فصلية تعنى بعلوم الفقه والأصول والحديث
تصدر عن مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة في النجف الأشرف

رئيس التحرير

الشيخ ثامر حكيم الساعدي

مدير التحرير

الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني

الإتصال والمراسلة

النجف الأشرف: ٨٠٦٠ ٦٤٩ ٧٧٠ ٩٦٤+ Thd_srd@yahoo.com

قم المقدسة: ٠٧٩٧ ٢٥٢ ٩١٢ ٩٨+ Thdsrd@gmail.com

العدد الخامس عشر ـ السنة السابعة ـ ربيع ١٤٤٥ هـ / ٢٠٢٤ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ضوابط النشر:

- ✓ ترحِّب المجلة بالبحوث في المجالات الفقهية والأُصولية 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.
- ✓ يحقّ لهيئة التحرير تعديل الصياغة والتعبير مع المحافظة على المضمون.
- ✓ للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات منفصلة أو ضمن كتاب.
- ✓ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ✓ يخضع ترتيب المقالات المنشورة لاعتبارات فنيّة صرفة.

المحتويات

- **دراسة في توثيقات الشيخ المفيد /٢**

الشيخ ثامر الساعدي ـ رئيس التحرير ٧

بحوث أصيلة

- **جريان حديث الرفع في الأحكام الوضعية /١**

آية الله الشيخ محمد اليعقوبي ٢٧

- **تقليد الصبي للمجتهد**

آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي ٦٧

- **محاولة جادّة لتفعيل معتبرة ابن أعين وإعادتها إلى ساحة الاستدلال /١**

الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني ٧٩

بحوث ودراسات

- **في انحلال العلم الإجمالي**

آية الله الشيخ نوري الساعدي ١١١

• **بحث مفهوم روايات الكرّ**

السيد قيصر الشرع ١٤١

• **الأحكام الثانوية في الفقه الإسلامي ـ المسائل المستحدثة أُنموذجاً /٢**

الشيخ ميثم الفريجي ١٧١

نوافذ علمية

• **نافذة تنقيح الموضوعات ـ الأخطاء الطبية بين إهمال الطبيب في التشخيص والصيدلي في صرف الدواء /٢**

الشيخ الدكتور جواد أحمد البهادلي ٢٠١

• **نافذة ضوء على التراث ـ إطلالة على كتاب الرجال للشيخ الطوسيّ**

الشيخ الدكتور حميد البغدادي ٢٤٣

دراسة في توثيقات الشيخ المفيد

القسم الثاني

❑ رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين محمد وآل محمد الطيبين الطاهرين..

من جملة التوثيقات المهمّة في علم الرجال هي ما قرّره وكرّره وفصّل فيه الشيخ المفيد رحمه الله، إذ عدّ جماعة من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، وعدّ جماعة ثانية من شيوخ أصحاب أبي عبد الله عليه السلام وخاصته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين، وجماعة ثالثة من خاصة أبي الحسن عليه السلام وثقاته وأهل الورع والعلم والفقه.

وكان الكلام في القسم الأوّل من البحث في مجموعة من الإشكالات التي وجهت الى توثيقات الشيخ المفيد، وتعرّضنا الى إشكالين والجواب عنهما. وكان **الإشكال الأوّل** في التعارض بين توثيق المفيد رحمه الله وتضعيفهم من جهة فساد عقيدتهم. **والإشكال الثاني** في التعارض بين تبجيلهم مع كونهم ليسوا من المذهب الحق.

الإشكال الثالث: في المذكورين من الضعفاء:

امّا الإشكال الثالث وهو بلحاظ المذكورين، إذ أُستشكل في ذكر المفيد رحمه الله «لداود بن كثير الرقي الغالي الضعيف، وزياد بن مروان الواقفي الذي أنكر مبلغاً كبيراً على الإمام عليه السلام، والحسين بن المختار ومحمد بن إسحاق بن عمار اللذين قيل إنّهما من الواقفة...»[1].

وهذا الكلام مردود؛ لوجهين على الأقلّ:

الوجه الأوّل:

إنّ نقد الشيخ المفيد رحمه الله بالكلام حول داود الرقي وزياد وغيرهما إنّما هو فرع كلمة المفيد نفسه، ولا بدّ للرفض أو القبول أن ينطلق من داخل كلمته لا بلحاظ المباني، إذ يلزم منه أنّ مَن كان مبناه هو توثيق ابن سنان تكون كلمة الشيخ المفيد صحيحة عليه حينئذٍ، ومَن كان يرميه بالضعف تكون كلمة الشيخ عليه غير صحيحة، واللازم باطل جزماً.

ومثله مَن كان يُبرّئ داود الرقي من الغلو ويستقرب الاعتماد عليه فتكون كلمة الشيخ المفيد عليه صحيحة، ومَن كان يتّهمه بالغلو ويضعّفه تكون كلمة الشيخ عليه غير صحيحة، وهكذا ترى أنّ إدخال المباني الحدسية لتكون الملاك في رفض الكلمات الحسية في غاية الإشكال. فالمباني الرجالية ليست ملاكاً لتنقيح كلمات القدماء، فمع وضوح تفصيل الشيخ المفيد في كلماته يصعب جداً حملها على غير الحس، ومقتضاه عدم إعمال المباني الحدسية فيها.

الوجه الثاني:

مع التنزّل عمّا سبق فإنه قد مرّ الكلام في زياد بن مروان القندي والموقف من الواقفة.

---

(١) أُنظر: قبسات من علم الرجال، ١: ٢٢.

وأمّا داود بن كثير المتّهم بالغلو فالمعروف أنّ للشيخ المفيد وقفة وضعت حداً لاتساع مفهوم الغلو وتطبيقه، إذ علّق على شرح اعتقادات الصدوق في قول الأخير: «علامة المفوّضة والغلاة وأصنافهم نسبتهم إلى مشايخهم وعلمائهم، القول بالتقصير». فقال المفيد رحمه الله: «وأمّا نصّه رحمه الله بالغلوّ على مَن نسب مشايخ القمّيين وعلمائهم إلى التقصير، فليس نسبة هؤلاء القوم إلى التقصير علامة على غلوّ الناس... وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، ويُنزلون الأئمّة عليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنّهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتّى ينكت في قلوبهم...»[1].

وطالت تهمة الغلو العديد من الرواة، فمحمد بن أورمة قال فيه النجاشي: «ذكره القميّون وغمزوا عليه ورموه بالغلو حتى دُس عليه من يفتك به، فوجدوه يُصلّي من أول اللّيل إلى آخره، فتوقّفوا عنه»[2].

وعن ابن الغضائري: «اتّهمه القمّيون بالغلو، وحديثه نقي لا فساد فيه، وما رأيت شيئاً يُنسب إليه تضطرب فيه النفس، إلا أوراقاً في (تفسير الباطن) وما يليق بحديثه، وأظنّها موضوعة»[3].

ومحمد بن بحر الرهني قال فيه النجاشي: «قال بعض أصحابنا: إنّه كان في مذهبه ارتفاع، وحديثه قريب من السلامة، ولا أدري من أين قيل ذلك؟!»[4].

لا يُقال: لعلّ المراد من قوله «من أين قيل ذلك؟!» هو أنّ النجاشي لا يعرف قائله، فلا تكون دليلاً على استغرابه في غلوه.

---

(١) تصحيح الاعتقاد: ٦٣.

(٢) رجال النجاشي: ٣٢٩.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٩٣.

(٤) رجال النجاشي: ٣٨٤.

فإنّه يُقال: إنّ الشيخ ذكره فقال: «محمد بن بحر الرهني، من أهل سجستان، وكان من المتكلّمين، وكان عالماً بالأخبار فقيهاً، إلا أنّه متهم بالغلو، وله نحو من خمسمئة مصنّف ورسالة»[١]. ومثله الكشي قال: «محمد بن بحر هذا غالٍ»[٢]؛ فمن البعيد عدم اطلاع النجاشي وكلمات الشيخين بين يديه، والصحيح أنّه استغرب من سبب غلوه مع سلامة حديثه كما يظهر.

وكذا الحال في داود بن كثير، فيقرب جداً القول بأنّ تضعيفه لجهة غلوه، بل إنّ الشيخ محمد حفيد الشهيد، وهو ممّن استشكل في توثيق المفيد استظهر الاعتماد عليه[٣].

فالنجاشي وإن قال فيه: «ضعيف جداً والغلاة تروي عنه»[٤]، إلا أنّ الشيخ شهد في رجاله بوثاقته[٥]، ونفى الكشي الغلو عنه بعد مراجعته لرواياته وكلمات شيوخ العصابة، فقال: «و يذكر الغلاة أنّه من أركانهم، وقد يروى عنه المناكير من الغلو، وينسب إليه أقاويلهم، ولم أسمع أحداً من مشايخ العصابة يطعن فيه، ولا عثرت من الرواية على شيء غير ما أثبته»[٦].

وعليه، فسقوط شهادة الشيخ المفيد في داود الرقّي ونظرائه فرع ثبوت الضعف أوّلاً، بخلاف المقام من اتّهام داود الرقي بالضعف من جهة ومعارضته بالتوثيق من جهة. ومع المعارضة وترجيح الوثاقة فاحتمال عدم السقوط لشهادة الشيخ المحمولة على الحس باقٍ. وبقية الكلام في تحقيق الحال في داود بن كثير.

---

(١) الفهرست: ٢٠٨.

(٢) رجال الكشي، ١: ٣٦٣.

(٣) استقصاء الاعتبار، ٣: ٨٢.

(٤) رجال النجاشي: ١٥٦.

(٥) رجال الطوسي: ٣٣٦.

(٦) رجال الكشي، ٢: ٧٠٨.

الإشكال الرابع: في ذكره للمغمورين:

قال بعض المعاصرين: «أنّه لا يمكن أن يوصفوا جميعاً بأنّهم من خاصة الإمام عليه السلام وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته، فإنّ فيهم... عبدالله بن الحارث المخزومي ـ وقد ذكر لقبه فقط ـ ونُعيم القابوسي وهما من المغمورين جداً. فكيف يصح أن يُوصف هؤلاء جميعاً بما وصفهم به قدس سره؟!»[1].

ويرد عليه:

١ـ إنّه مبالغة في الاستبعادات لشهادة الشيخ المفيد المحمولة على الحس، فإنّ المجهول والمغمور بالنسبة لنا لا بالنسبة للشيخ المفيد.

٢ـ وأمّا المخزومي فذكره بلقبه غير مضرّ، ولا دخالة له في صدق شهادة الشيخ المفيد، مع أنّه ذكره بلقبه فقط حين عدّهم، ولكنّه زاد عند تفصيله الروايات بأنّ أمّه من ولد جعفر بن أبي طالب [2]، والظاهر حينئذٍ أنّه عبدالله بن الحارث بشهادة العيون[3].

الإشكال الخامس: التشكيك في اتّصافهم بالفقاهة:

«إنّ عدد الفقهاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام في كلّ طبقة كان محدوداً جداً كما يعرف ذلك بتتبّع رجال النجاشي وإحصاء مَن وصفهم فيه بالفقاهة. فكيف اتّفق أنّ كلّ مَن رووا عن الصادق عليه السلام النص على ولده الكاظم عليه السلام كانوا من الفقهاء؟!»[4].

---

(١) قبسات من علم الرجال، ١: ٢٢.

(٢) الارشاد، ١: ٢٥٠.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام، الصدوق، ١: ٢٧.

(٤) قبسات من علم الرجال، ١: ٢٢.

وجوابه واضح:

فإنّ المفيد رحمه الله في مقام الردّ على دعوى غيره بالاحتجاج بنقل من ذكره وعيّن اسمه ومكانته وهم وجوه الرواة وفقهاء الأصحاب، ولم يكن في مقام القول أنّ تلك الروايات تعيّن كونهم على هذه الدرجة، وهو بعيد جداً عن مراده، بل المعنى الواضح أنّ هؤلاء بما كانوا عليه من السمات قد نقلوا هذه الروايات.

وأشكل مرّة أخرى بقوله:

«ولا سيما أنه لم يُوصف مَن عدا منصور بن حازم وسليمان بن خالد منهم بالفقاهة في كلمات الرجاليين»[1].

أقول:

عدم الوصف من غير المفيد ليس دليلاً على العدم، ولا يضرّ بشهادة الشيخ السعيد رحمه الله، فهذا معروف بن خربوذ عدّه الكشي ممّن أجمعت العصابة على تصديقهم من أصحاب أبي جعفر وأصحاب أبي عبدالله عليهما السلام، وانقيادهم لهم بالفقه. وفي المقابل لم يستفصل فيه الشيخ سوى أن عدّه في أصحاب السجاد عليه السلام، و (أخرى) في أصحاب الباقر عليه السلام، قائلاً فيهما: «معروف بن خربوذ المكي»[2]، ومع عدم وصفه من الشيخ بالفقه لم يقدح ذلك في دعوى الكشي من كون ابن خربوذ ممّن أجمعت عليهم العصابة وانقادت لهم بالفقه.

هذا فضلاً عن عدّة أصحاب الأصول، إذ حكى الشيخ البهائي عن مشايخه قوله: «فقد بلغنا عن مشايخنا قدس سرهم أنّه كان من دأب أصحاب الأصول أنّهم إذا سمعوا عن أحد من

---

(١) قبسات من علم الرجال، ١: ٢٢.

(٢) رجال الطوسي: ١٢؛ معجم رجال الحديث، ١٩: ٢٥٢.

الأئمة عليهم السلام حديثاً بادروا إلى إثباته في أصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه أو كلّه بتمادي الأيام»[1].

وفي مهج ابن طاووس عن أبي الوضاح قال: «فحدّثني أبي قال: كان جماعة من خاصة أبي الحسن عليه السلام من أهل بيته وشيعته يحضرون مجلسه ومعهم في أكمامهم ألواح آبنوس لطاف وأميال، فإذا نطق أبو الحسن عليه السلام بكلمة أو أفتى في نازلة أثبت القوم ما سمعوا منه في ذلك»[2].

ومع كلّ ذلك فإنّ عدّة أصحاب الأصول غير متعيّنة تحقيقاً بل ولا تقريباً، كما نصّ عليه المحقّق الطهراني في الذريعة فقال: «يُؤسفنا جدّاً أنّه لم يتعين لنا عدّة أصحاب الأصول المؤلّفين لها تحقيقاً بل ولا تقريباً»[3].

وقال الشيخ السبحاني: «ولم يتعيّن في كتبنا الرجالية والفهارس تاريخ تأليف هذه الأصول بعينه، ولا تواريخ وفيات مصنّفيها»[4].

الإشكال السادس: في محمد بن سنان:

وهو من الإشكالات المهمّة، ومحمد بن سنان من معضلات هذا الفنّ، والمفيد رحمه الله نفسه نقض ما بنى عليه، فقد وثّق محمد بن سنان في مورد قائلاً إنّه من خاصة الإمام عليه السلام وثقاته وأهل الورع والعلم والفقه، ثمّ عارضه في مورد وطعن عليه[5].

---

(١) مشرق الشمسين واكسير السعادتين، الشيخ البهائي: ٢٧٤.

(٢) مهج الدعوات، ابن طاووس: ٢١٩.

(٣) الذريعة، آقا بزرگ الطهراني، ٢: ١٢٨.

(٤) كليات في علم الرجال، الشيخ جعفر السبحاني: ٤٨١.

(٥) أُنظر: رجال الخاقاني: ١٥٧، شرح العروة الوثقى، موسوعة السيد الخوئي، ١١: ٢٩٢، وغيرهما.

قال الشيخ المفيد رحمه الله: «وأمّا ما تعلّق به أصحاب العدد في أنّ شهر رمضان لا يكون أقلّ من ثلاثين يوماً، فهي أحاديث شاذّة قد طعن نقّاد الآثار من الشيعة في سندها، وهي مثبتة في كتب الصيام، في أبواب النوادر، والنوادر هي التي لا عمل عليها. وأنا أذكر جملة ما جاءت به الأحاديث الشاذّة، وأبيّن عن خللها، وفساد التعلّق بها.... فمن ذلك حديث رواه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن سنان، عن حذيفة بن منصور، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً. وهذا الحديث شاذّ، نادر، غير معتمد عليه، طريقه محمد بن سنان، وهو مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين»[1].

والتعارض واضح؛ إذ لا يمكن الجمع بين إجماع العصابة على تهمته وبين كونه من خاصة الإمام والثقات والفقهاء المعتمد عليهم.

والكلام قد ينسحب ـ حينئذٍ ـ من هذا التعارض الى إسقاط كلمته الثالثة على الأقلّ.

ونقدّم في المقام عدّة وجوه في تبرير هذا التعارض وحلّه:

الوجه الأوّل:

إنّ محمد بن سنان مختلف فيه إلى حد كبير ليس لاختلاف كلمات الشيخ المفيد بل لاختلاف الأصحاب فيه، ولعلّ الاختلاف في التعبير عنه من الشيخ المفيد هو بالنسبة لمدرك الاختلاف نفسه؛ فيحتمل جداً أنّ اختلاف الكلمات في ابن سنان هي التي جعلت الشيخ يتنوّع بين موقفين، بالتوثيق مرّة والطعن أخرى، فيكون هذا التنوّع بالنظر إلى هذا الاختلاف ورجوع منه الى المدرك المأخوذ عنه التوثيق والطعن.

إذن، يوجد موقفان في البين:

---

(١) جوابات أهل الموصل: ١٩.

الموقف الأوّل: وهو ظاهر الشيخ المفيد ﵀ ـ بل صريحه ـ إذ نسب الطعن الى الأصحاب؛ ولذا وصف أحاديث التمام بالشذوذ قد طعن فيها نقّاد الآثار، وابن سنان مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته، فيكون الطعن بالنظر لغيره.

الموقف الثاني: ما ذكره في الإرشاد من توثيقه لابن سنان، ويدلّ هذا على تبنّيه الخاص ورأيه فيه بحسب ما نسبه لنفسه من غير دخالة العصابة فيه.

ولكن يناقش في هذا الوجه على وجاهته:

بأنّه يحلّ التعارض بين كلمتي الشيخ المفيد من جهة، ولكنّه لا يحلّ التعارض بين إجماع العصابة على تهمته وضعفه وتوثيق الشيخ في الإرشاد من جهة أخرى.

وإن كان يمكن الرجوع الى فكرة إرادة التوثيق من كلمة الشيخ في الإرشاد لمعالجة التعارض الأخير، وتأتي بقية الوجوه في ردّ الإشكال الثاني السابق.

الوجه الثاني:

إنّ المفيد ﵀ ذمّ ابن سنان بنفس عبارات التوثيق في جواباته بعد صفحات من ذكره للتوثيق. وهذا بحسب ما ورد في الكلمة الأولى، وكأنّه كان ينظر إليها ويريد أن يخرجه منها خاصّة، أي: أنّه ذمّه بعبارات، واستخدم هذه العبارات نفسها في توثيق مجموع الرواة.

فقال في محمد بن سنان: «مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه، ومَن كان هذا سبيله لا يعتمد عليه في الدين».

في الوقت الذي اعتمد على الروايات التي نقلها الأصحاب، فقال: «الذين لا يطعن عليهم... وكلّهم قد أجمعوا... واعتمدوه في ديانتهم»[1].

(١) جوابات أهل الموصل، ٢٥.

فعبارته في التوثيق تناقض تماماً عبارته في خصوص ابن سنان، وكأنه يتعمّد الإشارة إليه وإخراجه من التوثيق العام، خصوصاً وإن المورد واحد وهو أن شهر رمضان ينقص ويزيد والمطلوب واحد وهو نقض روايات التمام.

لا يُقال:

بأنّه يُناقش في هذا الوجه من جهة أنه لا يحلّ التعارض بين إجماع العصابة على تهمته وضعفه وتوثيق الشيخ في الإرشاد من جهة أخرى.

فإنّه يُقال:

إنّ ظاهر عبارة الطعن على ابن سنان هي بالنظر الى التوثيق ونقض روايات التمام التي رواها مقابل إجماع العصابة، وإخراجه منه بالخصوص لا غير، فهو ليس في مقام النظر الى روايات ابن سنان بنفسها وتضعيفه مطلقاً، بل بما هي في مقابل إجماع العصابة فقط.

الوجه الثالث:

بالقول بالعدول من رأي إلى رأي آخر، بناء على أنّه عدل عن رأيه في الإرشاد أو بالقول إنّ رأيه في الإرشاد كان أخيراً، وعلى كلا الحالين ينطبق عليه التعارض الموجود في باب الرجال من صدور المدح والتوثيق في الرجل الواحد.

الوجه الرابع:

إنّ الشيخ المفيد في مقام المعارضة والترجيح، وليس في مقام بيان روايات محمد بن سنان من حيث هي، فإعراض الشيخ عن رواية ابن سنان من الحدس والاستنباط والالتقاط الاجتهادي للقرائن الدالّة على الترجيح في مقام الفتوى. وحينئذٍ يصعب ترجيح رواية ابن سنان؛ لأنّ ما اختص به في قبال العصابة وفتاواهم بمعية الطعن عليه واتّهامه يُصيّر خبره مرجوحاً في المعارضة لا راجحاً.

ومن ثمّ فالبناء على التعارض وترجيح أحد الخبرين هو فرع حجيّة الخبرين أنفسهما، ومقتضاه قبول روايته من حيث هو، والمناقشة هي في مقام التعارض.

وبعبارة ثانية: يوجد فرق بين مقام الإرشاد حيث يخبر الشيخ المفيد عن قضية حسية معروفة يريد بيانها والكشف عنها، وبين جواباته التي طعن فيها على ابن سنان؛ ففي مقام الاستنباط للموقف يقوم بإعمال المعارضة بين خبرين لا يرتضيهما معاً. ولو أراد أن يحدس في علاج التعارض ويقدّم القرائن لتقديم أحدهما؛ فيكون الضعف حينئذٍ في جهة ما اختص به ابن سنان مقابل الطائفة، ولا يناقض طعنه ما في الإرشاد؛ لأنّه في مقام بيان اعتماد رواياته بنفسها بغضّ النظر عن باب التعارض والمرجّحات.

في كتاب الأشباح:

بقي الكلام في كتاب الأشباح والأظلّة المنسوب لمحمد بن سنان، فقال الشيخ المفيد فيه: «إنّ الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتتباين معانيها، وقد بنت الغلاة عليها أباطيل كثيرة، وصنّفوا فيها كتباً لغوا فيها وهذوا فيما أثبتوه منه في معانيها، وأضافوا ما حوته الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق وتخرّصوا الباطل بإضافتها إليهم، من جملتها كتاب سمّوه: (كتاب الأشباح والأظلّة)، ونسبوا تأليفه إلى محمد بن سنان، ولسنا نعلم صحة ما ذكروه في هذا الباب عنه، فإن كان صحيحاً فإنّ ابن سنان قد طُعن عليه، وهو متّهم بالغلو. فإن صدقوا في إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضالّ بضلاله عن الحق، وإن كذبوا فقد تحمّلوا أوزار ذلك»[1].

وبملاحظة صدر الكلام فإنّه لا يظهر من الشيخ المفيد إسقاط اعتبار محمد بن سنان من جهة اختلاف ألفاظ روايات الأشباح والأظلّة، وتباين معانيها واستغلال ذلك من الغلاة، وكذلك نسبة الغلاة وإضافتهم الكتب لشيوخ العصابة.

---

(١) المسائل السروية، المفيد: ٣٧.

وإن كان النجاشي في ترجمته لمحمد بن سنان قد أثبت كتاب الأظلّة لمحمد بن سنان، والظاهر أنّ طريقه إليه معتبر[١].

ولكنّه لا يرد على الشيخ المفيد لتصريحه بعدم علمه بصحة ما ذكر ونسبة الطعن والغلو لغيره، مع ما يظهر منه من التوقّف فيه.

وكلام المفيد هذا وإن كان يخالف ما في الإرشاد، ولكن المهم فيه هو ذكره لسبب الطعن وعلّة الضعف. وعلاج التعارض حينئذٍ هو العلاج في التعارض بين كلمتي الشيخ المفيد الذي مرّ سابقاً.

ويخالفه أيضاً ما حكاه ابن طاووس رحمه الله والذي استفصل في نسبة الطعن لابن سنان، فقال: «سمعت مَن يذكر طعناً على محمد بن سنان، ولعلّه لم يقف إلا على الطعن، ولم يقف على تزكيته والثناء عليه، وكذلك يحتمل أكثر الطعون، فقال شيخنا المعظم المأمون المفيد محمد بن محمد بن النعمان في كتاب (كمال شهر رمضان) ـ لما ذكر محمد بن سنان ـ ما هذا لفظه: على أنّ المشهور عن السادة عليهم السلام من الوصف لهذا الرجل خلاف ما به شيخنا أتاه و وصفه.... فمن جملة أخطاء الطعون على الأخبار: أن يقف الإنسان على طعن ولم يستوف النظر في أخبار المطعون عليه، كما ذكرناه في محمد بن سنان رحمه الله....ورويت بإسنادي إلى هارون ابن موسى التلعكبري ـ رحمه الله ـ قال: حدّثنا محمد بن همام قال: حدّثني الحسين بن أحمد المالكي قال: قلت لأحمد بن هليك الكرخي: أخبرني عمّا يُقال في محمد بن سنان من أمر الغلو ؟ فقال: معاذ الله، هو ـ والله ـ علّمني الطهور وحبس العيال، وكان متقشّفاً متعبّداً»[٢].

---

(١) رجال النجاشي: ٣٢٨، وأُنظر: قبسات من علم الرجال، ١: ٤٤٩.

(٢) فلاح السائل ونجاح المسائل، السيد ابن طاووس الحلي: ١٢.

الإشكال السابع:

قال الشيخ محمد حفيد الشهيد ـ بحسب ما ورد في بعض نسخ الاستقصاء ـ: «على أنّ إثبات الكتاب ـ الإرشاد ـ للمفيد مشكل أيضاً كما ذكره الوالد قدّس سرّه»[1].

وردّه واضح؛ إذ إنّ الإرشاد معروف ومشهور وغير مختلف فيه، ولا يحتاج الى سند لإثبات صحة الاستناد، ولو ذكر فهو للتعبّد والتبرّك باتصال السند، ويشهد لمعروفيته وشهرته: ـ

١ـ أنّ الارشاد ذكره الشيخ والنجاشي، فقال في الفهرست: «الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد، يكنى أبا عبدالله، المعروف بابن المعلّم، من جملة متكلّمي الإمامية، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته، وكان مقدّماً في العلم وصناعة الكلام، وكان فقيهاً متقدّماً فيه، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب... فمن كتبه... كتاب الارشاد»[2].

وقال النجاشي: «محمد بن محمد بن النعمان... شيخنا واستاذنا رضي الله عنه. فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم. له كتب: ... كتاب الارشاد»[3].

٢ـ أنّ فهرست كتب الشيخ المفيد رحمه الله معروف لدى الأصحاب غير مغفول عنه، فله ما يقرب من مئتي مصنّف كما وصفها الشيخ بين كبير وصغير[4]، وقال: «وفهرست كتبه معروف»[5].

---

(١) استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني، ٣: ٤٥٠.

(٢) الفهرست، الشيخ الطوسي: ٢٣٩.

(٣) رجال النجاشي: ٣٩٩.

(٤) أُنظر: الفهرست، الشيخ الطوسي: ٢٣٩.

(٥) الفهرست، الشيخ الطوسي: ٢٣٩.

٣ـ ما ورد عن المجلسي: «وكتاب الارشاد أشهر من مؤلّفه رحمه الله»[١].

ولعلّه إشارة الى مقالة النجاشي؛ إذ قال في الشيخ المفيد: «فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم»[٢]؛ فشهرة الكتاب على شهرة مؤلّفه ـ مع كون فضله قد طار في الناس ـ غاية البيان في شهرة كتاب الإرشاد وانتسابه لمؤلّفه.

٤ـ ويُؤيّده أنّ ابن إدريس في السرائر ذكره فقال: «وقد ذهب أيضاً شيخنا المفيد في كتاب الإرشاد»[٣].

وذُكر أيضاً في ترجمة الحسن بن الحسين الدُّوْرَيَسْتي، نزيل قاسان، وأحد فقهاء الإمامية «وروى كتاب الارشاد للشيخ المفيد عن المرتضى بن الداعي الحسني، ورواه عنه مجد الدين أبو العلاء، وله منه إجازة»[٤].

وقال السيد ابن طاووس: «وكذلك ذكر الشيخ المفيد في كتاب الإرشاد»[٥].

وقال العلامة في منتهى المطلب: «وذكره المفيد في كتاب الإرشاد لمّا ذكر من قتل مع الحسين عليه السلام»[٦].

وعدّه الحر العاملي في الكتب المعتمدة التي نقل منها أحاديث هذا الكتاب، وشهد بصحتها مؤلّفوها وغيرهم، وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلّفيها، أو علمت

---

(١) بحار الأنوار، ١: ٢٧.

(٢) رجال النجاشي: ٣٩٩.

(٣) السرائر، ابن ادريس الحلي، ١: ٥٦٥.

(٤) موسوعة طبقات الفقهاء، ٦: ٧٠.

(٥) اقبال الأعمال، ابن طاووس، ٣: ١١٤.

(٦) منتهى المطلب، ٦: ٣٦٦.

صحة نسبتها إليهم بحيث لم يبق فيها شك ولا ريب، كوجودها بخطوط أكابر العلماء، وتكرّر ذكرها في مصنّفاتهم، وشهادتهم بنسبتها، وموافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة، أو نقلها بخبر واحد محفوف بالقرينة، وغير ذلك»[1].

وقال الفيض في الوافي: «قال الشيخ المتقدّم محمد بن محمد بن النعمان الملقّب بمفيد طاب ثراه في كتاب الإرشاد»[2]. هذا فضلاً عن اهتمام أعلام العامة بذكره، كما الكنجي الشافعي في كفاية الطالب وابن الصبّاغ في الفصول المهمّة[3].

(١) الوسائل ٣٠: ١٥٣.

(٢) الوافي، الفيض الكاشاني، ٢: ٤٦١.

(٣) أُنظر: مدوّنات الشيخ المفيد رحمه الله وقراءته الكلامية للتاريخ، قاسم خانجاني، مجلة تراثنا، العدد: ٩٧/ ٩٧.

المصادر والمآخذ

١ـ ابن إدريس، أبو جعفر محمّد بن منصور، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم/ ١٤١١هـ

٢ـ ابن طاووس الحلّي، رضيّ الدين، **الإقبال بالأعمال الحسنة بما يُفعل مرّة في السنة**، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط١ / ١٤١٥هـ

٣ـ _____، **فلاح السائل ونجاح المسائل**، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط١ / ١٤٠٦هـ

٤ـ _____، **مهج الدعوات منهج العبادات**، دار الذخائر ـ قم، ط١ / ١٤١١هـ

٥ـ ابن الغضائري، أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عُبيدالله الواسطي البغدادي، **كتاب الضعفاء** المعروف بـ(رجال ابن الغضائري)، دار الحديث ـ قم، ط ١٤٢٢/١هـ =١٣٨٠هـ ش

٦ـ البهائي، بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي، **مشرق الشمسين وإكسير السعادتين**، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد المقدّسة، ط٢/ ١٤١٤هـ

٧ـ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة** المعروف اختصار اسمه بـ(وسائل الشيعة)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١/ ١٤١٢هـ

٨ـ الخاقاني، علي بن حسين، **رجال الخاقاني**، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ٢/ ١٣٦٢هـ. ش.

٩ـ الخوئي، أبو القاسم الموسوي، **شرح العروة الوثقى**، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمه الله ـ قم، ط١/ ١٤١٨هـ

١٠ـ _____، **معجم رجال الحديث**، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمه الله ـ قم، ط٥/ ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

١١ـ السبحاني التبريزي، جعفر، **كلّيات في علم الرجال**، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط٣/ ١٤١٤هـ

١٢ـ _____، **موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسّسة الإمام الصادق** عليه السلام ـ قم، ط١/ بدون تاريخ.

١٣ـ السيستاني، محمد رضا، **قبسات من علم الرجال**، دار المؤرّخ العربي ـ بيروت، ط١/ ١٤٣٧هـ = ٢٠١٦م.

١٤ـ الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت/ ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

١٥ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال** المعروف بـ (رجال الكشّي)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم/ ١٤٠٤هـ

١٦ـ _____، **الأبواب** المعروف بـ(رجال الطوسي)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط٣/ ١٤٢٧هـ

١٧ـ _____، **الفهرست**، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط١/ ١٤١٧هـ

١٨ـ العاملي، أبو جعفر محمد بن الحسن، **استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١/ ١٤١٩هـ

١٩ـ العلامة المجلسي، محمّدباقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، مؤسّسة الوفاء ـ بيروت، ط٢/ ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

٢٠ـ الفيض الكاشاني، محمّد محسن، **الوافي**، مكتبة أمير المؤمنين علي عليه السلام ـ إصفهان، ط١/ ١٤٠٦هـ ش.

٢١ـ مجلّة تراثنا، العدد: ٩٧/ ٩٧هـ مقال تحت عنوان (مدوّنات الشيخ المفيد رحمه الله وقراءته الكلامية للتاريخ)، قاسم خانجاني.

٢٢ـ المحقّق الطهراني، محمدمحسن، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء ـ بيروت / بدون تاريخ.

٢٣ـ أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٢هـ

٢٤ـ _____، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢/ ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.

٢٥ـ _____، **جوابات أهل الموصل**، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢/ ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.

٢٦ـ _____، **المسائل السروية**، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢/ ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.

٢٧ـ النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، **فهرست أسماء مصنّفي الشيعة**، المشتهر بـ (**رجال النجاشي**)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ٥ / ١٤١٦هـ

بحوث تأصيلية

جريان حديث الرفع في الأحكام الوضعية

القسم الأوّل

❑ آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

خلاصة البحث:

إنّ الحديث النبوي المشهور وهو (حديث الرفع) يُعتبر لدى الأُصوليين من جملة الأدلّة المهمّة لإثبات أصالة البراءة، وقد شغل مساحة معتدّ بها في بحوث علم أُصول الفقه، وقد عولج من جهات عديدة، وما استهدفته هذه المقالة هو: تعيين مساحة الرفع في الحديث، فهل تقتصر دلالته على رفع الأحكام التكليفية أو يطال الأحكام الوضعية أيضاً؟ والمنهج المعتمد هو المنهج الاجتهادي الأُصولي المتعارف في حوزاتنا العلمية بما يتضمّن من قواعد وضوابط و وسائل إثبات، ومن أهمّ النتائج التي تمّ التوصّل إليها هو عدم قصر جريان حديث الرفع في مجال الأحكام التكليفية فحسب، بل إنّه يجري في مجال الأحكام الوضعية كذلك لكن لا مطلقاً، بل بعدّة قيود، ومن امتيازات هذا البحث هو التأكيد على الجانب التطبيقي لإجراء الحديث في الموارد المختلفة وكيفية التعامل مع قيوده في عملية الاستنباط، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى تمّت الإفادة من النصّ القرآني في دعم الحديث وتوجيه دلالاته. . وسوف

يتمّ أيضاً في القسم اللاحق من المقالة معالجة مدى جريان حديث الرفع في الأحكام الضمنيةإن شاء الله تعالى. .

الكلمات المفتاحية:

حديث الرفع، الأحكام الوضعية، الأحكام التكليفية، أصل البراءة، البراءة الشرعية.

بسم الله الرحمن الرحيم

المراد بحديث الرفع ما رواه الشيخ الصدوققدس سره في التوحيد والخصال بإسناده عن الإمام الصادقعليه السلام قال: «قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: رُفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلوة ما لم ينطقوا بشفة»[1]، وقد استدلّ الأصوليون بفقرة «ما لا يعلمون» على أصل البراءة، فأوردوه في مباحثها.

وتوجد بمضمونه أحاديث أخرى تتفاوت في عدد العناوين الرافعة، فقد أورد الشيخ الكلينيقدس سره في الكافي بسند معتبر أربعة عناوين، وكذا العياشي في تفسيره، وستأتي روايتهما إن شاء الله تعالى.

ولا حاجة للبحث في سند الحديث، فقد تلقّاه الأصحاب بالقبول، واستدلّوا به في موارده ممّا يحصّل الوثوق بصدوره على نحوٍ يُغني عن محاولات تصحيح السند[2]، ولعلّه الوجه في تعبير جملة من الأعلام كالشيخ الأنصاري والميرزا النائيني والشيخ العراقي(قدس

(١) وسائل الشيعة، ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٢) كمحاولة السيد الشهيد الصدرقدس سره بتعويض السند، ولم تكن محاولته تامّة.

الله أسرارهم جميعاً) عنه بالصحيح[1]، وإن كان خلاف المصطلح؛ لذا اعترض عليه شيخنا الأستاذ الفيّاض دام ظله[2]، وهو إشكال على التعبير بناءً على عدم توثيق أحمد بن محمد بن يحيى، ولا يأتي على اللبّ؛ لما ذكرناه من الوجه، فيسأل السيد الخوئي قدس سره[3] عن وجه توصيفه بالصحيح وهو يبني على الوثاقة لا الوثوق، وإن كنت لا أستبعد وثاقته بوجه عرفي أو أكثر نخرج ببيانه عن خطّة البحث، ولعلّ هذا منشأ توصيف الأعلام له بالصحيح، والتفصيل في محلّه.

ورواية الكافي وإن كانت معتبرة إلا أنّها خالية من فقرة «ما لا يعلمون»، ولعلّه لهذا لم يستدلّوا بها في مبحث البراءة، وهذا لا يضرّنا؛ لأنّ البحث في كلّ عناوين حديث الرفع، مضافاً إلى إمكان القول إنّ الجهل أولى بالعذر من الخطأ والنسيان ونحوهما من العناوين الواردة فيها.

إطلالة عامّة على دلالات الحديث:

أوّلاً: لا يمكن أن يكون المرفوع بالحديث هذه العناوين بوجوداتها الخارجية؛ لأنّها أمور تكوينية لا يتعلّق بها الرفع الشرعي، وإنّما المرفوع الوجودات الشرعية لهذه العناوين؛ لأنّها هي التي أمرها بيد الشارع وضعاً ورفعاً، فأكل الميتة كفعل خارجي له وجود شرعي وهي الحرمة، وهذا الوجود هو الذي يُرفع من لوح تشريح المحرّمات عند الاضطرار أو الإكراه، فلا يكون أكل الميتة الاضطراري متعلّقاً للحرمة، وهكذا.

---

(١) فرائد الأصول، للشيخ مرتضى الأنصاري، ٢: ٢٧ ـ ٢٨، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم. أجود التقريرات، ٣: ٢٩٦. نهاية الأفكار، ٣: ٢٠٨.

(٢) المباحث الأصولية، ٩: ١١١.

(٣) موسوعة السيد الخوئي قدس سره، ٤٧: ٢٩٨.

ثانياً: ثمّ إنّ الرفع وإن تعلّق بالعناوين التسعة في سياق واحد، وظاهره أنّ النسبة واحدة فيها جميعاً وهي كذلك بلحاظ عدم المؤاخذة كما سنُبيّن إن شاء الله تعالى، إلا أنّ الأمر ليس كذلك بلحاظ بقية الآثار، أي: أنّ الموضوع بهذه العناوين مختلف، فإنّ رفع الحكم في بعضها واقعي كالإكراه والاضطرار الموجِبَين للهلاك، وفي بعضها ظاهري كالجهل.

ثالثاً: إنّ حديث الرفع حاكم على أدلّة الأحكام الأوّلية ومقدّم عليها؛ لأنّه ناظر إليها، ولا شكّ في جريان حديث الرفع في الأحكام التكليفية أو آثارها المترتّبة على الأفعال عند تحقّق هذه العناوين في الجملة لوجود تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى، وعليه فلا حرمة ولا إثم على مَن شرب النجس مكرَهاً، أو أكل لحم الميتة مضطرّاً، أو تناول المفطر ناسياً وهكذا.

البحث في مدى شمول الحديث للأحكام الوضعية:

وقد وقع الخلاف في شمول حديث الرفع للأحكام الوضعية مطلقاً أو في الجملة؛ لوجود موارد ثبت عدم سقوط الحكم الوضعي فيها، ويظهر من بعض عبارات السيد الخوئيقدس سره إطلاق جريانه فيها، قالقدس سره: «أنّه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية، بل يعمّ الأحكام الوضعية، كما لا اختصاص له بمتعلّقات الأحكام، بل يشمل الموضوعات أيضاً، فإنّ فعل المكلّف كما يقع متعلّقاً للتكليف قد يقع موضوعاً له كالإفطار في نهار شهر رمضان، فإنّه متعلّق للحرمة وموضوع لوجوب الكفارة أيضاً، فإذا اضطرّ المكلّف إليه أو أُكره عليه، لا يترتّب عليه وجوب الكفّارة كما لا تتعلّق به الحرمة؛ لكونه مرفوعاً في عالم التشريع»[1].

(١) موسوعة السيد الخوئي، ٤٧: ٣٠٨.

وعلّله الشيخ الفيّاض دام ظله بأنّ «كلا الحكمين بيد الشارع رفعاً ووضعاً، فإذا كان في رفعه بالإكراه أو الاضطرار أو غير ذلك امتنان، فهو مرفوع سواء أكان حكماً وضعياً أم تكليفياً»[1].

أقول:

بغضّ النظر عمّا أفاده الشيخ الأخوند قدس سره في مباحث الاستصحاب عند تعرّضه للتفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية من أنّ قسماً من الأحكام الوضعية لا تنالها يد الجعل[2]، فإنّ هذا الإطلاق محلّ إشكال ونظر؛ لأنّ هذا ليس هو المناط الوحيد لجريان حديث الرفع، بل توجد محدّدات أخرى، مع ما سنذكره لاحقاً من احتمال أنّ حديث الرفع ليس ناظراً إلى الأحكام الوضعية، فلا إطلاق له؛ لأنّه ليس في مقام البيان من هذه الناحية، ولأجله عقدنا هذا البحث.

ولعلّ السيد الخوئي قدس سره وغيره ممّن قالوا بالإطلاق أرادوا به اقتضاء ذلك من حيث المبدأ وصلاحية حديث الرفع لشمول الأحكام الوضعية باعتبار ما حدّدوا من المناط، وإلا فإنّ السيد الخوئي قدس سره يعلم بلا شك أنَّ الإطلاق منقوض بموارد لا يشكّ فقيه في ثبوت الحكم الوضعي فيها كالنجاسة، فمَن أكل الميتة مكرَهاً فإنّه يتنجّس جزؤه الملاقي لها، والجنابة على مَن خرج منه المني مضطرّاً أو نائماً أو بأيّ نحو كان، والضمان على مَن أتلف

---

(١) المباحث الأصولية، ٩: ١٥٣.

(٢) قال قدس سره: «والتحقيق: أن ما عُدَّ من الوضع على أنحاء منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك». كفاية الأصول: ٤٠٠.

مال الغير جهلاً أو في حالة النوم، ولثبوت الكفّارة على المحرم إذا ظلّل مضطرّاً أو لمرض ونحو ذلك، وهوقدس سره ملتزِم بها فقهياً.

وقد صرّح في بحثه الفقهي بأنّ خروجها من باب التخصيص؛ حيث قالقدس سره في بعض موارد كفّارات الحج على نحو الكبرى الأصولية: «حديث الرفع لا يختص بمجرّد التشريع، بل يرفع كلّ ما يترتّب على الفعل المضطرّ إليه إلا إذا قام دليل خاص على الخلاف»[1]، كما سنُبيّن إن شاء الله تعالى.

أقول:

لا شكّ في أنّه مع وجود الدليل الخاص فإنّ المورد خارج أكيداً، وإنّما الكلام في تأسيس القاعدة للرجوع إليها عند فقد الدليل، فهل هذا المورد خارج بالتخصيص لمجرّد الدليل الخاص أم بالتخصّص؛ لنكتةٍ ما؟ كما سيأتي إن شاء الله.

والصحيح الذي يظهر من السيد الخوئيقدس سره في بحوثه الأصولية: أنّ خروجها بالتخصّص[2].

وأعني بذلك: خروجها بقيود تُحدّد مساحة جريان حديث الرفع، فعناوين الحديث مضيَّقة بقيود، وهذه الموارد ليست داخلة فيها، فأكل الميتة اضطراراً خارج عن دائرة الحكم بالحرمة أصلاً، وليس أنّه متعلّق للحرمة إلا أنّها مرفوعة بحديث الرفع؛ لأنّ موضوع الحرمة ليس مطلق أكل الميتة، وإنّما الأكل بغياً وعدواناً من غير اضطرار، «وإذا كان شرب الخمر صادراً عن نسيان أو إكراه أو غيرهما، ففرضه في عالم التشريع كأن لم يكن ليس إلا

---

(١) موسوعة السيد الخوئي، ٢٩: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٢) ونسب هذا إليه السيد الشهيد الصدرقدس سره في تقريرات السيد الحائري: القسم الثاني، الجزء الثالث: ١٦٥.

عبارة عن فرض عدم تعلّق التحريم به» «لأنّ نسبة الحكم إلى متعلّقه من سنخ نسبة العرض إلى محلّه، فكما أنّ ارتفاع المعروض يُوجب ارتفاع عرضه خارجاً؛ لاستحالة وجود العرض من دون وجود معروضه، فكذلك ارتفاع المتعلّق في عالم التشريع يوجب ارتفاع الحكم المتعلّق به لا محالة»[1].

وقبل ذكر القيود نُشير إلى أمرين يُنقَّح بهما مورد جريان الحديث، وهما:

١ـ إنّ حديث الرفع لا يجري في ما أخذ أحد عناوينه قيداً في موضوع الحكم، فالخطأ مأخوذ في موضوع وجوب كفّارة القتل الخطأ، فلا يسقط الوجوب به، وكذا النسيان مأخوذ في موضوع وجوب التشهّد والسجدة المنسيين، فلا يسقطان به؛ لأنّ الحديث غير ناظر إلى مثلها.

٢ـ إنّ الأحكام الثابتة على الأفعال بقيد مخالف لأحد عناوين الحديث تسقط عند تحقّق هذا العنوان لا لجريان الحديث، وإنّما لتخلّف الشرط، كالإفطار فإنّه مشروط بتناول المفطر عمداً، فلو تناوله ناسياً لم يتحقّق الإفطار لتخلّف الشرط لا للرفع.

وظاهر ما بنى عليه السيد الخوئي قدس سره في علم الأصول هو خروجها تخصّصاً كما سنُبيّن ذلك، حيث ذكر قدس سره قيدين لجريان حديث الرفع بغضّ النظر عن كون الحكم تكليفياً أو وضعياً.

قيود جريان حديث الرفع:

لقد ذكر بعض الأُصوليين عدّة قيود لجريان حديث الرفع، وهي:

---

(١) أجود التقريرات، ٣: ٣٠٣.

القيد الأوّل:

قال السيّد في ذكر قيود جريان حديث الرفع: «يُعتبر في شمول حديث الرفع أمران:

الأوّل: أن يكون الحكم مترتّباً على فعل المكلّف بما هو فعل المكلّف، فلا يُرفع به مثل النجاسة المترتّبة على عنوان الملاقاة؛ لأنّ تنجّس الملاقي لم يترتّب على الملاقاة بما هو فعل المكلّف، بل هو مترتّب على نفس الملاقاة وإن فُرض تحقّقها بلا استناد إلى المكلّف. فلا وجه لما أفاده المحقق النائينيرحمه الله من أنّ ذلك خارج عن حديث الرفع بالإجماع[1]، وكذا لا يُرفع بحديث الرفع وجوب قضاء الفائت من المكلّف اضطراراً أو إكراهاً؛ لأنّ وجوب القضاء مترتّب على عنوان الفوت بما هو فوت، لا بما هو فعل للمكلّف، ولذا يجب القضاء فيما إذا لم يكن الفوت مستنداً إلى المكلّف أصلاً».

أقول:

لم يذكروا وجهاً لهذا التقييد، وهو خلاف علّة الإطلاق الذي تمسّكوا به؛ فإنّ ما أخرجه هذا القيد ممّا تناله يد الجعل وضعاً فلتتناوله رفعاً، ولعلّهم أرادوا به التخلّص من النقض على الإطلاق بمورد النجاسة وأمثاله.

أو استفادوه من ظهور قولهصلى الله عليه وآله: «رُفع عن أمّتي ما لا يعلمون...» أي: ما يترتّب على أفعالهم بما هي أفعال لهم، ولعلّ هذا المعنى أراده السيد الشهيد الصدرقدس سره بقوله في خروج هذه الموارد بالتخصّص لا بالتخصيص: «والوجه في ذلك هو أنّ مقتضى مناسبات الحكم والموضوع والارتكاز العرفيّ، هو أنّ الاضطرار والنسيان ونحوهما من العناوين إنّما تصلح لرفع الأثر الذي يترتّب على ما يُسند إلى الشخص، حيث إنّ هذه العناوين تجعل إسناد

---

(١) سيأتي لاحقاً وجه للدفاع عن الشيخ النائينيقدس سره.

الشيء إلى الشخص وانتسابه إليه ضعيفاً في نظر العرف، والنجاسة لا تترتّب على الملاقاة باعتبار الإسناد إلى الشخص، بل على ذات الملاقاة ولو من دون توسّط فعل الشخص، كأن يقع الثوب على النجاسة بواسطة تحريك الهواء له، فما يكون من هذا القبيل لا يُرفع بحديث الرفع»[1].

هذا، ولكن قد يُقال بأنّ هذا القيد يُؤدّي إلى اختصاص حديث الرفع بالأحكام التكليفية؛ لأنّها ـ بحسب أقرب التعاريف ـ هي التشريعات التي تتوجّه إلى الفرد مباشرة لتُنظّم سلوكه بإيجاد الداعي للتحرّك نحو الفعل أو الترك أو التخيير بينهما، أمّا الأحكام الوضعية فإنّها غير متوجّهة إلى المكلّف مباشرة، وإنّما هي موضوعات لأحكام تكليفية كالزوجية التي ينشأ منها وجوب النفقة وحرمة خروج الزوجة إلا بإذن الزوج ونحو ذلك، أو أنّ الأحكام التكليفية تكون موضوعات لها كالنهي عن إفطار شهر رمضان الذي هو موضوع لوجوب الكفّارة، أو هي منتزعة من أحكام تكليفية، فهي تشريعات ترد على سلوك المكلف وآثار تترتّب على أفعاله على نحو الأسباب والمسبّبات، ولا تكون أفعالاً للمكلّف بما هو مكلّف.

القيد الثاني:

ثمّ تعرّض السيد الخوئي قدس سره لتبيين القيد الثاني قائلاً: «الثاني: أن يكون في رفعه منّة على الأمة، فلا يرتفع به ضمان الإتلاف المتحقّق بالاضطرار أو الإكراه؛ لأنّ رفعه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك وإن كان فيه منّة على المتلِف، وكذا لا يُرفع به صحة بيع المضطرّ؛ فإنّ رفعها خلاف الامتنان»[2].

---

(١) مباحث الأصول، القسم الثاني، الجزء الثالث: ١٦٦، وهي تقريرات السيد الحائري دام ظله.

(٢) موسوعة السيد الخوئي، ٤٧: ٣١٢، (مصباح الأصول، ٢).

أقول:

إنّ ظهور الحديث في الامتنان ورفع الكلفة عن الأمّة واضح، لكن قد يشكل عليه بأنّ هذا القيد يُنافي الامتنان في الوضع؛ لأنّ كلّ التشريعات الإلهية نزلت امتناناً على العباد ولمصالح تتعلّق بهم، قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾[1].

اللهمّ إلا أن يُقال: إنّ هذا هو الامتنان العامّ الذي لاحظ الشارع المقدّس فيه الحالات الطبيعية للإنسان وينتفي حين وقوع الفرد في أحد عناوين حديث الرفع، ويصبح الفعل الإكراهي والخطأي ونحوهما خالياً من المصلحة، وحينئذٍ يكون من الامتنان رفع التكليف عنهم.

ونُنبّه هنا إلى أنّ وجود الامتنان في الرفع قد لا يكفي لجريان الحديث ما لم يكن الوضع خلاف الامتنان، لذا فإنّه لا يشمل الخطأ والنسيان في صورة تقصير المكلّف وحال تمكّنه من التحفّظ وعدم الوقوع فيهما، نظير ما يُقال في قاعدة (لا ضرر)؛ فإنّها لا تشمل مَن يُقدم باختياره على الضرر.

القيد الثالث:

ويظهر من كلمات الأعلام ومنهم السيد الخوئي(قدس الله أسرارهم) وجود قيد ثالث، وهو كون المورد موضوعاً لحكم شرعي أو متعلّقاً له ليكون ذا أثر شرعي يترتّب عليه،

---

(١) آل عمران: ١٦٤.

قال قدس سره: «ثمّ إنّه لا يترتّب على شمول حديث الرفع لمورد إلا رفع التكليف أو الوضع الثابت في هذا المورد في نفسه، فالإكراه على فعل محرّم في نفسه يرفع حرمته والإكراه على معاملة يرفع نفوذها وتأثيرها، فلو فرض أنّ المكرَه عليه ممّا لا أثر له في نفسه، فلا يشمله حديث الرفع ولا يترتّب على شموله أثر، فإذا أكره أحد على ترك بيع داره ـ مثلاً ـ لا يمكن الحكم بحصول النقل والانتقال؛ إذ مفاد الحديث رفع الحكم التكليفي أو الوضعي عن المكرّه عليه، لا إثبات حكم له، وكذا الحال لو أكره على إيقاع معاملة فاسدة في نفسها، فإنّه لا يمكن الحكم بترتّب الأثر على هذه المعاملة الفاسدة لحديث الرفع، فإنّه أيضاً يرجع إلى الإكراه على ترك المعاملة الصحيحة، ولا أثر لترك المعاملة الصحيحة ليُرفع بحديث الرفع»[1].

ولخّصه السيد الشهيد الصدر قدس سره بقوله: «كون الشيء معروضاً للحكم في عالم التشريع بأن يكون موضوعاً أو متعلّقاً له»[2].

ومن الموارد التي تخرج بهذا القيد ما أورده الشيخ النائيني قدس سره بقوله: «إذا كان الحكم التكليفي متعلّقاً بصِرف الوجود، فالحق عدم شمول حديث الرفع لمثل ذلك أبداً؛ لما عرفت من أنّ شمول حديث الرفع يتوقّف على كون المرفوع في عالم التشريع ذا أثر شرعي حتى يكون المرفوع في الحقيقة ذاك الأثر المترتّب عليه أو المتعلّق به، فإذا فرضنا تعلّق الحكم بصرف الوجود وكان فرد واحد من الطبيعة المأمور بها متعلّق النسيان أو الإكراه فلا يعقل شمول حديث الرفع له أصلاً؛ إذ المفروض أنّ ما هو متعلّق الحكم ـ وهو صِرف الوجود ـ

(١) موسوعة السيد الخوئي، ٤٧: ٣١١.

(٢) مباحث الأصول (تقريرات السيد الحائري) ـ القسم الثاني، ٣: ١٦٦.

لم يتعلّق به النسيان أو الإكراه، وما تعلّق به النسيان أو الإكراه ـ وهو الفرد الخاصّ الخارجي ـ لم يتعلّق به الحكم حتى يكون رفعه في عالم التشريع رفعاً لحكمه»[1].

أقول:

وممّا تقدّم من تعدّد القيود يُعلم النظر في اقتصار شيخنا الأستاذ الفيّاض دام ظله على القيد الثاني فقط وجعل جريان الحديث يدور مداره؛ حيث قال: «إنّ الامتنان هو الذي يُحدّد دائرة الحكم المرفوع سعة وضيقاً، على أساس أنّ الرفع في الحديث حيث إنّه امتناني، فيدور مداره وجوداً وعدماً، باعتبار أنّه قرينة على تحديد مقدار المرفوع كمّاً وكيفاً، فكلّ حكم يكون في رفعه امتنان على الأمّة فهو مرفوع عنهم بطرو أحد العناوين المذكورة في الحديث، وإلا فلا يكون مرفوعاً»[2].

أقول:

وجه النظر أنّ هذا ليس هو القيد الوحيد لجريان حديث الرفع حتى يدور مداره؛ لوضوح عدم كفايته لإخراج الموارد المستثناة، فرفع الحكم بالنجاسة عمّن يأكل الميتة مكرَهاً فيه امتنان، ولكنّه غير مشمول بالحديث.

القيد الرابع:

ويظهر من كلمات الأعلام(قدس الله أسرارهم جميعاً) التي نقلناها هنا في البحث: إضافة قيدٍ رابعٍ لجريان حديث الرفعن حاصله: أن يكون في دليل الحكم ما يقتضي دخل

(١) أجود التقريرات، ٣: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٢) المباحث الأصولية، ٩: ١٥٣.

الإرادة والاختيار في ترتّب الحكم على موضوعه، قال الشيخ النائينيقدس سره في مَن لم يفِ بالنذر مكرَهاً أو ناسياً: «فمقتضى القاعدة وجوب الكفّارة عليه ـ لأنّه أكره على أمر عدمي فلا يجري حديث الرفع ـ كما نسب إليه في القيد الخامس الآتي لو لم تكن أدلّة وجوب الكفّارة مختصّة بصورة تعمّد الحنث ومخالفة النذر عن إرادة والتفات»[1].

وقال السيد الشهيد الصدرقدس سره أن: «يكون في دليله ـ أي: الحكم المرفوع ـ ما يقتضي دخل الاختيار في ترتّب الحكم على موضوعه»[2]، وقال مبيّناً أهمية الالتفات إلى هذا القيد، والإنصاف أنّ كثيراً من التشويشات التي تحصل في تطبيق حديث الرفع، إنّما تحصل باعتبار الغفلة عن نكتة أنّ حديث الرفع موقوف تطبيقه على أن يكون هناك دخل للاختيار مع ترتّب الحكم على موضوعه، فنجاسة الملاقي تترتّب على الملاقاة، ولا علاقة لها بإرادة المكلّف، فلو ألقت الريح ثوباً في ماء نجس تنجّس.

أقول:

هذا القيد لا حاجة اليه؛ لأنّه يُلغي أثر حديث الرفع، ويجعله قضية سالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنه بناءً عليه يكون سقوط الحكم حينئذٍ لتخلّف شرطه عند وقوع الفعل خطأً أو نسياناً أو جهلاً ونحو ذلك، وليس لجريان حديث الرفع، والشاهد على ذلك: أنّ البيع مشروط بالإرادة ومع ذلك لا نقول بجريان حديث الرفع في بيع المضطرّ وهو من مصاديقه، فيُحكم بصحة البيع لتوفّر الإرادة عنده، وهذا يقتضي أنّ المناط في الصحة والبطلان وجود الإرادة وعدمها.

---

(١) فوائد الأصول، ٤: ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٢) تقريرات بحث الشهيد الصدر في علم الأصول بقلم الشيخ حسن عبد الساتر، ١١: ١٧٠، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

ولعلّ الشيخ النائيني أراد هذا بسقوط الكفّارة؛ إذ يظهر من عبارته أنّها فقهية، وليست أصولية.

كما أنّ السيد الشهيد الصدرقدس سره اشترط الأمور الثلاثة الأولى فقط لجريان حديث الرفع[1].

القيد الخامس:

ويوجد قيد آخر يتحصَّل من التفصيل المحكي[2] عن الشيخ النائينيقدس سره وحاصله: اختصاص الرفع بالأمور الوجودية دون الأمور العدمية مطلقاً، و وجهه: أنَّ رفع العدم يقتضي الوضع، وهو خلاف ظاهر الحديث.

قالقدس سره: «وإن أُكره المكلّف على الترك أو اضطرّ إليه أو نسي الفعل، ففي شمول حديث الرفع لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة، فأكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسي أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفّارة عليه ـ أي: عدم سقوطها بحديث الرفع ـ لو لم تكن أدلّة وجوب الكفّارة مختصّة بصورة تعمّد الحنث ومخالفة النذر عن إرادة والتفات ـ وهذا هو القيد الرابع المتقدّم ـ ، فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود ـ فتطبيق حديث الرفع على عدم الشرب إكراهاً يجعله كالشرب فينزّل المعدوم وهو عدم الشرب منزلة الموجود وهو الشرب ـ ؛ لأنّ تنزيل

---

(١) مباحث الأصول (تقريرات السيد الحائري لبحث السيد الشهيد الصدر) ـ القسم الثاني، ٣: ١٦٦.

(٢) ممن حكاه الشيخ حسين الحلي في أصول الفقه، ٧: ١٤٦. منتقى الأصول، ٤: ٤١٠. مباحث الأصول (تقريرات السيد الحائري لبحث السيد الشهيد الصدر) ـ القسم الثاني، ٣: ١٦٨.

المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلّف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع؛ ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتى يُقال: إنّه لم يتحقّق مخالفة النذر، فلا حنث ولا كفّارة»[1].

بيانه: أنّ رفع عدم الشيء يقتضي وضع الشيء؛ لأنّ نفي النفي إثبات، فرفع عدم الشرب يستلزم إثبات الشرب، فكيف يُوصف مَن لم يشرب بأنّه شرب؟ وهل هذا إلا تنزيل المعدوم منزلة الموجود؟ وهو خلاف ظاهر الحديث في تنزيل الموجود منزلة المعدوم. فإجراء حديث الرفع في الأمور العدمية تمسّكاً بإطلاقه يقتضي الوضع والإثبات، وهو معنى يقابل الرفع وفق المرتكز في ذهن العرف، فكيف يُستعمل حديث الرفع في معنيين متقابلين؟.

وهذا الجواب مبني على أنّ معنى الحديث هو الرفع الحقيقي للموجود التشريعي.

وأجيب بما تقدّم في القيد الثالث من أنّ الأمور العدمية يمكن أن يجري فيها حديث الرفع إذا كانت موضوعاً لحكم شرعي؛ لأنّ «العدم الموضوع لحكم شرعي له وجود تشريعي»[2]، وحديث الرفع يُفيد رفع الوجودات التشريعية للعناوين المذكورة فيه، وهذا الجواب مبني على كون معنى الحديث رفع الوجوب الحقيقي للوجود التشريعي، إذ يمكن تصوّر وجود تشريعي للأمور العدمية، ويشهد له قبول العرف، قال السيد الشهيد الصدر قدس سره: «لا ينبغي الإشكال في أنّ العرف لا يخطر بباله من هذا الحديث الفرق بين الأمر العدمي

(١) فوائد الأصول، ٣: ٣٥٢ ـ ٣٥٣. ط. مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين.
(٢) مباحث الأصول (تقريرات السيد الحائري) ـ القسم الثاني، ٣: ١٦٨.

والأمر الوجودي، ولا نحتمل أنّ أصحاب الرسول ﷺ حينما سمعوا هذا الحديث خطر ببالهم الرفع بلحاظ مثل شرب الخمر المضطرّ إليه دون ترك الواجب المضطرّ إليه»[1].

أقول:

أمّا على مختارهقدس سره من أنّ المعنى رفع الوجود التشريعي للوجود الحقيقي فإنّ إشكالهقدس سره يمكن تصوّره؛ لأنّه يلزم منه التقابل المذكور، فالخلاف معه مبنائي، وتترتّب على الخلاف ثمرات أشار إليها السيد الشهيد الصدرقدس سره، والأُولى منها في هذا التفصيل، والثانية مناطها فقهي، وليس أصولياً[2]، مضافاً إلى أنّ كلام الشيخ النائينيقدس سره لا يشمل الأمور العدمية مطلقاً، وإنّما خصَّه في مساحة محدّدة، وهي ما لو فُرض أنّ جريان حديث الرفع في الأمور العدمية يُؤدّي إلى تنزيل المعدوم منزلة الموجود، وهو إشكال في محلّه؛ لأنّه غير ظاهر من الحديث قطعاً، ولو استلزم تطبيق حديث الرفع تنزيل المعدوم منزلة الموجود فإنّنا لا نُوافق عليه أكيداً[3]، لكن مشكلته في المثال، فعدم وجوب الكفّارة فيه لا يستلزم تنزيل عدم الشرب الإكراهي منزلة الشرب، فقد يكون سقوطها لأجل عدم صدق الحنث بالنسبة للمكرَه والمضطرّ ونحوهما، أو لأنّ الكفّارة مشروطة بالإرادة والاختيار، وهذا الشرط غير متحقّق في موارد الحديث، فتسقط لعدم توفّر شرط الوجوب، وقد تضمّن

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ١٤٧.

(٢) مباحث علم الأصول: ج ٣، ق ٢، صفحة ١٤٨.

(٣) أي: في خصوص تطبيق حديث الرفع، وإلا فإن تنزيل المعدوم منزلة الموجود كثير في الشريعة قال الشيخ الأنصاريقدس سره في مسألة طهارة بدن الحيوان بزوال النجاسة عنه: «وإذا دلّ الدليل على عدم ترتب أحكام النجاسة بعد زوال العين حكم بطهارة المحل بعد النجاسة، بل بناء المحصّلين لقواعد الاستدلال ارتكاب تقدير المعدوم موجوداً والموجود معدوماً إذا اقتضته القواعد» (موسوعة الشيخ الأنصاريقدس سره، ١: ٣٨٠).

كلامه الذي أوردناه في القيد الرابع ما يُنبّه إلى ذلك؛ لذا احتملنا أنّ عبارة الشيخ النائينيقدس سره فقهية لبيان الحكم الشرعي، وليست أصولية حتى تُستنبط منها قاعدة عامّة.

ولعلّ الشيخ العراقيقدس سره أراد عدم الاستلزام هذا من مناقشته للتفصيل بقوله: «إنّ مرجع رفع الشيء إلى خلو صفحة التشريع عن حكمه وعدم أخذه موضوعاً لأحكامه لا يكاد يفرق بين رفع الفعل أو الترك؛ إذ كما أنّ معنى رفع الوجود في عالم التشريع عبارة عن رفع الأثر المترتّب عليه وخلوه عن الحكم في عالم التشريع كذلك في رفع العدم؛ حيث إنّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتّب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم بالفساد و وجوب الإعادة مثلاً بملاحظة دخل نقيضه وهو الوجود في الصحة، لا أنّ مرجع رفعه إلى قلب العدم بالوجود وتنزيله منزلة الموجود، أو تنزيل الموجود منزلة المعدوم كي يشكل بأنّ رفع المعدوم لا يكون إلا بالوضع وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع؛ إذ فرق واضح بين قلب الوجود بعدم ذاته وتنزيله منزلته وبالعكس، وبين قلب أخذه موضوعاً للحكم بعدم أخذه في مرحلة تشريع الحكم وخلو خطاباته عنه. والإشكال المزبور إنّما يرد على الأوّل دون الثاني، وما يقتضيه بحديث الرفع إنّما هو الثاني دون الأوّل. وعلى ذلك نقول إنّه لا بأس بالتمسّك بحديث الرفع لصحة العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو غيره؛ فإنّ رفع ترك الجزء عن نسيان إنّما هو بلحاظ الأثر المترتّب عليه، وهو الفساد الذي هو نقيض الصحة المترتّبة على وجوده، ومرجعه إلى خلو صفحة تشريع الحكم بالفساد عن مثل هذا الترك الراجع إلى رفع جزئية المنسيّ وعدم دخله في الصحة، لا أنّ الرفع بلحاظ الأثر المترتّب على الوجود كي يحتاج إلى تنزيل المعدوم منزلة الموجود فيشكل بأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع»[1].

(١) نهاية الأفكار، للشيخ العراقي ضياء الدين، ٣: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

كلام الشيخ الحلّي:

وقال الشيخ الحلّي قدس سره: «لا فرق فيما هو موضوع وسبب للأثر الشرعي بين كونه فعلاً أو تركاً، من دون توقّف على تنزيل ذلك العدم منزلة الوجود، ليشكل بأنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود»[1].

المناقشة:

وأشكل عليه السيد الشهيد الصدر قدس سره من جهة «أنّ الرفع هنا انصبّ على عنوان ثبوتي، وهو عنوان: (ما اضطرّوا إليه) وإن كان مصداقه أمراً عدمياً، ويكفي للرفع كونه منصبّاً ولو عنواناً على أمر ثبوتي، وهو عنوان (ما اضطرّوا إليه)، سواء كان فعلاً أو تركاً. نعم، لو كان ابتداء انصبّ على واقع ما اضطرّوا إليه، كما لو قال: (رفعتُ الترك) لكان هذا تعبير غير عرفي»[2].

وفيه:

١ ـ ما تقدّم من أنّ الموضوع هو الوجود التشريعي للفعل المكرَه عليه والمضطرّ إليه ونحوهما، وليس ما ذكر قدس سره.

٢ ـ إنّ هذا الجواب إنّما يتمّ بناءً على تعلّق الأحكام بالعنوان مطلقاً؛ إمّا إذا كان تعلّقها بالمعنون مطلقاً أو في خصوص تطبيق حديث الرفع باعتبار أنّ المرفوع هو واقع ما اضطرّوا إليه لا عنوانه، فالجواب لا ينفع.

---

(١) أصول الفقه للشيخ حسين الحلي قدس سره وهو شرح لتقريرات أستاذه النائيني: ٧/ ١٤٦.

(٢) بحوث في علم الأصول، ١١: ١٣٠. (تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر)، ط. الأولى، الدار الإسلامية.

وعلى أيّ حال فإنّ عدم الفرق بين الأمور الوجودية والعدمية هو الصحيح، ومنه المثال التطبيقي الآتي فإنّ موضوع وجوب الكفّارة عند الأكثر عدم المبيت في منى، وهو عنوان عدمي إلا أنّه يقبل جريان حديث الرفع فيه، وعلى هذا فلا يصلح تفصيل الشيخ النائيني قدس سره لإضافة قيد آخر لجريان حديث الرفع.

تحقيق في نسبة التفصيل بين الأمر العدمي والوجودي إلى المحقّق النائيني قدس سره:

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ نسبة هذا التفصيل إلى الشيخ النائيني قدس سره محلّ تأمّل، وهي مبنية على ما في تقريرات فوائد الأصول، وقلنا: إنّ عبارته ظاهرة في كونها فتوى فقهية، وليست قاعدة أصولية كما نسب إليه، فلعلّ منشأ وجوب الكفّارة صدق الحنث على مَن خالف مكرَهاً أو مضطرّاً، أو إطلاق أدلّة وجوب الكفّارة عندما لا يكون وجوب الكفّارة مشروطاً بالإرادة والالتفات؛ إذ لا دليل على الاشتراط في الروايات.

أمّا كتاب أجود التقريرات فإنّه خالٍ منه، كما أنّ السيد الخوئي قدس سره لم ينسب هذا التفصيل إلى شيخه في سائر دوراته الأصولية مع ما هو معلوم من طريقته في التعليق على تقريراته لأبحاث أستاذه في دروسه الأصولية وإبرازه لمواضع الخلاف مع أستاذه.

بل وجدنا العكس من ذلك في كلمات الشيخ النائيني قدس سره فإنّه صرّح بأنّ «كلّ فعل وجودي أو عدمي أخذ موضوعاً لحكم شرعي أو كان متعلّقاً له بنحو الانحلال ـ كما في موارد الحرمة كحرمة شرب الخمر المتعلّقة بكلّ فرد من أفراده ـ فرفعه في عالم التشريع عبارة عن رفع الحكم المترتّب عليه أو المتعلّق به»[1].

---

(١) أجود التقريرات، ٣: ٣٠٣، ط. مؤسسة صاحب الأمر في قم.

وإنّما خَصَّ عدم جريان حديث الرفع بما إذا كان الأثر مترتّباً على الفعل بلحاظ صِرف الوجود ـ كالأمر بالصلاة ـ بحيث لا يكون لوجوده الثاني ذلك الأثر.

وقد تقدّم في القيد الرابع الوجه في ذلك، في مقابل ما ذكرناه آنفاً من المتعلّق الانحلالي، وهو ما كان الأثر مترتّباً عليه بلحاظ مطلق الوجود بحيث كلّما وجد الفعل كان الأثر مترتّباً عليه.

كما أنّه قدس سره لم يذكره في التطبيقات الفقهية للحديث مع عموم الابتلاء بمثل هذه الموارد التي أجرى الرفع فيها فقهياً كما في رسالة اللباس المشكوك وغيرها من التقريرات الفقهية حيث ذكر موارد لجريان حديث الرفع من دون إشارة لتبنّيه هذا التفصيل[1].

وإلى هنا فقد تحصّلت عدّة وجوه للدفاع عن الشيخ النائيني قدس سره، وحاصلها:

١ـ إنّ نسبه الكلام إليه محلّ تأمّل وإن كان الشيخ الحلّي ـ وهو من أبرز تلاميذه قد نقل كلام الفوائد وعلّق عليه ـ وهو أعلم.

٢ـ إنّ كلامه قدس سره ناظر إلى مساحة خاصة محدّدة، وليس مطلق الأمور العدمية.

٣ـ إنّ كبراه افتراضية، أي: أنّ حديث الرفع لا يجري في الأمور العدمية ولو استلزم تنزيل المعدوم منزلة الموجود، وهذه نتفق معه عليها لو وجدت لها صغرى.

٤ـ إنّ ما نقضوا به عليه من الأعدام المضافة كعدم الإتيان، وهي لها مرتبة من مراتب الوجود، فيجري فيها حديث الرفع.

---

(١) أفاد ذلك بعض الإخوة الفضلاء المتتبعين.

وعلى أيّ حال فلو صدقت هذه النسبة فإنّ الشيخ النائيني قدس سره ممّا لا يخفى عليه إمكان جريان حديث الرفع في الأمور العدمية عند طروّ هذه العناوين الثانوية، ويمكن تخريج تفصيله بتقريبين، وهما:

أ ـ أنّه قدس سره يقول بنتيجة جريان حديث الرفع في الأمور العدمية وارتفاع الأحكام فيها، إلا أنّه لا يرى ذلك من تطبيقات حديث الرفع، وإنّما لأمر آخر كاشتراط القصد والإرادة والاختيار في دليل وجوبها فتسقط عند تخلّفها، كما قرّبنا عبارته آنفاً وذكرناه في القيد الرابع.

قال قدس سره: «فمقتضى القاعدة وجوب الكفّارة عليه لو لم تكن أدلّة وجوب الكفّارة مختصّة بصورة تعمّد الحنث ومخالفه النذر عن إرادة والتفات»، ولمّا كان صدق الحنث منوطاً عرفاً بهذا الشرط فإنّ الكفّارة تسقط بتخلّف الشرط، لا لجريان حديث الرفع.

وله قدس سره في موضع سابق إشارة إلى عدم الحاجة إلى جريان الرفع في مثل هذه الموارد، قال قدس سره: «وأمّا الأحكام الثابتة على الأفعال بقيد كونها عمدية فهي ترتفع في مورد الخطأ بنفس أدلّتها من دون احتياج إلى حديث الرفع»[1].

ب ـ أنّه قدس سره لا يرى العنوان العدمي بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي، وإنّما العنوان الوجودي المنتزع من العنوان العدمي كعنوان الفوت الموجب للقضاء وهو منتزع من عدم الإتيان، ولو بأن يكون العنوان الوجودي على نحو القضية المعدولة، وهي التي أُخذ فيها العدم مضافاً إلى الموضوع ومقيّداً به كما في مسألة انقطاع دم الحيض عند الخمسين، فالعنوان الوجودي هو (المرأة اللاقرشية) والعنوان العدمي (ما لم تكن المرأة قرشية) وهي

(١) أجود التقريرات، ٣: ٢٩٨.

قضية سالبة محصّلة يكون صدقها أعم من صدق موضوعها؛ لأنّها تصدق حتى في فرض انتفاء الموضوع وتُسمّى السالبة بانتفاء الموضوع وهي ثابتة وصادقة منذ الأزل، أمّا المعدولة فإمّا أن توجد مقيّدة أو لا توجد أصلاً؛ لأنّها لا تصدق إلا مع فرض موضوعها، وقد بيّنا ثمرات الفرق في بحثنا الفقهي كحكم الفرد المشكوك والأصل الجاري فيه، واستصحاب العدم الأزلي، وتعدّد العام وتقسيمه.

ومن تطبيقات هذا الدفاع عن الشيخ النائينيقدس سره أن نقول: إنّهقدس سره اختار في مسألتنا هذه أنّ موضوع وجوب الكفّارة عنواناً وجودياً هو المبيت خارج منى، وليس عنواناً عدمياً، أعني: عدم المبيت في منى، كما شرحناه في البحث الفقهي.

وينبغي الالتفات إلى أنّ اختيار العنوان ليكون موضوع الحكم الشرعي ليس اعتباطياً أو استحسانياً، وإنّما وفق ما يُستظهر من النصوص، كما في المثال الآنف.

وقد تحصَّل ممّا تقدّم: جريان حديث الرفع في كلّ موردٍ تناله يد الوضع، ويصلح أن يكون موضوعاً لحكمٍ شرعيّ، لكن بعد التحقّق من وجود القيود المتقدّمة لإجراء حديث الرفع، والمواردُ التي لم يجرِ فيها الحديث إنّما خرجت ببعض هذه القيود؛ لذا قلنا إنّ خروجها بالتخصّص لا بالتخصيص.

ومنه يُعلم النظر في ما سلكه الشيخ الفيّاض(دامت بركاته) من حصر المسائل المستثناة ومعالجتها على انفراد قبل تأسيس هذه القاعدة في ضبط الداخل والخارج، قال: «إنّ هناك عدّة مسائل لا تكون مشمولة لإطلاق الحديث»[1] ثمّ ذكر مسألة النجاسة وقضاء الصلاة والضمان و وجوب غسل مس الميت.

(١) المباحث الأصولية: ٦: ١٦٤.

وأنت خبير بعدم الجدوى في هذا المسلك منهجاً؛ لأنّ المفروض تأسيس القاعدة، وتطبيقاً؛ لأنّ الأفراد لا تنحصر بهذا، كما اتّضح من تفاصيل البحث.

تقريب اختصاص مفاد حديث الرفع برفع المؤاخذة ورفع استحقاق العقوبة:

هذا، ويمكن القول إنّ حديث الرفع لا إطلاق له من جهة الأحكام الوضعية؛ لأنّه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، وإنّما المرفوع به هي المؤاخذة، أي: الإثم والعقوبة خاصة، وهي من آثار الحكم التكليفي كما هو ظاهر.

والوجه في ذلك: أنّ الحديث جاء استجابة لدعاء الرسول صلى الله عليه وآله والمؤمنين المذكور في الآية الأخيرة من سورة البقرة: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾[1]، واستعمل نفس مفردات الآية الكريمة.

وربطت بعض الأحاديث الشريفة بين الآية الكريمة وحديث الرفع كمعتبرة عمرو بن مروان الخزّاز في الكافي، قال: (سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: رفع عن أمتي أربع خصال: خطاؤها ونسيانها وما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا؛ وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾... الحديث)[2]، ورواها العياشي في تفسيره[3] عن

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الكافي، ٢: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(٣) تفسير العياشي، ١: ١٦٠، ح ٥٣٤. تفسير القمي، ١: ٩٥. البرهان في تفسير القرآن، ٢: ١٩٥.

عمرو أيضاً وعلي بن إبراهيم في تفسيره عن هشام، ومثلها رواية الطبرسي في الاحتجاج[١]، وهي أكثر تفصيلاً وأنّ هذه المسألة والاستجابة وقعت للنبي ﷺ مباشرة كرامة من ربّه العليّ ليلة المعراج.

ولم يورد الأصوليون هذه المعتبرة ضمن أدلّة حديث الرفع، ولعلّه لعدم تضمّنها فقرة (ما لا يعلمون) وبحثهم في أصل البراءة، وهذا مردود؛ لأنَّ البحث في حديث الرفع أوسع، وأنّهم أوردوا روايات ليس فيها هذه الفقرة، ولأنّ الجهل يمكن إضافته بالأولوية من الخطأ والنسيان، أو لعلّه لأنّ الرواية مذكورة في أصول الكافي وروايات التفسير، وليس في فروعه المخصّصة للأحكام، فلم يقع نظرهم عليها.

وكون المرفوع هي المؤاخذة واستحقاق العقوبة هو مختار الشيخ الأنصاري مستدلاً بالآية الكريمة، وأشكل قدس سره على مختاره بأنّه «لو اختصّ الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور، من حيث إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بأمّة النبي ﷺ على ما يظهر من الرواية»[٢].

أقول:

إنّ استقلال العقل بالحكم بقبح المؤاخذة في موارد حديث الرفع أدّى إلى إشكالين، وهما:

١ـ إنّ هذا الحكم لا يختصّ بأمّة النبي محمد ﷺ؛ لأنّ المدركات العقلية موجودة قبل شريعة الإسلام، وظاهر الحديث الاختصاص بأمّة النبي محمد ﷺ.

---

(١) الاحتجاج: ٢٢٠، تفسيرالبرهان، ٢: ١٨٨ ـ ١٩٠.

(٢) فرائد الأصول، ٢: ٣٠.

ويمكن جوابه:

بأنّ الاختصاص مبني على كون إضافة الأمّة إلى النبيﷺ جملة لها مفهوم، حتى تنتفي ميزة الرفع عن غيرها، وهي ليست كذلك؛ فإنّها لا مفهوم لها كما هو واضح، أمّا نكتة إضافتهﷺ الأمّة إليه فلرفع شأنها بالانتساب إليهﷺ كقوله تعالى: ﴿مِنْ رُوحِي﴾[1]، ولبيان أنّهﷺ السبب في هذا الامتنان، وليُعرف فضله على الأمة ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[2].

هذا، ولكن اختصاص الأمّة بمنّة الرفع ظاهر من الآية الكريمة ﴿عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾[3]، وكذا من رواية الاحتجاج، وحينئذٍ يأتي ما سنذكره في جواب الإشكال الثاني بأنّ رفع المؤاخذة من المجعولات الشرعية.

٢ـ من الواضح أنّ المدركات العقلية لا تنالها يد الجعل وضعاً ولا رفعاً؛ لاستحالة ذلك أو عبثيته.

وتبنّى الشيخ النائينيقدس سره هذا الإشكال وقال: «إنّ توهّم كون المرفوع العقاب في غير محلّه، ضرورة أنّ رفع العقاب بما هو ليس من وظيفة الشارع بما هو»[4].

أقول:

أجاب الشيخ الأنصاريقدس سره عن الإشكال بوجهين، وهما:

---

(١) الحجر: ٢٩. سورة ص: ٧٢.

(٢) آل عمران: ١٦٤.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) أجود التقريرات، ٣: ٣٠٢.

١ـ وجه نقضي: لأنّ هذا الإشكال جارٍ «في الكتاب العزيز أيضاً، فإنّ موارد الإشكال فيها ـ وهي الخطأ والنسيان وما لا يطاق ـ هي بعينها ما استوهبها النبي ﷺ من ربه جلّ ذكره ليلة المعراج»، فلو كانت ممّا لا تنالها يد الجعل فكيف تُطلب من المولى تعالى؟.

٢ ـ وجه حَلّي: وهو «منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق؛ فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاقّ الناشئ عن اختيار المكلّف»[١].

أقول:

يمكن إضافة عدّة أجوبة عن الإشكال فيما يلي:

١ـ إنّ الآية الكريمة صريحة بأنّ الرفع امتنان مختصّ بالأمّة الإسلامية تكريماً لها عمّن قبلهم، وكذا رواية الاحتجاج، فلو كان عدم المؤاخذة واستحقاق العقاب ممّا يستقلّ العقل برفعه فإنّه لا تبقى ميزة لهذه الأمّة، فالرفع إذن من المجعولات الشرعية الخاصّة بالأمّة الإسلامية.

٢ـ إنّ وظيفة العقل هو الادراك وليس الحكم، ولو قلنا بأنّ نفس إدراك العقل حكم لأنّه يُحرّك نحو الفعل أو الترك فإنّه لا يكون إلزامياً، فالقول بأنّ العقل يستقلّ بكذا أي من دون الحاجة إلى الجعل الشرعي فيه جرأة على الشارع المقدّس[٢]، ولو كان المورد غير قابل

(١) فرائد الأصول، ٢: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) من أسباب ترهّل علم الأصول ودخول أبحاث فيه خارجة عن غرضه: تسلّل نظريات الفلاسفة والمتكلّمين.

للجعل فكيف يطلبه الرسول ﷺ والمؤمنون بواسطته من الله تعالى بنصّ الآية الشريفة المتقدّمة.

فالمدركات العقلية ليست أحكاماً ما لم يجعلها الشارع المقدّس، فقد يدرك العقل استحقاق العقوبة على المخالفة لكن الشارع المقدّس يرفعها تفضّلاً، وقد يدرك العقل عدم استحقاق العقوبة على الحكم المجهول لقاعدة البراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) إلا أنّ الشارع المقدّس يوجبها لاقتضاء حق المولوية الاحتياط للتحفّظ على الحكم الواقعي، فتأمّل[1].

٣ـ ولو قلنا بأنّ العقل يستقلّ بالحكم فإنّ أحكامه هذه هي من وضع الشارع وإيداعها فيه، فهي مجعولة في المرتبة السابقة على إدراك العقل، وهذا الجعل تشريعي بتوسّط الجعل التكويني، أي: أنّه وإن كان تكوينياً في ظاهره إلا أنّه تشريعي في حقيقته؛ لأنّ المولى شرَّع ثمّ أودع تشريعاته لدى العقل، ولذا ورد في وصية الإمام الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم: (يا هشام إنّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول)[2].

وهذا أحد معاني قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾[3]، فهذه المدركات العقلية ممّا آتاه الله تعالى ومُبلِّغة إليه من داخله بإدراكها، فصحَّ التكليف بها.

---

(١) وجهه: أنّ هذا الاحتياط إذا ثبت بدليل فهو بيان ولو إجمالاً فلا يبقى موضوع لقاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

(٢) الكافي، ١: ١٦.

(٣) الطلاق: ٧.

٤ ـ ولو تنزّلنا وقلنا بأنّ المؤاخذة واستحقاق العقوبة من المدركات العقلية التي لا تنالها يد الجعل التشريعي، إلا أنّ جعلها وضعاً ورفعاً ممكن بلحاظ منشأها وهو إيجاب الاحتياط، فيرفع الشارع المقدّس وجوب الاحتياط في الحكم المشكوك، أمّا رفع خصوص العقوبة فإنّه وإن كان امتناناً إلا أنّه ليس تامّاً؛ «فإنّ تمام المنّة إنّما هو رفع أصل الاستحقاق بحيث يرى المكلّف نفسه غير مستوجب لشيء»[١].

لكن هذا الاستدلال على الاختصاص بالمؤاخذة يمكن ردّه بما قيل من أنَّ المورد لا يُخصِّص الوارد.

مضافاً إلى أنّ هذه الحديث تضمَّن عناوين أزيد ممّا ذكرته الآية الشريفة، وأنّه قابل في نفسه لشمول الأحكام الوضعية المجعولة؛ لأنّ كلّ ما تناله يد الوضع تناله يد الرفع، بل يظهر من بعض الأخبار الصحيحة: عدم اختصاص الموضوع عن الأمّة بخصوص المؤاخذة، فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يُستكرَه على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لم يُطيقوا، وما أخطأوا... الخبر».

قال الشيخ الأنصاري قدس سره في تقريبه: «فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة. لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختصّ بثلاثة من التسعة، فلعلّ نفي جميع الآثار مختصّ بها، فتأمّل»[٢].

---

(١) نهاية الأفكار، ٣: ٢١٣.

(٢) فرائد الأصول، ٢: ٢٩ ـ ٣٠.

أقول:

استدلّ الشيخ النائينيقدس سره بالرواية واستشهاد الإمام بالحديث على جريان حديث الرفع في آثار المسببات العقدية والإيقاعية إذا وقعت عن إكراه.

أقول:

أُشكل على الاستدلال بالرواية على عموم الآثار؛ لاحتمال صدورها تقية وليس لبيان الحكم الواقعي، قال الشيخ النائينيقدس سره: «وإن كان التطبيق على الصغرى المذكورة في الرواية لأجل التقية»[1]؛ و وجه الحمل على التقية؛ لوجود قرينتين عليها، وهما:

أ ـ إنّ الحلف على الطلاق وأمثاله ممّا لا يقبل شرط النتيجة باطل حتى مع الاختيار كما أفاد الشيخقدس سره، وحينئذٍ يكون الجواب الصحيح بطلان مثل هذا الحلف، لا تعليق البطلان على الإكراه والاستشهاد بحديث الرفع.

ب ـ لو كان الجواب ناظراً إلى الحكم الواقعي فإنّ فيه تغريراً بالمكلّف؛ لأنّه سيفهم أنّ مثل هذا الحلف صحيح مع الاختيار.

وهذا الحمل على التقية لا يخلو من إشكال؛ لأنَّ سؤال الراوي كان عن أصل حكم الحلف مكرَهاً بنحو مطلق، والجواب ناظر إلى هذا وأنّ الحلف الإكراهي مرفوع بحديث الرفع، حتى لو وقع على الطلاق على نحو شرط الفعل بأن قال: والله لأطلق زوجتي إن كان كذا وكذا.

نعم، فرّع السائل على أصل المسألة الكلّية فذكر فرداً لها لغرضٍ ما.

---

(١) أجود التقريرات، ٣: ٣٠٦.

وقد يُشكل على جريان حديث الرفع في مورد الرواية بأنّه خلاف الامتنان؛ لأنّ فيه إضراراً بالعبيد والفقراء، وهذا خلاف شرط جريانه، فيكون شاهداً على أنّ الرواية ليست بصدد بيان الحكم الواقعي.

وفيه:

ليس في رفع أثر الإكراه على الحالف ضرر على هؤلاء، وإنّما فيه تفويت نفع، وهو لا يضر بالامتنان، فلا مانع من جريان حديث الرفع، مضافاً إلى أنّ الامتنان يُلحظ بالنسبة إلى الحالف إكراهاً، ولا امتنان في إلزامه بهذا الحلف، بل الامتنان في رفعه.

نتيجة البحث:

أنَّ حديث الرفع يجري في الأحكام الوضعية لكن ليس مطلقاً، وإنّما بالقيود التي ذكرناها، فإنّها تُحدِّد إطلاقه وتُضيّق ساحته، وعلى هذا فيمكن القول: إنّه حتى لو فرضنا وجود إطلاق لحديث الرفع يشمل الأحكام الوضعية إلا أنّ القيود المذكورة قلبت الأصل فيه إلى عدم الجريان إلا إذا توفّرت فيه تلك القيود.

فإنّ الأثر الوضعي قد يترتّب على الشيء في نفسه بغضّ النظر عن نسبته إلى الفاعل كقولك: «إنْ أُنجز العمل الفلاني فصلِّ ركعتين شكراً لله تعالى» سواء أُنجِز من قِبَله أو من غيره، وهذا من قبيل النجاسة المترتّبة على الملاقاة بأيّ نحو حصلت أو الغُسل المترتّب على خروج المني كذلك فإنّه لا يجري فيه حديث الرفع.

وقد يكون الأثر مترتّباً على الفعل بما هو منتسب إلى الفاعل كقولك في المثال: «إن أنجزتَ العمل الفلاني فصلِّ ركعتين شكراً لله تعالى»، ومن هذا القبيل العقود والإيقاعات، وحينئذٍ يكون الشرط الأوّل متحقّقاً.

ولا يُتوهَّم أنّ الضابطة في جريان حديث الرفع وعدمه هو وقوع فعل المكلّف متعلّقاً للتكليف فيجري، و وقوعه موضوعاً له فلا يجري لذا صحّ تطبيقه على حرمة أكل النجس دون سريان النجاسة بالملاقاة، فهذا التفريق غير صحيح؛ لجريان حديث الرفع فيهما معاً، كسقوط حرمة الإفطار في شهر رمضان و وجوب الكفّارة معاً عن المضطرّ والناسي، وقد تقدَّمت الإشارة إلى إطلاق الحديث من هذه الناحية.

ثمّ إنّه علينا التحقّق من الشرط الثاني، وهو الامتنان، فلا يجري إن لم يكن المورد كذلك، لذا لم يسقط الضمان عمّن أتلف مال الغير خطأً أو نسياناً ونحو ذلك لتفويته حق المضمون له، ولذا قلنا بجريان حديث الرفع في البيع المكرَه عليه دون ما اضطرّ إليه، فإنّ الشخص لو اضطرّ إلى بيع داره لمعالجة ولده أو تسديد دينه فإنّ القول بالبطلان خلاف الامتنان، فلا يجري حديث الرفع ما لم يبلغ الاضطرار حدّاً يوجب الخروج عن حدّ الاختيار.

ثمّ علينا أن نتحقّق من الشرط الثالث، وهو أن يكون الموضوع ذا أثر شرعي، فلو أكره على إلغاء عقد البيع أو ترك الطلاق أو أجرى المعاملة فاسدة كأن قدَّم القبول على الإيجاب أو أتى بالإيجاب بصيغة المضارع نسياناً أو خطأً أو جهلاً، فلا يجري حديث الرفع لنفي هذا الإلغاء والفساد فضلاً عن إثبات أنّ المعاملة صحيحة وإن كان هناك امتنان في تحقّق نتيجة المعاملة الصحيحة؛ لأنّ ترك المعاملة وإيقاعها فاسدة ليس موضوعاً لحكمٍ شرعي، كما أنّ مفاد الحديث هو الرفع وليس الإثبات، وهذه من الموارد التي نظر إليها الشيخ النائينيقدس سره فأجرى الحديث في الأمور الوجودية دون العدمية.

وأورد السيد الشهيد الصدرقدس سره هنا شبهة وصفها بالمستعصية حاصلها «أنّ ترك المعاملة الصحيحة (كالبيع مثلاً) موضوع لبقاء الملك، فإنّ بقاءه مشروط بعدم إيقاع المعاملة

الصحيحة، فلِمَ لا يصحّ إجراء حديث الرفع لنفي بقاء الملكيّة بلسان رفع الوجود التشريعيّ لموضوع ذلك؟ (وهو ترك المعاملة الصحيحة إذا وُجد امتنان في زوال الملكية كبيع المضطر)؛ فإن لم تتصوّر منّة في نفي هذه الملكيّة نقلنا الكلام إلى نتيجة المعاملة المقصودة للمتعاملين وقلنا: إنّ عدم هذه المعاملة (وهو البيع) موضوع لعدم تحقّق تلك النتيجة (الامتنانية)، ورفع هذا العدم وإثبات تلك النتيجة موافق للامتنان»[1].

والمهم هو تحقّق نتيجة المعاملة الصحيحة وترتّب أثرها وإن لم يمكن تصحيح المعاملة نفسها.

وضرب قدس سره لذلك مثلاً رجلاً: «مبتلى بزوجة مؤذية فاضطرّ إلى طلاقها، لكنَّ ظالماً أكرهه على ترك الطلاق، فانتفاء الزوجيّة يكون امتناناً له بلا إشكال، وبقاء الزوجيّة موضوعه عدم الطلاق، فأيّ مانع من إجراء حديث الرفع ونفي بقاء الزوجيّة بلسان رفع الوجود التشريعيّ لموضوعه»، وهو ترك الطلاق.

وفيه:

١ـ عدم تحقّق موضوع الرفع وهو نفي الوجود التشريعي للوجود الحقيقي؛ فإنّ ترك المعاملة لا وجود تشريعي له لأنّه ليس موضوعاً لحكم شرعي، فلا وجود له في لوح التشريع، ولا وجود حقيقي له؛ لأن ترك المعاملة عدم.

٢ـ إنّ بقاء الملكية والزوجية وأشباههما غير مشروط بعدم إيقاع المعاملة النافية لهما صحيحة، بل هما باقيان؛ لأن فيهما مقتضى البقاء ما لم يحصل الرافع، أي: أنّ تأثير عدم المعاملة الرافعة ليس على نحو الشرط بل عدم المانع، والمفروض عدم حصوله.

---

(١) مباحث الأصول (تقريرات السيد كاظم الحائري)، ق ٢: ١٧٠.

٣ـ إنّ الامتنان وحده لا يكفي لتصحيح جريان حديث الرفع، بل لا بدّ من تحقّق القيدين الآخرين، وهما منتفيان.

٤ـ إنّ حديث الرفع لا يتكفّل بالإثبات، وإنما بالنفي فقط، فلو جرى في مثال ترك الطلاق فإنّه يرفعه إذا وقع إكراهاً ولا يثبت حصول الطلاق، فلا ينفع تصحيح جريانه بالامتنان، وهذا هو الذي دعا الشيخ النائينيقدس سره إلى عدم القبول بجريان حديث الرفع في الأمور العدمية ولو في الجملة؛ لاقتضائه تنزيل المعدوم ـ وهو ترك المعاملة إكراهاً ـ منزلة الموجود ـ وهو صحة المعاملة ـ.

٥ـ إنّ ممّا رَدَّقدس سره به على تفصيل الشيخ النائينيقدس سره أنّ الرفع في الحديث منصبّ على عنوان ثبوتي وهو ما اضطرّوا إليه أو ما أكرهوا عليه، وليس على واقع ما اضطرّوا إليه وهو الترك، فليس مفاد حديث الرفع (رفعت الترك)، وشبهتهقدس سره هنا مبنية على ما نفاه هناك، كما هو واضح.

٦ـ إنّ البيع والطلاق وسائر العقود والإيقاعات مشروطة بالإنشاء والقصد والإرادة والاختيار وغيرها كالشهود في الطلاق، أي: في المعاملة الرافعة للملكية، وهذا غير متحقّق في الترك الإكراهي، فكيف تترتب نتيجته؟!

وبتعبير آخر: إنّنا لو أجرينا حديث الرفع في ترك المعاملة إكراهاً فإنّه غير كافٍ لترتّب أثر المعاملة الصحيحة إلا مع تحقّق شروطها.

أمّا هوقدس سره فقد أجاب بقوله: «وحلّ هذه الشبهة يكون بالالتفات إلى الشرط الثالث ـ بحسب ترتيبه وهو أن يكون الفعل منتسباً إلى المكلّف بما هو مكلّف ـ وأنّ ترك المعاملة، وكذلك ترك الطلاق بما هو عدم نعتي ليس موضوعاً لبقاء الملكيّة أو الزوجيّة، وإنّما

الموضوع لذلك ـ بحكم الجمع بين دليل الملكيّة الأُولى أو الزوجيّة، ودليل نفوذ البيع أو الطلاق ـ هو عدم البيع أو الطلاق بنحو العدم المحموليّ، وعندئذٍ نقول: إنّ أُريد تطبيق حديث الرفع على العدم النعتيّ، فالشرط الأوّل ـ وهو كون الشيء معروضاً للحكم في عالم التشريع، بأن يكون موضوعاً أو متعلّقاً له ـ مفقود، وإن أُريد تطبيقه على العدم المحموليّ فالشرط الثالث وهو الانتساب إلى المكلّف مفقود»[1].

بيانه:

إنّ العدم المحمولي هو العدم المطلق بأيّ نحو حصل ولو مكرَهاً أو بسبب النوم على نحو مفاد كان التامّة، وقد عبّر عنه في مسألة قضاء الصلاة ـ وسيأتي إن شاء الله ـ أنّه عدم الإتيان غير المشروط بالانتساب إلى الفاعل، وليس الترك الذي فيه نسبة إلى الفاعل، والعدم المحمولي يصدق على السالبة بانتفاء الموضوع.

أمّا العدم النعتي فهو عدم خاص مضاف إلى موضوع كعدم العدالة أو عدم القيام، فلا يصدق إلا مع تحقّق الموضوع على نحو مفاد كان الناقصة؛ لأنّه يقتضي نفي اتّصاف الموضوع ـ وهو المعروض ـ بنعت ـ وهو العرض ـ فهو كعدم الملكة المفتقر كالملكة إلى موضوع، وقد عبّر عنه في تلك المسألة بالترك لتمييزه عن السابق باعتبار ظهوره في الانتساب إلى الفاعل.

وتطبيقه:

أنّ اشتراط عدم المعاملة الصحيحة النافية في بقاء الملكية والزوجية إن كان على نحو العدم المحمولي ـ كما هو الراجح عنده ـ فهو غير منتسب إلى المكلّف،

(١) المصدر السابق: ١٧١.

ولا يجري فيه حديث الرفع، وإن كان على نحو العدم النعتي فهو وإن كان منتسباً إلى المكلّف إلا أنّه ليس موضوعاً ذا أثر شرعي؛ باعتبار أنّ موضوع الحكم هو العدم المحمولي، فكلّ منهما يفتقد أحد قيود جريان حديث الرفع.

وفيه:

١ـ إنّ انتفاء الملكية والزوجية في المثال متوقّف على حصول المعاملة الصحيحة للبيع والطلاق ومنها الإنشاء والقصد والإرادة والاختيار والشهود في الطلاق، أي: الوجود النعتي لها، ومقتضى المقابلة بين الوجود والعدم، فإنّ بقاء الملكية والزوجية متوقّف على العدم النعتي لهما، أمّا العدم المحمولي فهو تعبير آخر عمّا قلناه من أنّ بقاءهما لوجود مقتضي البقاء فيهما القابل للاستمرار ما لم يحصل النافي وهو غير متحقق بترك البيع والطلاق الإكراهيين.

٢ـ إنّ العدم المقيَّد وهو النعتي هنا حصة من العدم المطلق الذي يتحقّق بأيّ نحو حصل ولو بالعدم المقيَّد، بل هو القدر المتيقن، فما دام العدم المحمولي هو موضوع الحكم الشرعي فالعدم النعتي كذلك؛ لأنّه حصة منه، فكيف ينفيه عنه؟!

فالصحيح في ردّ الشبهة ما ذكرناه من الوجوه.

إلفات:

بغضّ النظر عمّا قلناه من عدم جريان حديث الرفع في الموارد التي لا تتحقّق فيها القيود، فإنّه ينبغي الالتفات إلى وجود أحكام وضعية تسقط في حالة الجهل أو النسيان أو الإكراه أو الاضطرار، لكن سقوطها ليس لجريان حديث الرفع فيها، وإنّما لاشتراط الحكم بوقوعها عن إرادة واختيار والتفات وعمد في ترتب الأثر عليها بحسب مفاد دليلها، أو قل:

إنّ الآثار الشرعية لفعل المكلّف مترتّبة على حصة خاصة من أفعاله وهي المتعنونة بالعلم والعمد، فسقوط الحكم حينئذٍ لفقدان شرطها، لا لجريان حديث الرفع فيها، وهو ما ذكرناه في القيد الرابع، ونقلنا قول الشيخ النائيني في مَن ترك الوفاء بالنذر مكرَهاً: «فمقتضى القاعدة وجوب الكفّارة عليه لو لم تكن أدلّة وجوب الكفّارة مختصّة بصورة تعمّد الحنث ومخالفة النذر عن إرادة والتفات».

أقول:

وقد أخرجنا في بداية البحث عند تنقيح الموضوع: الأحكام الشرعية التي لاحظت تعنون الموضوع بأحد عناوين حديث الرفع ككفّارة قتل الخطأ وسجدتي السهو؛ إذ لا يمكن إجراء حديث الرفع على الخطأ والسهو فيهما، لأنه يلزم نقض الغرض، فهذه حصة أخرى من أفعال المكلّفين خارجة عن مجرى حديث الرفع.

وإنّما يجري الحديث في الأحكام الشرعية المترتّبة على الأفعال بعناوينها الأوّلية كحرمة شرب الخمر، وهذه التي إذا طرأ عليها أحد عناوين حديث الرفع يسقط حكمها مع وجود المقتضي له.

أهمّ نتائج البحث:

١ـ حصول الاطمئنان بصدور حديث الرفع.

٢ـ تعرّض علماء الأصول إلى قيود جريان حديث الرفع، وكانت خمسة.

٣ـ تمّ بحث القيود الخمسة، كما انتهى البحث إلى رفض بعضها كالقيدين الأخيرين: الرابع والخامس.

٤ـ عدم قصر جريان حديث الرفع في دائرة الأحكام التكليفية، بل جريانه في الأحكام الوضعية أيضاً، لكن لا مطلقاً، بل بالقيود المذكورة.

٥ـ تأييد دلالات الحديث بالنصّ القرآني.

للبحث صلة...

المصادر والمآخذ

القرآن الكريم

١ـ الأخوند الخراساني، محمّدكاظم، **كفاية الأُصول**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤٠٩هـ

٢ـ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، **فرائد الأُصول**، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ١ / ١٤١٩هـ

٣ـ البحراني، هاشم، **تفسير البرهان في تفسير القرآن**، مؤسّسة البعثة ـ قم/ بدون تاريخ.

٤ـ البروجردي النجفي، محمدتقي، **نهاية الأفكار** (تقريرات أقا ضياء الدين العراقي)، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط٣/ ١٤١٧هـ

٥ـ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة** المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١/ ١٤١٢هـ

٦ـ الحكيم، عبدالصاحب، **منتقى الأُصول** (تقريرات أبحاث السيد محمد الحسيني الروحاني)، قم، ط ٢/ ١٤١٦هـ

٧ـ الحلّي، حسين، **أصول الفقه**، مكتبة الفقه والأُصول المختصّة ـ قم، ط ١ / ١٤٣٢هـ

٨ـ الخوئي، أبو القاسم الموسوي، **أجود التقريرات** (تقريرات أبحاث النائيني)، مطبعة العرفان ـ قم، ط ١/ ١٣٥٢هـ ش.

٩ـ _____، **موسوعة الإمام الخوئي**، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي ره ـ قم،ط ١ / ١٤١٨هـ

١٠ـ الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، **التوحيد**، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم/ بدون تاريخ.

١١ـ _____، **الخصال**، مؤسّسة مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم/ ١٤٠٣هـ = ١٣٦٢هـ ش.

١٢ـ _____، **عيون أخبار الرضا**عليه السلام، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت/ ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

١٣ـ الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، **الاحتجاج**، مطابع النعمان ـ النجف الأشرف/ ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م.

١٤ـ عبدالساتر، حسن، **بحوث في علم الأُصول** (تقريرات أبحاث الشهيد الصدر)، الدر الإسلامية ـ بيروت، ط ١/ ١٤١٧هـ

١٥ـ القمّي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، **تفسير القمّي**، مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر ـ قم، ط ٣/ ١٤٠٤هـ

١٦ـ الكاظمي الخراساني، محمدعلي، **فوائد الأُصول** (تقريرات الميرزا النائيني)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم/ ١٤٠٤هـ

١٧ـ الكليني، ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب، **الكافي**، دار الكتب الاسلامية ـ طهران، ط٣/ ١٣٨٨هـ

١٨ـ الفيّاض الكابلي، محمد إسحاق، **المباحث الأُصولية**، مكتب سماحة الشيخ الفيّاض ـ قم، ط١ / ١٤٢٨هـ

تقليد الصبي للمجتهد

❑ آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي دام ظله[1]

خلاصة البحث:

تتصدّى مجلّة الاستنباط لنشر سلسلة بحوث فقهية لم تنشر لحد الآن لآية الله السيد محمود الهاشمي دام ظله.. ومنها هذا البحث الذي يدور حول إحدى المسائل الفقهية الطريفة، وهي بيان حكم تقليد الصبي لي لمجتهد حال صباه، فهل يصحّ تقليده هذا أو لا؟ وهل تترتّب عليه آثار فقهية أو لا؟..

الكلمات المفتاحية:

التقليد، الصبي، تقليد الصبي، العدول، الصحّة، الحجّية، الدليل اللبّي.

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد أضاف بعض الأعلام إلى منهاج الصالحين قبل المسألة الخامسة من مسائل التقليد ـ والتي تُبيّن شروط المرجع في التقليد ـ لا بأس في التعرّض لها، وهي مسألة لطيفة.

---

(١) إعداد وتنظيم: التحرير

قال بعض الأعلام: «يصحّ تقليد الصبي المميّز، فإذا مات المجتهد الذي قلّده الصبيّ قبل بلوغه يجب عليه البقاء على تقليده إن كان أعلم، كما يجب عليه أن يعدل عنه إلى غيره إذا كان الثاني أعلم»[1].

أي: إذا قلّد الصبي أحد المجتهدين قبل البلوغ فتقليده صحيح؛ وحيث إنّ تقليده صحيح فيترتّب عليه حينئذٍ بعض الآثار الفقهية، من هنا فرّع على ذلك فرعين ورتّب عليه أثرين:

الأثر الأوّل:

عدم جواز عدوله بعد أن يبلغ، فلا يجوز له أن يعدل إلى مجتهد آخر إذا كان أعلم بناءً على مسألة سوف يأتي التعرض لها في المسائل القادمة، وهي: أنّ مَن قلَّد مجتهداً ثمّ بعد ذلك أراد العدول إلى غيره إذا كان تقليده الأوّل صحيحاً ومتعيّناً، كما إذا كان هذا الذي قلّده الأعلم ذاك الوقت فقلّده ثم بقاءً صار مَن يكون مساوياً له في فرض تجدّد المساوي حينئذٍ فهل يجوز له العدول أو لا؟ هناك سوف يُفصَّل بين ما إذا كان ذاك أعلم فيجوز العدول، وإذا لم يكن أعلم فلا يجوز العدول.

---

(١) الخوئي، أبو القاسم الموسوي، ١: ٥، م (٥). الروحاني، محمد، المسائل المنتخبة: ٩، م (١٠). التبريزي، جواد، المسائل المنتخبة: ٧، م (١٠). التبريزي جواد، صراط النجاة، ١: ٣٦. التبريزي، جواد، منهاج الصالحين، ١: ٦، م (٥). الوحيد الخراساني، حسين، منهاج الصالحين، ١: ٨، م (٥). السيستاني، علي، المسائل المنتخبة: ١٣، م (١٠). السيستاني، علي، منهاج الصالحين، ١: ٩ ـ ١٠، م (٥). الفيّاض، محمدإسحاق، منهاج الصالحين، ١: ٨، م (٧). الروحاني، محمدصادق، المسائل المنتخبة: ٩، م (١٠). الروحاني، محمدصادق، منهاج الصالحين، ١: ٧، م (٥). البروجردي، محمدرضا، رسالة في الاجتهاد والتقليد: ٣٨.

فبناءً على عدم جواز العدول في المورد الذي يُقال بعدم جواز العدول قالوا بأنّ هذا الأثر يترتّب، فيكفي أن يكون مقلّداً في حال صباه، فلو قلّد في صباه فإنّ تقليده صحيحٌ، ويترتّب عليه نفس الأثر التي يترتّب على تقليد البالغ من حيث عدم جواز العدول. هذا هو الأثر الأوّل.

والأثر الثاني الذي رتّبوه: أنّه في مسألة البقاء بعد الموت إذا تُوفّي هذا المجتهد قبل أن يبلغ هذا الصبي المقلِّد ثمّ بلغ، فهل يجوز له البقاء على مَن قلّده أو لا؟

هنا أيضاً حكم هؤلاء بجواز البقاء؛ لأنّ تقليده تقليد صحيح، فإذا كان صحيحاً حينئذٍ يجوز له البقاء حاله حال الكبير.

هذان أثران فقهيان قد رتّبوهما على القول بصحّة تقليد الصبي.

وهذه المسألة ـ وهي التعرّض لتقليد الصبي ـ من المسائل التي لم أجدها حسب تتبّعي المحدود في سائر الرسائل العملية وإن لم يصدر منّي استقراء كامل.

تفصيل البحث في معنى صحّة تقليد الصبيّ للمجتهد ومدى ترتّب الأثر عليها:

هنا توجد شبهة ثبوتية في هذه المسألة لا بدّ من التعرّض لها، حاصلها: أنّه ما معنى صحّة تقليد الصبي؟

إنّ للصحّة معنيين: الإجزاء، والحجّية.

إن أريد بالصحّة المعنى المصطلح للصحّة بالفقه، أي: الاجتزاء بالمأتيّ به عن المأمور به فإنّ هذا المعنى هنا غير محتملٍ؛ باعتبار أنّ التقليد ليس مأموراً به كما قلنا لا بنفسه مأمور به ولا شرط بالمأمور به الشرعي الواقعي، العمل بلا تقليد أيضاً إذا طابق الواقع ـ كما تقدّم في

مسألة سابقة ـ يكون صحيحاً، فإذا أريد من الصحّة هذا المعنى الاصطلاحي فهو غير معقول؛ لأنّ التقليد لا هو مأمور به نفسي ولا شرط مأمور به ضمني وشرطي.

الظاهر أنّه يُراد من الصحّة هنا حجيّة قول المُفتي، صحيح أي: حجّة، فيكون هذا القول: أنّ التقليد من قِبَل الصبي كالتقليد من قِبَل البالغ تكون فتوى المفتي حجة في حقّه، فيراد بالصحة الحجّية، وحينئذٍ إذا أريد هذا المعنى فهذا المعنى فرعُ أن تكون الحجية معقولة في حق الصبي؛ إذ جعل الحجية في حق الصبي إذا كان معقولاً فحينئذٍ صحة التقليد بهذا المعنى أمر معقول أيضاً.

ولكن جعل الحجية للصبي غير معقول، بل الأمر كذلك لكلّ مَن ليس مكلّف بالتكاليف الالزامية، فإنّ جعل الحجيّة لمَن ليس له تكليف إلزامي غير معقول ثبوتاً؛ وذلك لأنّ الحجية المطلوب منها أو قوامها وجوهرها متقوّم بالمنجّزية والمعذّرية، ومع فرض عدم وجود تكليف إلزامي، فإنّ هذا الشخص مرفوع عنه القلم، وليس له أيّ تكليف إلزامي، وحينئذٍ المنجّزية والمعذّرية لا تكون معقولة في حقّه، فأيُّ معنى لجعل الحجية حينئذٍ للصبي؟!

بل حتّى مشروعية عبادات الصبي أيضاً التي ثبتت بالأدلّة هذه المشروعية لا تقتضي إمكان المنجّزية والمعذّرية، وإنّما الله سبحانه وتعالى يجد مصلحة وملاكاً ـ مثلاً ـ في العبادة الصادرة من الصبي، والأمر الواقعي الاستحبابي الرجحاني في حق عبادات الصبي أيضاً موجود لكنّه ليس لزومياً، فمشروعية عبادات الصبي تتوقّف على وجود الملاك أو وجود الأمر الترجيحي إذا توقّف على وجود الأمر، وإلا فهو لا يتوقّف على وجود الأمر، ولو فرض أنّه يتوقّف على وجود الأمر، فسوف يتوقّف على وجود أمر ترجيحي أمر استحبابي لا أمر لزومي. وحينئذٍ المنجّزية والمعذّرية لا تكون معقولة بحق الصبي.

وإن شئتم هكذا قلتم: إنّ حقيقة الحكم الحجّية والحكم الظاهري إنّما هو بحسب التفسير المعقول في باب الحجية هو ترجيح أحد النوعين من الأغراض الواقعية على النوع الآخر في مقام التزاحم، ترجيح الأغراض الالزامية أو الترخيصية أحدهما على الآخر في مقام التزاحم الحفظي على أساس نوع الاحتمال ونوع المحتمل أو قوّة الاحتمال وقيمة الاحتمال؛ لأنّ الأحكام الظاهرية والحجية كلّها أحكام طريقية، ليس فيها ملاكات في نفسها. أجل، لو كانت هي ذات ملاكات مستقلّة حينئذٍ يُعقل أنّ هذا الملاك يكون في الصبيّ أيضاً، لكن حيث إنّ الحكم الظاهري ليس فيه ملاك، وإنّما يُجعل الحكم الظاهري من أجل حفظ الإلزامات الواقعية على الترخيص أو بالعكس حفظ الترخيص الاقتضائي الواقعي في المورد الذي يرى المولى أنّ الملاكات الترخيصية أهمّ وأن يكون المكلّفون مرخّصي العنان من قِبَل المولى أهم من أن يحفظوا تلك الملاكات الإلزامية المشتبهة، حينئذٍ يرجّح بين ذينك النوعين؛ فإمّا يجعل إيجاب احتياط إذا كان الملاك الالزامي أهمّ أو يجعل براءة إذا كان الملاك الترخيصي أهمّ أو إذا كان هناك طريق يحفظ المقدار الأكثر من الملاكات بحيث إنّ ما يفوته أقلّ ممّا ينحفظ، حينئذ يجعل ذاك الطريق.

لكن كلّ هذا الجعل إنّما هو بحسب الحقيقة بعد فرض ذاك التزاحم بين الملاكات الإلزامية والملاكات الترخيصية الاقتضائية ـ على ما شرح مفصّلاً في المجلّد الرابع من كتاب الأصول وهذا التزاحم فرع أن يكون ملاك الزامي، وإلا في الحالة التي لا يكون فيها المورد إلزامياً، ومن الواضح أنّ الاستحباب والرجحان ليست وراءهما ملاكات إلزامية، فلا يُعقل إذاً فيها التزاحم الحفظي الذي هو روح الحكم الظاهري وحقيقة الحكم الظاهري، فإذا لم يُعقل التزاحم إذاً لا معنى لجعل الحجّية والمنجّزية والمعذّرية هنا.

نعم، الكاشفية الذاتية موجودة، فإنّ فتوى المجتهد ذاتاً أقرب إلى الواقع، فيُظنّ بأنّه يُطابق الواقع.

إلا أنّ الكشف الذاتي والناقص ليس هو الحجّية، بل إنّ روح الحجّية وقوام الحجّية ـ كما قلنا ـ في تلك النكتة التي لا تتصوّر بشأن الصبيّ، وإذا لم تكن متصوّرة حينئذ يُقال بأنّه بالنسبة للأثر الأوّل من الأثرين المزعومَين، وهو عدم جواز العدول، هذا الأثر لا يمكن ترتيبه في المقام؛ لأنّ هذا الأثر فرع أن يكون تلك الفتوى حجّة بحسب الحقيقة ومنجَّز في حق هذا المقلِّد، بينما هذا لم يكن منجَّزاً، إذ لا منجّزية في حقّ الصبي قبل البلوغ.

إذاً فمَن يبلغ فحين البلوغ يكون مقلَّده السابق مع الشخص الجديد متساويين، فإمّا أن يُقال بوجوب الاحتياط عليه بناءً على ثبوت الاحتياط أو يُقال بالتخيير بناءً على ثبوت التخيير؛ لأن لا منجّزية بحقّه سابقاً، بل الآن تتنجّز عليه الأحكام الواقعية، والآن منذ أن يبلغ يكون حاله حال مَن يُقلِّد ابتداءً، فهو من الأوّل يُواجه مجتهدين متساويين يجب عليه الاحتياط بناءً على ثبوت الاحتياط أو التخيير بناءً على ثبوت التخيير.

وحاصل الكلام:

أنّ الصبيّ لو قلّد في صباه المجتهد البالغ العاقل الواجد للشرائط ثمّ بلغ الصبي، وحينما بلغ كان هناك مجتهد آخر صار مساوياً مع هذا المجتهد فيجوز للصبيّ العدول إلى ذاك الآخر بناءً على عدم العدول إلا إذا كان الثاني أعلم. إذن، بالنسبة للأثر الأوّل المدّعى لا يترتّب.

يبقى الأثر الثاني فهل يترتّب أو لا؟

الأثر الثاني وهو أنّه إذا مات المجتهد الذي قلّده الصبيّ قبل البلوغ ثم بلغ فهل يجوز له البقاء؟

الصحيح: إنّ هذا الأثر يمكن ترتيبه؛ وذلك من باب ما أشرنا إليه من قصور في دليل المنع عن جواز تقليد الميّت؛ إذ إنّ دليل المنع عن جواز تقليد الميّت أساساً لم يكن دليلاً

فيه اطلاق، بل هو دليل لبّي إجماع أو تسالم وشيء من هذا القبيل، وهذا الدليل يُقال حينئذٍ قدره المتيقّن هو التقليد الابتدائي حتّى من هذه الناحية، فالذي قلّده الصبي ولو قبل بلوغه ثمّ مات ذاك المجتهد لا يُعلم أنّ هذا داخل في القدر المتيقّن في الإجماع، فبعد أن بلغ أيضاً يكون مشمولاً لعمومات جواز تقليد الميّت التي تقتضي جواز التقليد حتى ابتداءً، وهذا الأمر خرجنا منه بالمخصّص، والمخصّص يُؤخذ بقدره المتيقّن؛ لأنّه لبّي غير، فذاك الأثر بتلك النكتة يمكن ترتيبها، أمّا الأثر الأوّل يُقال بأنّه لا يمكن.

محاولة دفاعية:

قد يُقال مقابل هذه الشبهة: إنّه في مورد الشخص الذي ليس مكلّفاً بتكاليف إلزامية ـ ليس له حكم الزامي ـ أيضاً يُعقل جعل الحكم الظاهري إذا كان هناك حكمٌ واقعي ترجيحي، فإنّ الحكم الواقعي إذا كان موجوداً من قِبَل المولى ولو كان غير إلزامي لكن كان هناك تحريك مولوي ما ولو بدرجة الاستحباب أو بدرجة الكراهة؛ لأنّ في موارد الاستحباب والكراهة المحرّكية المولوية معقولة وإن كانت محرّكية ضعيفة وليست الزامية بل محرّكية بمستوى الترجيح. حينئذٍ كما يُعقل جعل الحكم الواقعي الاستحبابي أو الحكم الواقعي الكراهتي، فأيّ مانع من أن يفترض إمكان جعل الحكم الظاهري الاستحبابي والحكم الظاهري الكراهتي؟!

أي: إنّ المولى أيضاً في هذه الموارد حينما يجد أنّ له مجموعة من الأغراض الاستحبابية الراجحة لا اللازمة محبوبة للمولى حبّاً غير الزامي حينئذٍ فإنّ المولى كما يمكنه أن يجعل أمراً واقعياً استحبابياً كذلك يمكن أن يجعله أمراً ظاهرياً عند الشكّ، حينما يشكّ هذا المكلّف فالمولى حينئذٍ يجعل أمراً ظاهراً؛ كأن يقول: إذا شككت فاحتط، فيأمره بالاحتياط أمراً استحبابياً.

فمن أجل حفظ هذا الشيء الراجح حفظاً راجحاً لا حفظاً لازماً يجعل حينئذٍ له حكماً ظاهرياً، فنفس المراتب المعقولة في الحكم الواقعي من اللزوم تارةً والرجحان أخرى والحرمة تارةً والكراهة أخرى أيضاً تُعقل في الحكم الظاهري، فقد يجعل المولى حينئذٍ الأمر بالاحتياط استحباباً أو ترك الاحتياط يجعله مكروهاً مثلاً فينهى عن ترك الاحتياط كراهتياً.

الجواب:

إلّا أنّ هذا النحو من الحكم الظاهري الاستحبابي أو الحكم الظاهري الكراهتي وإن كان معقولاً ثبوتاً بيد أنّ استفادته من أدلّة الحجية صعبٌ؛ فإنّ الحجّية المجعولة في موارد الأمارات والأُصول الشرعية خصوصاً مما كان منها مربوطاً ببناء العقلاء والسيرة العقلائية؛ إذ إنّ الغرض المقصود لدى العقلاء ـ ولدى الشارع أيضاً ـ من ألسنة الحجّية ليس جعل الأحكام النفسية أو شبه النفسية كالطريقية الاستحبابية والكراهتية، بل الغرض من بناء العقلاء على الحجّيات إنّما هو التنجيز والتعذير والتأمين، إذ من الواضح إنّما يكون الملاك لجعل العقلاء الحجّية في هذه الموارد إنّما هو التنجيز والتعذير؛ بحيث لو لم يكن غرض إلزامي لما كان يجعل عاقل حينئذٍ حجّية لشيء من الأشياء؛ فإنّ الحجّية في باب المولويات العقلائية إنّما هو يُجعل من أجلِ التأمين عن العقوبة أو التنجيز لأحكام المولى وجعل العقوبة فيها.

فهذا البيان الذي يُعقل ثبوتاً في نفسه لا يمكن استفادته إثباتاً من أدلّة الحجّية، خصوصاً في المورد الذي يكون دليل الحجّية سيرة العقلاء، أي: يكون الدليل لبّياً.

نعم، لو تمّت الأدلّة اللفظية وكان في بعضها إطلاق تامّ؛ بحيث يكون هذا الإطلاق مستقلّاً عن الإمضاء لسيرة العقلاء حينئذٍ يمكن أن يُقال في مورد الأشخاص الذين ليس لهم

أيّ الزام وأيّ تكليف بأنّه يوجد بشأنهم ملاكات استحبابية ومصالح استحبابية فيكون المقصود جعل الاستحباب أو جعل المشروعية للعبادات ظاهراً، مع أنّ هذه المشروعية يستطيع أن يخالفها الإنسان من دون أيّ محذور، لأنّه ليس عليه تكليف وإلزام ولا منجّزية ومعذّرية، فإنّ استفادة هذا الإطلاق من أدلّة الحجّية في محلّ الكلام مشكل.

إذا أمكن استفادته مثلاً من حجّية الخبر الواحد أو من مثل حجّية الفتوى التي ملاكها ومهمّ الدليل عليها سيرة العقلاء، ولا يخفى كون الحجّية لدى العقلاء قوامها بالمنجّزية والمعذّرية بحيث مَن لا يكون في حقه تنجيز أصلاً لأنّه ليس مكلّفاً بأيّ تكليف من التكاليف العقلائية المولوية فإثبات وجود السيرة العقلائية حينئذٍ على رجوعه إلى الخبير هذا أمر مشكل.

لا يُقال: إنّ السيرة قائمة على رجوع الأطفال إلى الخبراء كالأطبّاء والمهندسين ونحوهم.

فإنّه يُقال:

أوّلاً: إنّ الذي يرجع هم أولياء الأطفال وهم البالغون، وليس الأطفال.

ثانياً: إنّ التمسّك بالسيرة العقلائية في الرجوع إلى الخبراء في باب الأُغراض التكوينية خارج عن البحث، إذ البحث في نطاق باب المولويات والقوانين والجنايات، وإلّا ففي الرجوع إلى الخبير في باب الأغراض التكوينية قد يكون الاحتمال منجّزاً، ولا حاجة للحجّية.

إذاً فاستفادة ثبوت الحكم الظاهري الذي يكون بحسب الإثبات متقوّماً بالمنجّزية والمعذّرية في حق الاطفال يكون مشكلاً، فإذا كان مشكلاً حينئذٍ يكون مقتضى الأصل

عند الشكّ في الحجّية عدم الحجّية بهذا المعنى، فيكون حكم تلك المسألة الاحتياط، فحينما يبلغ هذا الصبي وحين بلوغه يكون هناك مجتهد آخر مساوٍ لم يكن سابقاً مساوياً بل كان مفضولاً لكنّه الآن بعد البلوغ صار مساوياً فحاله حال من أراد التقليد ابتداءً وكان أمامه مجتهدان متساويان، فيجب عليه الاحتياط بناءً على وجوب الاحتياط أو التخيير بناءً على ثبوت التخيير بينهما، لا وجوب البقاء على تقليد هذا الإنسان حتى يثبت الأعلم، إذاً فالأصحّ التفكيك بين الأثرين: الأثر الأوّل يُقال بالاحتياط فيه، والأثر الثاني حينئذٍ يقال بالصحّة؛ لأنّ الأثر الثاني مربوط بتلك النكتة، وهي أنّ الدليل لجواز تقليد الميت مقتضيه تامّ، وإنّما المانع لا بدّ أن نرى مقدار مخصصيته، والمانع حيث إنّه لبّي وهو الاجماع لا يشمل المقام، فيُقال: إنّ قدره المتيقّن غير المقام.

هذا كلّه ما يرتبط ببحث تلك المسألة التي أضافها بعض الأعلام.

أهمّ نتائج البحث:

١ـ عدم كون التعبير بالصحّة بلحاظ تقليد الصبيّ للجتهد فنّياً، فلا وجه لأن يُراد بالصحّة الإجتزاء بالعمل، وكذا لا وجه لأن يُراد بها الحجّية.

٢ـ لا يجب على الصبيّ بعد بلوغه البقاء على تقليد مَن قلّده حال صباه، بل حاله حال مَن أراد التقليد ابتداءً وكان أمامه مجتهدان متساويان، فيجب عليه الاحتياط بناءً على وجوب الاحتياط أو التخيير بناءً على ثبوت التخيير بينهما، لا وجوب البقاء على تقليد مَن قلّده أوّلاً.

٣ـ إذا تُوفّي هذا المجتهد قبل أن يبلغ هذا الصبي المقلِّد ثمّ بلغ، فيجوز له البقاء على مَن قلّده.

المصادر والمآخذ

١ـ الحكيم، محسن، **منهاج الصالحين**، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت/ ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

٢ـ البروجردي الموسوي، محمدرضا، **رسالة في الاجتهاد والتقليد والعدالة**، مطبعة خراسان/ بدون تاريخ

٣ـ التبريزي، جواد، **المسائل المنتخبة**، دار الصدّيقة الشهيدة عليها السلام ـ قم، ط ٥/ ١٤٢٧هـ.

٤ـ التبريزي، جواد، **صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات**/ بدون تاريخ.

٥ـ التبريزي، جواد، **منهاج الصالحين**، مطبعة فدك ـ قم، ط ١ / ٢٠٠٥م.

٦ـ الخوئي، أبو القاسم الموسوي، **منهاج الصالحين**، مدينة العلم ـ قم، ط ٢٨/ ١٤١٠هـ

٧ـ الروحاني، محمد، **المسائل المنتخبة**، شركة مكتبة الألفين ـ الكويت، ط ١/ ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

٨ـ الروحاني، محمدصادق، **المسائل المنتخبة**، مكتب سماحة السيد الروحاني ـ قم، ط ٢ / ١٣٢٠هـ = ١٣٧٨هـ ش.

٩ـ السيستاني، علي، **المسائل المنتخبة**، مكتب سماحة السيد السيستاني ـ قم، ط ٩/ ١٤٢٢هـ

١٠ـ السيستاني، علي، **منهاج الصالحين**، مكتب سماحة السيد السيستاني ـ قم، ط ١/ ١٤١٤هـ

١١ـ الفيّاض، محمدإسحاق، **منهاج الصالحين**، مكتب سماحة الشيخ الفياض ـ قم، ط١/ بدون تاريخ.

١٢ـ الوحيد الخراساني، حسين، **منهاج الصالحين**/ بدون تاريخ.

محاولة جادّة لتفعيل معتبرة ابن أعين وإعادتها إلى ساحة الاستدلال

القسم الأول

❑ الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني[1]

خلاصة البحث:

ثمّة حديث رواه عبدالملك بن أعين ومالك بن أعين وأخرجه المحمّدون الثلاثة في الكافي والفقيه والتهذيب في ثلاثة من الكتب الأربعة، وهو يتضمّن ما إذا كان في ورثة الذمّي مسلم وأطفال صغار فيلزم الإنفاق على أطفال الذمّي حتّى يبلغوا، وقد وقع الحديث محلاً للنقاش بين الفقهاء سنداً ومضموناً، فمنهم مَن أفتى طبقه في الجملة واعتبر هذه الصورة استثناءً من حكم الحجب وهم معظم القدماء، ومنهم مَن لم يقبل هذا الاستثناء وقال بالحجب وهم المتأخّرون والمعاصرون حتّى بات الإفتاء بهذا الحديث متروكاً. ونحن نتصدّى في هذا المقال لدراسة هذا الحديث ومحاولة إعادته إلى ساحة الاستدلال من جديد طبقاً للمنهج التحليلي الاجتهادي المتعارف في حوزاتنا العلمية بما يضمّ من ضوابط وقواعد و وسائل إثبات وجدانية وتعبّدية، ولم نحتجْ إلى

---

(١) عضو الهيئة العلمية في مجمع التعليم العالي للشهيدة بنت الهدى ـ جامعة المصطفى العالمية، دكتوراه في العلوم الإسلامية ـ فرع الفقه والأُصول، مدير تحرير مجلّة (الاستنباط) النجفية.

الاستدلال لإثبات الأحكام بالقياس والاستحسان بالمرّة، وقد توصّلنا إلى إمكانية تصحيح سند الحديث ودفع الإشكاليات التي أُوردت على مضمونه، بل إنّ هذا الحديث يُعبّر عن بُعد إنساني رفيع في فقه الإمام الباقر(عليه السلام) في مجال حماية حقوق الطفل ولو كان كافراً فيُنفق عليه حتّى يبلغ فإن اختار الإسلام أُعطي سهمه من الإرث، وقد أبدينا تحليلاً لهذه الظاهرة التشريعية الملفتة للنظر، وهذا امتياز مهمّ يُسجّل لمدرسة الإمام الباقر(عليه السلام) الفقهية، دون سائر المذاهب الإسلامية التي ذهبت إلى انتفاء التوريث مع اختلاف الدِّين مطلقاً، أي: بين الكافر والمسلم. وقد توسّعنا في ذلك وأضفنا إلى هذه المسألة بعض الفروع الفقهية التي يُمكن استفادتها من هذا الحديث، بلغت أثني عشر فرعاً. وقد تصدّينا لتحليل هذه الفتوى الفقهية المهمّة للإمام الباقر(عليه السلام)، وأوضحنا أُسسها وأبعادها القرآنية والعقدية والإنسانية، وليست أنّها غير مخالفة معها فحسب، بل هي منسجمة معها تمام الانسجام ومنطلقة في ضوئها. ولا يخفى أنّ إعادة الحديث إلى ساحة الاستدلال بعد هجرانه يُعدّ ذا قيمة فقهية جديرة بالاهتمام.

الكلمات المفتاحية:

التوريث، حجب المسلم للكافر، أطفال الذمّي، الإمام الباقر(عليه السلام)، عبدالملك بن أعين، مالك بن أعين، معتبرة ابن أعين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

مقدّمة:

لا يخفى على المتابع لمدرسة الإمام الباقر(عليه السلام) الفقهية سعة وأصالة هذه المدرسة وأنّ لها امتيازاتها، والتي منها ما يرتبط بالبُعد الإنساني وحماية الطفل، وقد انتخبنا نموذجاً من باب الإرث يعكس لنا هذا البُعد الإنساني، فنقول:

إنّ باب الإرث شأنه شأن سائر الأبواب الفقهية له قواعده واصطلاحاته الخاصّة به، وإحدى الأحكام والقواعد المتداولة والمعروفة في هذا الباب من فقهنا الإسلامي بصورة عامّة وفقه أهل البيت(عليهم السلام) على الخصوص ـ بما فيهم الإمام الباقر(عليه السلام) ـ هي قاعدة (الحجب)، والتي لها عدّة موارد وتطبيقات، منها: أنّ المسلم ولو بعُد يحجب الكافر عن الإرث ولو قرُب، فيستأثر الوارث المسلم بالتركة اتّحد أم تعدّد. وهذا المورد هو من موارد (حجب الحرمان) بحسب الاصطلاح الفقهي.

وقد استقرّت على ذلك فتاوى فقهاء الإمامية.

لكن هل أنّ هذا الحكم مطلق أو له استثناءات؟ من الموارد التي يُمكن أن تكون استثناءً، وهو فيما لو كان للذمّي أطفال صغار وله ورثة إخوة مسلمون، فلا يأخذ الوارث المسلم سهمه من الإرث كما هو الحال في حالات التوريث يفعل به ما يشاء، بل يلزم الإنفاق على أطفال الذمّي حتّى يبلغوا، بل يُمكن أن يرثوا في صورة معيّنة، وهي: فيما إذا اختاروا الإسلام. وقد برز هنا للإمامية قولان.

والأصل في هذا الاستثناء ما ورد في رواية عبدالملك بن أعين ومالك بن أعين جميعاً ـ على ما في وسائل الشيعة ـ عن أبي جعفر الباقر(عليه السلام)، قال: سألته عن نصراني مات وله ابن أخ مسلم وابن أُخت مسلم وله [= وللنصراني] أولاد وزوجة نصارى؟ فقال: «أرى أن يُعطى ابن أخيه المسلم ثلثي ما تركه، ويُعطى ابن أُخته [المسلم] ثلث ما ترك إن لم يكن له ولد

صغار، فإن كان له ولد صغار فإنّ على الوارثين أن يُنفقا على الصغار ممّا ورثا عن أبيهم حتّى يُدركوا». قيل له: كيف يُنفقان [على الصغار]؟ فقال: «يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة، فإذا أدركوا قطعوا [= قطعا] النفقة عنهم». قيل له: فإن أسلم أولاده وهم صغار؟ فقال: «يُدفع ما ترك أبوهم الى الإمام حتّى يُدركوا، فإن أتمّوا [= بقوا] على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إليهم، وإن لم يُتمّوا [= يبقوا] على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه الى ابن أخيه وابن أُخته المسلمين، يدفع الى ابن أخيه ثلثي ما ترك، ويدفع الى ابن أُخته ثلث ما ترك»[1].

وقد عقدنا البحث في هذا الحديث ضمن ستّة محاور على التوالي: فقه الحديث، وموقف الفقهاء من الحديث، ومدى اعتبار السند، ومدى اعتبار الدلالة، وتحديد دائرة دلالة الحديث والفروع الفقهية المستفادة منها، وتحليل هذه النظرية الفقهية في ضوء الأُسس القرآنية والعقدية والإنسانية.

المحور الأوّل: فقه الحديث

إنّ هذا الحديث ورد جواباً على سؤال، تفرّع عنه سؤالان، فصارت ثلاثة أسئلة، وهي:

١ـ السؤال الأوّل:

وصورته: نصراني مات وله ابن أخ مسلم وابن أُخت مسلم وله أولاد وزوجة نصارى؟

وجاء الجواب من الإمام الباقر عليه السلام بالتفصيل بين شقّين:

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٨ ـ ١٩، ب٢ من موانع الإرث، ح١. وانظر: الكليني، الكافي ٧: ١٤٣، ح١ . الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٦٨ ح١٣١٥، الطوسي، الاستبصار ٤: ٣١٣ ـ ٣١٤، المشيخة. الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٧، ح٥٧٢٩.

أـ الشقّ الأوّل: «يُعطى ابن أخيه المسلم ثلثي ما تركه، ويُعطى ابن أُخته المسلم ثلث ما ترك إن لم يكن له ولد صغار».

والحديث صريح في توريث المسلم وإن بَعُد من المورِّث الكافر، وحجبه للوارث الكافر ولو قرُب، ومن الواضح إنّ أصل الحكم بتوريث المسلم دون الكافر طبقاً للقاعدة في الحجب بأنّ (المسلم وإن بعُد يحجب الكافر وإن قرُب)، فيرث ابن الأخ وابن الأُخت (وهما من الطبقة الثانية) دون الأولاد (وهم من الطبقة الأُولى) والزوجة (التي ترث مع جميع الطبقات عادة).

وأمّا تقسيم التركة في المقام فهو كالتالي: ثلثان لابن الأخ وثلث لابن الأُخت فتفسيره: أنّ أبناء الإخوة يرثون سهام آبائهم وأُمّهاتهم، فلو كان الأخ حيّاً والأُخت حيّة فيرثون بحسب قرابتهم، وحيث ورد التقسيم بتثليث التركة فيُعلم أنّ المفروض في السؤال ـ أو في الجواب ـ كونهم إخوة للأبوين أو للأب، قال تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ... وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[1]، فللأخ ثلثان وللأُخت ثلث، وإلا لو كانت القرابة غير ذلك لتمّ التقسيم بنحو آخر، وحيث إنّ المفروض موت الإخوة فيقوم الأبناء مقامهم، فيكون لابن الأخ ثلثان ولابن الأُخت ثلث. وهذا واضح لا كلام فيه.

ب ـ الشقّ الثاني: «فإن كان له ولد صغار فإنّ على الوارثين أن يُنفقا على الصغار ممّا ورثا عن أبيهم حتّى يُدركوا».

يُفهم من قوله عليه السلام: «على الوارثين أن يُنفقا...» أنّ النفقة تجب على كلّ وارث.

---

(١) النساء: ١٧٦.

٢ـ السؤال الثاني:

وصورته: كيف يُنفقان على الصغار؟

وجاء الجواب: «يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة، فإذا أدركوا قطعوا النفقة عنهم».

ويُفهم منه: أنّ نفقة الصغار تُوزّع على الورثة بحسب حصصهم من الإرث، فعلى ابن الأخ ثلثا النفقة، وعلى ابن الأُخت ثلث النفقة؛ للقرائن التالية:

القرينة الأُولى: قوله عليه السلام بعد ذلك: «فإذا أدركوا قطعوا النفقة عنهم» فقد استعمل الفاعل ضمير الجمع «قطعوا» أي: الورثة، وإلا لو كان المقصود الوارث صاحب الثلثين فقط ـ أي: ابن الأخ ـ لقال عليه السلام: قطع بصيغة المفرد.

القرينة الثانية: قوله عليه السلام: «ثلثي النفقة»؛ إذ يبقى الثلث الباقي من النفقة لا يُعلم من أين يتمّ تأمينه.

القرينة الثالثة: قوله عليه السلام قبل ذلك: «على الوارثين أن يُنفقا...».

٣ـ السؤال الثالث:

وصورته: فإن أسلم أولاده وهم صغار؟ فجاء الجواب بالتفصيل بين شقّين:

الشقّ الأوّل: «يُدفع ما ترك أبوهم الى الإمام حتّى يُدركوا، فإن أتمّوا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إليهم».

الشقّ الثاني: «وإن لم يُتمّوا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه الى ابن أخيه وابن أُخته المسلمين، يدفع الى ابن أخيه ثلثي ما ترك، ويدفع الى ابن أُخته ثلث ما ترك». إذن، فهنا صورتان.

المحور الثاني: موقف فقهاء الإمامية من الحديث

١ـ ظاهر الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني اعتبار الحديث والعمل به؛ حيث أورده في صدر الباب[١].

٢ـ كما هو ظاهر الصدوق في الفقيه أيضاً[٢]. لكن عبارته في الهداية[٣] والمقنع[٤] في حجب المسلم للكافر مطلقة، وإن كان في ذيل عبارته في المقنع نسبة ذلك إلى رسالة والده[٥]، وهو مشعر بعدم قبوله لذلك أو تردّده فيه.

٣ـ وقال الشيخ المفيد: «وإذا ترك الذمي أولاداً أصاغر وإخوة لأبيه وإخوة لأمه مسلمين كان للإخوة من الأم ثلث تركته وللإخوة من الأب الثلثان، وينفق الإخوة من الأم على الأولاد بحساب ما عزلوه بحقهم الثلث من النفقة، وينفق الإخوة من الأب بحساب حقهم الثلثين، فإذا بلغ الأولاد فأسلموا سلم الإخوة إليهم ما بقي من الميراث، وإن اختاروا الكفر تصرّف الإخوة في التركة وحرموها الأولاد»[٦].

٤ـ وقال الشيخ الطوسي في النهاية: «وإذا خلّف الكافر أولاداً صغاراً وإخوة وأخوات من قِبَل أب وإخوة وأخوات من قِبَل أُمّ مسلمين كان للإخوة والأخوات من قِبَل الأُمّ الثلث، وللإخوة والأخوات من قِبَل الأب الثلثان، ويُنفق الإخوة من قِبَل الأُمّ بحساب حقّهم ثلث

---

(١) الكليني، الكافي ٧: ١٤٣، ح ١.

(٢) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٧، ح ٥٧٢٩.

(٣) الصدوق، المقنع: ٥٠٢.

(٤) الصدوق، المقنع: ٥٠٢.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المفيد، المقنعة: ٧٠١.

النفقة، ويُنفق الإخوة والأخوات من الأب بحساب حقهم ثلثي النفقة، فإذا بلغ الأولاد فأسلموا سلّم الإخوة إليهم ما بقي من الميراث، وإن اختالروا الكفر تصرّفوا في باقي التركة، ولم يُعطوا الأولاد منها شيئاً»[١].

وهو الظاهر الأوّلي من الشيخ في التهذيب[٢]، بيد أنّه ربّما يُستفاد من تعليقته اللاحقة العدم[٣].

ولكن عبارته في حجب المسلم للكافر في المبسوط مطلقة[٤].

٥ـ وقال التقي أبو الصلاح الحلبي: «وإن كان للكافر أولاد أصاغر وقرابة مسلم أنفق عليهم من التركة حتى يبلغوا، فإن أسلموا فلهم الميراث، وإن دانوا بالكفر فميراثه لقرابته المسلم دونه»[٥].

٦ـ وقال القاضي ابن البرّاج: «وإذا مات كافر وترك أولاداً وإخوة وأخوات من قِبَل الأب [وإخوة][٦] وأخوات من قِبَل الأُمّ مسلمين وأولاداً صغاراً كان للإخوة والأخوات من قِبَل الأُمّ الثلث، وللإخوة والأخوات من قِبَل الأب الثلثان، ويُنفق الإخوة والأخوات من قِبَل الأُمّ على هؤلاء الأولاد ثلث النفقة، ويُنفق الإخوة والأخوات من قِبَل الأب ثلثي النفقة حتّى

(١) الطوسي، النهاية: ٦٦٥ ـ ٦٦٦.

(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٧١ ح١٣٢٦، أُنظر: تعليقته على الحديث.

(٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٦٨ ح١٣١٥، الطوسي، وانظر: الاستبصار ٤: ٣١٣ ـ ٣١٤، المشيخة.

(٤) الطوسي، المبسوط، ٤: ٧٩.

(٥) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧٥.

(٦) ما بين المعقوفين لم يرد في المصدر.

يبلغوا، فإذا بلغوا وأسلموا سلّم الإخوة إليهم ما بقي في أيديهم بعد النفقة، وإن لم يُسلموا واختاروا الكفر لم يدفعوا إليهم شيئاً، وتصرّفوا في الباقي»[1].

٧ـ وقال السيّد ابن زهرة: «وإذا كان للكافر أولاد أصاغر وقرابة مسلم أنفق عليهم من التركة حتى يبلغوا، فإن أسلموا فالميراث لهم، وإن لم يسلموا كان لقرابته المسلم»[2].

٨ـ وقال ابن إدريس الحلّي: «وروي أنّه إذا خلف الكافر أولاداً صغاراً وإخوة وأخوات من قِبَل الأب وإخوة وأخوات من قِبَل الام مسلمين، كان للإخوة والأخوات من قِبَل الام الثلث، وللإخوة والأخوات من قِبَل الأب الثلثان، ويُنفق الاخوة من قِبَل الام على الأولاد بحساب حقهم ثلث النفقة، وينفق الإخوة والأخوات من الأب بحساب حقهم ثلثي النفقة، فإذا بلغ الأولاد وأسلموا سلّم الاخوة إليهم ما بقي من الميراث، وإن اختاروا الكفر تصرّفوا في باقي التركة ولم يعطوا الأولاد منها شيئاً، وإن كان أحد أبوي الأولاد الصغار مسلماً، وخلف اخوة وأخوات من قبل أب أو من قبل أم، كان الميراث للأولاد الصّغار، فإذا بلغوا أجبروا على الإسلام، وقهروا عليهم، فإن أبوا كانوا بحكم المرتدّين الأصليين، وجرى عليهم ما يجرى عليهم سواء، أورد ذلك شيخنا أبو جعفر في نهايته». ثمّ قال: «والذي يقتضيه أصل مذهبنا ان في المسألة الاولى، يكون الميراث بين الاخوة من الأب والاخوة من الام، للذين من قبل الأب الثلثان، وللذين من قبل الام الثلث، يتصرّفون فيه تصرف المالكين في أملاكهم؛ لأنّه لا وارث مسلم لهذا الميّت الكافر سواهم؛ لأنّهم استحقوا الميراث، دون من عداهم من سائر الناس، لأنّه لا وارث له مسلم سواهم، ولو لم يكن كذلك ما جاز لهم قسمة الميراث بينهم ثلثين وثلثان، ولا سوغ لهم الشارع ذلك. فعلى هذا

(١) ابن البرّاج، المهذّب ٢: ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٢) ابن زهرة، غُنية النـزوع: ٣٢٩.

التحرير والتقرير، إذا بلغ الأولاد واختاروا الإسلام، لا يجب على الاخوة ردّ شيء من الميراث إليهم بحال، ولا يجب لهم النفقة أيضا قبل البلوغ، ولا يلزم الاخوة ذلك بحال على الأصل الذي أصلناه وقرّرناه، لأنّ الأولاد حكمهم حكم آبائهم فيما يجري عليهم من الاحكام الشرعيات، لأنّهم لا يدفنون في مقابر المسلمين لو ماتوا قبل البلوغ، ولا إذا قتلهم قاتل من المسلمين يقاد بهم، ولا ديتهم ديات المسلمين، بل حكمهم في جميع ذلك احكام الكفّار. كما ان في المسألة الثانية لا يرثه الإخوة المذكورة بل ورثه أولاده الأطفال دون إخوته، لأنهم بحكم أبيهم المسلم، فلأجل ذلك إذا بلغوا ولم يختاروا الإسلام، كان حكمهم حكم المرتدين عن فطرة الإسلام، والأولاد في المسألة الاولى لا يقهرون على الإسلام، ولا إذا اختاروا الكفر كان حكمهم حكم المرتدّين عن فطرة الإسلام، ولا حكم المرتدّ الّذي كان كافرا ثمّ أسلم، لأنّهم بحكم الكفّار الأصليين، فليلحظ ذلك فإنّ فيه لبساً على مَن لم ينعم النظر، وإنّما الرواية من أخبار الآحاد أوردها شيخنا في نهايته إيرادا كما أورد أمثالها ممّا لا يعمل به»[1].

٩ـ وقال الكيدري: «وإذا كان للكافر أولاد أصاغر وقرابة مسلم أنفق عليهم من التركة حتى يبلغوا، فإن أسلموا فالميراث لهم، وإلا فللمسلم»[2].

١٠ـ وقال ابن سعيد: «وإن ترك الكافر ولداً كافراً... فإن كان ولده صغاراً أُنفق عليهم ابن الأخ ثلثي النفقة وابن الأُخت ثلثها، فإن أسلموا صغاراً قبض الإمام تركة أبيهم حتّى يُدركوا، فإن بقوا على الإسلام دفعه إليهم، فإن لم يبقوا عليه دفع إلى ابن الأخ ثلثيه وإلى ابن الأُخت ثلثه»[3].

---

(١) ابن إدريس، السرائر ٣: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٢) الكيدري، إصباح الشيعة: ٣٧٠.

(٣) ابن سعيد، الجامع للشرائع: ٥٠٢.

١١ـ وقال المحقّق الحلّي في الشرائع: «لو خلف نصراني أولاداً صغاراً وابن أخ وابن أخت مسلمين كان لابن الأخ ثلثا التركة ولابن الأخت ثلث ويُنفق الاثنان على الأولاد بنسبة حقهما، فإن بلغ الأولاد مسلمين فهم أحق بالتركة على رواية مالك بن أعين، وإن اختاروا الكفر استقرّ ملك الوارثين على ما ورثاه ومنع الأولاد. وفيه إشكال ينشأ من: إجراء الطفل مجرى أبويه في الكفر، وسبق القسمة على الإسلام يمنع الاستحقاق»[١].

وقال في المختصر: «والكافر يرثه المسلم إن اتّفق، ولا يرثه الكافر إلا إذا لم يكن وارث مسلم، ولو كان وارث مسلم كان أحقّ بالإرث وإن بعد وقرب الكافر»[٢].

وقال في النكت معلّقاً على متن النهاية: «... العمومات الدالّة على أنّ الأولاد يرثون دالّة في هذا الموضع على أنّهم يستحقون الميراث، وحال استحقاقهم لا مانع يمنع منهم، لأنّهم لا يصدق عليهم الكفر، فوجه المنع ماذا؟ الجواب: إنّما منعوا من الإرث، لأن ولد الكافر حكمه حكم أبيه، أو لأنه لا يسمّى مسلماً، فيكون الوارث المسلم أحق ممن ليس بمسلم. على أنه لو ورث لكونه ليس بكافر لزم توريث أولاد الكفار من موتى المسلمين إذا كانوا نسباً ولم يخلف المسلم مسلماً بالغاً، ولشارك أولاد الاخوة الكفار أولاد الاخوة المسلمين في ميراث عمهم المسلم، والإجماع على خلافه. فمقتضى الدليل أن يكون الميراث لابن الأخ ولابن الأخت المسلمين، فلا توقف التركة».

وبعد أن نقل رواية ابن أعين قال: «والرواية مشهورة. ويُؤيّدها أنّ الطفل كما لا يحكم بإسلامه لا يحكم بكفره، لكن حكم الأب يلحقه، ولمّا كان الكافر من شأنه إذا أسلم قبل

---

(١) المُحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٨١٥.

(٢) المحقّق الحلّي، المختصر النافع: ٢٥٥.

القسمة استحق، وكان جهد الصغير أن يسلم في صغره وجب أن يكون لإسلامه حكم الإرث إذا حصل في حال صغره، ويوقف القسمة حتى يبلغ الصبي الحد الذي يحكم فيه بصحة إسلامه أو كفره. ويقوي عندي أنه لا يعطى ولد الكافر ميراثاً مع وجود وارث مسلم ولو بعُد؛ لأن استحقاق المال وقسمته سابقة على إسلام الطفل. نعم، لو بقي المال لم يقسم حتى أسلم الطفل، استحق الإرث»[1].

١٢ـ وقال ابن فهد الحلّي في شرحه للمختصر النافع: «ما حكاه في الكتاب مختار الشيخين في النهاية والمقنعة، وهو اختيار القاضي وابن زهرة عمّم الحكم فقال: إذا كان للكافر أولاد صغار و قرابة مسلم أنفق عليهم من التركة حتى يسلموا، فإن أسلموا فالميراث لهم، وإن لم يسلموا كان لقرابته المسلم، وبه قال التقي، وقال ابن إدريس: لا شيء للأولاد لكونهم بحكم آبائهم، ولا يرث الكافر المسلم، ولا مسلم هنا الا ابن الأخ وابن الأخت، فيختصون بملك التركة، ولو لا ذلك لما جاز لهم قسمة التركة، ولا يجب عليهم الإنفاق، وهو مذهب المصنف والعلامة».

ثمّ قال ابن فهد الحلّي: «احتجّ الشيخ بما رواه (في الصحيح) عن مالك بن أعين عن الباقر عليه السلام... فالحاصل: أنّ في المسألة ثلاثة أقوال: **الأوّل:** عدم استحقاق الصغار واستقرار الملك لغيرهم من الطبقات، لاجرائهم مجرى المعدوم، وهو اختيار ابن إدريس. **الثاني:** التربص لإسلام الأولاد بعد بلوغهم مع كلّ وارث، وهو قول الشريف ابن زهرة والتقي. **الثالث:** التربص لبلوغ الأولاد مع ابن الأخ وابن الأخت خاصة، اقتصاراً على مورد النص، وهو قول الشيخين والصدوق والقاضي. **تحقيق:** الرواية من الصحاح، وبمضمونها عمل كثير من الأصحاب».

---

(١) المُحقّق الحلّي، نكت النهاية، ٣: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

ثمّ قال: «واختلفوا في تنزيلها على أربعة أنحاء: (أ) البناء على انّ المانع من الإرث هو الكفر، وهو مفقود في الأولاد الصغار حقيقة. وردّ بمنع حصر المانع في الكفر، بل عدم الإسلام أيضا مانع، وهو موجود في حق الأطفال. أما أوّلاً: فلأنهم بحكم آبائهم. وأمّا ثانياً: فلعدم اعتبار إسلام الصغير، لرفع القلم عنه. و بتقدير انحصار المانع في الكفر نقول: الكفر هنا صادق، إذ حكم الطفل حكم أبويه. (ب) تنزيلها على ان إسلام الصغير معدّ للإسلام الحقيقي، فإن حقيقة الكفر والإسلام لما انتفت عن الصغير، وكان من شأن الكافر استحقاقه بإسلامه قبل القسمة، وجهل الصغير إسلامه حيث يمكنه، فاذا كانت الحالة حالة الصغر كان إسلامه حينئذ قائما مقام إسلام الكبير، إذ المقدور للصغير هو ذلك، وليس القيام في استحقاق الإرث في الحال، بل المراعاة والمنع من القسمة إلى البلوغ، لينكشف الأمر، ويضعف بأن الإسلام المجازي، أعني إسلام الطفل لا يعارض الإسلام الحقيقي، أعني إسلام الكبير، وهو هنا موجود وسابق فيستقر الإرث به. (ج) التنزيل على ان المال لم يقسم حتى بلغوا، سواء سبق منهم الإسلام حال الطفولية، أو لا. وقوله في الرواية (يعطي ابن أخيه و ابن أخته) لا يدلّ على حصول القسمة، بل هو اخبار عن قدر المستحق و النفقة من المال، وذلك لا يستلزم القسمة. وهذا تنزيل حسن، لكن يبقى الإشكال في شيء آخر، وهو قوله: (فإن أسلموا وهم صغار دفع ما ترك أبوهم الى الامام حتى يدركوا)، والأصل بقاء استحقاق الوارث المسلم حتى يحصل المزاحم، ولا يصلح الإسلام المجازي معارضاً للإسلام الحقيقي، خصوصاً مع سبق الحقيقي، لأصالة البقاء وقوة الاستصحاب واستغناء الباقي عن المؤثّر واحتياج الحادث إليه، اللهم إلا أن يقول: إسلامه حال الطفولية معدّ لاستحقاقه، فيحجر الحاكم على التركة رعاية لمصلحته؛ لوجود ما يصلح ان يكون سببا لاستحقاقه. (د) التنزيل على الاستحباب»[1].

(١) ابن فهد الحلّي، ٤: ٣٣٥ ـ ٣٣٩.

١٣ـ وقال العلامة الحلّي في الإرشاد: «ولو خلّف الكافر أولاداً صغاراً لا حظّ لهم في الإسلام، وابن أخ وابن أخت مسلمين، فالميراث لهما دون الأولاد، ولا إنفاق على رأي»[١].

١٤ـ وقال في التحرير: «إذا مات الكافر وخلّف أولاداً صغاراً وابن أخ وابن أخت مسلمين، فإن كانت أمّ الأولاد مسلمة تبعها الأولاد في الإسلام، وكان ميراثه لأولاده خاصّة، فإذا بلغوا واختاروا الكفر قهروا على الإسلام، فإن امتنعوا كانوا مرتدّين، وكان ميراثهم من أبيهم لورثتهم حال ارتدادهم. وإن كانت الأمّ كافرة كان الميراث لابن الأخ وابن الأخت المسلمين أثلاثاً». ثمّ نقل قول الشيخ الطوسي ورواية ابن أعين ثمّ قال: «ومنع ابن إدريس ذلك وجعل الميراث لابن الأخ وابن الأخت المسلمين، فإنّ الأولاد كفّار كآبائهم ولا نفقة، ولو بلغ الأطفال وأسلموا لم يدفع التركة إليهم مع القسمة، وهو الوجه»[٢].

وقال في القواعد: «ولو خلّف الكافر ورثة كفّاراً ورثوه، ولو كان معهم مسلم كان الميراث كلّه له، سواء قرب أو بعد، حتّى أنّ مولى النعمة بل ضامن الجريرة المسلم يمنع الولد الكافر من ميراثه من أبيه الكافر...»[٣].

وقال في المختلف: «مسألة ٢٣: قال الشيخ في النهاية: إذا خلّف الكافر أولاداً صغاراً وإخوة وأخوات من قِبَل الأب وإخوة وأخوات من قِبَل الامّ مسلمين... وتبعه ابن البرّاج، ورواه الصدوق رحمه الله، وهو قول شيخنا المفيد في المقنعة أيضاً. وابن زهرة عمّم الحكم، فقال:

---

(١) العلامة الحلّي، إرشاد الأذهان، ٢: ١٢٧.

(٢) العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية، ٥: ٥٩ ـ ٦٠.

(٣) العلامة الحلّي، قواعد الأحكام، ٣: ٣٤٤.

إذا كان للكافر أولاد صغار وقرابة مسلم أنفق عليهم من التركة حتى يبلغوا، فإن أسلموا فالميراث لهم، وإن لم يسلموا كان لقرابته المسلم. وبه قال أبو الصلاح.

وقال ابن إدريس: الذي يقتضيه أصل مذهبنا: أنّ الميراث يكون بين الإخوة من الأب والإخوة من الام... والشيخ ـ رحمه الله ـ عوّل في ذلك على ما رواه مالك بن أعين ـ في الصحيح ـ عن الباقر عليه السلام... والوجه: ما قاله ابن إدريس، وحمل هذه الرواية على الاستحباب دون الوجوب»[1].

١٥ـ وقال الشهيد الأوّل في الدروس معلّقاً على الرواية: «وعليها معظم الأصحاب. وطرّد بعضهم الحكم في ذي القرابة المسلم مع الأولاد، وردّها الحليّون وأقرّوا الإرث على المسلمين، إلّا أن يسلم الأولاد قبل القسمة، وأنكروا وجوب الإنفاق، بناء على أنّ حكم الطفل حكم أبويه، وجهة الإنفاق معلومة وليس هذا منها، والوجه العمل بها اتّباعاً للمعظم، والخروج عن الأُصول جائز إذا قام عليه دليل. ويمكن موافقة الأصل من حيث إنّ الولادة على الفطرة، فهم بحكم المسلمين إلى أن يبلغوا ويعربوا الكفر»[2].

١٦ـ وقال الأردبيلي في شرحه للإرشاد: «لو خلّف الكافر وارثاً قريباً غير مسلم، وبعيداً مسلماً كالأولاد الذين لا حظّ لهم في الإسلام ـ أي: لا أمّ لهم مسلمة يتبعونها ـ وابن أخيه وابن أخته المسلمين فالأولاد بحكمه، فلا إرث لهم، فإنّهم بمنزلة العدم، فالمال لابن الأخ والأخت. فإن كانا للأبوين أو للأب فالمال بينهما بالتثليث، لابن الأخ الثلثان، ولابن الأخت الثلث مثلهما، وإن كانا للام فبالسوية. وإن كانا مختلفين فلكلالة الأم السدس، والباقي

(١) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة، ٩: ٧٢ ـ ٧٥.

(٢) الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

لكلالة الأب، أو لكلالة الأب والام، وإن كان أحدهما للأب والآخر للأبوين يسقط المتقرّب بالأب ويرث الآخر، ولا يجب على الوارثين الإنفاق على الأولاد؛ للأصل والقواعد المقرّرة، وهو مختار المتن وابن إدريس والمحقّق». ثمّ قال: «والأكثر على خلاف ذلك؛ لرواية مالك بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام... هي مخالفة للقوانين فيمكن طرحها؛ لعدم الصحّة، لعدم توثيق مالك، بل يفهم ذمّه. قال في الخلاصة: روى الكشي: أنّ مالك بن أعين ليس من هذا الأمر في شيء، وعن علي بن أحمد العقيقي أنّه كان مخالفاً. فالقول بالصحّة ـ كما فعله في الشرح والمختلف ـ مشكل، لعل المراد: إليه صحيح، ولكن حينئذ لا تصلح للحجيّة في مثل هذه الأحكام المخالفة للقوانين وهو ظاهر. على أنّ في متنه أيضاً قصوراً؛ حيث حكم أوّلاً بتوريث ابن الأخ وابن الأخت ولم يُفصل بأنّه أسلم الأولاد أم لا. وحكم بعده بأنّه إن أسلموا يعطي الإمام... إلخ. ويُفهم وجوب الإنفاق على ابني الأخ والأخت مع عدم العلم بأنّهم أسلموا. ولم يفهم وجوب الإنفاق على الامام مع علمه بالإسلام، بل ظاهر دفع الميراث إليهم إن بقوا على الإسلام، وإليهما بالتثليث إن لم يبقوا، يشعر بعدم الإنفاق، فتأمّل فلا يحتاج إلى التأويل والتنزيل».

ثمّ قال: «ونقل في الشرح أنّه نزّل على أربعة وجوه: **الأوّل**: أنّ المانع انما هو الكفر، وهو مفقود في الأولاد... **الثاني**: تنزيلها على أنّ إسلام الصغير معدّ للإسلام الحقيقي... **الثالث**: تنزيلها على عدم القسمة إلى حين البلوغ والإسلام... ويمكن ردّه بأنه أيضاً ما يدفع جميع ما فيها، فإنّ الإنفاق لأيّ شيء؟ على أنّه ظاهر في حصولها، إذ قال: فإنّ على الوارثين... إلخ. **الرابع**: حملها على الاستحباب...» ثمّ قال: «ولو كانت صحيحة توجب العمل لأمكن القول بمضمونها، مع عدم تعديته أصلاً، بل جعلها حكماً في قضيّة مع التعدية إلى عين هذه الصورة فالى عين هذه الصورة أينما وجدت اولى من مثلها أيضا يعني في كلّ موضع يكون

فيه الأولاد الصغار للميّت الكافر مطلقاً مع وارث مطلقاً، سواء كان مؤخّراً عنهم في الإرث أو في مرتبتهم، وهو بعيد»[1].

١٧ـ وقال الشهيد الثاني في المسالك: «قد تقرّر فيما سلف أنّ الولد يتبع أبويه في الكفر كما يتبعهما في الإسلام؛ لاشتراكهما في الجزئيّة، وأنّ مَن أسلم من الأقارب الكفّار بعد اقتسام الورثة المسلمين لا يرث، و من أسلم قبله يشارك أو يختصّ، ومن لوازم عدم المشاركة اختصاص الوارث المسلم بنصيبه من الإرث، ولا يجب عليه بذله ولا شيء منه للقريب الكافر، صغيراً كان أم كبيراً. لكن ذهب أكثر الأصحاب ـ خصوصاً المتقدّمين منهم، كالشيخين والصدوق والأتباع ـ إلى استثناء صورة واحدة من هذه القواعد، وهي ما إذا خلّف الكافر أولاداً صغاراً غير تابعين في الإسلام لأحد، وابن أخ وابن أخت مسلمين، فأوجبوا على الوارثين المذكورين ـ مع حكمهم بإرثهما ـ أن ينفقا على الأولاد بنسبة استحقاقهما من التركة إلى أن يبلغ الأولاد، فإن أسلموا دفعت إليهم التركة، وإلّا استقرّ ملك المسلمين عليها. واستندوا في ذلك إلى صحيحة مالك بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام... وقد اختلف الأصحاب في تنزيل هذه الرواية ـ لكونها معتبرة الإسناد ـ على طرق أربع، ثلاث منها للمصنف ـ رحمه الله ـ في النكت... والحقّ: أنها ليست من الصحيح، وإن وصفها به جماعة من المحقّقين، كالعلامة في المختلف والشهيد في الدروس والشرح وغيرهما ؛ لأنّ مالك بن أعين لم ينصّ الأصحاب عليه بتوثيق بل ولا بمدح، بل المذمّة موجودة في حقّه كما في القسم الثاني من الخلاصة، فصحّتها إضافيّة بالنسبة إلى مَن عداه، فسهل الخطب في أمرها، واتّجه القول باطّراحها أو حملها على الاستحباب»[2].

---

(١) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٨٣ ـ ٤٨٦.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ٢٩ ـ ٣٣.

١٨ـ وقال الفاضل الإصفهاني في شرحه للقواعد: «لكن الشيخان والحلبيان والقاضي والكيدري: على أنّ الكافر إن كان له أولاد صغار ينفق عليهم ممّا ترك حتّى يبلغوا، فإن بلغوا مسلمين ورثوا، وإلّا كان الميراث للمسلم. وهو قويّ إن فقدوا الأبوين جميعاً، لأنّ كلّ مولود يولد على الفطرة، وإنّما حكم بكفرهم تبعاً لهما، فإذا ماتا زالت التبعيّة». ثمّ أورد ما رواه مالك بن أعين[١].

١٩ـ وقال الفيض الكاشاني: «ولو كان ورثة الكافر أولاده الصغار، قيل: ينفق من التركة عليهم الى أن يبلغوا، فإن اختاروا الإسلام ورثوا وإلا منعوا؛ للقوي، خلافاً لأكثر المتأخّرين؛ لأنّهم بحكم الكفّار، فهم محجوبون لوجود وارث مسلم وإن بعد، فحملوا الرواية على الاستحباب»[٢].

ونظراً لانفتاح باب الاجتهاد في مدرسة أهل البيت عليهم السلام فكما رأيت قد اختلف موقف فقهاء الإمامية من هذا الحديث على قولين رئيسين، وربّما جعلها البعض ثلاثة[٣]:

القول الأوّل: قبول الأحكام والتفاصيل الواردة في هذا الحديث في الجملة. واختاره معظم الأصحاب من المتقدّمين كالمفيد[٤] والطوسي[٥] وأبي الصلاح الحلبي[٦] والقاضي

(١) الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام ٩: ٣٤٧.

(٢) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ٣١٢، المفتاح (١٢٠٧).

(٣) ابن فهد، المهذّب البارع ٤: ٣٣٧.

(٤) المفيد، المقنعة: ٧٠١.

(٥) الطوسي، النهاية: ٦٦٥ ـ ٦٦٦.

(٦) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧٥.

ابن البرّاج[١] والسيّد ابن زهرة[٢] والكيدري[٣] ويحيى بن سعيد[٤] والخواجة نصير الدين الطوسي[٥] والشهيد الأوّل[٦] وغيرهم[٧].

القول الثاني: عدم الإفتاء بهذه الأحكام، والقول بحجب المسلم للكافر وتوريثه، ولو كان المحجوب صغيراً. واختاره ابن إدريس الحلّي[٨] والمُحقّق الحلّي[٩] وربّما يظهر من جمال الدين ابن فهد[١٠]، ونُسب الى أكثر المتأخّرين[١١]: كالفاضل[١٢] والمقداد[١٣] والشهيد الثاني[١٤] والأردبيلي[١٥] والمجلسي الأوّل[١٦] والجزائري في التحفة[١٧].

---

(١) ابن البرّاج، المهذّب ٢: ١٥٩ ـ ١٦٠.
(٢) ابن زهرة، غُنية النزوع: ٣٢٩.
(٣) الكيدري، إصباح الشيعة: ٣٧٠.
(٤) ابن سعيد، الجامع للشرائع: ٥٠٢.
(٥) المُحقّق الطوسي، جواهر الفرائض: ٢٠٨ [المطبوع في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: ١٧].
(٦) الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.
(٧) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ٣١٢، المفتاح (١٢٠٧). الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام ٩: ٣٤٧. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧.
(٨) ابن إدريس، السرائر ٣: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.
(٩) المُحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٨١٥.
(١٠) ابن فهد، المهذّب البارع ٤: ٣٣٧ ـ ٣٣٩.
(١١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ٣٣.
(١٢) العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٥٩ ـ ٦٠. مختلف الشيعة ٩: ٥٧ ـ ٥٨. إرشاد الأذهان ٢: ١٢٧.
(١٣) أُنظر: السيوري، التنقيح الرائع ٤: ١٣٥ ـ ١٣٦.
(١٤) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ٣٣.
(١٥) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٨٣.
(١٦) المجلسي، روضة المتقين ١١: ٣٨٧.
(١٧) الجزائري، التحفة السنية: ٣٦١ [مخطوط].

وهؤلاء لم يُفتوا طبقاً للحديث المنقول عن الإمام الباقر(عليه السلام) وناقشوا فيه دلالة وربّما ناقشوا فيه سنداً. وسوف نتعرّض لهذه المناقشات وبيان موقفنا منها. وعمدة الإشكالات هي في المجال السندي، وأمّا الإشكاليت الواردة على المضمون فلا أثر لها؛ إذ بعد فرض تمامية السند يكون الحديث مقيِّداً للقواعد العامّة.

هذا، وسوف يتّضح لاحقاً للقارئ أنّه بالإمكان الإفادة من دلالة الحديث واستنباط فروع فقهية عديدة حسبما تسمح به القواعد الاجتهادية المعروفة في الأوساط العلمية وعدم الجمود على ألفاظ النصّ. كما سوف تتّضح لنا الأُسس القرآنية والعقدية والإنسانية لهذه الفتوى.

المحور الثالث: البحث في اعتبار سند الحديث[1]

١ـ إنّ الشيخ الحرّ العاملي قد نقل هذه الرواية في الوسائل عن كتاب الفقيه بعنوان «عبدالملك بن أعين ومالك بن أعين جميعاً عن أبي جعفر(عليه السلام)»[2]، ومثل هذا السند معتبر بلا ريب؛ لأنّ عبدالملك بن أعين أحد إخوة زرارة المعتبرين بشهادة الكشي عليهم جميعاً بالاستقامة والفقه[3].

٢ـ واعترض البعض بأنّ الموجود في نسخ الفقيه التي بأيدينا اليوم «عبدالملك بن أعين أو مالك بن أعين»[4] بنحو الترديد ومن دون كلمة «جميعاً»، كما أنّ الرواية ينقلها كلاً من

---

(١) أُنظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٣٠. الهاشمي الشاهرودي، مجلّة فقه أهل البيت(عليهم السلام)، العدد (٢٣): ١٧، ٢٧ ـ ٢٨، مقال تحت عنوان (إرث المسلم من الكافر).

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٨، ب٢ من موانع الإرث، ح ١.

(٣) الطوسي، اختيار معرفة الرجال ١: ٣٨٢، الرقم (٢٧٠).

(٤) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٧، ح ٥٧٢٩.

ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني الرازي[١] وشيخ الطائفة محمّد الحسن الطوسي[٢] بلفظ «مالك بن أعين»، وهكذا ضبط السند جماعة منهم المحقّق الحلّي[٣] وابن فهد الحلّي[٤] والعلامة في المختلف[٥]، وفي التحرير[٦]، بل وصحّحها فيهما، والشهيد الأوّل وصحّحها[٧]، وتبعهم غيرهم[٨].

ومالك بن أعين لم يذكره الكشي مع إخوة زرارة الذين ذكرهم بالاستقامة والفضل، ولم يذكر توثيق له. نعم، ذكر بعضهم أنّ لزرارة أخوين آخرين هما: مالك بن أعين وقعنب بن أعين، ليسا في شيء من هذا الأمر[٩]، وأنّ قعنب بن أعين كان مخالفاً أو مُرجئاً[١٠]، وقد استظهر السيد الخوئي في المعجم أنّ مالك بن أعين في الأسانيد هو الجهني البصري[١١]، وهو أيضاً ممّن لم يثبت توثيقه.

---

(١) الكليني، الكافي ٧: ١٤٣، ح ١.

(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٦٨، ح ١٣١٥.

(٣) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام، ٤: ٨١٥. المختصر النافع: ٢٥٦.

(٤) ابن فهد الحلّي، المهذّب البارع ٤: ٣٣٧.

(٥) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٧٤.

(٦) العلامة الحلّي، تحرير الأحكام، ٥: ٥٩.

(٧) الشهيد الأوّلأ، الدروس الشرعية، ٢: ٣٤٥.

(٨) المجلسي، روضة المتقين ١١: ٣٨٧. الحائري الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٤٥٠. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧.

(٩) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (٢: ٤٢٠، الرقم (٣١٨).

(١٠) المصدر السابق. وانظر: الزراري، تاريخ آل زرارة: ١٢٨.

(١١) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ١٦١، ١٦٤. وانظر: الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٤٧٧، رقم (٩٧٩٥ ـ ٩٧٩٢ ـ ٩٨١٦).

وعلى هذا يكون سند هذه الرواية مردّداً بين الموثّق وغير الموثّق إن لم يُطمأنّ بأنّه غير الموثّق[١].

كما أنّ جميع النسخ التي بأيدينا من الفقيه تنقل السند بنحو الترديد ومن دون كلمة «جميعاً»، كما أنّ سائر أصحاب الطرق والإجازات من الأعلام المعاصرين أو المتقدّمين على صاحب الوسائل قد نقلوا السند كما في نسخ الفقيه الموجودة بأيدينا، فصاحب الوافي[٢] وصاحب البحار[٣] و والده في شرحه على الفقيه (روضة المتقين)[٤] كلّهم قد نقلوا السند بالنحو الذي ذكرناه.

ومجموع ذلك يُوجب الاطمئنان بأنّ السهو من صاحب الوسائل، على أنّ لأُولئك أيضاً طرقاً معتبرة إلى صاحب كتاب من لا يحضره الفقيه، فيقع التهافت والتعارض بينها وبين طريق صاحب الوسائل في نقل هذا الموضع من الفقيه، فالرواية لا يثبت نقلها من قِبل عبدالملك بن أعين الثقة[٥].

وعليه، فلا مجال لدعوى أنّ نقل صاحب الوسائل عن نسخة معتبرة لعلّها كانت تحت يده حجة لنا؛ لأنّ له طريقاً معتبراً متصلاً إلى أصحاب الكتب الأربعة في سلسلة إجازاته،

---

(١) الهاشمي الشاهرودي، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد (٢٣): ٢٧ ـ ٢٨، مقال تحت عنوان (إرث المسلم من الكافر).

(٢) الفيض الكاشاني، الوافي ٢٥: ٩١٧.

(٣) العلامة المجلسي، ملاذ الأخيار ١٥: ٣٩١.

(٤) المجلسي، روضة المتقين ١١: ٣٨٧.

(٥) الهاشمي الشاهرودي، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد (٢٣): ٢٨ ـ ٢٩، مقال تحت عنوان (إرث المسلم من الكافر).

بخلاف نسخ الفقيه التي بأيدينا اليوم؛ فإنّ أصلها وإن كان قطعياً ومتواتراً إلا أنّ موارد اختلاف النسخ لا قطع فيها بالنسخة المطبوعة بالخصوص، فلعلّ النسخة الصحيحة خلافها وأنّ الصحيح نسخة صاحب الوسائل، وحيث إنّ لتلك النسخة طريقاً تعبّدياً معتبراً فيكون حجة ما لم يعلم بخلافه، فيثبت بذلك نقل الحديث عن الباقر عليه السلام من قبل عبدالملك بن أعين، ولا ينافي ذلك نقل الكليني والشيخ لنفس الحديث عن مالك بن أعين تعييناً؛ إذ لا تنافي بينهما، كما هو واضح.

٣ـ لكن هذه المناقشة في السند مردودة؛ وذلك:

١ـ ٣ـ لأنّ الشيخ الحرّ العاملي صاحب الوسائل كان مُلتفتاً الى الاختلاف في سند الرواية بين الصدوق والكليني والشيخ، وعليه فلم يُثبت السند بهذا النحو غفلة أو سهواً، وإنّما تعمّد ذكر السند بالعطف بحرف الواو ومُضيفاً كلمة «جميعاً» تعويلاً على نسخته. أجل، يبرز أمامنا إشكال التعارض بين نسخته والنسخ الأُخرى، فيُؤخذ بطريق الكليني والشيخ الطوسي المشتمل على مالك بن أعين الخالي من الشكّ والتردّد، والذي سوف يأتي علاجه، وينحصر الإشكال في طريق الصدوق الذي كان لديه تردّد في ضبط اسم الراوي هل هو مالك أو عبدالملك.

وممّا يدعو الى التأمّل ما أفاده صاحب الجواهر من عدم إمكانية تصحيح السند حتّى بناء على إسناد الصدوق ـ المشتمل على كلمة «جميعاً» ـ حيث قال: «وغايته حسن هذا الطريق، فإنّ عبدالملك ممدوح بغير توثيق، والحسن غير الصحيح، والمحكوم عليه بالصحة في كلامهم غير هذا الطريق، والظاهر من الصحّة خصوصاً في المقام الحقيقية منها دون الإضافية»[1]، سيما وإنّ كلامه مُوجّه الى العلامة الحلّي خرّيت هذه الصناعة والذي هو من

(١) أُنظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٣٠.

مؤسّسي التقسيم الرباعي المعروف للروايات، أي: الصحيح والحسن والموثّق والضعيف، بما تحمل هذه الأسامي من معانٍ اصطلاحية.

٢ـ ٣ـ إنّ مالك بن أعين قد وقع بهذا العنوان فى جملة من الروايات تبلغ أربعة عشر مورداً[١] عدا هذه الرواية، ويُحتمل فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: إمّا أن يكون هو الشيباني أخا زرارة، كما استظهره بعض[٢]، وهو لم يُوثّق صريحاً، بل ورد ما يدلّ على تضعيفه، كما مرّ[٣]، بل استُفيد من عدم ذكر الشيخ الطوسي له في رجاله أنّه ليست له رواية عن المعصوم عليه السلام؛ فإنّه وإن وقع في أسناد كثير من الروايات إلا أنّ المراد به مالك بن أعين الجهني وإن احتُمل كونه وارداً فى سند هذه الرواية فحسب[٤].

غير أنّه لا دليل على تضعيف ابن أعين الشيباني، والعبارة المذكورة بشأنه وشأن أخيه لا دلالة فيها على ضعفه، بل غاية ما تدلّ عليه عدم شدّة تشيّعه أو عدم وضوحه أو كونه من العامّة كما عن العقيقي[٥].

وأمّا العبارة المشتملة على وصف (المُخالف أو المُرجئ) فهي راجعة الى أخيه قعنب فقط، وهو خارج عن محلّ البحث.

---

(١) أُنظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ١٦٠، رقم (٩٨١٤).

(٢) أُنظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٣٠.

(٣) أُنظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٢٠، الرقم (٣١٧)، (٣١٨). الزراري، تاريخ آل زرارة: ١٢٨. العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٤١١، (٧).

(٤) أُنظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ١٦١، رقم (٩٨١٥).

(٥) أُنظر: العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٤١١، القسم الثاني، رقم (٧).

ومن الواضح أنّ ضعف العقيدة بل فسادها لا يدلّ على عدم الوثاقة، كما أنّ عبارة الكشي من أنّ الراوي ليس في شيء من هذا الأمر[1] لا تقدح في الوثاقة؛ فإنّ الرمي بكون الراوي من العامّة لا ينافي الوثاقة، لأنّ عقيدة الشخص غير وثاقته وأمانته في النقل، كما هو واضح.

الاحتمال الثاني: وإمّا أن يكون هو مالك بن أعين الجهني البصري، كما استظهره المُحقّق الخوئي؛ فإنّه استظهر ذلك من مراجعة الروايات المتعدّدة عنه.

وهو وإن لم يُنصّ على توثيقه صريحاً أيضاً إلا أنّ مضامين الروايات العديدة التي يرويها تدلّ على أنّه إمامي وأنّه كان من الخواصّ العارفين بأمر أهل البيت عليهم السلام[2].

مضافاً الى رواية الأجلاء عنه كعمرو بن أبي المقدام[3]، وجميل بن دراج[4]، وعاصم بن حميد[5]، وبريد[6]، وهشام بن سالم[7]، وعلي بن رئاب[8].

---

(١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ٢: ٤٢٠، الرقم (٣١٨).

(٢) البرقي، المحاسن ١: ١٤٣، ح ٤١، و: ١٤٤، ح٤٣. و١٦٦، ح ١١٢. و١٧٢ ـ ١٧٣، ح ١٤٤. ١٧٤، ح١٥٠. و ٢: ٣٩٥، ح٦١. مضافاً الى: ٢١٦، ح ١٠٧.

(٣) المصدر السابق ١: ١٤٣، ح ٤١، و ١٦٦، ح ١١٢. ١٧٤، ح ١٥٠.

(٤) المصدر السابق ١: ١٤٤، ح ٤٣.

(٥) المصدر السابق ١: ٢١٦، ح ١٠٧، و٢: ٢١٥، ح ٢.

(٦) الكليني، الكافي ٦: ٤٤٧، ح ٧.

(٧) المصدر السابق ٧: ١٤٣، ح ١، و ١٩٥، ح ٥.

(٨) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٤٥٢، ح ١، ب ٢٠٧.

بل روى عنه بعض الثلاثة وهو صفوان بن يحيى ولو بواسطة بريد[١]، ومحمد بن أبي عمير[٢].

٣ـ ٣ـ بل إنّ هذه الرواية محلّ البحث قد وصفها العلامة الحلّي بالصحّة مع نسبته الرواية الى مالك بن أعين سواء أكان مراده الجهني أم الشيباني[٣]، وتبعه غيره على ذلك التصحيح[٤].

كما أنّها تشتمل على حكم مُختصّ بالإمامية ويُعتبر من منفرداتهم في قبال الفقه السنّي، ويظهر للباحث مدى اعتناء المحدّثين برواياته وقبولهم لها عموماً، كما أنّ الأصحاب فقهاء ومحدّثين قد تلقّوا هذه الرواية بالقبول في أصل الحجب في الجملة، فرواها المشايخ الثلاثة، وهي من المشاهير كما وصفها السيوري[٥]، بل قال ابن فهد: «الرواية من الصحاح، وبمضمونها عمل كثير من الأصحاب، واختلفوا في تنـزيلها على أربعة أنحاء...»[٦]، وتبعه الأردبيلي في نسبة العمل بها الى الأكثر[٧] وكذا صنع المُحقّق السبزواري[٨].

---

(١) الكليني، الكافي ٦: ٤٤٧، ح ٧.

(٢) الصدوق، ثواب الأعمال: ٧ [ثواب مَن قال: لا إله إلا الله الملك الحقّ المبين مئة مرّة].

(٣) العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٥٩ ـ ٦٠. مختلف الشيعة ٩: ٥٧.

(٤) ابن فهد الحلّي، المهذّب البارع ٤: ٣٣٧. الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٣٤٥. المجلسي، روضة المتقين ١١: ٣٨٧. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧. الحائري الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٤٥٠.

(٥) أُنظر: السيوري، التنقيح الرائع ٤: ١٣٥.

(٦) ابن فهد الحلّي، المهذّب البارع ٤: ٣٣٧.

(٧) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٨٣.

(٨) المُحقّق السبزواري، ذخيرة المعاد ٢: ٧٩٤.

بل نسب الشهيد الأوّل ذلك الى المعظم[1]، فقد عمل بها الصدوق والشيخان وآخرون[2]، وإن ردّها أو تردّد في العمل بها بعض[3].

٤ـ ٣ـ علماً بأنّ أكثر مَن ردّها أو توقّف فيها لم يكن بسبب التشكيك في السند، بل لإشكالات في دلالة فقراتها الأخيرة لزعم مخالفتها لأُصول المذهب، وأمّا ردّ ابن إدريس لها فعلى مبناه المعروف من عدم عمله بأخبار الآحاد.

أجل، ردّ الشهيد الثاني السند بناءً على كون روايه مالك بن أعين الشيباني، وتبعه الأردبيلي، فيما أنّ احتمال كونه الشيباني في غاية الضعف، بل هو احتمال منتفٍ لإهمال ترجمة الشيباني من قِبَل النجاشي والشيخ، وإنّما ذكره الكشّي فقط.

---

(١) الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٣٤٦.

(٢) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٧، ح ٥٧٢٩. المفيد، المقنعة: ٧٠١. الطوسي، النهاية: ٦٦٥. ابن البرّاج، المهذّب ٢: ١٥٩ ـ ١٦٠. جواهر الفقه: ١٦٧، م٥٩٤. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧٥. ابن زهرة، غنية النـزوع: ٣٢٩. الكيدري، إصباح الشيعة: ٣٧٠. ابن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ٥٠٢. المُحقّق الطوسي، جواهر الفرائض: ٢٠٨، [المطبوع في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: ١٧]. الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٦. الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام ٩: ٣٤٧. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧. ولم يستبعده صاحب الرياض وإن احتاط استحباباً [الحائري الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٤٥٠ ـ ٤٥١].

(٣) ابن إدريس، السرائر ٣: ٢٦٨ ـ ٢٦٩. المُحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٨١٥. ابن فهد، المهذّب البارع ٤: ٣٣٧. العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٥٩ ـ ٦٠. مختلف الشيعة ٩: ٥٧. إرشاد الأذهان ٢: ١٢٧. الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٨٣. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ٣٣. الجزائري، التحفة السنية: ٣٦١ [مخطوط].

٥ـ ٣ـ إذن، فيحصل لنا وثوق قويّ بصدور الرواية سيما مع عدم ثبوت تضعيف لمالك بن أعين سواء أكان الواقع في السند هو الشيباني فضلاً عمّا إذا كان المقصود به الجهني، فلا يبعد اعتبار السند حينئذ، وقد عبّر المجلسي الأوّل عنه بالقويّ كالصحيح[١]، وعبّر عنه ولده في مرآته بالحسن[٢] وإن عبّر في ملاذه بالحسن أو المجهول[٣] ولم يصفه بالضعف، وعبّر عنه الفيض بالقويّ[٤]، وعدّه النراقي معتبراً[٥].

٦ـ ٣ـ أضف إلى ذلك: أنّ نوع الأسئلة التي وردت في هذا الحديث تكشف عن فقاهة السائل فيسأل ويُدقّق، كما نرى أنّ أبا جعفر الباقر عليه السلام لم يتّقه، وأجابه عليه السلام بما هو مختصّ بأهل البيت عليهم السلام، فقد كرّر ذكر لفظ الإمام عدّة مرّات[٦]، لاحظ الفقرات التالية عليه السلام: «يُدفع ما ترك أبوهم الى الإمام حتّى يُدركوا، فإن أتمّوا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إليهم، وإن لم يُتمّوا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه...»، وهذا كاشف عن أنّ مالك بن أعين الراوي لهذا الحديث بل لسائر الأحاديث هو الجهني البصري الشيعي، وليس الشيباني المجهول تشيّعه.

ومن ذلك كلّه يتّضح التأمّل فيما استظهره صاحب الجواهر من أنّ المقصود بابن أعين مالك بن أعين الشيباني أخو زرارة، لا الجهني[٧].

---

(١) المجلسي، روضة المتقين ١١: ٣٨٧.

(٢) العلامة المجلسي، مرآة العقول ٢٣: ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٣) العلامة المجلسي، ملاذ الأخيار ١٥: ٣٩١.

(٤) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ٣١٢، المفتاح (١٢٠٧).

(٥) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧.

(٦) وهذا االاصطلاح غير رائج في الفقه السنّي، فهم كثرما يُعبّرون بالسلطان ونحوه.

(٧) أُنظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٣٠.

٧ـ ٣ـ إنّنا لو تتبّعنا الروايات التي رُويت عن مالك بن أعين لرأينا أنّ أكثر الرواة عنه من الأجلاء، وهم: الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن عبدالله بن مسكان[١]، عمرو بن عثمان عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب[٢]، هشام بن سالم ـ وهى هذه الرواية ـ، أبو علي الأشعري (أحمد بن إدريس) عن محمّد بن عبد الجبّار عن صفوان عن بريد العجلي عنه[٣]. ورواية الأجلاء عنه تكون تُساعد على توثيقه وتقويته.

٨ـ ٣ـ إنّه مضافاً الى رواية صفوان عنه بالواسطة[٤]، فقد روى عنه محمّد بن أبي عُمير مباشرة[٥].

والطريقان الأخيران ـ الرابع والخامس ـ يُثبتان اعتبار جميع روايات مالك بن أعين مطلقاً، سواء أكان هو الشيباني أو الجهني.

٩ـ ٣ـ إنّه مع قطع النظر عمّا تقدّم فإنّه يُمكن القول بتصحيح سند الرواية أو اعتبارها بناءً على بعض القواعد والمباني في التوثيقات العامّة، والتي هي عبارة عمّا يلي: إمّا التمسّك بالشهرة الروائية للقدماء حيث روى هذه الرواية المحمّدون الثلاثة، وإمّا التمسّك بكون عمل المشهور جابراً لضعف السند[٦] سيما عمل القدماء حتّى قيل: إنّه لا يرى منهم مُخالف

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٤٠٩، ب٢١ من الوضوء، ح٧، و ٤٣٠، ب٢٩، ح٣.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٣٢٠، ب ٢٤ من الحيض، ح ١١، و٣٧٩، ب ٣ من الاستحاضة، ح ١، و٣٨٣ ـ ٣٨٤، ب ٣ من النفاس، ح ٤، و٣٩٥، ب ٧، ح ١.

(٣) المصدر السابق ٤: ٤٦٠، ب ٥٨ من لباس المصلّي، ح ١.

(٤) المصدر السابق ٢٦: ١٨، ب ٢ من موانع الإرث، ح ١.

(٥) المصدر السابق ٧: ٢٢٣، ب٤٨ من الذكر، ح١٥.

(٦) أُنظر: النراقي، مُستند الشيعة ١٩: ٣٧. الحائري الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٤٥٠.

عدا الحلّي، وهو بالإضافة إليهم شاذّ[١]، وإمّا بتصحيحها لكونها مروية عن الحسن بن محبوب السرّاد المُجمع على تصحيح ما يصحّ عنه، ومثلها في قوّة الصحيحة[٢]. وهذه المباني تُثبت اعتبار هذه الرواية خاصّة. وإن كنّا لا نرى هذه المباني.

للبحث صلة...

(١) أُنظر: النراقي، مُستند الشيعة ١٩: ٣٧. الحائري الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٤٥٠.

(٢) أُنظر: النراقي، مُستند الشيعة ١٩: ٣٧. الحائري الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٤٥٠. بحر العلوم، بلغة الفقيه ٤: ١٩٤.

بحوث ودراسات

في انحلال العلم الإجمالي

❑ آية الله الشيخ نوري الساعدي

خلاصة البحث:

العلم الإجمالي هو من جملة البحوث الأُصولية الشائكة، ويتمّ البحث فيه عادة من جهات عدّة، وقد تناول هذا المقال معالجة مسألة انحلال العلم الإجمالي، وهو على نحوين: انحلال حقيقي وانحلال حكمي، وثمّة صورة للانحلال وقع فيها النقض والإبرام بين العلَمين النائيني والعراقي، ولكلّ أدلّته، وقد تعرّض هذا المقال لبحثها وتحليلها تحليلاً دقيقاً ومناقشتها طبقاً للمنهج العلمي الاجتهادي المتعارف في حوزاتنا العلمية.

الكلمات المفتاحية:

العلم الإجمالي، الانحلال الحقيقي، الانحلال الحكمي، الجامع، أطراف العلم الإجمالي.

بسم الله الرحمن الرحيم

قد ينحلّ العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً، وقد ينحلّ انحلالاً حكمياً أو تعبّدياً.

فهنا بحثان:

البحث الأوّل: الانحلال الحقيقي

وهو يحصل بزوال العلم بالجامع زوالاً حقيقياً من الذهن، وهذا يحدث في صورة ما إذا كان المعلوم بالعلم التفصيلي ناظراً الى معلوم العلم الإجمالي، كما لو علمت إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بقطرة من الدم، ثمّ علمت تفصيلاً أنّ هذه القطرة إنّما سقطت في الإناء الكبير، فيزول العلم الإجمالي ويتحوّل الى علم تفصيلي بنجاسة الإناء الكبير، وشكّ بدوي في نجاسة الإناء الصغير، فتجري فيه الطهارة.

وهناك صورة ثانية من صور حصول علم تفصيلي إلى جنب العلم الإجمالي وقع الخلاف في حصول الانحلال حقيقة وعدمه فيها، وذلك فيما لو علمنا إجمالاً بموت زيد أو عمرو مثلاً ثمّ علمنا تفصيلاً بموت عمرو، فإن كان المعلوم بالإجمال هو عين المعلوم تفصيلاً فقد انحلّ العلم الإجمالي حقيقة، وإلّافلا، فهنا ذهبت مدرسة النائينيقدس سره إلى الانحلال الحقيقي، وذهبت مدرسة المحقق العراقيقدس سره إلى عدم الانحلال.

وبرهان الأوّل هو أنّ العلم الإجمالي له ركنان:

الركن الأوّل: علم بالجامع، والركن الثاني: هو احتمال انطباق الجامع على كلّ فرد من أفراده، فإذا علمنا بانطباق العلم بالجامع على الفرد الذي قامت البيّنة على نجاسته مثلاً يزول العلم الإجمالي بانهدام الركن الثاني بانطباق العلم الإجمالي على الفرد الذي قامت البيّنة على نجاسته مثلاً.

وينبغي أن نُفرّق بين صورتي وقوع العلم الإجمالي: بين التي يقع فيها الانحلال جزماً وهي الصورة الأولى، وبين الصورة التي لا يكون المعلوم بالتفصيل ناظراً الى المعلوم بالإجمال وهي التي يكون المعلوم بالإجمال متحصّص بحصة أو مقيّد بقيد بحيث لا يُحرز

انطباقه على المعلوم تفصيلاً، كما في المثال السابق، وكما لو علمت بتنجّس أحد الإناءين بقطرة دم ثمّ علمت تفصيلاً أنّ الإناء الصغير قد وقعت فيه قطرة دم، وهذه هي الصورة الثانية التي وقع النزاع فيها بين العلمين؛ حيث لا يُحرز أنّ المعلوم تفصيلاً مصداق للمعلوم بالإجمال، فيقع الشك في سريان العلم بالجامع الى العلم بالفرد، فلا ينحلّ العلم الإجمالي.

وسبب عدم السريان هو حصول علم إجمالي بنجاسة ناشئة من قطرة الدم التي علمت بسقوطها في أحد الإناءين، في حين أنّ المعلوم تفصيلاً نجاسة بدم كيفما اتّفقت. نعم، لو علمت أنّ القطرة التي سبّبت النجاسة في العلم الإجمالي هي نفسها التي سبّبت العلم التفصيلي انحلّ العلم الإجمالي جزماً وهي الصورة الاولى التي أشرنا إليها.

وفي ضمن الصورة الثانية، حاول السيد الشهيد الصدرقدس سره أن يضع معياراً على أساسه يتمّ التفصيل في الصورة الثانية التي وقع فيها النزاع بين العلَمين العراقي والنائيني؛ وذلك بذكر تفصيل في كيفية حدوث العلم الإجمالي، وعلى أساس ذلك يحصل انحلال للعلم الإجمالي، وأخرى لا يحصل؛ وذلك بالقول: «وهذا إنّما يُعقل عادة فيما إذا كان سبب العلم الإجمالي نسبته الى الطرفين على حدّ واحد، ومثاله: ما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين اللذين يملكهما الكافر؛ لاستبعاد أنّه لا يُساور شيئاً منهما زمناً طويلاً، ثمّ علم بمساورته لأحدهما بالخصوص ونجاسته» واختارقدس سره الانحلال في ذلك ترجيحاً لقول المحقق العراقيقدس سره هذا في قبال العلم الإجمالي الذي لا ينحلّ وهو «أن لا يكون العلم بالفرد ناظراً إلى تعيين المعلوم الإجمالي ويكون للمعلوم الإجمالي علامة وخصوصية مأخوذة فيه غير محرزة التواجد في الفرد، كما إذا علم بسقوط قطرة دم في أحد الإناءين ثمّ علم بسقوط قطرة من الدم في أحدهما المعيّن على كلّ حال سواء علم بأنّها قطرة أُخرى أو احتمل ذلك، فإنّه في هذه الصورة لا إشكال في عدم انحلال العلم الإجمالي؛ لأنّ معلومه المتميّز لا

يزال غير معلوم الانطباق على أحد الطرفين بخصوصه، بل نسبته إليهما على حد واحد، فيستحيل أن يكون منحلّاً»[1].

أمّا سبب الانحلال فذلك فيما لو كان المعلوم بالإجمال حصل بسبب حساب الاحتمال، فإنّه من البعيد بحسب الاحتمال أن يكون المعلوم بالإجمال غير المعلوم تفصيلاً.

فمثلاً: إذا علمنا أنّ المكلّف قد باع إحدى السيارتين المتشابهتين من جميع الوجوه لحاجته الى ثمنها ثمّ علمنا تفصيلاً أنّه باع السيارة (أ) فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي؛ إذ من البعيد ـ بحسب الاحتمال ـ أن تكون السيارة التي بيعت غير تلك المعلومة بالإجمال، والذي يُساعد على انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم تفصيلاً انه لا يعلم بأنه قد باع كلتا السيارتين وانه من البعيد جدا انه باعهما معا لانه ـ حسب الفرض لا يحتاج إلّا إلى بيع سيارة واحدة.

وسوف يأتي هذا البيان وهو يفصل بين صورتين احدهما أجاز فيها الأنحلال والثانية رفض وقوع الأنحلال فيها ويأتي النقاش فيه.

وعلى كلّ حال لا بدّ أن نبحث وجوه وبراهين انحلال العلم الإجمالي، وهي كما يلي:

الوجه الأوّل:

أن نقيس انعقاد العلم الإجمالي وانحلاله بمورد الأقلّ والأكثر، كما لو علمنا بوجوب المركّب من الصلاة من عشرة أو تسعة أجزاء، فلا إشكال في وجوب الأقلّ جزماً، وشكّ في وجوب الجزء العاشر فتجري عنه البراءة، وكذا هنا حيث يُعلم بنجاسة الإناء الذي سقطت فيه قطرة دم تفصيلاً وشكّ في نجاسة الإناء الثاني فتجري فيه أصالة الطهارة.

---

(١) بحوث في علم الأُصول، ٥: ٢٣٩.

الجواب:

ويرد عليه:

لا يصح هذا القياس؛ وذلك:

أوّلاً: أنّ موارد الأقلّ والأكثر لا يوجد فيها من أوّل الامر إلّا علم واحد وشكّ في الزائد، أمّا موارد العلم الإجمالي فإنّه يوجد فيه علمان:

الأوّل: العلم بسقوط قطرة دم في أحد الإناءين.

والثاني: العلم التفصيلي بسقوط قطرة دم في الإناء الأحمر مثلاً، فلا يوجد تشابه بين الموردين.

وثانياً: فرق بينهما في أنّه في مورد الأقلّ والأكثر لو شكّ في وجوب الأقلّ زال العلم أيضاً، أمّا في المقام فلو شكّ في نجاسة الإناء الأحمر بعد أن علم سابقاً بنجاسته تفصيلاً فإنّ العلم الإجمالي باقٍ على حاله، ولا ينحلّ بانقلاب العلم التفصيلي بنجاسة الإناء الأحمر إلى شكّ فيه لأيّ سببٍ كان .

الوجه الثاني:

أن يُقال باستحالة بقاء العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي؛ اذ يلزم من ذلك اجتماع المثلين على موضوع واحد، وذلك لأنّ العلم التفصيلي تعلّق حسب الفرض بالجامع ضمن الفرد بشرط الخصوصية الفردية، أيّ بشرط شيء، فيستحيل أن يظلّ العلم الإجمالي الذي تعلّق بالجامع المنطبق على هذا الفرد موجوداً؛ اذ سيكون هذا الفرد متعلّقاً للعلمين معاً ومعروضاً للعلمين معاً، وهذا من باب اجتماع المثلين المستحيل.

والجواب:

يمكن أن نلتزم بأنّ معروض العلم الإجمالي هو الجامع بشرط لا عن الخصوصية الفردية، أمّا معروض العلم التفصيلي فهو الجامع بشرط تلك الخصوصية، وهما يختلفان في عالم الذهن وعالم المعروض بالذات، وليس شيئاً واحداً لكي يجتمع عليه المثلان، وذلك نظير صدق كلّية الانسان على زيد المعروض في الذهن بشرط لا عن خصوصيته، وكذلك صدق الجامع على زيد بشرط أخذ تلك الخصوصية.

الوجه الثالث:

أن يُقال: إنّ هناك لازماً للعلم الإجمالي وهو ثبوت قضية منفصلة، وهي: أنّ المعلوم بالإجمال إن كان موجوداً في الإناء الأحمر مثلاً فهو ليس موجوداً في الإناء الأبيض، وبالعكس، أي: إذا كان المعلوم بالإجمال موجوداً في الإناء الأبيض فهو غير موجود في الإناء الأحمر، وحين يحصل علم تفصيلي بنجاسة الإناء الأحمر مثلاً فلا تصدق هذه القضية المنفصلة، أي: لا يصدق اللازم، فلا محالة لا يصدق الملزوم.

والجواب:

إنّ ذلك اللازم موجود حتى في حالة وجود علم تفصيلي بنجاسة الإناء الأحمر مثلاً، وذلك بالقول: إنّ الإناء الأحمر إذا كان هو المعلوم بالإجمال فهو غير موجود في الإناء الأبيض، وإن كان موجوداً في الإناء الأبيض فهو غير موجود في الإناء الأحمر.

وبعبارة أُخرى: إذا كان منطوق القضية هو (إذا كان الإناء الأبيض هو المعلوم بالإجمال فلا بدّ أن يكون الإناء الأحمر غير نجس، أي: ليس هو المعلوم بالإجمال).

فاللازم هنا أيضاً صادق؛ إذ لا يكون الإناء الأحمر نجساً بالنجاسة المعلومة بالإجمال وإن كان نجساً بالنجاسة المعلومة تفصيلاً.

أدلّة عدم انحلال العلم الإجمالي:

وبعد أن عرضنا الوجوه لإثبات انحلال العلم الإجمالي رغم حصول علم تفصيلي بأحد الطرفين نأتي الى ما ذكرته مدرسة المحقق العراقيقدس سره أو ما يُنتهى إليه من تلاميذ المحقق المذكور من وجوه لإثبات عدم الانحلال، وهي كما يلي:

الوجه الأوّل:

أنّه يمكن إثبات بقاء العلم الإجمالي رغم حصول علم تفصيلي بأحد الطرفين مع إثبات بقائه على الجامع وعدم سريانه الى الفرد، وهو آية عدم الانحلال؛ وذلك بدعوى وجود لازم العلم الإجمالي وهو احتمال انطباق الجامع المعلوم بالإجمال على الطرف الآخر غير المعلوم تفصيلاً، وهذا الاحتمال دليل على عدم الانحلال.

وإلّا لو حصل الانحلال لما بقي هذا الاحتمال، أقصد: انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الثاني غير المعلوم تفصيلاً.

والجواب:

إنّ مجرّد احتمال انطباق الجامع المعلوم بالإجمال على الطرف الثاني ـ أقصد: الطرف الأبيض الذي هو غير المعلوم تفصيلاً نجاسته وهوالإناء الأحمر في المثال ـ لا يكفي لإثبات عدم الانحلال.

إنّما لا بدّ من إثبات اتّحاد الحدّين ـ أقصد: حدّ المعلوم بالإجمال مع حدّ الطرف الثاني ـ وهذا يحصل إذا كان الجامع متّصفاً بخصوصية لا يُحرز وجودها في المعلوم تفصيلاً، وإلّا لو لم يتّصف بهذه الخصوصية أو أُحرزت هذه الخصوصية الموجودة في الجامع في الفرد المعلوم تفصيلاً فإنّ العلم الإجمالي سينحلّ لا محالة.

فلو علمنا إجمالاً بدخول زيد الطويل إلى المسجد مثلاً وعلمنا بدخول زيد بن عمرو إلى المسجد تفصيلاً، ولكن لم نُحرز أنّه الطويل أو أنّ الطويل هو زيد بن بكر والذي هو الطرف الثاني للعلم الإجمالي الذي لم يُعلم تفصيلاً دخوله فإنّه هنا نحتمل انطباق الجامع المعلوم على الطرف الآخر ـ أي: زيد بن بكر ـ فلا ينحلّ العلم الإجمالي، أمّا لو علمنا أنّ الداخل إلى المسجد هو زيد بن عمرو وعلمنا أنّه متّصف بالطول فينحلّ العلم الإجمالي جزماً. فلا بدّ إذن من التحقيق في الجامع، وهل أنّه يتّصف بخصوصية تنطبق على المعلوم تفصيلاً فينحلّ العلم الإجمالي، أو لم نُحرز أنّه يتّصف بخصوصية تمنع عن انطباقه على المعلوم تفصيلاً فلا ينحلّ العلم الإجمالي .

وللتوضيح أكثر نقول:

لو علمنا تفصيلاً بدخول جامع الإنسان في شخص زيد، واحتملنا دخول جامع الإنسان في عمرو فإنّه لا يتشكّل علم إجمالي بدخول جامع الإنسان بين زيد وعمرو؛ وذلك لأنّ حدّ المعلوم تفصيلاً هو الجامع في حدّ زيد، والمحتمل دخوله هو الجامع بحّده الجامعي، أي: إنّ ما يُحتمل الانطباق ـ بل انطبق تفصيلاً ـ هو الجامع بحدّ الخصوصية الزيدية، والجامع بهذه الخصوصية ليس محتمل الانطباق على عمرو، أمّا ما يُحتمل الانطباق على عمرو فهو الجامع بحدّه الجامعي، وهذا الجامع بهذا الحدّ ليس متعلّقاً للعلم التفصيلي، فلا محالة لا يتشكّل علم إجمالي بدخول زيد أو عمرو إلى المسجد.

وبعبارة أُخرى:

لا يكفي مجرّد احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر لإثبات عدم انحلال العلم الإجمالي، بل لا بدّ من إثبات احتمال انطباق الجامع المعلوم على الطرف الآخر، وهذا يتوقّف على إثبات شيئين:

الأوّل: إنّ للجامع المعلوم خصوصية لا يُحرز وجودها في المعلوم تفصيلاً، كما لو علمنا بدخول زيد الطويل إلى المسجد ولم نُحرز أنّ زيداً بن عمرو الداخل للمسجد والمعلوم تفصيلاً هو زيد الطويل، وبالتالي نحتمل أنّ الطويل هو زيد بن بكر الذي هو الطرف الثاني من الجامع.

الثاني: أنّ نحتمل أنّ الخصوصية المعلومة بالجامع ـ وهي الطول في المثال ـ موجودة في الطرف الآخر، وهو زيد بن بكر الذي لم يُعلم تفصيلاً بدخوله.

وإلّا لو كان مجرّد احتمال انطباق المعلوم بالإجمال صالحاً للانطباق على الطرف الثاني موجباً لعدم انحلال العلم الإجمالي لانتقض العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بدخول زيد للمسجد تفصيلاً؛ لأنّه أيضاً علم بالجامع، فلو علم بوجود زيد في المسجد، واحتمل جامع الإنسان ضمن عمرو أيضاً كان الجامع محتمل الانطباق على عمرو وعلى الجامع المعلوم وجوده في المسجد ضمن زيد، مع أنّا نقطع بعدم تشكّل علم إجمالي، والنكتة في ذلك اختلاف الحدود، فإنّ ما يُحتمل الانطباق على عمرو هو الجامع بحدّه الجامعي، وهو بهذا الحدّ الجامعي ليس معروضاً للعلم، وما هو معروض للعلم إنّما هو الجامع ضمن الخصوصية، وهو بهذا الحدّ ليس محتمل الانطباق على عمرو.

إذن، لا بدّ من عدم وجود خصوصية في الجامع تأبى الانطباق على المعلوم تفصيلاً، كما لو كان المعلوم إجمالاً دخول زيد الطويل ولم يُحرز الطول في زيد بن بكر المعلوم دخوله إلى المسجد تفصيلاً فيُحتمل انطباق الجامع على زيد بن عمرو، فلعلّه هو الطويل حيث لم يُحرز انطباق الجامع على زيد بن بكر لأخذ خصوصية الطول في الجامع غير المحرَزة فيه.

إذن، يوجد شرط آخر لاحتمال انطباق الجامع على غير المعلوم تفصيلاً، وهو تطابق أو احتمال تطابق حدّ أو خصوصية الجامع مع الخصوصية أو الحدّ في الطرف الثاني غير المعلوم تفصيلاً، وإلّا إذا لم يكن كذلك انتفى احتمال انطباق الجامع على الطرف الثاني، كما لو علمنا بدخول زيد الطويل وعلمنا تفصيلاً بدخول زيد بن بكر ولم نعلم أنّه الطويل ونحتمل أن يكون زيد بن عمر هو الطويل فلا محالة نحتمل انطباق الجامع على زيد بن عمرو (الطرف الثاني غير المعلوم تفصيلاً)، أمّا إذا لم نحتمل تطابق الحدّين أو نقطع بعدم تطابق الحدّين فلا محالة لا نحتمل انطباق الجامع على الطرف الثاني، وكما لا نحتمل انطباق الجامع على الطرف الثاني لعدم التطابق بين الحدّين فإنّ المأخوذ في الجامع زيد الموصوف بالطول والطرف الثاني زيد القصير، كذلك يكون عدم التطابق بين الحدّين سبباً لعدم تشكّل علم إجمالي، كما لو علمنا بدخول جامع الإنسان في شخص زيد بن بكر واحتملنا وجود جامع الإنسان في شخص زيد بن عمرو، فإنّ الجامع كما هو منطبق على زيد بن بكر يُحتمل انطباقه على زيد بن عمرو، ولكن مع ذلك لا يتشكّل علم إجمالي بدخول جامع الإنسان؛ وذلك لاختلاف الحدود في التطابق، لأنّ ما يُحتمل الانطباق على زيد بن عمرو الجامع بحدّه الجامعي، وهو بهذا الحدّ الجامعي ليس معروضاً للعلم، وما هو معروض للعلم هو الجامع ضمن الخصوصية، وهو بهذا الحدّ ليس محتمل الانطباق على زيد بن عمرو، فلا يتشكّل علم إجمالي؛ لاختلاف الحدود وعدم التطابق بين المعلوم إجمالاً والمعلوم تفصيلاً.

وبتفصيل أكثر نقول تبياناً لمبنى السيد الصدر قدس سره:

تارة نقطع بعدم التطابق بين حدّ المعلوم بالإجمال مع حدّ الطرف الثاني، كما لو كان المعلوم إجمالاً دخول زيد الطويل القامة إلى المسجد وقطعنا بعدم طول زيد بن عمرو، فلا محالة لا ينطبق العلم الإجمالي عليه، وينطبق على الطرف المعلوم تفصيلاً دخوله وهو زيد

بن بكر؛ إذ لا يتجاوز الجامع إلى غيرهما، ولو لم نُثبت أنّ زيداً بن عمر طويل القامة وكذلك العكس ـ أي: إذا أحرزنا عدم طول زيد بن بكر الذي علمنا تفصيلاً بدخوله المسجد ـ فإنّ الجامع ينحسر عنه، ويتركّز في بكر بن عمر حتى لو لم نُثبت أنّه هو طويل القامة.

وكذلك الحال لو علمنا إجمالاً بدخول شخص طويل إلى المسجد ودار أمره بين زيد بن بكر المعلوم تفصيلاً دخوله بالعلم التفصيلي وبين زيد بن عمرو وقطعنا بطول زيد بن عمرو فأيضاً ينحلّ العلم الإجمالي بانطباق المعلوم إجمالاً على زيد بن عمرو، وحينئذٍ نعلم بدخول زيد بن عمرو إلى المسجد تفصيلاً بوصفه المعلوم الإجمالي، وقد انحلّ بإحراز التطابق بين حدّه وحدّ المحتمل انطباقه، أي: دخول زيد بن عمرو، كما نعلم بدخول زيد بن بكر المسجد بالعلم التفصيلي اللاحق، وليس بالعلم الإجمالي الذي انطبق على الطرف الثاني، أي: زيد بن عمرو.

إذن، شرط عدم انحلال العلم الإجمالي هو احتمال انطباق حدّه مع حدّ طرفيه، كما لو كان المعلوم إجمالاً شخصاً طويلاً وهذه الصفة محرَزة في طرفي العلم الإجمالي فلا ينحلّ العلم الإجمالي، وكذلك الحال لو كان المعلوم إجمالاً خالياً من أيّ حدّ كما لو نذرت أن أصوم ودار بين الصوم في وسط الشهر أو في أوائل الشهر فإنّه حيث لا يُحرز التطابق بين الحدّ المعلوم إجمالاً وبين حدّ أحد طرفيه فلا ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الصوم في أوّل الشهر لأيّ سبب.

الموقف:

هذا، ولكن الإنصاف: أنّ كلام السيد الشهيد الصدر قدس سره فيه تأمّل؛ وذلك لأنّه مع إحراز التطابق بين الحدّين ـ أي: حدّ المعلوم إجمالاً مع حدّ الطرف الآخر ـ فهذا معناه انحلال

العلم الإجمالي في الطرف الذي حصل فيه التطابق سواء كان هو المعلوم تفصيلاً أو الآخر، وكذلك مع إحراز عدم التطابق فإنّه يعلم تفصيلاً بانحلال العلم الإجمالي في الطرف الثاني وإن احتملنا عدم اتّصافه بحدّ المعلوم إجمالاً.

إذن، لا بدّ من الاكتفاء باحتمال تطابق المعلوم بالإجمال مع الطرف الذي نحتمل انطباقه عليه لبقاء العلم الإجمالي في النفس، وعدم انحلاله وعدم الحاجة إلى إحراز التطابق بين الحدّين؛ إذ التطابق يَؤدّي إلى انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي في الطرف الذي حصل فيه التطابق وشكّ بدوي في الطرف الآخر، حتى لو كان هو المعلوم بالعلم التفصيلي اللاحق على العلم الإجمالي.

فإضافة شرط التطابق بين حدّ المعلوم إجمالاً مع حدّ محتمل الانطباق في بقاء العلم الإجمالي غير وجيه؛ وذلك لأنّ التطابق بين الحدّين ـ كما لو كان المعلوم بالإجمال زيداً المثقّف وكان الطرف الثاني غير المعلوم تفصيلاً فقيهاً ـ يُؤدّي الى انحلال العلم الإجمالي بسريان العلم من الجامع إلى خصوص الطرف الثاني.

إذن، فالشرط في عدم انحلال العلم الإجمالي هو مجرّد احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الثاني، وهو منحصر في صورة وجود خصوصية في المعلوم بالإجمال غير منطبقة احتمالاً في الطرف الثاني، كما لو كان المعلوم بالإجمال هو دخول زيد الطويل ونحتمل بأنّ زيداً بن عمرو (الطرف الثاني) غير طويل، فلا محالة لا ينحلّ العلم الإجمالي في الطرف الأوّل ـ وهو زيد بن عمرو ـ وإن كان معلوم تفصيلاً، وكذلك الحال في صورة القطع بأنّ الطرف الثاني غير المعلوم تفصيلاً ـ وهو زيد بن عمرو ـ متّصفاً بالطول، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بدخول زيد بن عمرو المسجد وشكّ بدوي بدخول زيد بن بكر.

إذن، فبقاء العلم الإجمالي عصياً على الانحلال إنّما يكون في صورة احتمال انطباق الجامع على الطرف الثاني، أي: مجرّد احتمال بدون تطابق الحدود الذي يقتضي انحلال العلم الإجمالي إمّا في الطرف الثاني أو في الطرف الأوّل المعلوم تفصيلاً.

ومن الواضح أنّه لا حاجة الى البرهنة على اتّحاد حدّ المعلوم إجمالاً مع الطرف الثاني (غير المعلوم تفصيلاً) لإثبات الانحلال؛ إذ يكفي إحراز التطابق أو احراز عدم التطابق في الطرف الأوّل لإثبات الانحلال في الصورتين.

ويبقى احتمال الانطباق في الصورة الثالثة على تقدير عدم إحراز التطابق صالحاً لبقاء العلم الإجمالي حيث يحتمل انطباقه على الطرف غير المعلوم تفصيلاً.

ولعلّ هذا الأُسلوب (أي: إحراز التطابق أو إحراز عدم التطابق) لإثبات بقاء العلم الإجمالي أقرب عرفياً من إثبات احتمال تطابق المعلوم إجمالاً مع الطرف الثاني غير المعلوم تفصيلاً لإثبات بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله.

وسوف يأتي مزيد من البحث والمناقشة مع مبنى السيد الشهيد الصدر قدس سره لاحقاً إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني:

من الواضح انحلال العلم الإجمالي على تقدير حصول علم تفصيلي ـ بعد العلم الإجمالي ـ ناظر إلى تعيين المعلوم الإجمالي، كما لو علمنا بموت ابن زيد ثمّ تردّد بين بكر وخالد ثمّ علمنا تفصيلاً أنّ بكراً هو ابن زيد، فلا محالة سوف يزول العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بموت بكر؛ لأنّه ابن زيد، والشكّ البدوي بموت خالد؛ لأنّه ليس ابن زيد المعلوم موته.

أمّا لو قلنا ان العلم التفصيلي غير ناظر الى المعلوم بالاجمال كما لو علمت بموت زيد أو بكر ثمّ علمنا بموت زيد تفصيلاً فإنّ الموقف يختلف في هذه الصورة عن الصورة السابقة كما يشهد الوجدان بذلك، وهذا معناه عدم انحلال العلم الإجمالي على التقدير الثاني، كما يرى ذلك المحقّق العراقي قدس سره خلافاً للمحقّق النائيني قدس سره.

والجواب على ذلك:

إنّ الفرق بين الصورتين لا يكمن في انحلال العلم الإجمالي جزماً في الصورة الأُولى، وعدم انحلاله في الصورة الثانية بشهادة الوجدان إنّما:

أوّلاً: ندّعي انحلال العلم الإجمالي في الصورة الثانية، أي: التي لا يكون العلم التفصيلي ناظراً الى المعلوم بالإجمال؛ وذلك بالعلم التفصيلي في الطرف الأوّل للعلم بانطباق المعلوم إجمالاً على المعلوم تفصيلاً سواء كان هو المعلوم بالإجمال واقعاً أو أنّ المعلوم بالإجمال الطرف الثاني واقعاً؛ إذ لا يبقى علم إجمالي بعد العلم بالانطباق على الطرف الأوّل، كما لو علمنا بموت زيد أو بكر ثمّ علمنا تفصيلاً بموت زيد ولكن حيث نحتمل أن يكون الجامع المعلوم منطبقاً على الطرف الثاني (بكر) بوصفه الجامع المعلوم أوّلاً، فيحصل الفرق بين هذه الصورة والصورة الأُولى، أي: علمنا بموت ابن زيد وتردّد هذا الابن بين بكر وخالد ثمّ علمنا تفصيلاً أنّ بكراً هو ابن زيد، فإنّه ينحلّ العلم الإجمالي، ولا يبقى احتمال موت خالد موجوداً في الذهن؛ وذلك لأنّ العلم التفصيلي يُعيّن المعلوم الإجمالي.

أي: إنّ العلم التفصيلي اللاحق له منطوق وهو موت ابن زيد وله مفهوم وهو أنّ ابن زيد هو بكر، وأنّ خالداً ليس ابناً لزيد، وهذا يقتضي عدم وجود شكّ فضلاً عن علم إجمالي متعلّق بموت خالد، فينحلّ العلم الإجمالي لا محالة.

وان شئت فقل: بعد العلم أنّ بكراً هو ابن زيد نعلم انطباق المعلوم بالإجمال على بكر وعدم انطباقه على خالد، فلا يبقى علم إجمالي بعد ذلك.

نعم، يبقى احتمال انطباق الجامع في الصورة الثانية بنحو الاحتمال؛ إذ حتّى مع العلم التفصيلي وانطباق الجامع (موت زيد أو بكر) على المعلوم تفصيلاً (موت زيد) يبقى احتمال انطباق الجامع بحدّه الجامعي على بكر.

نعم، لو كان العلم بموت زيد ناظراً إلى العلم بموت بكر ونافياً له لا يبقى حتى هذا الاحتمال، كما لو علمنا بموت الفقيه العارف ودار أمره بين زيد وبكر ثمّ علمنا تفصيلاً موت زيد، وهذا الاحتمال يظلّ في الذهن قائماً، وليس ذلك الاحتمال يُساوق بقاء العلم الإجمالي حتّى يُقال بعدم انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي اللاحق إذا كان العلم التفصيلي ناظراً ومُعيّنا للمعلوم الإجمالي بشهادة الوجدان، فإنّه في الصورة الثانية (أي: حصول العلم بموت زيد بعد العلم الإجمالي بموت زيد أو بكر) لا يكون العلم التفصيلي ناظراً للمعلوم الإجمالي، فلا يتمتّع بمنطوق هو موت زيد ومفهوم وهو عدم موت بكر، كما هو الحال في الصورة الأُخرى (أي: عند حصول علم تفصيلي بأنّ بكراً هو ابن زيد، وليس خالد ابن زيد بعد العلم الإجمالي بموت ابن زيد)؛ لأنّ العلم التفصيلي هذا له منطوق وهو موت بكر ابن زيد وعدم موت خالد؛ لأنّه ليس ابن زيد.

نعم، لو كان موت زيد ناظراً إلى موت بكر ونافياً له لا يبقى حتى هذا الاحتمال، كما لو علم بموت الفقيه العارف ودار أمره بين زيد وبكر ثمّ علمنا بموت زيد الفقيه العارف تفصيلاً، فإنّه في هذه الصورة لا يظلّ حتى احتمال موت بكر متولّداً من المعلوم بالإجمال؛ لأنّ العلم التفصيلي له منطوق، وهو موت زيد الفقيه العارف وعدم موت بكر؛ لأنّه ليس الفقيه العارف.

المناقشة:

ويرد عليه: أنّ احتمال انطباق جامع المعلوم على الطرف الثاني ولو بحدّه الجامعي ينفي انحلال العلم الإجمالي، فالعلم التفصيلي بدخول زيد إلى المسجد لا ينفي احتمال انطباق المعلوم بالإجمال (أي: العلم بدخول زيد أو عمرو المسجد) على عمرو، فلعلّ عمراً أيضاً قد دخل بوصفه مصداق المعلوم الإجمالي الذي انعقد أوّلاً، فيكون إلى جانب زيد مستقرّاً في المسجد.

نعم، لو علمت أنّ الداخل في المسجد شخص واحد لاغير فهذا العلم يُؤدّي إلى سريان العلم بالجامع إلى العلم بالفرد تفصيلاً والشكّ البدوي في دخول الثاني، وهذا معناه انحلال العلم الإجمالي. وسنُوضّح ذلك لاحقاً أيضاً.

إذن، يظلّ العلم الإجمالي منعقداً في النفس، ولا يزول إلّا بالعلم بانتفاء انطباقه على الثاني، فما دمت احتمل انطباقه على الثاني فهذا معناه بقاء العلم الإجمالي على حاله وعدم انحلاله، وليس مجرّد احتمال بدوي بعد سريان العلم بالجامع إلى الفرد المعلوم تفصيلاً، كما يقول السيد الشهيد الصدر قدّس سرّه.

وكذلك يزول العلم الإجمالي لو علمنا بسريانه إلى الفرد جزماً، كما لو علمت بموت ابن زيد ودار ابن زيد بين عمرو وخالد ثمّ علمت أنّ ابن زيد هو خالد الذي علمت تفصيلاً أنّه مات، فهنا أيضاً ينحلّ العلم الإجمالي، ويظلّ مجرّد احتمال بدوي بموت عمرو كما هو احتمال أن يموت أيّ إنسان.

إذن، لا محالة يترتّب الأثر الشرعي على طرفية دخول عمرو إلى المسجد، كما لو نذرت أن أتصدّق لو دخل عمرو المسجد ودار الدخول بينه وبين زيد في العلم الإجمالي فهنا يجب التصدّق؛ لأنّ العلم الإجمالي حجة، كما هو العلم التفصيلي.

الوجه الثالث:

ثمّ إنّ السيد الشهيد الصدرقدس سره ذكراً تفصيلاً في انحلال العلم الإجمالي تقدّمت الإشارة إليه سابقاً عند أوّل بحث انحلال العلم الإجمالي حاصله:

التفصيل بين صورة يكون سبب حصول العلم الإجمالي نسبته الى أطرافه بشكل متساوٍ ثمّ يحصل علم تفصيلي بأحد الأطراف، فهنا ينحلّ العلم الإجمالي، كما لو علمنا إجمالاً بأنّ الكافر قد ساور أحد الإناءين ثمّ علم تفصيلاً أنّه قد ساور الإناء الكبير، فهنا ينحلّ العلم الإجمالي، وبين صورة يكون سبب العلم الإجمالي نسبته إلى الأطراف على حدّ واحد ففي الصورة الثانية لا ينحلّ العلم الإجمالي بحصول العلم التفصيلي بنجاسة الإناء الأبيض مثلاً، أمّا البرهان على ذلك فهو أحد بيانيين:

البيان الأوّل:

في الصورة الأُولى بما أنّ سبب العلم الإجمالي نسبته إلى الأطراف على حدّ واحد، فلا توجد خصوصية في المعلوم الإجمالي تمنع عن انطباقه على المعلوم تفصيلاً؛ وذلك على أساس أنّه كلّما لم يكن في المعلوم إجمالاً خصوصية محتملة الإباء عن الانطباق على المعلوم تفصيلاً سوف ينحلّ العلم الإجمالي.

المناقشة:

ويرد على هذا البيان:

أوّلاً: إنّ الوجدان شاهد على عدم انحلال العلم الإجمالي في موارد يكون سبب العلم الإجمالي نسبته الى أطرافه على حدّ سواء، وذلك الوجدان شاهد بل حاكم في أمثال هذه المسائل؛ وذلك لأنّ مسألة العلم وانحلاله مسألة ذهنية وجدانية صِرفة يتحسّسها الإنسان

بالتأمّل في ذهنه كما يتأمّل في نفسه فيشعر بالجوع أو يشعر بالحزن أو السعادة بلا حاجة إلى دليل أو برهان على جوعه، كذلك في مسألة مفاهيمه التي في ذهنه فإنّه يستشعرها ويُدركها بالرجوع إلى ذهنه ويتصفّح فيه، ونحن نشعر بوجداننا أنّ العلم الإجمالي ـ على تقدير حدوثه ـ بالنحو الذي ذكره السيد الشهيدقدس سره لا ينحلّ، بل تظلّ صور العلم الأجمالي وأطرافه في الذهن، ولا تستقرّ عملية التصديق في أحد الأطراف، أو قل: لا يحصل التطابق بين المعلوم الإجمالي والمعلوم التفصيلي.

ثانياً: إنّ انحلال العلم الإجمالي إمّا أن يكون عند تطابق المعلوم إجمالاً مع المعلوم تفصيلاً بالتمام؛ وذلك بانطباق الخصوصيات المأخوذة في المعلوم إجمالاً على المعلوم تفصيلاً بحيث لا نحتمل عدم انطباقه عليه أو نستبعد عدم انطباقه عليه بدرجات عالية من الاحتمال، كما لو أخبرت بأنّ زيداً الفقيه دخل المسجد ودار أمر زيد بين زيد بن بكر أو زيد بن علي وكان الثاني هو الفقيه وعلمت تفصيلاً أنّه دخل المسجد، فحينئذٍ ينحلّ العلم الإجمالي بعلم تفصيلي هو دخول زيد بن علي إلى المسجد والشكّ البدوي بدخول زيد بن بكر.

وكلّما كثرت الخصوصيات المأخوذة في المعلوم إجمالاً وانطباقها على المعلوم تفصيلاً كلّما ازدادت فرصة الانطباق وزوال العلم الإجمالي، كما لو علمت إجمالاً بأنّ زيداً الفقيه الكاتب دخل المسجد ودار أمره بين زيد بن بكر وزيد بن علي وكان الثاني كاتباً فقيهاً وعلمت بدخوله تفصيلاً إلى المسجد، فهنا تكون درجة انحلال العلم الإجمالي أكبر من الدرجة السابقة التي تُؤدّي إلى انحلال العلم الإجمالي.

وقد يحصل انحلال أيضاً بوجود خصوصية مأخوذة في المعلوم إجمالاًهي غير موجودة في الطرف الثاني من أطراف العلم الإجمالي، كما لو علمت في المثال السابق أنّ زيداً بن

بكر غير فقيه، فلا محالة يحصل انحلال للعلم الإجمالي بدخول زيد بن علي رغم عدم إحرازي الفقاهة فيه، وشكّ بدوي بدخول زيد بن بكر وربّما القطع بعدم دخوله.

وبعبارة أُخرى: أن وجود خصوصية محتملة عدم الأنطباق على أحد الأطراف تؤدي الى أنطباق المعلوم أجمالاً على المعلوم تفصيلاً رغم عدم احرازي الخصوصية المشتركة بينهما، بل ورغم عدم احرازي لوجود خصوصية محتملة عدم الأنطباق مأخوذة في المعلوم أجمالاً على المعلوم تفصيلاً.

البيان الثاني:

وهو أن يُقال: إنّه في الصورة الأُولى يزول سبب العلم الإجمالي؛ لأنّه عبارة عن استواء نسبة الأطراف إليه، واستحالة الترجيح لأحدهما، فإذا حصل علم تفصيلي بطرف معيّن أمكن ترجيحه على الطرف الآخر وإثبات نجاسته دون الآخر بسبب اختلال برهان الترجيح بلا مرجّح.

التحقيق في وقوع الإجمال:

والتحقيق: أنّه لا يقع إجمال في الصور الذهنية أبداً؛ وذلك لأنّ الحكم إذا تعلّق بالجامع كما لو قال كفّر بإحدى الخصال الثلاث، فإنّ الذي يرد إلى الذهن هو هذه الخصال الثلاث وثبوت الحكم بكلّ واحدة منها على نحو التنجيز، فعلى تقدير التكفير بالإطعام مثلاً يرتفع وجوب التكفير بالصوم والعِدل الثالث، وإذا تعلّق بالفرد فإنّ الذي يرد إلى الذهن صورة ذلك الشيء وثبوت نسبة الحكم إليها.

أي: إنّها واجبة أو محرّمة أو نجسة أو أيّ حكم آخر أو صفة أُخرى، فتستقرّ في الذهن وهي متّصفة بذلك الحكم أو الصفة.

وذلك لأنّ الجامع ليس فيه إجمال في عالم الذهن مطلقاً، كما أنّ الصور الذهنية المتصورة من الخارج ليس فيها إجمال؛ إذ الجامع محدّد في الذهن بوصفه الصورة التي تفقد بعض الخصوصيات، أمّا العلم التفصيلي فهو نطلقه على إذعان النفس وتصديقها بثبوت شيء لشيء، كثبوت الوجود لزيد أو ثبوت وجوب الإكرام له بعد حصول صورتهما في الذهن.

إذن، نحن ندّعي أنّه لا يوجد في الذهن إجمال أصلاً، كما ندّعي أنّ العلم التفصيلي هو عبارة عن ثبوت نسبة شيء لشيء، أمّا انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي فهو بالحقيقة ليس انطباق صورة الجامع على أحد الأفراد، إنّما هو ثبوت شيء لشيء خارجاً، مثلاً: ثبوت الوجود لزيد بن خالد إذا دار وجود زيد بين زيد بن خالد وبين زيد بن بكر، أو ثبوت الحكم له كما لو علم وجوب إكرام أحدهما.

وكذلك في مثال العلم بنجاسة أحد الإناءين، فإنّ انحلال العلم الإجمالي يكون بثبوت نسبة النجاسة إلى الإناء الأحمر مثلاً، وعدم ثبوتها في الإناء الأبيض، وهذا ما نُسمّيه بالتصديق وإذعان النفس، فالعلم التفصيلي وانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي في طرف وشكّ بدوي في طرف آخر عبارة عن تصديق النفس بثبوت الحكم أو النجاسة أو الوجود لطرف ونفيه عن الطرف الآخر، وهذا الثبوت إنّما يقع في عالم الخارج الذي هو عالم التصديق، ولا يمكن أن يقع في الذهن؛ إذ الذهن عبارة عن مستودع من الصور الشخصية والكلّية.

وفي هذا الضوء يتّضح الكلام فيما أفاده النائينيقدس سره من أنّ العلم يتعلّق بالجامع في موارد العلم الإجمالي، حيث نقول:

إنّ الحكم لو تعلّق بشخص محدّد أو حصة محدّدة فإنّ الذي يرد إلى الذهن هو كلّ تلك الصور، والتردّد إنّما يكون في ثبوت النجاسة للإناء الأحمر أو في الإناء الأبيض، أي: إنّ في الذهن صورة الإناء الأحمر وهو يتّصف بأنّه نجس، وفيه أيضاً صورة الإناء الأبيض وهو أيضاً يتّصف بالنجاسة، ولكن النفس تتردّد في إثبات هذه الصفة لموضوعها، أي: التردّد في ميدان التصديق وثبوت المحمول للموضوع في عالم الخارج، وليس التردّد في عالم الصور الذهنية.

أمّا الجامع المذكور الذي يدّعيه النائينيقدس سره فهو مجرّد صورة ذهنية ينتزعها العقل لأغراض ذهنية، كما لو أراد إبراز تردّد انطباق المحمول على الموضوع في الخارج؛ بدليل أنّه حتّى بعد العلم التفصيلي بنجاسة الإناء الأحمر ـ مثلاً ـ يبقى العلم الإجمالي بنجاسة الإناء الأحمر أو الأبيض كصورة في الذهن لا تزول ولكنّها مسلوبة التصديق، وقد تقدم بحث ذلك مفصّلاً في حقيقة العلم الإجمالي.

أمّا المحقّق ضياء الدين العراقيقدس سره الذي يرى أنّ الإجمال في الواقع، وليس في الذهن فجوابه:

إنّ الواقع لا يقع فيه إجمال إطلاقاً، كيف وهو عالم التشخّص والثبوت؟! إنّما التردّد في عدم إذعان وتصديق النفس في ثبوت النجاسة للإناء الأحمر وعدم التصديق في ثبوت النجاسة للإناء الأبيض، فالنفس تتردّد في أنّ صفة النجاسة هل هي ثابتة للإناء الأحمر أو للإناء الأبيض، أي: إنّ التردّد في التصديق وثبوت شيء لشيء في الخارج، كثبوت المادة والجوهر للماهية وثبوت الصفة للموضوع وثبوت الحكم للفعل أو للترك، وهكذا.

وانحلال العلم الإجمالي إنّما هو عبارة عن استقرار التصديق بثبوت النسبة للإناء الأحمر مثلاً وعدم ثبوتها للإناء الأبيض، أو بالعكس، وهذا لا ينفي العلم الإجمالي في النفس كما

صوّرناه نحن في حقيقة العلم الإجمالي ـ أي: وجود صور متعدّدة في عالم الذهن بعدد أطراف العلم الإجمالي ـ وإنّما ينكشف بالانحلال أنّ النسبة الثابتة إنّما هي لهذا الطرف دون الأطراف أو الطرف الآخر، فيترتّب الأثر، أي: تجنّب الإناء الأحمر الذي علم ثبوت النجاسة له، وعدم وجوب التجنّب عن الإناء الأبيض مثلاً الذي نفينا تصديق النفس بثبوت النجاسة له.

وتطبيقاً لذلك:

إذا علمت بدخول زيد إلى المسجد ودار أمر زيد بين زيد بن بكر وبين زيد بن خالد، فإنّ الذي يحضر في الذهن ليس هو الجامع، إنّما هو الصورتان معاً، أي: صورة زيد بن بكر متّصفاً بوجوده في المسجد وصورة زيد بن خالد متّصفاً بحضوره في المسجد، إلّا أنّ النفس لا تُصدّق بثبوت إحدى النسبتين بعد، فإذا لم يُحسم ثبوت النسبة في الخارج يبقى الإجمال هو السائد، أي: تردّد النفس في التصديق بثبوت إحدى النسبتين، فإن علم بأنّ زيداً بن بكر هو الداخل فإنّ النسبة بين الحضور وبين زيد تصل الى مرتبة التصديق بثبوتها في النفس بين المفهومين الحاكي عن ثبوتها خارجاً.

وكذلك الحال لو علمت بنجاسة الإناء الأحمر أو الأبيض فإنّ الذي يحضر إلى الذهن هو صورة الإناء الأحمر، وهو متّصف بالنجاسة وصورة الإناء الأبيض وهو متّصف بالنجاسة، ولكن ذلك على مستوى التصوّر والصور الذهنية.

وأمّا على مستوى التصديق الذي يحصل فيه إذعان النفس بثبوت النجاسة لأحدهما فقط فلا يحصل علم تفصيلي الذي هو عبارة عن ثبوت النسبة بين شيء وآخر في الذهن حكاية عن ثبوتها خارجاً.

البحث الثاني: الانحلال الحكمي

إذا ورد منجّز على أحد طرفي العلم الإجمالي كما لو علمت بنجاسة أحد الأناءين، فعلى تقدير عدم الانحلال الحقيقي هل يحصل انحلال حكمي؟

أمّا على مسلك المحقّق النائيني قدس سره فالجواب:

هو وقوع ذلك الانحلال؛ وذلك لأنّ منجّزية العلم الإجمالي فرع جريان الأصول الترخصية وتساقطها في الطرفين، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً، أي: إنّ منجّزية العلم الإجمالي تحصل وتحقّق؛ إذ لا تأمين عن أحد الطرفين حينئذ للتعارض، وحيث فرضنا تنجّز أحد الطرفين، فإنّه لا يجري فيه أصل ترخيصي، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

وأمّا على مبنى المحقّق العراقي قدس سره:

فحيث إنّه كان يعتقد أنّ متعلّق العلم الإجمالي هو الواقع، فإن تنجّز أحد الأطراف بمنجّز لا يجوز جريان الأصل الترخيصي في الطرف الثاني؛ لأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لتنجيز أطرافه، وعليه فإن تنجّز أحد أطراف العلم الإجمالي بمنجز لا يرفع منجّزية العلم الإجمالي للطرف الثاني.

من هنا حاول المحقّق العراقي قدس سره إثبات جريان الأصل الترخيصي في الطرف الثاني ببيان يختلف عن بيان المحقّق النائيني قدس سره، وهو يتألّف من مقدّمتين، وهما:

المقدّمة الأُولى:

إنّ العلم الإجمالي المنجّز لأطرافه إنّما هو ذلك العلم الذي يكون صالحاً لتنجيزمتعلّقه على تقدير وجوده في أيّ طرف من أطرافه، ومن الواضح أنّ المعلوم إجمالاً لو

كان موجوداً في الطرف المتنجّز بعلم تفصيلي لا يمكن أن يتنجّز مرّة ثانية بحكم المقدّمة الثانية.

المقدّمة الثانية:

إنّ المتنجّز من أطراف العلم الإجمالي لا يمكن أن يتنجّز مرّة ثانية، والنتيجة هي أنّ العلم الإجمالي المذكور غير صالح لتنجيزمعلومه، فيجري أصل الطهارة في الطرف الثاني بلا معارض.

مناقشة:

وهذا البيان يرد عليه ما يلي:

أوّلاً: إنّ المسائل الأصولية والفقهية ترتبط باعتبارات الشارع، فلا يحسن قياسها على الآثار والظواهر الطبيعية كما في اللون الأبيض لا يصير أبيض مرّة أخرى، وبشكل عامّ العارض لا يتعدّد على المحلّ الواحد، والموجود لا يوجد مرّة ثانية، فالقضايا الشرعية هي مسائل ترتبط بحدود طاعة المولى، فتنجّز أحد الأطراف لا يسلب منجّزية العلم الإجمالي في الطرف الثاني، ولا يُعطّل حق طاعة المولى، وأنّ هذه المنجّزية لا ترتفع لمجرّد حصول علم تفصيلي بمنجّزية أحد الأطراف.

وبعبارة أخرى: إنّنا نمنع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في موارد العلم الإجمالي؛ وذلك لأنّ قيام منجّز في أحد أطرافه لا يُوجب ارتفاع منجّزيته في الطرف الثاني، بل بالعكس سوف تشتدّ في الطرف غير المعلوم تفصيلاً.

ثانياً: لا يوجد مانع من اجتماع العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي في تنجيز الطرف المعلوم تفصيلاً مضافاً إلى منجّزيته للطرف الآخر الذي يُحتمل ثبوت الواقع فيه.

ثالثاً: قد يُقال إنّ صيغة تنجيز العلم الإجمالي لمعلومه هي (أنّه صالح لتنجيزمعلومه على تقدير عدم تنجّزه بعلم آخر)، وهذا المعنى محفوظ في المعلوم تفصيلاً، فإنّه لولا العلم التفصيلي بمنجّزيته لكان منجّزاً بالعلم الإجمالي.

رابعاً: لو سلّمنا أنّ العلم الإجمالي لا يصلح لتنجيز ما عُلم تفصيلاً تنجّزه، إلّا أنّ هذا لا يرفع منجّزيته للطرف الثاني، كما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين ثمّ أُريق النجس منهما فإنّ النجاسة المحتملة تنجّزت بالعلم الإجمالي فلا بدّ من تجنّبه؛ بمعنى أنّ سقوط منجّزية العلم الإجمالي على فرض سقوطها في المعلوم تفصيلاً لا توجب سقوطها في الطرف الثاني، هذا على مبنانا في ثبوت حق الطاعة للمولى عقلاً.

الانحلال الحكمي بالأمارات:

لو قامت أمارة على نجاسة الإناء الأبيض ـ مثلاً ـ بعد العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الإناء الأحمر، فهل ينحلّ العلم الإجمالي؟

لا شكّ في عدم الانحلال الحقيقي؛ إذ يبقى العلم الإجمالي قائماً في النفس وجداناً، ولكن الكلام في وقوع الانحلال الحكمي حيث قيل بانحلال العلم الإجمالي حكماً بأحد بيانين:

البيان الأوّل:

أن يُقال بجريان الأصل الترخيصي في الطرف الذي لم تقم عليه الأمارة بلا معارض.

والأمارة هنا تارة تكون ناظرة للمعلوم الإجمالي كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بقطرة دم، ثمّ قامت الأمارة على نجاسة الإناء الأبيض بتلك القطرة من الدم، فهنا ينحلّ العلم الإجمالي:

أمّا على مسلك الاقتضاء فلجريان الأصل الترخيصي في الطرف الثاني بلا معارض، وأمّا على مسلك العلّية فإنّ قيام الأمارة على نجاسة الإناء الأبيض بقطرة الدم يُلازم انتفاء نجاسة الإناء الآخر بتلك القطرة، واحتمال تنجّس الإناء الآخر بقطرة أُخرى غير معلوم، وقد حصل التأمين عنها قبل قيام الأمارة على نجاسة الطرف المذكور.

وأمّا إذا لم تكن الأمارة ناظرة الى المعلوم بالإجمال، أي: إنّها تشهد بنجاسة الإناء بقطرة دم ولكن بدون الحسم بأنّها القطرة المعلومة بالإجمال، فهنا أيضاً ينحلّ العلم الإجمالي، ولكن مع توفّر ثلاثة شروط، وهي:

الشرط الأوّل: أن لا يقلّ البعض الذي قامت الأمارة عليه عن الطرف المعلوم بالإجمال، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة إناءين من ثلاثة آنية ثمّ قامت أمارة على نجاسة إناء واحد فلا يحصل انحلال للعلم الإجمالي؛ إذ يبقى المعلوم بالإجمال على منجّزيته، ولو بلحاظ الإناء الثاني الذي يدور بين الإناءين.

الشرط الثاني: أن لا تكون الأمارة – مثلاً – قد شهدت على نجاسة الإناء الأبيض بالدم، أمّا المعلومة بالإجمال فهي نجاسة بولية، فهنا لا يحصل انحلال حكمي؛ وذلك لاختلاف سبب الحكم في العلم الإجمالي عن سبب الحكم في الأمارة.

نعم، إذا قامت الأمارة على نفس سبب الحكم المعلوم بالإجمال والذي قامت الأمارة على ثبوته حصل الانحلال الحكمي.

الشرط الثالث: أن لا يكون وجود المنجّز متأخّراً عن حدوث العلم الإجمالي، فلو عُلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين في الساعة الأُولى من النهار، ثمّ قامت الأمارة على نجاسة الإناء الأبيض في الساعة الثانية منه لا ينحلّ العلم الإجمالي انحلالاً حكمياً؛ وذلك لأنّ منجّزية الأمارة تبدأ بفعلها ـ حسب الفرض ـ في الساعة الثانية إلّا أنّنا نعلم إجمالاً في الساعة

الأُولى بنجاسة أحد الإناءين، وهذا العلم الإجمالي منجّز للطرف الذي لم تقم الأمارة على نجاسته في الساعة الثانية، وبعد قيام الأمارة على تنجّز أحد الطرفين لا يمكن أن يجري الأصل الترخيصي في الطرف الآخر؛ حيث تنجّز مسبقاً بالعلم الإجمالي، فلا يجري الأصل الترخيصي فيه بعد ذلك.

البيان الثاني:

أن يُقال: إنّ قيام الأمارة في أحد الطرفين يُؤدّي إلى انحلال العلم الإجمالي تعبّداً؛ وذلك بناءً على أنّ المجعول في حجّية الأمارات هو العلمية؛ حيث نزّل الشارع تلك الأمارات منزلة العلم تعبّداً، فيترتّب عليها كلّ الآثار التي تترتّب على حصول العلم، ومنها انحلال العلم الإجمالي بحصول العلم في الطرف الذي قامت فيه الأمارة، ويكون الطرف الثاني مشكوكاً، فتجري عنه البراءة.

مناقشة:

ويرد عليه ما يلي:

أوّلاً: إنّا لم نقبل أصل المبنى في جعل الحجّية للأمارة، وقلنا إنّ حقيقة الحكم الظاهري المجعول بالأمارة هو حكم يُراد به ترجيح أحد المِلاكات المتزاحمة في موارد الشكّ، أمّا نفس الحكم الظاهري فليس فيه مِلاك أصلاً كما قال السيد الصدر قدّس سرّه، أو نقول: إنّ مِلاك الحكم الظاهري هو عدم اهتمام الشارع بالحكم الواقعي سواء كان وجوباً أو حرمة على حسب ما نراه في حقيقة الحكم الظاهري.

ثانياً: لو سلّمنا أنّ دليل حجّية الأمارة يجعل العلمية لها إلّا أنّا نقول: إنّ انحلال العلم الإجمالي أثر تكويني للعلم التفصيلي، فجعل العلمية للأمارة على نجاسة الإناء الأصفر ـ مثلاً

ـ أثره الوحيد هو إثبات نجاسة ذلك الإناء، ولا يُثبت انحلال العلم الإجمالي؛ لأنّه أثر تكويني للعلم الوجداني، وليس أثراً للأمارة.

كما هو الحال في جريان استصحاب حياة زيد الغائب ـ مثلاً ـ فإنّه لا يُثبت نبات لحيته؛ لأنّ هذا أثر تكويني لنفس الحياة، والاستصحاب إنّما يُثبت وجود الحياة، ولا يُثبت الآثار التكوينية لهذه الحياة، بل حتّى لو قلنا إنّ دليل حجّية الأمارة يجعل الأمارة علماً على أُسلوب المجاز العقلي فإنّ هذه التوسعة في أفراد العلم لا تُوجب انحلال العلم الإجمالي في مورد قيام الأمارة على نجاسة أحد طرفي العلم الإجمالي.

نعم، قد يُقال: بأنّه لا يُراد إثبات انحلال العلم الإجمالي بالتعبّد، لكي يُقال: إنّ هذا أثر تكويني للعلم، ولا يمكن إثباته بجعل ما ليس علماً علماً، أي: جعل العلمية للأمارة، إنّما يُراد إثبات التعبّد بالانحلال بالملازمة؛ وذلك لأنّ ذلك التعبّد بنجاسة الإناء الأصفر ـ مثلاً ـ ينفي الشكّ فيه، ويُثبت حصول العلم بنجاسة ذلك الإناء.

وبذلك يزول أحد أركان العلم الإجمالي، وهو بقاء العلم الإجمالي على الجامع، وعدم سريانه إلى أحد أطرافه.

ولكن يُقال جواباً عليه: إنّ التعبّد المذكور إنّما يُثبت العلم في الطرف الذي قامت عليه الأمارة برفع الشكّ عنه، والتعبّد بسبب الانحلال وهو العلم لا يُساوق التعبّد بالانحلال؛ إذ تبعية المعلول للعلّة في الوجود، وليس في التعبّديات؛ إذ التعبّد بالعلّة لا يقتضي التعبّد بالمعلول، وكذلك التعبّد بالمعلول لا يقتضي التعبّد بالعلّة.

ثالثاً: إنّ التعبّد بانحلال العلم الإجمالي لا ثمرة له؛ إذ لو أُريد بذلك التأمين عن الطرف الآخر بمجرّد انحلال العلم الإجمالي فإنّ التأمين لا يحصل إلّا بجريان الأصل الترخيصي

عن ذلك الطرف، ولو أُريد بذلك التمكين من جريان الأصل الترخيصي في الطرف الآخر؛ حيث إنّ المانع عن جريان الأصل هو العلم الإجمالي، فبسقوطه يمكن جريان الأصل الترخيصي بلا مانع؛ فإنّ جريان الأصل حاصل بمجرّد قيام الأمارة على الطرف الأوّل؛حيث لا يجري فيه الأصل الترخيصي بسبب قيام الأمارة، فيجري الأصل في الطرف الثاني؛ لعدم وجود التعارض في جريان الأُصول، وليس بسبب انحلال العلم الإجمالي.

جواب المناقشة:

ويمكن الردّ على هذه المناقشة بما يلي:

أمّا على الثاني:

فإنّ التعبّد بما هو علّة إنّما هو تعبّد بالمعلول؛ إذ كما لا يمكن للمعلول أن يوجد بدون علّة كذلك يمكن التعبّد به بالتعبّد بعلّته.

وإن شئت فقل: إنّ هذا التلازم في الوجود بين العلّة والمعلول أوجب ظهور التعبّد بالعلّة بالتعبّد بالمعلول، وهذا الظهور حجّة، فينعقد التعبّد بالمعلول.

وأمّا الثالث فيرد عليه:

أـ أمّا الشقّ الأوّل فإنّه يرد عليه:

أنّ المراد من انحلال العلم الإجمالي في أحد الطرفين إنّما هو إسقاط منجّزية العلم الإجمالي عن الطرف الثاني، وبذلك ترتفع مانعيته عن جريان الأصل فيه، أي: إنّ زوال العلم الإجمالي يُحقّق النصف من إثبات الترخيص ويُحقّق جريان الأصل فيه النصف الثاني المُثبت للطهارة في الطرف الثاني.

ب ـ وأمّا الشق الثاني فيرد عليه:

صحيح إنّ المانع عن جريان الأصل الترخيصي هو التعارض في جريان الأُصول الترخيصية في الطرفين، ومع ارتفاع هذه المعارضة يجري الأصل الترخيصي في الطرف الثاني بلا مانع، إلّا أنّ التعبّد بانحلال العلم الإجمالي يُثبت المنجّزية في الطرف الأوّل، فلا يجري الأصل الترخيصي فيه بسبب هذا الانحلال ممّا يُؤدّي إلى جريانه في الطرف الثاني بلا مانع.

بحث مفهوم روايات الكرّ

❑ السيد قيصر الشرع[1]

خلاصة البحث:

إنّ جملة من الروايات واردة في بيان أثر الكرّية للماء، وهو عدم التنجّس والانفعال بملاقاة عين النجس، وهي مصوغة بصيغة الجملة الشرطية، وقد وقع البحث حول ثبوت المفهوم لها، وعلى فرض ثبوت المفهوم لها فما هي حدوده فهل هو بمستوى القضية الكلّية أو الجزئية؟ وما هي الآثار المترتّبة على ثبوته؟ وقد تمّ بحث الأقوال وتحليلها ومناقشتها..

الكلمات المفتاحية:

المفهوم، المنطوق، روايات الكرّ، الكرّ، الماء القليل، النجس، المتنجّس.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على نبينا أبي القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين.

---

(١) باحث في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف.

لا شّك بأنّ المياه في فقهنا الإسلامي لها أحكام خاصّة، وتُقسّم بعدّة تقسيمات لكلّ قسم أحكامه المحدّدة فقهياً، منها تقسيمها إلى القليل والكثير، والكثير هو ما بلغ كرّاً فصاعداً، والقليل ما كان دون الكرّ، واختُلف في حكم القليل من حيث انفعاله بمجرّد الملاقاة مع عين النجاسة أو لا؟

ذهب المشهور الى أنّ الماء القليل ـ الذي هو الراكد غير المتّصل بمادّة ولم يبلغ حد الكرّ ـ ينفعل بمجرّد ملاقاة النجاسة وإن لم يتغيّر بأوصافها، واستُدلّ على ذلك بعدّة روايات ادّعي أنّها متواترة.

قال صاحب الجواهر قدس سره: «فما كان منه دون الكرّ المقدّر بما يأتي فإنّه ينجس بملاقاة النجاسة والمتنجّس وإن لم يغيّر أحد أوصافه؛ للنصوص المستفيضة بل المتواترة، وفيها الصحيح وغيره، وستسمعها»[1].

ثمّ إنّ مَن أثبت وجود مفهوم لهذه الروايات اختلفوا في كونه يشمل النجس والمتنجّس أم يختصّ بالنجس خاصة؟ أو قل: هل هو موجبة كلّية أم أنّه موجبة جزئية؟

قد ذهب المشهور إلى الثاني، أي: إنّ المفهوم يختصّ بالنجس دون المتنجّس.

ولتحقيق الحال لا بدّ أوّلاً من إثبات المفهوم لهذه النصوص، ثمّ التعرّض إلى أنّ الثابت بالمفهوم هل هو الإيجاب الجزئي أم الكلّي؟ وعليه، فسيكون الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: هل لروايات الكرّ مفهوم أم لا؟

في البداية لا بدّ من استعراض الروايات لنرى ما هو الظاهر منها، والروايات الواردة في المقام عديدة، وهي:

---

(١) جواهر الكلام، ١: ١٠٥.

١ـ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ بِإِسْنَاده عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيد عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّد بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّه عليه السلام وَسُئِلَ عَنِ الْمَاءِ تَبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَتَلَغُ فِيهِ الْكِلَابُ وَيَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ؟ قَالَ: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ»[١].

٢ـ وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيد عَنْ حَمَّاد ـ يَعْنِي ابْنَ عِيسَى ـ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّه عليه السلام قَالَ: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ»[٢].

٣ـ وَبِإِسْنَاده عَنْ مُحَمَّد بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيه مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّجَاجَة وَالْحَمَامَة وَأَشْبَاهِهِمَا تَطَأُ الْعَذِرَةَ ثُمَّ تَدْخُلُ فِي الْمَاءِ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاة. قَالَ: «لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمَاءُ كَثِيراً قَدْرَ كُرٍّ مِنْ مَاء»[٣].

٤ـ وَبِإِسْنَاده عَنْ مُحَمَّد بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوب عَنِ الْعَبَّاسِ ـ يَعْنِي ابْنَ مَعْرُوف ـ عَنْ عَبْدِاللَّه بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّد بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّه عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: الْغَدِيرُ فِيهِ مَاءٌ مُجْتَمِعٌ تَبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَتَلَغُ فِيهِ الْكِلَابُ وَيَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ. قَالَ: «إِذَا كَانَ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ»[٤].

٥ـ أَحْمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّد بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنْ حَمَّاد بْنِ عِيسَى جَمِيعاً عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِاللَّه عليه السلام يَقُولُ: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة، ١: ١٥٩. وَرَوَاهُ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، وَرَوَاهُ الشَّيْخُ أَيْضاً بِإِسْنَادِه عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد، وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلاً.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق. وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِه عَنْ مُحَمَّد بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَهُ.

٦ـ وَعَنْ مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْن مُحَمَّد عَن الْبَرْقيِّ عَن ابْن سنَان عَنْ إسْمَاعيلَ بْن جَابر قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدالله عليه السلام عَن الْمَاء الَّذي لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: كُرٌّ. قُلْتُ: وَمَا الْكُرُّ؟ قَالَ: ثَلَاثَةُ أَشْبَار في ثَلَاثَة أَشْبَار»[1].

٧ـ وَعَنْ مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْن مُحَمَّد عَن ابْن مَحْبُوب عَن الْحَسَن بْن صَالح الثَّوْريِّ عَنْ أبي عَبْدالله عليه السلام قَالَ: «إذَا كَانَ الْمَاءُ في الرَّكيِّ كُرّاً لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ. قُلْتُ: وَكَم الْكُرُّ؟ قَالَ: ثَلَاثَةُ أَشْبَار وَنصْفٌ عُمْقُهَا في ثَلَاثَة أَشْبَار وَنصْف عَرْضهَا»[2].

والبحث في هذه الروايات ينعقد في ناحيتين: السند والدلالة.

الناحية الأُولى: ناحية السند

أقول: لا حاجة لأن يطول الكلام في هذه الناحية؛ لأنّ الذي يُهوّن الخطب وجود أكثر من رواية صحيحة السند ومعتبرة، ويكفينا واحدة لإثبات المطلوب، كما هو واضح.

الناحية الثانية: ناحية الدلالة

إنّ الظاهر عرفاً من النصوص المتقدّمة أنّ لها مفهوماً لتوفّر جميع أركان المفهوم من دخول أداة الشرط للربط بين الشرط والجزاء، ومن تعليق الحكم في الجزاء على الشرط؛ إذ علّق عدم التنجيس على بلوغ الماء قدر كرّ، وهذا التعليق يُفيد أنّ الشرط علّة منحصرة في

---

(١) المصدر السابق: ١٦٠. وَرَوَاهُ الشَّيْخُ عَنْ مُحَمَّد بْنِ مُحَمَّد بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّد بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّد بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ عَبْدِاللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ، وَرَوَاهُ أَيْضاً عَنْ مُحَمَّد بْنِ مُحَمَّد بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْد بْنِ عَبْدِاللَّه عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّد بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّد بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ مِثْلَهُ.

(٢) المصدر السابق: ١٦٠.

ترتّب الجزاء، فيكون مفاد منطوقها أنّ الماء البالغ قدر كرّ لا ينفعل بملاقاة النجاسة، وتدلّ بمفهومها على أنّ الماء القليل يتنجّس بمجرّد الملاقاة، فتكون الكرّية مانعة من تأثير النجاسة.

ومن المفيد بيان الأقوال في المسألة:

القول الأوّل: أنّ لهذه الروايات مفهوماً، واختاره المشهور.

ودليلهم هو ظهورها عرفاً في ذلك، قال الشيخ الأعظم قدس سره: «المتبادر عرفاً من الدليل الشرعي ـ وهو قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» ـ أنّ ما دون الكرّ يُنجّسه شيء، و «يُنجّسه» ظاهر في تنجّس جميعه»[1].

وقال صاحب الجواهر قدس سره: «ولا ريب في إفادتها نجاسة القليل بغير التغيّر، وإلّا لتوافق حكم المنطوق والمفهوم»[2].

بل نجد حتّى مَن أنكر كبرى أنّ للجملة الشرطية مفهوماً ـ كصاحب الكفاية قدس سره ـ ذهب إلى أنّ هذه الروايات لها مفهوم، قال قدس سره ما نصّه: «فإنّ الظاهر أن يكون مثل (إذا بلغ الماء...) لتعليق العموم، لا لتعليق كلّ فرد من أفراد العام...»[3].

فإذن، دعوى عدم وجود مفهوم لهذه الجملة الشرطية لا يقبلها العرف، وتعليق الحكم على الشرط ظاهر، كما لا يخفى.

القول الثاني: لكن ذهب البعض منهم المحقّق الأردبيلي وغيره إلى عدم وجود مفهوم لهذه الروايات.

---

(١) كتاب الطهارة، ١: ٣١٨.

(٢) جواهر الكلام، ١: ١٠٧.

(٣) اللمعات النيرة: ٢٤.

وقد استدلّ على ذلك بنفي أصل الكبرى، وهي نفي كون الجملة الشرطية لها مفهوم، فقال: «كون مفهوم شرط معتبر غير واضح»[1].

واستقرب بعض الأعاظم وجهاً آخر من ناحية الصغرى ـ بعد التسليم بالكبرى وهي كون للجملة الشرطية مفهوم ـ وقد نسبه إلى بعض الأجلّة حاصله: أنّ الجملة الشرطية واردة لبيان موضوع الحكم، فالمقدّم هنا هو نفس موضوع الحكم نظير قوله تعالى: ﴿... وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً...﴾[2]، فهنا لا يُعقل فرض الإكراه على البغاء إلّا بعد فرض إرادة التحصّن من قِبَل الفتيات، قال قدس سره ما نصّه: «يمكن الخدشة في دلالتها من جهة قريبة، وهي أنّ الشرط وإن كان له ظهور في المفهوم ولكن مناط ذلك فهم العرف، وكثير من الجمل الشرطية لا يفهم العرف منها إلّا تعليق الحكم على نفس الموضوع وجوداً وتحقّقاً، لا صفة وشرطاً.

فالمتبادر عندهم من مثل قوله عليه السلام: (إذا كان الماء قدر كرّ لم يُنجّسه شيء) أنّه بمنزلة الماء الكرّ لا يُنجّسه شيء، مثل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[3]؛ فإنّ المراد ـ والله أعلم ـ لا تُكرهوا فتياتكم المحصنات.

ويشهد على أنّ المراد به ذلك في أخبار الكرّ عدم التصريح بالمفهوم وبيان حكمه في شيء من الأخبار على كثرتها ومزيد الاهتمام بها، وأنّه لو صرّح بالمفهوم بأن قيل: أمّا إذا لم يبلغ كرّاً فبعضه ينجس بالملاقاة وبعضه لا ينجس لم يكن قبيحاً، ولو كان تعليق الحكم على الشرط لكان قبيحاً؛ إذ استفادة المفهوم مبنية على فهم العلّة المنحصرة في المنطوق، كما حرّر في محلّه.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان، ١: ٢٥٢.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) النور: ٣٣.

هذا، وإن كان ممّا يظهر الجزم به من بعض أجلّة الفقهاء، ولكن لا أقلّ من الاحتمال الصادم للظهور»[1].

وردّ صاحب الحدائق قدس سره على أصل الدليل بما حاصله: بأنّ دلالة الأخبار على مفهوم الشرط واضحة.

أمّا ما ذكره من شاهد: من عدم تصريح الروايات بالمفهوم مردود أيضاً؛ لأنّ الرواة قد فهموا حكم المفهوم من ذلك كذلك، ولذلك سكتوا عن الاستفسار، وإلّا فمثل هؤلاء الأجلّاء كزرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما من فضلاء الرواة ومحقّقيهم كيف يسكتون ويرضون بفهم بعض المقصود مع توفّر حاجة الأمّة إلى ذلك؟! ـ ولا سيما زرارة الذي من عادته تنقيح الأسئلة والفحص عن جملة فروع المسألة ـ ويقنعون باستفادة أنّه إذا نقص عن كرّ نجّسه شيء ما[2].

وهنا نذكر وجهاً آخر لعدم ثبوت المفهوم، وحاصله:

أنّ الجملة الشرطية هنا بقوة الجملة الوصفية (الماء البالغ كرّاً معتصم)، وهي ليس لها مفهوم فتكون بياناً لأحد قسمي الماء المطلق، فلا يوجد عامّ يرجع إليه في الفرد المشكوك، وعليه بنى مَن لم يحكم بنجاسة مشكوك الكرّية بالملاقاة، ولو كان للجملة مفهوم لكان مقتضاه ذلك.

فغير الكرّ لم يثبت اعتصامه، أمّا أنه يتنجّس بملاقاة النجاسة مطلقاً أو بقيود معيّنة فهذا ممّا لا يُستفاد من الروايات، ولا توجد عندنا عمومات تُفيد نجاسة كلّ شيء بملاقاة النجاسة إلّا ما خرج بدليل ـ وهو المعتصم ـ حتّى يُقال إنّ عدم الاعتصام مساوق للتنجيس بالملاقاة.

---

(١) موسوعة الآثار الفقهية للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، ١: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) الحدائق الناضرة، ١: ٣١٠ ـ ٣١١.

ويرد على ما تقدّم:

أوّلاً: إنّ دعوى عدم وجود مفهوم لهذه الجملة الشرطية لا يقبلها العرف، وتعليق الحكم على الشرط ظاهر، والموضوع ـ وهو الماء ـ متحقّق سواء بلغ كرّاً أو لم يبلغ، فالجملة ليست مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، وإنّما لتعليق الحكم على الشرط، وهو بلوغ الكرّ.

ثانياً: أمّا الاستدلال بسكوت الأجلاء كزرارة ومحمد بن مسلم ليس لأجل فهم المفهوم؛ فقد يُحتمل أنّ سكوتهم كان لأجل قرائن حالية ومقامية في المقام وفهموا منها حكم الماء الذي يكون دون الكرّ إذا لاقى نجاسة.

أو لأنّه ليس موضع إشكال وسؤال؛ لارتكاز النجاسة بالملاقاة عند المتشرّعة وعدم جواز استعمال الماء الملاقي للنجاسة، وإنّما كانوا يسألون عمّا لا ينفعل، والحدّ العاصم من الانفعال ما هو؟ فجاء الجواب من الامام عليه السلام وفق ذلك، وعليه سيكون مورد السكوت ليس قبيحاً.

ثالثاً: إنّ هذا الارتكاز الراسخ لدى المتشرّعة يُشكّل عموماً يُوجب الملازمة بين عدم الاعتصام والنجاسة بالملاقاة، فما دام الماء غير البالغ كرّاً لم يثبت اعتصامه فيتنجس بالملاقاة ويثبت المفهوم، قال الشيخ الانصاري قدس سره: «ويدلّ عليه أيضاً أنّ المستفاد من أدلّة كرّية الماء: أنّها عاصمة عن الانفعال، فعلم أنّ الانفعال مقتضى نفس الملاقاة، فإذا شك في إطلاق مقدار الكرّ وإضافته لم يتحقّق المانع عن الانفعال، والمفروض وجود المقتضي له، نظير: الماء المشكوك في كرّيته مع جهالة حالته السابقة»[1].

فتحصل ممّا تقدّم: أنّ الروايات الواردة في الكرّ لها مفهوم؛ لتحقّق ضابط المفهوم فيها، وهو الانتفاء عند الانتفاء، ومن الواضح تعليق الحكم ـ وهو عدم التنجيس ـ على الشرط ـ

(١) كتاب الطهارة، ١: ٢٩٢.

وهو بلوغ الكرّ ـ وكون الشرط «ظاهر في العلّية التامّة المنحصرة ـ على ما هو مفروض من القول بحجّية مفهوم الشرط ـ لزم عقلاً من ذلك أنّ كلّ فرد منها إذا انتفى الشرط يثبت له الحكم المنفي في المنطوق، وهذا واضح جداً»[1].

بل حتّى على مبنى مَن أنكر أنّ للجملة الشرطية مفهوماً يُثبته هنا؛ لوجود قرينة تدلّ على ذلك، وهي لزوم اللغوية؛ إذ لا تتحقّق فائدة الشرط إلا بنجاسة ما دون الكرّ.

المقام الثاني: مقدار ما يثبت به المفهوم

اختلف الأصحاب في مقدار ما يثبت به المفهوم ما هو؟ هل يثبت بنحو كلّي أم جزئي؟ كما لو فرض عموم الجزاء كقولنا (إن جاءك عالم فاكرم كلّ العلماء)، فهل المفهوم عدم وجوب إكرام كلّ العلماء عند عدم المجيء أم الثابت هو عدم إكرام البعض؟ ولمعرفة الإجابة عن هذا التساؤل سيكون حديثنا في جهتين:

الجهة الأُولى: ما هو الثابت بالمفهوم؟ هل هو نقيض ما هو المعلَّق على الشرط في منطوق القضية الشرطية أو لا؟

ذهب البعض إلى أنّ المفهوم يُثبت نقيض ما هو معلّق عليه الشرط؛ لأنّ المراد من النقيض هو النقيض المنطقي، لكن خالف في ذلك الميرزا النائينيقدس سره، وذهب إلى أنّ المفهوم يُثبت النقيض العُرفي، فإذا كان المعلّق في المنطوق موجبة كلّية فقد تثبت السالبة الكلّية ولا تثبت الموجبة الجزئية؛ وذلك لأنّ البناء في المباحث الأُصولية والفقهية على النظر العُرفي والاستظهارات من الأدلّة اللفظية، بخلاف المباحث العقلية التي يكون النظر فيها الى البراهين العقلية والنظر الدقّي.

---

(١) المصدر السابق، ١: ٣١٨.

لذا قال ما نصّه: «ولكن التحقيق: أن يُقال إنّ النّظر في علم الميزان بما أنّه مقصور على القواعد الكلّية لتأسيس البراهين العقلية لا يُنظر فيه إلى الظواهر، ومن ثمّ جُعلت الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلّية، وهذا بخلاف علم الأصول؛ فإنّ المهمّ فيه هو استنباط الحكم الشرعي من دليله، ويكفي في ذلك إثبات ظهور الكلام في شيء وإن لم يُساعده البرهان المنطقي، فلا منافاة بين كون نقيض السالبة الكلّية موجبة جزئية وظهور القضية التي علّق فيها السالبة الكلّية على شيء في ثبوت الموجبة الكلّية بانتفاء ذلك الشيء، فبين النظرين عموم وخصوص من وجه»[1].

و وافقه السيد الخوئي قدس سره في ذلك وإن كان قد خالفه في الصغرى.

وردّ عليه السيد الشهيد قدس سره بما حاصله[2]: أنّ النقيض العرفي كالنقيض المنطقي، فالعرف يفهم التناقض بين قولنا (مات كلّ القوم) وبين قولنا (بعض القوم لم يمت).

ثمّ إنّه بناء على أنّ المفهوم هو النقيض المنطقي فقد ذكر السيد الشهيد ـ قدس سره ـ ضابطاً لاقتناص كلّية أو جزئية المفهوم، وحاصله: إن كان التعليق يطرأ على المطلق فالمفهوم يُساوق القضية الجزئية، وإن كان الإطلاق يطرأ على المعلَّق بعد الفراغ عن تعليقه فالمفهوم يُساوق القضية الكلّية؛ لأنّه يدلّ على انتفاء ذات الشيء.

وقال ما نصه: «إذا قال الشارع: «إذا جاء زيد إلى بيتك فاستمع إلى حديثه» نُلاحظ أنّ المعلّق هو وجوب الاستماع إلى الحديث، ولا شكّ في إطلاق هذا الوجوب بنحوٍ يقتضي وجوب الاستماع إلى حديثه، سواء كان حديثه في أمرٍ دينيٍّ أو أمرٍ دنيوي. وهذا الإطلاق إن كان مقتنصاً في المرتبة السابقة على التعليق أنتج أنّ التعليق يطرأ على الوجوب المطلق،

(١) أجود التقريرات، ١: ٤٢١.

(٢) بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ٣: ١٨١.

أي: على وجوب الاستماع إلى كلّ أحاديث زيد، فلا يدلّ المفهوم إلّا على أنّه في حالة انتفاء الشرط ينتفي الوجوب المطلق، فلا يجب الاستماع إلى كلّ أحاديث زيد، ولا يُنافي وجوب استماع حديثٍ مخصوص، كالاستماع إلى حديثه الديني.

وأمّا إذا كان التعليق في المرتبة السابقة على هذا الإطلاق ـ أي: أنّنا في مرتبة التعليق نُلاحظ وجوب الاستماع الجامع بين المطلق والمقيّد، ونُعلّقه على مجيء زيدٍ إلى البيت، ثمّ نُجري فيه مقدّمات الحكمة ـ فالمعلّق ليس هو المطلق، بل الجامع بين المطلق والمقيّد، فيدلّ المفهوم على انتفاء هذا الجامع، وهو لا يكون إلّا بانتفاء المطلق والمقيّد معاً، وبهذا ينفي المفهوم في حالة عدم الشرط كلّاً من وجوب الاستماع إلى كلّ الأحاديث و وجوب الاستماع إلى بعض الأحاديث»[1].

أقول: إنّ مقتضى القاعدة في المقام هو ورود التعليق على الجزاء في المرتبة السابقة على إجراء الإطلاق فيه، وهذا هو الظاهر، فيثبت كون المفهوم جزئياً، كما لا يخفى.

الجهة الثانية: اختلف الأعلام ممّن بنى على ثبوت المفهوم لروايات الكرّ بين كون المفهوم موجبة كلّية فيثبت الشمول للنجس والمتنجّس وبين كونه موجبة جزئية فيختصّ بالنجس خاصة، ففي المقام قولان، اختار العلامة الحلّي والوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري والميرزا النائيني(قدس الله أسرارهم) وغيرهم الأوّل، وذهب إلى الثاني صاحب الجواهر والاخوند الخراساني والسيد الخوئي(قدس الله اسرارهم) وغيرهم من الأعلام.

أمّا القول الأوّل: فقد استُدلّ له بما يلي:

أوّلاً: إنّ الجملة (إِذَا كَانَ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ) ظاهرة في العموم الاستغراقي؛ إذ المعلّق على الكرّية هو عدم تنجّس الماء بملاقاة كلّ واحد من النجاسات، فينحلّ الحكم

(١) بحوث في العروة الوثقى، ١: ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

إلى أحكام عديدة بعدد الأفراد، فإذا انتفى الشرط فيثبت تنجّس الماء بملاقاة كلّ واحد من النجاسات، وهذا معناه كون المفهوم مقتضياً للموجبة الكلّية.

أمّا احتمال العموم المجموعي فإنّه يحتاج إلى مؤونة زائدة، وهي مفقودة في المقام، كما لا يخفى.

قال الوحيد البهبهاني قدس سره: «إنّ المفهوم إذا كان حجّة يكون بعنوان العموم لا غير؛ لأنّ المفهوم مفهوم أداة الشرط، ومعنى الشرط ليس إلّا أنّ المشروط يعدم عند عدمه، كما هو الحال فيما يُفهم من عبارة: الشرط فيه كذا، أو شرطه كذا، أو شرطت كذا، إلى غير ذلك»[1].

وناقش في ذلك الاخوند الخراساني قدس سره وقال ما حاصله: «ولو سلّم شمول المنطوق له فلا عموم في المفهوم؛ فإنّ الظاهر أن يكون مثل (إذا بلغ الماء...) لتعليق العموم لا لتعليق كلّ فرد من أفراد العام، فيكون مفهومه إيجاباً جزئياً ونجاسته لشيء والمتيقّن منه عين النجاسة، لا إيجاباً كلّياً ونجاسته بكلّ نجس أو متنجّس»[2].

ثانياً: قرّب البعض[3] إثبات الكلّية للمفهوم من جهة أخرى، وحاصلها:

إنّ جوابه عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم الأُولى من تلك الروايات المتقدّمة لمّا سأل عن الماء تبول فيه الدوابّ وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال: " إذا بلغ الماء قدر كرّ لم يُنجّسه شئ" فإنّه من الظاهر البيّن أنّ السائل أراد السؤال عن حالة هذا الماء بعد وقوع هذه الأشياء أو أحدها فيه وأنّه هل ينجس بمجرّد ملاقاتها أم لا؟ فأجابه عليه السلام بوجه عام

(١) مصابيح الظلام، ١: ١٠٨.

(٢) اللمعات النيرة: ٢٤.

(٣) الحدائق الناضرة، ١: ٣٥٤.

وقاعدة كلّية في كلّ ماء وكلّ نجاسة، وهو التحديد ببلوغ الكرّية وعدمه، فهي المدار في التأثّر وعدمه، وأنّه لا ينجس مع الأوّل وينجس مع الثاني.

ولو لم يفهم السائل عموم المفهوم من جوابه عليه السلام بذلك، وأنه إذا نقص عن الكرّية ينجس بملاقاة تلك النجاسات المسؤول عن ملاقاتها، لاستفسر منه البتة؛ لأنّه أحد طرفي الترديد في جوابه عليه السلام، إذ حاصل جوابه أنّه «إذا بلغ الماء كرّاً لم يُنجّسه شيء، وإذا لم يبلغ نجّسه شيء».

فلو لم يفهم السائل عموم لفظ (شيء) الذي في جانب المفهوم على وجه يشمل النجاسات المسؤول عنها وغيرها بقرينة المقام، ولا سيما السؤال هنا عن وقوع تلك الأشياء المخصوصة، لراجع في السؤال عن تنجّسه بتلك الأشياء المخصوصة؛ إذ بناءً على عدم العموم في المفهوم لم يحصل الجواب عن السؤال، ومع غفلة السائل كيف يرضى الإمام عليه السلام بعدم إفادته ذلك مع أنّه مناط السؤال والبلوى به عام في جميع الأحوال؟ وبالجملة فالمتسارع إلى الفهم السليم والمنساق إلى الذوق المستقيم من حاقّ اللفظ في أمثال هذه المقامات هو العموم، وهو عند التأمّل والإنصاف أمر ظاهر معلوم.

أقول: إنّ مفهوم الجملة هنا يُفيد الموجبة الجزئية، لا أنّه في المقام يُفيد العموم؛ لظهور المفهوم في عموم (شيء) خصوصاً في مثل صحيحة محمد بن مسلم فإنّه سأل عن انفعال الماء بوقوع هذه الاشياء فوضع الإمام عليه السلام له حدّاً وهو الكرّ، فما دونه ينفعل بها، فكأنّ الإمام عليه السلام اختصر الطريق على السائل وأعطاه جواباً عامّاً وقاعدة كلّية في كلّ ماء وفي كلّ نجاسة، ويكون المفهوم (الماء دون الكرّ يُنجّسه أيّ شيء أو كلّ شيء من النجاسات)، ولذا لم يستفسر الرواة وفيهم أجلّاء الفقهاء عمّا يُسبّب الانفعال من النجاسات وما لا يُسبّبه؛ لأنّهم فهموا العموم.

وناقش في ذلك صاحب الجواهر قدس سره بما حاصله: «أنّه لا دلالة فيه على نجاسة الماء القليل بكلّ شيء وعلى كلّ حال، وكأنّهم يفهمون ذلك منه؛ لما هو مركوز في أذهانهم من نجاسة الماء القليل، وإلا لو عرضت عليهم نظائر هذا التركيب لأنكروا على مَن فهم منها ذلك، فإذا قال القائل ـ مثلاً ـ: (إذا جاءك زيد فلا تكرم أحداً) أترى أنّه يُفهم منه أنّه إن لم يجئك زيد فأكرم كلّ أحد، كلّا، إنّ مدّعي ذلك مفتر. نعم، يُفهم أنّه إن لم يجئ زيد فليس هذا الحكم، وهو هنا مسلّم، فإنّه إن لم يكن الماء قدر كرّ فليس له هذا الحكم، وعدم هذا الحكم تارة يكون بالإيجاب الكلّي، وأخرى بالجزئي، كما اعترف به الفاضل في نظير المقام، على أنّ تقدير المفهوم على حسب غيره في المقام يقتضي أنّ غير الكرّ يُنجّسه شيء، وهو نكرة في سياق الاثبات لا تُفيد العموم»[1].

وردّ عليه الشيخ الأنصاري قدس سره بما حاصله: «أنّ مقتضى القاعده إفادة المفهوم في هذه للموجبة الكلّية؛ لأنّ انتفاء الحكم عن كلّ واحد من الأفراد في طرف المنطوق إذا فُرض استناده إلي وجود الشرط الّذي هو ظاهر في العلّية التامّة المنحصرة ـ علي ما هو المفروض من القول بحجّية مفهوم الشرط ـ لزم عقلاً من ذلك أنّ كلّ فرد منها إذا انتفى الشرط يثبت له الحكم المنفيّ في المنطوق، وهذا واضح جدّاً.

نعم، لو استُفيد من المنطوق كون الشرط علّة للحكم العامّ بوصف العموم ـ وبعباره أخرى: علّة لعموم الحكم ـ كان المنفيّ في المفهوم هو ذلك الحكم الثابت للحكم العامّ بوصف العموم، فيكفي ثبوته لبعض الأفراد، لكنّ العموم في السالبة الكلّية ليس من قيود السلب حتّى يكفي في انتفائه انتفاء قيده، ولا يصلح أن يكون من قيود المسلوب، وإلّا لم يكن السلب كلّياً. نعم، لو قامت القرينة من الخارج على أنّ الشرط ليس علّة منحصرة لحكم الجزاء بل له أسباب أخر، كعدم المقتضي أو وجود مانع آخر ـ كما في المثالين

(١) جواهر الكلام، ١: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

المذكورين[1]، حيث يُعلم من الخارج أنّ لعدم الخوف من كثير من الآحاد ولعدم إكرام كثير من الناس أسباباً أخر، وليس عدم الخوف والإكرام في كلّ أحد مستنداً إلى الخوف من اللّه أو مجيء زيد بالبديهة ـ لم يُفد المفهوم إلّا ثبوت الحكم المنفيّ في المنطوق عن الأفراد المستند عدم الجزاء فيها إلى عدم الشرط. لكنّك خبير بأنّه لا مناص مع عدم القرينة عن التزام ظهور الكلام في كون الشرط سبباً منحصراً لا يشتركه سبب آخر يقوم مقامه، فإنّ هذا هو معنى القول بمفهوم الشرط، وإنكاره إنكار له، ولهذا أنكر السيّد المرتضىقدس سره مفهوم الشرط استناداً إلى عدم ظهوره في انحصار السبب، فلعلّ المجيء سبب لإكرام زيد ويقوم مقامه عند انتفائه سبب آخر، فلا ينتفي الجزاء...»[2].

وعلّق السيد الحكيمقدس سره[3] على ما ذكره الشيخ الأنصاريقدس سره بما حاصله: فيشكل بأنّ ذلك خلاف ما ذكروه في محلّه من أنّ نقيض السالبة الكلّية موجبة جزئية، وأنّ مفهوم القضية الشرطية قضية شرطية شرطها نقيض الشرط وجزاؤها نقيض الجزاء؛ إذ ـ على هذا ـ يكون مفهوم قولنا: «إذا بلغ الماء كرّاً لم يُنجّسه شيء» إذا لم يبلغ كرّاً يُنجّسه بعض الشيء. وما ذكرهقدس سره يبتني على تحليل القضية إلى قضايا شرطية متعدّدة بتعدّد أفراد الشيء، وهو غير واضح.

ومثله في الإشكال ما ذكره ـ ثانياً ـ (وجه الإشكال): أنّه إذا سلّمنا كون الجزاء سالبة كلّية، فمفاد القضية الشرطية ليس إلا انحصار علّية السلب الكلّي بالكرّية، فإذا انتفت انتفى،

---

(١) المثالان المذكوران هما: (إذا خفتَ من الله فلا تخف من أحد)، و (إن جاءك زيد فلا تُكرم أحداً).

(٢) كتاب الطهارة، ١: ٣١٩.

(٣) مستمسك العروة الوثقى، ١: ٢٣٠.

وقد عرفت أنّه لا ملازمة بين انتفاء السلب الكلّي والإيجاب الكلّي، بل اللازم له هو الإيجاب الجزئي لا غير.

أقول:

ما ذكره الشيخ الأعظم‌قدس‌سره مبنيّ على تحليل القضية الى قضايا شرطية متعدّدة بتعدّد أفراد الشيء، وهو ممّا لا يُساعد عليه العرف؛ لذا ذكروا ـ في محلّه ـ أنّ نقيض السالبة الكلّية موجبة جزئية، فالأقرب إلى المتفاهم العرفي ما ذكره الاخوند الخراساني‌قدس‌سره؛ لأنّه مفهوم القضية الشرطية قضية شرطية شرطها نقيض الشرط وجزاؤها نقيض الجزاء، وعليه يكون مفهوم جملة (إذا بلغ الماء قدر كرّ لم يُنجّسه شيء): إذا لم يبلغ الماء كرّاً يُنجّسه شيء وهو موجبة جزئية، ولا يكون مفهومها (يُنجّسه كلّ شيء) بحسب ما يقتضيه تركيب الجملة بغضّ النظر عمّا يُتمّم الكلّية في المقام. هذا أوّلاً.

وثانياً: كلامه إنّما يصحّ على مبنى استفادة المفهوم من الإطلاق الأحوالي للشرط؛ لأنّه يُفيد الانحصار، وحينئذٍ يكون مقتضى ذلك كون الشرط علّة منحصرة لمجموع حصص الحكم ـ أعني: النجاسة ـ وهذا يُنافي وجود علّة أخرى ولو لبعض حصص الحكم، ومن هنا يكون المفهوم مقتضياً للإيجاب الكلّي.

أمّا لو بنينا على استفادة المفهوم من هيئة الجملة الشرطية أو مبنى كون الجملة موضوعة للأعمّ من اللزوم العلّي الانحصاري وغير الانحصاري أو غير ذلك من المباني المذكورة في استفادة المفهوم فإنّ كلامه لا يصح.

وهنا نُقدّم وجهاً على إثبات كون المفهوم موجبة جزئية بناءً على الضابط السابق، وحاصله:

أنّ نظر الإمام(عليه السلام) في الرواية كون التعليق ناظراً إلى قوله (لا يُنجّسه) من دون لحاظ (شيء)، وإنّما لوحظ الإطلاق بعد التعليق أو إلى قوله (شيء) وأنّ الإطلاق لوحظ في التعليق، ولا يخفى أنّ الظاهر هو الثاني، فلا يدلّ المفهوم إلّا على أنّه في حالة انتفاء الشرط ينتفي عدم التنجيس المطلق، فالماء الذي انتفى عنه حدّ الكر يُنجّسه كلّ شيء، وهذا لا يُنافي عدم تنجيسه بشيء مخصوص، كعدم نجاسته بالمتنجّس إذا لاقاه.

فتحصّل ممّا تقدّم:

١ـ أنّ ما أفاده الأخوند(قدس سره) من تعليق العموم هو الظاهر، فلا ترد عليه المناقشة بأنّه من تعليق أفراد العام، نظير قولنا: (إذا جدّ زيد في دراسته فلا يتفوّق عليه أحد)؛ فإنّ مفهومها أنّه إن لم يجدّ يمكن أن يتفوّق عليه أحد، وليس مفهومها أن يتفوّق عليه كلّ أحد. وهذا ظاهر العرف.

٢ـ قد ردّ السيد الحكيم(قدس سره) على الشيخ الأنصاري(قدس سره) دعوة عموم المفهوم، لكنّه أثبته من جهة القرائن الخاصة.

وعلى هذا فالمفهوم موجبة جزئية، وليس موجبة كلّية، حيث ستأتي الإشارة إلى ذلك في البحث القادم، وسيتّضح أنّه مع التسليم بالموجبة الجزئية للمفهوم سوف يمكن تتميم القضية لتكون موجبة كلّية.

٣ـ لو تنزّلنا وقلنا إنّ المفهوم في المقام موجبة كلّية كما يظهر ممّن قبل قول السيد الحكيم (قدس سره)، أي: في خصوص المقام للقرائن التي سوف نُشير إليها، وليس لأنّ الكلّية مقتضى القاعدة.

٤ـ إنّ الأقرب هو ما ذكره الأخوند الخراساني(قدس سره) من عدم دلالة الروايات العامّة على شمول المتنجّس؛ لنظر منطوقها إلى أعيان النجاسات، ولا دليل على شمول المتنجّس، وأنّ مفهوم أخبار الكرّ موجبة جزئية.

ما هو القدر المتيقّن من المفهوم؟

لو تنزّلنا وقلنا بعموم المفهوم ويكون مفهوم قوله (اذا كان الماء قدر كرّ لا يُنجّسه شيء) هو (إذا لم يكن الماء قدر كرّ يُنجّسه كلّ شيء)، وليس مفهومها (يُنجّسه شيء)، فنتساءل عن القدر المتيقّن منها ما هو؟

أقول:

تارة نتكلّم عن العموم الشامل للنجس والمتنجّس، وأُخرى نتكلّم عن العموم الشامل لكلّ أعيان النجاسات. بيان ذلك:

أمّا الحالة الأُولى ـ وهي: البحث عن العموم الشامل للنجس والمتنجّس ـ:

فلا شكّ ولا ريب فيما لو فرض أنّ مقتضى القاعدة ثبوت الموجبة الجزئية ـ فلا يثبت عموم للمفهوم ـ فإنّه لا يثبت تنجيس المتنجّس للماء القليل عند الملاقاة لو فرضنا انحصار الدليل بالمفهوم، كما لا يخفى.

أقول:

ولو تنزّلنا وقلنا إنّ المفهوم موجبة كلّية فإنّ كلّيته بلحاظ أعيان النجاسات، ولا يتجاوزها.

فإذن، إقحام المتنجّس لا وجه له؛ إذ لا يوجد ما يُشير إليه في الدليل المسوق كلّه لذكر أعيان النجاسات وذكر الدجاجة والحمامة التي تطأ العذرة بلحاظ حملها للنجاسة، لا كونها متنجّسة كقوله عليه السلام في موثّقة عمّار الساباطي[1]: «فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه، ولا تشرب»، مضافاً إلى عدم صدق المتنجّس على الحيوان؛ لأنّه يطهر بزوال عين النجاسة، ولا يبقى متنجّساً.

(١) وسائل الشيعة، ٣: الباب ٨٢ من أبواب نجاسة الدم من كلّ حيوان له نفس سائلة، ح ٢.

الحالة الثانية ـ وهي: البحث عن العموم الشامل لكلّ أعيان النجاسات ـ:

أقول: لا يفرق الأمر سواء قلنا بكلّية المفهوم أو لا؛ فإنّ المفهوم مختص بأعيان النجاسة، لأنّ الإمام عليه السلام أراد الاختصار على السائل وأعطاه قاعدة كّلية تشمل كلّ النجاسات.

فالقدر المتيقّن منها هو ملاقاة خصوص أعيان النجاسات؛ لكونها هي موضع السؤال في المنطوق.

واختار ذلك السيد الخوئي قدس سره، قال: «وأمّا الروايات الواردة في تحديد الكرّ وهي وإن دلّت على انفعال الفليل بما لا ينفعل به الكثير، وإلّا إنّ مدلولها تعليق العموم لا السلب العامّ، فمهمومها أنّ القليل يُنجّسه شيء ما، فإنّ السالبة الكلّية تُناقضها الموجبة الجزئية، وليس هذا الشيء هو التغيّر قطعاً؛ لأنّه يُنجّس الكثير أيضاً، ولا اختصاص له بالقليل، فتعيّن أن يكون هو ملاقاة النجاسات، كما هي المتيقّن»[1].

لكن ذهب البعض ـ كصاحب الكفاية[2] ـ أنّ القدر المتيقّن هو عين النجاسة، ولا يشمل كلّ النجاسات؛ لأنّ مفهوم الروايات إيجاب جزئي، ونجاسته تكون لشيء، والمتيقّن منه عين النجاسة، لا إيجاباً كلّياً ونجاسته بكلّ نجس أو متنجّس.

أقول: يمكن التعميم إلى كلّ النجاسات بقرينة مناسبات الحكم والموضوع، كما لا يخفى.

هل للمفهوم إطلاق أحوالي؟

قد ثبت مما تقدم لا عموم لمفهوم روايات الكر فلا يثبت كون الماء القليل يتنجس بالنجس والمتنجس بل يختص الانفعال بأعيان النجاسات، لكن ذهب الشيخ الأنصاري قدس سره

(١) موسوعة السيد الخوئي، ٢: ١٣٧.

(٢) اللمعات النيرة: ٢٤.

الى ابعد من اثبات انفعال الماء القليل بالنجس والمتنجس ـ اعتمادا على ثبوت عموم للمفهوم ـ حيث قال بان الانفعال يثبت باي حال سواء كانت الملاقاة من فوق او تحت او من الجانب، بل حتى لو كانت الملاقاة لغرض إزالة النجاسة أو عدم إزالتها.

قال قدس سره: «إنّ من الواضح عند المتشرّعة أنّهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره إلّا تأثيره به عند التلاقي من غير فرق بين أنحائه، ألا ترى أنّه لو شكّ في تأثير الشيء بملاقاة النجس بالرطوبة من فوقه أو من تحته أو عن أحد جانبيه ردّ عليه في ذلك كافّة المتشرّعة، وكذا لو شكّ في تفاوت الدواعي والأغراض في الملاقاة بأن يكون غرضه من الملاقاة إزالته أو عدم إزالته»[1].

أقول:

هذا ما نُسمّيه (الإطلاق الأحوالي للمفهوم)، فأراد قدس سره إثبات وجود إطلاق أحوالي لمفهوم روايات الكرّ، وهو غير ظاهر من النصوص في المقام؛ فإنّ الملاقاة أمر عرفي متروك تحديده للعرف، ولم يتدخّل الشارع في تعيينه؛ لذا لم يتعرّض له لا منطوقاً ولا مفهوماً، وعليه لا نحتاج إلى الاستدلال بالمفهوم لإثبات عموم الحكم لجميع أنحاء الملاقاة.

ولك أن تقول: إنّ الإمام عليه السلام ليس في مقام البيان من هذه الجهة، بل في مقام بيان الحدّ الذي ينفعل به الماء وهو (الكر)، فما دونه ينفعل.

وقد ذهب إلى ذلك السيد الخوئي قدس سره[2] وقال ما حاصله: روايات اعتصام الماء ببلوغه كرّاً لا تدلّ على انفعال القليل بكلّ فرد من أفراد النجاسات والمتنجّسات كما مرّ، فضلاً عن أن يكون لها إطلاق أحوالي يقتضي انفعال القليل بالملاقاة بأيّة كيفية كانت.

---

(١) كتاب الطهارة، ١: ٣٢٠.

(٢) موسوعة السيد الخوئي، ٢: ١٤٨.

لكن ناقش في ذلك السيد الشهيد الصدر قدس سره بما حاصله[1]: إنّ مثل أخبار الكرّ ينعقد لها إطلاق مقامي يقتضي الحوالة على النظر العرفي في تشخيص نحو الملاقاة التي تكون منجّسة. والعرف يرى الملاقاة غير المستقرّة موجبة لسراية القذارة أيضاً، فيشملها الإطلاق المقامي لدليل الانفعال. هذا إذا ادّعينا حكم العرف بأنّ الملاقاة بأنحائها المختلفة موجبة لسراية القذارة.

وأمّا إذا ادّعينا ما هو أكثر من ذلك، وقلنا: بأنّ العرف يرى بارتكازه المساواة بين أنحاء الملاقاة في درجة التأثير في السراية، فهذا معناه التلازم العرفي بينها في الحكم.

أقول:

إذا كانت الحوالة على النظر العرفي فيكون هو المحكّم في الاستدلال، وليس استدلالاً بمفهوم روايات الكرّ، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يُقال: «لأنّ دليل الانفعال إنّما يدلّ على سراية النجاسة إلى جميع أجزاء الماء بتوسّط الارتكاز العرفي»[2]، وهو كما ترى.

النتيجة: لا يوجد إطلاق أحوالي لمفهوم روايات الكرّ المتقدّمة، وما ذُكر من توسّط ارتكاز العرف فهو رجوع للاستدلال بالنظر العرفي، وليس اعتماداً على المفهوم، كما لا يخفى.

تتميم عموم روايات الكر

بعد أن ثبت لدينا أنّ مفهوم روايات الكرّ المتقدّمة هو الموجبة الجزئية عندئذٍ نتساءل هل يمكن ترميم هذه الجزئية لتكون كلّية أم لا؟

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى، ١: ٤١٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، ١: ١٦٣.

ذُكرت في المقام عدّة وجوه توجب البناء على الموجبة الكلّية للمفهوم حتّى وإن كان مقتضى القاعدة الموجبة الجزئية:

أوّلاً: ما ذكره المحقّق البحراني قدس سره[1]، وحاصله: أنّه لو تنزّلنا وقلنا بالموجبة الجزئية، أي: إنّ الماء القليل يُنجّسه شيء، وليس كلّ النجاسات، لكن يُضمّ إلى ذلك الإجماع بين الأصحاب على عدم الفصل في النجاسات إلّا فيما استثني، فيعمّ حينئذٍ.

أقول:

إنّ هذا الكلام سوف يختصّ بتعميم الحكم المذكور في الروايات على كلّ النجاسات، أمّا المتنجّس فلا يشمله الكلام؛ فإنّه قدس سره وإن تمّم الجزئية من ناحية، لكن لم يُتمّمها من ناحية أخرى، وعليه التماس دليل آخر لإثبات تنجيس المتنجّس.

ثانياً: وجود الارتكاز الراسخ لدى المتشرّعة يُشكّل عموماً يوجب الملازمة بين عدم الاعتصام والنجاسة بالملاقاة، فما دام الماء غير البالغ كرّاً لم يثبت اعتصامه فيتنجّس بالملاقاة ويثبت عموم المفهوم.

قال الشيخ الأنصاري قدس سره: «ويدلّ عليه أيضاً أنّ المستفاد من أدلّة كرّية الماء: أنّها عاصمة عن الانفعال، فعلم أنّ الانفعال مقتضى نفس الملاقاة، فإذا شكّ في إطلاق مقدار الكرّ وإضافته لم يتحقّق المانع عن الانفعال، والمفروض وجود المقتضي له، نظير الماء المشكوك في كرّيته مع جهالة حالته السابقة»[2].

ثالثاً: إنّ الحكم فيه محمول على خصوص النجاسات المعهودة، فكلّ واحدة واحدة منها بالخصوص منفية تأثيرها في الكرّ لأجل كرّيته، فإذا كان الحكم في المنطوق على

---

(١) الحدائق الناضرة، ١: ٣٥٥.

(٢) كتاب الطهارة، ١: ٢٩٢.

خصوص النجاسات من دون مدخلية للاجتماع فيها يكون مفهومه ـ لا محالة ـ رفع ذلك الحكم، فيُفيد ثبوت تأثير كلّ فرد فرد منها في تنجيس الملاقي عند انتفاء الكرّية منه، وهذا هو العموم من طرفي الملاقي والملاقى.

رابعاً: ارتكاز النجاسة بملاقاة أعيانها، وهو ما يقتضيه معنى كون الشيء عين نجاسة، أي: وجوب تطهير ما يلاقيه، خرج منه ما كان معتصماً، وبقي تحت عمومه كلّ ماء غير معتصم، ولمّا لم يثبت اعتصام القليل بمقتضى روايات الكرّ فإنّ نفس عدم اعتصامه يلزم منه تنجيس كلّ قليل بالملاقاة، فتحقّق العموم.

فتحصّل ممّا تقدّم: أنّه يمكن تتميم العموم في مفهوم روايات الكرّ، ويكفي عدم القول بالفصل لتعيين القدر المتيقّن منها، كما لا يخفى.

ثمرات البحث:

هناك عدّة ثمرات تترتّب على الأبحاث المتقدّمة. بيان ذلك:

أوّلاً: الثمرة المترتّبة على القول بالمفهوم وعدمه

تارة نفترض انحصار الدليل في إثبات انفعال الماء القليل بمجرّد الملاقاة بروايات الكرّ، وتارة أُخرى نفترض عدم الانحصار:

الحالة الأُولى: مَن قال بثبوت المفهوم في هذه الروايات فإنّه يمكن له الاستدلال به على تحقّق انفعال الماء القليل بالملاقاة ويحكم بالتنجيس، وأمّا الماء الذي يكون كرّاً فإنّه يحكم بعدم انفعاله؛ لأنّ «الدليل منحصر في مفهوم ما ورد في أخبار صحاح من أنّ الماء إذا كان قدر كرّ لم يُنجّسه شيء»[1].

(١) مصابيح الظلام، ٥: ١٠٨.

أمّا مَن أنكر وجود مفهوم لهذه الروايات فإنّه سوف لا يثبت عنده الحكم بانفعال الماء القليل بالملاقاة ـ على فرض انحصار الدليل به ـ ويكون حاله حال الماء الكثير.

بل ذهب بعض الفقهاء حتّى بعد التسليم بانعقاد المفهوم لروايات الكرّ إلى أنّ الاستدلال بها على انفعال القليل لا يتمّ، قال صاحب الحدائق قدس سره في توضيح كلام الفيض الكاشاني قدس سره[1]: أنّ ما يدلّ على المشهور إنّما يدلّ بالمفهوم، والمفهوم لا يُعارض المنطوق، ولا ظاهر النصّ.

مع أنّ أقصى ما يدلّ عليه هذا المفهوم تنجّس ما دون الكرّ بملاقاة شيء ما، لا كلّ نجاسة، فيُحمل على المستولية جمعاً، فيكون المراد لم يستولِ عليه شيء حتى ينجس، أي: لم تظهر فيه النجاسة، فيكون تحديداً للقدر الذي لا يتغيّر بها في الأغلب.

الحالة الثانية: افتراض وجود أدلّة أُخرى ـ كما هو واقع الحال ـ تُثبت نجاسة الماء القليل بمجرّد الملاقاة، فهنا المثبتون للمفهوم في راحة؛ لأنّه حتّى لو بطل إثبات المفهوم فإنّ لديهم أدلّة أُخرى تُثبت المدّعى، كما هو واضح.

أمّا المنكرون فعليهم إبطال باقي الأدلّة المثبتة لانفعال الماء القليل، خصوصاً مع وجود روايات مستفيضة غير روايات الكرّ والتي تثبت المطلوب.

قال الشيخ الانصاري قدس سره: «ويدلّ على المختار وجوه: أحدها: الإجماعان المنقولان المعتضدان بالشهرة المحقّقة، على ما عرفت. الثاني: عموم أدلّه انفعال الماء القليل، مثل قوله عليه السلام: (إذا كان الماء قدر كرّ لم يُنجّسه شيء)... الثالث: بعض الأخبار...»[2].

---

(١) الحدائق الناضرة، ١: ٣٤٧.

(٢) كتاب الطهارة، ١: ٣١٧ ـ ٣٤٠.

ثانياً: الثمرة المترتّبة على القول بعموم المفهوم وعدمه

مَن اختار عموم المفهوم فإنّه يحكم بنجاسة الماء القليل عند الملاقاة مطلقاً سواء كانت عين نجاسة أم متنجّس، هذا إذا كان البناء على أنّ المفهوم له عموم يشمل النجس والمتنجّس.

قال صاحب الحدائق قدس سره: «وبالجملة فالمتسارع إلى الفهم السليم والمنساق إلى الذوق المستقيم من حاقّ اللفظ في أمثال هذه المقامات هو العموم، وهو عند التأمّل والإنصاف أمر ظاهر معلوم»[1].

أمّا إذا كان عموم المفهوم بالقدر المتيقّن الشامل للنجاسات فقط فهنا يحكم بنجاسة الماء القليل عند ملاقاة عين النجاسة وطهارته عند ملاقاة المتنجّس، وهذا معناه القول بالتفصيل بين النجس والمتنجّس.

أقول: ومنه يتّضح وجود دليل على عدم انفعال الماء القيل بملاقاة المتنجّس وأنّه عبارة عن وجه الجمع بين ما استدلّ به المشهور على الانفعال والكاشاني قدس سره على عدم الانفعال، ولم يتمّ شيء ممّا ذكروه للاستدلال على الانفعال بملاقاة المتنجّس، فهو إمّا روايات الكرّ ومفهومها موجبة جزئية تختصّ بعين النجاسة، أو الروايات الخاصة وهي مختصة بأعيان النجاسات، ولم يتمّ فيها إطلاق شامل للمتنجّس.

هذا، لكن أفاد المحقّق النائيني قدس سره بأنّه لا ثمرة مترتّبة على كلّية أو جزئية المفهوم؛ حيث أفاد: أنّ البحث في كون المفهوم لهذه القضية موجبة كلّية أو جزئية لغو؛ لأنّه إذا كانت جزئية ثبت تنجّس الماء بجميع النجاسات، لعدم القول بالفصل، فلا أثر لكلّية المفهوم.

---

(١) الحدائق الناضرة، ١: ٣٥٦.

وربّما يُقال: يكفي في تصحيح البحث ثبوت الأثر بالنسبة إلى المتنجّسات؛ إذ ليس هناك قول بعدم الفصل بين النجس والمتنجّس، فلو كان المفهوم كلّياً ظهر الأثر.

ويُدفع: بأنّ المراد بلفظ: "شيء" في الرواية ليس مطلق الشيء، بل ما من شأنه التنجيس، فإن لم يقم دليل على أنّ المتنجّس ينجس لم يكن المتنجّس مشمولاً للمنطوق فضلاً عن المفهوم، وإن قام دليل على أنّه ينجس كفانا هذا الدليل لإثبات منجّسيته للقليل من الماء من دون احتياج إلى المفهوم[1].

وردّ صاحب منتقى الأُصول[2] بما حاصله: ما ذكره في دفع توهّم ثبوت الثمرة للمفهوم بلحاظ المتنجّس فإنّ المراد منه غير واضح.

فإن كان مراده أنّه إن لم يكن دليل على منجّسية المتنجّس أصلاً فلا يشمله المنطوق، وإن كان دليل يدلّ بإطلاقه على تنجيس المتنجّس فهو يكفي في إثبات تنجيسه للماء القليل بلا حاجة إلى المفهوم.

إن كان مراده ذلك ـ كما قد يظهر من كلامه ـ فالإشكال فيه واضح؛ لتصوّر شقّ ثالث، وهو: قيام دليل على تنجيس المتنجّس في الجملة بلا أن يكون له إطلاق، فيكون مشمولاً للمنطوق، وحينئذٍ فإن كان المفهوم موجبة كلّية اقتضى منجّسية المتنجّس مطلقاً، وإلّا فلا، فالمفهوم ـ على هذا الاحتمال ـ يُحتاج إليه في إثبات تنجيس المتنجّس للماء القليل.

وإن كان مراده أنّه إذا قام دليل على تنجيس المتنجّس كان مشمولاً للمنطوق، فإذا كان المفهوم موجبة جزئية كان مفاده: إنّ الماء إذا لم يبلغ الكرّ يُنجّسه شيء ما من النجس

---

(١) أُنظر: أجود التقريرات، ١: ٤٢٣.

(٢) منتقى الأُصول، ٣: ٢٤٤.

والمتنجّس، وإذا ثبت تنجيس المتنجّس في الجملة يثبت تنجيسه مطلقاً بعدم القول بالفصل كما قيل في النجس، فلا فائدة في إثبات كلّية المفهوم.

إذا كان مراده ذلك ففيه: أنّ المفهوم إذا كان موجبة جزئية كان مقتضاه أنّ الماء القليل يُنجّسه شيء ما بنحو الإهمال ـ ولا تصريح فيه بأنّه شيء من النجس وشيء من المتنجّس كما لا يخفى ـ والقدر المتيقّن منه تنجيس النجس في الجملة، فيثبت تنجيس النجس مطلقاً بعدم القول بالفصل.

أمّا المتنجّس فهو غير متيقّن، فلا موضوع لعدم القول بالفصل فيه، وجملة القول: إنّ البحث في كلّية المفهوم وجزئيته تظهر فائدته في تنجيس المتنجّس وعدمه، فما ذكره قدس سره من عدم الثمرة فيه أصلاً غير وجيه.

أقول: ما ذكره من كون الثمرة تظهر بالتفريق بين تنجيس النجس والمتنجّس هو المتعيّن.

ثالثاً: الثمرة المترتّبة على القول بأنّ للمفهوم إطلاقاً أحوالياً

مَن قال بأنّ العموم الذي في المفهوم له إطلاق أحوالي فإنّه يحكم بالنجاسة وانفعال الماء القليل عند الملاقاة في كلّ حال سواء كان من فوقه أو من تحته أو عن أحد جانبيه.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: «إنّ من الواضح عند المتشرّعة أنّهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره إلّا تأثيره به عند التلاقي من غير فرق بين أنحائه، ألا ترى أنّه لو شكّ في تأثير الشيء بملاقاه النجس بالرطوبة من فوقه أو من تحته أو عن أحد جانبيه ردّ عليه في ذلك كافّة المتشرّعة، وكذا لو شكّ في تفاوت الدواعي والأغراض في الملاقاه، بأن يكون غرضه من الملاقاه إزالته أو عدم إزالته»[1].

(١) كتاب الطهارة، ١: ٣٢٠.

أمّا مَن رفض وجود إطلاق أحوالي للمفهوم فلا يثبت عنده عموم الحكم لأنحاء الملاقاة، بل لا بدّ من الرجوع إلى باقي النصوص لإثبات ما هي الكيفية التي تستدعي الانفعال أو كون مطلق الكيفية هي المتعيّنة.

أهمّ نتائج البحث:

١ـ إنّ الروايات الواردة في الكرّ لها مفهوم؛ لتحقّق ضابط المفهوم فيها، وعليه فقول المشهور تامّ.

٢ـ وأمّا مقدار ما يثبت به المفهوم فإنّه يثبت بنحو جزئي.

٣ـ بناءً على ثبوت المفهوم لروايات الكرّ فيختصّ حكم الانفعال بعين النجس فحسب، ولا يشمل المتنجّس.

٤ـ يمكن تتميم العموم لجميع الأعيان النجسة في مفهوم روايات الكرّ، ويكفي عدم القول بالفصل لتعيين القدر المتيقّن منها، فتكون النتيجة قضية كلّية.

المصادر والمآخذ

القرآن الكريم

١ـ الآخوند الخراساني، محمدكاظم، **اللمعات النيّرة في شرح تكملة التبصرة**، مرصاد ـ قم، ط ١/ ١٤٢٢هـ = ١٣٨٠هـ ش.

٢ـ الأنصاري، مرتضى بن محمدأمين، **كتاب الطهارة**، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط٣/ ١٤٢٨هـ

٣ـ البحراني، يوسف بن أحمد، **الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم/ بدون تاريخ.

٤ـ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة** المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١/ ١٤١٢هـ

٥ـ الحكيم، عبدالصاحب، **منتقى الأُصول** (تقريرات أبحاث السيد محمد الحسيني الروحاني)، قم، ط ٢/ ١٤١٦هـ

٦ـ الحكيم، محسن بن مهدي، **مستمسك العروة الوثقى**، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف، ط ٤/ ١٣٩١هـ

٧ـ الخوئي، أبو القاسم الموسوي، **أجود التقريرات** (تقريرات أبحاث النائيني)، مطبعة العرفان ـ قم، ط ١/ ١٣٥٢هـ ش.

٨ـ ـــــــــــــــــــــ، **موسوعة الإمام الخوئي**، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمه الله ـ قم، ط ١ / ١٤١٨هـ.

٩ـ الصدر، محمدباقر، **بحوث في العروة الوثقى**، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف، ط ١/ ١٣٩١هـ = ١٩٧١م.

١٠ـ كاشف الغطاء، محمدحسين، **موسوعة الآثار الفقهية للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء**، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١/ ١٤٠١هـ ش.

١١ـ النجفي، محمدحسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٣/ ١٣٦٧هـ ش.

١٢ـ الهاشمي الشاهرودي، محمود، **بحوث في علم الأُصول** (تقريرات أبحاث السيد محمدباقر الصدر)، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، ط ٣/ ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

١٣ـ الوحيد البهبهاني، محمدباقر بن محمد أكمل، **مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع**، مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني ـ قم، ط ١/ ١٤٢٤هـ

الأحكام الثانوية في الفقه الإسلامي

المسائل المستحدثة أنموذجاً

القسم الثاني

❑ الشيخ ميثم الفريجي[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

إمكان تداخل العناوين الثانوية فيما بينها

نعم، يمكن أن يقع التداخل بين هذه العناوين، بل قد يُطلق أحدهما على الآخر، وقد يُشكّل اثنان منها موضوعاً واحداً لحكم ثانوي واحد، كما في التقية والاضطرار، فقد ورد: «التقية في كلّ شيء يُضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له»[2]، والتقية والضرورة، كما ورد: «التقية في كلّ ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به»[3].

ونجد بعض الفقهاء كالشيخ الانصاري قدس سره: يستدلّ على التقية بنفي الضرر وحديث الرفع، فيقول: «والأصل في ذلك: أدلّة نفي الضرر، وحديث رفع عن أمتي تسعة أشياء...،

---

(١) باحث في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف.

(٢) الوسائل، ١٦: ٢١٤، باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، ١٦: ٢١٤، باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، ح ١.

ومنها: (ما اضطرّوا إليه)...»[١]، حيث ركّز على عنوان (نفي الضرر) و (الاضطرار) للاستدلال على التقية، وهو آية التداخل.

وعن صاحب الجواهر قدس سره: «يكفي فيها (أيّ التقيّة) وفي الإكراه مطلق ظنّ الضرر، بل خوفه كما هو المستفاد من النص والفتوى»[٢]، وهو واضح في التداخل، بل جعل قدس سره التقية والحرج والعسر من مصاديق الضرورة، حيث قال ـ في مقام بيان الموارد التي يُمنع فيها استعمال الماء النجس ـ: «وكذا لا يجوز في الأكل والشرب دون غيرهما من إزالة الأوساخ واللطوخات ونحو ذلك إلّا عند الضرورة، والمدار على تحقّقها، ومنها العسر والحرج والتقية، ونحو ذلك»[٣].

تنبيهان:

لقد ذكر بعض الفقهاء المعاصرين[٤] ـ ونعم ما ذكر ـ أنّه يجب الانتباه والحذر من أمرين:

الأمر الأوّل: لا يجوز اتّباع الأهواء والجري وفق المذاق والتلاعب بالأحكام الأوّلية كيفما يشاء، بل لا بدّ من الدقّة، وكمال الدقّة يكون في كشف مصاديقها، والأخذ بما هو مقتضى الحزم والاحتياط فيها؛ فإنّ الأمر هنا صعب مستصعب، وقد خفي على بعض مَن لا خبرة له بالفقه حتّى أصبحت أحكام اللّه تعالى تابعة لميولهم، رغم حكم الإسلام بتبعية

(١) التقية، الشيخ الأنصاري: ٤٠.

(٢) جواهر الكلام، ١٦: ٢٦٠.

(٣) المصدر السابق، ١: ٢٩٠.

(٤) أنوار الفقاهة (كتاب البيع)، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ١: ٥٠٣ ـ ٥٠٤. أنظر: ٧.

الميول لأحكام اللّه تعالى، وقوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[1].

وقد سمعنا أنّه أتت بعض النساء من العوام بعض القضاة تدّعي العسر والحرج في البقاء مع زوجها وتطلب الطلاق بهذا العنوان بأدنى ذريعة (مثل أنّ زوجها له عادة سيئة عند الأكل والشرب أو في الملبس والمشرب أو غير ذلك) وإن لم يعتنِ القاضي بقولها.

فلا بدّ للفقيه أن يتصدّى لمثل هذه الموارد التي قد تجعل الأحكام فارغة من محتواها، فالإفراط باطل، كما أنّ التفريط وترك التمسّك بهذه العناوين لحلّ المشاكل المختلفة الاجتماعية بدعوى التقدّس ومراعاة جانب الاحتياط أيضا من أهواء الشيطان ومكائده.

الأمر الثاني: إنّ عدّة من العناوين الثانوية من الأمور التي تختصّ بحالة الضرورة وشبهها، ولا يمكن الأخذ بها في كلّ حال وجعلها كقانون مستمرّ في حال الاختيار، ولا يمكن بناء أكثر أحكام الشرع عليها وحلّ جل المشكلات بها، بل لا بدّ من المصير إلى العناوين الأوّلية والقوانين المتّخذة منها، فإنّها العمدة في حلّ المعضلات الاجتماعية، ولو بذلنا الجهد في هذا السبيل لظفرنا بالمقصود قطعاً، ثمّ نأخذ من العناوين الثانوية لحالات خاصة وظروف معيّنة.

النسبة بين أدلّة العناوين الثانوية وأدلّة العناوين الأوّلية

نعلم أنّ الأحكام الشرعية الواقعية والتي منها الأحكام الأوّلية والثانوية تتبع المصالح والمفاسد، بمعنى وجود ملاكات واقعية خلف تلك الأحكام هي السبب في تشريعها، كما هو مذهب العدلية، وحينئذٍ نسأل:

---

(١) النساء: ٦٥.

١ـ هل يمكن أن يقع التنافي بين هذه الأحكام؟ أو يمكن التوفيق بينهما بحال من الأحوال؟

٢ـ وما هي النسبة بينها؟

ذكر الأعلام في تخريج النسبة بين دليل الحكم الأوَلي والحكم الثانوي أقوالاً ونظريات متعدّدة بحسب مبنى وفهم كلٍّ منهم، لا بأس بعرض المهمّ منها:

القول الأوّل: الحكومة

حكومة دليل الحكم الثانوي على دليل الحكم الأوّلي وتقديمه عليه.

ويُراد بالحكومة: أن يكون هناك دليلان: أحدهما ناظر إلى الآخر بنحو يكون الدليل الناظر مشتملاً على قرينة خاصّة تكشف عن أنّ المتكلّم في مقام الشرح والتفسير وبيان المراد الجدّي والنهائي، غايته أنّ القرينة الخاصّة المعبّرة عن النظر تكون بأساليب متعدّدة، فقد تكون «بلسان التصرّف في موضوع القضية التي تكفّلها الكلام الآخر، وقد تكون بلسان التصرّف في محمولها»[(١)].

وميزان ذلك: «أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغواً خاليا عن المورد، نظير: الدليل الدالّ على أنّه لا حكم للشكّ في النافلة، أو مع كثرة الشكّ، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه حاكم على الأدلّة المتكفّلة لأحكام الشكوك، فلو فرض أنّه لم يرد من الشارع حكم الشكوك ـ لا عموماً ولا خصوصاً ـ لم يكن مورد للأدلّة النافية لحكم الشكّ في هذه الصور»[(٢)].

---

(١) دروس في علم الأصول، السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره.

(٢) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ٤: ١٣ ـ ١٤.

أمّا التصرّف في الموضوع، فمثل تصرّف دليل «لا ربا بين الوالد وولده» الناظر الى دليل (حرمة الربا)، والمتصرّف في موضوعه بإخراج فرد منه؛ إذ ينفي انطباق الموضوع على الربا بين الوالد وولده، وليس المقصود نفيه حقيقة، وإنّما هو مجرّد لسان وادّعاء للتنبيه على أنَّ الكلام الثاني ناظر إلى مفاد الكلام الأوّل ليكون قرينة على تحديد مدلوله.

وأمّا التصرّف في المحمول، كتصرّف دليل (لا ضرر ولا ضرار)، أو (نفي الحرج) الناظر إجمالاً إلى أدلّة الأحكام الثابتة في الشريعة، فينفي وجودها في حالة الضرر والحرج، فيكون قرينة على أنّ المراد بأدلّة سائر الأحكام تشريعها في غير حالة الضرر.

وكلا التصرّفين هنا يكون فيه الدليل الناظر (الحاكم) مضيّقاً لدائرة الدليل الآخر (المحكوم)، ومخرِجاً لبعض الحالات عن إطلاقه، وفي موارد أخرى من الحكومة يكون موسّعاً لدائرته، كما في حالات التنزيل، نظير قولهم: «الطواف بالبيت صلاة»، فإنّه حاكم على أدلّة أحكام الصلاة من قبيل: «لا صلاة إلّا بطهور»؛ لأنّه ناظر إلى تلك الأحكام وموسّع لموضوعها بالتنزيل؛ إذ يُنزّل الطواف منزلة الصلاة، ويُضيف فرداً آخر للموضوع ممّا يُشترط فيه الطهارة.

وقد قيل في تفسير حكومة أدلّة الأحكام الثانوية على أدلّة الأحكام الأوّلية: «إذا حكم الشارع بحرمة الخمر و وجوب الغسل والصوم فالحرمة والوجوب متعلَّقان بفعل المكلّف بعنوانه الأوّلي؛ أعني: الشرب والغسل، فإذا طرأ العسر أو الضرر على ترك الشرب وفعل الصوم فإنّه يتعلَّق بهما بطرو هذا العنوان حكم الجواز بأدلّة الحرج والضرر، فالغسل الحرجي والضرري مورد لتعارض الدليلين بدواً، فهو بما أنّه غسل يكون واجباً، وبما أنّه فعل حرجي أو ضرري ليس بواجب، ولكن دليل العنوان الثانوي مقدّمٌ؛ فإنَّ معنى قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار): لا حكم ضرري في الاسلام، أو لا فعل ضرري، فعلى الأوّل يكون

ناظراً إلى أدلّة الأحكام الواقعية وأنّ أحكامها لا تشمل الموارد التي تحقّق فيها الحرج والضرر، وعلى الثاني يكون المعنى لا وضوء ضرري ولا صوم ضرري، فيكون نافياً لموضوعها ومضيّقاً لدائرته»[1].

ومن هنا مال الكثير من الفقهاء والأصوليين من المعاصرين الى أنّ النسبة بين أدلّة العناوين الثانوية وبين أدلّة العناوين الأوّلية هي الحكومة.

كما لعلَّه هو الظاهر من كلمات الشيخ الأنصاريقدس سره حيث يرى تأثير الحالة الطارئة والحكم الناشئ منها في نفس الحكم الأوّلي، وتبدّل ماهيته بالحكومة؛ فيصير الواجب جائز الترك، أو الحرام جائز الفعل.

إلّا أنّهقدس سره فصّل في المقام بما محصّله: إنّ الحكم الأوّلي قد يثبت لموضوعه من حيث نفسه ومجرّداً عن ملاحظة عنوان آخر طارئ عليه، كما في أغلب المباحات والمستحبّات والمكروهات، فإذا عرض عنوان آخر حيث لا تنافي بين الحكمين يتبدّل المباح بالحرمة، كما إذا حلف على تركه أو أمر الوالد بتركه، أو بالوجوب كما إذا صار مقدّمة للواجب أو نذر فعله.

وقد يثبت له لا مع تجرّده عن ملاحظة العناوين الخارجية الطارئة عليه، نظير: أغلب المحرّمات والواجبات، فإنَّ الحكم بالمنع عن الفعل أو الترك مطلق لا مقيد بحيثية تجرّد الموضوع إلّا عن بعض العناوين كالضرر والحرج، ولازم ذلك التنافي، فإذا فرض ورود حكم آخر من غير جهة الحرج والضرر، فلا بدّ من وقوع التعارض بين دليلي الحكمين، فيعمل بالراجح بنفسه أو بالخارج.

---

(١) اصطلاحات الأصول، الشيخ علي المشكيني: ١٢٧.

ثمّ رتّب على ذلك وقال ما حاصله: الشرط إذا ورد على ما كان من قبيل الأوّل لم يكن الالتزام بذلك مخالفاً للكتاب والسنّة؛ إذ المفروض أنّه لا تنافي بين حكم ذلك الشيء في الكتاب والسنّة وبين دليل الالتزام بالشرط و وجوب الوفاء به، وإذا ورد على ما كان من قبيل الثاني كان التزامه مخالفاً للكتاب والسنّة. فإذا شرط لزوجته ترك التزويج وترك التسرّي فالشرط باطل؛ لكونه خلافاً للكتاب والسنّة، ففي رواية إسحاق بن عمّار: «المؤمنون عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»[1]، أمَا إذا نذر الإتيان بصلاة الليل أو صوم يوم كذا يتبدّل الحكم، ويصير الصوم والصلاة واجباً[2].

وعن المحقّق النائيني قدس سره ما ظاهره الميل إلى مذهب الشيخ الأنصاري قدس سره؛ حيث قال في مسالة أخبار من بلغ: «أن تكون أخبار (من بلغ) مسوقة لبيان أنّ البلوغ يُحدث مصلحة في العمل بها يكون مستحبّاً، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها، كالضرر والعسر والنذر والإكراه، وغير ذلك من العناوين الثانوية»[3]، فإنّه قدس سره وإن لم يُصرّح بلفظ (الحكومة) نصّاً، ولكن لا معنى لقوله (للعناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها) إلّا حكومة الأحكام الثانوية على الأوّلية، بمعنى تبدّل حكمها الأوّلي إلى حكم جديد يُناسب العنوان الثانوي الطارئ، وليس بمعنى تغيّر الحكم الأوّلي وفقده للملاك بمجرّد طرو العنوان الثانوي؛ لأنّه محلّ تأمّل بعد الاتّفاق على رجوعه إلى حكمه الأوّلي بعد ارتفاع العنوان الثانوي، فلاحظ.

---

(١) الوسائل، ٢١: ٣٠٠، باب٤٠ من أبواب المهور، ح ٤.

(٢) المكاسب، الشيخ الأنصاري، ٦: ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) فوائد الأصول، ٣: ٤١٤.

وكذا هو مختار السيّد البجنوردي رحمه الله في بحثه لقاعدة التقية؛ حيث قال: «نعم، إذا تحقّق موضوع التقية في زمان أو مكان فالواجب منها لا يُعارض بأدلّة الواجبات والمحرّمات؛ وذلك لحكومة دليل وجوب التقية على تلك الأدلّة، كما هو الشأن في سائر أدلّة العناوين الثانوية بالنسبة إلى أدلّة العناوين الأوّلية، وذلك كأدلّة نفي العسر والحرج والضرر بالنسبة إلى الأدلّة الأوّلية؛ حيث إنّها حاكمة على الأدلّة الأوّلية بالحكومة الواقعية إلّا في حديث الرفع بالنسبة إلى خصوص ما لا يعلمون، فإنّ حكومته على الأدلّة الأوّلية حكومة ظاهرية»[(١)].

والسيد الخوئي قدس سره كذلك؛ حينما قال: «إنّ دليل نفوذ الشرط كسائر الأدلّة المُثبتة للأحكام بالعناوين الثانوية تتقدّم على الإطلاقات المتكفّلة لها بعناوينها الأوّلية؛ لحكومتها عليها بعد كونها ناظرة إليها، فلا تصل النوبة إلى المعارضة ليتصدّى للمعالجة»[(٢)].

القول الثاني: التعارض بين دليل العنوان الأوّلي والثانوي.

ويظهر ذلك في كلمات النراقي رحمه الله في عوائده، قال في البحث الثامن من عائدة (نفي الضر والضرار) ما يلي: «من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر: ما لو استلزم تصرّف أحدٌ في ملكه تضرّر الغير، فإنّه يُعارض ما دلّ على جواز التصرّف في المال، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (الناس مسلّطون على أموالهم)، والتعارض بالعموم من وجه، فقد تُرجّح أدلّة نفي الضرر بما مرّ من المعاضدات، وقد يُرجّح الثاني»[(٣)].

---

(١) القواعد الفقهية، السيّد البجنوردي، ٥: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) الموسوعة الكاملة للسيد الخوئي قدس سره، ٣٠: ٢٢، كتاب الإجارة.

(٣) عوائد الأيام، النراقي: ٢١.

وكلامه نصّ فيما نُريد، وواضح في اختيار التعارض المستقرّ، ثمّ اللجوء الى مرجّحات باب التعارض، وترجيح دليل العنوان الثانوي في موارد، ودليل العنوان الأوّلي في موارد أخرى تبعاً لدليل الترجيح وما يحكم به.

ولكن يمكن المناقشة فيه ـ وإن كانت عبارته تختصّ بعنوان الضرر والضرار فحسب ـ، لأنّنا نعلم أنّ التعارض معناه التنافي بين مؤدّى دليلين بنحو يعلم بعدم صدور أحدهما واقعاً، كما ذهب إليه المشهورُ[1]، كصاحبَي القوانين والفصول والشيخ الأنصاري والسيد الخوئي والشهيد السيد الصدر، وهذا التنافي قد يكون بنحو التناقض كما لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب الفعل وكان مفاد الآخر عدم وجوبه، وقد يكون بنحو التضادّ كما لو كان مفاد أحدهما الوجوب ومفاد الآخر الحرمة، والتنافي المقصود هنا ما كان في مرحلة الجعل (أيّ: مرحلة إنشاء الأحكام وجعلها على موضوعاتها المقدَّرة الوجود)؛ لأنّ الأحكام ـ كما هو الصحيح ـ ناشئة عن مِلاكات في متعلقاتها، فكلّ حكم يُراد جعله على موضوع لا بدّ وأن يتناسب مع نحو المِلاك ومرتبته، وحينئذٍ لا يتعقّل أن يكون لفعل واحد من جهة واحدة حكمان متغايران؛ إذ إنّ ذلك معناه اشتمال الفعل على مِلاكين يقتضي كلّ واحد منهما غير ما يقتضيه الآخر، ومن هنا ينشأ التنافي بين الأحكام بعنوان التعارض.

وعليه، فلا بدّ من وحدة الموضوع في الدليلين ليصدق عنوان التعارض المصطلح بينهما، وفي محلّ كلامنا لا توجد مثل هذه الوحدة في الموضوع، فموضوع الحكم الثانوي (جواز أكل الميتة) هو المكلَّف المضطرّ (غير المختار)، بينما موضوع الحكم الأوّلي (حرمة أكل الميتة) هو المكلَّف في الظروف الاعتيادية، أي: (المكلّف المختار غير المضطرّ)، ومع تغاير

(١) مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، ٥، ق ٢، أوّل بحث تعريف التعارض: ٥٦٩.

الموضوع في كلٍّ من الدليلين فلا يصدق التنافي في مرحلة الجعل، وبالتالي لا مجال لصدق التعارض، نعم يمكن أن يصدق عنوان التزاحم في مقام الامتثال، وهو غير التعارض، كما هو واضح.

القول الثالث: الجمع العرفي بين مدلولي الدليلين الثانوي والأوّلي.

كما يظهر من عبارة المحقّق الخراساني قدس سره في كفايته؛ حيث قال: «... أو كانا على نحو إذا عرضنا على العرف وفّق بينهما بالتصرّف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلّة المتكفّلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوّلية، مع مثل الأدلّة النافية للعسر والحرج والضرر والإكراه والاضطرار، ممّا يتكفّل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يُقدّم في مثلهما الأدلّة النافية، ولا تُلاحظ النسبة بينهما أصلاً، ويتّفق في غيرهما، كما لا يخفى»[1].

وقال في محلٍّ آخر من كفايته: «ومن هنا لا يُلاحظ النسبة بين أدلّة نفيه (يعني الضرر) وأدلّة الأحكام، وتُقدّم أدلّته على أدلّتها ـ مع أنّها عموم من وجه ـ حيث إنّه يُوفّق بينهما عرفاً، بأنّ الثابت للعناوين الأوّلية اقتضائي، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلّته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلّة المُثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية، والأدلّة المتكفّلة لحكمها بعناوينها الأوّلية)[2].

وكلامه واضح في أنّ النسبة بين الدليلين الثانوي والأوّلي هي العموم والخصوص من وجه، ومع ذلك لم يقلْ بالتعارض المستقرّ، ولا اللجوء الى الحكومة، وإنّما عبارته واضحة

(١) كفاية الأصول، الأخوند الخراساني: ٤٣٧.
(٢) كفاية الأصول، الأخوند الخراساني: ٣٨٢.

في اختيار الجمع العرفي بينهما بتقديم ما هو فعليٌّ (الحكم الثانوي) على ما هو بنحو الاقتضاء (الحكم الأوّلي)؛ بمعنى أنّ تأثير العنوان الأوّلي يكون بنحو الاقتضاء فهو مقتضٍ لثبوت الحكم الأوّلي بشرط عدم وجود المانع، فيكون العنوان الثانوي (كالضرر والحرج ونحوهما) مانعاً من تأثيره، ويعود إلى التأثير بزوال المانع.

وكأنّه قدس سره يعتقد بأنّ الشارع في مقام جعل الأحكام الأوّلية لا يرى إلّا الموضوع والمصلحة أو المفسدة المقتضية للوجوب أو الحرمة، ولا يحكم بشيء، بل ينتظر حتى يرى المكلّف في مقام الامتثال والعمل إن لم يعارضه مانع فيحكم بالوجوب أو الحرمة فعلاً، وإلّا يحكم بما تقتضيه الحالة الطارئة الفعلية من الامتثال، وهذه عبارة أخرى عن الحكم الاقتضائي والفعلي.

القول الرابع: التخصيص

أيّ: إنّ أدلّة الأحكام الثانوية تُخصِّص أدلّة الأحكام الأوّلية، وتتقدّم عليها تقدّم الخاصّ على العامّ، وهو ما يظهر من كلمات السيد الحكيم قدس سره في تعليقه على كلام صاحب الكفاية المتقدّم، حيث قال: «وربّما يُوفّق بوجه آخر، وهو أنَّه لو بُني على تقديم أدلّة الأحكام الأوّلية لم يبقَ لأدلّة الأحكام الثانوية مورد فيلزم الطرح، ولو بُني على تخصيص أدلّة الأحكام الأوّلية لم يلزم إلّا التخصيص، وإذا دار الأمر بين التخصيص والطرح، كان الأوّل أولى»[1].

مناقشة:

وقد يرد عليه: أنَّ المحذور وارد فيما إذا قلنا بتقديم أدلّة الأحكام الأوّلية مطلقاً، فلا يبقى مورد لأدلّة الأحكام الثانوية وهو كما ترى، لكن لا إطلاق في ذلك، بل قد يقتضي

(١) حقائق الأصول، السيد محسن الحكيم، ٢: ٣٨٤.

المورد تقديم الثانوية على الأوّلية وقد يقتضي العكس، تبعاً لما قيل من الحكومة وغيرها، فلا يدور الأمر بين الطرح والتخصيص ليكون التخصيص أولى، فلاحظ وتأمّل.

والمراد هنا الخاص المنفصل، وهو الدليل المخصّص لدلالة العام، المستقلّ عنه في كلام آخر ـ أي: إنّه لا يُذكر في سياق الكلام المشتمل على العام، وإنّما يُذكر في كلام منفصل عنه ـ والمُخْرِجُ لبعض أفراد العام من تحت العام حكماً، لا موضوعاً، فإنّه ينعقد للدليل العام ظهور في العموم والشمول لجميع الأفراد، لكنّه بمجيء الخاصّ منفصلاً يكون قرينة مانعةً عُرفاً من حمل العام على العموم، مثل قوله (أكرم الشعراء) و (لا يجب إكرام فسّاق الشعراء)، ففسّاق الشعراء هم شعراء، ولكنّهم خرجوا عن وجوب الإكرام لسبب خارجي وهو هنا الفسقً.

ومثالُه الفقهي: الأدلّةُ الدالّةُ على أنّه لا حكمَ للشكّ في النافلة، أو مع كثرة الشكّ، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنّ هذه الأدلّة مخصّصةٌ للأدلّة المتكفّلة لأحكام الشكوك، ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[1]، وهو عامٌّ قرآني خصّصته السنّة الشريفة بما رُوي من قول النبيّ ﷺ: «القاتل لا يرث»[2].

وقد ذكروا جملة من الفروق بين الحكومة والتخصيص[3]:

---

(١) النساء: ١١.

(٢) الكافي، ٧: ١٤١، ح ٥.

(٣) أنظر: فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ٤: ١٤. أنوار الأصول، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ٣: ٤٤٨. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، الشيخ علي المشكيني الأردبيلي: ١٢٦.

منها: أنَّ الدليل الحاكم ناظر وشارح بدلالته اللفظية للدليل المحكوم، بخلاف المخصّص فإنّه لا نظر له للعام ولا شرح له ولا تفسير.

وبعبارة أخرى: قد صدر الدليل الحاكم لبيان حال الدليل المحكوم، وساقه القائل مفسّراً لتحديد حكمه أو موضوعه، وصدر المخصّص لبيان حكم مستقلّ من دون نظر من القائل إلى كونه شارحاً لدليل آخر أم لا، فيكون العام والخاص في مورد التصادم متعارضين من دون حكومة لأحد الطرفين، وحيث إنّ الخاص يكون أظهر من العام غالباً في مورد التعارض يُقدّم عليه.

ومنها: لحاظ الظهور والأظهرية في العام والخاص كما مرّ، ولا يُلاحظان في دليل الحاكم والمحكوم، بل يُقدّم الحاكم الظاهر في أقلّ مرتبة من الظهور على المحكوم، ولو كان أظهر.

ومنها: أنّ الحكومة تشترك مع التخصيص في كون كلّ منهما إخراجاً لبعض أفراد الموضوع تعبّداً، إلّا أنّ التخصيص هو إخراجٌ لذلك البعض بلسان المعارضة، بينما الحكومة إخراجٌ له بلسان التوضيح والتفسير، نعم هذا فيما إذا كان لسان الدليل الحاكم لسان تضييق لا توسعة، وإلّا فلا ربط بينهما من هذه الناحية.

ومنها: إن كان الخاص قطعياً تعيّن طرح عموم العام، وإن كان ظنّياً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كلٌّ منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بدّ من الترجيح، بخلاف الدليل الحاكم، فإنّه يُكتفى به في صرف الدليل المحكوم عن ظاهره، ولا يُكتفى بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أخرى، كما يتّضح ذلك بملاحظة الأمثلة التي ذكرناها.

نعم، بحسب مبنى السيد الخوئي قدس سره ـ الذي يرى فيه أنّ الحكومة هي التخصيص واقعاً ـ يرجع هذا القول (بالتخصيص) الى القول (بالحكومة)، ولا يُعدُّ قولاً جديداً في المسألة؛

لأنّه قدّس سرّه، قال: «إنّ أدلّة نفي الضرر والحرج دلّتنا على أنّ مشروعية التيمّم عامة لما إذا تمكّن المكلّف من استعمال الماء عقلاً وشرعاً بأن كان الماء مباحاً له إلّا أنّ استعماله حرجي وعسري في حقّه، فلا بدّ من التيمّم حينئذ، وهذا في الحقيقة تخصيص في أدلّة الوضوء والغسل؛ لأنّ أدلّة نفي الضرر والحرج حاكمة على أدلّة وجوب الوضوء أو الغسل، وقد أوضحنا في محلّه[١] أنّ الحكومة هي التخصيص واقعاً، غاية الأمر أنّها نفي للحكم عن موضوعه بلسان نفي الموضوع وعدم تحقّقه»[٢].

وربّما يظهر من بعض الفقهاء[٣] التفصيل في النسبة بين موارد العناوين الثانوية، فيفصّل بين عنوان الأهمّ والمهمّ الذي هو مدلول عليه بحكم العقل، وبين سائر العناوين الثانوية كالضرورة والاضطرار والضرر والحرج والاكراه ونحوها، فما كان من قبيل الثاني يدخل تحت الحكومة، دون الأوّل؛ لأنّه من قبيل الترجيح بين ملاكات الأحكام، فملاك إنقاذ المؤمن أقوى من ملاك الغصب فيُقدّم عليه؛ لأنّ الأحكام تابعة لما هو الأقوى من الملاكات، إلى غير ذلك من أشباهه.

نعم، قد تكون بعض أدلّة العناوين الثانوية بمنزلة الاستثناء في العناوين الأوّلية، كقوله تعالى: ﴿... قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ...﴾[٤]، هذا كلّه فيما إذا كان الدليل لفظياً؛ فإنّ التخصيص والحكومة إنّما هما يجريان بين الأدلّة اللفظية، وأمّا إذا كان الدليل على حكم العنوان الثانوي دليلاً عقلياً كقاعدة الأهمّ والمهمّ فلا تندرج في شيء من هذه العناوين الأربعة، بل هو من قبيل الترجيح بين ملاكات الأحكام، كما ذكرنا.

---

(١) مصباح الأُصول، ٣: ٣٥٢.

(٢) موسوعة الامام الخوئي، ٢: ٦٨ (كتاب الطهارة).

(٣) بحوث فقهية هامّة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ١: ٢٦٩.

(٤) الأنعام: ١١٩.

ومنه يتّضح أنّ النسبة بين أدلّة العنوانين لا يمكن أن تكون نسبة التخصّص ولا الورود[1]؛ فإنّ موضوعات الأدلّة الأوّلية محفوظة عند انطباق العناوين الثانوية عليها، فمثلاً: إذا اضطرّ الإنسان الى أكل الميتة فلا شكّ أنّ عنوان الميتة باقٍ ومحفوظ وصادق حتى عند الاضطرار، وكذا عنوان الغصب والتصرّف في أموال الناس عند الحاجة إليه في إنجاء الغريق، وكذا عنوان صيام رمضان عند العسر والحرج الشديدين... إلى غير ذلك.

إذن، فلا ترتفع العناوين الأوّلية بورود أدلّة العناوين الثانوية عليها.

وقد يُقال[2]: يُجمع بينهما بتقديم أدلّة الأحكام الثانوية لقوة دلالتها؛ لكونها واردة في مقام الامتنان وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، بمعنى أنّ صدورها امتناناً على الأُمّة يُعطي لها في نظر العرف تقدّماً على غيرها.

أقول:

هذا الجمع وإن ذُكر لتخريج نسبة حديث (لا ضرر ولا ضرار) مع الأحكام الأوّلية، ولكن يمكن تعديته إلى كلّ حكم ثانوي ورد مورد الامتنان، مثل: نفي الحرج والعسر

---

(١) التخصّص: هو الخروج الموضوعي عن موضوع الحكم، فكلّ موضوع مغاير لموضوع الحكم فخروجه عن موضوع الحكم يكون بالتخصّص. أمَّا الورود فالمراد منه أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر حقيقة إلّا أنّ منشأ الرفع الحقيقي هو التعبّد الشرعي، بمعنى أنّ الواسطة في ارتفاع موضوع الدليل المورود حقيقيّة هو التعبّد الشرعي.

(٢) أنظر: منية الطالب، تقرير بحث النائيني، للخوانساري، ٣: ٤٢٣. القواعد الفقهية، السيّد البجنوردي، ١: ٢٣٧.

والإكراه والضرورة والاضطرار والتقية، دون ما لم يكن كذلك، كالنذر واليمين والعهد وطاعة الوالد وتقديم الأهمّ والمهمّ ونحوها.

القول الخامس: التزاحم

وهو مختار شيخنا الأُستاذ الفقيه (دام ظله)؛ حيث ذهب إلى أنّ التقديم يكون بملاك التزاحم؛ لأنّ التعاند والتنافي بين هذه الأحكام الأوّلية والثانوية إنّما يحصل في عالم الامتثال وهو ملاك التزاحم، كما هو واضح، لا ملاك التعارض ولا غيره، خلافاً للمشهور القائل بالحكومة حيث يكون تقديم أدلّة الأحكام الأوّلية على الثانوية مطلقاً، وحينئذٍ وقعوا في إشكال وجود أحكام ضررية في الشريعة، كالجهاد والزكاة والخمس، فلماذا لم تُقدّم؟! وأجابوا بعدّة أجوبة ذُكرت مفصّلة في محالّها.

والذي يراه سماحته دام ظله أنّ العلاقة بينهما هي التزاحم، والتقديم يكون بلحاظ أهمية الملاك، لذا لا تُقدّم إذا كان ملاك الأحكام الأوّلية أهمّ، كما في الموارد المذكورة.

ولعلَّ هذا الجواب أوجه ممّا قالوه.

إن قلت:

إنّ أدلّة الأحكام الثانوية نحو (لا ضرر ولا ضرار)، و ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[1] ظاهرة في الحكومة، وأنّ تقديمها مطلق.

قلت:

هو منقوض بالموارد المذكورة وغيرها، ولو سلّمنا فإنّ هذا العام مخصّص بموارد الأحكام الأوّلية الأقوى ملاكاً، ولا ضير فيه، فإنّه ما من عام إلّا وقد خصّ.

---

(١) الحجّ: ٧٨.

وينبغي الإلتفات إلى أنّ أوامر الوليّ الفقيه مقدّمة دائماً لا لخروجه عمّا قلناه، وإنّما لأنّ الوليّ الفقيه لا يُنشئ حكماً إلّا بعد أن يتحقّق أهمية الملاك، فشرط التقديم متحقّق دائماً، وهذه الفكرة تُضيف وجهاً لدفع إشكال: أنّ الإمام الحسين عليه السلام أوقع نفسه في التهلكة لخروجه على يزيد.

والجواب:

أنّ الغرض من خروجه، وهو تأسيس مبادئ ـ من قبيل: (مثلي لا يبايع مثله) و (هيهات منّا الذلّة) و (مَن رأى منكم سلطاناً جائراً...) و (وإنّما خرجت لطلب الإصلاح...) ـ أهمّ ملاكاً من التضحية بالنفس والولد والأهل، فيُقدّم على حرمة إلقاء النفس في التهلكة، وهذا الجواب أولى من نفي كونها تهلكة، أو أنّ الآية مختصّة بالإنفاق ونحو ذلك[1].

قول جديد ومختار فريد:

قال السيد الخميني قدس سره: «إنّ العناوين الثانوية، كالشرط والنذر والعهد إذا تعلّقت بشيء لا تُغيّر حكمه، فإذا نذر صلاة الليل أو شرط فعلها على غيره لا تصير الصلاة واجبة، بل هي مستحبة وكما كانت قبل التعلّق، وإنّما الواجب هو الوفاء بالشرط، ومعنى وجوبه لزوم الإتيان بها بعنوان الاستحباب، فالوجوب متعلّق بعنوان والاستحباب متعلّق بعنوان آخر، ولا يُعقل سراية الحكم من أحد العنوانين إلى الآخر، والمصداق المتحقّق في الخارج ـ أي:

(١) من إفادات شيخنا الاستاذ الفقيه الشيخ محمد اليعقوبي دام ظله بعد مجلس الدرس في بحث خارج الفقه، وقد حرّر لنا ذلك في ورقة خاصة فدوّناها في بحثنا هذا، ثمّ ألحقها سماحته في مجلس درس يوم الثلاثاء ٧ ربيع الأول ١٤٤٤هـ بعنوان: خاطرة: (تقديم أدلّة العناوين الثانوية بالتزاحم لا الحكومة).

مجمع العناوين ـ هو مصداق ذاتي للصلاة وعرَضي للنذر، ولا يجعلها النذر متعلّقة لحكم آخر، وكذا الحال في الشرط»[١].

وهذا القول يُحسب لهدَّسَّرَ، ولعلَّه من مبتكراته العلمية في طيّات مباحثه الأصولية.

وملخّص ذلك[٢]: إنَّ اللّه تعالى عالم حكيم، وقد جعل الأحكام على موضوعاتها بحسب ما تُناسبها من المصالح والمفاسد الموجودة فيها سواء كانت الموضوعات من الأعيان الخارجية أو المخترعات الشرعية من غير لحاظ شيء آخر أو حالة من حالات المكلّفين وكذلك المخاطب، والمكلَّف بهذه الأحكام طبيعة الناس أو المؤمنين بما هي كذلك من غير لحاظ الطوارئ والعوارض، فإذا حكم الشارع بنجاسة الدم، وحرمة الميتة، و وجوب الصلاة، وحرمة الربا، وصحة البيع، وشرطية الطهارة، ومانعيه الموانع، واستحباب المستحبات، وكراهة المكروهات، وحتّى إباحة المباحات الشرعية لم يُلاحظ في الجعل والتشريع إلّا أصل الحكم المتناسب مع المِلاكات الموجبة لطلب الفعل أو الترك أو المقتضية لأمور عرَضية.

وتلك الأمور والمِلاكات مما لا تتغيّر في نفس الأمر، وهي ليست بالحالات الطارئة على المكلف، مثل الضرر والعسر والحرج أو اليمين و النذر والعهد، ولا وجه ولا معنى للتغيير والتأثير فيها سواءً كانت في الأعيان أو في المعتبرات والمخترعات التي يكون أمرها بيد المعتبر وضعاً ورفعاً؛ فإنّها أيضاً حقائق لها وجودات بعد اعتبارها في ذلك العالم يشبه الوجود الذهني.

---

(١) كتاب البيع: السيد الخميني، ٥: ٦٨.

(٢) أنظر: نظرية الإمام الخميني في الأحكام الثانوية، آية اللّه الشيخ محمد اليزدي.

هذا في الأحكام الأوَّلية على العناوين وطبائعها الكلّية، وقريب من ذلك الأحكام المجعولة على العناوين الطارئة مثل الحرج والضرر والإكراه وما ورد في حديث الرفع؛ فإنّه تعالى لم يجعل حكما يعارض الأحكام الأوَّلية حتى يخصّصها، أو يقيّدها، أو يصير حاكما عليها، أو يجمع بينهما بالاقتضاء والفعلية، بل رُفع الإثم وغفر الذنب، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]، وفي حديث الرفع كذلك رفع المؤاخذة والعقاب على ما فعل من الحرام أو ترك من الواجب، وهكذا.

فكأنّ الشارع عندما يرى المكلَّف في مقام الامتثال والإطاعة مبتلى بحالة من تلك الحالات التي تمنعه عن الامتثال الأوّلي، ويراه غير عامد وغير متجانف لإثم في ذلك الابتلاء، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[2]، فيعتبره معذوراً من غير تغيير في نفس الأحكام وتغير في المصالح والمفاسد، فيراه في الحقيقة مبتلى بفوات المصلحة، أو الوقوع في المفسدة لا عن اختيار.

فهذه الحالات أعذار غير إرادية توجب فوات الأحكام، وليس الكلام في تقابل المصلحتين أو المصلحة والمفسدة وتعارضهما وتقديم الأهمّ على المهمّ؛ فانّه لم يجعل في مقام الامتثال والابتلاء بالحالات حكماً خاصاً بملاك خاص، وعليه فلم يتغيّر الحكم الأوّلي عمّا كان عليه من قبل.

وقد أشار قدس سره إلى مختاره هذا في جملة من كلماته المتفرّقة في كتبه:

---

(١) البقرة: ١٧٣.

(٢) المائدة: ٣.

منها: ما ذكره في مقام الحديث عن الشرط ضمن العقد: (... عدم تغيّر أحكام الموضوعات الثابتة لها بالأدلة الأولية بعروض الطوارئ المتعلّقة بها الأحكام الثانوية عليها كالشرط والنذر وغيرهما)[١].

وقال أيضاً ـ جواباً عن مختار صاحب الكفايةقدس سره في الجمع بين الحكمين الأوّلي والثانوي ـ ما نصّه: «القول بأنّ قضية الجمع بين أدلّة الأحكام الأوّلية والثانوية حمل الأوّلي على الحكم ألاقتضائي في مورد التنافي، فيه إشكال؛ لأنّ الميزان في باب الحكومة والجمع العقلائي هو مساعدة فهم العرف لذلك، وإلّا فمجرّد كون الدليل متكفّلاً للأحكام الثانوية لا يوجب الحكومة ولا الحمل المذكور»[٢].

وقالقدس سره **في موضع آخر:** «فكما لصاحب الحقّ أن يرفعه بإسقاطه كذلك له أن يدفعه بالقرار في ضمن العقد، وكذا الحال في أشباه المقام، فللزوج أن يشترط في ضمن عقد النكاح على زوجته عدم حقّ القسم لها، فيكون الشرط دفعاً لحقها لا تصرّفاً في الحكم الشرعي، ولا تقييداً لدليل القسم»[٣].

وقال ـ عند الكلام في شرط ترك التزويج والتسرّي جواباً عن توجيه الشيخ الأنصاريقدس سره ـ: «مع أنّ التوجيه المذكور فاسد؛ لما تقدّم من عدم تغيّر أحكام الموضوعات الثابتة لها بالأدلّة الأوّلية بعروض الطوارئ المتعلّقة بها الأحكام الثانوية عليها كالشرط والنذر وغيرهما، فالتسرّي والتزويج مباحان بعد الشرط كما كانا قبله»[٤].

---

(١) كتاب البيع، ٥: ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) كتاب البيع، بحث الخيار، ٤: ١١.

(٣) كتاب البيع، بحث الخيار، ٤: ١٠.

(٤) كتاب البيع، ٥: ١٧٣.

أقول:

على كلّ حال، فالنتيجة واحدة وإن تعدَّدت الإطروحات في وجه الجمع وتخريج النسبة بين أدلّة العناوين الأوّلية والثانوية، وهو تقديم الحكم الثانوي في موارده المنصوصة والمعروفة، وعدم تصوّر التعارض والتنافي بينهما، لا في مرحلة الجعل (ثبوتاً) ولا في مرحلة المجعول (إثباتاً)؛ إذ لا إطلاق لدليل العنوان الأوّلي بالنسبة للعنوان الثانوي لنتصوّر وقوع المعارضة بينهما، بل بينهما تمام الطولية؛ لاختلاف الرتبة، كما هو واضح.

هل المدار في العناوين الثانوية على الشخصية أو النوعية؟

تعرّض الفقهاء الى هذه المسألة في بحوثهم المتعلّقة بقاعدتي (لا ضرر) و (نفي العسر والحرج)، وهل أنّ الضرر والحرج المنفيّين في الشريعة هو الشخصي أو النوعي؟

وذكروا أنّ (المراد من الضرر الشخصي هو أنّ المناط في رفع الحكم ترتّب الضرر الشخصي الخارجي عليه، ففي كلّ مورد نشأ من قِبَل الحكم الشرعي ضرراً خارجياً على شخص فذلك الحكم مرتفع في حقّه دون مَن لا يتضرّر من قبله، ومن الممكن أن يكون الحكم ضررياً في حقّ شخصٍ دون شخصٍ آخر، بل لشخص واحد في مورد دون مورد آخر. وأمّا الضرر النوعي فالمراد منه كون الحكم ضررياً نوعاً وإن لم ينشأ منه ضرر في بعض الأحيان، أو لبعض الأشخاص»[1].

والعنوان الثانوي النوعي قد يترتّب بالنسبة إلى غالب المكلّفين، فيُراد به نوع المكلَّف، وقد يترتّب على غالب أفراد الفعل، فيُراد به نوع الفعل، وعلى كلّ حال، فالمراد به ما يُقابل الضرر الفعلي الوارد على كلّ شخص.

---

(١) القواعد الفقهية، السيّد البجنوردي، ١: ٢٣٧.

والمعروف بينهم فقهياً أنّ المدار في العناوين الثانوية على الشخصي دون النوعي، واستدلّوا لذلك بجملة وجوه:

منها: بناءً على أنّ العلاقة بين أدلة الأحكام الأوّلية وأدلّة الأحكام الثانوية هي علاقة الحكومة، ومعنى الحكومة ـ مثلاً ـ رفع الحكم في كلّ مورد نشأ منه الضرر الشخصي والفعلي، وأمّا في المورد الذي لم ينشأ من قِبَله ضرر فلا معنى لرفعه، بل إطلاق أدلّة الأحكام الأوّلية يشمله؛ لذا قال المحقّق النائينيقدس سره: «فلا يمكن القول بأنّ المدار على الضرر النوعي مع الإلتزام بالحكومة، فإنّ الجمع بينهما ممتنع»[١].

ومنها: بناءً على صدور أدلّة الأحكام الثانوية، كالضرر والحرج والعسر في مقام الامتنان، والامتنان يُناسب أن يكون العنوان الثانوي رافعاً للحكم في خصوص من يصدق بحقّه ذلك العنوان فعلاً دون غيره، ومن هنا قال السيّد البجنورديقدس سره: «مقام الامتنان يقتضي أن يكون الرفع بلحاظ حال كلّ شخص بحسب نفسه، وإلّا رفع الحكم عن شخص بلحاظ شخص آخر، أيُّ امتنان فيه؟»[٢].

ولكن يُجاب على كلٍّ من البناءين المترتّبين على الحكومة والامتنان، بأنّه من الممكن أن يكون دليل العنوان الثانوي كالضرر والحرج والعسر وارداً مورد الامتنان، ومع ذلك يكون الملحوظ فيه هو الامتنان بحسب النوع، كما أنّه حاكم على أدلّة الاحكام الأوّلية إذا ترتّب عليها الضرر نوعاً.

و «بالجملة: الإلتزام بإرادة الضرر النوعي لا يُنافي الإلتزام بالحكومة والامتنان، فتدبّر جيّداً»[٣].

---

(١) منية الطالب، تقرير بحث النائيني، للخوانساري، ٣: ٤٢٣.

(٢) القواعد الفقهية، السيّد البجنوردي، ١: ٢٣٧.

(٣) منتقى الأصول، تقرير بحث السيد محمد صادق الروحاني، ٥: ٤٥٥.

ومنها: أنَّ المتعيّن هو العنوان الشخصي؛ لأنَّ لفظ الضرر ـ مثلاً ـ كسائر الألفاظ موضوع للمفاهيم الواقعية، وهو ظاهر في الفعلية دون الاقتضائية أو النوعية، فإذا تكفَّل الحديث نفي الضرر عن المكلَّف فظاهره نفي الضرر الفعلي الوارد عليه، ولا وجه لحمل الكلام على خلاف ظاهره.

ومن هنا قال المحقّق العراقيقدس سره: «لا شبهة في أنّ كلّ عنوان لا يحكي إلّا عن معنونه وما بإزائه، ومن البديهي عدم انتزاع عنوان من العناوين إلّا عن مقام فعلية الشيء الملازم لصورته التي بها قوام شيئيته، وحينئذٍ لا يبقى مجال توهّم إطلاق عنوان الضرر والنفع ـ اللذين هما من جملة العناوين ـ على الضرر الثاني (النوعي)، بل لا محيص من إرادة الفعلي منه»[1].

ويبقى مجال للقول ـ خاصّة بالنسبة إلى المسائل المستحدثة ومدخلية العناوين الثانوية فيها كالضرر والحرج ونحوهما ـ أنّه ليس بالضرورة صدق العنوان الشخصي الفعلي مطّرداً على جميع موارده في الفقه، كالضرر الفعلي، بل قد يكون النوعي هو المناسب لمثل ذلك بعد ملاحظة أنّ الشريعة فيها نحوين من التكاليف والأحكام: **أولاها:** تكاليف وأحكام شرعية فردية لكلّ مكلّف بحدّ ذاته كالصلاة والصوم، **وثانيها:** تكاليف وأحكام شرعية اجتماعية تخصُّ المجتمع عموماً، كالجهاد والزكاة والأمر بالمعروف ونظام العقوبات ونحوها[2].

---

(١) مقالات الأصول، الشيخ ضياء العراقي، ٢: ٣٢٨.

(٢) أنظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ ـ ١٠ لسنة ٢٠٠٠م، الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

ومن هنا لا بدّ أن نلحظ نوعية التكليف وما يُناسبه من هذه العنوانين الثانوية، فقد يُقال: ما يكون من التكليف فردياً قد يُناسبه الضرر والحرج والعسر الفردي الشخصي، بينما ما يكون من قبيل التكاليف الاجتماعية يُناسبه العنوان النوعي للضرر ونحوه وهكذا.

ومثال ذلك: عنوان الضرورة، فكونه بحسب الشخص واضح، كالضرورة لاستعمال علاج فيه ما لا يحلُّ تناوله في الشريعة وقد انحصر العلاج به، ولكن عندما ننظر الى مسألة التشريح لأجل تعلّم الطب:

فتارة: تكون الضرورة نوعية مجتمعية كما صرّح بعض الفقهاء بذلك، مع أنّ الحكم بعنوانه الأوّلي: هو حرمة تشريح جثّة الميّت المسلم والتصرّف فيها بنحو يُوجب إهانته والمسّ من كرامته؛ لأنّ حرمة المسلم ميّتاً كحرمته حيّاً، لكن استُثني منه ما يكون فيه ضرورة نوعية، كما إذا توقّف تعلّم علم الطب على ممارسة التشريح لجثّة انسان مسلم وكان العدد الواجب تواجده من الأطباء كفاية غير متوفّر بعد، ففي هذه الحالة يجوز ذلك بقدر الضرورة[1].

وتارة أُخرى: تكون الضرورة فيه شخصية، كما إذا دعت ضرورة و مصلحة مهمّة إلى تشريح الميت المسلم، كإثبات براءة متّهم، أو استيفاء حق إنسان، أو للفصل بين متخاصمين وتوقّف الاثبات على التشريح، جاز حينئذٍ.

وخلاصة الموقف: أنّ المرجع في تحديد العنوان الثانوي في التكاليف الفردية هو ملاحظة الحالة الشخصية للمكلَّف الذي يعرض عليه الابتلاء بعنوان الضرر أو العسر والحرج أو الاضطرار والضرورة ونحو ذلك، وهي تختلف باختلاف خصوصيات الأشخاص وظروفهم المحيطة بهم.

---

(١) أنظر: الفتاوى الواضحة، السيد محمد باقر الصدر: ١٨٦.

بينما تشخيص المرجع في تحديد العنوان الثانوي في التكاليف الاجتماعية لا يعتمد على ملاحظة حالة شخصية من المكلّفين، بل قد لا يكون تحديد انطباق العنوان الثانوي ميسّراً لآحاد المكلّفين، فينشأ الإشكال من هذه الجهة، فمَن يُريد تعلّم الطب المتوقّف على القيام بتشريح جثّة الميّت المسلم، أو ممارسة بعض المقدّمات المحرّمة بالعنوان الأوّلي، كالنظر واللمس لما لا يحلّ، كيف يمكنه تشخيص انطباق عنوان حفظ النفس المحترمة على تعلّم الطب؟!

ومن هنا مال بعض الفقهاء[1] إلى أنّ ذلك التحديد لمثل هذه العناوين في التكاليف الاجتماعية قد يحسمه الوليّ الفقيه، وأنّه لا عيب في ذلك سوى عدم وجود وليّ مبسوط اليد في بعض المناطق التي يعيش فيها المسلمون.

ولكنّ الإنصاف: عدم توقّف تحديد انطباق تلك العناوين الثانوية على مواردها في التكاليف الاجتماعية على بسط يد الفقيه في منطقة ما، بل قد يمتدّ ذلك إلى غير الفقيه من أهل الخبرة في تلك المجالات كالأطباء في المجال الطبي، وخبراء السلاح في المجال العسكري، وعلماء الاقتصاد والاجتماع في مجاليهما... وهكذا.

(١) السيد كاظم الحائري، نقلاً عن الشيخ حسن الجواهري في بحوث في الفقه المعاصر، ٣: ٣٧٥.

المصادر والمآخذ

القرآن الكريم

١ـ الأخوند الخراساني، محمّدكاظم، **كفاية الأُصول**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط١ / ١٤٠٩هـ

٢ـ الأنصاري، مرتضى بن محمدأمين، **رسالة في التقيّة**، (مطبوعة ضمن رسائل فقهية)، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط١ / ١٤١٤هـ

٣ـ _____ ، **فرائد الأُصول**، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط١ / ١٤١٩هـ

٤ـ _____ ، **كتاب المكاسب**، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط٣ / ١٤٢٠هـ

٥ـ الجواهري، حسن، **بحوث في الفقه المعاصر**، دار الذخائر ـ بيروت، ط١/ ١٤١٩هـ

٦ـ الحائري الحسيني، كاظم، **مباحث الأُصول** (تقريرات أبحاث الشهيد الصدر)، مكتب الإعلام الاسلامي ـ قم، ط١/ ١٤٠٨هـ

٧ـ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة** المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط١/ ١٤١٢هـ

٨ـ الحكيم، عبدالصاحب، **منتقى الأُصول** (تقريرات أبحاث السيد محمد الحسيني الروحاني)، قم، ط ٢/ ١٤١٦هـ

٩ـ الحكيم، محسن بن مهدي، **حقائق الأصول**، مكتبة بصيرتي ـ قم، ط٥/ ١٤٠٨هـ

١٠ـ الخميني، روح الله، **كتاب البيع**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ طهران، ط١/ ١٤٢١هـ = ١٣٧٩هـ ش.

١١ـ الخوئي، أبو القاسم الموسوي، **موسوعة الإمام الخوئي**، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي ره ـ قم،ط١ / ١٤١٨هـ

١٢ـ الخوانساري، **منية الطالب في شرح المكاسب** (تقرير بحث النائيني)، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط١/ ١٤١٨هـ

١٣ـ الصدر، محمدباقر، **الفتاوى الواضحة**، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف / بدون تاريخ.

١٤ـ _____ ، **دروس في علم الأصول**، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ط٢/ ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

١٥ـ الكاظمي الخراساني، محمدعلي، **فوائد الأُصول** (تقريرات الميرزا النائيني)، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم/ ١٤٠٤هـ

١٦ـ الكليني، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، دار الكتب الاسلامية ـ طهران، ط٣/ ١٣٨٨هـ

١٧ـ المحقّق العراقي، أغا ضياء، **مقالات الأصول**، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط١/ ١٤١٤هـ

١٨ـ المشكيني الأردبيلي، علي، **اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها**، الهادي ـ قم، ط٦/ ١٣٧٤هـ ش.

١٩ـ مكارم الشيرازي، ناصر، **أنوار الأُصول** (تقرير أحمد قدسي)، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ـ قم، ط٢/ ١٤٢٨هـ

٢٠ـ _____ ، **أنوار الفقاهة**، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ـ قم، ط ١/ ١٤٢٥هـ

٢١ـ _____ ، **بحوث فقهية هامّة**، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ـ قم، ط ١/ ١٣٨٠هـ ش.

٢٢ـ النجفي، محمّد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام**، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، ط٧/ بدون تاريخ.

٢٣ـ النراقي، المولى أحمد بن محمدمهدي، **عوائد الأيّام في بيان قواعد الأحكام**، كتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١/ ١٤١٧هـ

٢٤ـ الواعظ الحسيني البهسودي، محمد سَرْوَر، **مصباح الأُصول** (تقريرات أبحاث السيد الخوئي)، مكتبة الداوري ـ قم، ط ٥/ ١٤١٧هـ

٢٥ـ مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: ٥٤/ ١٣٨٧هـ ش، مقال تحت عنوان (نظرية الإمام الخميني في الأحكام الثانوية) لآية اللّه الشيخ محمد اليزدي [بالغة الفارسية].

٢٦ـ مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ ـ ١٠ لسنة ٢٠٠٠م، مقال تحت عنوان (مقاصد الشريعة) للشيخ محمد مهدي شمس الدين.

نوافذ علمية

الأخطاء الطبية بين إهمال الطبيب في التشخيص والصيدلي في صرف الدواء

القسم الثاني

❑ الشيخ الدكتور جواد أحمد البهادلي[1]

ضمان الصيدلي الناشئ عن الإهمال والخطأ:

توطئة: إطلالة حول خطأ الصيادلة:

الأخطاء الدوائية في الممارسات الصيدلانية تُعدّ من المشاكل المتجذّرة المقترنة بأخطاء الأطباء.

وتُشير إحصائيات المعهد الطبي الأمريكي (IOM) إلى موت ما بين ٤٤ ألف شخص إلى ٩٨ ألف مواطن أميركي سنوياً بسبب الأخطاء الدوائية، حيث يتمّ صرف ٣ بلايين وصفة طبية في الولايات المتّحدة،؛ بمعنى أنّه إذا كانت الوصفات تصرف بدقّة تصل إلى ٩٩،٩٪ هذا يقتضي حدوث ٣،٧٥ مليون خطأ. إنّ نسبة ١ ٪ من ٣،٧٥ مليون تقتضي أذى ٣٧٥٠٠ مريضاً[2].

---

(١) باحث في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف.

(٢) ظ: خورشيد حرفوش: الأخطاء الدوائية مسؤولية حائرة بين المريض والطبيب والصيدلي: شبكة الانترنت: نشر بتاريخ ٢٨ يونيو ٢٠١١م.

ويموت بسبب الأخطاء الدوائية أشخاص أكثر من الذين يموتون في حوادث السير أو بسبب سرطان الثدي أو الإيدز.

وبالرغم من صحة استنتاجات (IOM) فالأهمّ هو أنّ الوفيات التي تحدث بسبب الأخطاء الدوائية والتي يمكن تجنّبها لا تزال تحدث رغم كلّ الإجراءات والاحتياطات والتدابير، وربّما يعود ذلك لأمور تتعلّق بالآتي:

١ـ الثقافة الصحية وسلوكيات الناس اليومية.

٢ـ الاعتراف بالمشكلة يُعدّ فهماً واقعياً للخطوات اللازمة لجعل استعمال الدواء أكثر أمناً بما يُساعد الصيادلة من خلال خدماتهم واهتمامهم بجزء مهمّ وفعّال جداً في الإقلال من الحوادث العكسية للدواء، وبفهمهم لآلية حدوث الخطأ وكيفية تجنّب حدوثه فإنّ لهم الدور الحيوي في ضمان سلامة مرضاهم.

وبغية استعراض الموضوع بشكل منهجي سيتمّ الحديث فيه ضمن أمور وكالآتي:

الأمر الأوّل: مصطلحات تعريفية[١]

١ـ الصيدلي: هو عضو النقابة المجاز بموجب قانون الصيادلة.

٢ـ المفتّش: هو الطبيب أو الصيدلي المعيّن بقرار من الوزير أو مَن يُخوّله مجلس النقابة لمراقبة تنفيذ أحكام هذا القانون.

٣ـ مهنة الصيدلة: تركيب أو تجزئة أو تجهيز أو حيازة أيّ دواء أو عقار أو أيّة مادة يُقصد بيعها واستعمالها لمعالجة الإنسان أو الحيوان أو وقايتهما من الأمراض التي توصف

(١) ظ: قانون مزاولة مهنة الصيدلة رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٠م المعدل؛ تُنظر: الأخطاء الدوائية مسؤولية حائرة بين المريض والطبيب والصيدلي.

بأنّ لها هذه المزايا أو تدريس العلوم الصيدلانية أو الاشتغال في مصانع مستحضرات التجميل أو القيام بالإعلام الدوائي. وبوجه عام مزاولة الأعمال التي تُخوّلها شهادة الصيدلة الجامعية للصيدلي.

٤ـ **الصيدلية**: المحلّ الذي تحضر وتصرف فيه بالفرد الوصفات والأدوية والمواد الكيمياوية والسموم والمستحضرات الجاهزة المعترف بها في العراق.

٥ـ **المكتب العلمي لدعاية الأدوية**: المحلّ المجاز بالإعلام عن الأدوية.

٦ـ **مذخر الأدوية**: المحلّ المجاز بخزن وبيع الأدوية للصيدليات والمحلّات المجازة فقط.

٧ـ **المدير**: الصيدلي المسؤول الذي يقوم بإدارة المحلّ.

٨ـ **المستحضر**: الشخص الذي سبق وإن منح حق ممارسة الصيدلة بموجب قانون الصيدلة لسنة ١٩٢٣م دون أن يقوم بالتحليلات.

٩ـ **المستحضرات الدستورية**: الأدوية والتراكيب المذكورة في أحد دساتير الأدوية والمعترف بها في العراق.

١٠ـ **المخدّرات**: المواد المدرجة في الجدولين الأوّل والثاني الملحقَين بقانون المخدّرات رقم ٦٨ لسنة ١٩٦٥م المعدّل.

١١ـ **الخطأ الدوائي**: هو أيّ حادث يمكن تجنبه، والذي قد يُسبّب أو يُؤدّي إلى استعمال غير ملائم للدواء أو إلى وقوع ضرر ما على المريض، في الوقت الذي يكون فيه الدواء تحت رقابة المسؤولين في الرعاية الصحية أو المريض أو المستهلك. ويتعلّق هذا النوع من الحوادث بكلّ ما يخصّ الدواء من عمليات تداول فقد يكون متعلّقاً بالمزاولة المهنية، أو بما تقدّمه الرعاية الصحية من خدمات ومنتجات، أو بالإجراءات المُتبعة، أو

بالأنظمة. ويشمل ذلك وصف الدواء، وطريقة تداول الوصفات الطبية بين الأشخاص المعنيين «الممرض والصيدلي والفنّي وغيرهم»، واللصاقات الموجودة على عبوات الأدوية، وتعبئتها، وأسماؤها، كما يشتمل على طريقة تحضير الأدوية، وصرفها، وتوزيعها، وإعطائها للمريض، وتعليم المريض، والرقابة، والاستعمال.

١٢ ـ الخطأ الطبي: هو خطأ يحصل في المجال الطبّي نتيجة لانعدام الخبرة أو الكفاءة من قِبَل الطّبيب الممارس أو الفئات المساعدة، أو هو نتيجة لممارسة عمليّة أو طريقة حديثة وتجريبيّة في العلاج، أو نتيجة لحالة طارئة تتطلّب السرعة على حساب الدقّة، أو نتيجة لطبيعة العلاج المعقّد.

الأمر الثاني: آداب المهنة قانوناً

تعرّض قانون مزاولة مهنة الصيدلة رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٠م المعدّل في الفصل الخامس منه لجملة من الآداب نُحيل إليها إجمالاً؛ لطولها وتفريعاتها ربّما البعيدة عن مطلبنا، ونقف على بعض منها المرتبط بالمقام وكالآتي:

١ـ الفقرة ١٥: (لا يجوز للصيدلي تغيير الدواء المدرج بالوصفة الطبية بالاسم التجاري بصرف دواء من إنتاج شركة أخرى إلا بموافقة الطبيب الذي حرّر الوصفة، وللصيدلي حرية إعطاء دواء يعود لأيّة شركة في حالة كون الدواء موصوف بالاسم العلمي).

ويمكن تحقق مورد الإهمال هنا المرتبط بمحلّ الكلام بمقتضى مفهوم المخالفة، أي: لو غيّر الدواء بخلاف الوصفة الطبية حال كونها وصفت بالاسم التجاري[1].

---

(١) الاسم التجاري هو: الاسم أو اللقب المستعمل في آيّة تجارة سواء بصفة شركة عادية أم بغير ذلك، وقد فرّق قرار الديوان الأردني بين العنوان التجاري والاسم التجاري في قانون ١٩٦٦ و ١٩٧٠.

ظ: جمال عبدالغني مدغمش وسيم محمد محمود شحادة: موسوعة التشريع الأردني: ٥٥٩.

٢ـ الفقرة ١٦: (يلتزم الصيادلة بصرف الأدوية وفقاً لما مدرج في الوصفة الطبية ولا يجوز إعطاء دواء آخر مشابه بالمفعول إلا بمعرفة الطبيب الذي حرّر الوصفة). والكلام ذاته ينطبق هنا كما في الفقرة السابقة، فلو صرف الدواء بدون إرجاع المريض للطبيب وأهمل هذا الإجراء القانوني الملزم شرعاً بحكم القاعدة التي سنتحدّث عنها قريباً ولحق ضرر فهو ضرر ناشئ عن إهمال بلا ريب.

٣ـ الفقرة ١٨: (لا يجوز للصيدلي المرخّص أن يبدل أو يحذف أو يغيّر شيئاً ممّا ورد في تركيبة الوصفة الطبية إلا بعد موافقة الطبيب الذي حرّرها). وهنا مورد الإهمال في صورة مخالفته بالاستبدال بلا إحالة للطبيب المختصّ، بل التعدّي في صورة ممارسته العمل بلا ترخيص رسمي.

٤ـ الفقرة ١٩: (إذا وجد الصيدلي خطأً أو سهواً في الوصفة الطبية أو خامره شكّ في بعض بياناتها فعليه الاتّصال سراً بالطبيب وأن يُعيدها إليه إذا لم يقبل الإيضاحات. وفي هذه الحالة يتعيّن على الطبيب أن يضع خطاً تحت المادة موضوع الخلاف في الوصفة الطبية وأن يُوقّع إزاءها).

ويعتقد الباحث أنّ هذه الفقرة هي موطن الموضوع وصلبه، فلو أهمل مع هذه المعرفة مع وجوده واستكشافه للخطأ أو السهو ولم يتّصل بالطبيب المختصّ بصفته واصفاً للعلاج فهو مورد واضح للتقصير، ويستحق المحاسبة.

الأمر الثالث: ما يرتبط بمحلّ البحث من القانون

١ـ ما يجوز وما لا يجوز فعله إدارياً:

أ ـ المادة ١١ الفقرة ٢: (لا يجوز للمدير أن يتغيّب عن الصيدلية أو مصنع الأدوية ما لم يُقم مقامه صيدلياً مجازاً يُوكل إليه أمر الإدارة أثناء غيابه).

ب ـ المادة ١٢ الفقرة ٢: (لا يجوز لغير الصيدلي القيام ببيع الأدوية أو تحضيرها أو تعبئتها أو قيدها في سجلّات الوصفات الطبية).

ت ـ المادة ١٢ الفقرة ٣: (يجوز لمعاوني ومساعدي الصيادلة والموظّفين الصحيين وطلاب كلّية الصيدلة الذين هم تحت التدريب القيام بتحضير الأدوية أو تعبئتها أو كتابة البطاقات أو لصقها على غلافاتها أو أوعيتها أو قيدها في سجلّات الوصفات الطبية تحت إشراف المدير).

والذي يراه الباحث أن لا تنافي بين الفقرتين أعلاه من المادة ذاتها؛ إذ الأولى عامة والثانية خاصة ومشروطة، فيراد بالغير غير ما ذكر من جهة، ومن أخرى مشروطة بكونها تحت إشراف المدير لا الاستقلالية بالفعل. وقد جرت سيرة الأصوليين على حمل العام على الخاص في هكذا موارد كما ثبت في محلّه[1]. وبناء عليه: كلّ مخالفة لما ذكر أعلاه تتحقّق المسؤولية التقصيرية.

٢ـ ما لا يجوز للصيدلي فعله بموجب القانون المادة ١٤: (مصاديق يتحقّق فيها الإهمال).

أ ـ أن يصرف وصفة ما لم تكن صادرة من طبيب أو طبيب بيطري أو طبيب أسنان مجاز بممارسة مهنته في العراق. ويجب التثبيت من صحتها قبل صرفها.

ب ـ أن يمتنع عن صرف وصفة صادرة من الأشخاص المذكورين في الفقرة (أ) من هذه المادة إلا إذا كانت غير مستوفية للشروط المتطلّبة في هذا القانون.

ت ـ أن يُغيّر كمّيات المواد الواردة في الوصفة أو يستبدل بإحداها مادة غير دستورية أو صنفاً بآخر إلا بعد الموافقة التحريرية من كاتب الوصفة.

---

(١) ظ: جواد أحمد البهادلي: مختصر المفتاح في أصول الفقه المقارن: ٤٢٨.

ث ـ أن يصرف بدون وصفة المواد المضادّة للحياة والمواد السامّة التي تُعيّنها الوزارة.

ج ـ أن يصرف دواء يحتوي على المخدّرات إلا بمقتضى أحكام قانون المخدّرات وتعديلاته وبموجب وصفة خاصة يُعيّن شكلها بتعليمات يصدرها الوزير.

ح ـ أن يصرف وصفة مكتوبة بعبارات أو علامات غير مصطلح عليها في فنّ الصيدلة.

وبمقتضى كلمة لا يجوز أو الاشتراط بأن ونحوهما فكلّ مخالفة لها تُعدّ خطأً مقصوداً بغضّ النظر عن العمد أو الإهمال أو غير ذلك كعدم المبالاة.

٣ـ ما يجب مع اكتشاف المخالفة الفنية وفقاً للمادة ١٦ قانوناً:

(إذا وجد الصيدلي أنّ في الوصفة المراد صرفها مخالفة فنّية أو أنّها تحتوي من الدواء أكثر ممّا هو معيّن في دستور الأدوية أو كانت لدواء غير مستورد إلى العراق وجب عليه تنبيه محرّرها ويطلب إليه تصحيحها أو تأييدها مع التوقيع إذا أصرّ على صحتها.

وبمقتضى مفهوم المخالفة مع عدم التنبيه يتحقّق الإهمال.

وتطبيقاً على ما ذكرنا:

أ ـ فقد نشرت إحدى المواقع في شبكة الأنترنت حول مقاضاة طبيب وصيدلي وصيدلية بعد حدوث حالة وفاة بسبب تعليمات غير واضحة، فقد أراد الطبيب وصف إيزورديل (إيزوسوربيد دي نيترات) ٢٠ مغ كلّ ستّ ساعات، ولكن بسبب الخط الرديء أخطأ الصيدلي في قراءة الوصفة، فقرأها بلبنديل (فيلوديبين: حاصر قنوات كالسيوم مديد المفعول) ٢٠ مغ كلّ ستّ ساعات، ونتيجة لذلك فقد مات المريض بذبحة قلبية. فقد ذكر المدّعي العام المدني أنّ الطبيب والصيدلي والصيدلية أخفقوا في تقديم الرعاية الطبية

والصيدلانية بالمعايير المنطقية، كان الصيدلي مسؤولاً؛ لأنّه لم يسأل عن الخط غير الواضح أو عن الجرعة العالية رغم أنّ الجرعة القصوى للفيلوديبين وهي ١٠ مغ كلّ يوم. وقد ذكرت الصيدلية أيضاً في القضية أنّها أخفقت في تقديم الضوابط التي يمكن أن تمنع حدوث الخطأ مثل نظام كمبيوتر يمكن أن يُعطي تحذيراً في حال تجاوز الجرعة اليومية القصوى[١].

ب- ما ذكره الأستاذ إحسان الأسدي في بعض صفحات التواصل: (تعليقاً على منشور الدكتور البهادلي... إذ يقول:

أنا بشخصي ذهبت إلى صيدلية في النجف الأشرف...أعطيت الوصفة الدوائية إلى الصيدلاني... ومن بعدها قام بتجهيزي بكبسول وحبوب...! فأخذتني الدهشة؛ لأنّ الوصفة لطفل عمره سنة واحدة، وليس من المعقول يتناول حبوب وكبسول...؟ ولذا أخبرت الصيدلاني بأنّي أتوقّع اشتباهاً، واتّصلت بالطبيب المختصّ مباشرة وتكلّم مع الصيدلاني. بعدها غير العلاج... وقدّم الاعتذار متصوّراً الوصفة لشخص كبير).

محلّ الإشكال هنا إهمال وعدم كتابة عمر المريض أو وجوده وعدم التفات الصيدلي الذي كادت حياة المريض بخطر بسبب الإهمال.

ج - ما ذكره الأستاذ مصطفى عقيل الأسدي: (مرضت أختي الصغيرة وعمرها كان ما يقارب السنتين... فكان مرضها فطريات في الفم. وبعد أن كتب إلينا الدكتور العلاج... ذهبنا إلى الصيدلاني لأخذ العلاج. فكان الصيدلاني معلّم تربوي، وليس صيدلياً مختصّاً... يعمل في الصيدلية. فبدلاً من أن يُعطينا عصّارة فطريات... تُوضع في الفم أعطانا عصارة حروق

(١) ظ: خورشيد حرفوش: الأخطاء الدوائية مسؤولية حائرة بين المريض والطبيب والصيدلي: شبكة الانترنت: نشر بتاريخ ٢٨ يونيو ٢٠١١م.

تحتوي على مواد سامّة شديدة الخصوصية. فرجعت إلى الدكتور لأتعلّم صرف العلاج وطريقة استعماله، فشاهد العصّارة فوقف على قدميه منبهراً. قال مَن أعطاكم هذه العصارة... لو كنتم استعملتموها لكان نصيبها الموت).

ح ـ شاب يدفع حياته نتيجة حدوث خطأ طبّي: شابٌ أصيب أثناء لعبة بكرة القدم، فتمّ نقله إلى المستشفى، وأعطي حقنة مسكّنة من قِبَل الطبيب، إلّا أنّها تسبّبت بحدوث جلطة في الرئة ممّا أدّت إلى وفاته. وفي التّفاصيل حسبما قال عمّ الضحيّة ـ على ما نشر في شبكة الأنترنت ـ : تفاجئنا بتحويل ابننا لقسم التنويم، بعد أن أعطي حقنةً جراء إصابته في قدمه؛ حيث تدهورت حالته سريعاً في ظلّ عدم وجود إجابةٍ من الفريق الطبّي بالمستشفى على تساؤلاتنا، وقمنا بإحضار خطاب؛ لنقله لمستشفى قوى الأمن، إلّا أنّ الطّبيب أخبرنا بوفاته دون توضيح الأسباب، وأضاف المواطن سالم العديني: رفضنا استلام جثّة ابننا، وطالبنا بحضور الشّرطة؛ لأنّنا نعتبرها قضيّة جنائيّة.

ولا يخفى الإهمال بعدم متابعة الحالة ومداخلاتها أو إعطائه جرعة غير مناسبة.

ج ـ وفي السعودية التي انتشرت الأخطاء الطبية الكبيرة والكثيرة فيها ـ كما نشر في شبكة الأنترنت ـ طبيبة تقطع شرياناً وثلاثة أوردة في بطن مريضة فتودي بحياتها. حيث تمّ نقل فتاة إلى مستشفى النّور في مكّة المكرّمة؛ حيث وصف لها الطّبيب مسكّناتٍ علاجيّة، ناصحاً والدها باللجوء سريعاً لمستشفى الملك فهد الموجود في جدّة؛ لإجراء عمليّة استئصال لزائدتها الدودية. وبعد إدخالها للمشفى في جدّة، تمّ صدور قرارٍ يقتضي بإجراء عمليّة جراحيّة عاجلة بواسطة المنظار، على يد طبيبة سعوديّة، وأثناء العمليّة التي أجريت، لوحظ ارتباك الأطبّاء ودخول عددٍ كبير من المختصّين إلى غرفة الفتاة، تلا ذلك نقلها إلى غرفة العناية المركزة؛ ليتبيّن فيما بعد حدوث خطأ طبّي واضح، وهو قطع شريانٍ وثلاثة أوردة في بطن المريضة ممّا أدّى إلى وفاتها.

ح ـ وفاة مريضة دخلت المستشفى بسبب صداع ـ كما نشر في شبكة الأنترنت ـ: اشتكت إحدى المريضات من صداع ودوار في أحد الأيّام بعد إعداد وجبة الغداء، فاصطحبها زوجها إلى المستشفى وهي بكامل قواها و وعيها، وكانت تحمل معها طفلتها الصّغيرة. وبالكشف عليها في الطوارئ تبيّن أنّها تُعاني من انخفاضٍ في الضغط، وتمّ إعطاؤها أكثر من محلولٍ على مدار أربع ساعات. وفي الساعة الثامنة والنّصف مساءً تمّ الكشف عليها من قِبَل مساعدٍ اختصاصي الباطنيّة، وأخبر مساعداً آخر يعمل معه بأنّها بدأت خلال الأربع ساعات الماضية بفقدان وعيها، وإصابتها بشلل نصفي بالجهة اليمنى، ولم يستطع الاختصاصي ومساعده من تشخيص الحالة، وفي السّاعة العاشرة ليلاً أجريت لها أشعّة مقطعيّة للدماغ، وتمّ الاتّصال بالاستشارية التي لم تحضر، ولم تُعر الموضوع أيّ اهتمام، وتمّ تحويل المريضة إلى العناية المركّزة بقسم الطوارئ في الساعة الثانية عشرة ليلاً. وفي صباح اليوم التّالي أجريت لها أشعّة مقطعية أخرى بيّنت إصابتها بجلطةٍ كبيرة بالدماغ، ثمّ حُوّلت إلى العناية المركّزة ولم تُعطَ العلاج المناسب الّذي يُصرف في مثل هذه الحالات إلّا بعد مضيّ يومين، ولم يستطع زوجها مقابلة الاستشاريّة إلّا بعد مضيّ أحد عشر يوماً من دخول زوجته العناية المركّزة، وازدادت الحالة سوءً عند إصابتها بوفاةٍ دماغيّة، عندها امتنع طبيب المخّ والأعصاب عن إجراء أيّة عمليّةٍ جراحيّة، وتوقّف الأطبّاء عن إعطائها علاج الهيبارين، ولم يتجاوب الطّبيب عندما انخفضَ الضّغط، وقال بالنص الصريح: (هذه حالتها ميؤوس منها)، وبعد ذلك تبيّن للزّوج أنّ الأنبوب الواصل من المغذيّة مفصول وتمّ إرجاعه، فعاد الضّغط لوضعه الطبيعيّ، وحضر مدير العناية بعد استدعائه من قِبَل الطّبيب المناوب وقتئذ، فاستنكر فعلته و وعد بعمل محضر بالواقعة، وبعد ذلك قال بالنّص: (تودّعوا منها فخلالَ يومين سيحدث لها شيء) وبالفعل توفّيت خلال يومين.

ولا غبار على تكرّر حالات وتنوّع صور الإهمال بهذه الصورة الطبيبة وغيرها، فلا تحتاج إلى تعليق.

وغير هذه الحالات كثيرة منشور بعضها في شبكة الأنترنت، فلا حاجة لسردها، ونكتفي بهذه النماذج المتعدّدة بين دول مختلفة من جهة. ومن صيدلي أو طبيب أو مستشفى.

ي ـ وفي النجف الأشرف في شهر آب الماضي موظّف يعمل بصيدلية يصرف حمّالات بدلاً عن حبوب لمريض يرقد بالمستشفى... وبعد التفات بعض المختصّين لذلك ومراجعة الصيدلي أصرّ على صحة صرفه للدواء... وممّا يُسجّل لنقابة الصيادلة بعد وصول شكوى إليهم أن أصدرت أمراً بغلق الصيدلية ومنع موظفيها من مزاولة المهنة.

٤ـ ما أشارت إليه المادة ١٧ حول محلّ الإعلان في القانون العراقي:

(لا يجوز الإعلان عن الأدوية إلّا في المجلّات العلمية الطبية أو الصيدلية، ويجب ذكر التأثيرات الجانبية لها إن وجدت).

وبمقتضى المفهوم كذلك مع الإهمال بعدم ذكر التأثيرات يكون مورداً للإهمال.

٥ـ ما يجب فعله من قِبَل الصيدلي وفقاً للمادة ٢٣ و٢٤ من القانون:

أـ المادة ٢٣:

(يجب أن تُلصق بطاقة مطبوعة على كلّ دواء مستحضر من قِبَل الصيدلي يُذكر فيها ما يلي:

١ـ اسم الصيدلية وعنوانها.

٢ـ اسم الشخص المجهّز له الدواء.

٣ـ اسم الطبيب الذي حرّر الوصفة.

٤ـ تاريخ التجهيز.

٥ـ رقم الدواء في سجلّ الوصفات الطبية.

٦ـ كيفية استعمال الدواء حسبما ذكر في الوصفة الطبية.

٧ـ الأمور الأخرى التي تصدر بشأنها تعليمات من النقابة.

والملاحظ أنّ التقصير والإهمال بغالب هذه الفقرات متوافر في عالم اليوم، ويُعدّ من أبرز مواطن الإهمال في عصرنا، وهو ظاهر بالوجدان لكلّ مراجع لهم).

ب ـ المادة ٢٤:

(تكون ألوان البطاقات التي تُلصق على الدواء المجهّز كما يلي:

١ـ بطاقة بيضاء لكلّ دواء معدّ للاستعمال الداخلي:

٢ـ بطاقة بيضاء أسفلها بطاقة خضراء مكتوب عليها عبارة (لا تتجاوز المقدار) لكلّ دواء يحتوي على مخدّر أو مواد سامّة.

٣ـ بطاقة حمراء للدواء المعدّ للاستعمال الخارجي مكتوب عليها كلمة (سمّ) إذا كان الدواء يحتوي على مادة آكلة أو سامّة.

٤ـ بطاقة صفراء للدواء المعدّ للاستعمال البيطري سواء كان داخلياً أو خارجياً مكتوب عليها عبارة (للاستعمال البيطري).

ولا يخفى أنّ الصيدليات اليوم جلّها ـ إن لم نقل كلّها ـ غير ملتزمة، بل أهملت المراد هنا جملة وتفصيلاً.

٦ـ ما يجب فعله من الإداري في الصيدليات قانوناً وفقاً للمادة ٢٥ و٢٦:

أوّلاً: المادة ٢٥:

١ـ يجب أن يمسك في كلّ صيدلية سجلّ للوصفات الطبية تُرقّم صفحاته بالأرقام المتسلسلة، وتختم بختم السلطة الصحية، ويُسجّل فيه ما يلي:

أ ـ كلّ دواء جهّز في الصيدلية.

ب ـ رقم التسلسل الذي خُصّص له في السجلّ.

ت ـ الوصفة الكاملة.

ث ـ كيفية استعمال الدواء.

ج ـ اسم المريض المجهّز له.

ح ـ ثمنه.

خ ـ اسم الطبيب الذي حرّر الوصفة.

د ـ تاريخ التجهيز.

ذ ـ تاريخ تحرير الوصفة.

٢ـ على المدير أن يحتفظ بقوائم شراء مدّة لا تقلّ عن السنة الواحدة.

٣ـ يجب أن يجري التسجيل في الأسبوع الذي يجهّز فيه الدواء بصورة واضحة، ولا يتخلّل الكلمات أو السطور فراغ. ولا يجوز استعمال الحكّ مطلقاً، كما لا يجوز التسجيل بعبارات أو علامات أو مصطلحات خاصّة.

ثانياً: المادة٢٦:

(يحتفظ المدير بالوصفات مدّة سنة واحدة على الأقلّ من تاريخ تجهيزها، وإذا طلب المريض أو الطبيب من المدير صورة من الوصفة فعليه أن يُزوّده بها بدون عوض مختومة بختم الصيدلية).

أقول:

عُدّلت بالقانون رقم ٢٢١ لسنة ١٩٧٠م. ولا أظنّ مَن يلتزم بهذا بأرض الواقع.

٧ـ ما يجب فعله من المذاخر الطبية قانوناً: أشارت له المادة ٣٣ من قانون الصيادلة العراقي.

(١ـ كلّ مذخر ملزم بمسك سجلّ خاصّ بختم السلطة الصحية، ويُسجّل فيه ما يلي:

أ ـ أنواع المواد الواردة إليه والصادرة منه وتقديرها.

ب ـ تاريخ الشراء أو الورود إلى المذخر وتاريخ البيع.

ت ـ ثمن الشراء وثمن البيع.

ث ـ اسم البائع واسم المشتري وعنواناهما.

٢ـ للوزير أن يُقرّر ببيان يُنشر في الجريدة الرسمية وجوب استعمال سجلّات أخرى حسبما تقتضيه المصلحة العامّة).

وسيأتي نوع ارتباط لهذه المادة في الفقرة ٨ من هذا المطلب.

٨ـ استيراد الدواء وضوابطه وما يسمح باستيراده وعرضه وحيازته: أشارت له المادتان: ٣٤ و٣٩ و٤٣ من القانون أعلاه.

وأغلب الظنّ أنّ المعنيين أهملوا المطلوب بحكم استقرائي الناقص.

٩ـ ما يتعلّق بمصانع الأدوية الالتزام به وفقاً للمادة ٣٥ من القانون أعلاه.

١٠ـ ما يُتسامح به من النقص وفقاً للمادة ٤٦ من القانون أعلاه:

(يُقيّد الوارد والصادر من الأدوية والمستحضرات المنصوص عليها في هذا القانون في السجلّات المعنيّة في المادة الثالثة والثلاثين منه، وللسلطة الصحية أن تتسامح في النقص الحادث فيها بسبب التطاير أو التبخّر أو التزهّر أو التبلور أو التميّع ما دامت محفوظة في علبها الأصلية).

وهذا معناه أنّ التسامح مفترض مع الالتزام باللوازم المنصوص عليها، فلو لم تُحفظ وفق الشروط المرادة كالتبريد أو أخرجت من علبها الأصلية أو تمّ تعريضها للحرارة فلا يُغتفر النقص فيها.

وكلّ مورد تقدّم ذكره تُعدّ مخالفته وإهمال الالتزام به تقصيراً يُحاسب عليه القانون، وكذلك يُحرّمه الشرع؛ للوازمه الباطلة.

الأمر الرابع: العقوبات المترتّبة على المخالفة قانوناً

أشارت المواد ٥١ و٥٢ و٥٣ والمعدّلة بالقانون ٢٧ لسنة ١٩٩٦م والمادة ٥٤ و٥٥ إلى العقوبات المترتّبة والتي تتنوّع حسب مقتضى ونوع المخالفة بين السجن والغرامة المتدرّجة وحسب صلاحيات الوزير وكذلك الإحالة إلى لجان انضباط النقابة.

نُحيل عليها اختصاراً، ولعدم مساسها المباشر بمورد البحث، وإشارتنا إليها لترتّبها على المخالفة والإهمال إتماماً للبحث.

الأمر الخامس: التأثيرات العكسية والوصفة الآمنة

١ـ التأثيرات العكسية:

يُشير الصيدلي عمر عبدالعزيز الجوهري إلى أهمّ الأخطاء المتعلّقة بصرف واستعمال الدواء، وأنّها تتعلّق بأمور نُجملها بالآتي:

أ ـ التأثيرات العكسية للدواء الموصوف، فأحياناً تكون استجابة المريض للدواء مضرّة له، ولكنّها غير مقصودة، وقد تحدث أحياناً تأثيرات عكسية عند سحب الدواء، كما يحدث في ملازمة سحب البنزوديازيين لارتفاع الضغط الارتدادي الناجم عن وقف تناول الكلونيدين الفجائي، أو في حالة الجرعة الزائدة.

وعملية استعمال الدواء عامّة تتعلّق بالعنصر البشري نفسه الذي تقع عليه المسؤولية عند النسيان أو الإهمال أو عدم الانتباه. وعلى الرغم من أنّ السبب الرئيسي للأخطاء الدوائية يكمن في النظام، فإنّ مسؤولية كلّ من المهنيين العاملين في العناية الصحية هي اتّخاذ كلّ الاحتياطات اللازمة لمنع حدوث الأخطاء، والصيادلة هم محور النظام في عملية استعمال الدواء، ويجب تشجيعهم على أن يُصبحوا فعّالين أكثر في الحدّ من وقوع الأخطاء.

ب ـ استعمال اختصارات غير مناسبة، فالاختصارات الطبية توفّر الوقت بشكل كبير، لكنّها تزيد من خطر وقوع خطأ دوائي عندما لا تُستخدم بشكل صحيح. ويتمّ تأويل الاختصارات بشكل خاطئ، فمن الممكن أن يكون هناك أكثر من معنى للاختصار، أو يكون الاختصار غير مألوف بالنسبة لقارئه، أو يمكن تفسيره بمعنى آخر إذا لم يكن الخط واضحاً.

ت ـ استعمال «الفاصلة العشرية» والتي قد تتسبّب بجرعة زائدة من الدواء.

ث ـ الاعتماد على التعليمات الشفهية التي يجب تجنّبها ما أمكن، بالنسبة لبعض الصيادلة لا سيما الذين يعملون في صيدليات معيّنة؛ فإنّ هذا جزء من عملهم اليومي، وفي هذه الحالة يجب ما يلي:

أوّلاً: أن يكون الأطباء والصيادلة والممرّضين لديهم الرخصة لتلقّي وتلقين التعليمات الشفهية، فقد تتشابه أسماء بعض الأدوية لفظياً.

ثانياً: يجب اللفظ ببطء وبشكل واضح ومميّز في حالة التعليمات الشفهية.

ثالثاً: تهجئة الأسماء الصعبة لبعض الأدوية.

رابعاً: أن ينقل المتلقّي الأوامر حالاً، ويتحقّق منها، ويُكرّرها ثانية للملقّن.

خامساً: من الأفضل أن يُعيد المريض بنفسه التعليمات ليتمّ التأكّد من أنّه فهمها جيّداً.

ويتحمّل الصيادلة مسؤولية قانونية عن دَورهم في صرف الأدوية التي تُكتب بشكل غامض أو ملتبس أو غير مقروء، وفي أحيان كثيرة يصعب الاتّصال بالطبيب المعالج فضلاً عن مشاكل تعدّد اللغات واللهجات واستعجال المريض، وربّما لعدم وجود ساحة انتظار للسيارات فقد يحدث خطأ.

لكن بشكل عام يجب على الصيدلي عدم وصف دواء بديل أو تغيير الوصفة إلّا بعد الرجوع إلى الطبيب المعالج، وفي حالة عدم وجود نوع معيّن من الدواء ينبغي من الصيدلي التأكّد تماماً من تأثير الصنف البديل».

٢ـ الوصفة الآمنة:

يتّفق البحث مع ما أشارت له بعض المواقع الالكترونية بخصوص الوصفة الآمنة، والتي تتمحور في:

أـ أن تُكتب من قِبَل الطبيب المعالج وفق الاسم العلمي للعقار أو الدواء، وليس الاسم التجاري، أي: وفق المادة الفعّالة في الدواء تجنّباً لإشكاليات عدّة.

أمّا إذا كانت المادة الفعّالة في الدواء غير موجودة ففي هذه الحالة لا بدّ من العودة إلى الطبيب لوصف علاج بديل، لكن من حق الصيدلي صرف الدواء حسب الاسم التجاري من أيّة شركة بشرط وجود نفس المادة الفعّالة.

ب ـ إنّ خبرة المريض وثقافته مهمّة في هذا الصدد، ويُراعى سؤال المريض عن تاريخه المرضي أو وجود أمراض معيّنة تُشكّل محاذير تُجاه أدوية بعينها، ويُفترض على المريض أن يُخبر الطبيب بتاريخه المرضي، ثمّ يجب على الطبيب أن يُبصِّر المريض بأيّة أعراض جانبية محتملة للدواء.

ويُفضّل أن تُجبر كافّة الأطباء ولاسيما في المراكز الصحية والمستوصفات الصغيرة أن تُدون كتابة الوصفات «بالكمبيوتر» والابتعاد عن الكتابة بخط اليد كما يتمّ في المستشفيات الكبرى؛ لتجنّب الأخطاء اللغوية في الكتابة؛ ولتحقيق المزيد من الوضوح؛ واختصار للوقت والجهد بما يُسهّل على الصيدلي التعرّف على المرض والعلاج نظراً لصعوبة الاتّصال بالطبيب المعالج في كلّ الأوقات.

ويُكمل الدكتور باسم سمير: «يجب أن تتضمّن وصفة الدواء التعليمات الكاملة كاسم المريض، والمعلومات المتعلّقة كالعمر والاسم العلمي أو التجاري للدواء بشكل مثالي، وعيار الدواء، والجرعة وشكلها، والكمّية الواجب صرفها معبراً عنها بالوحدات المترية (يجب عدم استعمال وحدات التعبئة مثل زجاجة، أمبولة، أنبوب). وتعليمات الاستعمال وتتضمّن طريق الاستخدام وتكرار الجرعات؛ لأنّ (عبارة تناول الدواء حسب التعليمات يمكن أن تكون مبهمة إذا لم تترافق مع تعليمات أخرى من الصيدلي للمريض)، والهدف من استعمال الدواء.

إن كتابة سبب وصف الدواء يُزوّد الصيدلي بمؤشّر إضافي على أنّه يُعطي الدواء الموصوف الصحيح، ومدّة العلاج، وتعليمات تكرار الدواء.

ويجب أن يضع الطبيب في اعتباره خصوصية كلّ مريض عند اختياره للدواء. وإنّ إنقاص أيّة معلومات مثل عمر المريض، الوزن، وظائف الكبد والكلية، المرض المترافق،

نتائج التحاليل المختبرية،الأدوية المترافقة (الموصوفة وغير الموصوفة) والحسّاسية يمكن أن تُؤدّي إلى أخطاء وتأثيرات دوائية عكسية».

وهذا ما يخشى منه وهو موطن البحث.

٣ـ أقوال أهل الخبرة في الموضوع المرتبط بالإهمال:

أ ـ يقول مستقيم غلام «موظّف»: «أحرص على تدوين أيّة ملاحظة إضافية تُسهّل فهم كافّة المعلومات عن الدواء لجميع أفراد الأسرة حتّى لا تحدث مشاكل. وأقوم بشرح ذلك لزوجتي إذا كانت هي التي تتولّى مساعدة الأطفال في تناول الدواء والانتظام فيه».

ب ـ ويقول أمجد شلبي، «موظّف»: «عادة ما يصعب مراجعة الطبيب المعالج بعد صرف العلاج، لكن هناك تدابير احترازية ووقائية أحرص دائماً على الأخذ بها، مثل سؤال الصيدلي، والتأكّد من الدواء والمعلومات المتعلّقة به، والكتابة على العلب، ولا بدّ من مراجعة الطبيب المعالج في حالة عدم الحصول على دواء معيّن، كما أنّني أتجنّب الأخطاء المحتملة في حالة ازدواج صرف الدواء لأكثر من طفل في الأسرة في وقت واحد بالكتابة الواضحة على العلب حتّى لا يحدث خطأ، وأعتقد أنّ معظم الأخطاء تنتج من الإهمال، أو عدم الاكتراث، ونقص الثقافة الصحية عند البعض».

ت ـ يقول الصيدلي باردیب. س: «معظم المرضى لا يعودون لمراجعة الطبيب بعد أخذ الدواء إلّا عندما يكون هناك خطأ ما، لكن نحرص دائماً على شرح الدواء للمريض وجرعته وتوقيتها أكثر من مرّة حتّى نتأكّد من فهمه تماماً، كما نقوم بكتابة الوصفة على العلبة باستخدام الإشارات المفهومة، لكن تُصادفنا أحياناً مشاكل في كيفية التواصل مع بعض المرضى من جنسيات مختلفة». بلحاظ اختلاف اللغة أو سفرهم القريب المانع من المتابعة.

ج ـ يرى الصيدلي شمس الدين محمد: أنّ معظم الأخطاء الدوائية تنتج عن عدم ثقافة المريض ووعيه ولا مبالاته أحياناً رغم أنّني أحرص على شرح الجرعة وفاعلية الدواء وتوقيتات تعاطيه بما يضمن استيعاب المريض لما أنصحه به. والأخطاء عادة تكون بسبب السرعة، أو الإهمال، أو عدم وضوح الوصفة، أو لاستعجال المرضى بسبب عدم وجود أماكن انتظار للسيارات، أو لأنّهم لا يُطيقون الانتظار».

وهذا معناه تعود النتائج سلبية على المريض، وقد يتحمّل الصيدلي أو الطبيب التبعات من حيث لا يشعر.

الأمر السادس: الرأي الشرعي في الموضوع

أفتى مراجع التقليد بضرورة الالتزام بالقوانين الصادرة من الدولة حفاظاً على النظام العام لتحقيق مصالح الناس.

وتُعدّ المخالفة أو إهمال التطبيق وعدم المبالاة مخالفة صريحة للقانون وبالتبع للشرع، وبالتالي الحكم بالحرمة.

وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد من البيان لشهرته بين الناس.

نتائج البحث

١ـ إنّ المدار القانوني في تنظيره لمسألة الإهمال أوسع مدىً من الإطار الشرعي إلّا أنّ الشريعة ثرية في تغطية تلك المفردات من حيث الأحكام عموماً.

٢ـ المسؤولية الشرعية وآثارها الناشئة عن الإهمال لم تكن وليدة متبنيات الشريعة الإسلامية أو الوضعية المتأخّرة، بل قد زامنت الشرائع القديمة كذلك.

٣ـ تتمحور العقود ــ السلبية والايجابية ــ المعرفة للإهمال على كونه بمعنى عدم بذل ما يستحقه الشيء من الاهتمام، وهو مورد دقيق للغاية؛ إذ إنّ إهمال كلّ شيء سيكون بحسبه.

٤ـ إنّ ما ذكره القانونيون من أركان للإهمال بعيد نسبياً، بل دخولها في العوامل أولى.

٥ـ إنّ الأسباب في الإهمال ترجع إلى إطاريين نفسي واجتماعي.

٦ـ للإهمال صور ركّزت الدراسات القانونية على اثنتين، وأتممناها بثالثة مزيجة.

٧ـ للإهمال أنواع ودرجات تختلف الآثار الشرعية المترتّبة عليها تبعاً لها.

٨ـ مدى الأبواب الفقهية ابتداءً بباب الطهارة وانتهاءً بالديات صالحاً لأن يكون محلّاً لتطبيق موارد الإهمال كأحكام. وقد ألمح البحث لنماذج منها.

٩ـ يُعدّ خطأ الطبيب ببعض صوره والصيدلي في صرفه الدواء إهمالاً لا يمكن الغضّ عنه، بل وإحداثه الكارثة كفيل بدراسته لعلقته بأرواح الناس. وليس حاله حال التعويضات المالية الصرفة أو العبادية المحضة التي يمكن تداركها؛ ولذا فإنّ بحث الموردين في جانبهما التطبيقي يكون مهمّاً وحسّاساً.

١٠ـ تُعدّ مسؤولية الصيدلي كبيرة أيضاً، ولا تقل شأناً عن خطأ الطبيب مع الالتزام بكافّة اللوازم.

١١ـ المريض تقع على عاتقه بعض المسؤوليات التي ألمحنا لها من خلال وصف تاريخ المرض والتحسّس من بعض الدواء ونحو ذلك.

١٢ـ لكلّ من العناصر الأربعة الرئيسية لممارسة الصيدلة الجيّدة يجب إرساء معايير وطنية متّصلة. وهذه المعايير يجب أن تُعزّز بين أفراد المهنة.

التوصيات

١ـ تأسيس اتّفاقيات مع تجمّعات المهن الطبية الأخرى لأنشطة تعزيز الصحة على مستوى السكّان، وتشمل التقليل من إساءة استخدام الأدوية والاستخدام الخاطئ.

٢ـ التقييم المهني للمواد الدعائية للأدوية والمنتجات المتّصلة بالرعاية الصحية.

٣ـ نشر المعلومات المقيمة عن الأدوية والمناحي الأخرى للرعاية الصحية.

٤ـ الاشتراك في كلّ مراحل التجارب السريرية.

الملاحق:

الملحق الأوّل: دليل جديد لتحسين دور الصيادلة في مجال الرعاية الصحية والأدوار السبعة

شبكة الأنترنت ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦/ جنيف

جرت العادة على أن يتولّى الصيادلة إعداد الأدوية وتزويد المرضى بها، إلاّ أنّ هؤلاء المهنيين يُواجهون في الآونة الأخيرة طلبات صحية متزايدة، فقد أدّت أنواع الأدوية المتزايدة والتركيبات الدوائية المعقّدة، فضلاً عن انخفاض مستوى التزام المرضى بالأدوية الموصوفة لهم إلى تطوّر دَور الصيادلة كي يندرج ضمن نهج يُركّز على المرضى بشكل أكبر (وهو النهج المعروف باسم الرعاية الصيدلانية)؛ ذلك أنّ نسبة امتثال المرضى للمعالجات الطويلة الأجل الموصوفة ضدّ الأمراض المزمنة في البلدان المتقدّمة تُناهز ٥٠٪، بل تلك النسبة هي أدنى من ذلك في البلدان النامية.

ولتلبية تلك الاحتياجات ينشر كلّ من منظّمة الصحة العالمية والاتّحاد الدولي للصيادلة الطبعة الأولى من دليل يحمل عنوان تطوير الممارسات الصيدلانية للتركيز على رعاية المرضى.

وفي هذا الصدد قال الدكتور هانس ف. هوغيرزيل مدير إدارة السياسة والمعايير الدوائية بمنظّمة الصحة العالمية، «إنّ الدَّور الذي يقوم به الصيادلة في مجال الرعاية الصحية مهمّ، وهو يتجاوز بكثير مجرّد بيع الأدوية».

ويُلخّص مفهوم «الأدوار السبعة» الذي وضعه كلّ من المنظّمة والاتّحاد الدَّور الجديد المنوط بالصيادلة، ويُعرّف ذلك المفهوم الصيدلاني بأنّه يُؤدّي الأدوار التي يُؤدّيها:

مقدّم الرعاية، ومروّج المعلومات، وراسم السياسات، والمدرّس، وطالب العلم مدى الحياة، والقائد، والمدير. وتمّ لأغراض هذا الدليل إضافة وظيفة الباحث.

والجدير بالذكر أنّ الصيدلاني عنصر لا غنى عنه في فريق الرعاية الصحية، وهو يُؤدّي وظائف مختلفة بدءً باقتناء الأدوية وتزويد المرضى بها، وانتهاءً بخدمات الرعاية الصيدلانية التي يُسهم من خلالها في ضمان تقديم أفضل علاج للمرضى.

وتنطوي عملية الرعاية الصيدلانية على إقامة علاقة بين المريض والصيدلاني، و وضع خطّة مسندة بالبيّنات في مجال الرعاية، ومتابعة حصائل المرضى الصحية المتوقّعة.

ويُعرّف الدليل الممارسات الصيدلانية الجيّدة، ويعرض نهجاً حكيماً إزاء الرعاية الصيدلانية ضمن بيئة ممارسات عامّة في جميع أرجاء العالم.

ويُقدّم هذا الدليل التفاعلي، الذي يستند إلى مبادئ ﷺ الصيدلاني ذي الأدوار السبعة ﷺ، أمثلة عملية ونماذج في مجال الرعاية يمكن استخدامها لأغراض التعلّم الذاتي. كما يتضمّن طائفة واسعة من الدراسات الإفرادية التي تستشهد بأمثلة واقعية، وذلك لتلبية احتياجات شتّى المستخدمين. وهو يرمي إلى توجيه طلبة العلم صوب نتائج تعليمية محدّدة، وتمكينهم من الاضطلاع بوظائف تقتضي جملة من المعارف والمهارات والسلوكيات.

وقال تون هويك، الذي يشغل منصبي الأمين العام والمدير العام بالاتّحاد الدولي للصيادلة، «إنّ الرعاية الصيدلانية التي يُقدّمها الصيادلة تسعى إلى تحقيق أفضل الحصائل الصحية للمرضى، كما أنّها وسيلة لاستخدام الأدوية على نحو فعّال وعقلاني ومأمون. وهذا الدليل يُعدّ من المراجع التي تصدر في الوقت المناسب ليستفيد منه جميع الصيادلة والمدرّسين والطلاب في جميع أرجاء العالم حتى يتمكّنوا من تصميم خدمات وتطوير مهارات تُركّز على المرضى من أجل تلبية احتياجات المرضى على المستوى المحلّي».

وقد صُمّم هذا الدليل لتلبية احتياجات الصيادلة التي ما فتئت تتغيّر، و وضع نموذج جديد للممارسات الصيدلانية. وهو موجّه للصيادلة والمدرّسين والطلاب في جميع أنحاء العالم وفي جميع مرافق الرعاية الصحية. ولبلوغ أقصى عدد ممكن من القرّاء يُتاح هذا الدليل باللغة الإنكليزية، وستتمّ إتاحته باللغة الفرنسية في القريب (في شكل مطبوع وفي شكل إلكتروني على حدّ سواء).

أقول: نتطلّع إلى نشره باللغة العربية.

الملحق الثاني: معايير جودة الخدمات الصيدلانية (بتصرّف)[1]:

فيما يلي ترجمة لوثيقة نشرها الاتّحاد الفدرالي الصيدلاني الدولي FIP كمقترح:

إنّ المعايير جزء مهمّ في قياس جودة الخدمة المقدّمة للمستهلك لما قامت الفدرالية الدولية للصيدلة بتبنّي خطوطاً إرشادية دولية لممارسة الصيدلة الجيّدة في اجتماع مجلسها في طوكيو ٥ ـ ٩ ـ ١٩٩٣؛ لأنّها تعتقد أنّ المعايير المبنية على هذه الخطوط الإرشادية يجب أن تُستخدم من قِبَل المنظّمات الصيدلانية والحكومات والمنظّمات الصيدلانية الدولية للوصول إلى معايير وطنية مقبولة لممارسة الصيدلة الجيّدة.

إنّ هذه النسخة المنقّحة للإعلان قد تمّ تبنيها في الاجتماع الخامس والثلاثين للجنة الخبراء المختصّة بالمواصفات للمستحضرات الصيدلانية في منظّمة الصحة العالمية في نيسان ١٩٩٧م، وتمّت الموافقة عليها من قِبَل كونغرس الفدرالية الدولية الصيدلانية في أيلول ١٩٩٧م.

---

(١) أودّ الإلفات إلى أنّ العنونة هي منا، وليست من الأصل لغرض التبويب الأفضل هذا أوّلاً. وثانياً: قمت باختصار بعض العبارات؛ إمّا لعدم حاجتنا إليها اختصاراً أو لتكرارها.

تُؤسّس الخطوط الإرشادية لممارسة الصيدلة الجيّدة على العناية الصيدلانية التي يُوفّرها الصيادلة، وتُوصي الخطوط الإرشادية بأن تكون المعايير الوطنية قد وضعت بهدف تعزيز الصحة وتوفير الأدوية والأجهزة الطبية والعناية الذاتية من قِبَل المريض وتحسين وصف الدواء واستخدامه، وذلك كلّه عبر أنشطة الصيادلة.

وتحثّ الفدرالية الدولية الصيدلانية المنظّمات الصيدلانية والحكومات على العمل المشترك لإنتاج معايير أو في حال وجود معايير وطنية مراجعتها في ضوء الخطوط الإرشادية الموضوعة في وثيقة ممارسة الصيدلة الجيّدة.

وسأستعرض الوثيقة ضمن مقامات:

المقام الأوّل: ما يجب العمل عليه للحصول على الاعتماد الدولي

ما أشار له (دكتور مختار عبدالغني مختار مصر المنصورة بلجاى) بكالوريوس صيدلة الأزهر الشريف وأخصّائي الجودة الصحية كامبريدج بريطانيا عضو الاتّحاد الفيدرالي للصيادلة... قال:... هذه بعض الخطوط العريضة التي يجب العمل عليها للحصول على الاعتماد الدولي لصيدليات المستشفيات.

١ـ السياسات والطرق التي تُوضّح وتصف مجال الخدمات الصيدلانية.

٢ـ أنظمة الأمان الدوائية.

٣ـ برنامج التعليم الصيدلي المستمرّ.

٤ـ نظام توزيع الدواء.

٥ـ طرق تخزين، توزيع، وكيفية التعامل مع الأدوية المخدّرة وكلّ الأدوية التي تحتاج إلى تحكّم خاصّ.

٦ـ إدارة سجلّات الأدوية.

٧ـ القياسات الإرشادية لإدارة تعاطي الأدوية الخاصّة بالمرضى الذين يتردّدون على المستشفى وغير المقيمين بها.

٨ـ تحديد المسؤوليات الفردية لكلٍّ من الطبيب والصيدلي والممرّضة ودَور كلّ فرد في إدارة تعاطي المضادّات الحيوية عن طريق المحاليل الوريدية.

٩ـ توضيح سياسة كيفية الحصول على الأدوية للمرضى الداخليين بالمستشفى بعد ساعات العمل الأساسية.

١٠ـ القياسات والطرق الموصى بها لعملية الاسترجاع.

١١ـ سياسة إعادة الأدوية التي طلبت خطأ: الأدوية منتهية الصلاحية، الأدوية التي بها عيب تصنيع، الأدوية التالفة.

١٢ـ سياسة تمييز للأدوية التالفة ـ المتخزّنة ـ الواردة.

١٣ـ تفتيش صيدلي شهري على كلّ وحدات المستشفى فيما يخصّ الدواء.

١٤ـ سياسة مراجعة تحضير، تناول والتعامل مع الأدوية، وطرق تخزينها، وطرق توزيعها داخل المستشفى لضمان أعلى رعاية صحية للمريض.

١٥ـ تقديم سياسة لكيفية التعامل مع الأعراض الجانبية للأدوية؛ بحيث يتمّ استبعادها عن طريق اكتشافها، تقييمها، تحديدها، تقييم حجم مخاطرها، معالجتها، تصنيفها، مراقبتها، إثباتها في تقرير كي نتمكّن بعد ذلك من استبعادها أو الحدّ منها أو منعها بقدر الإمكان في المرضى الجدد.

١٦ـ سياسة لتسجيل الأخطاء الطبية الدوائية.

١٧ـ عمل هيئة استشارية صيدلانية دَورها الزيارات المتعدّدة لأخذ عيّنات وتقييمها.

١٨ـ سياسة لمعرفة التعارض بين الأدوية والغذاء المقدّم للمريض.

١٩ـ رعاية قياسية لتعاطي الدواء للمرضى الذين يأخذون الدواء عن طريق تيوب، ولا يستطيعون عن طريق الفم.

٢٠ـ وضع سياسة لتخزين الدواء تحت ظروف مثالية صحياً للحفاظ على أعلى كفاءة للدواء، مثل ضبط: درجة الحرارة، الضوء، الرطوبة، التهوية، العزل، الأمان.

٢١ـ سياسة لاستلام طلب الأدوية من الأقسام بالمستشفى سواء كان شفهياً أو عن طريق التليفون.

٢٢ـ منهجية محدّدة لكيفية التعامل مع أدوية الطوارئ.

٢٣ـ دَور الخدمات الصيدلانية في مكافحة العدوى من طرق وسياسات ومسؤوليات ممنوحة للقسم الصيدلي ليُراقب ويتحكّم ويمنع العدوى.

٢٤ـ دَور الخدمة الصيدلانية لتحسين الأداء العام للمستشفى كما هو مخطّط لها.

وهذه السياسات تعتمد في تطبيقها على الكادر الصيدلي الموجود بالمستشفى وإلمامه التامّ بالأدوات التي يتمّ بها قياس الجودة، والتي تبلغ حوالي أربعاً وثلاثين أداة.

إنّ كلّ الصيادلة الممارسين ملزمين بضمان أن تكون الخدمة التي يُوفّرونها لكلّ مريض بجودة مناسبة، وأنّ ممارسة الصيدلة الجيّدة هي وسيلة لتوضيح وتحقيق هذا الالتزام.

إنّ دَور الفدرالية الدولية الصيدلانية هو توفير القيادة للمنظّمات الوطنية الصيدلانية، والتي بدَورها تُوفّر القوة الدافعة لإعداد المعايير الوطنية، وإنّ العنصر الحيوي هو التزام مهنة الصيدلة عبر العالم بتشجيع الكمال في الممارسة بغية انتفاع أولئك المخدومين «المنتفعين بالخدمة».

وتهدف هذه الوثيقة إلى تشجيع المنظّمات الصيدلانية الوطنية لتُركّز الاهتمام على الصيادلة العاملين في صيدليات المجتمع والمشافي لتطوير عناصر الخدمة التي يُوفّرونها كي تُلائم مختلف الظروف.

ومن غير المناسب لمنظّمة الصحة العالمية وللفدرالية الدولية الصيدلانية وضع معايير أو قائمة من المتطلّبات الدنيا التي يجب تحقيقها في كلّ الدول الأعضاء.

فإنّ ظروف الممارسة تختلف جدّاً بين دولة وأخرى، وكلّ منظّمة صيدلانية وطنية تُشكّل الجهة الأمثل قدرةً على تقرير ما يمكن تحقيقه وضمن أيّ سلّم زمني.

وعلى المنظّمات الوطنية الصيدلانية أيضاً أن تتّخذ الإجراء الذي يضمن أن يكون التعليم الصيدلاني سواءً التأهيل قبل التخرّج الجامعي أم بعده، قد صُمّم ليُؤهّل الصيادلة لأدوارهم التي يجب أن يتحمّلوها في الممارسة المجتمعية وفي المشافي.

ولهذا وضمن الأساس الضروري من العلوم الصيدلانية يجب أن أن يكون هنالك تأكيد كافٍ على تأثير الأدوية واستخدامها، كما يجب أن يوجد مقدّمة معقولة في سياق التأهيل قبل التخرّج الجامعي إلى العناصر المرتبطة بعلوم المجتمع والعلوم السلوكية.

وبعدُ يجب أن يُؤكّد في كلّ مراحل التعليم الصيدلاني على التطوير والتحسين المناسب لمهارات التواصل مع الناس.

وفي سياق تطوير هذه المعايير يجب اعتبار فروق مهمّة بين الدول، فالدول الغنية غالباً تملك أجهزة فعّالة تُنظّم الدواء بُنيت على التشريع.

المقام الثاني: لوازم ضمان الجودة

الأجهزة تُراقب (تناطر) وتضمن الجودة للمنتجات الصيدلانية المنتجة صناعياً عبر عدّة وسائل، وهي:

١ـ إصدار التراخيص للمنتجات أو أذونات التسويق.

٢ـ وعبر ترخيص وتفتيش مصنّعي الدواء وبائعي الجملة وغيرهم ممّن يُوزّع الأدوية، وكذلك صيدليات المجتمع وصيدليات المشافي وغيرها من منافذ صرف الدواء.

٣ـ وعبر ضبط الجودة من حين لآخر في مختبرات الحكومة.

أمّا كثير من الدول النامية فـإنّها:

١ـ تفتقد إلى جهاز تنظيمي فعّال للدواء، وهذا يُحمّل الجزء الرئيسي من مسؤولية جودة المنتجات الصيدلانية على كاهل الصيادلة، الذين عليهم أن يعتمدوا على أنفسهم أو على نقاباتهم لتقييم الجودة. ويجب أن يتأكّدوا من أنّ مصادر الحصول على الأدوية محصورة في المصادر الموثوقة.

وقد طوّرت الفدرالية الدولية الصيدلانية خطوط إرشادية خاصّة لشراء الدواء special guidelines for drug procurement

٢ـ يوجد كمّ كبير من البلاغات عن شيوع منتجات صيدلانية أقلّ معيارية، ومنتجات مزوّرة في التجارة الدولية.

٣ـ الدول النامية هي الجهات الأكثر تعرّضاً بتواتر لتأثير مثل هذه المنتجات التي قد تكون غير فعّالة، بل ومنتجات سامة.

٤ـ ما تقدّم يُهدّد بزوال الثقة في جهاز العناية الصحية.

وبسبب ما سبق ذكره تبنّى اجتماع الصحة العالمي السابع والأربعين في آيار ١٩٩٤م القرار WHA٤٧،١٢ الخاصّ بدَور الصيدلي في دعم إستراتيجية الدواء المعدّلة التي أصدرتها منظّمة الصحة العالمية WHO revised drug strategy ممّا لفت الانتباه إلى مسؤوليات الصيادلة في ضمان الجودة للمنتجات التي يصرفونها.

المقام الثالث: الأساس الفلسفي للموضوع

إنّ مهمّة ممارسة الصيدلة هي توفير الأدوية وأجهزة وخدمات الرعاية الصحية لمساعدة الناس والمجتمع للحصول على أفضل استخدام لها.

تشمل الخدمة الصيدلانية الشاملة أنشطة لكلا الأمرين: ضمان الصحة الجيّدة، وتجنّب الصحة المعتلّة في السكّان، وعند علاج الصحة المعتلّة من الضروري أن نضمن الجودة في سياق استخدام الأدوية بهدف الوصول إلى النفع العلاجي الأعلى، وتجنّب ما قد يتبع من التأثيرات الجانبية.

وهذا يستلزم قَبول الصيادلة للمسؤولية المشتركة مع المهنيين الآخرين ومع المرضى لنتاج المعالجة.

وقد أثبت مصطلح الرعاية الصيدلانية نفسه في السنوات السابقة كفلسفة للممارسة، وذلك مع المرضى والمجتمع كمستفيدين رئيسيين من أعمال الصيدلي.

وهذا المفهوم يتّصل بشكل خاصّ بالفئات الخاصّة كالمسنّين والأمّهات والأطفال والمرضى المزمنين والمجتمع ككلّ أيضاً، مثلاً باعتبار: احتواء الكلفة.

وفي حين أنّ المفاهيم الأساسية للرعاية الصيدلانية، وممارسة الصيدلة الجيّدة، متطابقة إلى حدٍ كبير، يمكننا القول: إنّ ممارسة الصيدلة الجيّدة هي طريقة لتطبيق الرعاية الصيدلانية.

المقام الرابع: متطلّبات ممارسة الصيدلة الجيّدة

١ـ أن يكون اهتمام الصيدلاني الأوّل في كلّ الظروف هو منفعة المرضى.

٢ـ أن يكون لبّ النشاط في الصيدلية هو تأمين الدواء ومنتجات رعاية الصحة الأخرى بجودة مضمونة، وتوفير المعلومات والنصائح للمريض، ومناطرة (رقابة) تأثيرات استخدامها.

٣ـ أن يوجد جزء مكمّل من مساهمة الصيدلاني تعزيز الوصف المتعقّل والاقتصادي والاستخدام المناسب للأدوية.

٤ـ أن يكون هدف كلّ عنصر من الخدمة الصيدلانية متّصلاً بالمريض ومعرّفاً بشكل واضح، وتصل معرفته بشكل فعّال إلى كلّ ذي صلة.

المقام الخامس: شروط ممارسة الصيدلة الجيّدة

١ـ المهنية: يجب أن تكون الفلسفة الرئيسة التي تستند عليها الممارسة رغم أنّه من المقبول أنّ العوامل الاقتصادية مهمّة أيضاً.

٢ـ يجب على الصيادلة أن يكون لديهم مشاركة في المدخلات للقرارات ذات الصلة باستخدام الأدوية.

٣ـ يجب أن يوجد جهاز يُمكّن الصيادلة من الإبلاغ عن الحوادث الضارّة والأخطاء الطبية ومشاكل جودة المنتج واكتشاف وجود منتجات مزوّرة، وهذا الإبلاغ قد يشمل معلومات عن استخدام الدواء الموفّر من المريض أو المهنيين الصحيين إمّا مباشرة أو عبر الصيادلة.

٤ـ العلاقة المستمرّة مع مهنيي الصحة الآخرين وخصوصاً الأطباء يجب رؤيتها كشراكة علاجية تشمل الثقة والاعتماد المتبادلين في كلّ الأمور المتصلة بالعلاجيات الصيدلانية.

٥ـ العلاقات بين الصيادلة يجب أن تكون من نوع الزمالة، وتهدف إلى تحسين خدمة الصيدلية أكثر من كونهم متنافسين.

٦ـ في الواقع على المنظّمات وممارسات المجموعات ومدراء الصيدليات أن يقبلوا بسهمهم من المسؤولية لتعريف وتقييم وتحسين الجودة.

٧ـ على الصيدلاني أن يكون واعياً للمعلومات الأساسية الطبية والصيدلانية التي تخصّ كلّ مريض، والحصول على هذه المعلومات يُسهّل إذا اختار المريض صيدلية واحدة للتعامل معها أو إذا كان ملفّ التداوي للمريض متوفّراً.

٨ـ يحتاج الصيدلاني إلى معلومات مستقلّة المصدر وشاملة وموضوعية ومعاصرة عن المعالجات والأدوية المستخدمة.

٩ـ على الصيادلة وفي كلّ أماكن عملهم أن يقبلوا مسؤوليتهم الشخصية للحفاظ على كفاءتهم الذاتية وتقديرها عبر سني عملهم المهني كلّها.

١٠ـ إنّ البرامج التعليمية للدخول إلى المهنة يجب أن تتوجّه بشكل مناسب لكلا التغيّرات الحالية والمستشرفة مستقبلياً في ممارسة الصيدلة.

١١ـ إنّ المعايير الوطنية لممارسة الصيدلة الجيّدة يجب أن تُوضّح، ويجب أن يتمّ الالتزام بها من قِبَل الممارسين.

المقام السادس: تطبيق ممارسة الصيدلة الجيّدة

تشمل ممارسة الصيدلة الجيّدة أربع فئات من الأنشطة، وهي:

أوّلاً: الأنشطة المتّصلة بدعم الصحة الجيّدة، وتجنّب الصحة المعتلّة، وتحقيق الأهداف الصحية.

ثانياً: الأنشطة المتّصلة بتوفير واستخدام الأدوية ومواد لتناول الأدوية أو لمناحي أخرى من المعالجة (وهذه الأنشطة قد تتمّ في أماكن كالصيدلية أو في مؤسّسات أو منزلية).

ثالثاً: الأنشطة المتّصلة بالعناية الفردية الذاتية وتشمل إعطاء النصح ـ عندما يُناسب ـ وتوفير الدواء والعلاجات الأخرى لأعراض الأمراض التي تسمح طبيعتها بالعلاج الذاتي.

رابعاً: الأنشطة المتّصلة بالتأثير على وصف واستخدام الأدوية.

وبالإضافة لهذه الفئات من الأنشطة تشمل ممارسة الصيدلة الجيّدة ما يلي:

١ـ تأسيس اتّفاقيات مع تجمّعات المهن الطبية الأخرى لأنشطة تعزيز الصحة على مستوى السكّان، وتشمل التقليل من إساءة استخدام الأدوية والاستخدام الخاطئ.

٢ـ التقييم المهني للمواد الدعائية للأدوية والمنتجات المتّصلة بالرعاية الصحية.

٣ـ نشر المعلومات المقيمة عن الأدوية والمناحي الأخرى للرعاية الصحية.

٤ـ الاشتراك في كلّ مراحل التجارب السريرية.

المقام السابع: تعزيز الصحة ومنع الصحة المعتلّة

نحتاج إلى معايير وطنية، وهي:

١ـ مرافق للحديث الخاص لا يمكن سماع مَن فيها من الغير.

٢ـ التزويد بالنصح العام بما يخصّ الأمور الصحية.

٣ـ اشتراك الأشخاص في جلسات الإعلام للحملات الخاصة لضمان تنسيق الجهود واتّساق النصائح.

٤ـ ضمان الجودة للأدوات المستخدمة وللنصائح المعطاة في الفحوص المختبرية.

٥ـ توفير واستخدام الأدوية الموصوفة ومنتجات الرعاية الصحية الأخرى.

نحتاج إلى معايير وطنية لما يلي:

١ـ مصادر المعلومات.

٢ـ كفاءة الأشخاص.

٣ـ للبلاغات الدوائية.

٤ـ مصادر توفير الأدوية والمواد الأخرى، مصنعو الأدوية.

٥ـ التخزين

٦ـ الظرف حال التوفير للمريض.

٧ـ الشخص المطلوب.

٨ـ المنشآت وأماكن العمل المطلوبة.

٩ـ التراكيب وضمان جودة التراكيب الفورية.

١٠ـ التخلّص من المنتجات الصيدلانية غير المستخدمة والفضلات الصيدلانية.

وهذه الخطوط الإرشادية يُوصى بها كمجموعة من الأهداف المهنية في صالح المريض أو الزبون في الصيدلية.

أمّا مسؤولية دفع المشروع إلى الأمام فتُلقى على كاهل كلّ منظّمة صيدلانية وطنية، إنّ تحقيق معايير نوعية لممارسة الصيدلة الجيّدة في كلّ بلد وفق هذه الخطوط الإرشادية قد يتطلّب وقتاً وجهداً لا يُستهان بهما.

وباعتبار الصيادلة مهنيين صحيين فعليهم واجب البدء بهذه العملية دون تأخير.

المصادر والمآخذ

١ـ ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

٢ـ ابن حمزة الطوسي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

٣ـ ابن عابدين، حاشية رد المحتار / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

٤ـ ابن منظور، لسان العرب / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

٥ـ الأردبيلي، أحمد، زبدة البيان / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

٦ـ الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

٧ـ الأصفهاني، محمدحسين، حاشية المكاسب / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

٨ـ _____، نهاية الدراية في شرح الكفاية / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

٩ـ الأنصاري، مرتضى بن محمدأمين، كتاب الطهارة / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

١٠ـ البروجردي، محمد تقي، نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث الشيخ العراقي / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام اليزري.

١١ـ البهادلي، جواد أحمد، الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية / رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ٢٠٠٧م.

١٢ـ تقرير اجتماع منظمة الصحة العالمية في طوكيو اليابان ٣١ أوغسطس ـ ٣ سمبتمبر ١٩٩٣.

١٣ـ الخوئي، أبو القاسم الموسوي، أجود التقريرات ــ تقريراً لأبحاث الشيخ النائيني / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

١٤ـ الخوئي، أبو القاسم الموسوي، منهاج الصالحين، ط٢٩ ـ بغداد.

١٥ـ دَور الصيدلاني في جهاز الرعاية الصحية، تقرير لمجموعة استشارية تتبع منظّمة الصحة العالمية في نيودلهي ١٣ ـ ١٦ ديسمبر.

١٦ـ الراغب الأصفهاني، مفردات غريب ألفاظ القرآن الكريم / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

١٧ـ رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ط٣، ١٩٩٧م.

١٨ـ السرخسي، أبو بكر، أصول السرخسي / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

١٩ـ سليمان عبدالمنعم، النظرية العامة لقانون العقوبات، دار الجامعة الجديدة للنشر، الاسكندرية، ٢٠٠٠م.

٢٠ـ السيستاني، السيد محمد رضا / لقاء خاص بتاريخ ٢٠٠٨/٣/٢٨م.

٢١ـ الشكري، عادل يوسف، المسؤولية الجنائية الناشئة عن الإهمال ـ دراسة مقارنة / رسالة ماجستير، جامعة بابل، كلية القانون، ٢٠٠٥م.

٢٢ـ الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٢٣ـ _____، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٢٤ـ الصيفي، عبدالفتّاح مصطفى، قانون العقوبات النظرية العامّة، دار الهدى ٢٠٠١م.

٢٥ـ الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٢٦ـ الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٢٧ـ الطباطبائي اليزدي، محمدكاظم، العروة الوثقى / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٢٨ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٢٩ـ عادل عازر، النظرية العامة في ظروف الجريمة / القاهرة، ١٩٦٧م.

٣٠ـ العاملي الحسيني، محمدجواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٣١ـ العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٣٢ـ العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، تحرير الأحكام الشرعية/ قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٣٣ـ _____، تذكرة الفقهاء/ قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٣٤ـ _____، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة/ قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٣٥ـ _____، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام/ قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٣٦ـ العلامة المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار/ قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٣٧ـ عوض، محمد محي الدين، المبادئ الأساسية التي يقوم عليها القانون الجنائي الانجلو أمريكي، مطبعة القاهرة، ١٩٦٣م.

٣٨ـ الفاروقي، حارث سليمان، المعجم القانوني / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٣٩ـ فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٤٠ـ قانون مزاولة مهنة الصيدلة رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٠م المعدّل.

٤١ـ القزويني، علي، ينابيع الأحكام في مسائل الحلال والحرام / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٤٢ـ قلعجي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٤٣ـ كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٤٤ـ الكبيسي، أحمد، الأحوال الشخصية ـ الوصايا والمواريث ـ جامعة بغداد ـ بلا.

٤٥ـ المحقّق الحلّي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٤٦ـ _____، المختصر النافع / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٤٧ـ المحقّق العراقي، أغا ضياء، تعليقة على العروة الوثقى / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٤٨ـ _____، مقالات الأصول / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٤٩ـ المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الانتصار / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٥٠ـ _____، رسائل الشريف المرتضى / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٥١ـ المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، المقنعة / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٥٢ـ المقداد السيوري، جمال الدين بن عبدالله، كنز العرفان في فقه القرآن / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزر.

٥٣ـ نجم، محمد صبحي، قانون العقوبات ـ النظرية العامّة للجريمة، ط٣، مكتبة دار الثقافة للنشر، الأردن، ١٩٩٦م.

٥٤ـ النجفي، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام / قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.

٥٥ـ وثيقة غير منشورة /who/pharma/٩٤،٥٦٩ جينيف منظّمة الصحة العالمية ١٩٩٤م، ويمكن الحصول عليها بطلبها من قسم إدارة وسياسة الدواء من منظّمة الصحة العالمية.

إطلالة على كتاب الرجال للشيخ الطوسيّ

❑ الشيخ الدكتور حميد البغدادي(*)

بسم الله الرحمن الرحيم

رجال الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ) في ترجمة أصحاب ورواة رسول الله ﷺ، والأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، وعمّن روي عنهم بواسطة، وبيان طبقاتهم، حسب ترتيب عصورهم، وبيان بعض أحوالهم.

يُعدّ من الأصول الخمسة في علم الرجال عند الشيعة، وأحد الكتب المعوّل عليها في رجال الحديث، ويُعبّر عن اهتمام الرعيل الأوّل من علماء السلف(رضوان الله عليهم) بعلم الرجال، وقد ألّفه بعد تأليف الفهرست، حيث نقل عنه في موارد عديدة، وقد ترجم لـ «٦٤٢٩» شخصاً تقريباً.

ويمتاز مؤلّفه ـ بين مؤلّفي تلك الكتب ـ بأنّه مؤلّف لثلاثة من تلك الأُصول الخمسة، وهي كتاب «الفهرست» وكتاب «اختيار معرفة الرجال» وكتاب «الرجال».

وتوفّر المصادر الأساسية والمهمّة ومصنّفات الأصحاب تحت يده؛ حيث استفاد من المكتبات الكبيرة والمهمّة في عصره، كمكتبة سابور بن أردشير وزير الدولة البويهية[1]، ومكتبة أُستاذه الشريف المرتضى[2]، بالإضافة الى مكتبته العامرة.

(*) أُستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية في قم المشرّفة.

كما يمتاز الشيخ الطوسيّ ـ بين المؤلّفين القدماء في علم الرجال ـ بأنّه فقيه وأُصولي من الطراز الرفيع، فهو مرجع الأمّة وشيخ الطائفة.

وارتباط علم الرجال وتأثيره المباشر في علم الفقه واضح، فاستنباط الأحكام الشرعيّة من السنّة الشريفة والحديث الشريف، له مسيس الارتباط بعلم الرجال.

ويتّضح ذلك جلياً في الدراسات الفقهية للشيخ الطوسيّ، وكذلك في ممارساته الرجالية، فترى التطبيق العملي لهذه البحوث والممارسات، فليست دراسات ونظريات علمية صِرفة، فكانت عملية ملموسة، ممّا جعل الشيخ «أشدّ مراساً في ذلك»[٣].

سبب التأليف

الهدف والغرض الأساس الكتابة عن طبقات الرواة عن المعصومين عليهم السلام، قال الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) في مقدّمة الكتاب: «فإنّي قد أجبت إلى ما تكرّر سؤال الشيخ الفاضل[٤] فيه، من جمع كتاب يشتمل على أسماء الرجال، الذين رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن الأئمّة عليهم السلام من بعده إلى زمن القائم عليه السلام، ثمّ أذكر بعد ذلك مَن تأخّر زمانه من رواة الحديث أو مَن عاصرهم ولم يرو عنهم»[٥].

ولم يتعهّد الشيخ الطوسي في كتابه الرجال بتقييم مَن يُورد أسماءهم أو يُعطي معلومات مفصّلة عنهم، فيذكر الراوي واسمه، واسم أبيه، والقبيلة التي ينتمي إليها، وسكنه، وقلّما يتعرّض لأكثر من ذلك، كالتوثيق والتضعيف.

تاريخ التأليف

لا يوجد تأريخ دقيق لتأليفه، ولكنّ الشيخ الطوسي تعرّض في الكتاب للسيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، ودعا له بطول العمر[٦] ممّا يقتضي أنّه كان حيّاً حينذاك، وذكر وفاة أحمد بن عبدون (ت ٤٢٣هـ)[٧]، وهو يقتضي أنّه توفّي قبل إتمام الكتاب، فالظاهر أنّ تأليفه في هذه

الفترة بين عامي (٤٢٣ ـ ٤٣٦هـ)، قبل مغادرته بغداد عام (٤٤٨هـ) إلى النجف الأشرف على أثر ورود طغرل بيك إلى بغداد، وإحراق مكتبة سابور بن أردشير بالكرخ.

وألّف كتاب الرجال بعد تأليفه لكتاب الفهرست بقرينة أنه كان يُحيل على كتاب الفهرست في جملة من موارده، بل في كثير منها[٨]، خصوصاً في قسم (من لم يرو عنهم).

أهمّية الكتاب

يُعتبر كتاب الرجال لشيخنا الطوسي واحداً من أهمّ كتب الرجال والطبقات التي وصلت إلينا؛ لعدة أسباب، منها:

١ـ المؤلّف هو شيخ وزعيم الطائفة الحقّة في زمانه؛ نظراً لما كان يتمتع به من مكانة علمية مرموقة ونظر ثاقب واجتهاد متميّز، فكتب في مختلف العلوم الإسلامية كالفقه والأصول والرجال والفهرست والتفسير وغيرها.

٢ـ كثرة أسماء الرواة الذين رصدهم فبلغوا «٦٤٢٩» راوياً، فهو من أوسع الكتب الرجالية تعداداً للأسماء [٩].

٣ـ ترتيبه الرواة على الطبقات، ويُعدّ من أهمّ وأوسع كتب الطبقات الواصلة إلينا.

والطبقة لغة: القوم المتشابهون، واصطلاحاً: عبارة عن جماعة مشتركين في السنّ ولقاء المشايخ، أو: قوم تقاربوا فى السنّ والاسناد أو في الاسناد فقط»[١٠].

وقال الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥هـ): «عبارة عن جماعة اشتركوا فى السنّ ولقاء المشايخ ثمّ بعدهم طبقة أُخرى، وهكذا»[١١].

فائدة الطبقات

من فوائد معرفة الطبقات الأمن من تداخل المتشابهين، وإمكان الاطلاع على تبيين التدليس، والوقوف على حقيقة المراد من العنعنة من السماع أو اللقاء أو الإجازة أو نحوها،

فإنّ العنعنة تحتملها، وكذا معرفة مواليدهم ووفياتهم وبلدانهم وأوطانهم[١٢]. فيمكن من خلالها التمييز بين طبقات الرواة، وبالتبع يمكن حلّ المشتركات واستيضاح الغوامض من المراسيل خصوصاً في حال كون الإرسال لا يتعدى طبقة أو طبقتين أو ما يقرب من ذلك.

٤ـ تأخّره في التأليف عن الفهرست؛ لإرجاع الشيخ في كتاب «الرجال» إلى الفهرست كثيراً، وخاصّة في الباب الأخير[١٣]. وتأخّره عن تهذيبه لرجال الكشّيّ (الموسوم باختيار معرفة الرجال)؛ لأنّ الشيخ كان واقفاً على كتاب الكشّيّ، فقد ذكره في الفهرست[١٤]، وفي الباب الأخير من الرجال[١٥]. وبذلك يكون كتاب «الرجال» من أهمّ الكتب الرجالية للشيخ الطوسي، حيث أخذ فيه بنظر الإعتبار جميع ما في الكتابين الآخرين.

المعالم العامّة لكتاب الرجال

ثمّ إنّه يقع الكلام في التعريف بالكتاب وترتيب أبحاثه ومصادره وسماته ومعالمه العامة في عدة نقاط:

النقطة الأُولى: اسم الكتاب

نص الشيخ الطوسي نفسه على أنّه كتاب الرجال في فهرسته بالقول: «[٧١٤] ـ ١٢٩ ـ محمد بن الحسن بن علي الطوسي، مصنّف هذا الفهرست، له مصنّفات منها: ... وله كتاب الرجال الذين رووا عن النبي والأئمّة الاثني عشر ومَن تأخّر عنهم»[١٦]، كما عبّر الشيخ الطوسي عنه بكتاب الرجال في كتاب الفهرست[١٧].

وكذلك نجد الأمر عند الشيخ النجاشي(ت ٤٥٠هـ) في فهرسته، حيث قال: ([١٠٦٨] محمد بن الحسن بن علي الطوسي... له كتب، منها: ... وكتاب الرجال مَن روى عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمّة عليهم السلام)[١٨]، وكذلك ابن شهراشوب المازندراني(ت ٥٨٨هـ) في معالم العلماء[١٩].

نعم، أضافوا له جملة من الكلمات للتعريف به كالقول بـ (الذين رووا عن النبي الأكرم وعن الأئمة الاثنا عشر)، وهي كلمات تعريف بالكتاب و وصف لمضمونه أسوة بما ذكروه لباقي الكتب من كلمات تعريفية في أقسامه وصفاته وسماته العامة، ونحو ذلك.

ولم نجد بعد فترة المصنف من أشار إلى الكتاب باختلاف ملحوظ، بل صار يعرف الكتاب مؤخراً في أوساط الحوزة العلميّة والاساتذة برجال الطوسي، وهو كذلك طبيعي كما يعرف كتاب فهرست أسماء مصنفي الشيعة للنجاشي برجال النجاشي أو طبقات البرقي برجال البرقي، وهكذا، فكتاب الرجال، هو أشهر أسماء هذا الكتاب في ألسنة العلماء والباحثين والكتّاب والأساتذة.

سمّاه البعض بالأبواب: لأنّه مرتّب على أبواب بعدد رجال أصحاب النبي ﷺ، وأصحاب كلّ واحد من الأئمّة عليهم السلام[٢٠].

النقطة الثانية: ترتيب أبحاث الكتاب

والكتاب قسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الرواة عن أحد المعصومين (النبي الأكرم ﷺ الى الإمام الحسن العسكري عليه السلام). وعددهم (٦١٩٥) راوياً، ويشكلون ما نسبته ٩٢٪ من الرواة.

القسم الثاني: الذين لم يرووا عن أحد من المعصومين، وعددهم (٥٠٩) رواة، وبنسبة تقريبية ٨٪ من الرواة.

ثم إنّ القسم الأوّل رتّب على حسب طبقات المعصومين، بدءً بالنبي الأكرم ﷺ، وانتهاء بالإمام العسكري عليه السلام، وحسب الأعداد، والنسب التالية:

الباب الأوّل: في من روى عن النبي الأكرم ﷺ

الرقم: ١ـ ٤٦٨، والعدد (٤٦٨) راوياً، وعدد الرجال (٤٣٠)، والنساء (٣٨).

الباب الثاني: في من روى عن أمير المؤمنين على عليه السلام

الرقم: ٤٦٩ ـ ٩١٧، والعدد (٤٤٨) راوياً، وعدد الرجال (٤٤٥)، والنساء (٣).

الباب الثالث: في من روى عن الإمام الحسن عليه السلام

الرقم: ٩١٨ ـ ٩٥٨، والعدد (٤٠) راوياً، وعدد الرجال (٣٩)، والنساء (١).

الباب الرابع: في من روى عن الإمام الحسين عليه السلام

الرقم: ٩٥٩ ـ ١٠٥٧، والعدد (٩٨) راوياً، وعدد الرجال (٩٧)، والنساء (١).

الباب الخامس: في من روى عن الإمام على بن الحسين زين العابدين عليه السلام

الرقم: ١٠٥٨ ـ ١٢٢٨، والعدد (١٧٠) راوياً، وعدد الرجال (١٦٩)، والنساء (١).

الباب السادس: في من روى عن الإمام محمد بن على بن الحسين الباقر عليه السلام

الرقم: ١٢٢٩ ـ ١٦٩٦، والعدد (٤٦٧) راوياً، وعدد الرجال (٤٦٥)، والنساء (٢).

الباب السابع: وهو أوسع الأبواب في الكتاب، وهو في من روى عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام[٢١].

الرقم: ١٦٩٧ ـ ٤٩٢١، والعدد (٣٢٢٤) راوياً، وعدد الرجال (٣٢١١)، والنساء (١٣).

الباب الثامن: في من روى عن الإمام أبي الحسن موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام

٤٩٢٢ ـ ٥١٩٤، والعدد (٢٧٢) راوياً، وعدد الرجال (٢٧١)، والنساء (١).

الباب التاسع: في من روى عن الإمام أبي الحسن الثاني على بن موسى عليه السلام

الرقم: ٥١٩٥ ـ ٥٥١٣، والعدد (٣١٨) راوياً، من الرجال فقط.

الباب العاشر: في من روى عن الإمام أبي جعفر الثاني محمد بن علي الجواد عليه السلام

الرقم: ٥٥١٤ ـ ٥٦٢٩، والعدد (١١٥) راوياً، وعدد الرجال (١١٣)، والنساء (٢).

الباب الحادي عشر: في من روى عن الإمام أبي الحسن الثالث الهادي عليه السلام

الرقم: ٥٦٣٠ ـ ٥٨١٤، والعدد (١٨٤) راوياً، وعدد الرجال (١٨٣)، والنساء (١).

والباب الثاني عشر: في من روى عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام

الرقم: ٥٨١٧ ـ ٥٩١٩ والعدد (١٠٢) راوياً، من الرجال فقط.

النقطة الثالثة: مصادر كتاب الرجال للشيخ الطوسي

المصدر الوحيد الذي صرّح به الشيخ الطوسي هو رجال ابن عقدة الزيدي (أحمد بن محمد بن سعيد الهَمْداني) (ت **٣٣٢**هـ)[٢٢].

وفي باب أصحاب الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم نقل عن ابن عقدة عن غير رجاله، والظاهر أنّه نقل عن تاريخه أو كتبه في الروايات، جاء في رجال الشيخ الطوسي: (٣٨٨ ـ ٢٨ محمّد بن حبيب النصري، عداده في الشاميين، قال ابن عقدة: في حديثه نظر. ... **٣٩٥ ـ ٣٥ محمّد بن أبي سلمة عبدالله بن عبدالأسد بن هلال بن عبدالله بن عمر بن مخزوم، شهد مع عليّ عليه السلام هو وأخوه سلمة وأمّهما أمّ سلمة زوجة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، أتت بهما إلى عليّ عليه السلام فقالت: هما عليك صدقة، فلو يصلح لي الخروج لخرجت معك، وقيل: سلمة وعمر ابنا أبي سلمة، قال ابن عقدة: هذا أصحّ**)[٢٣].

وعند مراجعة الكتاب، يظهر منه نقل الشيخ عن عدد من الأشخاص الذين لم يعاصرهم، ممّن يبدو أنّه أخذه من كتبهم، وأبرزهم:

١ـ ابن أبي خيثمة: أحمد بن زهير (ابو خيثمة) ابن حرب بن شدّاد (ت ٢٧٩هـ)

جاء في الرجال: (٢١٦ ـ ٤٣ الحكم بن حزن الكلبي، على قول ابن أبي خيثمة، وقال البخاري: هو الحكم بن حزن الكلفي، من بني تميم)[٢٤].

٢ـ ابن قتيبة: عبدالله بن مسلم الدِّينَوَرِيُّ (٢١٣ ـ ٢٧٦هـ)

جاء في الرجال: (١١٤٨ ـ ١٨ سعيد بن أبي سعيد المقبري، سمّي به؛ لأنّه سكن المقابر، ذكره ابن قتيبة) [٢٥].

٣ـ ابن قولويه: جعفر بن محمّد(ت ٣٦٨هـ)

نقل عنه مطلباً ـ في باب أصحاب الإمام الحسن العسكري عليه السلام ـ واعترض عليه ونقده: (٥٨٤٥ ـ ٨ الحسين بن الحسن بن أبان، أدركه ولم أعلم أنّه روى عنه، وذكر ابن قولويه: «أنّه قرابة الصفّار وسعد بن عبدالله»، وهو أقدم منهما؛ لأنّه روى عن الحسين بن سعيد، وهما لم يرويا عنه)[٢٦].

والمراد من كلمة (القرابة) هنا القرب في العصر والطبقة، بدعوى أنّ ابن أبان يقرب من الصفّار وسعد من حيث الطبقة فهما من طبقة واحدة، فكان جواب الشيخ الطوسي برفض ذلك، ودليله: إنّ ابن أبان أقدم منهما طبقة، لروايته عن الحسين بن سعيد، وهما لم يرويا عنه، فهما متأخّران طبقة عن ابن أبان، وهو متقدّم عليهما.

٤ـ الأعمش: إسماعيل بن عبدالله الأعمش

جاء في الرجال: (٦٦١ ـ ٢٣ عبيد بن نضلة الخزاعيّ، قال ابن الأعمش لأبيه: على مَن قرأت [القرآن] قال: على يحيى بن وثاب، وقرأ يحيى بن وثاب على عبيد بن نضلة، كان يقرأ كل يوم آية ففرغ من القرآن في سبع وأربعين سنة، ويحيى بن وثاب كان مستقيماً، وذكر الأعمش: أنّه كان إذا صلى كأنّه يخاطب أحداً)[٢٧].

٥ـ أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ)

جاء في الرجال: (١٤٤ ـ ١٢ جندب بن عبدالله بن سفيان البجلي العلقي، ويقال: جندب الخير وجندب الفاروق جندب ابن أمّ جندب، له صحبة، وقال أحمد بن حنبل: ليس له صحبة قديمة، كنيته أبو عبدالله، كان بالكوفة ثمّ صار بالبصرة ثمّ خرج منها)[٢٨].

وجاء في الرجال ايضاً: (١٣١٦ ـ ٦ جابر بن يزيد بن الحارث بن عبد يغوث الجعفي، توفّي سنة ثمان وعشرين ومئة، على ما ذكره ابن حنبل، وقال يحيى بن معين: مات سنة اثنتين و ثلاثين ومئة).

٦ـ البخاري: محمد بن إسماعيل (١٩٤ ـ ٢٥٦هـ)

نقل عنه في عدّة موارد[٢٩].

٧ـ البغوي: أبو القاسم عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز (٢١٤ ـ ٣١٧هـ)

نقل عنه في باب أصحاب الرسول الأكرمﷺ أيضاً، فجاء في الرجال: (٣٧ ـ ٣٧ أبان المحاربي، روى حديثاً واحداً، على قول البغوي)[٣٠].

٨ـ التلعكبري: هارون بن موسى التلعكبري (ت ٣٨٥هـ)

(٦٣٢٥ ـ ٧٥ محمّد بن داود بن سليمان الكاتب، يكنّى أبا الحسن، روى عنه التلعكبري وذكر أنّ إجازة محمّد بن محمّد بن الأشعث الكوفيّ وصلت إليه على يد هذا الرجل في سنة ثلاث عشرة وثلاثمئة، وقال: سمعت منه في هذه السنة من الأشعثيات ما كان أسناده متصلاً بالنبي وما كان غير ذلك لم يروه عن صاحبه، وذكر التلعكبري أنّ سماعه هذه الأحاديث المتصلة الأسانيد من هذا الرجل، ورواية جميع النسخة بالإجازة عن محمّد بن محمّد بن الأشعث، و قال: ليس لي من هذا الرجل إجازة)[٣١].

وأيضاً: (٦٣٣٠ ـ ٨٠ محمّد بن عبد ربّه الأنصاري، أجاز التلعكبري جميع حديثه، وكان يروي عن سعد بن عبدالله وعبدالله بن جعفر الحميري و نظرائهما على يد أبي أحمد إسماعيل بن يحيى العبسي)[٣٢].

٩ـ سعد بن عبدالله الأشعري (ت حدود ٣٠١هـ)

نقل عنه ـ لعلّه من كتابه طبقات الشيعة ـ في باب أصحاب الإمام الحسن المجتبى عليه السلام من النساء ما يلي: (٩٥٨ ـ ١ فاطمة بنت حبابة الوالبية، روت عن الحسن والحسين عليهما السلام، على ما قال سعد بن عبدالله)[٣٣].

ونقل الشيخ الطوسي عن سعد بن عبدالله الأشعري أيضاً مطلباً في باب أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، قائلاً: (٥١٩٥ ـ ١ إبراهيم بن عبدالحميد، من أصحاب أبي عبدالله، أدرك الرضا، ولم يسمع منه على قول سعد بن عبدالله، واقفي، له كتاب)[٣٤].

وفي رجال البرقي: (٣ـ إبراهيم بن عبدالحميد: أدركه [الرضا عليه السلام]، ولم يسمع منه فيما أعلم)[٣٥].

١٠ـ علي بن الحسن بن فضّال (ق ٣)

نقل عنه في باب أصحاب الإمام الباقر عليه السلام ـ ويبدو أنّه نقله عن رجاله ـ قائلاً: (١٢٨١ ـ ٥ بشير، أبو عبدالصمد بن بشير الكوفيّ، روى عن أبي جعفر وأبي عبدالله، ذكره عليّ بن الحسن بن فضال.... ١٢٨٨ ـ ١٢ بكر بن حبيب الأحمسي البجلي الكوفيّ، روى عنه وعن أبي عبدالله، كنيته أبو مريم، ذكره عليّ بن الحسن بن فضال)[٣٦].

١١ـ الفضل بن شاذان بن الخليل الأزدي النيشابوري (ت ٢٦٠هـ)

في باب اصحاب الامام الجواد عليه السلام: (٥٦١٩ ـ ١ نوح بن شعيب البغداديّ، ذكر الفضل بن شاذان أنّه كان فقيهاً عالماً صالحاً مرضياً، وقيل: إنّه نوح بن صالح)[٣٧].

١٢ـ الكشّي: أبو عمرو ، محمد بن عمر بن عبدالعزيز (ق٤)

ونقل عن الكشّي في أصحاب الإمام علي عليه السلام ما يلي: (٧٩٦ ـ ١ لوط بن يحيى الأزدي، يكنى أبا مخنف هكذا ذكر الكشّيّ، وعندي أنّ هذا غلطاً؛ لأنّ لوط بن يحيى لم يلق أمير المؤمنين عليه السلام، وكان أبوه يحيى من أصحابه)[٣٨] والمفروض أنّه نقله من كتاب الكشّي.

وفي باب أصحاب الإمام الهادي عليه السلام والإمام الحسن العسكري عليه السلام ينقل ما يبدو أنّه من رجال الكشّي:

جاء في الرجال في باب أصحاب الإمام الهادي عليه السلام: (٥٦٨١ ـ ١٨ الحسين بن إشكيب القمّيّ، خادم القبر)[٣٩].

وفي باب أصحاب الإمام الحسن العسكري عليه السلام: (٥٨٣٨ ـ ١ الحسين بن إشكيب المروزي، المقيم بسمرقند وكّش، عالم متكلّم مصنّف الكتب)[٤٠].

١٣ـ محمّد بن إسحاق بن يسار المدني (٨٠ ـ ١٥١هـ).

جاء في الرجال: (١٤٨ ـ ١٦ جرير بن عبدالله أبو عمرو، و يقال: أبو عبدالله البجلي، سكن الكوفة وقدم الشام برسالة أمير المؤمنين عليه السلام إلى معاوية، وأسلم في السنة التي قبض فيها النبيّ صلى الله عليه وآله، وقيل: إن طوله كان ستة أذرع، ذكره محمد بن إسحاق)[٤١].

١٤ـ يحيى بن معين الذهلي النيسابوري (١٧٢ ـ ٢٥٨هـ)

جاء في الرجال: (١٣١٦ ـ ٦ جابر بن يزيد بن الحارث بن عبد يغوث الجعفي، توفّي سنة ثمان وعشرين ومئة، على ما ذكره ابن حنبل، وقال يحيى بن معين: مات سنة اثنتين وثلاثين ومئة)[٤٢].

١٥ـ ويبدو أنّه استفاد من رجال البرقي[٤٣] في باب أصحاب الإمام الباقر عليه السلام إلى باب أصحاب الإمام الحسن العسكري عليه السلام، فهو كتاب طبقات أيضاً، قال الشيخ السبحاني في

مقدّمة كتاب رجال البرقي: (ومَن قرأ كتاب رجال الشيخ الطوسي يُذعن بأنّه قد صدر عن هذا الكتاب، وانتفع به كما انتفع هو بما دونّه أسلافه)[٤٤].

النقطة الرابعة: السمات والمعالم والملامح العامة للكتاب

السمة الأُولى: ترتيب الرواة بحسب الحروف

ترتيب الرواة على الحروف الأبجدية أو ما يسمى بحروف المعجم، والجديد في هذا الكتاب هو الكمّ الكبير من الرجال الذين بلغ تعدادهم «٦٤٢٩»، كما تقدم.

ذكر الشيخ الطوسي أنّه لم يسبقه إلى هذه الميزة ـ أي: ميزة كثرة الأسماء ـ من قبله، فقد كانت مختصرات قد ذكر كل مؤلّف شيئاً منها، ويستثنى من ذلك ما ألفه ابن عقدة (٢٤٩ ـ ٣٣٢هـ)، ولكن ما يُؤخذ على رجال ابن عقدة أنّها كانت منحصرة في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ولم يتعرض لمَن روى عن غيره من المعصومين، وبالتالي فأراد الشيخ الطوسي توسعة البحث ليشمل كل من روى عن أحد من المعصومين عليهم السلام قبل وبعد الإمام الصادق عليه السلام.

السمة الثانية: ترتيب أسماء الرواة بحسب الطبقات

ترتيب أسماء الرواة بحسب طبقات الأئمة المعصومين عليهم السلام، ولعل هذا من أهم الفوائد في هذا الكتاب، وهو التعرف على طبقة الراوي التي تنفع في جملة من الأبحاث كبحث المشتركات وبحث المراسيل، حيث إنّه يمكن بواسطة التدقيق في الطبقة استكشاف وجود الإرسال من عدمه، وكذلك يمكن ترجيح طر ف على طرف آخر في المشتركات.

إشكالية التعبير بـ (الأصحاب)

وقع لبس وسوء فهم بالتعبير بـ (الأصحاب) في كتاب الرجال، وهو أنّه ذكر الرواة وسمّاهم أصحاب الإمام الصادق عليه السلام أو أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام وهكذا، وهذا التعبيد

قد أوجب اللبس عند البعض، فتوهّم أنّه وجه من أوجه التوثيق، وذلك أنّ الصحبة للمعصوم تستلزم الوثاقة في الحديث؛ وذلك من جهة أنّهم لا يختارون صاحباً إلا أن يكون ثقة مأموناً.

ومسلك الشيخ في رجاله ـ **كما ذكر نفسه في مقدّمة كتابه** ـ ذكر أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ومَن روي عنهم، مؤمناً كان أو منافقاً، إمامياً كان أو عامّياً، فتعرّض لمَن هو ـ جزماً ـ من غير الشيعة أو الإمامية، ولهذا عدّ الخلفاء ومعاوية وعمرو بن العاص ونظراءهم من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله، وعدّ زياد بن أبيه وابنه عبيدالله وبعض الخوارج من أصحاب علي عليه السلام، والمنصور الدوانيقي من أصحاب الصادق عليه السلام، بدون ذكر شيء فيهم، فالاستناد إلى مجرّد ذكره ما لم يُحرز إمامية الراوي غير صحيح، حتّى في أصحاب غير النبي وأمير المؤمنين عليهما السلام، فكيف في أصحابهما؟!؛ لأنّ الرواية عنهم لا تدلّ على إمامية شخص وكونه شيعياً(٤٥).

وكأنّ الشيخ الطوسي يريد الإشارة إلى الطبقة والمقطع الزماني الذي عاش فيه الراوي، ولا يفهم منها الوثاقة والصحبة الخاصة.

فلم يلتزم الشيخ الطوسي بخصوص مذهب الرواة بإدراج الرواة الإمامية فقط أو الشيعة فقط، قال الشيخ التستري صاحب القاموس: (وغير الإمامي فيه من أوّله إلى باب أصحاب الصادق عليه السلام أكثر من الإمامي، وبعده ليس غير الإمامي فيه بتلك الكثرة، بل بابه الأخير «باب مَن لم يرو عنهم عليهم السلام» لم يُعلم ذكر غير إمامي فيه؛ لعدم المناسبة)(٤٦).

وبناءً على ذلك: فيجب التحقق من هذه الجهة في عقيدة الراوي واعتباره بالاستعانة بالقرائن والمؤيدات والشواهد.

السمة الثالثة: نظم الكتاب

نظّم كتاب الرجال من الهمزة الى الياء طبقاً للحروف ألف باء والحروف الهجائية (الاسم الأوّل فقط)، جاء في مقدّمة الكتاب: «وأُرتّب ذلك على حروف المعجم، التي أوّلها الهمزة وآخرها الياء»[٤٧]، ومن ثمّ الكنى، وبعدها النساء، فكان تقسيم الكتاب على ثلاثة عشر باباً، من النبي الاكرمﷺ إلى الإمام الحسن العسكريعليه السلام وباب مَن لم يرو عنهمعليهم السلام.

السمة الرابعة: الجامعية

يظهر ممّا ذكره في المقدّمة، انه جمع بين أصول الاصحاب، التي دوّنت في ذكر أصحاب النبيّﷺ والأئمّةعليهم السلام، ولهذا نراه كثيراً ما يذكر شخصاً واحداً بعنوان واحد أو بعنوانين، بلا اختلاف في ذكر الاسم، أو مع اختلاف في ذكر اسمه أو اسم ابيه أو كنيته، ومنشأ الاختلاف أصول الاصحاب، والشيخ ذكر الأسماء كما وجدها. فعلى سبيل المثال المغيرة، ذكره مرة بعنوان «٤٤٤٧ ـ ٤٧٢ المغيرة، مولى أبي عبدالله»[٤٨]، وأُخرى بعنوان «٤٦٠٠ ـ ٦٢٥ المغيرة، مولى جعفر بن محمّدعليهما السلام»[٤٩].

السمة الخامسة: الهدف هو جمع الرواة

لم يكن التعريف بحال الراوي من جهة التوثيق والتضعيف هدفاً للشيخ الطوسي في هذا الكتاب، ولم يتعهّد بتقييم الرواة، ولذلك لم يوثق إلا (١٥٧ راوياً)، وهؤلاء يُمثلون ما نسبته (٢،٥) ٪ تقريباً من مجموع المترجَمين، ولم يضعف سوى (٧٢ راوياً) وهؤلاء يمثلون ما نسبته (١٪ تقريباً) من مجموع المترجَمين، بينما وصف (٥٠ راوياً) بكونهم مجاهيل، وهؤلاء لا يمثلون إلا ما نسبته حوالي (٠،٧ ٪) من مجموع المترجَمين، فمجموع المقيَّمين في كتابه (٢٧٩) راوياً، وما نسبته (٤،٢) ٪ تقريباً[٥٠].

دعوى وثاقة أصحاب الإمام الصادق عليه السلام

إنّ جميع ما ذكره الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام ثقات، واستدلّوا على ذلك بما ذكره الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) في إرشاده، حيث قال: «إنّ أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عنه عليه السلام من الثقات، على اختلافهم في الآراء والمقالات، فكانوا أربعة آلاف»[٥١]، وتبعه على ذلك ابن شهرآشوب (٤٨٨ ـ ٥٨٨هـ) في مناقبه[٥٢]، والطبرسيّ (ت ٥٤٨هـ) في إعلام الورى[٥٣]، ومال إليه الشيخ الحرّ العاملي (١٠٣٣ ـ ١١٠٤هـ)[٥٤].

وهذه الدعوى غير قابلة للتصديق؛ لأنّ ما يُحتمل في المراد منها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أنّ أصحابه عليه السلام كانوا أربعة آلاف، وكلّهم ثقات بأجمعهم.

وهي شبيهة بدعوى عدالة صحابة النبيّ صلى الله عليه وآله بأجمعهم ـ كما عليه أهل السنّة ـ مع أنّه يُنافيها تضعيف الشيخ جماعة منهم، كإبراهيم بن أبي حية[٥٥]، الحارث بن عمر البصري[٥٦]، عبدالرحمن بن هلقام[٥٧]، عمرو بن جميع[٥٨]، و قد عدّ الشيخ أبا جعفر الدوانيقي[٥٩] من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ولا يتصوّر أحد الحكم بوثاقته بذلك، كما أنّ الجماعة المؤلّفة من شتّى الطبقات على اختلافهم في الآراء و الاعتقادات، يستحيل عادة أن يكون جميعهم ثقات.

الاحتمال الثاني: أنّ الثقات من أصحابه عليه السلام ـ وهم كثيرون ـ أربعة آلاف، فهي في نفسها قابلة للتصديق، لكنّها غير نافعة ولا يترتّب عليها أثر؛ لعدم معرفة الطريق إلى تحديد وتشخيص الثقات منهم، ولا قرينة على أنّ جميع من ذكره الشيخ من قسم الثقات خاصة.

السمة السادسة: محدودية التراجم

إنّ الأعمّ الأغلب ممّن ذكرهم في الكتاب لم يذكر شيء عنهم سوى الاسم فقط أو يضاف له الكنية أو اللقب أو المكانة، ومن الواضح أنّ هذه المعلومات قليلة جداً[٦٠].

ونُشير إلى أنّه قد يترجم لبعض الرواة، فترجم باختصار على سبيل المثال لاسامة بن زيد[٦١]، وأبي بن كعب[٦٢]، والأشعث بن قيس[٦٣]، وبلال الحبشي[٦٤]، وحتى الشيخ الكليني[٦٥]، والشيخ الصدوق[٦٦].

السمة السابعة: ذكر الرواة المبهَمين

ذكر الشيخ الطوسي قبل باب النساء في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، باب باسم «باب مَن لم يُسمّ»[٦٧]، اختصّه بمَن ابهم من الرواة، فذكر فيه أربعة عشر مورداً، مثل محمّد بن سنان عن الغلام الذي أعتقه أبو عبدالله، أو إسحاق بن عمّار عن رجل، أو عيسى بن راشد عن عمّه، وهكذا.

السمة الثامنة: ذكر الأركان من الأصحاب

ذكر في أصحاب الإمام علي عليه السلام، سلمان، المقداد، أبا ذرّ، وعمار و وصفهم بالأركان الأربعة، وفي حذيفة، قال: (٥١١ ـ ٢ حذيفة بن اليمان العبسي، وعداده في الأنصار، وقد عدّ من الأركان الأربعة).

السمة التاسعة: تكرّر أسماء بعض الرواة

وممّا يُلفت النظر في رجال الشيخ تكرّر أسماء بعض الرواة، وذلك أنّه يذكر اسم الراوي إذا تعدّدت روايته عن أكثر من معصوم في رواة كلّ واحد من المعصومين عليهم السلام.

فذكر على سبيل المثال: جابر بن عبدالله الأنصاري في ستة أبواب[٦٨]. بل قد يُكرّر ذكر الراوي في باب واحد، كما في حسان بن مهران:

(٢٤١٠ ـ ٢٦٧ حسان بن مهران الجمّال الكوفيّ)[٦٩].

(٢٤١١ ـ ٢٦٨ حسان بن مهران الغنوي الكوفيّ)[٧٠].

فكثيراً ما يذكر شخصاً واحداً بعنوان واحد أو بعنوانين، بلا اختلاف في ذكر الاسم، أو مع اختلاف في ذكر اسمه أو اسم ابيه أو كنيته، ولعلّ ذلك من عادة الشيخ في كتاب الرجال نقل جميع ما ذكره الأصحاب [٧١]، فقد ذكر في المقدّمة ـ كما تقدّم ـ أنّه جمع بين أصول الأصحاب التي دوّنت في ذكر أصحاب النبيّ والأئمّة عليهم السلام، فمنشأ الاختلاف أصول الأصحاب، والشيخ ذكر الأسماء كما وجدها.

ويمكن أن يكون السبب:

١ـ اعتقاد التعدّد، فمثلاً ظاهر النجاشي في حسان بن مهران الاتّحاد[٧٢]، وظاهر البرقي الاتّحاد[٧٣]، فلعلّ رأيه التعدّد.

٢ـ عدم الترتيب الدقيق والكامل للرواة؛ لأنّها مسوّدة.

٣ـ من سهو القلم.

أعمال محورها رجال الطوسي[٧٤]

كان كتاب رجال الطوسي مورداً لاهتمام العلماء ترتيباً وتلخيصاً وترجمة، ومن أبرزها:

١ـ حاشية السيّد الداماد على رجال الطوسي.

٢ـ حاشية وتصحيح السيّد البروجردي على رجال الطوسي.

٣ـ حاشية وتصحيح الشيخ عليّ النمازي الشاهرودي على رجال الطوسي.

٤ـ ترتيب رجال الطوسي للمولى عناية الله القهبائي (ق١١)، في كتابه مجمع الرجال.

٥ـ منتخب الرجال، للسيّد محمّد علي الشاه عبد العظيمي النجفي (ت ١٣٣٤هـ).

٦ـ تُرجم بعض أبحاثه الى الفارسية من قِبَل الميرزا محمدتقي خان الكاشاني المعروف بسپهر.

المصادر والمآخذ

١ـ ابن الصلاح، أبوعمر وعثمان بن عبدالرحمن شهروزي، **مقدّمة ابن الصلاح فى علوم الحديث**، الطبعة الاولى ١٤١٨هـ دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

٢ـ ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني الجزري (ت ٦٣٠هـ)، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: على الشيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ بيروت ـ لبنان.

٣ـ ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني الجزري (ت ٦٣٠هـ) **أُسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق: علي محمد معوض / عادل أحمد عبدالموجود، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٤ـ ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي الإربلي (ت ٦٨١هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ـ لبنان.

٥ـ ابن شهرآشوب، محمّد بن عليّ السروي المازندرانيّ (ت ٥٨٨هـ)، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: محمدحسين آشتياني، وهاشم رسولي، الطبعة الاولى ١٣٧٩هـ نشر علامة، قم إيران.

٦ـ ابن شهراشوب، محمّد بن عليّ السروي المازندرانيّ (ت ٥٨٨هـ)، **معالم العلماء**، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف ـ العراق.

٧ـ الاسترابادي، محمد بن علي، **منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث١٤٢٢هـ قم ـ إيران.

٨ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، **المعارف**، تحقيق: ثروت عكاشة، الطبعة الثانية ١٩٩٢ م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ـ مصر.

٩ـ البرقي، أاحمد بن عبدالله، **رجال البرقي**، تحقيق: حيدر محمد علي البغدادي، اشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران.

١٠ـ البغوي، عبدالله بن محمد (ت ٣١٧هـ)، **معجم الصحابة**، تحقيق: محمد الأمين بن محمد الجكني، مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ الكويت ـ الكويت.

١١ـ التستري، الشيخ محمد تقي (١٣٢٠ ـ ١٤١٥هـ)، **قاموس الرجال**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الاولى ١٤٢٤هـ قم ـ إيران.

١٢ـ الثعالبي، عبدالملك بن محمد بن إسماعيل (ت ٤٢٩هـ)، **يتيمة الدهر**، تحقيق: د. مفيد محمد قمحية، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٣ـ الحرّ العاملي، الشيخ محمد بن الحسن (١٠٣٣ ـ ١١٠٤هـ)، **أمل الآمل**، تحقيق: السيد احمد الحسيني، مكتبة الاندلس شارع المتنبي، بغداد ـ العراق.

١٤ـ الحموي، ياقوت بن عبدالله الرومي البغدادي (٥٧٤ ـ ٦٢٦هـ)، **معجم البلدان**، دار إحياء الثراث العربي ١٣٩٩هـ بيروت ـ لبنان.

١٥ـ الخامنئي، السيد علي، **الأصول الأربعة في علم الرجال**، ترجمة: ماجد الغرباوي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ دار الثقلين، بيروت ـ لبنان.

١٦ـ السبحاني، الشيخ جعفر، **كلّيات في علم الرجال**، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ ايران.

١٧ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبى بكر، **تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوي**، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ المكتبة العلميه، المدينة المنورة ـ السعودية.

١٨ـ الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، **الرعاية في علم الدراية**، تحقيق: عبدالحسين محمد على البقال، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ ايران.

١٩ـ زنجاني، سيد جواد شبيري، دانشنامه جهان اسلام، ج ١٩، **مدخل رجال شيخ طوسي**، طهران ١٣٩٣ش.

٢٠ـ الصدر، السيّد حسن (ت ١٣٥٤هـ)، **نهاية الدراية**، تحقيق: ماجد الغرباوي، نشر المشعر، قم ـ ايران.

٢١ـ الطبرسي، الشيخ الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الاولى ١٤١٧هـ قم ـ إيران.

٢٢ـ الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد**، حقّقه وعلّق عليه: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة ١٣٦٥هـ دار الكتب الاسلامية، طهران ـ إيران.

٢٣ـ الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، **الفهرست**، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، مؤسسة نشر الفقاهة ١٤١٧هـ قم ـ إيران.

٢٤ـ الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، **رجال الطوسي**، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ١٤١٥هـ قم ـ إيران.

٢٥ـ الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، **رجال الطوسي**، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف ١٣٩٢هـ منشورات الشريف الرضي، قم ـ إيران.

٢٦ـ الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، **الرسائل العشر**، تصحيح مجموعة من المحقّقين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ١٤١٥هـ قم ـ إيران.

٢٧ـ الطهرانيّ، اغا بزرك، **مصفى المقال**، تصحيح ونشر: احمد منزوي، الطبعة الاولى ١٣٧٨هـ طهران ـ إيران.

٢٨ـ الطهرانيّ، اغا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، النشر : ١٤٠٨هـ إسماعيليان قم، وكتابخانه إسلامية تهران ـ ايران.

٢٩ـ القهبائي، عناية الله (ق١١)، **مجمع الرجال**، تحقيق: ضياءالدين العلامة، الطبعة الثانية ١٣٦٤ ش، إسماعيليان، قم ـ إيران.

٣٠ـ الكلباسي، أبو المعالي محمد بن محمد إبراهيم (١٢٤٧ ـ ١٣١٥هـ)، **الرسائل الرجالية**، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث ١٤٢٢هـ قم ـ إيران.

٣١ـ كرد علي، محمد بن عبدالرزّاق (ت ١٣٧٢هـ)، **خطط الشام**، الطبعةالثالثة، ١٤٠٣هـ مكتبة النوري، دمشق ـ سوريا.

٣٢ـ اللجنة العلمية فى مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، **موسوعة طبقات الفقهاء**، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الطبعة الاولى ١٤١٨هـ مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران.

٣٣ـ المفيد، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت ٤٣١هـ)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ نشر مؤتمر الشيخ المفيد، قم ـ إيران.

٣٤ـ الموسوي، محمد باقر الخوانساري (١٢٢٦ ـ ١٣١٣هـ)، **روضات الجنات في احوال العلماء والسادات**، داراحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٣٥ـ النجاشي، النجاشي، أحمد بن علي (ت ٤٥٠هـ)، **رجال النجاشي** (فهرست أسماء مصنفي الشيعة)، تحقيق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني، الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران.

٣٦ـ النمازي، الشيخ علي الشاهرودي (١٣٣٣ ـ ١٤٠٢هـ)، **مستدركات علم رجال الحديث**، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ قم ـ إيران.

٣٧ـ هاشم، الشيخ عادل، رجال الطوسي ـ **دراسة وتحليل**، الطبعة الأولى ١٤٤٣هـ مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران ـ إيران.

مقالات

الجلالي، السيد محمد رضا، **باب «مَن لم يرو عن الأئمّة عليهم السلام» في كتاب «الرّجال» للشيخ الطوسيّ**، مجلة تراثنا، العددان الثاني والثالث، السنة الثانية/ ربيع الثاني، رمضان ١٤٠٧هـ

الهوامش

(١) أبو نصر شابور بن أردشير وزير بهاء الدولة البويهي ابن عضد الدولة، يقول عنه ابن الأثير في تاريخه الكامل، ٧ : ٣٢٤: «كان كاتباً سديداً، وقد أسّس مكتبته عام ٣٨١هـ وجمع فيها أكثر من عشرة آلاف كتاب...» وجاء في هامش هذا الكتاب، أنّ هذا الرجل تولّى الوزارة لبهاء الدولة ثمّ لمشرف الدولة ثلاث مرّات. وكان رجلاً عفيفاً، محسناً، سليم النفس، حسن المعاشرة... وقد وقف على مكتبته أوقافاً وأملاكاً، وتوفّي عام ٤١٦هـ عن عمر يُقارب التسعين. تقع في محلة «بين السورين» إحدى محلّات «الكرخ» في بغداد، وكانت تشتمل على نفائس الكتب النادرة.

يقول ياقوت الحموي (ت ٥٧٤هـ): «بَيْنُ السُّورَين: تثنية سور المدينة: اسم لمحلّة كبيرة كانت بكرخ بغداد، وكانت من أحسن محالّها وأعمرها، وبها كانت خزانة الكتب التي وقفها الوزير أبو نصر سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة بن عضد الدولة، ولم يكن في الدنيا أحسن كتباً منها، كانت كلّها بخطوط الأئمّة المعتبرة وأصولهم المحرّرة، واحترقت فيما أحرق من محالّ الكرخ عند ورود طغرل بك أوّل ملوك السلجوقية إلى بغداد سنة ٤٤٧هـ»، (الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ١: ٥٣٤).

فمكتبة الشيعة التي أنشأها الوزير أبو نصر سابور، كانت من دور العلم المهمّة في بغداد بناها على مثال (بيت الحكمة) الذي بناه هارون الرشيد، وكانت هذه المكتبة مهمّةً للغاية، فقد جمع فيها هذا الوزير كتباً كثيرة، (انظر : محمد كرد علي، خطط الشام، ٦: ١٨٥)، ونافت كتبها على عشرة آلاف من جلائل الآثار ومهامّ الأسفار، وأكثرها نسخ الأصل بخطوط المؤلّفين، وحيث كان الوزير سابور من أهل الفضل والأدب أخذ العلماء يهدون إِليه مولّفاتهم، فأصبحت مكتبته من أغنى دور الكتب ببغداد، وقد احترقت هذه المكتبة

العظيمة فيما احترق من محالّ الكرخ عند مجيء (طغرل بيك).

وسابور معرب شاپور (شاه پور) كانت دار علمه محطّ الشعراء والأدباء، ذكره الثعالبي في يتيمة الدهر، وعقد فصلاً خاصاً للشعراء الذين مدحوه، (الثعالبي، يتيمة الدهر، ٣: ١٤٥). ترجم له ابن خلكان في وفيات الأعيان، (٢: ٣٥٤)، فقال: «كان من أكابر الوزراء وأماثل الرؤساء، جمعت فيه الكفاية والدراية، وكان بابه محطّ الشعراء...».

(٢) حوت ٨٠ ألف كتاباً على ما قيل، جاء في روضات الجنات: «قال أبو القاسم التنوخي ملازم السيد المرتضى: قد أحصينا كتب السيد، فكانت ٨٠ ألف مجلّد من مصنّفاته ومحفوظاته ومقروآته. وكذا نقل أيضاً عن صاحب «عمدة النّسب»، وحكى أيضاً عنه أنّه قال: ويُحكى عن الصّاحب إسماعيل بن عبّاد أنّ كتبه تحتاج إلى سبع مئة بعير، وحكي عن الشّيخ الرّافعي انّ كتبه مئة ألف وأربعة عشر ألف مجلّد، قال: و قد أناف القاضي عبدالرّحمان الشّيباني على جميع من جمع كتباً، فاشتملت خزانته على مئة ألف وأربعين ألف مجلّد، فأين هذه الكتب وأين علومها وأين عالموها. وقال الثعالبي فى كتاب «يتيمة الدّهر»: قد قوّمت بثلاثين ألف دينار، بعد أن أهدي القسم الكبير منها للوزراء والرؤساء»، (الموسوي الخونساري، السيدمحمد باقر، روضات الجنات، ٤: ٢٩٦).

(٣) الصدر، السيّد حسن، نهاية الدراية: ٣٨٤.

(٤) لم يتّضح مراد الشيخ الطوسي من عبارة الشيخ الفاضل في مقدّمة كتابه، وقد ذكرت عدّة احتمالات وتكهّنات يصعب الجزم بأحدها:

١ـ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ): وهو رأي الشيخ القهبائي (ق ١١هـ)، (القهبائي، عناية الله، مجمع الرجال، ١: هامش ٥). كما صرّح به العلامة الطهرانيّ في مصفى المقال (٤٢٣)، وإن تردّد في الذريعة (١٠: ١٢)، وممّا يُبعّد ذلك توصيف الشيخ الطوسيّ شيخه المفيد على جلالته، وانّه أُستاذه بالشيخ الفاضل فقط، وإنْ عبّر عنه في التهذيب في مواضع متعدّدة بالشيخ أو شيخنا أبي عبدالله أو الشيخ أيّده الله تعالى، راجع عل سبيل المثال:

(الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، ١: ٢، ٢٧٤، ٤٦٠، و ٨: ١٢٧، و ٩: ٣٨٠).

٢ـ الشيخ أحمد بن الحسين بن الغضائري (ق ٥): ربّما يُفهم من المحقّق الكلباسي، حيث فسّر كلمة الشيخ الفاضل الواردة في مقدّمة الفهرست بذلك، الكلباسي، (الرسائل الرجاليّة، ٢: ٣٨٨).

٣ـ القاضي عبدالعزيز بن البرّاج (ت٤٨١هـ) احتمله السيّد علي الخامنئي، (راجع: الخامنئي، الأصول الأربعة في علم الرجال: ٤٨). ويُشير الطهراني إلى هذا الأمر في حياة الشيخ الطوسي، في مقدّمة تفسير التبيان، حيث يقول: «الجمل والعقود: في العبادات، وقد رأيت منه عدّة نسخ في النجف الأشرف، وفي طهران، ألّفه بطلب من خليفته في البلاد الشاميّة، وهو القاضي عبدالعزيز بن نحرير بن عبدالعزيز بن البراج قاضي طرابلس المتوفّى سنة (٤٨١هـ)، كما صرّح أوّله بقوله: فإنّي مجيب إلى ما سأل الشيخ الفاضل أطال الله بقاءه. وقد صرّح في هامش بعض النسخ القديمة بأنّ القاضي المذكور هو المراد بالشيخ، كما ذكرناه في الذريعة»، (الطهراني، تفسير التبيان، المقدّمة: ٢٣؛ وانظر: الذريعة ٥: ١٤٥، الهامش رقم: ١). وأيّده الشيخ واعظ زاده الخراساني في مقدّمته على رسائل الشيخ الطوسي، (الرسائل العشر: ٥١).

(٥) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٧.

(٦) لقد جاء في كتاب الرجال: «٦٢٠٩ ـ ٥٢ عليّ بن الحسين الموسوي، يُكنّى أبا القاسم، الملقّب بالمرتضى ذي المجدين علم الهدى أدام اللّه تأييده، أكثر أهل زمانه أدباً و فضلاً، متكلّم فقيه جامع للعلوم كلّها مدّ اللّه في عمره، يروي عن التلعكبري والحسين بن عليّ بن بابويه وغيرهم من شيوخنا، له تصانيف كثيرة ذكرنا بعضها في الفهرست، وسمعنا منه أكثر كتبه وقرأناها [= قرأنا] عليه»، (الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، الفهرست: ٤٣٤).

(٧) جاء في الرجال: «٥٩٨٨ ـ ٦٩ أحمد بن عبدون، المعروف بابن الحاشر، يكنى أبا عبد الله، كثير السماع والرواية، سمعنا منه، وأجاز لنا بجميع (جميع) ما رواه، مات سنة ثلاث

وعشرين وأربعمئة» (الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، الفهرست: ٤١٤).

(٨) راجع: الشيخ الطوسي، الفهرست: ٢٣٥، ٢٨٢، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٧، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٣٢، ٤٣٨، ٤٤٠،٤٤٣.

(٩) عدد الرواة يختلف طبقاً لطبعات الكتاب، فللكتاب طبعتان معروفتان:

الطبعة الأُولى: بتصحيح السيد محمد صادق آل بحر العلوم وطبعت في النجف الاشرف ١٣٨١هـ وعدد الرواة فيها ٦٤١٧ راوياً.

الطبعة الثانية: بتحقيق الشيخ جواد القيومي الاصفهاني، وطبعت في قم المقدسة ١٤١٥هـ وعدد الرواة فيها ٦٤٢٩ راوياً.

وينبغي ملاحظة أنّ عدد الرواة يختلف بين المطبوع والنسخ الخطية، ففي أقدم النسخ الخطية [تاريخ كتابتها: ٢١ رجب ٥٣٣هـ بخط محمد بن سراهنگ] عدد من ترجم لهم (٦٣٤٧) راوياً، وهم أقلّ من النسخ المطبوعة [شبيري: ١٦٥، سيد جواد شبيري زنجاني، دانشنامه جهان اسلام، جلد ١٩، مدخل رجال شيخ طوسي، تهران ١٣٩٣هـ ش]، ولعلّ الاختلاف في عدد من ترجم لهم أنّ في حاشية النسخ الخطية توجد أسماء كثير من الرواة، وأُدرجت في المتن في المطبوع، ولم يتّضح أنّ هذه الأسماء أدرجها الشيخ الطوسي أو غيره.

(١٠) السيوطي، عبد الرحمن بن ابى بكر، تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوي، ٢: ٣٨١.

(١١) الشهيد الثاني زين الدين بن علي، الرعاية فى علم الدراية: ٣٨٨.

(١٢) راجع: ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح فى علوم الحديث: ٢٣٨.

(١٣) راجع: الشيخ الطوسي، الفهرست: ١٧، ١٣٤.

(١٤) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، الفهرست: ١٦٧، رقم (٦١٥).

(١٥) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٤٩٧، رقم (٣٨).

(١٦) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، الفهرست: ٢٤٠.

(١٧) راجع: الشيخ الطوسي، الفهرست: ١٧، ١٣٤.

(١٨) النجاشي، رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفي الشيعة): ٤٠٣.

(١٩) ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ١٥٠.

(٢٠) عبّر به كذلك السيد محمد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢هـ) في فوائده الرجالية (رجال بحر العلوم)، ٣: ٢٣١، الطهراني، الشيخ آغا بزرگ، الذريعة: ١: ٧٣ و١٠: ١٢٠، والطهراني، حياة الشيخ الطوسي: ١٥. مقدمة كتاب النهاية للشيخ الطوسي.

(٢١) ويشمل نصف المترجمين تقريباً، ولعلّ من أسباب كثرة الرواة عنه عليه السلام الظروف السياسية التي عاشها عليه السلام من ضعف في الدولة الأموية في نهايتها، الدولة العباسية في بدايتها، فهي فترة انفراج في حياتهم عليهم السلام مكّنتهم من العمل بصورة ـ نسبياً ـ أوسع من الفترات السابقة اللاحقة، فلذلك انعكس بكثرة الرواة والكتب والأصول.

(٢٢) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٧.

(٢٣) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٤٨.

(٢٤) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١١٥.

(٢٥) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٨.راجع أيضاً: الدينوري، ابن قتيبة، المعارف: ٥٩٦.

(٢٦) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٩٨.

(٢٧) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٧٢.

(٢٨) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٧.

(٢٩) راجع: الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي، حيث نقل عنه عدّة مرّات منها ما في الصفحات: ٢٥، ٣٨، ٣٢، ٣٦، وفي ص٢٨ من الرجال ذكر الغارات بدلاً عن البخاري: (٩٢ ـ ١٦ بشر بن عاصم، صاحب النبيّ عليه السلام، ذكر الغارات). وقد جاء في أُسد الغابة: (٤٣٠ ـ بشر بْن عاصم، بشر بْن عاصم، قال البخاري: بشر بْن عاصم، صاحب النَّبيّ صلى الله عليه وآله) ابن الأثير، اسد الغابة، ١ : ٣٨٦.

(٣٠) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٢٤. وجاء في معجم الصحابة

للبغوي: (٣٥ ـ أبان المحاربي ١١١ ـ حدّثنا [أبان بن أبي عياش] عن الحكم بن حيان المحاربي عن أبان المحاربي [وكان] من الوفد الذين وفدوا على رسول الله ﷺ من عبد القيس [أنّ] رسول الله ﷺ قال: " [ما من عبد] يقول إذا أصبح: الحمد لله ربي لا أشرك به شيئا وأشهد أن لا إله إلا الله [إلا ظلّ] يغفر له ذنوبه حتّى يُمسي، وإن قالها إذا أمسى فإنّه يغفر له ذنوبه حتى يصبح) البغوي، أبو القاسم، معجم الصحابة، ١: ١٥٣.

(٣١) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٤٤٤.

(٣٢) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٤٤٥.

(٣٣) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٩٦. والشيخ النجاشي نقل عن كتاب سعد في رجاله موردين:

١ـ ([١١٦٠] وهيب بن حفص النخّاس، له كتاب ذكره سعد)، رجال النجاشي: ٤٣٢.

٢ـ ([١١٧٠] هيثم (الهيثم) بن عبدالله أبو كهمس، كوفي، عربي، له كتاب ذكره سعد بن عبدالله في الطبقات)، رجال النجاشي: ٤٣٦.

قال الشيخ التستري (١٣٢٠ ـ ١٤١٥هـ) في قاموس الرجال: (فاطمة بنت حبابة الوالبيّة: قال [أي: الشيخ عبدالله المامقاني]: عدّها الشيخ في رجاله في أصحاب الحسن والحسين عليهما السلام قائلاً في الأوّل: روت عن الحسن والحسين عليهما السلام على ما قال سعد بن عبدالله.

أقول: الظاهر أنّ الشيخ في رجاله رأى في كتاب سعد عنوانين«فاطمة بنت عليّ عليها السلام» «حبابة الوالبيّة»، ولم يتفطّن لكلمة«عليّ» فجعلهما عنواناً واحداً، ففي رجال البرقي في أصحاب الحسن عليه السلام هكذا«فاطمة بنت عليّ» «حبابة الوالبيّة»، ويؤيّده: أنّ الشيخ في رجاله لم يعنون «فاطمة بنت عليّ عليها السلام» أصلاً مع كون موضوعه الاستقصاء، كما لم يعنون «حبابة» في أصحاب الحسن والحسين عليهما السلام مع كونهما من أصحابهما عليهما السلام كما عرفت من خبرها في عنوانها، ولعدم العثور على «فاطمة بنت حبابة» في خبر أو رجال آخر). (التستري، الشيخ محمد تقي، قاموس الرجال، ١٢: ٣١٣).

(٣٤) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٥١.

(٣٥) البرقي، رجال البرقي: ٣٢٦.

(٣٦) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٢٧.

(٣٧) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٧٩.

(٣٨) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٨١. وفي الفهرست: ([٢٠٤] ١ ـ لوط بن يحيى، يكنى أبا مخنف، من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، ومن أصحاب الحسن والحسين عليهما السلام، على ما زعم الكشّي، والصحيح أنّ أباه كان من أصحاب علي عليه السلام، وهو لم يلقه)، (الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، الفهرست: ٢٠٤).

(٣٩) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٨٦. وقال النجاشي: ([٨٨] الحسين بن إشكيب... قال الكشّي: هو القمي خادم القبر)، (رجال النجاشي: ٤٥).

(٤٠) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٩٨. وقال النجاشي: ([٨٨] الحسين بن إشكيب... قال الكشّي في رجال أبي محمد: الحسين بن اشكيب المروزي المقيم بسمرقند وكش، عالم متكلّم مؤلّف للكتب)، (رجال النجاشي: ٤٥).

(٤١) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٣. وراجع: البغوي، أبو القاسم، معجم الصحابة، ١: ٥٦٣، حيث روى: (حدّثني محمّد بن إسحاق قال: سمعت إبراهيم بن إسماعيل الكهيلي يقول: كان طول جرير بن عبدالله ستّة أذرع).

(٤٢) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٢٩.

(٤٣) رجال البرقي، وهو طبقات الرجال أو الطبقات، يقع في ١٤ باب، الباب الأوّل إلى الثاني عشر اختصّه بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، واختصّ الباب الثالث عشر بالرواة النساء عن المعصومين. وختم بباب باسم «أسماء المنكرين علي أبي بكر»، وذكر ١٢ من المهاجرين والأنصار الذين اعترضوا في يوم جمعة على أبي بكر لغصبه الخلافة، ونقل أقوالهم. تعرّض لـ ١٧١٩ راوياً (مع اختلاف في العدد)، قد اختلف في مؤلّفه مع التسليم بأنّ مؤلّفه من عائلة البرقي:

١ـ محمد بن خالد البرقي.

٢ـ ولده أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

٣ـ حفيده عبدالله بن أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

٤ـ ابن حفيده أحمد بن عبدالله بن أحمد بن محمد بن خالد البرقي (استظهر البعض أنّه شيخ الكليني).

رجّح الشيخ التستري لقرائن أنّه الأخير، (راجع: التستري، قاموس الرجال، ١: ٤٥)، والسبحاني عبّرب أنّه أقرب للواقع، (راجع: السبحاني، كليات في علم الرجال: ٧٢). وممّا يُؤيّد النسبة إلى ابن الحفيد أحمد بن عبدالله البرقي، أنّ بعض فقرات الكتاب رواها الشيخ المفيد بإسناده عن محمد بن الحسين عن محمد بن جعفر عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي (مثل ما رواه في شرطة الخميس)، (الشيخ المفيد، الاختصاص: ٦٥).

وبناءً على كون المؤلّف الثالث والرابع فالكتاب غير معتمد لعدم توثيقهما. والكتاب في معظمه سرد لأسماء الرجال، فهو فهرست، وليس فيه غالباً تقييم للرواة. فلا ينفع كثيراً في التقييمات الرجالية. وثّق راويين فقط، هما: عبيدالله بن علي الحلبي، (رجال البرقي:١٥٤، رقم ١٧٨)، والفضل البقباق، (رجال البرقي: ٢١٤، رقم ٤٧٤). و وصف بالعامية سبعة رواة، وهم: كثير النواء، زفر الكوفي، زافر بن عبدالله الأيادي، مندل بن [علي] العتري، سالم بن أبي الجعد الأشجعي، عباد بن صهيب البصري، أبو بكر بن عياش. وبالجهالة على ما قيل: ثمانية، ولم يتعرّض لبيان لـ ١٧٠٢ راوياً. نعم، ذكر مدح بعضهم مثل شرطة الخميس، ولكن شرطة الخميس أيضاً معرفون غالباً مثل الأصبغ بن نباتة أو غيره.

(٤٤) البرقي، رجال البرقي: ٢٠.

(٤٥) راجع: الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٩ (مقدّمة محقّق الكتاب). الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٩٧. كما قال الشيخ محمد تقي التستري (١٤٢٠هـ): «...أنّه أراد استقصاء أصحابهم عليهم السلام، ومَن روى عنهم، مؤمناً كان أو فاسقاً، إمامياً كان

أو عامياً..» (التستري، قاموس الرجال، ١: ٢٩).

(٤٦) التستري، الشيخ محمد تقي، قاموس الرجال، ١: ٢٩.

(٤٧) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٧.

(٤٨) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٠٢.

(٤٩) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣١٠.

(٥٠) للتفصيل راجع: الشيخ عادل هاشم، رجال الطوسي، دراسة وتحليل: ١٩.

(٥١) الشيخ المفيد، الإرشاد، ٢: ١٧٩.

(٥٢) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب، ٢: ٣٢٤.

(٥٣) الطبرسيّ، اعلام الورى، ١: ٥٣٦.

(٥٤) راجع: الحر العاملي، أمل الآمل، ١: ٨٣. في ترجمة خليد بن أوفى ابي الربيع الشاميّ.

(٥٥) جاء في رجال الطوسي: (٠١٧٦٣ ـ ٦٧ [إبراهيم بن أبي حيةو اسم أبي حية اليسع بن سعد المكي، ضعيف]): ١٥٨.

(٥٦) جاء في رجال الطوسي: (٢٣٧٠ ـ ٢٢٧ [الحارث بن عمر البصري، أبو عمير، ضعيف الحديث]): ١٩١.

(٥٧) جاء في رجال الطوسي: (٣٢٣٢ ـ ١٤١ عبد الرحمن بن الهلقام، أبو محمد العجليّ، ضعيف): ٢٣٧.

(٥٨) جاء في رجال الطوسي: (٣٥١٧ ـ ٤٢٦ عمرو بن جميع، أبو عثمان الأزدي البصري، قاضي الري، ضعيف الحديث): ٢٥١.

(٥٩) جاء في رجال الطوسي: (٣١٠٢ ـ ١١ عبد اللّه بن محمّد بن علي بن عبد اللّه بن العبّاس، أبو جعفر المنصور): ٢٢٩.

(٦٠) قيل: إنّ الوجه في ذلك أنّ الكتاب الذي بين أيدينا هو نسخة بصورة مسودة لم يبلغ مقدار النظم والتدقيق الترتيب النهائي الذي أراد أن يكون عليه الشيخ الطوسي، بل لعله في صورته الأوّلية والتي لا يبعد أن كانت من العودة إليه تجميع بعض تلامذته، ولم

يتسنّ للشيخ الطوسي ترتيبه فوصل إلينا بهذه الصورة.

ويعضد ذلك كما ادّعي:

جملة كبيرة من الأخطاء والأغلاط والاشتباهات والتي لا يمكن أن يقع فيها من هو بمنزلة الشيخ الطوسي، كعشرات الموارد في باب من لم يرو عن واحد من الأئمّة عليهم السلام مع أنّهم رووا عنهم عليهم السلام، بل كان البعض منهم من الرواة المعروفين الذين يستحيل أن يغفل عنهم مثل الشيخ الطوسي من جهة روايتهم عن الأئمّة عليهم السلام ويدرجهم في باب من لم يرو عنهم، وغيرها من القرائن والشواهد التي تدعم هذه الفكرة.

ورد هذا النمط من التحليل:

تختلف كتب الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي الرجالية، من حيث المنهج والعرض، وكذلك من حيث الفائدة والنتائج المتوخّاة، وكتاب الرجال يحتوي على أمور كانت سبباً للتحامل عليه من قِبَل بعض الممارسين لهذا العلم، لعدم وقوفهم على ما تميّز به هذا الكتاب الجليل من خصوصيّات، ولعدم اطّلاعهم على منهج تأليفه، ولا على الهدف من تأليفه، ولعدم وقوفهم على كثير من المصطلحات التي استخدمها الشيخ فيه. لكن المتمرّسين في العلم يربأون بالشيخ وبكتابه الجليل عن أن تتّجه إلى حملة طائشة أو انتقاد باهت. ونعتقد أنّ الشيخ في جلالته وقدمه الراسخة في العلم، قد وضع كلّ كلمة من كلمات هذا الكتاب، في موقعها المناسب، حسب منهجيّة علميّة مدروسة، وطبق قواعد متينة رصينة. (راجع: الجلالي، السيد محمد رضا، باب «مَن لم يرو عن الأئمّة عليهم السلام» في كتاب «الرّجال» للشيخ الطوسيّ، مجلة تراثنا، العددان الثاني والثالث/ السنة الثانية/ ربيع الثاني / رمضان ١٤٠٧هـ: ٤٥).

(٦١) جاء في رجال الطوسي: (٤٦٩ ـ ١ أسامة بن زيد بن حارثة، مولى رسول اللّه صلى الله عليه وآله، والأصل من كلب، و نسبه معروف): ٥٧.

(٦٢) جاء في رجال الطوسي: (١٥ ـ ١٥ أبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن

عمرو بن مالك بن النجار، يكنّى أبا المنذر، شهد العقبة مع السبعين، وكان يكتب الوحي، آخى رسول اللّه ﷺ بينه وبين سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، شهد بدراً والعقبة الثانية، وبايع لرسول اللّه ﷺ): ٢٢.

(٦٣) جاء في رجال الطوسي في باب مَن روى عن النبيّ ﷺ: (٢٢ ـ ٢٢ أشعث بن قيس الكندي، أبو محمد، سكن الكوفة، ارتدّ بعد النبيّ ﷺ في ردّة أهل ياسر، وزوّجه أبو بكر أخته أم فروة، وكانت عوراء، فولدت له محمّداً): ٢٣. وفي أسماء مَن روى عن أمير المؤمنين ﷺ: (٤٧٣ ـ ٥ أشعث بن قيس الكندي، ثمّ صار خارجياً ملعوناً): ٥٧.

(٦٤) جاء في رجال الطوسي: (٨٠ ـ ٤ بلال، مولى رسول اللّه ﷺ، شهد بدراً، و توفّي بدمشق في الطاعون سنة ثماني (ثمان) عشرة، كنيته أبو عبداللّه. وقيل: أبو عمرو [ويُقال أبو عبدالكريم]. وهو بلال بن رباح، مدفون بباب الصغير بدمشق): ٢٧.

(٦٥) جاء في رجال الطوسي: (٦٢٧٧ ـ ٢٧ محمّد بن يعقوب الكليني، يُكنّى أبا جعفر الأعور، جليل القدر عالم بالأخبار، وله مصنّفات يشتمل عليها الكتاب المعروف بالكافي، مات سنة تسع وعشرين وثلاثمئة في شعبان ببغداذ (ببغداد) ودُفن بباب الكوفة، وذكرنا كتبه في الفهرست): ٤٣٩.

(٦٦) جاء في رجال الطوسي: (٦٢٧٥ ـ ٢٥ محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ، يُكنّى أبا جعفر، جليل القدر حفظة، بصير بالفقه والأخبار والرجال، له مصنّفات كثيرة ذكرناها في الفهرست، روى عنه التلعكبري، أخبرنا عنه جماعة، منهم محمّد بن محمّد بن النعمان والحسين بن عبيداللّه): ٤٣٩.

(٦٧) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٢٦.

(٦٨) الطوسي، الرجال: ٣١، ٥٩، ٩٣، ٩٩، ١١١، ١٢٩.

(٦٩) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٩٣.

(٧٠) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٩٣.

(٧١) الاسترابادي، منهج المقال: ٩٥. وراجع ايضاً الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٠ (مقدّمة محقّق الكتاب).

(٧٢) حيث قال: ([٣٨١] حسان بن مهران الجمّال مولى بني كاهل من [بني] أسد ، وقيل: مولى لغني)، النجاشي، رجال النجاشي: ١٤٧.

(٧٣) حيث قال: صفوان بن مهران مولى حضرموت، كوفي بطائني. البرقي، رجال البرقي: ٤٥.

(٧٤) انظر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، موسوعة طبقات الفقهاء، ١١: ٣١٧. النمازي، الشيخ علي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث، ١: ١٧. الشيخ اغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ٢٢: ٤٠٥.

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. 7 – NO. 15

Sepring 2024 / 1445