

دُرُوسَاتٌ عِلْمِيَّةٌ

مجلة نصف سنوية تصدر عن المدرس العلمية. للمؤنن الصغرى. في النجف الأشرف

تُعنى بالأبحاث التخصّصية في الحوزة العلمية

العدد السابع عشر - نوالحجة ١٤٤١هـ

الهيئة العلمية

نخبة من أساتذة الحوزة العلمية

في النجف الأشرف

رئيس التحرير

السيد جواد الموسوي الغريفي

هيئة التحرير

السيد علي البعاج

الشيخ محمد الجعفري

الشيخ قاسم الطائي





دراسات علمية

العنوان: مجلّة دراسات علمية (العدد السابع عشر)

الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

الكمية: ٢٠٠٠ نسخة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد ١٦١٤ لسنة ٢٠١١

صورة الغلاف: أنموذج من المخطوط المطبوع في هذا العدد بخط الشيخ محسن

حفيد المؤلف (شيخ الشريعة تقي).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا
فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة ﴿١٣٢﴾

الأسس المعتمدة للنشر

١. ترحب المجلة بإسهامات الباحثين الأفاضل في مختلف المجالات التي تهتم طالب الأبحاث العليا في الحوزة العلمية من الفقه والأصول والرجال والحديث ونحوها.
٢. يُشترط في المادة المراد نشرها أمور:
 - أ. أن تكون مستوفية لأصول البحث العلمي على مختلف المستويات (الفنية والعلمية) من المنهجية والتوثيق ونحوهما.
 - ب. أن تكون الأبحاث مكتوبة بخط واضح أو (منضدة).
 - ت. أن توضع الهوامش في أسفل الصفحة.
 - ث. أن يتراوح حجم البحث بين (١٢) و(٥٠) صفحة من القطع الوزيري بخط متوسط الحجم، وما يزيد على ذلك يمكن جعله في حلقتين أو ثلاث - بحسب نظر المجلة - شريطة استلام البحث كاملاً، ويمكن للمجلة في ما زاد عن ذلك أن تنشره مستقلاً مع نشر قسم منه في بعض أعدادها.
 - ج. أن لا يكون البحث قد نُشر أو أُرسِل للنشر في مكان آخر.
 - ح. أن يُدَيَّل البحث بذكر المصادر التي اعتمدها الباحث.
٣. يخضع البحث لمراجعة هيئة علمية ولا يُعاد إلى صاحبه سواء أُنشر أم لم يُنشر.
٤. للمجلة وحدها حق إعادة نشر البحوث التي نشرتها.
٥. يخضع ترتيب البحوث المنشورة في المجلة لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو أهمية الموضوع.
٦. ما يُنشر في المجلة لا يعدو كونه مطارحات علمية صرفة، ولا يُعبر بالضرورة عن رأي المجلة.



كلمة العدد

٧ هيئة التحرير

سنّ البلوغ في الأثنى / ١

١١ الشيخ وسام عبد الرسول رحمته الله

وجوب صلاة العيدين وشرط حضور المعصوم عليه السلام

٦٥ الشيخ فاضل الحسائي رحمته الله

استثناء الواقف المنافع لنفسه / ١

١٤٣ الشيخ أجمد رياض رحمته الله

القرائن المعنوية العامة وأثرها في الدلالة (مناسبة الحكم والموضوع أنموذجاً) / ١

١٨٩ الشيخ علي الجزيري رحمته الله

السيرة العقلية / ٢

٢٤٧ الشيخ نجم الترابي رحمته الله

رجال الجواهر / ٣

٣٠١ الشيخ علي الغزوي رحمته الله

■ قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) للفقير الكبير الشيخ فتح الله

الأصفهاني المعروف بشيخ الشريعة رحمته

كَلِمَةُ الْعَرَبِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين. كنجمة الصّباح عندما تُطالعها في موضعها كلّ صباح لتطلّ عليك في كلّ الأحوال، لا يؤخّرها عن مطلعها تقلّب الأرض والإنسان في حوادث الدهر وتغيّر الأزمان، هكذا هي أعداد مجلّة دراسات علميّة، تسير في نسقها وتتهادى في فلكها بعمل المستغلين فيها والكاتبين في موضوعاتها، ثمّ لما تصل إلى مطلعها من الشهور تُضيء في سماء النّشر والتّحقيق، باعثة ضياء نتاجها في أرجاء وأروقة محالّ صدورها، فتستريح لرؤيتها النفوس، وتستأنس بمطالعة موضوعاتها وتحقيقاتها الأذهان المشوّقة للأنوار المتفتّحة من أكمّام قرائح الباحثين فيها.

إنّ ما يميّز هذا العدد السابع عشر من المجلّة أنّه يخرج في وضع محليّ وعالميّ غير مسبوق، إذ أطبق الوباء العالميّ لمرض كورونا (كوفيد- ١٩) على البلدان ولم يستثن كبيرها ولا صغيرها.

ولما كان المسبب لذلك الوباء كائناً من صنف الفايروسات يدق عن أن يُحصَر أو يُشاهد، ولا سبقت لأهل الاختصاص خبرة في معالجة أعراضه وتتبع آثاره القاتلة لبعض النفوس - رغم معرفة الأطباء والمختصين في الكائنات الدقيقة بنمط وبائيتها وانتشارها بين الناس - اقتضت حكمتهم - وهم البصرون بأساليب محاصرة أشباهه ونظائره - أن يتباعد الناس ويهجعوا ويظلّوا في بيوتهم ويعزلوا أجسادهم عن أماكن المخالطة والتّجمعات؛ لمحاصرة الوباء وتقليل فرص انتشاره السريع بين البشر، فانشلت الأعمال وتعطلت الأسفار، وساد أغلب البلدان ركود وكساد كبير.

وقد ألقى هذا الوضع بظلاله على عمل المجلّة أيضاً، وأعاق العزّل الاجتماعيّ من إنجاز بعض مهام إعدادها، ورغم ذلك كان الإصرار والعزم على إنجازها بموعدها، متحدّياً الظروف المحيطة والحالة العامّة باعتماد طرق وآليات مستحدثة.

ومن حيث إنّ أغلب أعداد هذه المجلّة تقع في أيدي المختصين بهذه العلوم التي تهتمّ بنشرها فللمجلّة دعوة مستمرة للفضلاء والباحثين إلى الكتابة والتّحقيق في مختلف المجالات التي ترعاها من الفقه وأصوله، والحديث ورجاله ودرايته، بالإضافة إلى تحقيق التّراث المخطوط ممّا له صلة بهذه الموضوعات، فإنّ ما يدور في أذهان جملة من الباحثين والمهتمين هو زاد هذه المجلّة ونميرها، وما تدبّجه يراعات ثلّة من اليقطين النّشطين في مضمار التّحقيق في التّراث والتّعدين في منابع الفكر الفقهيّ والأصوليّ هو الفصوص التي فيها يسلك عقدها، ولكتابات هؤلاء النخبة في كلّ الأحوال عائدة مهمّة ومحصول واضح. فعلى مستوى ذاتهم أنّهم أقاموا أنفسهم على جادة يفتح منها أفق لمستقبل أيّامهم، ما كانوا يستشرفونه لولا محاولاتهم ومجاهداتهم هذه، كما أنّهم صاروا بذلك نفسه سبباً لتحريك الأنهار الرّائدة وتنسيم الأجواء الخاملة، وهذه فائدة عامّة وعائدة مهمّة لها أثر إيجابيّ على الأجواء البحثيّة في المؤسسات العلميّة.

ومن هنا نحثُّ الأفاضل والمتقدِّمين في سعيهم العلميّ ليدخلوا الباب الَّذي فتحتَه
المجلَّة، ويخوضوا هذه التَّجربة بتنوعها وثمارها المختلفة، ولا يكتفوا بالنَّظر إلى فيء
ظلال أقرانهم، وليلحقوا بهذا المضمار، فإن كرهوا مشقَّته فقد نكره شيئاً ويجعل الله فيه
خيراً كثيراً، وقد علَّمت التَّجاربُ أصحابها أن عوائدها رهائن النَّيات والعزائم .

وتتصدَّر هذا العدد من المجلَّة ثلاثة بحوث فقهية، الأوَّل في تحديد سنِّ البلوغ في
الأثنى ويستعرض الباحث فيه مفصَّلاً الأقوال وأدلَّتها، ثمَّ محاكمتها. أمَّا البحث الثاني
فيدور حول مناقشة الشهرة العظيمة على اشتراط وجود الإمام المعصوم عليه السلام في وجوب
صلاة العيدين. وفي البحث الثالث يتناول الباحث مسألة استثناء الواقف منافع الوقف
لنفسه من حيث صحَّة ذلك الاستثناء وعدمه بعد احتمال منافاة ذلك الاستثناء لمفهوم
الوقف.

ثمَّ يستعرض هذا العدد - بعد الفقه - بحثين في أصول الفقه، الأوَّل صغرويٌّ في
تحديد سعة وضيق موضوع الحكم الشرعيّ بلحاظ المناسبة الارتكازية مع نفس طبيعة
ذلك الحكم، وهو من مباحث الألفاظ الرَّاجعة إلى أساسيات الفهم العرفيِّ وكيفية تلقِّي
فهم مدلولات الألفاظ من الأدلَّة بعد صبَّها في وعاء الحكم.

ثمَّ يطالعنا البحث الثاني في حلَّته الأخرى، وهو بحثٌ كبرويٌّ في حجِّية السَّيرة
العقلانيَّة كأحد مصادر الإثبات الأصوليِّ لحجج الفقه، ولا يخفى ما في هذا الموضوع
من الأهميَّة نظراً إلى غياب الاستدلال بهذا الدليل عند السَّابقين وكونه من التفاتات
متأخري المتأخريين.

ثمَّ إنَّ المجلَّة مستمرة في نشر حلقات شيقة يتتبع بعض الباحثين فيها المنهج الَّذي
على أساسه بنى الفقيه العظيم صاحب كتاب الجواهر في الفقه في مجلَّداته الكثيرة جرحه
وتعديله لرجال الحديث ومصادره، لتتقيح اعتبار الروايات التي تعتبر أهمَّ مستند

لمسائل الفقه، وفي هذا العدد ننشر الحلقة الثالثة والأخيرة من ذلك البحث.
وأخيراً، وكما في كل عدد نختم بمسكٍ من تراث العلماء، فمسك هذا العدد يتضوع من مخطوطة بقلم الفقيه الكبير شيخ الشريعة الأصفهاني تَبَّأُ الَّذِي يُوَاتِي إِحْيَاءَ وَاحِدٍ مِنْ مَوْلَاتِهِ فِي هَذَا الْعَدَدِ الذِّكْرَى الْمُثَوِّبَةَ الْمِيلَادِيَّةَ لِلثَّوْرَةِ الْعِرَاقِيَّةِ الْكَبْرَى (ثورة العشرين) المدوّية ضد الإنكليز إبّان احتلالهم للعراق، فلا يكاد يُذكر التاريخ المعاصر لهذا البلد والحوادث التي جرت فيه منذ احتلال الإنكليز له وحتى اندلاع ثورة العشرين إلا واسم هذا الشيخ العظيم بارز في حركة الجهاد ضد الاحتلال وقيادة الثورة.

والمخطوطة التي احتفى بها العدد حول قاعدة اعتنى بها أهل المعقول وناقشها المهتمون من الأصوليين بالفلسفة ونسجوا حولها بعض المباحث الأصولية، وهي قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، تناول المخطوطة قلم التحقيق في المجلة لأحد الفضلاء ليخرجها من أدرج الانتظار إلى فضاء النشر والتحقيق، لتأخذ مكانها في الكتب والمصادر الأصولية.

ونودّ أن نقدم عبارات العرفان للجنة العلمية الموقرة لصبرها ومطاولتها في تتبّع البحوث طيلة هذه السنين والأعداد المتوالية من غير كلل ولا ملل، فزاد الله في توفيقهم ونفع بعلمهم، كما نتقدم بالشكر إلى كلّ المساهمين في تحرير ومراجعة وتصحيح بحوث المجلة والساهرين عليها لتخرج بأحسن صورة، ومن الله سبحانه نستمدّ العون والتّوفيق، وما توفيقنا إلا به عليه توكلنا وإليه ننيب.

هيئة التحرير

النّجف الأشرف / ذو الحجّة ١٤٤١ هـ

سِنَّةُ الْبُلُوغِ فِي الْأُنْثَى

الْحَلْفَةُ الْأُولَى

الشيخ أوسام عبد الرسول

إنَّ البلوغ هو بداية تحمّل الإنسان مسؤوليّة التكليف - الذي هو تشریف من الله جلّ علاه للإنسان - فإذا لم يبلغ يكون غير ملزم بفعل أو ترك، ولا يستحقّ أيّ عقوبة في الآخرة. والبلوغ أيضاً مبدأ زوال الحجر عن الإنسان في تصرفاته المعاملية فغير البالغ محجور عليه.

ومن ثمّ شرعنا في تحرير بحث سنّ البلوغ في الأنثى لأهميته؛ لأنّ السنّ هو العلامة الأبرز في تحديد البلوغ، وأيضاً للاختلاف الواقع فيه بين الفريقين، بل حتّى داخل الفريق الواحد خصوصاً في العصور المتأخّرة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لا شك أن أهمّ المراحل العمرية التي يمرّ بها الإنسان هي مرحلة البلوغ والتكليف، ومن أهمّ العلامات التي تذكر في بحث البلوغ هو تحديد البلوغ بالسنّ، وغالب الناس تعتمد عليه؛ لأنّه أكثر ضبطاً من غيره، ولما كان سنّ البلوغ لدى الأنثى مثار بحث واختلاف خصوصاً في العصور المتأخّرة، لذا شرعنا في كتابة بحث حول سنّ البلوغ لدى الأنثى. ونوقع البحث في عدّة محاور.

محاور البحث

١. الأقوال في المسألة.
٢. الأدلّة وكيفية الجمع بين الروايات والترجيح بينها والعمومات الفوقانية.
٣. التنبيهات.
٤. نتائج البحث.

المحور الأوّل: الأقوال في المسألة

أقوال الإمامية:

اختلف علماء الإمامية في تحديد سنّ البلوغ للإناث بالسنين على أقوال:

القول الأوّل: إكمال تسع سنين هلالية.

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: (يراعى في حدّ البلوغ في الذكور بالسنّ خمس عشرة سنة، وبه قال الشافعي، وفي الإناث تسع سنين)^(١).

وقال في النهاية: (وحدّ الجارية التي يجوز لها العقد على نفسها أو يجوز لها أن تولّي من يعقد عليها تسع سنين فصاعداً)^(٢).

وقال ابن البرّاج في المهذّب: (وإذا بلغت المرأة تسع سنين، جاز تصرّفها في مالها، وكان أمرها فيه ماضياً على سائر الوجوه، إلّا أن تكون أيضاً ناقصة العقل، أو سفية، فإنّها لا تمكّن من ذلك)^(٣).

وقال ابن زهرة الحلبي في الغنية: (وحدّ السنّ في الغلام خمس عشرة سنة، وفي الجارية تسع سنين، بدليل الإجماع المشار إليه)^(٤).

(١) الخلاف: ٢ / ٢٨٢.

(٢) النهاية: ٤٤٨.

(٣) المهذّب: ٢ / ١٢٠.

(٤) غنية النزوع: ٢٥١.

وقال ابن إدريس في السرائر: (والمرأة تعرف بلوغها من خمس طرائق: إمّا الاحتلام، أو الإبانت، أو بلوغ تسع سنين)^(١).

وقال العلامة في التذكرة: (فالذكر يعلم بلوغه بمضيّ خمس عشرة سنة، والأنثى بمضيّ تسع سنين عند علمائنا)^(٢).

وقال في المختلف: (الحكم ببلوغ المرأة لتسع سنين، وهو المشهور، وقد روي عشر سنين، لكنّ الأشهر ما قاله [أي ابن الجنيد])^(٣).

وقال المحقق السبزواري في الكفاية: (وبلوغ الأنثى.. وبتسع على الأقرب المشهور بين الأصحاب، ويدلّ عليه موثقة ابن سنان السابقة، ورواية يزيد الكناسيّ وغيرهما، وقد روي أنّه يحصل بعشر سنين)^(٤).

وقال صاحب الرياض: (ويستفاد من مجموع الروايات المتقدمة أنّ الإدراك في الأنثى ببلوغ تسع سنين، وعليه الإجماع في الغنية والسرائر والخلاف والتذكرة والروضة، وهو حجّة أخرى)^(٥).

القول الثاني: إكمال عشر سنين هلالية.

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: (وأما البلوغ فهو شرط في وجوب العبادات

(١) السرائر: ١ / ٣٦٧.

(٢) تذكرة الفقهاء: ١٤ / ١٩٧.

(٣) مختلف الشيعة: ٥ / ٢٦٦.

(٤) كفاية الأحكام: ١ / ٥٨٢.

(٥) رياض المسائل: ٩ / ٢٤٤.

الشرعية، وحده.. والمرأة تبلغ عشر سنين^(١).

وقال ابن سعيد في الجامع: (وبلوغ المرأة والرجل بالاحتلام، وإنبات العانة، وتختص المرأة بالحيض، وبلوغ عشر سنين، والرجل بخمس عشرة سنة)^(٢).
 وقال ابن حمزة في الوسيلة: (وبلوغ المرأة بأحد شيئين: الحيض، وتمام عشر سنين)^(٣).

نعم، قال في كتاب النكاح: (وبلوغ المرأة يعرف بالحيض، أو بلوغها تسع سنين فصاعداً)^(٤).

القول الثالث: إكمال ثلاث عشرة سنة هلالية.

وقد ذهب إلى هذا القول الشيخ محمد آصف محسني رحمته، ففي أحد كتبه الفقهية - بعد ذكره معتبرة ابن أبي عمير التي تدلّ على أنّ حدّ البلوغ في المرأة تسع سنين، ثمّ موثقة عمّار التي تدلّ على أنّه إذا أتى على المرأة ثلاث عشرة سنة فقد وجبت عليها الصلاة، وجرى عليها القلم - قال: (ومقتضى الجمع بينهما حمل الحديث الأوّل على الاستحباب)^(٥).

(١) المبسوط: ١/ ٢٦٦.

(٢) الجامع للشرائع: ١٥٣.

(٣) الوسيلة: ١٣٧، كتاب الخمس.

(٤) المصدر السابق: ٣٠١.

(٥) الفقه ومسائل طبيّة: ٢٠٤.

القول الرابع: اختلاف سنّ البلوغ حسب الأبواب الفقهية.

قال الفيض الكاشاني: (والتوفيق بين الأخبار يقتضي اختلاف معنى البلوغ بحسب السنّ بالإضافة إلى أنواع التكليف، كما يظهر ممّا روي في باب الصيام أنّه لا يجب على الأثنى قبل إكمالها الثلاث عشرة سنة إلا إذا حاضت قبل ذلك، وما روي في باب الحدود أنّ الأثنى تؤاخذ بها، وهي تؤخذ لها تامّة إذا أكملت تسع سنين، إلى غير ذلك ممّا ورد في الوصية والعقّ ونحوهما أنّها تصحّ من ذي العشر)^(١).

أقوال العامّة:

اختلف العامّة أيضاً في تحديد البلوغ بالسنين بين من يقول خمس عشرة سنة وبين من يقول سبع عشرة سنة.

قال ابن قدامة: (في الغلام والجارية بخمس عشرة سنة، وبهذا قال الأوزاعي والشافعي وأبو يوسف ومحمد، وقال داود لا حدّ للبلوغ من السنّ.. وهذا قول مالك، وقال أصحابه سبع عشرة أو ثمان عشرة، وروي عن أبي حنيفة في الغلام روايتان.. والجارية سبع عشرة بكلّ حال)^(٢)، وقال صاحب بدائع الصنائع: (وقد اختلف العلماء في أدنى السنّ التي يتعلّق بها البلوغ، قال أبو حنيفة ثمان عشرة سنة في الغلام، وسبع عشرة في الجارية. وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي خمس عشرة سنة

(١) مفاتيح الشرائع: ١ / ١٤.

(٢) المغني: ٤ / ٥١٥.

في الجارية والغلام جميعاً^(١).

وقال النووي: (وأما السنّ فقد اختلف في تحديده ف قيل يقدر بخمسة عشر عاماً في الذكر والأنثى، وهذا هو قول الشافعي وأحمد وأبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية، وابن وهب وابن الماجشون من المالكية. قال أبو حنيفة: تقدر بسبعة عشر عاماً في الجارية وبثمانية عشر في الغلام؛ لأنّ النماء في الإناث أقوى من النماء في الذكور. وقال مالك: المعتبر سنّ لا يبلغها شخص إلا وقد احتلم)^(٢).

(١) بدائع الصنائع: ٩٣ / ١٠. (كتاب الحجر والحبس).

(٢) تكملة المجموع: ١٧١ / ١٤. (كتاب الحجر).

المحور الثاني: الأدلّة وكيفية الجمع بين الروايات والترجيح بينها والعمومات الفوقانية

أمّا الأدلّة فهي الإجماع والروايات.

أولاً: الإجماع.

قد ادّعي الإجماع على أنّ حدّ بلوغ الأئشي هو تسع سنين، كما في كلمات غير واحد من الأعلام، منهم الشيوخ في الخلاف حيث قال: (يراعى في حدّ البلوغ في الذكور.. وفي الإناث تسع سنين.. دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم قد أوردناها في الكتاب الكبير)^(١).

إلّا أنّ الاستدلال بالإجماع يواجه مشكلتين:

الأولى: أنّه لم يثبت الإجماع بعد مخالفة الشيخ الطوسي في المبسوط وابن حمزة في الوسيلة وابن سعيد في الجامع، حيث ذهبوا إلى أنّ حدّ البلوغ هو عشر سنين، كما تقدّم^(٢).

الأخرى: أنّ الإجماع على بلوغ الأئشي بتسع سنين مدركي أو محتتمل المدركية، وهو غير حجّة.

(١) الخلاف: ٣ / ٢٨٢، وتقدّم في غنية النزوع: ٢٥١، تذكرة الفقهاء: ١٤ / ١٩٧، رياض المسائل: ٩ / ٢٤٤، وغيرهم.

(٢) يلاحظ: المبسوط: ١ / ٢٦٦، الوسيلة: ١٣٧، الجامع للشرائع: ١٥٣.

ثانياً: الروايات الخاصة، ويمكن جعلها على طوائف سبع:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أنّ البلوغ يحصل بتسع سنين.

وفيهما روايتان:

الرواية الأولى: مرسله ابن أبي عمير الأولى.

عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: الجارية ابنة كم لا تستصبي، أبت ستّ أو سبع؟ فقال: (لا، ابنة تسع لا تستصبي، وأجمعوا كلهم على أنّ ابنة تسع لا تستصبي إلا أن يكون في عقلها ضعف، وإلا فإذا بلغت تسعاً فقد بلغت) (١).

والكلام عن هذه المرسله يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في السند.

لا إشكال في السند إلا من جهة الإرسال حيث إنّ ابن أبي عمير رواها عن رجل، وقد وقع الكلام في حجّيتها على رأيين.

ويمكن التجاوز عن ذلك بناءً على الكبرى المعروفة بينهم من (أنّ المشايخ

الثلاثة - ابن أبي عمير والبنزطي وصفوان - لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة) (٢).

نعم لو رفضنا الكبرى المذكورة فلا يمكن الحكم بحجّية هذه الرواية حينئذ.

الجهة الأخرى: في الدلالة.

إنّ ذيل الرواية صريح في تحقّق البلوغ بسنّ التاسعة، وصدر الرواية أيضاً ظاهر

في أنّ من بلغت تسع سنين، تخرج عن الصبا وتكون امرأة، وهذا هو البلوغ.

(١) الكافي: ٥ / ٤٦٣، ح ٣، وسائل الشيعة: ٢١ / ٣٦، باب ١٢ من أبواب المتعة، ح ٢.

(٢) يلاحظ: العدة في أصول الفقه: ١ / ١٥٤ (ط. ج).

نعم قد يقال: إنّه لم يظهر من السؤال والجواب أنّ السؤال عن بلوغ الجارية شرعاً؛ ليكون الجواب بالتسع دليلاً على البلوغ به، بل الظاهر أنّ السؤال عن جواز نكاح الصغيرة، وهي غير مخدوعة، بحيث لا يكون لها حقّ الفسخ بعد ذلك، أي: السؤال عن رشد الجارية عقلاً بحيث لا تكون مخدوعة، فأجاب الإمام بأنّها إذا بلغت تسع سنين، فلا تكون كذلك إلا أن يكون في عقلها ضعف، ممّا يعني أنّ السنّ المذكور ليس له خصوصية، بل الموضوع هو الرشد العقلي والفكري، وإنّما السنّ طريق لذلك، فلا بُدّ من مراعاة الكمال العقلي - كمراعاة الكمال البدني في الدخول بها - للعقد عليها، ويشهد بذلك قوله عليه السلام: (إلا أن يكون في عقلها ضعف)، وقوله عليه السلام: (وأجمعوا كلّهم على أنّ ابنة تسع لا تستصبي)، فإنّ المراد من الإجماع هو إجماع عمّة الناس ورأيهم وتصوّرهم للموضوع^(١).

ويلاحظ على ذلك بعدة أمور:

الأمر الأوّل: ما هو المراد من قول الإمام عليه السلام والسائل: (لا تستصبي)؟

فيه احتمالان:

الأوّل: أن لا تعدّ صبيّة، فيكون المراد بالسؤال: متى تكون الجارية امرأة؟

الأخر: أن لا تتحدع، فيكون المراد بالسؤال: متى لا تكون الجارية مخدوعة؟

فليس لها فسخ العقد.

ذكر الأعلام كلا الاحتمالين في كلماتهم، قال المجلسي الأوّل رحمته: (واستصباها:

(١) يلاحظ: مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع / ١٩٩.

خدعها^(١)، وقال الفيض الكاشاني: (لا تستصبي، أي: لا تعدّ صبيّة أو لا تستخدم، يقال: تصبّأها، وتصبّأها: خدعها)^(٢)، وقال المولى محمّد باقر المجلسي: (قوله: لا تستصبي، أي: لا تعدّ صبيّة، بل تعدّ بالغّة، وقيل: أي: لا تخدع، قال الفيروزآبادي: تصبّأها: خدعها وفتنها، والأوّل أصوب)^(٣).

والاحتمال الآخر إن لم يكن ظاهراً فهو احتمال معتدّ به، وقد ذكره أهل اللغة، قال ابن منظور: (وتصبّأها أيضاً: خدعها وفتنها)^(٤)، وقال الزبيدي: (وتصبّأها وتصبّأها: إذا خدعها وفتنها)^(٥)، ويشهد لهذا الاحتمال جواب الإمام مقيداً بحصول الرشد، حيث قال: (إلا أن يكون في عقلها ضعف)، ومن المستبعد جدّاً تقييد سنّ البلوغ بالرشد، وعليه فيكون البلوغ والرشد كلاهما قيداً في عدم خداعها. وعلى كلا الاحتمالين يتمّ الاستدلال بالرواية.

أمّا على الاحتمال الأوّل فالاستدلال بالرواية واضح، فإنّ المرأة تخرج عن الصبا بالبلوغ تسع سنين.

وأما على الاحتمال الآخر فيستفاد من الرواية أنّ الجارية لا تخدع بشرطين: أن تكون بالغّة؛ لقوله ﷺ: (فإذا بلغت تسعاً فقد بلغت)، فهو صريح في حصول

(١) روضة المتقين: ٨ / ٤٨١.

(٢) الوافي: ٢١ / ٣٦٠.

(٣) مرآة العقول: ٢٠ / ٢٥١.

(٤) لسان العرب: ١٤ / ٤٥١.

(٥) تاج العروس: ١٩ / ٥٩١.

البلوغ إذا بلغت تسع سنين، وأن تكون رشيدة، وهو ما أشار إليه الإمام بقوله: (إلا أن يكون في عقلها ضعف).

الأمر الثاني: في الإجماع المنقول في الرواية.

وفيه بحثان:

البحث الأول: هل الإجماع منقول في الرواية من الإمام عليه السلام أو من الراوي؟

قد يقال: إن كلمة (أجمعوا) إلى آخر الحديث إضافة من ابن أبي عمير، أو من ثقة الإسلام الكليني، واحتمال كونها من كلام الإمام وإن كان قائماً، لكنّه بعيد^(١)؛ ولعلّه من جهة التعبير، فكلمة (أجمعوا) لا تناسب عبارات الأئمة عليهم السلام، بل لم تعهد منهم هكذا تعبيرات، فيكون من تعبيرات غيرهم.

وعلى كلّ حال، لا يضرّ هذا الاحتمال بالاستدلال؛ لأنّ الصدر يكفي وحده في الاستدلال.

البحث الآخر: على فرض أنّ الإجماع المنقول هو من كلام الإمام، فما هو المراد

به؟

يحتمل أن يكون المراد به إجماع العامة على ذلك، أو إجماع الإمامية، أو إجماع عامة الناس وتصوّراتهم^(٢).

أقول: أمّا الاحتمال الأوّل - وهو إجماع فقهاء العامة - فمستبعد؛ لأنّ فقهاء العامة مختلفون، بل لم يذكر أحد منهم أنّ البلوغ يكون بتسع سنين، كما تقدّم في نقل أقوالهم.

(١) يلاحظ: سؤال وجواب فقهي (السيد الشفتي): ١٣٨.

(٢) ذهب إلى هذا الأخير بعض الباحثين. يلاحظ: مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع/ ٢٠٠٠.

وأما الاحتمال الثالث - وهو إجماع عامة الناس وتصوراتهم - فمستبعد أيضاً؛ إذ لو كان الناس مجمعين فليَمَ وقعت محلاً ومثاراً للسؤال في زمان الأئمة عليهم السلام؟ بل نفس سؤال السائل يكشف عن عدم إجماع الناس في ذلك الوقت، ولم يذكر في كلامه احتمال حصول البلوغ بتسع سنين، حيث قال: (قلت: الجارية ابنة كم لا تستصبي، أبنت ستّ أو سبع؟) مع أنّ إجماع الناس في تحديد موضوع الحكم الشرعي - أي البلوغ أو الرشد - لا ينعف بعد تحديد الموضوع من قبل الشارع. إذن يتعيّن الاحتمال الثاني.

ومّا تقدّم يظهر تمامية الاستدلال بالرواية.

الرواية الأخرى: مرسله ابن أبي عمير الثانية، عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (حدّ بلوغ المرأة تسع سنين)^(١).

والكلام يقع - أيضاً - في جهتين: السند، والدلالة.

الجهة الأولى: في السند.

والكلام فيه من جهة كونها مرسله لابن أبي عمير، فمع البناء على الكبرى - من أنّ ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة - تكون الرواية معتبرة. وأمّا لو أنكرنا الكبرى المذكورة فيمكن أن ترد مناقشتان:

المناقشة الأولى: أنّ محمّد بن أبي عمير روى عمّن يقارب الأربعمائة شخص، ونصف هؤلاء تقريباً لم يوثقوا في علم الرجال أو لم تثبت وثافتهم، بل منهم من

(١) الخصال: ٤٥٩، باب التسعة، ح ١٧، وسائل الشيعة: ٢٠ / ١٠٤، باب ٤٥، من أبواب

مقدّمات النكاح وآدابه، ح ١٠.

ضعفه الرجاليون، وحينئذٍ فمن أين لنا الوثوق بأن واحداً من الثلاثة ثقة؟ بناءً على أن المراد من غير واحد ثلاثة فصاعداً على ما هو المعروف بينهم^(١).

ودعوى أن ثلاثة أشخاص إذا رووا رواية يبعد احتمال كذبهم أو خطئهم واشتباهم فيها جميعاً، فنظمتن بصدق الرواية وصدورها، دعوى بلا دليل؛ لأن المفروض عدم العلم بحالهم من حيث الوثاقة والضبط والأمانة^(٢).

ويمكن جواب المناقشة:

أولاً: بأن طريقة حساب الاحتمال ينبغي أن تكون بعد الروايات، وليس بعد الرواة فقط^(٣)، فينبغي حينئذٍ أن نعد الروايات الصحيحة إلى ابن أبي عمير، ثم نميز منها ما كان عن مجهول، وما كان عن ثقة، وبعد ذلك نخرج النسبة الاحتمالية للرواية عن ثلاثة مجاهيل.

مثلاً: لو كان يروي عن أربعة رواة فقط، ولا يروي عن غيرهم، وكان أحدهم لم تثبت وثاقته، وكان عدد رواياته عن الثقات الثلاثة تسعاً وتسعين رواية، وعدد رواياته عن الذي لم تثبت وثاقته رواية واحدة، فلو أرسل هذا الراوي عن راوٍ لم

(١) يلاحظ: مجمع الفائدة والبرهان: ١ / ١٤٨، مدارك الأحكام: ١ / ١٥٢، روضة المتقين: ٧ /

٣٠٣، ٨ / ٢٩٢، وغيرهم.

(٢) يلاحظ: مجلة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع / ٢٠١.

(٣) يلاحظ: أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٢ / ١٥٢، لمزيد من المراجعة يلاحظ:

مجلة فقه أهل البيت عليه السلام: العدد الحادي والثلاثون / ١٤٩ وما بعدها، مدخل إلى نظرية الاحتمال:

يصرّح باسمه، فاحتمال أنه غير الثقة هو واحد بالمائة مع افتراض عدم وجود داعٍ لإخفاء اسمه.

وثانياً: لو تنزّلنا عمّا تقدّم يمكن الجواب عن ذلك بأنّه يمكن الاطمئنان بحجّية الرواية من خلال حساب الاحتمالات، وذلك من خلال ثلاثة تطبيقات لبدئية الاتّصال:

التطبيق الأوّل: احتمال اجتماع مجهولية أو ضعف ثلاثة رواة = $\frac{17}{100}$ تقريباً.

بيان ذلك:

المعادلة: احتمال اجتماع مجهولية ثلاثة رواة = احتمال مجهولية الراوي الأوّل × احتمال مجهولية الراوي الثاني على فرض مجهولية الأوّل × احتمال مجهولية الراوي الثالث على فرض مجهولية الراويين الأوّل والثاني.

احتمال مجهولية الراوي الأوّل = $\frac{223}{400}$ لأنّ عدد المجهولين والضعفاء والمختلف

فيهم^(١) ٢٢٣ حسب الفرض^(٢) وعدد جميع الرواة ٤٠٠.

احتمال مجهولية الراوي الثاني على فرض مجهولية الأوّل = $\frac{222}{399}$ تمّ انقاص واحد

من البسط والمقام؛ لأنّه من الاحتمالات غير المستقلّة.

احتمال مجهولية الراوي الثالث على فرض مجهولية الراويين الأوّل والثاني = $\frac{221}{398}$

فيكون احتمال اجتماع مجهولية ثلاثة رواة = $\frac{223}{400} \times \frac{222}{399} \times \frac{221}{398} = \frac{10940826}{63020800}$ وهو

(١) مثل عليّ بن أبي حمزة. ولا بُدّ من ضمّ الضعفاء والمختلف فيهم لكي يتمّ حساب الاحتمال.

(٢) هذا الرقم يتّضح بعد مراجعة كتاب (مشايخ الثقات) وهو الأقرب إلى الواقع من الرقم

المذكور في الإشكال، مع أنّ زيادة الرقم قليلاً لا تؤثر في النتيجة.

يساوي تقريباً $\frac{17}{100}$

إذن احتمال اجتماع ثلاثة مجاهيل أو ضعفاء أو مختلف فيهم هو $\frac{17}{100}$

التطبيق الثاني: هو حساب احتمال كذب ثلاثة مجاهيل معاً على فرض أن احتمال

كذب المجهول هو $\frac{1}{4}$

احتمال كذب ثلاثة مجاهيل معاً = احتمال كذب المجهول الأوّل × احتمال كذب

المجهول الثاني × احتمال كذب المجهول الثالث^(١).

احتمال كذب ثلاثة مجاهيل معاً $= \frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{64}$ وهو $\frac{12.5}{100}$

إذن احتمال اجتماع كذب ثلاثة مجاهيل هو اثنا عشر ونصف بالمائة.

التطبيق الثالث: وهو حساب احتمال اجتماع ثلاثة مجاهيل مع كذبهم جميعاً.

احتمال اجتماع ثلاثة مجاهيل مع كذبهم = احتمال اجتماع ثلاثة مجاهيل معاً ×

احتمال كذب ثلاثة مجاهيل

احتمال اجتماع ثلاثة مجاهيل مع كذبهم $= \frac{17}{100} \times \frac{12.5}{100} = \frac{212.5}{10000} = \frac{2}{100}$ تقريباً

إذن احتمال مجهولية ثلاثة رواة من مشايخ ابن أبي عمير مع كذبهم هو اثنان

بالمائة، وهو احتمال ضئيل.

هذا كلّ لو كان حساب الاحتمال على أساس حساب عدد الرواة كما تصوّر

المستشكل، وليس على أساس حساب عدد الروايات، وكذلك على فرض أن عدد مشايخ

ابن أبي عمير ٤٠٠ راو وأن المجهولين والمختلف فيهم والضعفاء عددهم ٢٢٣.

(١) مع ملاحظة أنّ الاحتمالات هنا مستقلة؛ لأنّ كذب الثاني لا يتأثر بكذب الأوّل، وهكذا

كذب الثالث لا يتأثر بكذب الأوّل والثاني.

نعم لو فرض أنّ الواسطة المجهولة اثنان فقط^(١) يكون احتمال عدم حجّية الرواية هو $\frac{8}{100}$

وهذا يمكن بيانه من خلال تطبيقات ثلاثة:

التطبيق الأول احتمال اجتماع مجهولين = احتمال مجهولية الأول × احتمال مجهولية

الثاني على فرض كون الأول مجهولاً

$$\text{احتمال اجتماع مجهولين} = \frac{223}{400} \times \frac{222}{399} = \frac{222}{109600} = \frac{31}{100} \text{ تقريباً.}$$

التطبيق الثاني حساب احتمال كذب المجهولين معاً = احتمال كذب المجهول

الأول × احتمال كذب المجهول الثاني

$$\text{احتمال كذب المجهولين معاً} = \frac{1}{4} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{16}$$

التطبيق الثالث حساب احتمال مجهولية اثنين مع كذبهم = احتمال اجتماع

مجهولين × احتمال كذبهما معاً

$$\text{احتمال مجهولية اثنين مع كذبهما} = \frac{31}{100} \times \frac{1}{4} = \frac{31}{400} = \frac{8}{100} \text{ تقريباً، ومعه لا يمكن}$$

حصول الاطمئنان باعتبار الرواية.

المناقشة الأخرى: أنّ هذه الرواية يحتمل أن تكون عين مرسلته السابقة؛ لوحدة

السند، وتقارب ذيل الرواية السابقة مع متن هذه الرواية، ومع هذا الاحتمال يلزم

تردد المرسل عنه بين (رجل) و(غير واحد)، الأمر الذي يسقط الاستدلال بالرواية

(١) كما توهم بعض الباحثين بأن المقصود من (غير واحد) هو اثنان أو أكثر من ذلك، وأقل تقدير

هو اثنان، وهو المعنى الحرفي لكلمة (غير واحد). يلاحظ: مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد

والاستفادة من الإرسال بغير واحد^(١).

وفيه: أن احتمال اتّحاد الروائتين ينشأ من استبعاد تكرّر الواقعة، مثلاً: أن الراوي نفسه يسأل السؤال نفسه مع أن المسؤول واحد، ويأتي الجواب نفسه، فهنا يقوى احتمال الاتّحاد، بل يحصل الاطمئنان به لاتّحاد الخصائص بين الروائتين؛ لأنّ اتّحاد الخصائص بين الروائتين صدفة أمرٌ بعيد.

ولكن في المقام ما هو متّحد من الخصائص بين الروائتين قليل، وبالتالي يضعف معه احتمال الاتّحاد، خصوصاً أن الراوي المباشر عن الإمام في الروائتين غير معلوم من هو.

الجهة الأخرى: في الدلالة.

الرواية صريحة في بلوغ الجارية بتسع سنين.

لكن قد يقال: يحتمل أن تكون الرواية في بيان حدّ البلوغ التكويني والطبيعي للمرأة، وهو تسع سنين آنذاك، أي: أنّها قبل التاسعة لا تكون امرأة؛ لأنّها لا تحيض، وبهذا تكون هذه الرواية مطابقة لمضامين الروايات التي دلّت على أنّ الجارية قبل التسع لا تحيض، فلا يجوز الدخول بها، ولا عدّة عليها.

وبعبارة أخرى: أنّ الرواية بصدد بيان الحدّ الأدنى من حيث السنّ للبلوغ بالحيض، وأنّه قبل تسع سنين لا تبلغ بالحيض وإنّما تبلغ بعدها^(٢). ويرد عليه:

(١) يلاحظ: مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع / ٢٠١.

(٢) يلاحظ: المصدر والموضع نفسه.

أولاً: أن الرواية لم تذكر الحيض أصلاً.

وثانياً: أن الظاهر من الرواية كونها في مقام بيان الحد بصورة مطلقة وغير مقيدة بتكليف محدد، وأما قوله: إنها (بيان الحد الأدنى) فهو غير ظاهر من الرواية، وكذلك لم تظهر مطابقة هذه الرواية لمضامين الروايات التي دلت على أن الجارية قبل التسع لا تحيض، أو لا عدّة عليها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على البلوغ بتسع سنين بشرط الدخول والزواج.

وتتضمّن عدّة روايات..

الرواية الأولى: رواية حمران أو حمزة بن حمران بنقل ابن إدريس، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام قلت له: متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة وتقام عليه ويؤخذ بها؟ قال: (إذا خرج عنه اليتيم وأدرك). قلت: فلذلك حدّ يعرف به؟ فقال: (إذا احتلم، أو بلغ خمس عشرة سنة، أو أشعر، أو أنبت قبل ذلك أقيمت عليه الحدود التامة، وأخذ بها وأخذت له). قلت: فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة وتؤخذ بها ويؤخذ لها؟ قال: (إنّ الجارية ليست مثل الغلام، إنّ الجارية إذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها بها). قال: (والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتيم حتّى يبلغ خمس عشرة سنة، أو يحتلم، أو يشعر، أو ينبت قبل ذلك)^(١).

(١) الكافي: ١٩٧/٧-١٩٨، ح ١، وسائل الشيعة: ٤٣/١، باب ٤ من أبواب مقدّمات العبادات،

والكلام في هذه الرواية تارة في السند، وأخرى في الدلالة.

الجهة الأولى: في السند.

ويشكل برجلين:

الرجل الأول: عبد العزيز العبدى، وقد ضعفه النجاشي^(١)، وذكره ابن إدريس بعنوان: (عبد العزيز القندي)^(٢)، وهذا العنوان مجهول لم يترجم له، ولعلّه تصحيف، خصوصاً مع تقارب الاسمين في رسم الخطّ.

نعم ذكرت عدّة محاولات لقبول الرواية من جهة عبد العزيز العبدى:

المحاولة الأولى: ما في مصابيح الظلام، حيث قال: (النجاشي وإن نقل ضعفه عن ابن نوح وأسنده إليه، إلّا أنّه قال: له كتاب يرويه جماعة، وقد ذكرنا في التعليقة أنّ مثل هذا دليل الاعتماد عندهم سيّما عند النجاشي، ثمّ ذكر أنّ الحسن بن محبوب ممّن يرويه، والحسن من جملة من أجمعت العصابة على قوله)^(٣).

ويرد عليه:

أولاً: أنّ التضعيف من أبي العباس ابن نوح يشمله دليل حجّية قول الرجالي.

وثانياً: أنّ الظاهر من النجاشي قبول التضعيف المذكور فلم يعترض عليه، ونقله في كتابه يكشف عن قبوله التضعيف المذكور.

والشاهد على ذلك: أنّ النجاشي لو لم يقبل التضعيف لعلّق عليه كما في استثناء

(١) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): ٢٤٤، رقم: ٦٤١.

(٢) السرائر: ٣/٥٩٦.

(٣) مصابيح الظلام: ١/٩٢، وقريب منه في غنائم الأيام: ٥/٢٧١، مستند الشيعة: ١٢/٢٦٣.

ابن الوليد لمحمد بن عيسى من رواية كتاب نوادر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى^(١).
وثالثاً: أن عبارة النجاشي (كتابه يرويه جماعة) لا تدلّ على الوثاقة والاعتماد عليه.
ويؤيد ذلك: أن النجاشي قال في ترجمة المعلّى بن خنيس: (ضعيف جداً، لا يعول عليه. له كتاب يرويه جماعة)^(٢)، وقال في ترجمة وهب بن وهب: (وكان كذاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب.. له كتاب يرويه جماعة)^(٣)، وقال في ترجمة صالح بن الحكم النبلي الأحول: (ضعيف.. له كتاب، يرويه عنه جماعة)^(٤).

ورابعاً: أن رواية الحسن بن محبوب عنه - بناءً على تمامية كبرى وثاقة من روى عنه أصحاب الإجماع - ستجعله من موارد تعارض الجرح والتعديل.

المحاولة الثانية: ما ذكره السيّد السبزواري تثنّى بقوله: (وهذا الصحيح من محكمات أخبار الباب، ومبيناتها، ومّا يشهد متنه بصحة سنده كما لا يخفى على أهله، ولا بُدّ من ردّ غيره إليه أو طرحه عند المعارضة)^(٥).

ويرد عليه: أنه لا خصوصية في متن الرواية تقتضي قبول الرواية غير عمل المشهور بها، وهو غير تامّ في الجارية؛ لأنّ الرواية دلّت على حصول البلوغ بتسع سنين بشرط الزواج والدخول.

(١) يلاحظ: فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٤٨، رقم: ٩٣٩.

(٢) فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٤١٧، رقم: ١١١٤.

(٣) فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٤٣٠، رقم: ١١٥٥.

(٤) فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٢٠٠، رقم: ٥٣٣.

(٥) مهذب الأحكام: ١٢٣/٢١.

المحاولة الثالثة: أن رواية جماعة من الأجلّاء عنه - كالحسن بن محبوب السّراد^(١) وعبد الرحمن بن أبي نجران^(٢) - تكشف عن وثاقته، وإن لم يكن غير مصرّح بها^(٣).
ويرد عليها:

أولاً: أن رواية الأجلّاء عنه لا تفيد الوثاقة ما لم يحصل كثرة للرواية عنه من الأجلّاء.

ويؤيد ذلك: أن غالب الأجلّاء يروي عن الضعفاء كرواية جميل بن دراج عن يونس بن ظبيان^(٤)، ورواية أبان بن عثمان عن كثير النّوء^(٥)، ورواية ابن بكير وجميل ابن درّاج عن صالح بن الحكم النيلي الأحول كما في رجال النجاشي^(٦).

وثانياً: لو تحقّق الإكثار^(٧)، فمع وجود التضعيف، لا ينفع في حصول الوثاقة.
الرجل الآخر: حمزة بن حمران، الذي لم يذكر في حقّه توثيق صريح، ولكن يمكن توثيقه لرواية ابن أبي عمير وصفوان عنه^(٨). وما ذكره السيّد السبزواري تتضمّن في توثيق عبد العزيز العبدي يأتي هنا، ويرد عليه ما تقدّم.

(١) يلاحظ: الكافي: ١/ ٢٤١، ح ٢، ٣٧٥، ح ٣، ٢/ ٣١٩، ح ١٥، ٣٢٠، ح ١٧.

(٢) يلاحظ: الكافي: ٢/ ٥١٩، ح ١.

(٣) يلاحظ: تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب المضاربة والشرافة...): ٢٨٩.

(٤) يلاحظ: الكافي: ٦/ ٤٧٣، ح ٢.

(٥) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٩١، ح ١٨٢٠.

(٦) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٢٠٠، رقم: ٥٣٣.

(٧) نقل عنه ابن محبوب أربعين رواية.

(٨) يلاحظ: الكافي: ٣/ ٢٦٦، ح ٩، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٢٥٩، باب: ٦٦، ح ١٨.

وعلى كلِّ حال فالرواية ضعيفة بالعبدي.

الجهة الأخرى: في الدلالة.

أما الدلالة فالظاهر من الرواية أنّ حصول البلوغ وترتيب آثاره معلق على عدّة أمور بنحو المجموع، وهي بلوغ تسع سنين، والزواج، والدخول، فإذا انتفى أحدهما لا يحصل البلوغ بتسع سنين.

ويمكن أن يناقش فيه:

أولاً: بأنّ المقصود من فرض تزويجها والدخول بها هو التأكد من تحقّق بلوغها التسع، لا أنّه شرط لبلوغها^(١).

وثانياً: أنّ الزواج والدخول وذهاب اليتيم من الأمور المترتبة على البلوغ ومن آثاره، وليس شرطاً في البلوغ^(٢).

جواب المناقشتين.

ويرد عليه: أنّ الظاهر من كلام الإمام عليه السلام أنّ الزواج والدخول شرط، قال عليه السلام: (إنّ الجارية إذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين)، وأما الجزء فهو: (ذهب عنها اليتيم، ودفع إليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها بها).

إذن الرواية ظاهرة في الشرطيّة، ولها مفهوم وشرطها هو: (الجارية إذا بلغت تسع سنين وتزوّجت ودخل بها الزوج)، وجزاؤها هو: (ذهب اليتيم) وغيرها من

(١) يلاحظ: البلوغ، حقيقته، علامته وأحكامه: ٤٩

(٢) يلاحظ: مجلّة فقه أهل البيت عليه السلام: العدد الثالث/ ٨٥.

آثار البلوغ.

المناقشة الثالثة: لم يقل بهذا أحد من الفقهاء، فتكون الرواية مهجورة، وهجر الأصحاب للرواية يكون مانعاً من الاستدلال بالرواية، كما ذكر في محله^(١).
قد يقال: إنّ ابن الجنيد الإسكافي عمل بالرواية في الجملة، قال العلامة في المختلف: (قال ابن الجنيد: الصبيّة إذا تزوّجت ولها تسع سنين أيضاً لم يحجر عليها، وكان زوجها الرشيد قيماً بهاها)^(٢)، ولكنه التزم بجزء من مفاد الرواية، ولم يلتزم بها في المقام. وعلى كلّ حال فالرواية ضعيفة، لا يمكن الاستدلال بها.
الرواية الأخرى: رواية بريد أو يزيد^(٣) الكناسي.

قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: متى يجوز للأب أن يزوّج ابنته ولا يستأمرها؟ قال: إذا جازت تسع سنين، فإن زوّجها قبل بلوغ التسع سنين كان الخيار لها إذا بلغت تسع سنين). قلت: فإن زوّجها أبوها ولم تبلغ تسع سنين فبلغها ذلك، فسكتت ولم تأب ذلك، أيجوز عليها؟ قال: (ليس يجوز عليها رضی في نفسها، ولا يجوز لها تأبّي ولا سخط في نفسها حتى تستكمل تسع سنين، وإذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والتأبّي، وجاز عليها بعد ذلك وإن لم تكن أدركت مدرك النساء). قلت: أفتقام عليها الحدود، وتؤخذ بها وهي في تلك الحال، وإنها لها تسع سنين، ولم

(١) يلاحظ: مصباح الأصول: ٢ / ٢٣٦.

(٢) مختلف الشيعة: ٥ / ٤٣٢.

(٣) حسب نقل الوسائل (بريد) وفي كشف الرموز (٢ / ١١١) ذكر لفظة (بريد في نسخة ويزيد في نسخة أخرى)، وحسب نقل الشيخ في التهذيب والاستبصار (يزيد).

تدرك مدرك النساء في الحيض؟ قال: (نعم، إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم، ودفع إليها مالها، وأقيمت الحدود التامة عليها ولها)^(١).

والكلام يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في السند.

ولا كلام فيه إلا من جهة يزيد أو بريد الكناسي، فلم تثبت وثاقته^(٢).

الجهة الأخرى: في الدلالة.

ودلالة هذه الرواية كدلالة الرواية السابقة فلا نعيد.

وهذا الاستدلال حسب نقل الشيخ^(٣) من جعل الزواج والدخول شرطاً، ولكن حسب نقل الشيخ الكليني في الكافي لا يتم الاستدلال؛ لأن الزواج والدخول أثر من آثار البلوغ تسعاً، وإليك نصّ الرواية: عن يزيد الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتيم، وزوّجت وأقيمت عليها الحدود التامة عليها ولها..)^(٤).

(١) تهذيب الأحكام: ٧/ ٣٨٢، ح ١٥٤٤، الاستبصار: ٣/ ٢٣٧، ح ٨٥٥، وسائل الشيعة: ٢٠/ ٢٧٨، كتاب النكاح، باب ٦ من أبواب عقد النكاح، ح ٩.

(٢) والكلام في هذا العنوان طويل الدليل وقد بحثه بعض أساتذتنا (دام ظلّهما) مفصلاً. يلاحظ: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد الثالث/ ٩٨، قبسات من علم الرجال: ١/ ٥٨٨ (طبعة أولية محدودة التداول).

(٣) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٧/ ٣٨٢، ح ١٥٤٤، الاستبصار: ٣/ ٢٣٧، ح ٨٥٥.

(٤) الكافي: ٧/ ١٩٨، ح ٢.

ولا يبعد أن تكون الرواية التي نقلها الشيخ في الاستبصار والتهذيب هي عين الرواية التي نقلها الكليني في الكافي كما صرح بعض الأعلام^(١)؛ لوحدة السند ووحدة الإمام المنقول عنه ووحدة المضمون باستثناء شرط الزواج، فالزواج في رواية الشيخ شرط، وفي رواية الكليني أثر من آثار البلوغ، نعم على كلا النقلين يكون سنّ التاسعة لدى الجارية هو سنّ البلوغ: إمّا مطلقاً، أو بشرط الدخول، فتأمل.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على البلوغ بتسع سنين؛ لأنها تحيض في هذا السنّ.

وتتمثل برواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنه، وكتبت عليه السيئة، وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك؛ وذلك أنّها تحيض لتسع سنين)^(٢).

والكلام في هذه الرواية أيضاً يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في السند.

وذلك أنّ آدم بن المتوكل بيّاع اللؤلؤ وإن ورد توثيقه في المطبوع من رجال النجاشي^(٣)، ولكن نقل ابن داود عن النجاشي أنّه مهمل^(٤)، فنسخة رجال النجاشي التي لدى ابن داود خالية عن التوثيق.

وعلى كلّ حال يمكن توثيقه من جهة رواية البنظي عنه بسند صحيح بناءً على

(١) يلاحظ: فقه العقود: ٢ / ١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩ / ٣٦٥، كتاب الوصايا، باب ٤٤، ح ١٢.

(٣) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٠٤، رقم: ٢٦٠.

(٤) يلاحظ: رجال ابن داود: ٩، باب الهمة.

وثيقة كلِّ مَنْ روى عنه المشايخ الثلاثة^(١).

الجهة الأخرى: في الدلالة.

لو كنّا نحن وهذه الفقرة: (وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذاك)، كانت واضحة الدلالة على مدعى المشهور، ولكن ذيل الرواية ظاهر في أنّ علة الحكم بالبلوغ لتسع سنين هو حيضها في ذلك السنّ.

والظهور الأوّلي منها هو الحيض الفعلي، لا إمكان الحيض؛ لأنّ إمكان الحيض فيه مؤنة زائدة تحتاج إلى بيان زائد.

ولكنّ الحيض الفعلي قد يستبعد بقريته ما ذكر في كلماتهم من أنّ حصول الحيض في سنّ التاسعة أمر قليل الحصول، والغالب هو حصول الحيض بعد ذلك^(٢)، قال صاحب كتاب الموسوعة العربية العالمية: (يبدأ الحيض عند معظم الفتيات بين سنّ العاشرة والسادسة عشرة)^(٣). - حسب السنين الميلادية كما هو المتعارف في الكتب العلمية - وعليه فيكون التعليل الوارد في الرواية (وذلك أنّها تحيض لتسع سنين) - لو كان المراد به الحيض الفعلي - غير منسجم؛ ولذا يمكن حمل الحيض في الرواية على إمكان الحيض.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على حصول البلوغ بثلاث عشرة سنة، أو بالحيض قبل

ذلك.

(١) يلاحظ: الخصال: ٥٣٩، أبواب الثلاثة عشر، حدّ بلوغ الغلام ثلاث عشرة سنة.

(٢) يلاحظ: مجلّة فقه أهل البيت عليه السلام: العدد الثالث / ٨٣.

(٣) الموسوعة العربية العالمية: ٩ / ٦٣٤.

وتتمثّل بموثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: (إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة، أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة، وجرى عليها القلم)^(١).

وسند الرواية لا إشكال فيه؛ لأن الرواة كلّهم ثقات وإن كان فيهم فطحية، نعم انفرد بها عمّار الساباطي، ولكن لا يؤثّر ذلك على الاستدلال بها^(٢).

أما الدلالة فهي ظاهرة في حصول البلوغ بثلاث عشرة سنة، بل بمفهوم الشرط

(١) تهذيب الأحكام: ٢ / ٣٨٠، ح ١٥٨٨، وسائل الشيعة: ١ / ٤٥، أبواب مقدّمات العبادات، ح ١٢.

(٢) في سند التهذيب: (الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد)، وفي الاستبصار (١ / ٤٠٨، ح ١٥٦٠): (أحمد بن الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد).

والصحيح هو ما في الاستبصار - كما أشار إلى ذلك السيّد الخوئي تت في معجم رجال الحديث: (١٤ / ١١٠، رقم ٨٩٢٦) في ترجمة عمرو بن سعيد - وما يؤيد ذلك: أنّ الراوي لكتاب عمرو بن سعيد هو أحمد بن الحسن بن عليّ كما في مشيخة الفقيه: (٤ / ٥٠٨) في بيان الطريق إلى عمرو بن سعيد، وكذا رواية أحمد بن الحسن بن عليّ عن عمرو بن سعيد في فهرست الشيخ الطوسي: (١٨٨، رقم: ٥٢٦) في بيان الطريق إلى كتاب عمّار الساباطي.

بل إنّ السند الغالب في كتب الحديث هو رواية أحمد بن الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد إلّا في رواية واحدة - التهذيب: ٢ / ٣٣٠، ح ١٣٥٥ - روى فيها الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد، ولا يبعد سقوط (أحمد بن) فيها أيضاً. وعلى كلّ حال فالرواية معتبرة؛ لأنّ أحمد بن الحسن بن عليّ ابن فضال والحسن بن عليّ ابن فضال كلاهما ثقة.

تدلّ على عدم حصول البلوغ قبل ثلاث عشرة سنة، إلا إذا حصل الحيض لديها.
إن قيل: (إنّ مضمونها لا يوافق المدعى؛ لأنّها تضمّنت كون المعيار ثلاث عشرة سنة إلا إذا حاضت قبل ذلك، فعلى ذلك يجب تغيير العنوان بالنحو التالي: (حدّ البلوغ هو ثلاث عشرة سنة إلا إذا حاضت قبل ذلك))^(١).

قلت: إنّ مضمونها يوافق المدعى؛ لأنّ البلوغ ثلاث عشرة سنة هو أحد العلامات، والحيض علامة أخرى، فإن حصل أحدهما حصل البلوغ.
إن قيل: إنّ المشهور أعرض عن الرواية، فلا يمكن الاعتماد عليها^(٢).

قلت: يشترط في الإعراض الكاسر للرواية - بناءً على تمامية الكبرى - أن يكون غير مستند إلى حدس واجتهاد كما ذكر في محلّه^(٣)، وفي المقام المشهور رجّح روايات التسعة؛ لكثرتها وشهرتها فهو يعتمد على أصل اجتهادي^(٤).

الطائفة الخامسة: ما دلّ على حصول البلوغ بسنّ السابعة.

وهي رواية واحدة، رواها الشيخ بإسناده عن ابن فضال، عن العبدى، عن الحسن بن راشد، عن الإمام العسكري عليه السلام، قال: (إذا بلغ الغلام ثماني سنين، فجائز أمره في ماله، وقد وجب عليه الفرائض والحدود، وإذا تمّ للجارية سبع سنين،

(١) يلاحظ: البلوغ، حقيقته، علامته وأحكامه: ٦٤.

(٢) يلاحظ: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد الثالث / ٩٤.

(٣) يلاحظ: بحوث في علم الأصول: ٤ / ٤٢٦، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٢٠٦،

المعجم الأصولي: ١ / ٣٠٩.

(٤) يلاحظ: مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع / ٢١٢.

فكذلك^(١).

وتقريب الاستدلال بها واضح، فإنه إذا تمّ للجارية سبع سنين، وجبت عليها الفرائض والحدود، وهو تعبير واضح عن حصول التكليف وترتيب آثاره.

والكلام عن هذه الرواية يقع - كذلك - في جهتين:

الجهة الأولى: في السند.

حيث عبّر عنها في روضة المتّقين وملاذ الأخيار بالقويّ والموثّق^(٢)، ولكن وقع

النقاش فيه:

أولاً: في طريق الشيخ إلى ابن فضال كما أشار إليه بعض الأعلام^(٣).

وثانياً: في العبدي، ويمكن أن يقال بأنّ العبدي تصحيف العبدي، كما أشار إلى

ذلك غير واحد، منهم المجلسي في ملاذ الأخيار قائلاً: (الحديث الثالث عشر مجهول

أو موثّق على الظاهر؛ إذ الظاهر العبدي تحريف العبدي)^(٤).

ويؤيد ذلك: رواية ابن فضال عن العبدي في موارد عديدة^(٥)، وكذلك رواية

(١) تهذيب الأحكام: ١٨٣/٩، ح ٧٣٦، وسائل الشيعة: ٢١٢/١٩، كتاب الوقوف والصدقات،

باب ١٥، ح ٤.

(٢) يلاحظ: روضة المتّقين: ١١/٦٤، ملاذ الأخيار: ١٥/٦٢.

(٣) في الطريق بحث طويل أعرضنا عنه اختصاراً للمطلب، وتعرّض له سيّدنا الأستاذ رحمته في

قبسات في علم الرجال: ٢/٢٦٦.

(٤) ملاذ الأخيار: ١٥/٦٢.

(٥) يلاحظ: الكافي: ٤/١٦٠، ح ٢، تهذيب الأحكام: ١/١٦٣، ح ٤٦٨، ٢/١٨٤، ح ٧٣٢،

٣٤٣، ح ١٤١٩ وغيرها.

العبيدي، عن الحسن بن راشد في موارد عديدة^(١)، ومع التقارب في الخط لا يبعد حصول التصحيف، بل في بعض نسخ التهذيب العبيدي نقلاً عن السيد الخوئي تذت، حيث قال: (روى عنه - الحسن بن راشد - العبيدي التهذيب ج ٩، ح ٧٣٦ كذا في الطبعة القديمة أيضاً، وفي بعض النسخ العبيدي، وهو الصحيح، كما يظهر من سائر الروايات)^(٢).

وثالثاً: أنّ رواية الحسن بن راشد^(٣) عن الإمام العسكري عليه السلام غير معهودة في كتب الحديث مع أنّه لم يعدّ في أصحاب الإمام العسكري عليه السلام. نعم هو من أصحاب الإمامين الجواد والهادي عليه السلام^(٤).

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الحسن بن راشد روى عن الإمام العسكري عليه السلام في موارد^(٥)، ولا يبعد أن يكون المقصود بالعسكري عليه السلام في الموارد المذكورة هو الإمام

(١) يلاحظ: الكافي: ٣/ ١٤٩، ٤/ ١٧٤، ٧/ ١٥، وغيرها.

(٢) معجم رجال الحديث: ٥/ ٤٧٩.

(٣) المقصود به الحسن بن راشد يكتنّى أبا عليّ، بغدادي بقرينة رواية العبيدي عنه في تهذيب الأحكام: ٤/ ١٦٧، ح ٤٧٥.

(٤) يلاحظ: رجال البرقي: ٣٤٧، أصحاب أبي جعفر الثاني عليه السلام، رقم: ٣٤، ص: ٣٥٤، أصحاب أبي الحسن الثالث، رقم: ١، الأبواب (رجال الطوسي): ٣٧٥، رقم: ٥٥٤٥، ص: ٣٨٥، رقم: ٥٦٧٣.

(٥) يلاحظ: ١. من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٢٣٣، ح ٥٥٥٥، ونفس الحديث في تهذيب الأحكام: ٩/ ٢١٥، ح ٨٤٩.

٢. الكافي: ٧/ ١٥، ح ٢، ونفس الحديث في تهذيب الأحكام: ٩/ ٢٠٤، ح ٨١١، والاستبصار:

الهادي عليه السلام؛ لأنه يلقّب بالعسكري أيضاً، وهو مناسب لطبقة الحسن بن راشد. وعليه تكون الرواية معتبرة.

الجهة الأخرى: في الدلالة.

والكلام فيها في نقطتين أيضاً:

النقطة الأولى: في نسخة السبع، ففي بعض النسخ تسع بدل سبع كما ذكر السيّد البروجردى تت في جامع أحاديث الشيعة^(١)، وفي نسخة صاحب الجواهر - التي اعتمد عليها - تسع بدل سبع^(٢)، ومع الاختلاف في النسخ لا يمكن الاعتماد على نسخة السبع، بل يقوى في النفس أن السبع تصحيف لتقارب الرقمين في الكتابة.

ويؤيد ذلك - كما أشار السيّد الخوئي تت^(٣) - اتحاد هذه الرواية مع رواية سليمان ابن حفص المروزي عن الرجل عليه السلام، قال: (إذا تمّ الغلام ثمان سنين فجازز أمره، وقد وجبت عليه الفرائض والحدود، وإذا تمّ للجارية تسع سنين فكذلك)^(٤).

١٣٠ / ٤، ح ٤٩٢، نعم الحديث روي عن الإمام الهادي عليه السلام في من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٢٠٦،

ح ٥٤٧٨، ومعاني الأخبار: ١٦٧، باب معنى سبيل الله، ح ٣.

٣. تهذيب الأحكام: ١ / ١٣١، ح ٣٦١، والاستبصار: ١ / ١١٨، ح ٣٩٧.

٤. موردنا محلّ الكلام.

(١) يلاحظ: جامع أحاديث الشيعة: ١ / ٣٥٤، أبواب مقدّمات العبادات، ح ٦٨٩.

(٢) يلاحظ: جواهر الكلام: ٢٦ / ٣٧.

(٣) يلاحظ: موسوعة السيّد الخوئي تت: ٤٢ / ٩٣.

(٤) تهذيب الأحكام: ١٠ / ١٢٠، ح ٤٨١.

النقطة الأخرى: لو سلّمنا أنّ نسخة السبع هي النسخة الوحيدة، هل يمكن الاعتماد على الرواية؟

ما يمنع من التمسك بالرواية أمران:

أحدهما: أنّ هجر الأصحاب للرواية يمنع من التمسك بها^(١).

والآخر: أنّ صدر الرواية لا يمكن قبوله، وهو بلوغ الذكر بثماني سنين، فإنّ ممكن التفكيك في الحجية في النصّ الواحد الذي له مداليل متعدّدة فحينئذٍ لا يؤثّر سقوط صدر الرواية عن الحجية بالاستدلال بذيل الرواية^(٢).

وعلى كلّ حال، فالاستدلال بالرواية غير تامّ بسبب الاختلاف في النسخ.

الطائفة السادسة: ما دلّ على أنّ حصول البلوغ لدى الأثنى مرّدّد بين سنّ

التاسعة وسنّ العاشرة.

وهي روايتان:

الرواية الأولى: معتبرة زرارة.

وهي ما رواه الكليني، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن ساعة، عن صفوان بن يحيى، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (لا يدخل بالجارية حتّى يأتي لها تسع سنين، أو عشر سنين)^(٣).

(١) يلاحظ: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد الثالث / ٩٣.

(٢) يلاحظ: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد الثالث / ٨٥.

(٣) الكافي: ٥ / ٣٩٨، ح ٣، وسائل الشيعة: ٢٠ / ١٠١، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح،

الرواية الأخرى: رواية أبي بصير.

وهي ما رواه الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الكريم بن عمرو، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين، أو عشر سنين)^(١).

والكلام في هاتين الروایتين يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في السند.

أورد الحديثين الصدوق والشيخ في الفقيه والتهديب وغيرهما^(٢)، وهما رواية واحدة كما يظهر ذلك من وحدة النص والإمام المنقول عنه، ولكن بطريقتين: في الطريق الأول موسى بن بكر، ولا توثيق صريح له. نعم يمكن توثيقه لرواية صفوان عنه بطريق صحيح، كما في هذه الرواية بناءً على القبول بكبرى أن المشايخ الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة. وفي الآخر سهل بن زياد، ولم تثبت وثاقته.

الجهة الأخرى: في الدلالة.

إن التردد في الحد الشرعي من قبل الإمام عليه السلام غير معقول؛ لأنه خلاف وظيفته من كونه في مقام بيان^(٣)، ومن ثم ذكرت عدة احتمالات في توجيه هذا التردد:

(١) الكافي: ٥ / ٣٩٨، ح ١، وسائل الشيعة: ٢٠ / ١٠٢، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، باب ٤٥، ح ٤.

(٢) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٤١٢، ح ٤٤٤٠، تهذيب الأحكام: ٧ / ٤١٠، ح ١٦٣٧، نوادر الأشعري: ١٣٥، ح ٣٥١، ١٣٧، ح ٣٥٥.

(٣) يلاحظ: مجلة فقه أهل البيت عليه السلام: العدد الثالث / ٨٧.

الاحتمال الأوّل: أنّ الترديد من الراوي وليس من الإمام^(١)، فلا يمكن الاستدلال بها على قول المشهور بسبب الإجمال الناشئ من الترديد في سمع الراوي، فيحتمل أنّ الإمام عليه السلام قال: (عشر)، ويحتمل أنّه قال: (تسع). وفيه: أنّ هذا الاحتمال مستبعد، ووجه الاستبعاد: أنّ متن الرواية منقول بسندين، واحتمال الترديد في السماع من كلا الراويين بعيد. مضافاً إلى أنّ الشيخ الصدوق تدوّن نقل الرواية في الخصال، وأضاف إلى نصّها: (وقال: أنا سمعته يقول، تسع، أو عشر)^(٢)، والظاهر منها أنّ زرارة يقول: سمعت الإمام عليه السلام يذكر الترديد، وليس الترديد من عندي^(٣).

وما قيل من أنّ فاعل قال هو (موسى بن بكر)^(٤) خلاف الظاهر؛ وذلك من نفس تأكيد زرارة من أنّه سمع الإمام يقول كذا أو كذا، فالترديد من الإمام عليه السلام، وكأنّ زرارة يدفع توهم أنّ الترديد منه، فهو يقول إنه ليس مني. قد يقال: إنّ نقل الكافي هو الأصحّ والأصوب^(٥).

ولعلّ الوجه في تصويب ذلك: أنّ الرواية المذكورة في كتب الحديث بدون الذيل المذكور، فلو كان الذيل موجوداً فعدم نقله خلاف الوثيقة التي تقتضي الضبط في

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٢٩ / ٤١٤.

(٢) الخصال: ٤٥٩، باب التسعة، حدّ بلوغ المرأة تسع سنين، ح ١٥.

(٣) يلاحظ: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد الثالث / ٨٧.

(٤) يلاحظ: ملاذ الأخيار: ١٢ / ٣٤٨.

(٥) يلاحظ: المصدر السابق.

النقل.

ولكنّه ليس بتام؛ وذلك لأنّ عدم نقل فقرة من الرواية إذا كان لا يؤثر في المعنى لا يخالف الوثاقّة والأمانة في النقل، فإنّ المقطع المذكور مع حذفه لا يؤثر على المعنى؛ لأنّ المتبادر الأوّلي منه أنّ الترديد في كلام الإمام عليه السلام مضافاً إلى أنّ الذيل المذكور في بعض نسخ التهذيب على ما قيل في ملاذ الأخيار^(١).

الاحتمال الثاني: أنّ الترديد من جهة الاختلاف في كبر الجثة وصغرها وقوّة البنية وضعفها^(٢)، أو قل اختلاف النساء في تحمل الوطء^(٣)؛ إذ قد يتضرّرن بالجماع قبل العشر^(٤)، وكأنّ الموضوع ليس هو السنّ وإنّما هو قدرة النساء البدنية على التحمّل، والتحديد بالسنّ هو مجرد طريق لاستكشاف ذلك^(٥).

لكن لا شاهد على هذا الاحتمال لا من نفس الرواية ولا من غيرها.

الاحتمال الثالث: ظاهر الترديد هو بمعنى إكمال تسع سنين والدخول في

العاشرة^(٦).

ولكن هذا الاحتمال خلاف الظاهر من الرواية، ولا شاهد عليه.

(١) يلاحظ: المصدر السابق.

(٢) يلاحظ: الوافي: ٢٢ / ٧٥٧، واستجوده في الحدائق الناضرة: ٢٣ / ٩١.

(٣) يلاحظ: جواهر الكلام: ٢٩ / ٤١٤.

(٤) يلاحظ: مرآة العقول: ٢٠ / ١٣٧.

(٥) يلاحظ: مجلّة الاجتهاد والتجديد: العدد السابع / ٢٠٧.

(٦) يلاحظ: سند العروة الوثقى (كتاب النكاح): ١ / ١٢٤.

الاحتمال الرابع: حمل الأكثر على الاستحباب، وهو إكمال عشر سنين^(١).
 والمقصود هو استحباب تأخير الدخول إلى سنّ العاشرة، وجواز الدخول في
 التاسعة.

وهذا الحمل مبني على نكتة أساسية وهي أنّ التخيير في الحدّ أمر غير معقول^(٢)،
 وكانّ الإمام يقول: يجوز الدخول بالأنتى إذا بلغت تسعاً أو عشرًا، وبما أنّه يجوز
 الدخول بالتاسعة، فلا بُدّ من حمل الدخول في العاشرة على الاستحباب.

ولكنّ التحديد بالسنّ أوّل الكلام، فقد ذهب بعض إلى أنّ تحديد البلوغ لا
 يكون بالسنّ بل بعلامات أخر كالحيض^(٣)، أو بالحيض والسنّ صالح للحيض
 الذي يختلف حسب الظروف الطبيعية والمناخية والزمانية^(٤)، وكذلك وقع نفس
 الكلام لدى العامّة حيث ذهب بعضهم إلى تحديد البلوغ بالحيض وليس بالسنّ، قال
 ابن قدامة: (وقال ابن داود لا حدّ للبلوغ من السنّ)^(٥)، وقال النووي: (وقال مالك
 المعتبر سنّ لا يبلغها شخص إلّا وقد احتلم)^(٦).

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٢٩ / ٤١٤، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد الثالث / ٨٦.

(٢) يلاحظ: موسوعة السيّد الخوئي (كتاب النكاح): ٣٢ / ١٢٤.

(٣) يلاحظ: كتاب بلوغ دختران: ٢٥٧ (باللغة الفارسية للسيّد محمد الموسوي البجنوردي)
 حسب ترجمة بعض الباحثين.

(٤) يلاحظ: كتاب بلوغ دختران: ٢٦٧ (باللغة الفارسية للشيخ محمد إبراهيم الجنّاتي) حسب
 ترجمة بعض الباحثين.

(٥) المغني: ٤ / ٥١٥.

(٦) تكملة المجموع (كتاب الحجر): ١٤ / ١٧١.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ ذكر السنّ لو كان طريقاً إلى شيء آخر كان على الإمام عليه السلام أن يبيّن ما هو تمام الموضوع لحصول البلوغ. خصوصاً وهو في مقام بيان موضوع جواز الدخول بالأنثى.

هذا كلّه لو تمت الملازمة بين جواز الدخول والبلوغ، ومع عدم تمامية الملازمة لا تنفع الرواية في المقام؛ ولذا ينبغي البحث في الملازمة المذكورة. وعمدة ما يمكن الاستدلال به على الملازمة أدلّة:

الدليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْعَفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللّهِ حَسِيبًا﴾^(١).

بيان وجه الاستدلال: أنّ بلوغ النكاح فيه ثلاثة معانٍ محتملة:

المعنى الأوّل: بلغ الحدّ الذي يستطيع معه الغلام أن يُنكح، والحدّ الذي تستطيع به الأنثى أن تُنكح، ولا شكّ شرعاً، بل ادّعى بعضهم الضرورة على أنّ السنّ الذي تصلح معه الأنثى أن تُنكح هو بلوغ تسع سنين^(٢). وقد تقدّم بعض الأخبار التي تشير إلى ذلك، وسيأتي مزيد منها.

المعنى الثاني: هو بلوغ الزواج، وهو في السنّ الأكثر من البلوغ الشرعي، ويشهد له قوله تعالى في ذيلها: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾.

(١) سورة النساء: ٦.

(٢) يلاحظ: فقه العقود: ١٢٧ / ٢.

فإنه لا يطلق (الكبير) على البالغ تسعاً وخمسة عشر، ويؤيده أنه إذا تزوجت أو تزوج، فكأنه يخرج من اليتيم، ويتقوى بالمصاهرة، فلا تخونه يد الخونة^(١).
 ولعل هذا هو الظاهر البدوي منها حيث نسب البلوغ إلى نفس النكاح مع أن الاحتمال الأول يحتاج إلى تقدير كلمة (حدّ)، ويؤيد ذلك موثقة العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال: (إذا علمت أنها لا تفسد ولا تضيع). فسألت إن كانت قد تزوجت؟ فقال: (إذا تزوجت فقد انقطع ملك الوصي عنها)^(٢).

المعنى الثالث: هو الاحتمال حيث ورد في تفسير القمي ما يفسر البلوغ بمعنى الاحتلام، حيث قال: (وأما قوله: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾ قال: من كان في يده مال اليتامى فلا يجوز له أن يعطيه حتى يبلغ النكاح، فإذا احتلم وجب عليه الحدود وإقامة الفرائض، ولا يكون مضيعاً ولا شارب خمر ولا زانياً، فإذا أنس منه الرشد دفع إليه المال وأشهد عليه، وإن كانوا لا يعلمون أنه قد بلغ فإنه يمتحن بريح إبطة أو نبت عانته، فإذا كان ذلك فقد بلغ، فيدفع إليه ماله إذا كان رشيداً، ولا يجوز أن يجبس عليه ماله ويعلل أنه لم يكبر..)^(٣).

(١) يلاحظ: كتاب البيع (السيد مصطفى الخميني): ٢٧٦ / ١.

(٢) الكافي: ٦٨ / ٧، ح ٤، من لا يحضره الفقيه: ٢٢١ / ٤، ح ٥٥٢٠، تهذيب الأحكام: ١٨٤ / ٩، ح ٧٤٠.

ح ٧٤٠، وسائل الشيعة: ٣٦٦ / ١٩، كتابا الوصايا، باب ٤٥، ح ١.

(٣) تفسير القمي: ١ / ١٣١. تفسير سورة النساء، الآية: ٦.

ويؤيد ذلك: موثقة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن يتيم قد قرأ القرآن وليس بعقله بأس وله مال على يدي رجل، فأراد الرجل الذي عنده المال أن يعمل بهال اليتيم مضاربة، فأذن له الغلام في ذلك، فقال: (لا يصلح أن يعمل به حتى يحتلم ويدفع إليه ماله، قال: وإن احتلم ولم يكن له عقل لم يدفع إليه شيء أبداً)^(١).

ولكن يمكن أن يقال: إن ما ورد في تفسير القمّي ليست رواية عن إمام معصوم، بل هو تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي كما يبدو، بل لعلّه اختصار من تفسيره؛ لأنّ التفسير الموجود هو اختصار لتفسير القمّي مع إضافات من مؤلّفه^(٢).

أما الموثقة فلم يعلم أنّها تفسير للرواية، ولعلّها تطبيق لبلوغ النكاح، وأنّ بلوغ النكاح أعمّ من ذلك، فقد يحصل بالاحتلام أو الحيض أو غير ذلك.

وأما المعنى الثاني فيمكن استبعاده بما دلّ على دفع المال إلى اليتيم بشرط الاحتلام والرشد، فلو كان الزواج شرطاً في دفع المال، كان على الإمام عليه السلام أن يبيّن ذلك، فالإطلاق يدلّ على عدم دخالة الزواج - النكاح - في الحكم بدفع المال إلى اليتيم، ومن الروايات الدالّة على ذلك: موثقة داود بن سرحان المتقدمة، وصحيحة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام وهو أشدّه وإن احتلم

(١) الكافي: ٧ / ٦٨، ح ٣، وأوردها بسندين الثاني منها موثق، ومن لا يحضره الفقيه: ٤ / ٢٢٠، ح ٥٥١٨ بسند معتبر.

(٢) يلاحظ: قيسات من علم الرجال: ٢ / ١٣٧.

ولم يؤنس منه رشد وكان سفيهاً أَوْ ضعيفاً فليمسك عنه وليه ماله^(١).

وموثقة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله أبي وأنا حاضر عن قول الله عزَّ وجلَّ ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾^(٢). قال: (الاحتلام)، قال: فقال: يحتلم في ستِّ عشرة وسبع عشرة سنة ونحوها؟ فقال: (لا، إذا أتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنات، وكتبت عليه السيئات، وجاز أمره إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً). فقال: وما السفيه؟ فقال: (الذي يشتري الدرهم بأضعافه). قال: وما الضعيف؟ قال: (الأبله)^(٣).

ورواية سعد بن إسماعيل عن أبيه^(٤)، قال: سألت الرضا عن وصيِّ أيتام تدرك أيتامه، فيعرض عليهم أن يأخذوا الذي لهم، فيأبون عليه كيف يصنع؟ قال عليه السلام: (يردّه عليهم، ويكرههم على ذلك)^(٥).

ومرسلة محمد بن عيسى عمّن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل مات وأوصى إلى رجل، وله ابن صغير فأدرك الغلام وذهب إلى الوصيِّ، فقال له: ردّ عليّ مالي لأتزوج، فأبى عليه، فذهب حتّى زنى، قال: (يلزم ثلثي إثم زنى هذا الرجل ذلك

(١) الكافي: ٦٨ / ٧، ح ٢، وسائل الشيعة: ٤٠٩ / ١٨، كتاب الحجر، باب ١، ح ١.

(٢) سورة الأحقاف: ١٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ١٨٢ / ٩، ح ٧٣١، وسائل الشيعة: ٣٦٣ / ١٩، كتاب الوصايا، باب ٤٤،

ح ٨.

(٤) وهو إسماعيل بن عيسى، ولم تثبت وثاقتها.

(٥) الكافي: ٦٨ / ٧، ح ١، وسائل الشيعة: ٣٧١ / ١٩، كتاب الوصايا، باب ٤٧، ح ١.

الوصي؛ لأنّه منعه المال ولم يعطه فكان يتزوّج^(١).

تدلّ هذه الأخبار على عدم دخالة الزواج في دفع مال اليتيم، وتكون مفسّرة ومبيّنة للآية الكريمة، بل حتّى موثقة العيص بن القاسم - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال: (إذا علمت أنّها لا تفسد ولا تضيع). فسألته إن كانت قد تزوّجت. فقال: (إذا تزوّجت فقد انقطع ملك الوصي عنها)^(٢). وآتي هي مؤيدة للاحتمال الثاني، يمكن أن يدعى أنّ صدرها يؤكّد عدم دخالة الزواج، وإنّما الدخيل هو الرشد، كما هو ظاهر.

نعم في ذيل الرواية افترض الراوي أنّ اليتيمة زوّجت نفسها، والمفروض أنّها هي التي تزوّجت^(٣) فتكون مدركة؛ ولذا لا خصوصيّة للزواج، وإنّما الخصوصية للإدراك. وأمّا نسبة البلوغ إلى نفس النكاح وإن كان يجب ظهوراً بدوياً في أنّ الشرط هو نفس الزواج، ولكن بعد مراجعة الروايات والقرائن المتقدّمة يمكن أن يقال إنّ الظهور الحجّة هو الحدّ الذي يكون معه الإنسان صالحاً للنكاح، مع أنّ الثابت أنّه حتّى لو كانت متزوّجة وهي غير بالغة، لا يدفع المال إليها أو إلى زوجها. وأمّا عدم صدق الكبر على من بلغ خمس عشرة سنة أو تسعاً فهو أوّل الكلام،

(١) الكافي: ٦٩ / ٧، ح ٩، وسائل الشيعة: ٣٧٠ / ١٩، كتاب الوصايا، باب ٤٦، ح ١.

(٢) الكافي: ٦٨ / ٧، ح ٤، من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٢٢١، ح ٥٥٢٠، تهذيب الأحكام: ٩ / ١٨٤،

ح ٧٤٠، وسائل الشيعة: ٣٦٦ / ١٩، كتاب الوصايا، باب ٤٥، ح ١.

(٣) حسب نقل الكافي والفقيه. نعم حسب نقل الشيخ (زوّجت) وكذلك في بعض نسخ الكافي.

يلاحظ: الكافي: ١٣ / ٥٠٠، (ط. دار الحديث).

فإنَّ البلوغ هو الخروج من الصغر إلى الكبر.

الدليل الثاني: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: (إذا تزوج الرجل الجارية وهي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين)^(١). ولا كلام في السند، وإنما الكلام في الدلالة، ولتحديد المراد من الرواية لدينا احتمالان:

الاحتمال الأول: أن قوله عليه السلام: (حتى يأتي لها تسع سنين) بيان حدّ انتهاء الصغر، فتدلّ الرواية على الملازمة بين جواز الدخول والبلوغ؛ لأنّ المستفاد من الرواية أمران:

١. لا يجوز الدخول بالصغيرة حتى تبلغ وتخرج من الصغر، وهذا مستفاد من منطوق الرواية مع تسليم الاحتمال الأوّل.

٢. إنّ غير الصغيرة - الكبيرة البالغة سنّ التاسعة - يجوز الدخول بها، وهذا مستفاد من مفهوم الجملة الشرطية في الرواية.

الاحتمال الآخر: أن قوله عليه السلام: (حتى يأتي لها تسع سنين) بيان حدّ جواز الدخول فلا تدلّ الرواية على الملازمة؛ لأنّ المعنى سيكون: أنّ الجارية الصغيرة إذا بلغت تسع سنين يجوز الدخول بها، وهذا مستفاد من مفهوم الجملة الشرطية، وأنّ الجارية الصغيرة إذا لم تبلغ تسع سنين لا يجوز الدخول بها، وهذا مستفاد من المنطوق. ولا يبعد أن يكون الاحتمال الآخر هو الظاهر من الرواية.

(١) الكافي: ٥/٣٩٨، ح٢، وسائل الشيعة: ١٠١/٢٠، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، باب ٤٥، ح١.

وإن أبيت أن تكون الرواية ظاهرة في هذا الاحتمال فهي مجملة من هذه الجهة. اللهم إلا أن يقال: إن المستظهر من الرواية أنّ المناط في حرمة الدخول هو الصغر. **الدليل الثالث:** رواية أبي أيوب الخزاز، (قال: سألت إسماعيل بن جعفر متى تجوز شهادة الغلام؟ فقال: إذا بلغ عشر سنين. قلت: ويجوز أمره؟ قال: فقال: إن رسول الله دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين، وليس يدخل بالجارية حتى تكون امرأة، فإذا كان للغلام عشر سنين جاز أمره وجازت شهادته)^(١).

والدلالة واضحة، فقولُه: (ليس يدخل بالجارية حتى تكون امرأة) يدلّ على عدم جواز الدخول بالجارية إذا لم تكن امرأة- أي: كانت صغيرة- فيدلّ على الملازمة بينهما. لكنّ هذه الرواية غير حجّة؛ لأنّها مروية عن غير المعصوم - كما ذكر صاحب الوافي والوسائل-، مع ما فيها من بلوغ الذكر بعشر سنين، أو قياس الذكر بالأنثى، فلا بُدّ من التفكيك بين فقرات الرواية، وسيأتي مزيد كلام في الرواية في الطائفة السابعة.

الطائفة السابعة: ما دلّ على حصول البلوغ بسنّ العاشرة.

وهي عدّة روايات:

الرواية الأولى: رواية غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: (لا توطأ جارية لأقلّ من عشر سنين، فإن فعل فعيبت فقد ضمن)^(٢).

(١) الكافي: ٧ / ٣٨٨، ح ١، وسائل الشيعة: ٢٧ / ٣٤٤، كتاب الشهادات، باب ٢٢، ح ٣، الوافي: ١٦ / ٩٧٢ ح ١٦٥١٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧ / ٤١٠، ح ١٦٤٠، وسائل الشيعة: ٢٠ / ١٠٣، كتاب النكاح، أبواب

والكلام يقع في جهتين: السند والدلالة.

الجهة الأولى: السند.

وفيه محمّد بن أبي خالد، وهو مجهول. نعم في بعض نسخ الوسائل (محمّد بن خالد)، وهو البرقي الثقة.

وقد عبّر السيّد الخوئي تذكُّرُ عنها بالمعتبرة^(١)، ولكنّه يبيّن إرسال الرواية في معجمه قائلاً: (محمّد بن أبي خالد: روى عن ابن أبي عمير، وروى عنه الشيخ مرسلًا، التهذيب: الجزء ٧، باب السنّة في عقود النكاح، الحديث ١٦٣٨، وروى عن محمّد بن عيسى، وروى عنه الشيخ مرسلًا الحديث ١٦٤١ من الباب، وروى عن محمّد بن يحيى، وروى عنه الشيخ مرسلًا الحديث ١٦٣٩، و١٦٤٠ [وهذا الحديث هو محلّ بحثنا] من الباب المتقدّم أيضاً)^(٢).

وفي ملاذ الأخيار^(٣) جعل تعليق السند على الحسين بن سعيد، فتكون الرواية معتبرة مع احتمال رجوع الضمير إلى محمّد بن أبي خالد، واحتمل أيضاً التصحيف والصحيح: (محمّد بن خالد)^(٤).

مقدّمات النكاح، باب ٤٥، ح ٧.

(١) يلاحظ: شرح العروة الوثقى (كتاب النكاح، موسوعة السيّد الخوئي): ٣٢ / ١٢٤.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٥ / ٢٥٤.

(٣) يلاحظ: ملاذ الأخيار: ١٢ / ٣٤٩.

(٤) يلاحظ: ملاذ الأخيار: ١٢ / ٣٤٨.

ولكي يتّضح المطلوب نبيّن ترتيب الروايات في التهذيب^(١) في الحديث (رقم: ١٦٣٧) ابتداءً الشيخ تثنّى السند بالحسين بن سعيد، وفي الحديث الذي بعده - رقم ١٦٣٨ - ابتداءً السند بمحمّد بن أبي خالد، ثمّ الأحاديث التي بعدها - رقم ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١ - كانت معلقة عليه عن محمّد بن يحيى، وعنه عن محمّد بن عيسى.

وبما أنّ الراوي الذي ابتداءً به الشيخ (محمّد بن أبي خالد) مجهول، ولم يترجم له، ولم يذكر في كتب الحديث إلّا في الموضوع المشار إليه احتمال المجلسي في ملاذ الأخيار أنّ التعليق على (الحسين بن سعيد)، واحتمل أيضاً أنّ (محمّد بن أبي خالد) تصحيف (محمّد بن خالد) ومقصوده (البرقي)، وكلاهما يروي عن (محمّد بن يحيى)^(٢) الوارد في الروايتين: (١٦٣٩، ١٦٤٠) وكلاهما يمكن أن يروي عن (محمّد بن عيسى)^(٣) الوارد في الرواية: (١٦٤١).

فاحتمال التعليق على (الحسين بن سعيد) على خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من الرواية هو التعليق على (محمّد بن خالد) فتكون الرواية ضعيفة سنداً؛ لأنّه ليس للشيخ الطوسي طريق إليه في المشيخة، وطريقه إليه في الفهرست ضعيف بأبي الفضل وابن بطّة فتكون الرواية غير معتبرة.

(١) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٧/ ٤١٠.

(٢) المقصود به الخزاز؛ لأنّ (محمّد بن يحيى الخزاز) يروي عن (طلحة بن زيد، وغيث بن إبراهيم).

(٣) لعلّ المقصود به (محمّد بن عيسى بن عبد الله بن سعد الأشعري القمي) لأنّه هو المناسب لهذه الطبقة.

الجهة الأخرى: في الدلالة.

يتوقف الاستدلال بالرواية على الملازمة بين جواز الدخول والبلوغ، وقد تقدّم الكلام فيها.

هذا، وقد ذكرت في كلماتهم توجيهات سوف نتعرض لها بعد إيراد روايات العشرة؛ لأنّ التوجيهات عامّة لكلّ روايات العشرة.

الرواية الثانية: رواية أبي أيوب الخزاز المتقدّمة، قال: (سألت إسماعيل بن جعفر متى تجوز شهادة الغلام؟ فقال: إذا بلغ عشر سنين. قلت: ويجوز امرأة؟ قال: فقال: إنّ رسول الله ﷺ دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين، وليس يدخل بالجارية حتّى تكون امرأة، فإذا كان للغلام عشر سنين جاز أمره وجازت شهادته)^(١).

والكلام يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في السند.

والإشكال فيها من جهة أنّها موقوفة على إسماعيل، وليست قول إمام معصوم كما ذكر صاحب الوافي^(٢) والوسائل، فلا يمكن الاستدلال بها. نعم استدلال إسماعيل - مع جلالة قدره - يشعر أنّ دخول النبي ﷺ بعائشة أمر مسلم به.

ومن جهة العبيدي - محمد بن عيسى - الذي استشكل فيه غير واحد^(٣)، وأنّ

(١) الكافي: ٧ / ٣٨٨، ح ١، وسائل الشيعة: ٢٧ / ٣٤٤، كتاب الشهادات، باب ٢٢، ح ٣.

(٢) يلاحظ: الوافي: ١٦ / ٩٧٣.

(٣) يلاحظ: مسالك الأفهام: ١٤ / ١٥٨، جواهر الكلام: ٢٦ / ٣٧.

الإشكال إمّا في نفس العبيدي - كما فهم النجاشي^(١) -، أو من جهة رواية العبيدي عن يونس - كما فهمه بعض الأعلام^(٢) -، والسبب في الإشكال هو عبارة ابن الوليد بأنّه لا يعتمد أحاديث العبيدي عن يونس، ولعلّه اجتهاد من ابن الوليد والشيخ الصدوق - كما قيل^(٣) -، وإن كان الأرجح وثاقته ولا يسع المقام تحقيق ذلك، فنوكله إلى مقام آخر.

الجهة الأخرى: في الدلالة.

إنّ الاستدلال بها يتوقّف على ثبوت الملازمة بين جواز الدخول والبلوغ، وقد تقدّم الكلام فيها، ويتوقّف على التفكيك في الحجّية؛ لأنّ في الرواية فقرات لا يمكن الالتزام بها.

فإنّ استدلال إسماعيل رحمته مبنيّ على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: دخول النبيّ صلّى الله عليه وآله بعائشة وهي بنت عشر سنين.

المقدّمة الأخرى: إذا جاز الدخول فتكون امرأة وليست صغيرة.

(١) يلاحظ: فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٣٣، رقم: ٨٩٦، قال: (وذكر أبو جعفر ابن بابويه، عن ابن الوليد أنّه قال: ما تفرد به محمّد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه. ورأيت أصحابنا ينكرون هذا القول، ويقولون: من مثل أبي جعفر محمّد بن عيسى)، يفهم ذلك من ردّ الشيخ النجاشي على ما نقله من الشيخ الصدوق رحمته.

(٢) يلاحظ: روضة المتقين: ١٤ / ٥٤.

(٣) يلاحظ: موسوعة السيّد الخوئي رحمته: ٢١ / ١١٦، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد ٣٢ /

أما المقدّمة الأولى فغير بعيدة عن الرواية نفسها بعد وثاقة الرواة، واحتمال خطأ إسماعيل بنقل حادثة تاريخية ترتبط بجده النبي ﷺ بعيد، خصوصاً أن التعليل يكون بأمر مركزوز في الأذهان، مضافاً إلى قربه من المعصومين عليه وآتصاله بهم.

ولكنّها تبقى حادثة تاريخية قد نقلها لنا، فلا يمكن الجزم بأن سنّ العاشرة له خصوصية في جواز الدخول، بل يحتمل حصول البلوغ من جهة حصول علامة أخرى. وسيأتي مزيد بيان عند التعرّض لتوجيهات رواية العشرة.

الرواية الثالثة: رواية محمد بن مسلم. قال: سألته عن الجارية يتمتع منها الرجل؟ قال: (نعم إلا أن تكون صبيّة تخدع). قال: قلت: أصلحك الله، فكم حدّ أندي إذا بلغته لم تخدع؟ قال: (بنت عشر سنين)^(١).

والكلام أيضاً يكون في جهتين:

الجهة الأولى: في السند.

أما السند ففي طريق الشيخ الصدوق زكريا المؤمن، ولم تثبت وثاقته، وفي طريق الشيخ الطوسي إبراهيم بن محرز الخثعمي، وهو ممن لم تثبت وثاقته أيضاً.

أما الإضمار فلا يضرّ بعد أن كان السائل محمد بن مسلم.

الجهة الأخرى: في الدلالة.

وأما الدلالة فهي تشابه رواية ابن أبي عمير الأولى، وتقدّم الكلام فيها في

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٤٦١، ح ٤٥٩١، تهذيب الأحكام: ٧/ ٢٥٥، ح ١١٠٠، وسائل

الشيعة: ٢١/ ٣٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١٢، ح ٤.

التعيرين: (مَن لا تحدع) أو (لا تستصبي)، فلا نعيد. نعم استظهر الميرزا القمي^(١) أن الظاهر من الرواية بيان الرشد لا البلوغ.

نعم يمكن أن يقال: إنَّ الرشد يلزم البلوغ؛ لأنَّ الرشد الذي يترتب عليه الأثر يكون بعد البلوغ، ولو حصل الرشد قبله لا يكون له أثر، وبما أنَّ المقصود بالرواية هو الرشد الذي يترتب عليه أثر، فلا بُدَّ من كونه مسبقاً أو مقارناً لبلوغ سنّ التكليف؛ ولذا أقصى ما تفيد الرواية أنَّ البلوغ: إمَّا مقارن للعشرة، أو قبلها.

ولما كانت رواية العشرة مخالفة لروايات التسعة ذكر العلماء توجيهات عديدة، ولكنها مخالفة للظاهر، ولعلَّ منشأ هذه التوجيهات هو أنَّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

(١) يلاحظ: غنائم الأيام: ٥ / ٢٧٥.

التوجيهات العامة لروايات العشرة

التوجيه الأول: أن المراد الدخول في العشرة لا إتمام عشر سنين^(١).

وهذا التوجيه خلاف الظاهر، فلماذا لا تحمل روايات التسع على الدخول في

التسع، وليس على إتمام التسع؟!

التوجيه الثاني: استحباب تأخير الدخول إلى سنّ العاشرة^(٢).

ولكنّ الرواية الأولى والثالثة - لو تمّت - تبيان الحمل على الاستحباب؛ لأنّهما في

مقام بيان الحدّ الذي لا تخدع به، أو لبيان حدّ جواز الدخول.

التوجيه الثالث: أنّ هذه الأخبار شاذّة لا يعمل بها^(٣).

ولكن تقدّم وجود القائل بحصول البلوغ بتام عشر سنين^(٤). نعم هذا القول

خلاف المشهور.

أقول: روايات الطائفة السابعة الدالّة على حصول البلوغ بعشر سنين كلّها

ضعيفة سنداً، لا يمكن الاعتماد عليها، خصوصاً أنّها لا جابر لها بعمل المشهور.

هذا ما أردنا عرضه في هذه الحلقة من بحث سنّ البلوغ لدى الأنثى، ويقع

الكلام - إن شاء الله تعالى - في الحلقة الأخرى في كيفية الجمع بين الروايات،

(١) يلاحظ: وسائل الشيعة: ٢٠/١٠٣، ملاذ الأخيار: ١٢/٣٤٩، جواهر الكلام: ٢٩/٤١٤.

(٢) يلاحظ: البلوغ، حقيقته، علامته وأحكامه: ٥٩.

(٣) يلاحظ: جواهر الكلام: ٢٩/٤١٤، مستمسك العروة الوثقى: ١٤/٧٩.

(٤) هو الشيخ تقيّ في المبسوط. يلاحظ: المبسوط: ١/٢٦٦.

والمرجّحات، والعمومات الفوقانية، والتنبيهات، ونتيجة البحث.
والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على خير خلقه محمّد وآله الطيّبين الطاهرين
وسلم تسليماً.



وجوه صلاة العيدين



شروط حضور العيدين

الشيخ فاضل الحستاني

يحظى البحث عن صلاة العيدين بأهمية خاصة؛ ذلك للاختلاف الواقع بين المسلمين في استفادة أصل وجوبها من الكتاب أو السنّة من جهة، وللخلاف بين علمائنا في وجوبها في عصر الغيبة من جهة أخرى. وما بين يدي القارئ الكريم محاولة لاستجلاء الموقف تجاه هذا الاختلاف من خلال عرض الأدلّة ومناقشتها على وفق أحدث النظريات في الفقه والأصول والرجال.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

وبعد، لا زالت الفروع الفقهيّة التي لها نحو ارتباط بالإمام المعصوم عليه السلام مثاراً لاهتمام العلماء؛ ذلك لتفاوت أحكامها في الجملة بين زمن الحضور وزمن الغيبة، ومن ثمّ اختلف فقهاؤنا في أنّ الحكم الثابت لها في زمن الحضور هل هو مستمر إلى زمن الغيبة أو ينقطع فيختص بزمن الحضور؟ كما في سهم الإمام عليه السلام من الخمس، وتطبيق الحدود الشرعية، وغير ذلك.

ومن هذه الفروع صلاة العيدين، فإنّ المشهور بين فقهاءنا وجوبها في زمن الحضور، واستحبها في زمن الغيبة، ولكن يظهر من بعض فقهاءنا السابقين عليهم السلام القول بوجوبها في زمن الغيبة كما هو الحال في زمن الحضور.

ثمّ من قالوا بوجوبها في زمن الحضور دلّوا عليها (تارة) بالكتاب العزيز، (وتارة) بالسنة المباركة، (وثالثة) بالإجماع، مع ذهاب جملة منهم فيما يظهر من كلماتهم إلى عدم صحّة الاستدلال عليها بالكتاب العزيز أو بالإجماع.

هذا مضافاً إلى وجود تفاصيل دقيقة في شروط وجوبها أو استحبابها، وكيفية أدائها قد توزعت في بطون الكتب ضمن أبحاث الفقهاء، ولم يفرد لها تأليف مستقل مما استدعى تحريرها مستقلاً بها يتلاءم وطبيعة هذه التفاصيل.

والبحث في صلاة العيدين له مقامات متعدّدة ولكن سنقتصر على البحث في

مقامين:

المقام الأول: في أصل وجوب هذه الصلاة.

المقام الآخر: في شرائط تحقق هذا الوجوب.

المقام الأول

في وجوب صلاة العيدين

وقد استدّل له بجملة أمور:

الأمر الأول: الكتاب العزيز، والمنظور منه آيتان:

١ - قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾^(١).

٢ - قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾^(٢).

فإنّ جمعاً من المفسّرين ذكر أنّ الآيتين شرّعتا صلاة العيدين، أمّا الأولى فقالوا إنّ المراد من الزكاة هي زكاة الفطرة، والمراد بالصلاة هي صلاة العيد، وممّن ذكر ذلك عليّ بن إبراهيم القميّ تنهّد في التفسير المنسوب إليه^(٣)، والطبرسيّ تنهّد على سبيل الاحتمال^(٤)، ومثله فعل بعض مفسّري العامّة^(٥).

وأما الآية الأخرى فقد استدّل بها جماعة من فقهاء الجمهور^(٦)، وبعض فقهاءنا،

(١) سورة الأعلى: ١٤ - ١٥.

(٢) سورة الكوثر: ٢.

(٣) يلاحظ: تفسير القميّ: ٢ / ٤١٧.

(٤) يلاحظ: مجمع البيان: ١٠ / ٣٣١.

(٥) يلاحظ: تفسير السمرقندي: ٣ / ٥٥٠، تفسير الثعالبي: ١٠ / ١٨٤.

(٦) يلاحظ: فتح العزيز: ٥ / ٢، فتح الوهاب: ٢ / ٣٢٧، مغني المحتاج: ١ / ٣١٠، المغني: ٢ /

٢٢٣، نهاية المحتاج: ٢ / ٣٨٥.

منهم الطبرسي والراوندي^(١)، والمحقق الحلي^(٢)، والعلامة^(٣)، والشيخ الطوسي^(٤) تثبُّت ذكره على سبيل الاحتمال^(٥).

ويمكن تقريب الاستدلال في الآية الأولى بما ذكره الراوندي تثبُّت بقوله: (قوله ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ إشارة إلى صلاة العيد، وذلك لأن إخراج الفطرة يجب يوم الفطر قبل صلاة العيد على ما بدأ الله به في الآية. وقال العلماء والمفسرون: كل موضع من القرآن يدل على الصلوات الخمس وزكاة الأموال فذكر الصلاة فيه مقدّم، كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، وقدم الزكاة في هذه الآية على الصلاة، فقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ إعلماً أن تلك الزكاة زكاة الفطرة، وأن تلك الصلاة صلاة العيد^(٥).

ولكن اعترض على أصل الاستدلال بالآيتين على إرادة صلاة العيدين منها، حيث إن المعروف أتمها مكّيتان، وصلاة العيدين وزكاة الفطرة شرّعتا في المدينة، فكيف يراد من الآيتين صلاة العيدين وزكاة الفطرة!

وقد حاول الطبرسي والراوندي الردّ على هذا الاعتراض في خصوص سورة الأعلى بأنه يتحمل أن يكون نزل أوائلها بمكة وختمت بالمدينة^(٦).

(١) يلاحظ: مجمع البيان: ١٠ / ٣٣١، فقه القرآن: ١ / ١٥٩.

(٢) يلاحظ: المعتمد: ٢ / ٣٠٨.

(٣) يلاحظ: تذكرة الفقهاء: ٤ / ١١٩.

(٤) يلاحظ: التبيان في تفسير القرآن: ١٠ / ٤١٧.

(٥) فقه القرآن: ١ / ٢٥٢.

(٦) يلاحظ: مجمع البيان: ١٠ / ٣٣١، فقه القرآن: ١ / ٢٥٤.

ولكن نوقش^(١): بأنه يصعب اعتبار كون بعضها مكياً والآخر مدنياً، خصوصاً وأن بعض الروايات تذكر بأن كل مجموعة من المسلمين حينما يصلون المدينة كانوا يقرءون هذه السورة لأهل المدينة^(٢).

وأما سورة الكوثر فقد قيل باحتمال نزولها مرتين: مرّة في مكّة، ومرّة في المدينة^(٣)، أو يجاب بأنّ هناك من ذكر أنّ سورة الكوثر مدنية^(٤).

وبغض النظر عن ذلك فإننا نرجع إلى الروايات التي فسّرت الصلاة والنحر بصلاة العيد ونحر الأضحية في سورة الكوثر، وفسّرت الزكاة والصلاة في سورة الأعلى بزكاة الفطرة وصلاة العيد إن وجدت تلك الروايات، ونرى هل هي تامّة سنداً ودلالةً أو لا؟

أما سورة الكوثر فلم أجد في رواياتنا - فيما تتبعت - روايةً واحدةً ولو كانت ضعيفة السند تفسّر الصلاة والنحر فيها بصلاة العيد ونحر الأضحية، بل مجموعة منها فسّرت النحر بأنّه رفع اليدين حذاء الوجه^(٥)، وبعضها فسّرت بالاعتدال في القيام، روى الشيخ تثنّى بسنده عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن ابن سنان، عن

(١) يلاحظ: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٢٠ / ١٢٤.

(٢) يلاحظ: الدر المنثور: ٦ / ٣٣٧.

(٣) حكاة في الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٢٠ / ٤٩٦.

(٤) يلاحظ: مجمع البيان: ١٠ / ٤٥٨.

(٥) يلاحظ: دعائم الإسلام: ١ / ١٥٦، تهذيب الأحكام: ٢ / ٦٦، باب كيفية الصلاة وصفتها

... ح ٥، الأمالي (الشيخ الطوسي): ٣٧٧، ح ٥٧.

أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾^(١) قال: (هو رفع يديك حذاء وجهك)^(٢)، وجاء في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن حماد، عن حريز، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾؟ قال: (النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره)، وقال: (لا تكفّر، فإنّها يصنع ذلك المجوس، ولا تلتئم ولا تحتفز، ولا تقع على قدميك، ولا تفرش ذراعيك)^(٣).

ومنه يتضح الخدش فيما ذكره الفيض رحمته الله حيث قال: (قال الله عزّ وجلّ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾، وقال سبحانه: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾. بيان: قد ورد في الأخبار أنّ الآية الأولى نزلت في زكاة الفطر، وصلاة عيد الفطر، والثانية نزلت في صلاة عيد الأضحى، ونحر الهدي والأضحية)^(٤)، فلم يتبين وجود أخبار دالة على نزول آية سورة الكوثر في صلاة عيد الأضحى، وربّما يكون قد نظر في ذلك إلى مرسلة الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام الآتية، أو إلى ما ورد في مثل ذلك من طرق العامة.

ولكن حتّى في روايات العامة لم يجعلوه التفسير الوحيد للآية، بل الموجود في كتبهم آراء مختلفة، وقد ذكر ذلك الطبري في تفسيره^(٥)، هذا بالنسبة إلى ما جاء في

(١) سورة الكوثر: ٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢ / ٦٦، باب كيفية الصلاة وصفتها... ح ٥.

(٣) الكافي: ٣ / ٣٣٦ - ٣٣٧، باب القيام والقعود في الصلاة، ح ٩.

(٤) الوافي: ٩ / ١٢٨٣.

(٥) يلاحظ: جامع البيان: ٣٠ / ٤٢١ وما بعدها.

سورة الكوثر.

وأما سورة الأعلى فلم أعثر بحسب التتبع على رواية تفسر قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ بصلاة العيد إلا ما جاء في تفسير القمي من أن المراد بها صلاة الفطر والأضحى^(١) إذا اعتبرناه روايةً مرسلة، وما رواه الصدوق تذ مرسلاً من أنه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ قال: (من أخرج الفطرة)، فقيل له: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾. (خرج إلى الجبانة فصلّى)^(٢)، بتقريب أن المراد من الخروج إلى الجبانة والصلاة هو صلاة العيد بقريئة زكاة الفطرة وكلمة (خرج)، ويبدو من إدراج الصدوق تذ لهذه الرواية في باب استحباب أداء زكاة الفطرة ثم الخروج إلى الصلاة أنه فهم منها صلاة العيد.

وفي الاستدلال بهذه المرسلة تأمل واضح من حيث الإرسال، ومن حيث الدلالة على الوجوب؛ فإن المنساق من قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ هو المدح ليس إلا، وليس فيه دلالة على الوجوب.

وأما قريئة زكاة الفطرة وأنها واجبة، فتكون الصلاة أيضاً واجبة فغير تامة؛ لأن وجوب زكاة الفطرة قد ثبت بروايات أخرى، وليس من نفس هذه الرواية، مضافاً إلى أنه لا يلزم من العطف على شيء واجب أن يكون المعطوف واجباً أيضاً.

وأما ما ذكره الراوندي من تقريب الاستدلال فيرد عليه: أن مجرد تقديم ذكر الزكاة على الصلاة في الآية لا يعدّ قريئة كافية على تعيين كون المراد من الصلاة صلاة

(١) يلاحظ: تفسير القمي: ٢ / ٤١٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٥١٠.

العيد دون غيرها من الصلوات، فربّما كان تقديم الزكاة بداعي الاهتمام بها في خصوص المورد بلحاظ المناسبات الحافة بالكلام.

والنتيجة أنّ الاستدلال بالآيتين الكريمتين ليس تامّاً، وإنّما هو تفسيرٌ يصلح للتأييد، لا للاستدلال، ومنه يظهر الردّ على كلّ من استدلّ بالكتاب العزيز في محلّ الكلام^(١).

الأمر الثاني: الإجماع.

وقد استدلّ به السيّد في الانتصار^(٢)، والشيخ في الخلاف^(٣)، والسيّد ابن زهرة في الغنية^(٤)، والشيخ عليّ في جامع الخلاف والوفاق^(٥)، ويدعم ذلك أنّه لا يوجد - فيما تتبعتُ - فقيه واحد من فقهاء الإمامية يقول بالاستحباب مطلقاً - أعني حتّى مع توفر الشروط المعروفة - وهذا يكشف عن تلقّي هذا الحكم من المعصومين عليهم السلام. وفيه: أنّ الإجماع الحجّة هو إجماع الفقهاء المعاصرين للأئمّة، أو المقارنين لعصرهم عليهم السلام، مع ملاحظة عدم وجود نصّ من آية أو رواية نحتمل احتمالاً معتدلاً

(١) يلاحظ: المعبر: ٣٠٨ / ٢، جامع الخلاف والوفاق: ٦٥، تذكرة الفقهاء: ٤ / ١١٩، ذكرى

الشيعة: ٤ / ١٥٧، مدارك الأحكام: ٤ / ٩٣، غنائم الأيام: ٢ / ٥٨، مستند الشيعة: ٦ / ١٦٣.

(٢) يلاحظ: الانتصار: ١٦٩.

(٣) يلاحظ: الخلاف: ١ / ٦٥١.

(٤) يلاحظ: غنية النزوع: ٩٤.

(٥) يلاحظ: جامع الخلاف والوفاق: ٩٦.

به استنادهم إليه^(١)، وفي المقام توجد نصوص نحتمل أنهم استندوا إليها، بل قد نجزم بذلك.

الأمر الثالث: مداومة النبي صلى الله عليه وآله على الإتيان بها طيلة فترة حياته الشريفة، قال المحقق في المعبر: (ولأنّ النبي صلى الله عليه وآله فعلها مواظباً، فتجب لقوله صلى الله عليه وآله: صلّوا كما رأيتموني أصلي^(٢)).

وقد نقل المؤرّخون أنّ أول صلاة عيد فطر صلاها النبي صلى الله عليه وآله كانت بعد الهجرة، قال الطبري: (حدثني يونس بن عبد الأعلى، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: سمعت ابن زيد يقول: استقبل النبي صلى الله عليه وآله بيت المقدس ستة عشر شهراً فبلغه أنّ اليهود تقول: والله ما درى محمد وأصحابه أين قبلتهم حتى هديناهم، فكره ذلك النبي صلى الله عليه وآله ورفع وجهه إلى السماء، فقال الله عزّ وجلّ: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ الآية، قال أبو جعفر: وفي هذه السنة فرض فيما ذكر صوم شهر رمضان، وقيل إنّه فرض في شعبان منها، وكان النبي صلى الله عليه وآله حين قدم المدينة رأى يهود تصوم يوم عاشوراء، فسألهم فأخبروه أنّه اليوم الذي أغرق الله فيه آل فرعون، ونجّى موسى ومن معه منهم، فقال نحن أحقّ بموسى منهم، فصام وأمر الناس بصومه، فلما فرض صوم شهر رمضان لم يأمرهم بصوم يوم عاشوراء، ولم ينههم عنه. (وفيها): أمر الناس بإخراج زكاة الفطر، وقيل: إنّ النبي صلى الله عليه وآله خطب الناس قبل الفطر بيوم أو

(١) يلاحظ: بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١ / ٢٦٢.

(٢) المعبر: ٢ / ٣٠٨.

يومين، وأمرهم بذلك، (وفيها): خرج إلى المصلّى، فصلّى بهم صلاة العيد، وكان ذلك أوّل خروجه بالناس إلى المصلّى لصلاة العيد^(١).

وأما صلاة النبي ﷺ في عيد الأضحى، فقد نقل ابن الأثير عند ذكره غزوة بني قينقاع ما نصّه: (ثمّ انصرف رسول الله ﷺ، وحضر الأضحى، وخرج إلى المصلّى، فصلّى بالمسلمين، وهو أوّل صلاة عيد صلّاها، وضحّى فيه رسول الله ﷺ بشاتين، وقيل: بشاة، وكان أوّل أضحى رآه المسلمون، وضحّى معه ذوو اليسار، وكانت الغزاة في شوال بعد بدر، وقيل: كانت في صفر سنة ثلاث، وجعلها بعضهم بعد غزوة الكدر)^(٢)، وقال في غزوة الكدر: (قال ابن إسحاق: كانت في شوال سنة اثنتين، وقال الواقدي: كانت في المحرم سنة ثلاث)^(٣).

ويمكن أن يقال في ردّ هذا الدليل: إنّ مداومة النبي ﷺ على عبادة لا تعني أنّها واجبة؛ لأنّ مداومته أعمّ من الوجوب والاستحباب. وأمّا قوله ﷺ: (صلّوا كما رأيتموني أصلي)^(٤) فالمراد به الإتيان بالصلاة بنفس الكيفية التي كان ﷺ يقيم بها الصلاة من اشتغالها على الأجزاء والشرائط، وليس المراد بها لا بدّية الإتيان بتلك الصلاة المخصوصة.

إن قلت: الأمر مختلف هنا؛ حيث توجد قرينة على أنّ فعله ﷺ ليس أعمّ، لأنّ

(١) تاريخ الطبري: ١٢٩ / ٢.

(٢) الكامل في التاريخ: ١٣٨ / ٢.

(٣) الكامل في التاريخ: ١٣٩ / ٢.

(٤) سنن الدارمي: ١ / ٢٨٦، صحيح البخاري: ١ / ١٥٥.

النبي صلى الله عليه وآله كان يأمر بها أصحابه، ويصلّيها جماعة، وهذا الأمر بها قد استمرّ في سنّي حياته الشريفة كلّها بعدما شرّعت، فمن البعيد جداً أن يستمرّ الحثّ عليها بهذا النحو وهي ليست واجبة.

قلت: هذه القرينة لا تكفي للحكم بالوجوب؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله قد يواظب على المستحبّ لعدّة دواعي وخصوصاً في صلاة العيدين، ومن الدواعي أنّه كقائد يناسبه أن يجتمع بالناس، ويخطب بهم، ومن الدواعي الآخر الحثّ على الفعل المستحبّ لأهميته، ولا يلزم تركه مرّة ليعلم أنّه مستحبّ؛ لعدم انحصار بيان كونه مستحبّاً بهذه الطريقة، بل توجد طرقٌ آخر كثيرة لبيان استحبابه، كالتصريح بالاستحباب، والسكوت عن عقوبة الترك.

ثمّ إنّ لم يثبت أمره صلى الله عليه وآله لجميع الناس بها من خلال نصّ مروّي عنه. وبذلك يتبيّن ضعف ما استدلّ به العلامة تقدّم في التذكرة، حيث قال: (ولأنّ النبي صلى الله عليه وآله داوم عليها، ولم يخلّ بها في وقت من الأوقات، ولو كانت تطوّعاً لأهملها في بعض الأوقات، ليدلّ بذلك على نفي وجوبها)^(١).

الأمر الرابع: وجوب قتال تاركها، ولا يكون ذلك إلّا لكونها واجبة في الشريعة.

وقد استدلّ به العلامة في التذكرة والمنتهى^(٢)، وكذلك بعض علماء العامة^(٣).

(١) تذكرة الفقهاء: ٤ / ١١٩.

(٢) يلاحظ: تذكرة الفقهاء: ٤ / ١٢٠، منتهى المطلب: ٦ / ٩.

(٣) يلاحظ: المجموع: ٥ / ٢، الشرح الكبير: ٢ / ٢٢٤.

ويردّه: أنّه لم ينقل في التاريخ والكتب الفقهية للفريقين أنّه قد توعدّ الرسول ﷺ تاركها بالعقاب. نعم، لو ثبت وجوبها من دليل آخر كان أمر قتال تاركها راجعاً إلى الإمام - كما ذكر ذلك الشيخ الطوسي عند توفر شرائطها^(١) - أو الفقيه المبسوط اليد لو قلنا بوجوبها في زمان الغيبة.

ومن الجدير بالذكر أنّي لم أعثر - بعد التتبّع - لهذا الدليل من عين ولا أثر في كلمات أعلامنا ممن تأخّر عن العلامة تثنّي^(٢).

الأمر الخامس: نصوص روائية من طرقنا دلّت على وجوبها.

الرواية الأولى: ما جاء في الفقيه من قول الصدوق تثنّي: (روي عن جميل بن درّاج، عن الصادق عليه السلام أنّه قال: (صلاة العيدين فريضة، وصلاة الكسوف فريضة)، يعني أنّها من صغار الفرائض، وصغار الفرائض سنن لرواية حريز)^(٣).

وسندها صحيح، حيث قال تثنّي في المشيخة: (وما كان فيه عن محمّد بن حمران وجميل بن درّاج فقد روّيته عن أبي عبد الله، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمّد بن أبي عمير، عن محمّد بن حمران وجميل بن درّاج)^(٤).

والكلّ ثقات. نعم، لو قيل: إنّ هذا الطريق يختصّ بما يرويه عن كليهما، ولا يشمل ما رواه عن أحدهما، فلا تكون تامّة السند.

(١) يلاحظ: المبسوط: ١ / ١٦٩.

(٢) يلاحظ على سبيل المثال: جواهر الكلام: ١١ / ٣٣٣، مصباح الفقيه: ٢ / ٤٦٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٥٠٤ - ٥٠٥، ح ١٤٥٣.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤٣٠ - ٤٣١.

ودلاتها على الوجوب تامّة إلى هذا المقطع، ولكنّ الذيل - كما هو واضح - من الصدوق تبتُّ، حيث عبّر عن الصلاتين بأتمّها من صغار الفرائض كوجه من وجوه الجمع بينها وبين الرواية التي تصرّح بأتمّها سنّة، كما سيأتي الكلام في ذلك.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الطوسي تبتُّ بسنده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير وفضالة، عن جميل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكبير في العيدين. قال: (سبع وخمس) وقال: (صلاة العيدين فريضة)، سألته ما يقرأ فيها؟ قال: (والشمس وضحاها، وهل أتاك حديث الغاشية، وأشباههما)^(١).

أما رجال السند فالحسين بن سعيد وابن أبي عمير في غاية الوثاقة، وأمّا فضالة فهو ابن أيّوب؛ فإنّه الذي يروي عنه الحسين بن سعيد، كما أشار إلى ذلك النجاشي والشيخ^(٢)، وقد وثقه كلّ منهما^(٣).

ولو قيل: إنّ هناك تأملاً في رواية الحسين بن سعيد عن فضالة؛ حيث إنّ النجاشي حكى عن أبي الحسن البغدادي السورائي البزاز قوله: (قال لنا الحسين بن يزيد السورائي: كلّ شيء تراه (الحسين بن سعيد عن فضالة) فهو غلط، إنّما هو الحسين، عن أخيه الحسن، عن فضالة، وكان يقول: إنّ الحسين بن سعيد لم يلتق فضالة، وإنّ أخاه الحسن تفرّد بفضالة دون الحسين)^(٤).

(١) تهذيب الأحكام: ٣/ ١٢٧- ١٢٨، باب صلاة العيدين، ح ٢.

(٢) يلاحظ: رجال النجاشي: ٣١١، رجال الطوسي: ٤٣٦.

(٣) يلاحظ: رجال النجاشي: ٣١١، رجال الطوسي: ٣٤٢.

(٤) رجال النجاشي: ٣١١.

ولكن لا مجال لهذا التأمل؛ فإنَّ النجاشي نفسه علّق على ذلك بقوله: (ورأيت الجماعة تروي بأسانيد مختلفة الطرق: الحسين بن سعيد عن فضالة، والله أعلم)^(١)، وقد تصدّى السيّد الخوئي تثنؤً إلى إحصاء تلك الموارد، فبلغت تسعمائة واثنين وعشرين مورداً^(٢)، وغير ذلك من القرائن التي ذكرها السيّد الخوئي تثنؤً^(٣)، فلا سبيل لإنكار روايته عنه، بل لو فرض تنزلاًً توسّط الحسن بن سعيد بينه وبين فضالة فهو لا يضرّ في اعتبار السند؛ لوثاقه الحسن بن سعيد.

وأما جميل فهو ابن درّاج - الذي هو غاية في الجلالة ومن وجوه الطائفة، كما في رجال النجاشي^(٤)؛ -؛ لأنّه الذي يروي عنه ابن أبي عمير في الغالب، ويقترن اسمه مع اسمه، فإذا ذكر جميل من دون ذكر اسم الأب ينصرف إلى ابن درّاج، مضافاً إلى قرينة عطف فضالة على ابن أبي عمير، وفضالة يروي عن جميل بن درّاج أيضاً، وله روايات آخر يعطف اسمه مع ابن أبي عمير، ويرويان عن جميل بن درّاج^(٥)، وعلى كلّ حال من المطمأن به أنّ المراد بجميل هنا هو ابن درّاج.

(١) رجال النجاشي: ٣١١.

(٢) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ١٤ / ٢٩١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) يلاحظ: رجال النجاشي: ١٢٦.

(٥) مثل ما جاء في تهذيب الأحكام: ٣ / ١٧٧، باب صلاة الغريق والمتوحّل والمضطرّ بغير ذلك، ح ١٣، ١٠ / ٢١٦، باب القاتل في الشهر الحرام والحرم، ح ٥.

وعلى فرض كون المراد به جميل بن صالح فإنه لا يضر؛ لأنه أيضاً ثقة^(١). مضافاً إلى أن ابن أبي عمير لا يروي إلا عن ثقة^(٢).

وللشيخ تتمة طريقان إلى كتب الحسين بن سعيد:

الطريق الأول: ما ذكره في الفهرست بقوله: (أخبرنا بكتبه ورواياته ابن أبي جيد القمي، عن محمد بن الحسن، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد ابن حماد بن سعيد بن مهران، قال ابن الوليد: وأخرجها إلينا الحسين بن الحسن بن أبان بخط الحسين بن سعيد، وذكر أنه كان ضيف أبيه)^(٣).

وقد يناقش في تمامية هذا الطريق من جهتين:

الجهة الأولى: أن ابن أبي جيد القمي - وهو أبو الحسين علي بن أحمد - لم يوثق.

الجهة الأخرى: أن الحسين بن الحسن بن أبان لم يوثق أيضاً.

أما الجهة الأولى فقد استدل لوثاقة ابن أبي جيد بأمور:

الأمر الأول: أنه من مشايخ الإجازة، ووثافتهم ظاهرة لا تحتاج إلى بيان، وقد

بنى على ذلك الكثير من أعلامنا الماضين عليهم السلام^(٤).

وناقش في ذلك السيد الخوئي تتمة بما حاصله: أن فائدة الإجازة هي صحة

(١) يلاحظ: رجال النجاشي: ١٢٧.

(٢) يلاحظ: العدة في أصول الفقه: ١ / ١٥٤.

(٣) الفهرست: ١١٣.

(٤) قد ذكر الشيخ النوري تتمة تبني كثير من العلماء لذلك. يلاحظ: خاتمة مستدرک الوسائل: ٣ /

الحكاية عن المجيز لا غير، وهي قضية شرفية، ولا تدلّ على الوثاقة، فكما لو روى الثقة عن شخص فإنّه لا يدلّ على وثاقة ذلك الشخص فكذلك لو روى الطوسي - مثلاً - عن شيخه الذي أجازته، فإنّه لا يدلّ على وثاقة المجيز، وأمّا أنّهم مستغنون عن التوثيق فهذا مردود بمن هو أعلى شأنًا منهم، وهم أصحاب الإجماع، ومع ذلك تعرّضت الكتب الرجالية لتوثيقهم^(١).

أقول: شيخوخة الإجازة لا تفيد في حدّ نفسها الوثاقة، ويمكن القول بالتفصيل بين حالات:

الحالة الأولى: قد يكون شيخ الإجازة ممّن أكثر بعض الأعلام المعروفين بالعلم والوثاقة النقل عنه في عدّة كتب، بحيث يكاد يقرن المستجيز به لكثرة ما نقله عنه من كتب، وهنا تكون مشيخة الإجازة مفيدةً للاطمئنان بوثاقة الناقل؛ لأنّه من البعيد أن يكثر العالم الثقة الورع الاستجازة من شخص غير ثقة، فذلك يعرّضه للتهمة، والسمعة غير الطيبة، وبالتالي لا تؤخذ منه الرواية.

الحالة الثانية^(٢): أن يميز شيخ الإجازة كتاب غيره حال كون الكتاب مشتهراً معروف النسبة عنواناً ونسخةً إلى مصنّفه من غير أن تكون هناك كثرة استجازة منه من قبل الأعلام الموثوقين، وفي هذه الحالة لا تكون مشيخة الإجازة مفيدة للوثاقة بنحوٍ يطمئنّ بوثاقة شيخ الإجازة، ولكن وقوع شيخ الإجازة في السند لا يؤثّر على

(١) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ١ / ٧٠.

(٢) يلاحظ لهذه الحالة وما بعدها ما ذكر في قاموس الرجال: ١ / ٧٤.

صحته في هذه الحالة؛ لأن دوره شرفيٌّ لأجل اتصال السند فحسب، ويكون حاله حال الشخص الذي يميز لتلميذه - في زماننا هذا - الرواية من الكافي للشيخ الكليني تتأثر، فكما لا تؤثر مجهولية هذا المجيز على سند الروايات فكذلك ما فرضناه في هذه الحالة.

الحالة الثالثة: أن يميز شيخ الإجازة كتاب غيره حال كون النسخة غير معلومة الانتساب إلى مصنف الكتاب، ولا تكون هناك كثرة استجازة منه من قبل بعض الأعلام الموثوقين، وفي هذه الحالة لا تفيد مشيخة الإجازة التوثيق، وتؤثر مجهولية شيخ الإجازة على تمامية السند؛ لأنه لا يعلم صحة انتساب الكتاب إلى مصنفه إلا من قبل شيخ الإجازة.

الحالة الرابعة: أن يميز كتاب نفسه، مع عدم إكثار بعض الأعلام الموثوقين الاستجازة منه، وفي هذه الحالة لا بد أن تثبت وثاقته مسبقاً كي يتم السند، ولا تنفع مشيخة الإجازة في التوثيق كما في الحالة الثالثة؛ لأنه في هذه الحالة يكون حاله حال أي راوٍ، فيحتاج إلى التوثيق كي يؤخذ بروايته.

وفي محل كلامنا نرى أنّ ابن أبي جيد ممّن أكثر النقل عنه الشيخ الطوسي تتأثر، فقد أحصيت ما يقرب من (١٠٠) مورد نقل فيها عنه^(١)، وجعله واسطة بينه وبين ابن الوليد. هذا مضافاً إلى ترجمته عليه^(٢)، ممّا يدلّ على الاعتماد عليه؛ فإنّه وإن لم يندرج في الحالة الأولى من الحالات الأربعة المتقدمة بشكل واضح ولكنّ الاهتمام بإكثار النقل عنه يورث الاطمئنان بالاعتماد عليه، ولكن يبقى السؤال بأنّه لماذا لم

(١) يلاحظ: الفهرست: ٤١، ٤٣، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٦٨، إلى غير ذلك.

(٢) يلاحظ: الاستبصار: ٤/ ٣١١.

يُذَكِّرُ لَشَيْخِ الْإِجَازَةِ تَوْثِيقٌ؟

وجوابه: ليست هناك ملازمة بين كون الراوي وشيخ الإجازة ثقة وبين وجوب ذكر توثيقه في الكتب الرجالية، وليست هناك ضابطة معينة، فمثلاً إبراهيم بن هاشم لم يتعرضوا لتوثيقه مع أن السيد الخوئي يُدَّعِي حكم بوثاقته. هذا مضافاً إلى عدم وصول الكتب التي تعنى ببيان حال الرجال إلينا، وما وصل منها ليس الغرض الأساسي منه بيان حال الراوي من حيث الوثاقة والضعف، بل هي في الغالب كتب فهارس.

وأما الجهة الأخرى وهي عدم توثيق الحسين بن الحسن بن أبان الواقع في سند الرواية فيمكن القول بعدم توقف الأخذ بالرواية على إثبات وثاقته؛ وذلك لأحد أمرين^(١):

أحدهما: أن يقال: إنه كان من مشايخ الإجازة الذين لم يكن لهم كتب، وكان دورهم في نقل الأحاديث شرفياً بحتاً، أي إنهم كانوا مجرد وسائط في إجازة كتب الآخرين، فعدم ثبوت وثاقته لا يضر بصحة السند.

والآخر: يمكن الالتزام بصحة ما رواه ابن الوليد عن الحسين بن الحسن بن أبان عن الحسين بن سعيد؛ وذلك لأن الشيخ لما أورد في الفهرست أسامي كتب الحسين بن سعيد، ورواها عنه عن طريق ابن الوليد عن الحسين بن الحسن بن أبان حكى عن ابن الوليد أنه قال: (أخرجها إلينا الحسين بن الحسن بن أبان بخط الحسين بن سعيد، وذكر أنه كان ضيف أبيه) أي إن ابن الوليد روى كتب الحسين بن سعيد عن خطه، وليس بتوسط الحسين بن الحسن بن أبان، فلا يضر عدم ثبوت وثاقته.

(١) قبسات من علم الرجال: ١/ ٢٢٥-٢٢٦.

الطريق الآخر: (وأخبرنا بها عدّة من أصحابنا، عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه ومحمّد بن الحسن ومحمّد بن موسى بن المتوكّل، عن سعد بن عبد الله والحميري، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد).

وهو تامّ، وبالتالي تكون هذه الرواية تامّة السند.

الرواية الثالثة: صحيحة جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام: (صلاة العيدين فريضة وصلاة الكسوف فريضة)^(١).

وقد علم ممّا تقدّم تمامية سندها، كما أنّ دلالتها واضحة وصریحة في وجوب صلاة العيدين.

الرواية الرابعة: خبر أبي أسامة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن التكبير في العيدين؟ قال: (سبع وخمس)، وقال: (صلاة العيدين فريضة وصلاة الكسوف فريضة)^(٢).

ولكن سندها غير تامّ؛ من جهة أبي جميلة.

ومهما يكن فقد حصلنا على ثلاث روايات - بناءً على صحّة رواية جميل بطريق الصدوق تدوّن - تصرّح بالوجوب، مضافاً إلى تطابق آراء فقهاءنا على الوجوب وإن اختلفوا ببعض الشرائط، ممّا يقوّي احتمال تلقّي ذلك من أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم أجمعين.

(١) الاستبصار: ١ / ٤٤٣، باب أنّ صلاة العيدين فريضة، ح ٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣ / ١٢٧، باب صلاة العيدين، ح ١، الاستبصار: ١ / ٤٤٣، باب أنّ صلاة

العيدين فريضة، ح ١.

الروايات المعارضة

وفي مقابل ذلك توجد روايتان قد يُفهم منها الاستحباب:

إحدهما: ما علّق به الصدوق تث على رواية جميل بن درّاج عن الصادق عليه السلام: (صلاة العيدين فريضة، وصلاة الكسوف فريضة)، فقد قال تث: (يعني أنّهما من صغار الفرائض، وصغار الفرائض سنن؛ لرواية حريز)^(١).

ولم أجد من روى (صغار الفرائض سنن) غير الصدوق الذي طبّقها على صلاة العيدين.

والأخرى: ما رواه تث بسنده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (صلاة العيدين مع الإمام سنّة، وليس قبلهما ولا بعدها صلاة ذلك اليوم إلى الزوال)^(٢)، بناءً على أنّ المفهوم من قوله: (سنّة) هو النافلة، فلا تكون واجبة.

وطريق الصدوق إلى زرارة في المشيخة هو: (وما كان فيه عن زرارة بن أعين فقد رواه عن أبي عليه السلام، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد، والحسن بن ظريف، وعليّ بن إسمايل بن عيسى كلّهم عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة بن أعين)^(٣)، ولا يهّمنا الآن الخلاف في وثاقة محمد بن

(١) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٥٠٥، ذيل ح ١٤٥٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٥٠٦، ح ١٤٥٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤٢٥.

عيسى بن عبيد، ولا في وثيقة عليّ بن إسماعيل بن عيسى وأنه السندي أو غيره؛ لأنّ الحميري روى عن ثلاثة أحدهم الحسن بن ظريف، وهو ثقة^(١)، فالسند تامّ؛ لكون بقية السلسلة ثقات.

ورواها الشيخ الطوسي تثنّى بطريقتين:

أحدهما: ما جاء في التهذيب والاستبصار، وهو: (سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن عليّ بن حديد وعبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة)^(٢).

والآخر: ما جاء في التهذيب فقط، وهو: (إبراهيم بن إسحاق الأحمري، عن البرقي، عن محمد بن الحسن بن أبي خلف، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة)^(٣)، ولكن مع زيادة، وهي: (فإن فاتك الوتر في ليلتك قضيته بعد الزوال). والطريق الأوّل تامّ إلا من جهة عليّ بن حديد؛ فقد ضعفه الشيخ في موضع من الاستبصار^(٤)، ولكن لا يضرّ وجوده في السند؛ لعطف عبد الرحمن بن أبي نجران عليه، وهو ثقة^(٥).

(١) يلاحظ: رجال النجاشي: ٦١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣ / ١٣٤، باب صلاة العيدين، ح ٢٤، الاستبصار: ١ / ٤٤٣ - ٤٤٤، باب أنّ صلاة العيدين فريضة، ح ٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ٣ / ١٢٩، باب صلاة العيدين، ح ٩.

(٤) يلاحظ: الاستبصار: ١ / ٤٠، باب البئر يقع فيها الفأرة...، ذيل ح ٧.

(٥) يلاحظ: رجال النجاشي: ٢٣٥ رقم ٦٢٢.

وأما الطريق الآخر فللشيخ إلى إبراهيم بن إسحاق الأحمري - الذي هو أبو إسحاق النهاوندي - طريقان:

الطريق الأول: (أخبرنا بكتبه ورواياته أبو القاسم علي بن شبل بن أسد الوكيل، قال: أخبرنا بها أبو منصور ظفر بن حمدون بن شدّاد البادراني، قال: حدّثنا إبراهيم ابن إسحاق الأحمري)^(١).

الطريق الآخر: (وأخبرنا بها أيضاً الحسين بن عبيد الله، عن أبي محمّد هارون بن موسى التلعكبري، قال: حدّثنا أبو سليمان أحمد بن نصر بن سعيد الباهلي المعروف بابن أبي هراسة، قال: حدّثنا إبراهيم الأحمري بجميع كتبه)^(٢).

أما الطريق الأوّل فيبدأ بأبي القاسم علي بن شبل الوكيل، وهو على ما يبدو من مشايخ النجاشي^(٣)، فقد يقال بوثاقته بناءً على القول بوثاقته مشايخ النجاشي^(٤)، وأما ظفر بن حمدون فقد ذكره النجاشي ولم يوثقه^(٥)، ومثله الشيخ تيّز وإن ذكره تحت عنوان (ظفر بن محمّد البادراني) ولكن من الواضح أنه تصحيف^(٦)، بل ضعفه ابن الغضائري بقوله: (في مذهبه ضعف)^(٧) إن فهم من هذه العبارة الخدش في وثاقته،

(١) الفهرست: ٣٩.

(٢) الفهرست: ٣٩ - ٤٠.

(٣) يلاحظ: رجال النجاشي: ١٩، ٢٠٩، ٢١٨.

(٤) يلاحظ: خاتمة مستدرک الوسائل: ٣ / ١٥٨.

(٥) يلاحظ: رجال النجاشي: ٢٠٩.

(٦) يلاحظ: رجال الطوسي: ٤٢٩.

(٧) رجال ابن الغضائري: ٧٢.

فهذا السند غير تام.

وأما الطريق الآخر فلا مشكلة فيه إلا من جهة أحمد بن نصر بن أبي هراسة، وقد يقال بوثاقته لكونه من مشايخ الإجازة، حيث أجاز هارون بن موسى التلعكبري الذي هو عظيم المنزلة، عديم النظير، كما عبّر عنه الشيخ تذوّ^(١)، و(وجهاً في أصحابنا)^(٢)، كما قال عنه النجاشي، حيث إن صاحب هذه المنزلة الرفيعة قد يقال: إنه يبعد استجازته من شخص غير ثقة، وهذه الإجازة ذكرها الشيخ في ترجمة ابن أبي هراسة^(٣).

وعلى كلّ حال حتّى لو تمّ هذا الطريق فإنّه يبقى الإشكال من جهة إبراهيم بن إسحاق الأحمري، فقد ضعّفه النجاشي والشيخ^(٤)، ومن جهة محمد بن الحسن بن أبي خلف، فإنّه مجهول.

إذاً، اتّضح ممّا تقدّم أنّ الرواية تامة من حيث السند وإن كان بعض طرقها غير تام.

ومعه يقع ما ظاهره التنافي بين الروايتين الدالّتين على كون صلاة العيدين فريضة، وبين الرواية الدالّة على أنّها من السنن، وهل يمكن الجمع بينهما أو لا يمكن؟

أقول: يمكن الجمع بينهما بأحد وجوه:

(١) يلاحظ: رجال الطوسي: ٤٤٩.

(٢) رجال النجاشي: ٤٣٩.

(٣) قال الشيخ تذوّ في الرجال: ٤٠٩: (أحمد بن نصر بن سعيد الباهلي، المعروف بابن أبي هراسة، يلقّب أبوه هوذة، سمع منه التلعكبري سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة، وله منه إجازة).

(٤) يلاحظ: رجال النجاشي: ١٩، رجال الطوسي: ٤١٤.

الوجه الأوّل: تفسير كلمة (السنة) الواردة في الرواية بما ثبت فرضه من قبل النبي ﷺ في مقابل الفريضة الثابتة في القرآن، وهذا الوجه أشهر الوجوه في التخلّص من التنافي، وهو ما يظهر من الشيخ الصدوق تدوّن في الفقيه^(١) إذا لم نفهم منه أنّه قول مختلف، فقد يشير إلى وجود رواية تصرّح بأنّ صغار الفرائض سنن، وصرّح الشيخ الطوسي تدوّن في الاستبصار^(٢) والتهذيب^(٣) بأنّ المراد من السنة في الرواية هو ما ثبت فرضه من النبي ﷺ، وتبعه في ذلك المحقّق الحلّي في المعتمد^(٤)، والعلامة في منتهى المطلب^(٥)، والشهيد الأوّل في الذكرى^(٦)، وتبنّاه غيرهم من الأعلام.

ولكن ينبغي تتبّع موارد استعمال الشارع كلمة (السنة)، فقد أطلقت في لسانه على عدّة معان:

الأوّل: الفريضة الثابتة من خلال أمر النبي ﷺ في مقابل ما ثبت وجوبه من الكتاب العزيز، مثل ما جاء عن الكاظم عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران، وغيرها: (غُسل الجنابة فريضة وغُسل الميت سنة)^(٧) ومن الواضح أنّ غسل الميت

(١) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ١ / ٥٠٥.

(٢) يلاحظ: الاستبصار: ١ / ٤٤٤.

(٣) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٣ / ١٣٤.

(٤) يلاحظ: المعتمد: ٢ / ٣٠٩.

(٥) يلاحظ: منتهى المطلب: ٦ / ٩.

(٦) يلاحظ: ذكرى الشيعة: ٤ / ١٥٨.

(٧) من لا يحضره الفقيه: ١ / ١٠٨.

واجب، وعبر عنه في هذه الرواية بالسنة؛ لأنه لم يثبت من خلال القرآن بينها ثبت غسل الجنابة في القرآن، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(١)، ومثل ما جاء عن الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة في أجزاء الصلاة: (القراءة سنة والتشهد سنة والتكبير سنة ولا تنقض السنة الفريضة)^(٢)، فالقراءة واجبة في الصلاة، ووصفت بأنها سنة، والتشهد واجب في الصلاة وأطلق عليه سنة، وشيبه به ما جاء في أعداد الفرائض في صحيحة أخرى لزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (وفوض إلى محمد عليه السلام فزاد النبي عليه السلام في الصلاة سبع ركعات، وهي سنة ليس فيها قراءة، إنما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء)^(٣)، ومثل ما جاء في الزكاة، كما في صحيحة الفضلاء، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام، قالوا: (فرض الله عز وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال وسنّها رسول الله عليه السلام في تسعة أشياء، وعفا عمّا سواهن في الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب، وعفا عمّا سوى ذلك)^(٤)، فأطلقت السنة على زكاة الذهب والفضة مع أنّها واجبة، ومثل ما جاء في رواية الأعمش في الحجّ: (والوقوف بالمشعر فريضة، والهدي للمتمتع فريضة، فأما الوقوف بعرفة فهو سنة واجبة، والحلق سنة، ورمي الجمار سنة)^(٥) وغيرها من الروايات بهذا المعنى، فوصف

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) الخصال: ٢٨٥.

(٣) الكافي: ٣/ ٢٧٣، باب فرض الصلاة، ح ٧.

(٤) الكافي: ٣/ ٥٠٩، باب ما وضع رسول الله صلى الله عليه وعلى أهل بيته الزكاة عليه، ح ١.

(٥) الخصال: ٦٠٧.

الوقوف بعرفة بأنه سنة وصرح بوجوبه، وكذا الحلق ورمي الجمار وصفها بالسنة، مع وضوح كونها واجبات، ومثلها ما رواه الكليني بسنده عن حماد، عن حريز، عن زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة، فقال: (الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء)، قلت: وما سوى ذلك؟ قال: (سنة في فريضة)^(١)، فمن الواضح جداً استعمال الإمام عليه السلام لفظة (السنة) بمعنى الفريضة التي شرعها النبي ﷺ، حيث إن أغلب بقية أجزاء وشروط الصلاة واجبة، وتبطل الصلاة بالإخلال بها عمداً.

وبعض هذه الروايات وإن كان ضعيفاً سنداً ولكن إطلاق السنة في لسان الشارع على الواجب الثابت بأمر النبي ﷺ معروف ومطمأن بصدوره منهم عليهم السلام.
 الثاني: السنة في مقابل البدعة، وهذا كما جاء في الخطبة المروية في نهج البلاغة أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (وما أحدثت بدعة إلا تركت بها سنة، فاتقوا البدع)^(٢)، و(أحيوا السنة وأماتوا البدعة)^(٣). ومثل ما رواه الصدوق رحمته الله: (ثم نزل ﷺ وهو يقول: قليل في سنة خير من كثير في بدعة)^(٤) وروى مثله الشيخ الطوسي رحمته الله في الاستبصار^(٥) والتهذيب^(٦).

(١) الكافي: ٣ / ٢٧٢، باب فرض الصلاة، ح ٥.

(٢) نهج البلاغة (تحقيق: صبحي صالح): ٢٠٢.

(٣) نهج البلاغة (تحقيق: صبحي صالح): ٢٦٤.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٢ / ١٣٧، ح ١٩٦٤.

(٥) يلاحظ: الاستبصار: ١ / ٤٦٨، باب الزيادات في شهر رمضان، ح ٢٠.

(٦) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٣ / ٧٠، باب فضل شهر رمضان والصلاة فيه زيادة على النوافل

الثالث: السنّة في مقابل المكرمة، وهذا مثل ما رواه الصدوق تثني في عيون أخبار الرضا عليه السلام من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: (والختان سنّة واجبة للرجال ومكرمة للنساء)^(١)، وروى مثل هذا المعنى الشيخ الطوسي تثني في التهذيب^(٢) بدون كلمة (واجبة).

ولكن قد يقال: بأنّ هذا الاستعمال يندرج في المعنى الأوّل؛ حيث إنّ الختان ممّا فرضه النبي صلى الله عليه وآله، أو في المعنى الخامس الآتي.

الرابع: السنّة بمعنى المستحبّ في مقابل الفريضة بمعنى الواجب سواء ثبت وجوبه من القرآن أو من النبي صلى الله عليه وآله، وهذا المعنى جاء في كثير من الروايات:

١- ما رواه في الكافي عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام، قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: السنّة ستّان: سنّة في فريضة الأخذ بها هدى، وتركها ضلالة، وسنّة في غير فريضة الأخذ بها فضيلة، وتركها إلى غير خطيئة)^(٣).

٢- ما رواه الصدوق تثني بسنده عن المفضّل بن عمر من أنّ الصادق عليه السلام قال: (وعليكم بالسواك فإنّها مطهّرة وسنّة حسنة، وعليكم بفرائض الله فأدّوها، وعليكم بمحارم الله فاجتنبوها)^(٤). فالمنساق من قوله: (سنّة حسنة) الاستحباب.

المذكورة في سائر الشهور، ح ٢٩.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١ / ١٣٢.

(٢) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٧ / ٤٤٥، باب الولادة والنفاس والعقيقة، ح ٤٧.

(٣) الكافي: ١ / ٧١، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح ١٢.

(٤) الأمالي (الشيخ الصدوق): ٤٤١.

٣- مارواه الشيخ تذئذ بسنده عن يونس عن بعض رجاله، عن الصادق عليه السلام والباقر عليه السلام:
 (الكفن فريضة للرجال ثلاثة أثواب، والعمامة والخرقه سنة) ^(١).

٤- وروى تذئذ فيما يخص الوتر بسنده عن أبي أسامة، عن الصادق عليه السلام أنه قال:
 (سنة ليست بفريضة) ^(٢).

٥- وروى تذئذ في التهذيب والاستبصار عن هشام بن سالم، عن الصادق عليه السلام أنه
 قال عن التسبيح في الركوع والسجود: (تقول في الركوع سبحان ربّي العظيم، وفي
 السجود سبحان ربّي الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، والسنة ثلاثة، والفضل في
 سبع) ^(٣).

٦- وروى الصدوق تذئذ بسنده عن حماد بن عيسى، عن الصادق عليه السلام في المساجد
 السبعة: (فهذه السبعة فرض، ووضع الأنف على الأرض سنة، وهو الإرغام) ^(٤)،
 وروى ما يقرب منه في الخصال والفتاوى ^(٥)، وروى الشيخ مثله في التهذيب ^(٦).
 ويوجد غير ذلك من الروايات ^(٧) جاءت فيها كلمة (السنة) بمعنى المستحب.

(١) تهذيب الأحكام: ١ / ٢٩١، باب تلقين المحتضرين وتوجيههم ...، ح ١٩.

(٢) المصدر السابق: ٢ / ٢٤٣، باب فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون، ح ٣٠.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢ / ٨٠ - ٨١، باب كيفية الصلاة وصفاتها...، ذيل ح ٦٨، الاستبصار: ١ /

٣٢٣، باب أقل ما يجزئ من التسبيح في الركوع والسجود، ح ١.

(٤) الأمالي: ٤٩٩.

(٥) يلاحظ: الخصال: ٣٤٩، من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣٠١ ح ٩١٥.

(٦) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٢ / ٨٢، باب كيفية الصلاة وصفاتها...، ح ٦٩.

(٧) يلاحظ: المحاسن: ١ / ٢٧٨، ح ٤٠، ٢ / ٣١٨، ح ٤٣، قرب الإسناد: ١٠، ح ٣٢.

الخامس: السنّة بمعنى المسنون والمقرّر شرعاً، وهو أعمّ من الوجوب والاستحباب، ولعلّ من ذلك:

١ - ما جاء في رواية عمر بن يزيد، عن الصادق عليه السلام: (يا عمر، إنّ من السنّة أن تصلي على محمد وعلى أهل بيته في كلّ يوم جمعة ألف مرّة، وفي سائر الأيام مائة مرّة)^(١).

٢ - ما رواه في الكافي عن أبي داود المسترق، عن بعض رجاله، عن الصادق عليه السلام أنّه حكى عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: (فمن رغب عن سنّتي فليس منّي)^(٢).
أي إنّ الصلاة على محمد وأهل بيته عليهم السلام، والزواج ممّا هو ثابت ومقرّر ومسنون في الشريعة الإسلامية.

٣ - ولعلّ من ذلك أيضاً ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام من قوله: (إنّ أبا جعفر عليه السلام سئل من مسألة فأجاب فيها، فقال الرجل: إنّ الفقهاء لا يقولون هذا. فقال له أبي: ويحك إنّ الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة المتمسك بسنّة النبي صلى الله عليه وآله)^(٣).

فالفقيه يتمسك بالسنّة، أي بكلّ ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله سواء كان مستحباً أو واجباً، ويجتنب المحرّم، والمكروه، وبمعنى جامع هو من يلتزم بكلّ مقرّر شرعي.

(١) الكافي: ٣/ ٤١٦، باب فضل يوم الجمعة وليلته، ح ١٣.

(٢) الكافي: ٥/ ٤٩٦، باب كراهية الرهبانية وترك الباه، ح ٥.

(٣) يلاحظ: المحاسن: ١/ ٢٢٣، ح ١٣٩.

السادس: السنّة في مقابل التطوّع، فهناك طريقة أوضحتها الشريعة وسمّتها وأكدت عليها، وهناك ما لم تعيّنه الشريعة، ولكن يجوز التطوّع به، ولعلّ من ذلك ما يلي:

١- روى الكليني تثبّت بسنده عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: سمعته يقول: (السنّة في حمل الجنازة أن تستقبل جانب السرير بشقك الأيمن، فتلزم الأيسر بكتفك الأيمن، ثمّ تمرّ عليه إلى الجانب الآخر، وتدور من خلفه إلى الجانب الثالث من السرير، ثمّ تمرّ عليه إلى الجانب الرابع ممّا يلي يسارك)^(١).

٢- وروى الكليني تثبّت أيضاً بسنده عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (السنّة أن يحمل السرير من جوانبه الأربع، وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوّع)^(٢).

السابع: السنّة في مقابل ما لا يجوز فعله أعمّ من كونه حراماً مبتدعاً أو غير مبتدع، ولعلّ من ذلك ما رواه الشيخ تثبّت بسنده عن الصادق عليه السلام، قال: (إنّ من السنّة أن لا يخرج الإمام من منى إلى عرفة حتّى تطلع الشمس)^(٣).

الثامن: السنّة بمعنى العمل، والفعل، والصنيع، والطريقة، والعادة الجارية، والقانون، وقد جاء هذا المعنى في الآيات والروايات:

أما الآيات فمثل قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٤)، وقوله

(١) الكافي: ٣/ ١٦٨، باب السنّة في حمل الجنازة، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٥/ ١٧٨، باب الغدوّ إلى عرفات، ح ٢.

(٤) سورة الحجر: ١٣.

عز وجل: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا نَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾^(١)، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأُولَىٰ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾^(٢)، وغير ذلك من الآيات^(٣).

وأما الروايات فمثل ما رواه الصدوق بسنده عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (والذي بعثني بالحق نبياً وبشيراً لتركبن أمّتي سنن من كان قبلها حذو النعل بالنعل)^(٤). وربّما تدخل بعض الروايات المذكورة سابقاً تحت معنى آخر من المعاني المتقدمة.

وبعد أن عرفنا موارد استعمالات الشارع لكلمة (السنة) فهل الجمع المتقدّم بحمل (السنة) على ما ثبت وجوبه بأمر النبي صلى الله عليه وآله تامٌّ أو لا؟
 وجوابه: قد يقال: بأنّه تامٌّ، وتوجيه ذلك أن يقال: إنّ الروايات التي وصفت صلاة العيدين بـ(الفريضة) يراد بها الفريضة النبوية، وهي صريحةٌ ونصٌّ في الوجوب، وآية عن التخصيص، وأمّا الرواية التي وصفتها بالسنة فغاية ما يقال فيها إنّها يحتمل أن يراد بها الاستحباب، فيصرف هذا الظهور الاحتمالي إلى الوجوب بقرينة الرواية الصريحة فيه، حيث لا مانع من استعمال السنة بمعنى الفريضة الثابتة بأمر النبي صلى الله عليه وآله.

(١) سورة الإسراء: ٧٧.

(٢) سورة الكهف: ٥٥.

(٣) كما في سورة الأحزاب: ٣٨، ٦٢، سورة الفتح: ٢٣.

(٤) كمال الدين وتمام النعمة: ١/ ٥٧٦.

ومَّا يَعزِّزُ هذا الوجه، ويجعله أرجح وجوه الجمع روايةٌ تكاد تكون صريحة في أن المراد بالسنة في قوله ﷺ: (صلاة العيدين مع الإمام سنة) ما فرضه النبي ﷺ، وهي ما رواه الكليني تت بسنده عن حماد، عن حريز، عن زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: (فرض الله الصلاة، وسن رسول الله ﷺ عشرة أوجه: صلاة الحضر، والسفر، وصلاة الخوف على ثلاثة أوجه، وصلاة كسوف الشمس، والقمر، وصلاة العيدين، وصلاة الاستسقاء، والصلاة على الميت)^(١)، فإنك ترى أن الإمام عليه السلام قد قابل بين ما فرضه الله عز وجل، وبين ما سنّه الرسول ﷺ، وصرح بأن صلاة العيدين ممّا سنّه رسول الله ﷺ، وقد ثبت وجوبها بصريح الروايتين المتقدمتين، وأنها فريضة، فيصبح لدينا ظهور واضح بأنّ (السنة) في الرواية هي الفريضة النبوية، ولا نحتاج إلى قرينة السياق لثبت أن صلاة العيدين واجبة، كي يناقش فيها، ولم أجد في حدود ما تتبعت أحداً من الأعلام قد ذكر هذه الرواية في بحثه معززاً بها هذا الوجه المشهور، مع أنّها شبه الصريحة في أنّ صلاة العيدين فريضة نبوية، وسندها تام، وقد رواها الصدوق في الخصال بسند تام أيضاً^(٢).

إن قيل: إنّ من استدلل على وجوب صلاة العيدين بالكتاب العزيز يعترف ضمناً بأنّها ممّا ثبت فرضه فيه، ومعه لا يسعه القول بأنّ المراد من (صلاة العيدين مع الإمام سنة) أنّها ممّا ثبت فرضه من قبل النبي ﷺ؛ للتنافي الظاهر بين القولين.

(١) الكافي: ٣/ ٢٧٢، باب فرض الصلاة، ح ٣.

(٢) الخصال: ٤٤٤، والسند هو: حدّثنا أبي عليه السلام، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن

يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام.

قلت: ظاهر من قال بأنها فريضة قرآنية الاعتراف بأن أصل التكليف بها مما ثبت فرضه في الكتاب العزيز، وأما لزوم الإتيان بها مع الإمام فهو تكليف ثبت فرضه من قبل النبي صلى الله عليه وآله، فلا تنافي في البين.

وقد حاول الشهيد رحمته الله الإجابة على هذا الإشكال، فقال: (فإن قلت: فقد ذكرت أنّ الكتاب دالّ عليها. قلت: ليست دلالة قطعية، بل ظاهرة، وبالسنّة فعلاً وقولاً علم القطع)^(١).

وفيه: أنّه لا يشترط في الفريضة القرآنية أن تكون الآية الدالّة عليها قطعية الدلالة، بل يكفي الظهور.

الوجه الثاني: ما يخطر في ذهن من أنّ هذه الرواية مجملة في حدّ نفسها بسبب استعمال كلمة (السنّة) في عدّة معانٍ في لسان الشارع مع عدم وجود قرينة على إرادة معنى معيّن من المعاني المتقدّمة، فتبقى الرواية الصريحة في الوجوب على حالها من دون معارض، وهذا الوجه أولى من الوجه المتقدّم.

وجه الأولوية أنّ من تبنّى ذلك الوجه يحتمل احتمالاً معتدّاً به بأنّ الظهور الأولي للفظ (السنّة) في الرواية محلّ البحث في الاستحباب، ثمّ يحاول صرف هذا الظهور بقرينة الرواية التي تصرّح بالوجوب، مع أنّه من الصعوبة القول بظهور كلمة (السنّة) فيها في الاستحباب مع استعمالها في روايات آخر بمعان مختلفة، هذا مضافاً إلى الإشكال المتقدّم، فما ذكرناه أولى.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِتْمَا إِذَا ذَكَرْتَ فِي لِسَانِ الشَّارِعِ مِنْ دُونِ قَرِينَةٍ فَإِتْمَا تَنْصَرِفُ إِلَى الْمُسْتَحَبِّ.

الوجه الثالث: ما عن الفيض الكاشاني تَتَذَّرُ فِي الْوَاقِفِ، وَتَبْنَاهُ آخَرُونَ، حَيْثُ قَالَ - رَدًّا عَلَى تَفْسِيرِ الشَّيْخِ الصَّدُوقِ وَالشَّيْخِ الطُّوسِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لِلصَّحِيحَةِ بِأَنَّ (السُّنَّةَ) مَا ثَبَتَ فَرَضُهُ مِنْ طَرِيقِ النَّبِيِّ ﷺ -: (أَقُولُ: هَذَا لَا يَسْتَقِيمُ مَعَ الْحَدِيثِ الْآتِي فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ، بَلِ الصَّوَابُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ ﷺ (إِتْمَا مَعَ الْإِمَامِ سُنَّةً) أَنَّ السُّنَّةَ فِي فَرَضِهَا أَنْ تَكُونَ مَعَ الْإِمَامِ، فَمَنْ صَلَّى بِدُونِ الْإِمَامِ مَعْتَقِدًا وَجُوبَهَا فَقَدْ خَالَفَ السُّنَّةَ، وَهَذَا بَعِينُهُ مَعْنَى سَائِرِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِإِمَامٍ)^(١).

وَلَعَلَّ الْمَقْصُودَ بِقَوْلِهِ: (لَا يَسْتَقِيمُ مَعَ الْحَدِيثِ الْآتِي ... إِنْخ) الْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ الصَّدُوقُ تَتَذَّرُ عَنِ الصَّادِقِ ﷺ: سَأَلَ الصَّادِقَ ﷺ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾^(٢)، قَالَ: (مَنْ أَخْرَجَ الْفِطْرَةَ). فَقِيلَ لَهُ: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾^(٣). قَالَ: (خَرَجَ إِلَى الْجَبَانَةِ فَصَلَّى)^(٤).

ويرد عليه:

أولاً: عدم إمكان الاعتماد على الرواية؛ لمكان الإرسال فيها.

ثانياً: مع التنزل عن ذلك فإن تفسير الإمام ﷺ للصلاة في قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ

(١) الوافي: ٩ / ١٢٨٧.

(٢) سورة الأعلى: ١٤.

(٣) سورة الأعلى: ١٥.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٥١٠، ح ١٤٧٤.

اسم رَبِّهِ فَصَلَّى ﴿﴾ بالخروج إلى الجبّانة والصلاة هو من باب التطبيق، ولم تُذكر صلاة العيد في القرآن بعنوانها حتى يقال إنها ثابتة في الكتاب المجيد أيضاً. مضافاً إلى ما تقدّم من عدم دلالة المدح للمصلي والمزكي على لزوم الإتيان بالصلاة.

الوجه الرابع: أن يقال: لو بنينا على انصراف كلمة (السنة) إلى المستحبّ في حالة عدم وجود قرينة على خلاف ذلك، فسوف يكون المراد: في حال حضور الإمام عليه السلام وعدم غيبته، وإقامته لصلاة العيد، مع إعطاء الإذن لآخرين من نوابه وأصحابه في إقامتها أيضاً يكون الحضور معه في نفس الصلاة التي يقيمها عليه السلام مستحبّاً لا واجباً وإن كان الإمام ليس معصوماً فلا يكون الحضور معه واجباً، بل يكفي الإتيان بها فرادى.

نعم، أداء الصلاة واجب، ولكن لا يشترط أن يكون الأداء مع شخص الإمام المعصوم، بل يكفي أداؤها مع المأذون من قبله عليه السلام، وهذا هو الظاهر من قوله عليه السلام إتيها: (مع الإمام سنة)، فالمعية مع الإمام لا تتسنى لكلّ أحد، خصوصاً مع تباعد الأمكنة وقلة وسائل النقل في ذلك الزمان، فوجوب هذه الصلاة ثبت بالأدلة المتقدمة، وأما استحباب كونها مع شخص الإمام فقد ثبت من خلال هذه الرواية، فلا يوجد تعارض من الأساس.

ولم أجد - حسب التتبع - من ذكر هذا الوجه، ولعلّه موجود في كلماتهم ولم أتنبه له.

الوجه الخامس: ما ذكر من أنّه من الممكن أن يراد الاستحباب، ولكنه مخصوص بزمان الأئمة عليهم السلام الذين عاصروا الطغاة، ولا يمكنهم إقامتها بسهولة، فتحمل هذه

الرواية على حالة عدم استجماع الشرائط^(١).

وفيه: أنه لا قرينة على هذا الوجه، فضلاً عما تقدّم من الإشكال.

الوجه السادس: ما ذكر من حمل هذه الرواية على التقية، لكون الرأي السائد لدى فقهاء العامة هو الاستحباب، فعبر عنها الإمام عليه السلام بالسنة إيهاماً للآخرين بالاستحباب حال كونه قاصداً بآثارها من الواجبات التي سنّها النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(٢).

ويرده: أن فقهاء العامة مختلفون فيما بينهم، فمنهم من يقول بالوجوب، ومنهم من يقول بالاستحباب^(٣)، والرواية صدرت من الإمام الباقر عليه السلام وليس من الواضح أن الرأي السائد عند العامة آنذاك هو الاستحباب حتى يقال بالتقية.

الوجه السابع: أن نحمل السنة في قوله عليه السلام: (مع الإمام سنة) على ما يقابل البدعة، فلعلّه هناك من يعتقد أن اشتراط صلاة العيدين بالجماعة في أصل تشريعها بدعة، فجاءت هذه الرواية لتبين أنها شرّعت مع الإمام لا منفرداً، وهي سنة، وليست بدعة، وقد احتمل هذا الوجه الشيخ الهمداني رحمته الله^(٤).

أقول: هذا الوجه قريب من الوجه الثالث المتقدم، ويرد عليه نفس ما ذكرته في الإشكال الثالث على الوجه المشار إليه.

الوجه الثامن: أن نحمل السنة في هذه الرواية على المسنون، والمقرّر شرعاً أعمّ

(١) يلاحظ: روضة المتقين: ٧٤٠/٢، هامش من لا يحضره الفقيه: ٥٠٦/١ على الحديث ١٤٥٤.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) يلاحظ: المجموع: ٥/٢، المبسوط (للسرخسي): ٣٧/٢، وغيرهما من مصادر الجمهور.

(٤) يلاحظ: مصباح الفقيه (ط. ق.): ٤٦٤/٢.

من الوجوب والاستحباب، ولا مانع حينئذٍ من القول بوجوب صلاة العيدين بقريئة تصريح الروايتين المتقدمتين بأنها فريضة، وبذلك يرتفع التنافي. ومهما يكن فالوجوب ثابت بالشروط التي ستأتي، وقد عبّر عنه الشيخ صاحب الجواهر تذق بقوله: (لا ريب في أصل الوجوب)^(١).

المقام الثاني في شرائط تحقق الوجوب

الشرط الأول - كما ذكروا -: حضور الإمام المعصوم عليه السلام أو منصوبه.

هذا هو المشهور والمعروف في كلماتهم، وقد يستظهر من الفقه الرضوي حيث قال: (واخرج إلى المصلّي وبرز تحت السماء مع الإمام، فإنّ صلاة العيدين مع الإمام مفروضة، ولا تكون إلّا بإمام وبخطبة)^(١) فإنّ تعريف كلمة (إمام) مع التأكيد أنّها مع الإمام مفروضة قد يقال بظهوره في المعصوم، وقد استفاد ممّا أفتى به الصدوق تثني في المقنع، حيث قال: (اعلم أنّ صلاة العيدين ركعتان .. ولا يصلّيان إلّا مع إمام في جماعة، ومن لم يدرك مع الإمام في جماعة فلا صلاة له)^(٢) فإنّ قوله: (إلّا مع إمام في جماعة) يفهم منه شرطية الإمام المعصوم؛ لأنّه لو أراد منها إمام الجماعة لكان شبه اللغو، إذ الجماعة لا تصحّ من دون إمام، اللهم إلّا أن يريد التأكيد، بينما إرادة المعصوم من هذه الكلمة تفيد معنى جديداً هو المرتكز في عرف المشتريّة. هذا مضافاً إلى أنّ وضع كلمة (في) بين كلمة (إمام) النكرة وكلمة (الجماعة) تشعر بمغايرة هذه الإمامة عن إمامة الجماعة.

وأوضح منه كلامه في ثواب الأعمال، فقد قال تثني بعد ذكره لثواب من صلّى

(١) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ١٣١.

(٢) المقنع: ١٤٨-١٤٩.

أربع ركعات يوم الفطر بعد صلاة الإمام: (أقول في ذلك وبالله التوفيق: إن هذا الثواب هو لمن كان إمامه مخالفاً لمذهبه، فيصلّي معه تقيّة ثمّ يصلّي هذه الأربع ركعات للعيد، فأما إذا كان الإمام إماماً من الله عزّ وجلّ واجب الطاعة على العباد فصلّي خلفه صلاة العيد لم يكن له أن يصلّي بعد ذلك صلاة حتّى تزول الشمس، وكذلك من كان إمامه موافقاً لمذهبه إن لم يكن مفروض الطاعة صلّي معه العيد لم يكن له أن يصلّي بعد ذلك صلاة حتّى تزول الشمس، والمعتمد أنّه لا صلاة في العيدين إلّا مع الإمام فمن أحبّ أن يصلّي وحده فلا بأس^(١))، فقوله: (والمعتمد أنّه لا صلاة في العيدين إلّا مع الإمام) بعد ذكره (مفروض الطاعة)، وذكره للروايات التي تشترط الإمام، واضح الدلالة على اشتراط حضور المعصوم.

ولعلّ أظهر منه ما جاء في كلام المفيد تتنّ في المقنعة، حيث قال: (وهذه الصلاة فرض لازم لجميع من لزمته الجمعة على شرط حضور الإمام، وسنّة على الانفراد عند عدم حضور الإمام)^(٢)، فالتعبير بـ(حضور الإمام) ظاهرٌ في الإمام المعصوم، ومنشأ هذا الظهور تداول استعمال الأعلام لهذه الكلمة في المعصوم خاصّة، وجاء في كلامه تتنّ أيضاً: (ولا بأس أن تصلّي العيدين في بيتك عند عدم إمامها، أو لعارض مع وجوده)^(٣)، فإضافته كلمة (إمام) إلى الضمير العائد على صلاة العيدين يشعر باختصاص وجوبها بإمام خاصّ، وليس بمطلق إمام الجماعة، وليس هو إلّا

(١) ثواب الأعمال: ٧٧-٧٨.

(٢) المقنعة: ١٩٤.

(٣) المقنعة: ٢٠٢.

المعصوم عليه السلام، وكذلك قوله: (لعارض مع وجوده) يشير إلى ذلك.

وبذلك يتضح عدم صحّة ما استظهره صاحب الحدائق تذت من كلام المفيد، وأنّه لا يشترط حضور الإمام المعصوم في الوجوب، قال تذت: (قال شيخنا المفيد في المقنعة في باب صلاة العيدين: وهذه الصلاة فرض لازم لجميع من لزمته الجمعة على شرط حضور الإمام، سنّة على الانفراد عند عدم حضور الإمام .. وقد عرفت مذهبه في الجمعة وشرطها عنده إنّما هو إمام الجماعة .. وقوله هنا على شرط حضور الإمام .. إلخ أراد به بيان التفرقة بين الجمعة والعيدين بحصول الاستحباب في هذه دون تلك، فجعل مدار الوجوب والاستحباب على حضور الإمام وعدم حضوره، فمتى صلّى مع الإمام فهي واجبة عيناً، ومتى تعذّر الصلاة معه فهي مستحبّة فرادى بخلاف الجمعة فإنّه مع عدم الإمام تسقط بالكلّية. والمراد بالإمام في كلامه هو إمام الجماعة الذي تقدّم تصريحه به في صلاة الجمعة)^(١).

فإنّه يرد على هذا الاستظهار:

أولاً: لا ينحصر تعليل قوله: (على شرط حضور الإمام) بإرادة التفرقة بين صلاة الجمعة وصلاة العيدين بما ذكره تذت، بل هذا مجرّد احتمال لا يصل إلى حدّ الظهور، بل الظهور على خلافه، كما عرفت ممّا تقدّم.

ثانياً: يمكن أن يقال بأنّ تعبيره (على شرط حضور الإمام) قرينة على المغايرة بين شرط الإمامة في صلاة الجمعة، وشرط الإمامة في صلاة العيدين؛ إذ لو كانت الإمامة بمعنى واحد لكان من المناسب له جدّاً أن يعبر بالعطف على شروط الجمعة،

(١) الحدائق الناضرة: ١٠ / ٢٠٥ - ٢٠٦.

ويقول إنَّ أمرهما واحد، وما شابه ذلك من الألفاظ كما فعل ذلك جمعٌ من الأعلام، ولكنّه لم يفعل ذلك.

ويظهر اشتراط حضور الإمام المعصوم من السيّد المرتضى تتذّر كما جاء ذلك في الناصريات، حيث قال: (الذي يذهب إليه أصحابنا في صلاة العيدين أنّها فرض على الأعيان، وتكامل الشروط التي تلزم معها صلاة الجمعة من حضور السلطان العادل، واجتماع العدد المخصوص إلى غير ذلك من الشرائط)^(١)، ويظهر منه أيضاً في جمل العلم والعمل، حيث قال: (صلاة العيدين فرض على كلّ من تكاملت له شرائط الجمعة التي ذكرناها)^(٢) فإنّه تتذّر ذكر في صلاة الجمعة ما لفظه: (صلاة الجمعة فرض لازم مع حضور الإمام العادل)^(٣).

ويظهر ذلك من أبي يعلى الديلمي في المراسم العلوية، بل هو شبه الصريح، حيث قال: (شرط وجوب صلاة العيدين شرط وجوب صلاة الجمعة)^(٤)، وقال في صلاة الجمعة: (صلاة الجمعة فرض مع حضور إمام الأصل، أو من يقوم مقامه)^(٥) فقد صرّح باشتراط المعصوم من خلال قوله إمام الأصل.

وهذا ما يظهر من الشيخ تتذّر في المبسوط، فقد قال: (صلاة العيدين فريضة عند

(١) الناصريات: ٢٦٥.

(٢) جمل العلم والعمل: ٧٤.

(٣) المصدر السابق: ٧١.

(٤) المراسم العلوية: ٧٧.

(٥) المصدر السابق.

حصول شرائطها، وشرائطها شرائط الجمعة سواء في العدد والخطبة وغير ذلك، وتسقط عمّن تسقط عنه الجمعة^(١)، وقال فيها يخصّ صلاة الجمعة: (فأمّا الشروط الراجعة إلى صحّة الانعقاد فأربعة: السلطان العادل أو من يأمره السلطان)^(٢)، ويظهر منه ذلك أيضاً في الاستبصار، حيث قال: (ونفرد باباً أنّه لا تجب إلا بحضور الإمام)^(٣)، وقال في النهاية: (صلاة العيدين فريضة بشرط وجود الإمام العادل، أو وجود من نصبه الإمام للصلاة بالناس، وتلزم صلاة العيدين كلّ من تلزمه جمعة)^(٤). وهذا ما يظهر من ابن البرّاج^(٥)، وابن زهرة في الغنية^(٦)، وابن إدريس في السرائر^(٧)، وصرّح كلام ابن أبي المجد الحلبي في إشارة السبق، حيث جعل شروطها شروط الجمعة^(٨)، والكيدري في إصباح الشيعة^(٩)، والمحقّق الحلّي في المختصر النافع^(١٠)،

(١) المبسوط: ١/ ١٦٩.

(٢) المصدر السابق: ١/ ١٤٣.

(٣) الاستبصار: ١/ ٤٤٤.

(٤) النهاية: ١٣٣.

(٥) يلاحظ: المهذب: ١/ ١١٨.

(٦) يلاحظ: غنية النزوع: ٩٤.

(٧) يلاحظ: السرائر: ١/ ٢٤٨.

(٨) يلاحظ: إشارة السبق: ١٠٢.

(٩) يلاحظ: إصباح الشيعة: ١٠١.

(١٠) يلاحظ: المختصر النافع: ٣٧.

وإدعى في المعتمد أنه مذهب علمائنا أجمع^(١)، وصرّح في الشرائع أنّها واجبة مع وجود الإمام عليه السلام^(٢)، بل عليه إطباق فقهاء الشيعة إلا ما ندر، كما سنبين ذلك إن شاء الله تعالى.

ولكن في مقابل ذلك هناك مَنْ يفهم من كلامه عدم اشتراط حضور الإمام المعصوم عليه السلام، بل بعضهم استشكل بذلك صراحةً، ومنهم أبو الصلاح الحلبي تتمة في الكافي، حيث يفهم من كلامه أنّه لا يشترط ذلك في عصر الغيبة، قال: (صلاة يوم الفطر ويوم الأضحى واجبة بشرط تكامل شروط الجمعة لها على كلّ من تجب عليه الجمعة)^(٣)، وقال في صلاة الجمعة: (لا تنعقد الجمعة إلا بإمام الملة، أو منصوب من قبله، أو بمن تتكامل له صفات إمام الجماعة عند تعذر الأمرين)^(٤)، وهذا يعني أنّه يرى وجوب صلاة العيدين في عصر الغيبة.

ومَنْ صرّح بوجوبها في عصر الغيبة المحقق السبزواري تتمة في الكفاية، قال: (وإنّما تجب على من تجب عليه الجمعة، والظاهر وجوبها في زمان غيبة الإمام بشروط وجوب الجمعة جماعة)^(٥)، وقال في الذخيرة: (إنّي لم أعر على تصريح لواحد منهم

(١) يلاحظ: المعتمد: ٣٠٨ / ٢.

(٢) يلاحظ: شرائع الإسلام: ٧٨ / ١.

(٣) الكافي في الفقه: ١٥٣.

(٤) المصدر السابق: ١٥١.

(٥) كفاية الأحكام: ١٠٥ / ١.

بذلك^(١)، يعني باشتراط حضور المعصوم، واستشكل في هذا الشرط صاحب المدارك **تتد**، كما سنوضح ذلك عند الاستدلال بالروايات، وقال: (عندي في ذلك نظر)^(٢).

وجعل المحدث الكاشاني في الوافي والمفاتيح نصوص المسألة من المتشابهات^(٣)، وصرح العلامة المجلسي **تتد** في البحار بأنه لا مانع من القول بوجوبها في عصر الغيبة^(٤)، ويبدو ذلك من صاحب الوسائل أيضاً من خلال عنوان الباب^(٥).
 ومهما يكن فلا بدّ من البحث في النصوص لتحقيق المطلب، وقد استدلل عليه بمجموعة من الروايات:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكليني رحمته الله، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: (ليس في يوم الفطر والأضحى أذان ولا إقامة، أذانها طلوع الشمس، إذا طلعت خرجوا، وليس قبلها ولا بعدها صلاة، ومن لم يصلّ مع إمام في جماعة فلا صلاة له، ولا قضاء عليه)^(٦).

(١) ذخيرة المعاد: ج ١ ق ٢ / ٣١٨.

(٢) مدارك الأحكام: ٩٤ / ٤.

(٣) يلاحظ: الوافي: ٩ / ١٢٨٦، مفاتيح الشرائع: ٢٨ / ١.

(٤) يلاحظ: بحار الأنوار: ٣٥٥ / ٨٧.

(٥) وسائل الشيعة: ٤٢١ / ٧.

(٦) الكافي: ٣ / ٤٥٩، باب صلاة العيدين والخطبة فيها، ح ١.

ولا إشكال في سندها إلا من جهة إبراهيم بن هاشم؛ فإنه لم يوثق. ولكن السيّد بحر العلوم توثّق ذكر أنّه في أعلى درجات الوثاقة^(١)؛ حيث نشر حديث الكوفيين في قم، ولا يسمح لأحد بفعل ذلك إلا من كان في غاية الوثاقة والمنزلة العلمية الرفيعة، كما هو المعروف عن مدرسة قم المتشدّدة، وقد رواها الشيخ الصدوق توثّق بسند تامّ في ثواب الأعمال^(٢)، ونقلها الشيخ الطوسي توثّق في التهذيب عن الكافي بنفس سند الكليني^(٣)، ولكن فيه ابن أبي عمير عن زرارة، ولم يذكر ابن أذينة، ومن الواضح أنّه سقط؛ لأنّ زرارة من الطبقة الرابعة، وابن أبي عمير من الطبقة السادسة، ومثله لا يروي عن زرارة مباشرة.

وقد استدلّ بها أغلب الأعلام الذين اشترطوا الحضور، منهم العلامة في التذكرة والمنتهى^(٤)، والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة^(٥)، وأشار إليها المحقّق القمي في الغنائم^(٦) والمحقّق النراقي في المستند^(٧)، والشيخ محمّد حسن في الجواهر^(٨)، وغيرهم من فقهاءنا المتأخّرين والمعاصرين.

(١) يلاحظ: الفوائد الرجالية: ١ / ٤٣٩.

(٢) يلاحظ: ثواب الأعمال: ٧٩.

(٣) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٣ / ١٢٩، باب صلاة العيدين، ح ٨.

(٤) يلاحظ: تذكرة الفقهاء: ٤ / ١٢١، منتهى المطلب: ٦ / ٢٩.

(٥) يلاحظ: مجمع الفائدة: ٢ / ٤٠٥.

(٦) يلاحظ: غنائم الأيام: ٢ / ٥٩.

(٧) يلاحظ: مستند الشيعة: ٦ / ١٦٥.

(٨) يلاحظ: جواهر الكلام: ١١ / ٣٤٧.

ولم أجد في كلماتهم تقريباً للاستدلال غير دعوى الظهور.

وربما كان ذلك استناداً إلى انصراف كلمة (الإمام) عند الإطلاق إلى المعصوم ما لم تنصب قرينة على الخلاف، والسّر في هذا الانصراف كثرة استعمال الأئمة عليهم السلام لهذه الكلمة في المعصوم^(١)، والتشديد على أنّها لا تطلق على كلّ أحد، بل تطلق على من يحمل مواصفات معيّنة مصداقها الأمثل هو المعصوم.

ولكن قد يقال إنّه لا مجال لدعوى ظهور كلمة (إمام) في خصوص المعصوم عليه السلام حيث يجد المتتبع أنّها كثيراً ما أطلقت في كلمات المعصومين عليهم السلام على إمام الجماعة، ولو لم يستظهر ذلك من كلماتهم يكون المعنى المراد منها مجملاً لتردده بين المعنيين. ولعلّه لهذا استظهر السيّد في المدارك أنّ المراد بالإمام في هذه الرواية إمام الجماعة لا إمام الأصل، كما يشعر به تنكير الإمام ولفظة الجماعة^(٢).

ومّا يجدر الالتفات إليه أنّ الشيخ الطوسي رحمته الله نقل هذه الرواية نفسها في الاستبصار بتعريف كلمة (إمام)، قال: (من لم يصلّ مع الإمام في جماعة يوم العيد فلا صلاة له، ولا قضاء عليه)^(٣).

ومن البعيد أن تكون روايةً أخرى بهذا السند نفسه والتقارب في الألفاظ، وبذلك لا يتمّ ما أشكل به من أنّ لفظ الإمام نكرة، ولكن في الوقت نفسه لا يطمأنّ بكون اللفظ الصادر من الإمام عليه السلام معرّفاً باللام؛ وذلك لتعارض النقلين، ولا

(١) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٥٠، ح ١٦٧٠.

(٢) يلاحظ: مدارك الأحكام: ٤/ ٩٢.

(٣) الاستبصار: ١/ ٤٤٤، باب لا تجب صلاة العيدين إلّا مع الإمام، ح ٢.

ترجيح لأحدهما على الآخر؛ لعدم تمامية ترجيح أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة إذا لم نقل بترجيح نقل الكليني تذئذ.

الرواية الثانية: روى الكليني تذئذ عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن حماد بن عثمان، عن معمر بن يحيى، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (لا صلاة يوم الفطر والأضحى إلا مع إمام)^(١).

وسندها لا يخلو من إشكال من جهة معلى بن محمد، ومن جهة الوشاء، أما الأول فقد قال عنه النجاشي: (مضطرب الحديث والمذهب)^(٢)، وابن الغضائري: (حديثه يعرف وينكر)^(٣)، والاضطراب في الحديث يومئ عرفاً إلى عدم الثبوت في النقل، وهو مما ينافي الاطمئنان بنقله. وأما الآخر فهو ممن لم يوثق في كتب الرجال، وأما باقي رجال السند فهم ثقات^(٤).

وروى مثلها الشيخ الصدوق تذئذ في ثواب الأعمال^(٥)، عن معمر بن يحيى وزرارة، وسنده تام، ورواها في الفقيه رسالة^(٦)، ورواها الشيخ الطوسي تذئذ في

(١) الكافي: ٣ / ٤٥٩، باب صلاة العيدين والخطبة فيها، ح ٢.

(٢) رجال النجاشي: ٤١٨.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٩٦.

(٤) يلاحظ: رجال النجاشي: ٦٦، ١٤٣، ٤٢٥.

(٥) يلاحظ: ثواب الأعمال: ٧٨.

(٦) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ١ / ٥٠٦، ح ١٤٥٦.

التهذيب بنفس سند الكليني^(١)، ولكنه رواها في الاستبصار بتعريف كلمة (إمام)^(٢)، ويبدو أنه من خطأ النسخ.

ووجه الاستدلال بها شبيه بما تقدّم في الرواية الأولى، والإشكال هو الإشكال.
الرواية الثالثة: ما رواه الصدوق تثني بسنده عن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (لا صلاة يوم الفطر والأضحى إلا مع إمام عادل)^(٣).
 وطريق الصدوق إلى زرارة في المشيخة تام^(٤).

والملاحظ عدم وجود كلمة (عادل) في بعض النسخ، كما أشير إلى ذلك في الهامش، ولكن صاحب الوسائل ذكر هذه الكلمة، فإذا كانت موجودة فقد يتوهم انصراف الإمام العادل إلى المعصوم، وإذا لم تكن موجودة فوجه الاستدلال كما تقدّم.

وفيه: إذا كانت كلمة (عادل) موجودة فانصرفا إليها مطلق إمام الجماعة واضح، وإذا لم تكن موجودة فيرد الإشكال المتقدّم نفسه.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الطوسي تثني بسنده عن الحسين بن سعيد، عن

(١) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٣/ ١٢٨، باب صلاة العيدين، ح ٤.

(٢) يلاحظ: الاستبصار: ١/ ٤٤٤، باب لا تجب صلاة العيدين إلا مع الإمام، ح ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٥٠٦.

(٤) قال في من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٤٢٥: (وما كان فيه عن زرارة بن أعين فقد رويته عن أبي عليه السلام، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن ظريف وعليّ ابن إسماعيل بن عيسى كلهم، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة بن أعين).

صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن الصلاة يوم الفطر والأضحى، فقال: (ليس صلاة إلا مع إمام)^(١).

وسندها تام، والمراد بصفوان هو ابن يحيى بقرينة الراوي والمروي، والمراد ب(العلاء) العلاء بن رزين بقرينة المروي عنه، والكلام فيها هو الكلام.

الرواية الخامسة: ما رواه الصدوق والطوسي رحمهما الله بسنديهما عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: (لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام، فإن صليت وحدك فلا بأس)^(٢).

وفي سندها كلام من جهة (عثمان بن عيسى)؛ حيث إنه واقفي، بل وصفه النجاشي رحمته الله بتدئ بآته: (شيخ الواقفة ووجهها وأحد الوكلاء المستبدّين بهال موسى بن جعفر عليه السلام)^(٣)، ولكن هذا لا يقدر بالوثاقة على الأصح.

وقد يناقش في وثاقته، من جهة عدم ورود توثيق صريح له في كتب الرجال. وجوابه: أنه يمكن إثبات وثاقته بأحد أمرين:

الأول: ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة من ضمن الواقفة المتحرّجين في الرواية، وأنه من الذين عملت الطائفة بأخبارهم^(٤).

(١) تهذيب الأحكام: ٣/ ١٢٨، باب صلاة العيدين فريضة، ح٧، الاستبصار: ١/ ٤٤٤، باب لا تجب صلاة العيدين إلا مع الإمام، ح٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣/ ١٢٨.

(٣) رجال النجاشي: ٣٠٠.

(٤) يلاحظ: العدة في أصول الفقه: ١/ ١٥٠.

الآخر: أنه ممن روى عنه صفوان بن يحيى وابن أبي عمير^(١)، وهما لا يرويان ولا يرسلان إلا عن ثقة^(٢).

وأما الاستدلال بها فقد يوجه بأن الإمام عليه السلام نفى تحقق صلاة العيدين بدون الإمام الذي جاء معرفاً بالألف واللام العهدية، وليس هو سوى المعصوم عليه السلام.
 وجوابه: لا يشترط أن يكون المعهود هو الإمام المعصوم عليه السلام، بل يمكن أن يكون إمام الجماعة، وخصوصاً مع وجود قرينة على ذلك، وهي قوله عليه السلام: (فإن صليت وحدك) الذي يناسب المقابلة لصلاة الجماعة، ويحمل نفى جنس الصلاة على نفى الكمال، كما أجاب بذلك بعض الأعلام^(٣)، فيكون حاله حال (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)، وإلا فيكفينا إجمال الرواية.

وهنا تقريبات ثلاثة لكون المراد من (الإمام) فيها هو الإمام المعصوم:
 التقريب الأول: وهو للمحقق الحائري تت إذ قال ما لفظه: (فإن حمل الإمام في هذه الرواية على مطلق إمام الجماعة ينافي قوله عليه السلام بعد ذلك: (فإن صليت وحدك فلا بأس) للزوم التناقض.

فإن قلت: يمكن رفع التنافي بحمل النفي على نفى الكمال لا الحقيقة، كقوله عليه السلام: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد).

قلت: ليس النفي في مثل قوله عليه السلام: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)

(١) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٨ / ٨، باب حكم الإيلاء، ح ٢١، ثواب الأعمال: ٦٠.

(٢) يلاحظ: العدة في أصول الفقه: ١ / ١٥٤.

(٣) يلاحظ: بحار الأنوار: ١٧ / ٣٥٥.

وأمثاله راجعاً إلى الكمال في الاستعمال اللفظي ليكون معنى القضية المذكورة: (لا صلاة كاملة). وإنما النفي راجع إلى حقيقة الصلاة، ولما علم من الخارج بدليل آخر صحة الصلاة في غير المسجد لجاره حمل النفي في القضية المذكورة على النفي ادعاءً، وكما أنه قد تحمل حقيقة على غير مصداقها الواقعي ادعاءً، كقولنا: زيد أسد؛ لظهور أظهر آثاره فيه، كذلك قد تنفى حقيقة عن مصداقها الواقعي بواسطة عدم ظهور آثارها المترتبة فيه، فقوله عليه السلام: (لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام) لو كان المراد الواقعي نفي الكمال فلا بدّ أن تكون الصلاة الواقعة مع غير الإمام - أعني الفرادى - بمنزلة العدم، بمعنى أن يكون الملحوظ في تلك القضية أنّ صلاة الفرادى ليست مصداقاً للصلاة ادعاءً، فلا يناسب عقيب هذه القضية بتلك الملاحظة قوله بلا فصل: وإن صلّيت فرادى فلا بأس^(١).

وحاصل مراده ببيان متي: أنّ النفي في قوله عليه السلام: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) لا يراد منه مجرد التحسين اللفظي الذي لا يمسّ المضمون الحقيقي، كي تكون هناك فرصة لحملة على نفي الكمال، بل يراد منه نفي حقيقة الصلاة، أي انتفاؤها كلياً لو لم يصلّها جار المسجد في المسجد؛ لأنّ (لا) هنا نافية للجنس، فلا يراد نفي الحقيقة ادعاءً ومجازاً. نعم، لا مجال لأن يقال إنه لا يصحّ بلاغة أن تنفى الحقيقة ادعاءً، بل ذلك سائغٌ، وحاله حال إثبات وحمل حقيقة - كالأسد - على مصداقها الواقعي الادّعائي على طريقة المجاز العقلي عند السكاكي، وهو الرجل

(١) كتاب الصلاة (المحقّق الحائري): ٦٨٦.

الشجاع، كما تقول: زيدٌ أسدٌ، والمسوّغ لهذا الحمل هو توفر أظهر صفات الأسد، وهي الجرأة والشجاعة في زيد، وكذلك نفي الحقيقة ادّعاءً، فمثلاً تقول في رجلٍ جبان: عمرو ليس رجلاً، فتنفي عنه الرجولة ادّعاءً؛ لعدم توفرٍ أظهر آثار الرجولة فيه، وهي الشجاعة.

وعليه يقع السؤال: كيف يحمل قوله ﷺ: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) على نفي الكمال مع ظهورها في نفي الحقيقة؟

وأجاب تَنْبُذُ: بأنّ الذي سوّغ هذا الحمل هو الدليل الخارجي الدالّ على صحّة صلاة جار المسجد في غير المسجد لو صلّاها عامداً، وبمساعده عرفنا أنّ الشارع لما نفى حقيقة الصلاة خارج المسجد لجاره ظاهراً أنّه لا يريد ذلك واقعاً، وإنّما أراد أنّ أظهر صفات وخصائص الصلاة تتوفّر وتتحقّق حينها تصلّى في المسجد.

والأمر في ما نحن فيه كذلك؛ إذ المراد من قوله ﷺ: (لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام) نفي صلاة العيدين ادّعاءً عمّن صلّاها فرادى، فإنّها ليست مصداقاً لها، ومعه لا يناسب عرفاً أن يردفه ﷺ بقوله: (وإن صلّيت وحدك فلا بأس)؛ لأنّ معنى ذلك أنّ الصلاة الفرادى مصداق لصلاة العيدين حال كونه ﷺ ملاحظاً أنّه قد نفى كونها مصداقاً للصلاة ادّعاءً من غير فاصلٍ في كلامه.

ثمّ استشر تَنْبُذُ إشكالاً قد يرد على مدّعاها، فقال: (فإن قلت: على أيّ شيء تحمل هاتين القضيتين اللتين صورتها التناقض. قلت: تحمل القضية الأولى على نفي الحقيقة واقعاً بحسب الجعل الأوّل، والقضية الثانية على المجعول الثانوي، أي بعد عدم التمكن من إتيان ما هو المقصود أولاً، وحاصل المراد - والله أعلم - أنّ الصلاة

الواجبة من الله تعالى أولاً في العيدين هي الصلاة التي يؤتى بها مع الإمام المنصوب من الله تعالى، وإن لم تتمكن - كما هو الغالب في المخاطب في زمان صدور هذه الرواية وصليت منفرداً - فلا بأس، يعنى أنها مشروعة مستحبة^(١).

وحاصل مرامه تعالى أن رفض النفي الادّعائي بالتقريب المتقدم لم يحل مشكلة التنافي الظاهر بين (لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام) و(إن صليت وحدك فلا بأس)، حيث إن الأولى بناءً على ما تقدم تدلّ على أن صلاة العيدين فرادى ليست مصداقاً للصلاة حقيقة، والأخرى تدلّ بظاهرها على أن صلاة العيدين فرادى مصداق حقيقي للصلاة.

ومعه لا يحصى من كون الجملة الأولى مسوقة لبيان الجعل الأولي من اشتراط وجوب صلاة العيدين بكونها مع الإمام المعصوم عليه السلام، وهي دالة على أن صلاة العيدين فرادى ليست مصداقاً لها. وأمّا الجملة الأخرى فهي مسوقة لبيان أن صلاة العيدين فرادى بدل طولي للصلاة مع الإمام المنصوب من قبل الله تعالى في حال عدم تمكن المكلف من الصلاة معه لأي سبب كان.

ويلاحظ على ما ذكره تعالى:

أولاً: أنه تعالى لم يبين الوجه في عدم التناسب بين النفي الادّعائي لمصداقية فرد لطبيعة ما، وتعقيبه بإثبات مصداقيته لهذه الطبيعة نفسها بنحو الحقيقة، بل ربّما يقال إن ذلك من قبيل المجاز المستساغ، وهو نظير التخصيص المتصل، حيث تقول مثلاً:

(١) كتاب الصلاة (المحقق الخائري): ٦٨٧.

(لا تكرم كلَّ نحوي إلا أن يكون من مدرسة الكوفة)، فإنه يفهم قبل التلفظ بـ (إلا) وما بعدها: النهي عن إكرام أيِّ نحوي مهما كان، ولكن بعد الإتيان بأداة الاستثناء يتغيّر الظهور إلى ظهور آخر مستقرّ.

وما نحن فيه قريب من ذلك؛ حيث يُفهم بدواً بحسب ظهور (لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام) أنه لا تصحّ صلاة العيدين ولا تتحقّق إلا مع إمام الجماعة، ولكن بعد قوله: (وإن صلّيت وحدك فلا بأس) ينقلب هذا الظهور، ويفهم من مجموع الكلام التأكيد على أهمّية وعلوّ مرتبة صلاة العيدين جماعةً، وفضلها على صلاة العيدين فرادى؛ حيث إنّه من الواضح جدّاً تأكيد الشارع المقدّس على الإتيان بالصلوات الفرائض جماعةً، وتصريحه بفضلها العظيم، وتقدّم رتبته على الفرادى.

ومما يؤيّد هذا المعنى أكثر وجود تركيب (لا بأس) في الرواية نفسها؛ حيث إنّه يستعمل في لسان الشارع كثيراً كناية عن عدم المنع التحريمي، أي أنّه مباح^(١)، فيستشعر منه المرتبة الدنيا باعتبار أنّ الإباحة بالمعنى الأعمّ تشمل الإباحة بالمعنى الأخصّ والواجب والمستحبّ، وجملة (وإن صلّيت وحدك فلا بأس) بمقابلتها لقوله ﷺ: (لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام) لا تدلّ إلا على الإباحة بالمعنى

(١) مثل ما روي عن الكاظم ﷺ: وسألته هل يصلح له أن ينتف إبطه في رمضان وهو صائم؟ قال: (لا بأس)، وسألته عن الرجل يصلح له أن يصبّ الماء من فيه فيغسل به الشيء يكون في ثوبه؟ قال: (لا بأس) وغير ذلك كثير. وقد نصّ على ذلك بعض اللغويين مثل أبي هلال العسكري في الفروق اللغوية: ٨٩ حيث قال: (وجاء البأس بمعنى الإثم في قولهم لا بأس بكذا، أي لا إثم فيه، ويقال أيضاً: لا بأس فيه أي هو جائز شائع).

الأخص.

ويؤيد تفاوت المرتبة الكمالية أيضاً ما جاء في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: (من لم يشهد جماعة الناس في العيدين فليغتسل وليتطيب بها وجد، وليصلّ وحده كما يصليّ في الجماعة).

وجه التأييد: أنّ تشبيهه عليه السلام لصلاة العيدين فرادى بصلاتها جماعة، يعطي - مضافاً إلى اتحاد ماهية الصلاتين من حيث عدد الركعات - اشتهاها على بعض خصائص صلاتها جماعة، وليس ذلك إلا لتعدد مراتب صلاة العيدين وتفاوتها، فصلاتها جماعة تحتوي على كمال المرتبة، وصلاتها فرادى أقل مرتبة.

وبعد كلّ ما تقدّم تصحّ دعوى حمل نفي جنس الصلاة في قوله عليه السلام: (لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام) على نفي الكمال في الفرادى، ولا يلزم الحمل على إرادة الإمام المعصوم عليه السلام.

وثانياً: لو تنزّلنا عن تقريب حمل النفي على الكمال، وقبلنا بما قاله تذوّ من عدم مناسبة أن يثبت الإمام عليه السلام ما نفاه ادّعاء، فلازم ذلك القول بأنّ إشكال التناقض بين الجملتين يكون أشد على مختاره تذوّ؛ فإنّ عدم قبوله بالنفي الادّعائي معناه القول بأنّ كلّاً من النفي والإثبات في (لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام) و(إن صلّيت وحدك فلا بأس) حقيقي، ولذا اضطرّ أن يحمل الأولى على الجعل الأولى، والأخرى على المَجْعول الثانوي كي يتخلّص من إشكال التناقض. وعدم المناسبة في الحمل على نفي الكمال أخف إشكالاً من إشكال التناقض، فكان الأولى اختياره.

وثالثاً: أنّ ما ذكر للتخلّص من التناقض بين القضيتين يتأتّى حتى على القول بأن المراد من (الإمام) إمام الجماعة مع فارق هو أن يقال: إنّ الجعل الأولى لوجوب

صلاة العيدين هو أن تكون جماعةً بغض النظر عن كون إمام الجماعة هو المعصوم أو غيره ممن تتوفر فيه شروط إمامة الجماعة.

ورابعاً: مع التنزل عن جميع ما سبق يمكن القول بإجمال الرواية من جهة عدم وضوح المراد من لفظ (الإمام)؛ لتردده بين الإمام المعصوم وبين مطلق إمام الجماعة، فلا تصلح للاستدلال بها من هذه الجهة.

التقريب الثاني: أن يقال: بأن لازم القول بنفي الكمال في صلاة العيدين فرادى هو استحباب صلاة العيدين جماعة، وهو خلاف النصّ المصرّح بوجوبها في زمن الحضور جماعةً، وخلاف فتوى الأعلام كذلك^(١).

وهذا الكلام بظاهره تام، ولكنّه لا يجعل الرواية دليلاً حتى على اشتراط حضور الإمام المعصوم في وجوب صلاة العيد؛ إذ لو قلنا بأنّ ظاهر قوله عَلَيْكُمْ: (وإن صلّيت وحدك فلا بأس) هو التخيير بين صلاتها مع الإمام سواء كان المراد به المعصوم أو مطلق إمام الجماعة، وبين صلاتها فرادى، فيشكّل ذلك قرينة على كلّ الروايات الأخرى، فلا بدّ من حمل تلك الروايات أيضاً على استحباب الجماعة مع المعصوم أو غيره.

ولكن يمكن أن يجاب على ذلك:

أولاً: برّد علمها إلى أهلها؛ لأنّ ظهورها في التخيير مخالف للإجماع المحقّق باشتراط الجماعة في وجوب صلاة العيدين في عصر الحضور.

وثانياً: يمكن أن يقال: إنّها وإن كانت ظاهرة في التخيير ولكن اشتراط الوجوب

(١) يلاحظ: مباني منهاج الصالحين: ٥ / ٥٧٦ - ٥٧٧.

بالجماعة أظهر أو شبه الصريح، فيحمل هذا الظهور على الأظهر أو شبه الصريح،
فنبقى الرواية دالة على الوجوب، ولا يلزم من القول ببقاء الوجوب ثبوت شرطية
الإمام المعصوم؛ فإن استفادة الوجوب تنسجم حتى مع القول باشتراطه بمطلق إمام
الجماعة.

التقريب الثالث: ما ذكر في مهذب الأحكام من أنه: (إن كان المراد مطلق إمام
الجماعة لزم التناقض بين صدر قوله عليه السلام وذيله، فإن محصلها يصير هكذا: لا تصح
العيدين إلا بالجماعة، وتصح فرادى أيضاً. ولا ريب في كونها متناقضين إن كان مثل
هذه الأخبار مسوقة لبيان شرطية الجماعة مطلقاً مع مطلق الإمام. نعم، إن كان المراد
بالإمام الإمام المعصوم فلا تنافي بينهما حينئذ؛ إذ المعنى يصير هكذا: إن الوجوب
مشروط بالجماعة، وتصح فرادى أيضاً.

إن قلت: نقول بعين ذلك في الإمام غير المعصوم أيضاً، فيكون الوجوب
مشروطاً بالجماعة وتصح فرادى أيضاً.

قلت: لا ريب في بطلانه؛ لأنه مستلزم لتعلق وجوب الجماعة على إرادتها،
فتكون مع إرادتها واجبة، ومع إرادة الفرادى غير واجبة.

كما لا وجه لحمل النفي على نفي الكمال، أي: لا صلاة كاملة إلا مع الإمام، وتصح
فرادى أيضاً، كما (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)؛ لاستلزامه استحبابه جماعة
حتى مع الإمام المعصوم عليه السلام، وتصحان فرادى أيضاً، مع أن تعريف الإمام بالألف
ولام العهد قرينة عرفية على الإشارة إلى إمام مخصوص، وليس إلا المعصوم عليه السلام.

فخلاصة مفاد الأخبار: أن صلاة العيدين الواجبة من الله تعالى أولاً هي التي
يؤتى بها مع المنصوب من قبله تعالى، ومع عدم التمكن منه كما في أزمة صدور

الأخبار تكون مشروعة، بل مندوبة فرادى أيضاً^(١).

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن ما ذكر من استلزام تعلق وجوب الجماعة على إرادتها لو كان المراد من (الإمام) الإمام المعصوم غير واضح؛ فإنه من دون قرينة.

إن قلت: القرينة هي عدم معقولية أن يكون وجوب الجماعة فعلاً اختيارياً للمكلفين لكي يتحقق وجوب الجماعة، فمردّ اشتراط الوجوب بالجماعة إلى الوجوب عند إرادة الجماعة، بينما لو كان المراد الإمام المعصوم فإنه يعقل ذلك، فالشارع هو من أوجب حضور الإمام المعصوم، وعندما يحضر يدعو الناس كي يصلّوا معه فيتحقق وجوب صلاتها.

قلت: عدم المعقولية غير مسلم؛ فإنه يشترط في انعقاد صلاة العيدين وصلاة الجمعة العدد، وحضور هذا العدد في البداية اختياري منوط بإرادتهم، فإذا حضروا مع الإمام تحقّق الوجوب، وإذا امتنعوا كلّهم أو أحدهم لم يتحقق الوجوب.

وثانياً: الإشكال بأنه يلزم القول باستحباب صلاتها جماعة باقي لوجود قرينة في هذه الرواية بالذات تمنع من حملها على المعصوم حتى مع تجبّ القول بنفي الكمال، وهي جملة (وإن صليت وحدك فلا بأس) الظاهرة في التخيير، كما تقدّم بيان ذلك.

وثالثاً: يمكن أن يكون المراد هو اعتبار الجماعة في المتعلق، وليس في الحكم، أي يجب أن تصلّى جماعة لا أنّ وجوبها مشروط بالجماعة، فلا يرد إشكال استلزام تعلق

الوجوب بالإرادة، فهي نظير قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور)^(١)، فالصلاة مشروطة بالطهارة، لأن وجوبها مشروط بها.

ورابعاً: يمكن أن يكون المعنى هو الآتي: مع وجود إمام جماعة وإمكانية إقامتها جماعة بالشروط المعتبرة تجب جماعةً، وإن لم يوجد فلا بأس أن تصلي فرادى، فلا يلزم توقّف الوجوب على الإرادة.

وخامساً: يكفي الإجمال لرد الاستدلال بها، وما ذكره تُدْكَ في آخر كلامه من كون الألف واللام قرينة على تعيين إرادة الإمام المعصوم من لفظ (الإمام) قد تقدّم الجواب عنه.

الرواية السادسة: وهي ما رواه الشيخ الطوسي رحمته الله بسنده عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت له متى يذبح؟ قال: (إذا انصرف الإمام)، قلت: فإذا كنت في أرضٍ ليس فيها إمام فأصلي بهم جماعة؟ فقال: (إذا استقلت الشمس)، وقال: (لا بأس بأن تصلي وحدك، ولا صلاة إلا مع إمام)^(٢).

ولعلّ هذه الرواية هي أهمّ ما يستدلّ به على اشتراط الوجوب بحضور المعصوم، وقد أكّد على ذلك جمعٌ من الأعلام رحمهم الله^(٣)، وهي من حيث السند تامّة.

(١) يلاحظ: وسائل الشيعة: ١ / ٣١٥، باب وجوب الاستنجاء وإزالة النجاسات للصلاة، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣ / ٢٨٧.

(٣) يلاحظ: كتاب الصلاة (المحقّق الحائري): ٦٨٧، مباني منهاج الصالحين: ٥ / ٥٧٦.

ووجه الاستدلال بها أن يقال: إنَّ هنا ثلاث قرائن تدلُّ على كون المراد من لفظ (إمام) في الرواية الإمام المعصوم عليه السلام:

القرينة الأولى: إتيان الإمام عليه السلام بكلمة (إمام) معرّفة بالألف واللام بعدما سأله السائل عن وقت الذبح، وهو ملائم لأن يكون المنصرف منه هو المعصوم عليه السلام.

القرينة الثانية: أنّ السائل افترض نفسه في أرض ليس فيها إمام، ومن البعيد أن لا يوجد من يؤتمّ به لو كان المراد مطلق إمام الجماعة.

القرينة الثالثة: أنّ السائل أراد أن يكون هو إمام الجماعة، ولكنّ الإمام أعرض عن ذلك، وقال له: لا بأس أن تصلّي وحدك، فلو كان المراد بلفظ (إمام) إمام الجماعة لم يكن مانع من سماح الإمام عليه السلام له بإمامة الجماعة.

ويرد عليه: أمّا القرينة الأولى فقد تقدّم النقاش فيها، وأمّا الثانية وما بعدها - وهما الأهمّ - فيحتمل أن يكون المراد بلفظ (إمام) الإمام الراتب؛ لأنّه في أرضٍ نائية، كما يشعر بذلك الإتيان بكلمة (أرض) نكرة، ويشعر بذلك أيضاً تنكير كلمة (إمام) في قوله: (ليس فيها إمام)، وأمّا القرينة الثالثة فغير ظاهرة؛ إذ الإمام عليه السلام لم ينه السائل عن إمامة الجماعة، وإنّما رجع وأكد على أنّه لا صلاة - أي لا صلاة كاملة - بدون إمام.

ثمّ إنّ في الرواية نوع اضطراب، فلا نعرف ما دار من حوار بين السائل والإمام عليه السلام حينما قال له: (إذا استقلت الشمس) وإن حاول بعض الأعلام تبرير ذلك بقوله: (بقي الكلام في مناسبة قول الإمام عليه السلام إذا استقلت الشمس جواباً لسؤاله، فإن كنت في أرض ليس فيها إمام فصلّ بهم، ويمكن أن يقال: إنّ السائل فهم من كلام الإمام عليه السلام إذا انصرف الإمام في جواب سؤاله (متى نذبح) أنّ

انصرف^(١) الإمام له دخل في الذبح، ولذا قال: (وإذا كنت في أرض ليس فيها إمام فأصلي بهم جماعة)، يعني يصح أن أصلي بهم، ليتحقق وقت الذبح بانصرافي عن الجماعة، وجوابه عليه السلام ردع لهذا التوهم، وبيان أن انصراف الإمام إشارة إلى الوقت المخصوص الذي ينطبق على انصراف الإمام من صلاة العيد، وهو استقبال الشمس. وأما صلاة العيد فهي ليست إلا مع إمام، ولا بأس أن تصلي وحدك^(٢).
وعلى كل حال استفادة شرطية حضور المعصوم منها مشكل.

الرواية السابعة: روى الشيخ الطوسي تثني بسنده عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن عاصم، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (قال الناس لأمر المؤمنين عليه السلام: ألا تخلف رجلاً يصلي في العيدين؟ فقال: لا أخالف السنة^(٣)، ورواها البرقي تثني في المحاسن بزيادة: (يصلي بضعفاء الناس)^(٤)).

وبغض النظر عن سندها يمكن أن يقال في توجيه الاستدلال بها: إن أمير المؤمنين عليه السلام لم يستجب لطلب المسلمين بجعل نائب عنه في إمامة جماعة العيدين، وجعل عليه السلام ذلك مخالفاً للسنة، مما يدل على عدم صحتها وجوباً إلا بإمامة المعصوم. وفيه: أنه لا يمكن حملها على عدم الصحة مطلقاً؛ إذ من الواضح أن للإمام عليه السلام تنصيب إمام للجماعة للعيدين أو غيرها، وليس في الرواية تعرض إلى شرطية

(١) كذا في المصدر، ولعل الصحيح بمقتضى السياق: (انصراف).

(٢) كتاب الصلاة (المحقق الحائري): ٦٨٧، ويلاحظ أيضاً: مهذب الأحكام: ٥٣ / ٩.

(٣) تهذيب الأحكام: ٣ / ١٣٧، باب صلاة العيدين، ح ٣٤.

(٤) المحاسن: ١ / ٢٢٢.

حضور الإمام، ثم إتمام قضية خارجية، فلا بدّ من أن تحمل على محامل آخر.

الرواية الثامنة: روى الشيخ الكليني تثنّى بسنده عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن حنان بن سدير، عن عبد الله بن دينار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال: (يا عبد الله، ما من عيد للمسلمين، أضحى ولا فطر إلا وهو يجدد لآل محمد فيه حزناً)، قلت: ولم ذاك؟ قال: (لأنهم يرون حقهم في يد غيرهم)^(١).

ورواها الشيخ الصدوق في العلل بسنده إلى عبد الله بن دينار^(٢)، وفي الفقيه رواها مرسله^(٣)، وفي بعض النسخ (عبد الله بن سنان) بدل (عبد الله بن دينار)، وفي موضع آخر عن عبد الله بن ذبيان^(٤)، وهو تصحيف دينار؛ إذ لا وجود لراوٍ باسم (عبد الله بن ذبيان) يروي عنه حنان بن سدير، وبقرينة رواية الكليني يكون الأمر أوضح.

وأما وجه الاستدلال فهو أن يقال: بأنّ الظاهر منها أنّ منصب إمامة جماعة العيدين من مختصات آل محمد (صلوات الله عليهم أجمعين)، فلا يقيمها إلا المعصوم أو نائبه الخاصّ.

ويرد عليه: أنّ الاختصاص مجرّد دعوى، وكونهم يرون حقهم في يد غيرهم لا يعني أنّه لا يجب على شيعتهم إقامتها، وهم الذين يحنّون على ذلك، فكثير من

(١) الكافي: ٤/ ١٦٩ - ١٧٠، باب النوادر، ح ٢.

(٢) يلاحظ: علل الشرائع: ٢/ ٣٨٩، ح ١.

(٣) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٥١١، ح ١٤٨٠.

(٤) المصدر السابق: ٢/ ١٧٤، ح ٢٠٨٥.

الواجبات يختصّ وجوب إقامتها بهم - كصلاة الجمعة والخمس - ولكن هذا لا يعني أنها لا تصحّ من غيرهم سيّما شيعتهم.

ثمّ لا يتعيّن أن يكون لفظ (حقّهم) في الرواية يراد به مثل صلاة العيدين، بل يحتمل احتمالاً معتدّاً به أن يراد به حقّهم في خلافة النبي صلى الله عليه وآله الذي سلبه منهم الظالمون.

نعم، هل هو على نحو الوجوب أو لا؟ هذه مسألة أخرى. وهناك روايات أخر قد يستدلّ بها^(١)، ولكن ما ذكرناه هو أهمّ ما يستدلّ به على الاشتراط.

ومن ذلك يظهر أنّه لا يوجد دليل واضح على اشتراط وجوب صلاة العيدين بحضور المعصوم عليه السلام، وحيثنّ ذلك هل يبنى على الوجوب في عصر الغيبة، كما بنى على ذلك جمع من الأعلام؟

إنّ العمومات والمطلقات الدالّة على وجوب هذه الصلاة كما تقدّم ذلك غير قاصرة الدلالة عن شمولها لعصر الغيبة.

ويؤيّد ذلك عدم تصريح رواية واحدة ضعيفة - فضلاً عن صحيحة - بشرطية حضور المعصوم عليه السلام، ومن البعيد جداً أن يكون عدم التصريح بسبب التقيّة، لكن مع ذلك يبقى القول بالوجوب بدون هذا الشرط محتاجاً إلى القائل من فقهاءنا

(١) يلاحظ: وسائل الشيعة: ٧ / ٤٢١، باب اشتراط صلاة العيدين بالجماعة، ح ١، ص ٤٢٤، باب استحباب صلاة العيدين منفرداً، ح ١، ص ٤٢٥ - ٤٢٦، باب حكم من أدرك الخطبة دون الصلاة، ح ١.

القدامى، ولا يوجد تصريح بالوجوب في عصر الغيبة سوى ما يظهر من أبي الصلاح الحلبي رحمته، وقد عرفت قول الشيخ الصدوق، والمفيد، والمرضى، وآخرين مما يضعف القول بالوجوب، والله العالم.

هذا ما تيسر لي من بحث لهذا الشرط في هذه العجالة، وهو قابل للتوسعة.

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين.



المصادر

القرآن الكريم

١. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي تذ (ت ٤٦٠هـ)، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ط ١، ١٣٩٠هـ.ق.
٢. إشارة السبق إلى معرفة الحق، للشيخ أبي الحسن علي بن الحسن بن أبي المجد الحلبي تذ (ت ق ٦)، تحقيق: الشيخ إبراهيم بهادري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، ١٤١٤هـ.
٣. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، لقطب الدين محمد بن حسين الكيدري تذ (ت ٦١٠هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم بهادري مراغي، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، قم- إيران، ١٤١٦هـ.
٤. الأمالي، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي تذ (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة - قم، الناشر: مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ط ١، ١٤١٧هـ.
٥. الأمالي، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي تذ (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، الناشر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - قم، ط ١، ١٤١٤هـ.
٦. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، مكان الطبع: قم المقدسة، تاريخ الطبع: ١٤٢١هـ.ق، ط ١.

٧. الانتصار في انفرادات الإمامية، للشريف المرتضى علي بن حسين الموسوي تَدْتُّ (ت٤٣٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط١، قم-إيران، ١٤١٥هـ.
٨. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للشيخ محمد باقر المجلسي تَدْتُّ (ت١١١٠هـ)، الناشر: مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٩. بحوث في شرح مناسك الحج، تقرير أبحاث السيد محمد رضا السيستاني رحمته، بقلم الشيخ أحمّد رياض والشيخ نزار يوسف، المطبعة: دار المؤرّخ العربي - بيروت لبنان، ط٢، تاريخ الطبع: ١٤٣٧هـ.
١٠. تاريخ الطبري، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت لبنان، ط٤، ١٤٠٣هـ.
١١. التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي تَدْتُّ (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد حبيب قصير العاملي، نشر وطباعة: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٩هـ.
١٢. تذكرة الفقهاء، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف ب(العلامة الحلي) تَدْتُّ (ت٧٢٦هـ)، الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط١، ١٤١٤هـ ق.
١٣. تفسير السمرقندي، لأبي الليث السمرقندي (ت٣٨٣هـ)، تحقيق: محمود مطرجي، الناشر: دار الفكر - بيروت.
١٤. تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي تَدْتُّ (ت٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: السيد طيّب الموسوي الجزائري، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة

والنشر - قم، ط٣، ١٤٠٤.

١٥. تهذيب الأحكام، للشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمتهما (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، المطبعة: خورشيد، ط٣، ١٣٦٤ش.

١٦. ثواب الأعمال، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي رحمتهما (ت ٣٨١هـ)، تقديم: السيد محمد مهدي الخرسان، الناشر: منشورات الشريف الرضي - قم، المطبعة: أمير - قم، ط٢، ١٣٦٨ش.

١٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تقديم: خليل الميس، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، سنة الطبع: ١٤١٥هـ.

١٨. جامع الخلاف والوافق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق، للشيخ علي بن محمد القمي السبزواري رحمتهما (ت ق٧هـ)، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، الناشر: انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر عليه السلام، المطبعة: باسدار إسلام - قم، ط١.

١٩. جل العلم والعمل، للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي رحمتهما (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، المطبعة: مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ط١، سنة الطبع: ١٣٧٨ش.

٢٠. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمد حسن النجفي رحمتهما (ت ١٢٦٦هـ)، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، المطبعة: خورشيد، ط٢، ١٣٦٥هـ.

٢١. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، للشيخ يوسف البحراني تَدْبُك (ت ١١٨٦هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم.
٢٢. خاتمة مستدرک الوسائل، للشيخ حسين النوري الطبرسي تَدْبُك (ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، المطبعة: ستارة - قم، ط ١، ١٤١٥هـ.
٢٣. الخصال، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي ابن بابويه القمي تَدْبُك (ت ٣٨١هـ)، تصحيح وتعليق: الأستاذ علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، سنة الطبع: ١٤٠٣هـ.
٢٤. الخلاف، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي تَدْبُك (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جماعة من المحقّقين، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، سنة الطبع: ١٤٠٧هـ.
٢٥. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.
٢٦. دعائم الإسلام، لأبي حنيفة النعمان بن محمّد التميمي المغربي (ت ٣٦٣هـ)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف - القاهرة، سنة الطبع: ١٣٨٣ش.
٢٧. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، للمحقّق ملا محمّد باقر السبزواري تَدْبُك (ت ١٠٩٠هـ)، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٢٨. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، للشيخ محمّد بن جمال الدين مكّي العاملي الجزيني المعروف ب(الشهيد الأوّل) تَدْبُك (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، المطبعة: ستاره - قم، ط ١، ١٤١٩هـ.

٢٩. رجال ابن الغضائري، لأحمد بن الحسين بن عبيد الله الواسطي البغداديّ تفتّ (ت ق ٥)، تحقيق: السيّد محمد رضا الجلاي، الناشر: دار الحديث، المطبعة: سرور، ط ١، ١٤٢٢هـ.

٣٠. رجال الطوسي (الأبواب)، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي تفتّ (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، ط ١، ١٤١٥هـ.

٣١. فهرست أسماء مصنّفي الشيعة المشتهر ب(رجال النجاشي)، لأبي العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي تفتّ (ت ٤٥٠هـ)، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، ط ٥، ١٤١٦هـ.

٣٢. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، للشيخ محمد تقي المجلسي تفتّ (ت ١٠٧٠هـ)، علّق عليه وأشرف على طبعه: السيّد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الإشتهاردي، الناشر: بنياد فرهنگ إسلامي حاج محمد حسين كوشانيور.

٣٣. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، للشيخ أبي عبد الله محمد بن إدريس العجلي الحليّ تفتّ (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق: السيّد محمد مهدي الموسوي الخرساني، الناشر: العتبة العلوية المقدّسة، ط ١، ١٤٢٩هـ.

٣٤. سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، المطبعة: مطبعة الاعتدال - دمشق، سنة الطبع: ١٣٤٩هـ.

٣٥. شرائع الإسلام، لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف ب(المحقّق الحليّ) تفتّ (ت ٦٧٦هـ)، تعليق: السيّد صادق الشيرازي، انتشارات استقلال -

طهران، المطبعة: أمير - قم، ط ٢، ١٤٠٩ هـ.

٣٦. الشرح الكبير، لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢ هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.

٣٧. صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت ٢٥٦ هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة الطبع: ١٤٠١ هـ.

٣٨. العدة في أصول الفقه، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي تذ (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: الشيخ محمد مهدي النجفي، نشر وطبع: مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر.

٣٩. علل الشرائع، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي تذ (ت ٣٨١ هـ)، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، الناشر: منشورات المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف، سنة الطبع: ١٣٨٥ ش.

٤٠. عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي تذ (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح وتعليق: الشيخ حسين الأعلمي، نشر وطبع: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، سنة الطبع: ١٤٠٤ هـ.

٤١. غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، للميرزا أبي القاسم بن محمد حسن القمي تذ (ت ١٢٣١ هـ)، تحقيق: الشيخ عباس تبريزيان، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٧ هـ.

٤٢. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، للسيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي تذ (ت ٥٨٥ هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهاري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، المطبعة: اعتماد - قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.

٤٣. فتح العزيز شرح الوجيز، لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافي (ت ٦٢٣هـ)،
الناشر: دار الفكر.

٤٤. فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، لزكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري
(ت ٩٣٦هـ)، الناشر: منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، ط ١،
١٤١٨هـ.

٤٥. الفروق اللغوية، لأبي الهلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، ١٤١٢هـ.

٤٦. فقه القرآن، لقطب الدين أبي الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي (ت ٥٧٣هـ)،
تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط ٢،
١٤٠٥هـ.

٤٧. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء
التراث - قم المشرفة، الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسة،
ط ١، ١٤٠٦هـ.

٤٨. الفهرست، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي تت (ت ٤٦٠هـ)،
تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧هـ.

٤٩. الفوائد الرجالية، للسيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي تت (ت ١٢١٢هـ)،
تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم - السيد حسين بحر العلوم، الناشر: مكتبة
الصدوق - طهران، المطبعة: آفتاب، ط ١، ١٣٦٣ش.

٥٠. قاموس الرجال، للشيخ محمد تقي التستري (ت ١٤١٥هـ)، الناشر: مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، ١٤١٩هـ.

٥١. قيسات من علم الرجال، أبحاث السيد محمد رضا السيستاني رحمته الله، جمعها ونظمها السيد محمد البكاء، ط ١ محدودة التداول، سنة الطبع: ١٤٣٦هـ.
٥٢. الكافي، للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي رحمته الله (ت ٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: الأستاذ علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، المطبعة: حيدري، ط ٥، ١٣٦٣هـ.
٥٣. الكافي في الفقه، للفقيه أبي الصلاح الحلبي رحمته الله (ت ٤٤٧هـ)، تحقيق: الشيخ رضا أستاذي، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - أصفهان.
٥٤. الكامل في التاريخ، لعز الدين أبي الحسن علي بن محمد المعروف ب(ابن الأثير) (ت ٦٣٠هـ)، نشر وطباعة: دار صادر للطباعة والنشر - دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٨٦هـ.
٥٥. كتاب الصلاة، للشيخ عبد الكريم الحائري رحمته الله (ت ١٣٥٥هـ)، نشر وطباعة: مكتب التبليغ الإسلامي - قم، سنة الطبع: ١٣٦٢ش.
٥٦. الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، لأبي محمد بن عاشور (ت ٤٢٧هـ)، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، طبع ونشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٥٧. كفاية الأحكام، للعلامة محمد باقر السبزواري رحمته الله (ت ١٠٩٠هـ)، تحقيق: الشيخ مرتضى الواعظي الأراكي، نشر وطباعة: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، سنة الطبع: ١٤٢٣هـ.
٥٨. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رحمته الله (ت ٣٨١هـ)، تصحيح وتعليق: الأستاذ علي أكبر الغفاري،

الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، سنة الطبع: ١٤٠٥هـ.

٥٩. مباني منهاج الصالحين: للسيد تقي الطباطبائي القمي رحمه الله (ت ١٤٣٨هـ)، تحقيق وتصحيح: الشيخ عباس حاجياني، الناشر: منشورات قلم الشرق، ط١، مكان الطبع: قم إيران، تاريخ نشر: ١٤٢٦هـ ق.

٦٠. المبسوط في فقه الإمامية، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي رحمه الله (ت ٤٦٠هـ)، تصحيح وتعليق: السيد محمد تقي الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، المطبعة: المطبعة الحيدرية - طهران، سنة الطبع: ١٣٨٧هـ.

٦١. المبسوط، لأبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، سنة الطبع: ١٤٠٦هـ.

٦٢. مجمع البيان في تفسير القرآن، للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي رحمه الله (ت ٥٤٨هـ)، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٦٣. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، للمولى أحمد بن محمد المشهور بـ (المقدس الأردبيلي) رحمه الله (ت ٩٩٣هـ)، تحقيق: الحاج آغا مجتبي العراقي - الشيخ علي پناه الأشتهاردي - الحاج آغا حسين اليزدي الأصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم.

٦٤. المجموع، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر: دار الفكر.

٦٥. المحاسن، للشيخ أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي رحمه الله (ت ٢٧٤هـ)،

تحقيق: السيّد جلال الدين الحسيني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، سنة الطبع: ١٣٧٠ هـ.

٦٦. المختصر النافع في فقه الإمامية، للشيخ المحقق أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي تَبَدُّ (ت ٦٧٦ هـ)، الناشر: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة - طهران، ط ٣، ١٤١٠ هـ.

٦٧. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، للسيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي تَبَدُّ (ت ١٠٠٩ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، المطبعة: مهر - قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.

٦٨. المراسم العلوية في الأحكام النبوية، للشيخ أبي يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي تَبَدُّ (ت ٤٤٨ هـ)، تحقيق: السيّد محسن الحسيني الأمين، الناشر: المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، المطبعة: أمير - قم، ١٤١٤ هـ.

٦٩. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، للشيخ أحمد بن محمّد مهدي النراقي تَبَدُّ (ت ١٢٤٥ هـ)، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٥ هـ.

٧٠. مصباح الفقيه، للشيخ آغا رضا بن محمّد هادي الهمداني تَبَدُّ (ت ١٣٢٢ هـ)، الناشر: منشورات مكتبة الصدر - طهران.

٧١. المعتبر في شرح المختصر، للشيخ المحقق أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي تَبَدُّ (ت ٦٧٦ هـ)، تحقيق: عدّة من الأفاضل، الناشر: مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام - قم، المطبعة: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، سنة الطبع: ١٣٦٤ ش.

٧٢. معجم رجال الحديث، للسيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي تَبَدُّ (ت ١٤١٣ هـ)، ط ٥، ١٤١٣ هـ.

٧٣. المغني، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ.
٧٤. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد بن أحمد الشربيني (ت ٩٧٧هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة الطبع: ١٣٧٧هـ.
٧٥. مفاتيح الشرائع، للملا محمد محسن بن مرتضى بن محمود المعروف بـ (الفيض الكاشاني) تذ (ت ١٠٩١هـ)، الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط ١.
٧٦. المقنع، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي تذ (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، الناشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، المطبعة: اعتماد، سنة الطبع: ١٤١٥هـ.
٧٧. المقنعة، للشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المفيد تذ (ت ٤١٣هـ)، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ٢، ١٤١٠هـ.
٧٨. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي تذ (ت ٣٨١هـ)، الناشر: دار الكتب الإسلامية.
٧٩. منتهى المطلب، لجمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بـ (العلامة الحلي) تذ (ت ٧٦٢هـ)، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، نشر وطباعة: مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، ط ١، ١٤١٢هـ.
٨٠. المهذب البارع في شرح المختصر النافع، لجمال الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن فهد الحلي تذ (ت ٨٤١هـ)، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، سنة الطبع: ١٤٠٧هـ.

٨١. مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، للسيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري تبتذل
(ت ١٤١٤هـ)، الناشر: مكتب السيد السبزواري تبتذل، المطبعة: فروردين، ط ٤،
١٤١٣هـ.
٨٢. الناصريات، للسيد علي بن الحسين بن موسى الشريف المرتضى تبتذل (ت ٤٣٦هـ)،
تحقيق: مركز البحوث والدراسات العملية، الناشر: رابطة الثقافة والعلاقات
الإسلامية مديرية الترجمة والنشر، المطبعة: مؤسسة الهدى، سنة الطبع: ١٤١٧هـ.
٨٣. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي تبتذل
(ت ٤٦٠هـ)، الناشر: انتشارات قدس محمدية - قم.
٨٤. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لمحمد بن أحمد بن حمزة المشتهر ب(الشافعي
الصغير) (ت ١٠٠٤هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي
- بيروت، ط ٣، سنة الطبع: ١٤١٣هـ.
٨٥. نهج البلاغة، تحقيق: صبحي صالح، ط ١، ١٣٨٧هـ.
٨٦. الوافي، للشيخ محمد محسن بن مرتضى بن محمود المعروف ب(الفيض الكاشاني) تبتذل
(ت ١٠٩١هـ)، تحقيق: السيد ضياء الدين الحسيني، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين
علي عليه السلام العامة - أصفهان، المطبعة: طباعة أفست نشاط أصفهان، ط ١، ١٤٠٦هـ.
٨٧. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي تبتذل
(ت ١١٠٤هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المشرفة،
المطبعة: مهر - قم، ط ٢، ١٤١٤هـ.

استثناء الواقف المنافع لنفسه

الحلقة الأولى

الشيخ أمجد زياض

إن من المؤمنين من يريد أن يقف بعض أملاكه ولكن لا يرغب أن يستغني عن منفعه في حياته، فلهذه رغبة شديدة في أن يكون له صدقة جارية تبقى له ذكراً لأخوته، ولكن يريد أن ينتفع بما يروم وقفه طوال حياته أو في جزء منها، هل يجوز ذلك أو لا؟

هذا ما سنتناول البحث عنه من جميع جوانبه، بدءاً بتاريخ الوقف وحقيقته، والأقوال في هذه المسألة بالخصوص، ثم نستعرض الأدلة والمناقشة فيها، وخاتمة في الحدود المتعلقة بهذه المسألة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد المرسلين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

لم يكن الاهتمام بالوقف مختصاً بالمسلمين، بل هو ثقافة سائدة في المجتمعات، وهي متجذّرة ترجع إلى عصور سابقة، ففي عصر الفراعنة كانت هناك أراضٍ تعدّ عندهم وقفاً، وهي تحت سلطة الكهنة، وكانت لهم حصّة من وارداتها^(١). وكذا في الفقه الروماني، حيث جاء في مدونة جوستنيان: (الأشياء المقدّسة والأشياء الدينية والأشياء الحرام لا يملكها أحد؛ إذ ما كان لله فلا يملكه إنسان)^(٢)، ثمّ يفصل بعد

(١) يلاحظ: تاريخ القانون في مصر: ٢٢.

(٢) مدونة جوستنيان في الفقه الروماني: ٥٧. وهذه المدونة كتبها جوستنيان - الذي تولّى حكم الإمبراطورية الشرقية التي عاصمتها القسطنطينية، ولبث في الحكم نحو (٣٨ سنة)، وتوفي في سنة (٥٦٥ م)، أي قبل هجرة النبي ﷺ بنحو (٥٧ سنة) - وقد أولى عنايته بعلم فقه القوانين، فنشر مدونته في سنة (٥٣٣ م)، وهي عبارة عمّا استمده من كتب السلف من الفقهاء، ثمّ توالى في النشر لمجاميع من القوانين الأخرى الإضافية في سنتي (٥٤٤ و٥٤٨ م)، وكان دور جوستنيان هو جمع

ذلك في هذه العناوين وبيان أحكامها.

وكذلك الحال في القوانين الهندوسية القديمة، فقد ورد في كتاب منوسمرتي عند الكلام عن الإرث: (لا تقسم الثياب ولا المركبة ولا الحلية ولا الطعام المطبوخ ولا الماء ولا كل ما قد أوقف على أعمال الخير والإحسان أو على التقدّمات ولا أرض المرعي)^(١). وكذلك كان الحال عند الجرمانيين والفرنسيين وكذا في النظام الإنجلو-أمريكي^(٢).

ومن الغريب ما ذكره الشافعي قائلاً: (ما علمنا جاهلياً حبس دازاً على ولد ولا في سبيل الله ولا على مساكين، وحبسهم كانت ما وصفنا من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، فجاء رسول الله ﷺ بإطلاقها، والله أعلم)^(٣). وقال في موضع آخر: (ولم يحبس أهل الجاهلية - في ما علمته - داراً ولا أرضاً تبرّراً بحبسها، وإنّما حبس أهل الإسلام)^(٤).

وجه الغرابة أنّ الوقف والحبس من الأمور المألوفة لدى العرب قبل الإسلام،

ما قد تمّ تدوينه من الفقه القديم. يلاحظ: كلمة المرّب في مقدّمة المدوّنة ص: م.

(١) منوسمرتي (كتاب الهندوس المقدّس): ٥٥٣. وهذا الكتاب يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، وهو مصدر للهندوس والديانة الهندية القديمة، وقد استمدّ من كتب سبقتها بمدد طويلة، وحسب دعواهم أنّه كتاب تعاليم سماوية.

(٢) يلاحظ: أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية: ٢٤ - ٣٢.

(٣) كتاب الأم: ٦٠/٤.

(٤) كتاب الأم: ٥٤/٤.

منها الوقف الذري للمقابر، ووقفهم للمعابد ونحو ذلك، قال الدكتور جواد علي رحمته:
 (وقد كانت المعابد أوقاف حبست عليها، ولها موظفون لجباية غلتها، هي أوقاف
 قديمة سجلت اسم المعابد منذ كان الكهّان المكربون يتولّون أمور الحكم، وأوقاف
 كان يحبسها الأغنياء الأتقياء في حياتهم أو بعد وفاتهم على المعابد قربة إلى الآلهة ..
 وكان أهل الجاهلية يحبسون السوائب والبحائر والحوامي وما أشبهها، فلا يعتدي
 عليها ولا يستغلها أحد .. وكانوا في الجاهلية يحبسون مال الميت ونساءه .. وكانوا
 يحبسون الأرض والنخل والكروم وغير ذلك على أصنامهم، ويجعل بعضهم غلتها
 على أبناء السبيل. وذكر أنّ الحبس يقع على كلّ شيء وقفه صاحبه وقفاً محرّماً لا
 يورث ولا يباع من أرض ونخل وكرم ومستغل)^(١).

وأما بعد الإسلام فأوّل من وقف هو رسول الله ﷺ، فقد ذكر البلاذري:
 (وكان مخيريق حبراً عالماً، فقال يوم أحد لليهود: والله إنكم لتعلمون أنّ محمداً نبيّ
 وأنّ نصره حقّ عليكم. فقالوا: إنّ اليوم يوم سبت. فقال: لا سبت، وأخذ سلاحه
 وقاتل مع رسول الله ﷺ فقتل. وكان حين خرج للقتال قال: إن أصبت فأموالي
 لمحمّد يضعها حيث أراه الله، فجعلها رسول الله ﷺ صدقة)^(٢).
 وذكر الماوردي^(٣) أنّ صدقات النبيّ ﷺ محصورة في ثمانية:

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٢٥٩ / ٩.

(٢) أنساب الأشراف: ٣٢٥ / ١. ونحوه في المغازي للواقدي: ١ / ٢٦٣، وتاريخ دمشق: ١٠ / ٢٢٩، وغيرها.

(٣) يلاحظ: الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ١٦٩ - ١٧١.

- ١ - أرض مخيريق، وهي سبعة حوائط وهي: المبيت، والصفية، والدلال، وجسني، وبرقة، والأعراف، والمسربة.
 - ٢ - أرضه في أموال بني النضير بالمدينة.
 - ٣، ٤، ٥ - ثلاثة حصون في خيبر الكتبية والوطيح والسلام.
 - ٦ - النصف من فلك.
 - ٧ - الثلث من أرض وادي القرى.
 - ٨ - موضع سوق بالمدينة يقال له مهروذ.
- وقد انتشرت الأوقاف انتشاراً واسعاً بين المسلمين، وقد غطت عدّة مجالات من احتياجات المسلمين، فمضافاً إلى المساجد والحسينيات والمراكز الدينية فقد كان لها دور كبير في توفير موارد لليتامى والمساكين والفقراء.
- وقد ورد في سبب نزول قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(١) أنها بشأن قضية أبي الدحداح، فقد ذكر الطبرسي: (قال الكلبي في سبب نزول هذه الآية: إنّ النبي ﷺ قال: (من تصدّق بصدقة فله مثلها في الجنة)، فقال أبو الدحداح الأنصاري - واسمه عمرو بن الدحداح -: يا رسول الله، إنّ لي حديقتين إنّ تصدّقت بإحدهما، فإنّ لي مثلها في الجنة؟ قال: (نعم). قال: وأمّ الدحداح معي؟ قال: (نعم). قال: والصبية معي؟ قال: (نعم). فتصدّق بأفضل حديقتيه، فدفعها إلى رسول الله. فنزلت الآية، فضاغف الله له صدقته ألفي ألف، وذلك قوله: ﴿أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ .. فقال النبي:

(كم نخلة متدلّ عذوقها لأبي الدحداح في الجنة))^(١)، وهي ظاهرة في الوقف، فالتصدّق بالأرض أو البستان ظاهر في وقفها.

ونصّونا قد استفاضت في الحثّ على الصدقة الجارية - التي هي من مصاديق الوقف - ففي معتبرة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (ليس يتبع الرجل بعد موته من الأجر إلّا ثلاث خصال: صدقة أجراها في حياته فهي تجري بعد موته، وصدقة مبتولة لا تورث، أو سنّة هدىّ يعمل بها بعده، أو ولد صالح يدعو له)^(٢). ومثلها معتبرة إسحاق بن عمّار، ومعتبرة معاوية بن عمّار، وغيرهما^(٣).

وفي معتبرة أيّوب بن عطية الحذاء، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (قسّم نبيّ الله صلى الله عليه وآله الفياء فأصاب عليّاً عليه السلام أرضاً، فاحتفر فيها عيناً فخرج ماء ينبع في السماء كهيئة عنق البعير، فسأها ينبع، فجاء البشير يبشّر، فقال عليه السلام: بشّر الوارث، هي صدقة بتّة بتلاً في حجيج بيت الله وعابري سبيل الله، لا تباع ولا توهب ولا تورث، فمن باعها أو وهبها فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً)^(٤).

ومعتبرة عجلان أبي صالح، قال: أملى أبو عبد الله عليه السلام: (بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما تصدّق به فلان بن فلان وهو حيّ سويّ بداره التي في بني فلان

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢ / ١٣٧.

(٢) الكافي: ٧ / ٥٦، باب ما يلحق الميت بعد موته ح ٢.

(٣) يلاحظ: الكافي: ٧ / ٥٦ - ٥٧.

(٤) الكافي: ٧ / ٥٤ - ٥٥، باب صدقات النبي صلى الله عليه وآله وفاطمة والأئمة عليهم السلام ح ٩.

بحدودها، صدقة لا تباع ولا توهب حتى يرثها الله الذي يرث السماوات والأرض، وأنه قد أسكن صدقته هذه فلاناً وعقبه، فإذا انقضوا فهي على ذي الحاجة من المسلمين^(١).

ومعتبرة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: أوصى أبو الحسن عليه السلام بهذه الصدقة: (هذا ما تصدق به موسى بن جعفر، تصدق بأرضه في مكان كذا وكذا كلها، وحدّ الأرض كذا وكذا، تصدق بها كلها ونخلها وأرضها وقناتها ومائها وأرجائها وحقوقها وشربها من الماء، كلّ حقّ هو لها في مرتفع أو مطمئن أو عرض أو طول أو مرفق أو ساحة أو أسقية أو متشعب أو مسيل أو عامر أو غامر، تصدق بجميع حقوقه من ذلك على ولد صلبه من الرجال والنساء يقسم، وإليها ما أخرج الله عزّ وجلّ من غلّتها بعد الذي يكفيها..)^(٢).

هذا، ومن جملة المسائل الابتلائية المهمّة هو وقف العين مع استثناء الواقف المنافع لنفسه؛ فإنّ جملة ممن يرومون الوقف لا يرغبون أن يستغنوا عن منافعه في حياتهم، إذ تجتمع عندهم رغبتان: رغبة في أن يكون لديهم صدقة جارية تبقى لهم ذخراً لآخرتهم، ورغبة في أن ينتفعوا ممّا يرومون وقفه في حياتهم، بل لعلّ الكثير منهم عند الالتفات لذلك يرغبون بالوقف مع استثناء المنافع لهم مدّة حياتهم، فيعتبر

(١) تهذيب الأحكام: ٩ / ١٣١، باب الوقوف والصدقات ح ٥، وقد رواها الكليني بسندين آخرين ينتهي أحدهما إلى عجلان والآخر إلى عبد الرحمن. يلاحظ: الكافي: ٧ / ٣٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ٩ / ١٤٩، ح ٥٧. وقد رواها الصدوق بسنده إلى عبد الرحمن بن الحجاج من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٢٤٩، باب الوقف والصدقة والنحل ح ٢٧.

مثل هذا الاستثناء مشجعاً لأن يجعلوا أموالهم صدقات جارية تخدم المجتمع، وبالخصوص من لا يكون لديه عائلة تنتفع بما يتركه لها، وكذا بالنسبة إلى البلدان التي لديها قيود معينة تجاه الإرث، فلذا البناء على جواز انتفاع الواقف مما يستثنيه من المنافع في حياة الواقف مما يفتح باباً واسعاً في هذا المجال.

فوق بحث في أنه هل يجوز أن يستثني الواقف جملة من منافع الوقف أو الانتفاع منه - سواء كان لمدة محددة كسنة مثلاً، أم غير محددة كمدة حياته - أو لا؟ ونتيجة لتجاوز البحث الحد الأقصى من الصفحات المسموح به لكل بحث في المجلة سيكون على حلقتين، نسأل الله التوفيق فيه.

وقبلولوج في البحث عن صحة هذا الاشتراط لا بد من ذكر أمور ..

الأمر الأول: في المراد من الوقف.

قد ذكر اللغويون أن المراد من الوقف هو حبس الشيء وتمكّته، قال صاحب ابن عباد: (وقفت الدابة والكلمة أقفها وقفاً: إذا حبستها في سبيل الله تعالى)^(١)، وقال ابن فارس: (وقف أصل واحد يدل على تمكّث في شيء، ثم يقاس عليه، منه وقفت أقف ووقفاً ووقفت ووقفي)^(٢) وقال ابن سيده: (وقف الشيء، أبو عبيد: وقفت الدابة والأرض وكل شيء، فأما أوقفت فهي رديئة .. ثعلب: وقفت وقفاً للمساكين .. وقفت أنا وقفاً ووقفاً إذا احتبست ركباً ولا يكون ذلك للماشي)^(٣)،

(١) المحيط في اللغة: ٤٦ / ٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ١٣٥ / ٦.

(٣) المخصّص: ٣ / ٩٣. ومثله في المحكم والمحيط الأعظم: ٥٧٧ / ٦.

واحتبسته بمعنى. واحتبس أيضاً بنفسه يتعدى ولا يتعدى. وتحبس على كذا أي حبس نفسه على ذلك.. وأحبست فرساً في سبيل الله أي وقفت، فهو محبس وحيس^(١)، وقال ابن فارس: (يقال حبسته حبساً، والحبس ما وقف، يقال: أحبست فرساً في سبيل الله)^(٢).

وأما التسييل فقد قال ابن فارس: (سبل السين والباء واللام أصل واحد يدل على إرسال شيء من علو إلى سفلى، وعلى امتداد شيء، فالأول من قيلك أسبلت الستر أسبلت السحابة ماءها وبائها، والسبل المطر الجود، وسبال الإنسان من هذا لأنه شعر منسدل)^(٣).

ونظراً لما تقدم في النبوي المرسل فقد عرفه الشيخ تذت بقوله: (الوقف تحبيس الأصل وتسييل المنفعة)^(٤)، ووافقه على ذلك ابن إدريس، والكيدي، والمحقق الحلبي في بعض كتبه، وابن سعيد، والعلامة الحلبي في بعض كتبه تذت، وقد وافقهم السيد السيستاني رحمته الله^(٥).

(١) الصحاح: ٣ / ٩١٥.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ٢ / ١٢٩.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ٣ / ١٢٩ - ١٣٠.

(٤) المبسوط في فقه الإمامية: ٣ / ٢٨٦.

(٥) يلاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣ / ١٥٢، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٣٤٥، المختصر النافع في فقه الإمامية: ١٥٦، الجامع للشرائع: ٣٦٩، تذكرة الفقهاء: ٢ / ٤٢٧ (الطبعة القديمة)، منهاج الصالحين: ٢ / ٤٧٧. وقال ابن حمزة تذت (الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص: ٣٦٩): (الوقف تحبيس الأصل وتسييل المنفعة على وجه من سبل البر).

وقال الفيض الكاشاني تَدْتُّ: إنه (تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة)^(١)، ومثله السيّد الحكيم^(٢) والسيّد الخوئي^(٣) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

وقال صاحب الحدائق تَدْتُّ في توضيح المراد من الوقف: (المراد بتحبيس الأصل المنع من التصرّف فيه كالتصرّف في الأملاك بالبيع والهبة والصدقة ونحوها، بحيث يكون ناقلاً للملك. وتسبيل الثمرة إباحتها للموقوف عليه بحيث يتصرّف فيها كتصرّفه في أملاكه)^(٤).

ولا أهميّة للفرق بين الثمرة والمنفعة، إذ مقصودهم منها ما يعمّ ثمرة الأشجار؛ ليشمل كلّ منفعة كماء البئر والسكن في الخان وغير ذلك من المنافع، ولعلّهم إنّما عبّروا بالثمرة تقيّداً بما ورد في المرسل المتقدّم.

وقد عدل جمع من التسبيل إلى الإطلاق فقال: (الوقف تحبيس الأصل وإطلاق المنفعة)، منهم المحقّق الحليّ في بعض كتبه، والفاضل الآبي، والعلامة الحليّ في بعض كتبه، والشهيد الأوّل، والمقداد، وابن فهد، والمحقّق الكركي، وصاحب العروة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ^(٥).

(١) مفاتيح الشرائع: ٢٠٧ / ٣.

(٢) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٢٣٧ / ٢.

(٣) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٢٣١ / ٢.

(٤) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١٢٦ / ٢٢.

(٥) يلاحظ: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٤٤٢ / ٢، كشف الرموز في شرح المختصر النافع: ٤٤ / ٢، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية: ٢٨٩ / ٣، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام: ٣٨٧ / ٢، اللمعة الدمشقية: ٨٨، الدروس الشرعية في فقه الإمامية:

ونبه غير واحد^(١) على أنّ العدول من التسبيل إلى الإطلاق لأنّ الإطلاق أظهر في المراد منه، فيكون أظهر في مقابلة التحسيس، ويكون معناه إباحتها للجهة الموقوف عليها بحيث يتصرّف كيف شاء كغيره من الأملاك.

ولكن اعترض الشيخ صاحب الجواهر تذلل قائلًا: (لكنّ في الصحاح: سبّل فلان ضيعته أي جعلها في سبيل الله تعالى، ومن هنا كان التعبير بالتسبيل أولى بناءً على إرادة ذلك من الإطلاق القابل للتحسيس - كما هو مقتضى إبداله بذلك في المتن وغيره - لإشعاره باعتبار القرية حينئذٍ وأنّه من الصدقات)^(٢).

وعلى كلّ حال فالخلاف بينهم في تعريفه ليس ذا قيمة - كما نبّه غير واحد^(٣) - بعد أن كان من المعلوم أنّه ليس تعريفاً حقيقياً، بل المقصود منه التمييز في الجملة ولو بذكر بعض خواصه.

٢ / ٢٦٣، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع: ٢ / ٢٩٩، المهذب البارع في شرح المختصر النافع: ٣ / ٤٧، رسائل المحقّق الكرّكي: ١ / ١٩٧، العروة الوثقى: ٦ / ٢٧٩.

(١) يلاحظ: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٥ / ٣١٠، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ٢٢ / ١٢٦، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: ٢١ / ٤١٥، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ٩ / ٢٧٣.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٨ / ٢ - ٣.

(٣) يلاحظ: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٥ / ٣١٠، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٨ / ٢ - ٣، قطرات من يراع بحر العلوم (كتاب الوقف): ق ١ / ٣، مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٤٥، وغيرها.

هذا، وقد اختلف في حقيقة الوقف فهل هو حقيقة واحدة أو يختلف باختلاف أقسام الوقف؟

ذهب جمع منهم السيّد الحكيم تَدُّرٌ إلى أنّه حقيقة واحدة قائلاً: (إنّ الوقف بجميع أقسامه نوع من الصدقة، وذلك بجعل الموقوف صدقة مؤبّدة، فتكون وقفاً لا يجوز بيعها ولا تملكها ولا غيرها ممّا ينافي تأييد كونها صدقة كما عرفت، فالوقف إذاً هو الصدقة المؤبّدة، فتخرج العين عن ملك المالك، ولا تدخل في ملك مالك، كما لا يجوز التصرف فيها بالتمليك ونحوه ممّا ينافي تأييد التصدّق بها)^(١).

في حين خالف آخرون منهم الشيخ الأنصاري تَدُّرٌ^(٢)، فذهبوا إلى أنّ الوقف على نحوين: (أحدهما) ما لا يكون ملكاً لأحد، بل يكون فكّ ملك، نظير التحرير كما في المساجد والمدارس. (ثانيهما) ما تكون منفعته مملوكة للموقوف عليهم سواء كانت جهة عامّة أو خاصّة. ومثله السيّد السيستاني رحمته الله^(٣).

وذهب جمع ثالث كالعلامة تَدُّرٌ^(٤) إلى أنّه على ثلاثة أنحاء، فإنّه إن كان مسجداً ونحوه فهو فكّ ملك، وإن كان وقفاً على معيّن فهو تملك منفعته للجهة الموقوف عليها، وإن كان على جهة عامّة فهو ملك لله تعالى.

وعلى اختلافهم في ما ذكرنا إلّا أنّهم يتفقون جميعاً على أنّ الوقف هو إخراج

(١) نهج الفقاهة: ٣٤١-٣٤٢.

(٢) يلاحظ: المكاسب: ٥٣/٤ - ٥٤.

(٣) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٤٧٧/٢.

(٤) يلاحظ: قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام: ٣٩٤/٢.

الموقوف عن ملك الواقف وانقطاعه عنه، والاختلاف بينهم في العلاقة بين الموقوف وبين الموقوف عليهم أو المنظورين في الوقف.

والذي يهتَمُّ في المقام هو البحث عن دخالة المنفعة في حقيقة الوقف، وهل أنه يتقوّم بها أو لا؟ لما لذلك من تأثير في بعض ما يستدلّ به في المسألة المبحوث عنها. والأوّل هو ظاهر تعبيرهم بأنّ الوقف هو تحييس الأصل وإطلاق المنفعة أو تسهيلها، كأستاذنا السيّد الحكيم مدظله في غير وقف المساجد والمشاهد، حيث قال: (الوقف عبارة عن إخراج العين عن ملك مالكها وتحييسها من أجل استيفاء منفعتها أو نائها مع تسهيل تلك المنفعة أو النماء وبذلها لجهة معيّنة عامّة أو خاصّة)^(١).

والثاني هو ظاهر الشهيد الثاني، وصريح الآخوند الخراساني، والمحقق الأصفهاني والسيّد الخوئي في بعض كلماته تتجذّر^(٢)، وكذا ما ذكره السيّد السيستاني رحمته الله^(٣). قال الشهيد الثاني تتجذّر: إنّ (الوقف فكّ ملك وإخراج عن ملكيته - أي ملكية الواقف - وتسليط الغير عليه).

وقال الآخوند تتجذّر: إنّ الوقف (أمر واحد يتعلّق بالعين ابتداءً، ويظهر أثره في المنفعة والثمرة تبعاً كما هو التحقيق).

وقال المحقق الأصفهاني تتجذّر: (الوقف هو الحبس المساوق للسكون والإسكان،

(١) منهاج الصالحين: ٢ / ٢٩٣.

(٢) يلاحظ: الروضة البهيّة في شرح اللمعة دمشقية: ٣ / ١٦٣، قطرات من يراع بحر العلوم (كتاب الوقف): ق / ١ / ٤٢، حاشية المكاسب (للأصفهاني): ٣ / ٧٣، مصباح الفقاهة: ٣ / ٤٣١.

(٣) يلاحظ: منهاج الصالحين: ٢ / ٤٧٧.

في قبال الجريان في أنحاء التقلبات والتقلبات).

وقال السيّد الخوئي تَتَضَّرُّ: إنّ الوقف (عبارة عن الحبس والسكون مقابل الحركة، فليس مفهومه إلا متقوماً بالإيقاف والسكون وعدم توارد البيع والشراء والهبة والإجارة عليه بحيث يبقى طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد جيل).

والظاهر من مجموع ما ذكره اللغويون في معنى الوقف والتحبس - وكذلك الصدقة كما سيأتي في كلام المحقق الأصفهاني تَتَضَّرُّ - هو المعنى الثاني، أي أنه تحبّيس الملك على أمر ومنع التصرف فيه كالتصرف في الأملاك ببيعه وإيجاره ورهنه ونحو ذلك، وأمّا المنفعة فهي من آثار الوقف وثمراته التي لا تنفك عنه عادة، ولكنها ليست من مقوماته.

وقد صرح بذلك أستاذنا السيّد الحكيم مَنَظَّلُهُ في وقف المسجد قائلاً: (ما كان متقوماً بحفظ عنوان خاص من دون نظر إلى موقوف عليه تعود المنفعة إليه، وهو وقف المسجد، فإنه يتقوم بعنوانه من دون نظر إلى منفعة خاصّة ترجع لموقوف عليه خاص، والانتفاع به للمصلين ونحوهم من توابع العنوان المذكور لا من مقوماته)^(١).

إذاً، حتّى لمن ذهب إلى دخالة المنفعة في بعض أقسام الوقف لم يبين على أطرافها في جميع أقسامه ممّا يعني عدم دخالتها في نفس الوقف، وإنّما هي من خصوصيات بعض أنحاء الموقوف.

والحاصل أنه لا يتقوم الوقف بشكل عامّ إلا بالتحييس لموقوف معين، ومنع المالك من التصرف فيه بتصرفات المالك من البيع والشراء والإيجار والرهن ونحو ذلك، والمنفعة إنّما هي من التوابع والآثار. نعم، لا بدّ في بعض أقسام الوقف من موقوف عليه كما في الوقف الذريّ ونحوه.

وقد يستدلّ على ذلك أيضاً بما ذكره المحقّق الأصفهانيّ تذيلاً قائلاً: (ويشهد له إضافة الوقف بنفس العين، وكذلك مفهوم التصدّق المذكور في باب الأوقاف، مع أنّه مقتضى مفهوم الوقف، فإنّه ليس إلاّ الحبس وما يساوقه مفهوماً، وليس ما ينسب إليه إلاّ ما يطابق مفهومه الإنشائي، ولذا كان (وقفت) من الألفاظ الصريحة دون غيرها)^(١).

وقد أجاب تذيلاً عن القول بدخالة المنفعة في حقيقة الوقف استناداً إلى النبويّ المرسل وتعريف الفقهاء قائلاً: (أمّا ما أفيد من كون الوقف حقيقة مركّبة فيمكن أن يقال: إنّ التعاريف الفقهيّة كما هو المرسوم من باب الرسوم غالباً، لا أنّها حدود حقيقية، ومن البين أنّ لازم قصر العين ملكاً على أحد تملك المنافع من دون قصر فيها، بإطلاق المنافع وتسييلها لازم اختصاص الحبس الملكي بالعين)^(٢). وما ذكره في الجواب في محلّه.

هذا، وقد اختلف في حقيقة الوقف من جهة أخرى وأنّه هل هو عقد أو إيقاع؟ وهل هو كذلك في جميع أقسام الوقف أو في بعضها؟

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الأصفهاني): ٨٦ / ٣.

(٢) حاشية المكاسب (للمحقّق الأصفهاني): ٨٦ / ٣.

فذهب جمع منهم ابن إدريس، والمحقق، والعلامة، والمحقق الكركي، والسيد البجنوردي رحمتهما (١) إلى أنه عقد على تفصيل في تحقّق القبول في الوقف العام، ووقف المساجد، ونحوها، في حين ذهب آخرون، منهم السيد الخميني، والسيد الروحاني رحمتهما، وأستاذنا السيد الحكيم مدّ ظله (٢) إلى أنه إيقاع.

ولا يهمّ البحث هنا عن هذه الجهة بعد أن لم يكن لها تأثير معتدّ به في ما هو المهمّ من بحثنا.

الأمر الثاني: تحرير محلّ النزاع.

محلّ النزاع في هذه المسألة يعمّ جميع أنواع المنفعة:

منها: الانتفاع من ريع الوقف بشكل مباشر، سواء كان مالياً كبديل الإيجار للمباني، أو كان عينياً كالصوف واللبن من الدواب، والثمر من الشجر، والماء من البئر، ونحو ذلك.

ومنها: الانتفاع من خدمات الموقوف من قبيل السكن في الدار، أو إشغال الدكان، أو استعمال المركبة.

ومنها: أن يتمّ رفع بعض الالتزامات التي على الواقف، من قبيل أداء ديونه، أو

(١) يلاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣ / ١٥٩، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٢ / ٤٤٢، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية: ٣ / ٢٨٩، رسائل المحقق الكركي: ١ / ١٩٧، القواعد الفقهية: ٤ / ٢٣٤-٢٣٥.

(٢) يلاحظ: كتاب البيع: ٣ / ١٣١، المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الخيارات): ١ / ٢٧٧. مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٤٥.

الإفناق على أولاده وزوجته وضيوفه وغيره من متعلّقيه، ومن ذلك أداء العبادات التي بذمته كالحجّ.

فالنزاع يكون في أن يشترط الواقف في نفس الوقف بقاء بعض أو تمام منافع الوقف مدّة محدّدة أو غير محدّدة، أو أن يستثني من وقفه ذلك.

والبحث يشمل وقف العين المستأجرة قبل انتهاء مدّة الإجارة وسيأتي التنبيه على ذلك عند الحديث في حدود المسألة، ولعلّ الظاهر عدم شمول البحث للمنفعة الموجودة فعلاً كالثمرة واللبن الموجودين كما سيأتي التنبيه عليه أيضاً.

ولا يبعد جريان البحث أيضاً في الصدقات حيث يتصدّق أحد على فقير بدار مسلوبة المنفعة مدّة حياة المتصدّق مثلاً، أو مع إيجارها لمدّة طويلة.

الأمر الثالث: الأقوال في المسألة.

إنّ هذه المسألة مطروحة في ما يبدو في العصور السابقة، وقد نقل للجُمهور أقوال فيها - كما سيأتي - ولكن لم تبلغنا فيها رواية عن الأئمة عليهم السلام. وأمّا فقهاء أصحابنا فأوّل من عثرت عليه ممّن تعرّض لهذه المسألة هو ابن الجنيد رحمته الله فيما حُكي عنه: (ولا بأس أن يشترط الواقف تطوّعاً لنفسه ولن يولّيه بعده صدقته الأكل لثمرتها أو لقيمتها إذا لم يجعل له تغيير أصلها وجنسها، وكان آخرها إلى أبواب البرّ من المساكين وغيرهم. وجماعة من أصحابنا منعوا من عود الوقف إلى الواقف وقالوا: لا يجوز له أن يشترط إدرار مؤنته ولا الانتفاع به، لأنّها صدقة، فلا يجوز عود نفعها إليه؛ للأحاديث الدالة على المنع منه)^(١)، ولعلّ ظاهر العبارة أنّ المنع كان متقدّماً عليه،

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة: ٦ / ٣٢٤.

ولم أعر على من منع من السابقين عليه، وأيضاً يستفاد من عبارته أن مستند المنع هو الأحاديث.

والأقوال في المسألة أربعة:

القول الأول: الجواز، وهو ما ذهب إليه ابن الجنيد تت - كما تقدّم - وغيره من المتأخرين، قال الشيخ صاحب الجواهر تت: (ولكنّ الظاهر عدم اقتضاها - أي اقتضاء قاعدة أن الوقف يقتضي نقل الملك والمنافع عن نفسه - بطلان اشتراط ذلك - أي اشتراط المنافع لنفسه - على جهة الاستثناء له من التسبيل الذي قصده بالوقف؛ لقاعدة المؤمنون والوقوف وغيرهما ..)^(١).

وقال السيّد صاحب العروة تت: (إذا استثنى في ضمن إجراء الصيغة من منافع الوقف مقدار مؤنته ما دام حياً، أو استثنى نحو ذلك ممّا يعود إليه نفعه، فالظاهر عدم الإشكال فيه)^(٢).

وقال السيّد الخوئي تت: (بل لا يبعد صحّة وقف العين مع اشتراط بقاء منافعها على ملكه مدّة معيّنة كسنة، أو غير معيّنة مثل مدّة حياته)^(٣)، ومثله بعض تلامذته ط^(٤).

وقال السيّد السيستاني رحمته: (إذا استثنى في ضمن إجراء الوقف بعض منافع العين الموقوفة لنفسه صحّ؛ لأنّه يعدّ خارجاً عن الوقف لا من الوقف على نفسه

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٦٨ / ٢٨.

(٢) العروة الوثقى: ٦ / ٣٠٢.

(٣) منهاج الصالحين: ٢ / ٢٣٦.

(٤) يلاحظ: تعليقه السيّد الشهيد تت على منهاج الصالحين للسيّد الحكيم تت: ٢ / ٢٤٦.

ليبطل، فيصحّ أن يوقف البستان ويستثني السعف و غصون الأشجار وأوراقها عند اليبس، أو يستثني مقدار أداء ديونه سواء أكان بنحو التوزيع على السنين كل سنة كذا، أو بنحو تقديم أداء الديون على الصرف من مصارف الوقف^(١).

القول الثاني: المنع من استثناء الواقف المنافع لنفسه، وأول من عثرت على كلامه هو ابن إدريس **تذوّ قائلًا:** (والذي يقوى عندي أنّ الواقف لا يجوز له الانتفاع بما وقفه على حال)^(٢).

ومن بعده المحقق الحلي **تذوّ قائلًا:** (وكذا لو وقف على غيره و شرط قضاء ديونه أو إردار مؤنته لم يصحّ)^(٣)، ووافقته الشهيد الأوّل، والمحقق الكركي، والشهيد الثاني، والمحقق السبزواري، وصاحب مفتاح الكرامة، وصاحب الرياض **تذوّ**^(٤). وقال العلامة **تذوّ:** (ولو شرط قضاء ديونه أو إردار مؤنته أو الانتفاع به بطل الوقف، بخلاف ما لو وقف على الفقهاء وهو منهم، أو على الفقراء فصار فقيراً فإنّه يشارك)^(٥).

(١) منهاج الصالحين: ٢ / ٤٨٤-٤٨٥.

(٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣ / ١٥٥.

(٣) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٢ / ٤٤٩.

(٤) يلاحظ: الدروس الشرعية في فقه الإمامية: ٢ / ٢٦٧، جامع المقاصد في شرح القواعد: ٩ / ٢٧، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٥ / ٣٦٣، كفاية الأحكام: ٢ / ١٢، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: ٢١ / ٥٠٤ - ٥٠٥، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ٩ / ٢٩٥.

(٥) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام: ٢ / ٣٨٩. ويلاحظ أيضاً: إرشاد الأذهان في أحكام

وقال صاحب المناهل **تتذكر**: (لو وقف مسكناً وشرط لنفسه السكنى فيه بطل كما صرح به الحلّي في ما حكى عنه، وكذا صرح به العلامة في التحرير وتذكرة الفقهاء .. وبالجملة: لا يجوز للواقف أن يشرط الانتفاع بما وقفه بأي نحو كان، فلو شرط بطل الشرط .. بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه إلّا من الإسكافي على ما حكى، وهو ضعيف^(١)).

ووافقه على ذلك السيّد الحكيم **تتذكر** قائلاً: (وأما إذا وقفها واشترط بقاء منافعها على ملكيته مدّة معيّنة كسنة، أو غير معيّنة مثل مدّة حياة ففي صحته إشكال، لاحتمال رجوعه إلى الوقف على النفس، لأنّه الوقف على نحو يرجع بعض منفعه إليه، والأظهر البطلان^(٢))، ومثله أستاذنا السيّد الحكيم **مدّظله**^(٣).

القول الثالث: ما ذهب إليه كاشف الغطاء **تتذكر** من التفصيل، فبنى على عدم الجواز في حياة الواقف وجوازه بعد وفاته، فقال **تتذكر**: (ولو شرط عوده إليه في وقف أو عند الحاجة أو وفاء ديونه أو الانتفاع به مدّة أو إعطاء نفقة زوجته أو مملوكه بطل، ويقوى عدم البأس في العمودين. ولو شرط أكل أهله صحّ. ولو شرط إجارة عبادة تجوز عن الأحياء وكان حيّاً كزيارة وحجّة ونحوهما قوي البطلان).

الإيمان: ١ / ٤٥٢، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية: ٣ / ٢٩٣، تذكرة الفقهاء: ٢ / ٤٢٨ (الطبعة القديمة).

(١) المناهل: ٥٠٠.

(٢) منهاج الصالحين: ٢ / ٢٤٦.

(٣) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩٥-٣٩٦.

ولو شرط ردّ مظالم عنه أو صدقة أو عبادة أو أداء ديون لزمته في حياته ونحو ذلك قوي القول بالصحة، وكذا لو وقف على مصارف الأموات فمات. ويمكن إلحاق ذلك بتبدّل الجهات، ويمكن أن يقال بتبدّل الموضوع بذهاب الحياة^(١).

القول الرابع: صحة الوقف وبطلان خصوص الشرط، وهو ما بنى عليه السيّد البجنوردي رحمته^(٢)، واحتمله صاحب المناهل رحمته^(٣)، والكلام في هذا القول سيأتي عند الكلام في حدود المسألة. هذا كلّه بالنسبة إلى فقهاءنا.

وأما فقهاء الجمهور فقد قال ابن قدامة: (إنّ الواقف إذا اشترط في الوقف أن ينفق منه على نفسه صحّ الوقف والشرط، نصّ عليه أحمد.. وقال القاضي: يصحّ الوقف رواية واحدة، لأنّ أحمد نصّ عليها في رواية جماعة، وبذلك قال: ابن أبي ليلى وابن شبرمة وأبو يوسف والزيبر وابن شريح، وقال مالك والشافعي ومحمّد بن الحسن: لا يصحّ الوقف، لأنّه إزالة الملك فلم يجز اشتراط نفعه لنفسه^(٤). ولم يجز جمهور المالكية ذلك إلّا إذا كان ما استثناه من منفعة الوقف شيئاً يسيراً بحيث لا يتهم بأنّه أراد حرمان الورثة^(٥).

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ٤ / ٢٥١.

(٢) يلاحظ: القواعد الفقهية: ٤ / ٢٦٦.

(٣) يلاحظ: المناهل: ٥٠٠.

(٤) المغني: ٦ / ١٩٣-١٩٤.

(٥) يلاحظ: المجموع في شرح المهذب: ١٥ / ٣٢٩-٣٣٢. ولاحظ أيضاً للاطلاع على الوجوه في المنع أو الجواز ما ذكر في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٦ / ٢٢٠، ونيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار: ٦ / ١٣٢.

الأدلة في المسألة

قد استدلل على كل من القولين الأوّل والثاني - ومنه تتبين أدلة القول الثالث - تارة بمقتضى القاعدة، وأخرى بالأدلة الخاصّة:

أ- أمّا القول الأوّل وهو جواز استثناء منافع الوقف لنفسه فقد استدلل عليه غير واحد^(١) بالأدلة العامّة وهي ثلاثة:

١- عموم ما دلّ على أنّ الوقوف بحسب ما يوقفها أهلها.

٢- عموم المؤمنون عند شروطهم.

٣- عموم لزوم الوفاء بالعقود.

ب- وأمّا الأدلة الخاصّة فهي ثلاثة أيضاً:

١- رواية أبي الجارود.

٢- ما روي من وقف رسول الله ﷺ والصرف على أضيافه.

٣- ما روي من استثناء أمير المؤمنين عليه السلام نفقة بعض عمّاله وأهاليهم من منافع

أوقافه.

أ- أمّا الأدلة العامّة على القول الأوّل فهي:

١- عموم ما دلّ على أنّ الوقوف بحسب ما يوقفها أهلها، وهو ما رواه المشايخ

الثلاثة من توقيع العسكري عليه السلام: (الوقف [تكون. فقيه] على حسب ما يوقفها

(١) يلاحظ: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٨/٦٨، العروة الوثقى: ٦/١٩٩.

[يقفها. كما] أهلها إن شاء الله [تعالى. فقيهه].

فقد رواه الكليني^(١) عن محمد بن يحيى، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي محمد عليه السلام، ورواه الصدوق قائلاً: (كتب محمد بن الحسن الصفار عليه السلام إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام في الوقوف وما روي فيها عن آبائه عليهم السلام، فوقع عليه السلام..^(٢))، ورواه الشيخ أيضاً قائلاً: (وكتب محمد بن الحسن الصفار إلى أبي محمد عليه السلام في الوقوف وما روي فيها، فوقع عليه السلام..^(٣)).

ولا غبار على سند الصدوق والشيخ، لوثيقة الصفار صاحب المكتبة وسندهما إليه معتبر^(٤)، وقد ذكر الصدوق^(٥) أن مكاتبات الصفار مع العسكري عليه السلام بخطه موجودة عنده.

(١) الكافي: ٣٧ / ٧، باب ما يجوز من الوقف والصدقة.. ح ٣٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٢٣٧، باب الوقف والصدقة والنحل ح ١.

(٣) تهذيب الأحكام: ٩ / ١٣٠، باب الوقف والصدقات ح ٢.

(٤) وسند الصدوق في المشيخة (من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤٣٤): (وما كان فيه عن محمد بن الحسن الصفار عليه السلام فقد رويته عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عليه السلام، عن محمد بن الحسن الصفار). وهو سند معتبر.

وسند الشيخ في المشيخة (تهذيب الأحكام: ١٠ / ٧٣): (وما ذكرته في هذا الكتاب عن محمد بن الحسن الصفار فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلهم عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه. وأخبرني به أيضاً أبو الحسين بن أبي جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار). وهو سند معتبر.

(٥) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ١ / ١٤٢.

وأما سند الكليني فقد يقال: إنه صحيح أيضاً؛ إذ شيخه محمد بن يحيى العطار ثقة، وظاهره أنه قد أطلع على المكاتبة بشكل مباشر وعرف صحة انتساب الخط إلى الإمام عليه السلام. ولعله لذا بنى المجلسي رحمته الله (١) على صحة السند.

ولكن قد يشكل على ذلك بأنه لا يعدو كونه قد جزم بما كتبه بعض أصحابنا من دون جزم بخط الإمام وصحة المكاتبة، إلا إذا كان قد علم بكون البعض هو الصفار، فتأمل.

وحاصل الاستدلال بهذا النص أن المقصود من قوله عليه السلام: (الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها) هو الإلزام بالعمل بمقتضى الوقف بحسب ما يوقفه أهله، وعمومه يفيد العمل بمقتضاه بجميع كفياته وأنحاءه، والشرط من جملة الأنحاء والكيفية، فيجب العمل بمفاده.

وقد يناقش في ذلك - بنظر ما أفاده أستاذنا السيد الحكيم مدظله في مقام آخر (٢): أنه لم يتضح صدق الوقف مع عدم انقطاع الواقف عن الموقوف؛ لقرب كون الوقف من سنخ الصدقة المبنية على حرمان النفس وإيثار الغير، فلا يجرز صدقه عرفاً في المقام، ليطمسك لصحته بإطلاق أدلته المقامية أو اللفظية لو كانت.

ويمكن التأمل فيه بأنه إذا كان المقصود هو انقطاع ملكية الواقف عن رقبة الموقوف فمن الواضح تحقق ذلك في المقام، إذ هو قد حرم نفسه مما وقفه وقام بإيثار الغير. وأما إذا كان المقصود هو انقطاعه عن الموقوف انقطاعاً تاماً أصلاً ومنفعة

(١) يلاحظ: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ٢٣ / ٦٣.

(٢) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٨٧ - ٣٨٨.

وعلى شكل الدوام فهو ممّا لا شاهد على اشتراطه فيه، كما هو الحال في الصدقة، فقد تقدّم آنفاً في حقيقة الوقف أنّه ليس إلّا تجبّيس الأصل، وأمّا تسهيل منفعه كلّها فهو ليس من مقوماته، بل هو ممّا يقتضيه إطلاقه، فلا ينافي الوقف استثناء المنفعة من قبل الواقف لنفسه مدّة من الزمن حتّى لو كانت كلّ المنافع فضلاً عمّا إذا كان البعض منها.

وإلاّ فماذا يقال في وقف العين واشتراط وفاء ديونه الشرعية أو غيرها بعد وفاته من وارداتها، وقد أفتى أستاذنا السيّد الحكيم مدظله بصحّة ذلك^{(١)؟!}

٢. وأمّا عموم (المسلمون عند شروطهم)، أو (المؤمنون عند شروطهم) فقد وردت في معتبرة عليّ بن رثاب^(٢)، ومعتبرة منصور بن بزرج^(٣)، ومعتبرة الحلبي^(٤)، ومعتبرة سليمان بن خالد^(٥)، وغيرها من الروايات المعتبرة، فيمكن أن يقال: إنّها مستفيضة عنهم عليهم السلام.

وحاصل الاستدلال بهذا العموم هو أنّ هذا التعبير كغيره من الجمل الخبرية

(١) يلاحظ: منهاج الصالحين (السيّد الحكيم مدظله): ٢ / ٣٠٠ - ٣٠١.

وتجدر الإشارة إلى أنّه مدظله بنى على عدم صحّة اشتراط الواقف أداء ديونه في حال الحياة، لا من جهة عدم صدق الوقف لعدم انقطاع الواقف عن الموقوف، بل لمكاتبة عليّ بن سليمان وصحيح إسماعيل بن الفضل. يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٩١.

(٢) قرب الإسناد: ٣٠٣، الكافي: ٤٠٤ / ٥، باب الشرط في النكاح وما يجوز منه وما لا يجوز ح ٩.

(٣) الكافي: ٤٠٤ / ٥، باب الشرط في النكاح وما يجوز منه وما لا يجوز ح ٨.

(٤) الكافي: ١٨٧ / ٦، باب المكاتب ح ٩.

(٥) الكافي: ١٨٨ / ٦، باب المكاتب ح ١٣.

التي تقوم مقام الإنشاء، ويكون مفاده نفوذ الشرط، وأنّ المؤمنين أو المسلمين ملزمون بالوفاء بالشروط مطلقاً، وشرط بقاء المنافع للواقف من جملة هذه الشروط، فهو نافذ.

ولا فرق في ذلك بين البناء على كون الوقف عقداً أو إيقاعاً؛ فإنّ النصّ شامل لكلّ شرط سواء كان في العقد أو الإيقاع، بل قال البعض: إنّهُ شامل للشروط الابتدائية. وقد منع أستاذنا السيّد الحكيم مدظله^(١) من شمول دليل نفوذ الشروط للمقام، من جهة أنّه ظاهر في نفوذ الشرط للمشروط له على المشروط عليه، ولا مشروط عليه في المقام.

وقد يناقش في ما ذكره بأنّه ليس المراد من الشرط في النصّ المذكور غير الإلزام والالتزام - كما ذكره اللغويون^(٢) -، ولا دخالة في وجود مشروط عليه في تحقّقها كما هو واضح.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ مفاد الروايات المتعلقة إنّها هو لزوم الوفاء بالشرط، ومن يصحّ أن يكون مخاطباً بذلك هو المشروط عليه، فلا بدّ من افتراض وجوده.

ولكن يمكن أن يجاب عنه بأنّ المتفاهم العرفي من دليل لزوم الوفاء بالشرط هو المفروغية عن نفوذ الشرط، وإنّما كان الإمام عليه السلام بصدّد بيان وجوب أن يفى المشروط عليه للمشروط له بشرطه، فليتملّ.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ المشروط عليه في المقام هو متوّي الوقف أو

(١) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٨٢.

(٢) يلاحظ: المخصّص: ٣ ق ج ٣/ ٢٥٢، والقاموس المحيط: ٢/ ٣٦٨.

الموقوف عليهم، فيلزمهم تمكين الواقف من المنافع المستثناة وعدم الاستحواذ عليها، فلا إشكال في شمول دليل نفوذ الشرط لمحلّ الكلام.

ونظير ذلك ما ورد في مضمرة حمران^(١). التي استدلّ بها منظره في بعض كلماته^(٢). قال: سألته عن السكنى والعمرى؟ فقال: (إنّ الناس فيه عند شروطهم، إن كان شرطه حياته سكن حياته، وإن كان لعقبه فهو لعقبه كما شرط، حتّى يفنوا، ثمّ يردّ إلى صاحب الدار)، حيث يلاحظ أنّ الإمام عليه السلام عبّر بقوله: (الناس فيه عند شروطهم) مع أنّ السكنى والعمرى كالوقف من الإيقاعات، والمشروط عليه فيهما - إن كان - فليس هو سوى من يجعل له الإسكان أو ما بحكمه، فلم لا يكون في الوقف الموقوف عليهم؟!

هذا، وقد يقال - كما تقدّم نظيره -: إنّ من الأمور المعتبرة في صحّة الشرط هو أن لا يكون منافياً لمقتضى العقد وإلا لم يصحّ^(٣)، وفي المقام شرط استثناء المنافع منافي لمقتضى الوقف - كما سيأتي عن المانعين - فلا يصحّ.

والجواب عنه: أنّه لا منافاة في البين، وإنّما الثابت هو منافاة هذا الشرط لإطلاق الوقف، ولا ضرر في ذلك؛ فإنّ المعترف في صحّة الشرط هو عدم منافاته لمقتضى العقد لا لإطلاقه، وسيأتي التفصيل في ذلك.

ولو شكّ في منافاة الشرط لمقتضى الوقف فما هو المرجع؟

(١) الكافي: ٧ / ٣٣، باب ما يجوز من الوقف والصدقة.. ح ٢١.

(٢) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٥٣٥.

(٣) يلاحظ المكاسب: ٦ / ٤٤ - ٤٥.

ذكر الشيخ الأنصاري تَدْبُؤُ (١) أن المرجع عند الشكِّ في مخالفة الشرط لمقتضى العقد هو أصالة عدم المخالفة، فيشملة عموم (المؤمنون عند شروطهم)، فإنه وإن كان الخارج عن هذا العموم هو الشرط المخالف لمقتضى العقد واقعاً لا ما علم مخالفته، إلا أن البناء على أصالة عدم المخالفة يكفي في إحراز عدمها واقعاً كما في سائر مجاري الأصول.

وقد وافقه على ذلك الميرزا حبيب الله الرشتي والآخوند تَبَيْتُ (٢)، قال الثاني: (ومع عدم ثبوت المنافاة صحَّ التمسك بعموم (المؤمنون عند شروطهم): بضميمة أصالة عدم كون الشرط ممّا وقع بينه وبين مقتضى العقد المنافاة، ومثله باقٍ تحت العموم).

ولكن يمكن أن يورد على ما ذكره بأمرين:

الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني تَدْبُؤُ (٣) من أن هذا الأصل من الأصول المثبتة؛ وذلك لأن منافاة الشرط لمقتضى الوقف ليست بحكم شرعي ولا موضوع له، وقد ذكر في محله أنه لا يكون مجرى للاستصحاب إلا الحكم الشرعي أو موضوعه، وإنما يجرى الأصل هنا لإحراز شمول (المؤمنون عند شروطهم) له.

الثاني: ما أفاده السيّد الخوئي تَدْبُؤُ في مبحث مخالفة الشرط للكتاب والسنة (٤)

(١) يلاحظ: المكاسب: ٦/ ٥١، ٣١-٣٢.

(٢) يلاحظ: فقه الإمامية (قسم الخيارات): ١١٦-١١٧، حاشية المكاسب (للمحقق الآخوند):

١١٢.

(٣) يلاحظ: حاشية المكاسب (للمحقق الأصفهاني): ٣/ ١٥٢.

(٤) يلاحظ: مصباح الفقاهة: ٥/ ٣٠٢.

- ووافق عليه السيد الروحاني تفتي^(١) - على القول بعدم صحة استصحاب العدم الأزلي من أنه لا حالة سابقة لمورد الأصل المدعى كي تستصحب؛ وذلك لأن وصف المنافاة أو عدمها لازم للشرط من حين حدوثه، وليس للشرط حالة سابقة كي تستصحب، فجريان هذا الأصل يتبني على مسألة جريان استصحاب العدم الأزلي، وهو محل بحث في علم الأصول.

٣- وأما إطلاق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فالمراد بالعقد مطلق العهد - كما فسره في معتبرة ابن سنان^(٢) - أو ما يسمّى عقداً لغة وعرفاً وهو شامل لكلّ عهد أو عقد كان مع الناس أو مع الباري عزّ وجلّ كالنذر والوصية ومنها الوقف، والمراد بوجوب الوفاء هو العمل بما اقتضاه هذا الالتزام في نفسه بحسب دلالاته اللفظية، وعليه يجرم بإطلاق الآية جميع ما يكون نقضاً لمضمون الوقف الذي تضمّن شرط بقاء المنفعة للواقف.

(١) يلاحظ: المرتقى إلى الفقه الأرقبي (كتاب الخيارات): ٢ / ٢٢٠.

(٢) يلاحظ: تفسير العياشي: ١ / ٢٨٩، تفسير القمي: ١ / ١٦٠، قال علي بن إبراهيم القمي تفتي: حدثني أبي، عن النضر بن سويد، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: (قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ قال: بالعهود)، وهذا السند معتبر.

كما روى أيضاً عن الحسين بن محمد بن عامر - وهو ثقة - عن المعلّى بن محمد البصري - بنى على وثاقته السيد الخوئي تفتي [يلاحظ: المعجم: ت (١٢٥٠٧)] - عن ابن أبي عمير، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، قال: (إنّ رسول الله ﷺ عقد عليهم عليّ بالخلافة في عشرة مواطن، ثم أنزل الله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ التي عقدت عليكم لأمر المؤمنين عليه السلام).

فسواء قلنا إنَّ الوقف من العقود - كما ذهب إليه جمع - أو إنَّه من الإيقاعات الملزمة - كما ذهب إليه آخرون - فالآية شاملة له، لما ذكره غير واحد من أن المقصود بالعقد فيها ما يعمُّ العقود والإيقاعات والشروط والالتزامات.

قال الشيخ الطوسي تتبع: (العقود جمع عقد، وأصله عقد الشيء بغيره وهو وصله به كما يعقد الحبل إذا وصل به شيئاً. يقال منه: عقد فلان بينه وبين فلان عقداً فهو يعقده. قال الحطيفة:

قَوْمٌ إِذَا عَقَدُوا عَقْدًا لَجَارِهِمْ شَدُّوا الْعِنَاجَ وَشَدُّوا فَوْقَهُ الْكَرْبَا

وذلك إذا واثقه على أمر عاهده عليه عهداً بالوفاء له بما عاقده عليه من أمان أو ذمة أو نصره أو نكاح أو غير ذلك ^(١)^(٢)، ثم ذكر عدة أقوال وعلق قائلاً: (وأقوى هذه الأقوال ما حكيناه عن ابن عباس أن معناه أوفوا بعقود الله التي أوجبها عليكم، وعقدها في ما أحل لكم وحرّم، وألزمكم فرضه، ويبيّن لكم حدوده. ويدخل في جميع ذلك ما قالوه إلا ما كان عقداً على المعاونة على أمر قبيح، فإنّ ذلك محظور بلا خلاف) ^(٣).

وقد منع أستاذنا السيّد الحكيم مدّ ظلّه ^(٤) من الاستدلال بعموم نفوذ العقود بدعوى أنّ الوقف ليس عقداً، ولكن قد تبين أنّ العقد في الآية يعمُّ العقود الاصطلاحية

(١) في النصّ المطبوع بعض الأخطاء الواضحة، وقد ذكر عين هذا التعبير في جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري): ٦٥ / ٦.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٣ / ٤١٤ - ٤١٥.

(٣) التبيان في تفسير القرآن: ٣ / ٤١٤ - ٤١٥.

(٤) يلاحظ: مصباح المنهاج (كتاب الوقف): ٣٨٢.

والإيقاعات والالتزامات بشهادة اللغة والنص.

ب. وأما الأدلة الخاصة فقد استدلت على صحة استثناء المنافع أو اشتراط بقاء

بعض المنافع للواقف ..

١ - بما رواه الكليني والشيخ، عن أبي الجارود، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: (لا يشتري الرجل ما تصدق به، وإن تصدق بمسكن على ذي قرابته فإن شاء سكن معهم، وإن تصدق بخادم على ذي قرابته خدمته إن شاء)^(١)، فإنه قد ذكر غير واحد منهم الشيخ تذ^(٢) بأن المستفاد منها جواز أن يسكن الإنسان داراً أوقفها مع من وقفها عليه، وذلك لا يكون إلا بوجوه محددة، منها أن يكون عنوان الموقوف عليهم منطبقاً عليه، أو يجعل نفسه هو الناظر على الوقف وقد اشترط في الوقف أن يكون للمتولي حق الانتفاع من الوقف، أو يكون قد استثنى بعض المنافع لنفسه، ولم يمنع الإمام عليه السلام من أي من هذه الوجوه، فيثبت المطلوب.

ولكن يمكن المناقشة في دلالة الرواية:

أولاً: أنه ليس من المعلوم أنّ ما تصدق به كان على نحو الوقف، بل يحتمل أن

(١) الكافي: ٧ / ٣٩، باب ما يجوز من الوقف والصدقة والنحل والهبة والسكنى والرقي وما لا يجوز من ذلك على الولد وغيره ح ٤١، وفيه هذا السند معلق على السابق عليه: (حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سعاة، عن أحمد بن عديس، عن أبان). تهذيب الأحكام: ٩ / ١٣٤، باب الوقوف والصدقات ح ١٤.

(٢) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٩ / ١٣٩، باب الوقوف والصدقات ح ٢٩. ويلاحظ: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٨ / ٦٨.

يكون على نحو السكنى مدة من الزمن أو العمرى^(١)، أو أن ذلك يكون بإذن الموقوف عليه^(٢)، فلا يكون له علاقة بمحل الكلام.

ولكن لا يحمل التصدق على السكنى ونحوها إلا مع القرينة، فالمتبادر من الصدقة هو الوقف أو نحوه مما يوجب نقل الملكية والتأييد، ولا يوجد في المقام قرينة على السكنى ونحوها.

وقد يقال: إن نفس جواز السكن معهم مع أن المنصرف من تصدقه بالمسكن هو التصدق بتمامه، وكذا قرن التصدق بالمسكن بالتصدق بالخادم مع بقاءه في خدمته أيضاً، قرينة على أن المراد هو السكنى ونحوها، فليتأمل.

نعم، حمل الرواية على إذن الموقوف عليهم لا يخلو من بعد، فهو بلا شاهد. وقد يقال: إن الضمير في (إن شاء) يرجع إلى الموقوف عليهم أو قرابته، وهو يدل على لزوم موافقتهم على ذلك.

ولكنه ليس بصحيح؛ إذ الضمير راجع إلى الواقف نفسه كما هو واضح. وكيف ما كان فالظاهر أن المنظور في الرواية أنه يجوز للرجل أن يسكن مع ذي قرابته، ويجوز أن يستخدم خادمه من جهة أنه من شؤونهم حسب طبيعة الحياة من سكن الأقارب معاً، وخدمة العبد المملوك لهم جميعاً.

(١) يلاحظ: مختلف الشيعة في أحكام الشريعة: ٦ / ٣١٦، الوافي: ١٠ / ٥٢٤، النجعة في شرح للمعة: ٦ / ٤٤٠.

(٢) يلاحظ: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ١٩ / ١٧٧، باب أن شرط الوقف إخراج الواقف له عن نفسه ح ٢، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ٢٣ / ٦٧.

وقد قيده بذي قرابته، ولو أراد استثناء بعض منافعه لنفسه لم يقيده بذلك، على أنه كان يسعه أن يكتفي بأن يقول: (إن تصدق بمسكن على ذي قرابته واشترط السكن معهم فإن شاء سكن معهم).

وثانياً: أن سند هذه الرواية غير معتبر، لأن أحمد بن عديس لم يوثق.

وأما أبو الجارود فقد وقع الكلام في وثاقته فبنى على وثاقته الفاضل الخاجوي والمحقق النراقي والسيد الخوئي رحمهم الله (١) والسيد السيستاني رحمهم الله وأستاذنا السيد الحكيم رحمهم الله (٢)، وضعفه آخرون، منهم المحقق الحلي والفاضل الآبي والعلامة الحلي وصاحب المدارك والمجلسي الأول في بعض كلماته والشيخ الأنصاري والمحقق الداماد رحمهم الله (٣)، في حين بنى جمع على وثاقته قبل تغييره وانتحاله مذهباً فاسداً، منهم المجلسي الأول في بعض كلماته (٤) واحتمله بعض أساتيدنا رحمهم الله (٥).
وقد ذكروا عدّة وجوه للبناء على وثاقته:

(١) يلاحظ: الرسائل الفقهية: ١ / ٧٧، مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ١٣ / ١٩٥، معجم رجال الحديث: ٨ / ٣٣٥.

(٢) يلاحظ: لباس المصلي: ٥٩، مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): ٧ / ٣٨٣.

(٣) يلاحظ: المعتبر في شرح المختصر: ٢ / ٤٠٠، كشف الرموز في شرح المختصر النافع: ١ /

٥٣٠، منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ٧ / ٨٤، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٢ /

١٥١، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤٤٩ و ٥ / ٩٠، أحكام الخلل في الصلاة:

٢٤٥، كتاب الصلاة (تقارير المحقق الداماد): ٢ / ٤٨، ٧٩.

(٤) يلاحظ: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣٩٨.

(٥) يلاحظ: قبسات من علم الرجال: ١ / ٢٥٦ - ٢٥٧.

الوجه الأول: ما ذكره المفيد رحمته (١) في ضمن رسالته في الردّ على أصحاب القول بالعدد في شهر رمضان قائلاً: (وأما رواية الحديث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنة يكون تسعة وعشرين يوماً ويكون ثلاثين يوماً فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن عليّ وأبي عبد الله جعفر بن محمد وأبي الحسن موسى بن جعفر وأبي الحسن عليّ بن موسى وأبي جعفر محمد بن عليّ وأبي الحسن عليّ بن محمد وأبي محمد الحسن ابن عليّ بن محمد (صلوات الله عليهم)، والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدوّنة، والمصنّفات المشهورة .. وقد فصلت أحاديثهم بذلك في كتابي المعروف بـ(مصباح النور في علامات أوائل الشهور)، وأنا أثبت من ذلك ما يدلّ على تفصيلها إن شاء الله .. وروى محمد بن سنان عن أبي الجارود قال: سمعت أبا جعفر محمد بن عليّ ..).

ومثل هذه التعابير: (فقهاء أصحاب أبي جعفر ..)، و(الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام)، و(الذين لا يطعن عليهم)، و(لا طريق إلى ذمّ واحد منهم) تدلّ بوضوح على علوّ شأنهم - ومنهم أبو الجارود - ووثاقهم واعتبار رواياتهم.

ولكن قد يشكل عليه بأنّه - بالرغم من وجود كبار الأصحاب فيهم كأبي الصباح الكناني، ومنصور بن حازم، وابن أبي يعفور، وهارون بن حمزة الغنوي، والفضل بن عبد الملك، وأبي أيّوب الخزاز، ومحمد بن عليّ الحلبي - من المعلوم أنّ هذه الأوصاف

لا تنطبق على جميع من ذكر؛ فإن بعضهم ممن رموا بالضعف والغلو كحمّد بن الفضيل الصيرفي، وبعضهم من أصحاب المذاهب الباطلة كعمّار بن موسى الساباطي وكرّام الخثعمي وأبي الجارود، وبعضهم كان ممن رمي بالتخليط كجابر الجعفي، وبعضهم لم يرو إلا روايات محدودة، وبعضهم كان مجهولاً .. إلى غير ذلك من العلل المانعة من انطباق هذه الأوصاف عليهم، فهل يصحّ أن يقال عن هؤلاء: (الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام) و(الذين لا يطعن عليهم) و(لا طريق إلى ذمّ واحد منهم)؟!

فلذا علّق التسري تتمة^(١) قائلاً: إن الشيخ المفيد كان قد عدّهم من غير مراجعة، فعّد جمعاً ممن قد اتفقوا على الطعن فيهم.

إن قيل: إن ما ذكره إنما هو ما تولّد من قناعته بهم، وقد خالفه آخرون، وليس بعزيز اختلافهم في توثيق رجل.

قيل: ليس مؤدّى ما ذكره الشيخ المفيد تتمة في رسالته مجرد التوثيق كي يقال ذلك، بل تعدّى ذلك ليصفهم بالرؤساء والأعلام وليس عليهم من مطعن ونحو ذلك، وهذا لا يجتمع مع الصفات المذكورة فيهم.

فعلّل الأولى أن يقال - كما ذكره بعض أساتيدنا رحمهم الله :- (إن ما ذكره مبني على ضرب من التغليب، وربما بغرض مزيد من التأكيد على بطلان القول بالعدد)^(٢)؛ فإنه لا تعدّ مثل هذه الكلمات توثيقاً أو اعتداداً بالرواة أنفسهم، وإنما هي طرق

(١) يلاحظ: قاموس الرجال: ١١ / ٢٤٨.

(٢) قيسات من علم الرجال: ١ / ٢٥.

لإثبات مقبولية هذه الروايات لا غير.

نعم، قد يقال: إنه خلاف الظاهر؛ إذ ظاهر كلامه **تَدْرُ** أنه يريد توثيقهم ولا سيما أنه قد عدّ جملة من أسماء الرواة من غير أن يذكر رواياتهم، وحمله على ما ذكر يحتاج إلى القرينة.

ولكن يجب عن ذلك بأنه لا غاية له من عدّ الرواة في كتاب جوابات أهل الموصل إلاّ الإشارة إلى الروايات التي أوردها في كتابه مصباح النور- الذي ذكره عدّة مرّات، فمحلّ كلامه هو الروايات وأنها معتبرة، وليس مقصوده توثيق هؤلاء الرواة. إلاّ أنه يبقى أنّ عباراته صريحة في التوثيق كقوله: (الذين لا يطعن عليهم)، وكذا قوله: (لا طريق إلى ذمّ واحد منهم) وهي صريحة في أنّهم جميعهم كذلك. نعم، (الأعلام الرؤساء) يمكن حمله على الأغلب.

هذا، ومن الملفت للانتباه أنّ الشيخ المفيد **تَدْرُ** قد روى عن أبي الجارود في هذه الرسالة من طريق محمد بن سنان في حين قال عنه ابن الغضائري: إنّ (أصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه) الظاهر في عدم اعتمادهم رواياته من هذا الطريق، فلعلّ ذلك يشهد بأنّ الشيخ المفيد إنّما قصد الرواة والروايات في الجملة لا بالجملة.

الوجه الثاني: ظهور كلام ابن الغضائري في وثاقته واعتماد رواياته، حيث قال: (زيد بن المنذر أبو الجارود .. وأصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه، ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرحبي) (١).

وقد استفاد منها غير واحد وثيقة نفس أبي الجارود وقبول رواياته، إذ كان

(١) رجال ابن الغضائري: ٦١.

الأصحاب يعتمدون على ما رواه، وإنما يكرهون ما رواه عنه محمد بن سنان لعلّة فيه. ولكن ذكر بعض أساتيدنا عليه السلام أنّه (يمكن يناقش هذا الكلام أولاً: بأنّ أقصى ما يدلّ عليه اعتماد الأصحاب على روايات الأرحبي عن أبي الجارود هو أنّ أبا الجارود لم يكن من الضعفاء جداً الذين لا يعتدّ بشيء من رواياتهم أصلاً - بل كان مقبول الرواية في الجملة -، وأمّا كونه ثقة فلا دلالة في ما ذكر عليه، فليتدبّر.

وثانياً: أنّه يحتمل أن يكون الوجه في ما ذكره ابن الغضائري من التفريق بين ما رواه الأرحبي عن أبي الجارود، وما رواه ابن سنان عنه هو اختلاف حال أبي الجارود نفسه، فقد قال النجاشي: إنّ (روى عن أبي عبد الله عليه السلام وتغيّر لما خرج زيد عليه السلام)^(١) في الإشارة إلى صيرورته زدياً وترجمته فرقة من فرق الزيدية، وهي الجارودية.

فلعلّ كراهة أصحابنا لما كان يرويه محمد بن سنان عنه هي من جهة أنّه أدركه بعد تغيّره، بخلاف محمد بن بكر الأرحبي إذ كانت روايته عنه قبل ذلك، فليتأمل)^(٢).

وقد ذكر عليه السلام في وجه التأمل أنّ الشيخ ذكر في رجاله أنّ محمد بن بكر الأرحبي مات سنة إحدى وسبعين ومائة وله سبع وسبعون سنة، وخروج زيد كان سنة (١١٨ هـ)، فيستبعد أن تكون رواية الأرحبي عن أبي الجارود قبل تغيّره خاصّة.

الوجه الثالث: وروده في أسانيد كامل الزيارات، وهذا على مبنى من يرى وثاقة كلّ من جاء في أسانيد رواياته كأستاذنا السيّد الحكيم مدظله^(٣)، وقد خالفه سيّد

(١) رجال النجاشي: ١٧٠.

(٢) قبسات من علم الرجال: ١/ ٢٥٦-٢٥٧.

(٣) يلاحظ: مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): ١٣٩.

أساتيدنا السيستاني رحمته الله (١)، بل عدل عنه السيد الخوئي رحمته الله (٢).

وقد فصل البحث عنه بعض أساتيدنا رحمته الله (٣) بما يغني عن الحديث عنه، ومحصل ما أفاده أنه لا يفي بوثاقة كل من وقع في أسانيد.

الوجه الرابع: وقوعه في أسانيد تفسير القمي، وذلك على مبنى من يرى وثاقة من يقع في أسانيد، كما هو مسلك السيد الخوئي رحمته الله (٤).

وقد ناقش بعض أساتيدنا رحمته الله (٥) - تبعاً للسيد السيستاني رحمته الله - في هذا الوجه صغرى وكبرى، فهو يشكك في صحة نسبة هذه العبارة إلى علي بن إبراهيم القمي، مضافاً إلى عدم استفادة التوثيق منها.

والحاصل: أن القدر المتيقن مما ذكره ابن الغضائري هو أنه يمكن الاعتماد على أبي الجارود في الجملة، والاقتصار على ما رواه الأرحبي عنه، وفي مقامنا الراوي عنه ليس هو الأرحبي بل هو أبان، فلذا لدينا علتان في هذا السند: عدم وثاقة أحمد بن عديس وأبي الجارود.

٢ - وقد يستدل أيضاً على جواز أن يستثنى الواقف المنافع لنفسه بما روي من أن

(١) يلاحظ: قيسات من علم الرجال: ١ / ٩١.

(٢) يلاحظ: وثيقة عدول السيد الخوئي رحمته الله المرفقة في آخر البحث.

(٣) يلاحظ: قيسات من علم الرجال: ١ / ٨٩ وما بعدها، وكذا دروس في علم الرجال ألقاها أستاذنا السيد محمد باقر السيستاني رحمته الله (مخطوط).

(٤) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ١ / ٤٩.

(٥) يلاحظ: قيسات من علم الرجال: ١ / ١٢٤ وما بعدها، وكذا دروس في علم الرجال ألقاها أستاذنا السيد محمد باقر السيستاني رحمته الله (مخطوط).

الرسول الأعظم ﷺ كان ينفق على أضيافه مما أوقفه، وهو ما رواه الحميري، عن أحمد ابن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: وسألته - أي الرضا عليه السلام - عن الحيطان السبعة، قال: (كانت ميراثاً من رسول الله ﷺ وقف، وكان رسول الله ﷺ يأخذ منها ما ينفق على أضيافه، والنائبة تلزمه، فلما قبض جاء العباس يخاصم فاطمة عليها السلام فشهد علي عليه السلام وغيره أنها وقف، وهي: الدلال، والعواف، والحسنى، والصفية، ومال أم إبراهيم، والميثب، والبرقة)^(١).

وروى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبي الحسن الثاني عليه السلام قال: سألته عن الحيطان السبعة التي كانت ميراث رسول الله ﷺ لفاطمة عليها السلام فقال: (لا، إنما كانت وقفاً، وكان رسول الله ﷺ يأخذ إليه منها ما ينفق على أضيافه، والتابعة يلزمه فيها، فلما قبض جاء العباس يخاصم فاطمة عليها السلام فيها فشهد علي عليه السلام وغيره أنها وقف على فاطمة عليها السلام، وهي: الدلال، والعواف، والحسنى، والصفية، ومال أم إبراهيم، والميثب، والبرقة)^(٢)، ومثله ما رواه الصدوق والشيخ مرسلًا^(٣).
ومن القريب اتحاد الروایتين.

وإسناد الحميري معتبر، وأما إسناد الكليني فقد يشكل بالإرسال؛ لأن الظاهر أن أحمد بن محمد هو البنزطي بقرينة إسناد الحميري المتقدم، ولا يروي محمد بن يحيى عنه إلا بواسطة، لأن محمد بن يحيى من الطبقة الثامنة، والبنزطي من الطبقة السادسة،

(١) قرب الإسناد: ٣٦٣-٣٦٤.

(٢) الكافي: ٧/ ٤٧-٤٨، باب صدقات النبي ﷺ وفاطمة والأئمة عليهم السلام ووصاياهم ح ١.

(٣) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٢٤٤، باب الوقف والصدقة والنحل ح ١٣، تهذيب

الأحكام: ٩/ ١٤٥، باب الوقوف والصدقات ح ٥٠ و٥١.

ومثله لا يروي عن مثله مباشرة.

ولكن قد يجاب عن ذلك بأنه وإن كان محمد بن يحيى لا يروي عن ابن أبي نصر إلا بواسطة، ولكن الوسائط بينهما أحد ثلاثة: أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، وسهل بن زياد، والأخير لم يتوسط إلا في سند واحد من بين ما يقارب (٥٠) رواية، فاحتمال توسطه في سند الرواية ضعيف لا يعتد به، والأولان كلاهما ثقة، فيكون السند معتبراً.

ولا يبعد أن يكون الوسيط هو أحمد بن محمد بن عيسى كما في سند الحميري المتقدم، وقد نبه السيد الخوئي تتمة على حذف اسم أحمد بن محمد بن عيسى في عدة موارد^(١)، ولا يبعد حذفه هو أو أحمد بن محمد بن أبي نصر اشتباهاً.

وقد تقدم^(٢) أن هذه الأرض كانت لمخيريقي، وأن رسول الله ﷺ أوقفها بعد مقتله، ويمكن الاستدلال بها على محل الكلام، فإن رسول الله ﷺ إنما يأخذ منها ما ينفق على أضيافه وهي وقف، فلا بد أنه استثنى بعض المنافع لنفسه كي ينفق منها على أضيافه أو بعض الأمور الأخرى.

قال صاحب الحقائق تتمة: (وظاهر الخبر المذكور أنه ﷺ وقف هذه الحوائط في حياته على فاطمة عليها السلام وشرط الإنفاق منها على أضيافه وما ينوبه، وهو المشار إليه بالتابعة أي ما يتبع الإنسان مما يهيمه ويعينه)^(٣).

(١) يلاحظ: الكافي: ١ / ١٥٢، ٣ / ٨٢، ٥ / ٣٧٦.

(٢) يلاحظ: صفحة ١٤٧.

(٣) الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ٢٢ / ١٦٢ - ١٦٣.

ولا فرق في الوقف بين أن يكون وقفاً في سبيل الله، أو وقفاً على الزهراء عليها السلام - كما في معتبرة ابن أبي نصر -؛ فإن المنفعة المستثناة في كليهما مما تعود إلى الواقف. وقد يقال: إن العنوان الذي تمّ الوقف عليه يشمل ما يصرف على الضيوف ونحوه، فلا يكون لأجل استثناء المنافع للواقف، فالصدقة لا تختصّ بالفقراء، بل يمكن أن تكون في مطلق وجوه البرّ. مع أنّه يمكن أن يقال: إنّه عليها السلام قد استأذن من الزهراء عليها السلام في ذلك، فليتأمل^(١).

٣- ولعلّه يمكن أن يستدلّ بما صنعه أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته في أمواله، كما في معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: بعث إليّ أبو الحسن موسى عليه السلام بوصية أمير المؤمنين عليه السلام، وهي: (بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصى به وقضى به في ماله عبد الله عليّ ابتغاء وجه الله ليولجني به الجنة، ويصرفني به عن النار، ويصرف النار عني يوم تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه: أنّ ما كان لي من مال بينبع - يُعرف لي فيها وما حولها - صدقة ورقيقها، غير أنّ رباحاً وأبا نيزر وجبيراً عتقاء ليس لأحد عليهم سبيل، فهم موالي يعملون في المال خمس حجج، وفيه نفقتهم ورزقهم وأرزاق أهلهم .. وما كان لي بديمة وأهلها صدقة غير أنّ زريقاً له مثل ما كتبت لأصحابه ..)^(٢).

(١) قال التستري رحمته الله في النجعة في شرح اللمعة (٦/٤٣٠): (والخبر وإن عبّر فيها بالوقف عليها إلا أنّ المراد النحلة؛ لأنّ الوقف عليها فقط لا يتأتّى في غير الأبدى، والأبدى إنّما يحصل لو كان وقفاً عليها وعلى أولادها إلى الأبد، ولو كان كذلك لما احتاج إلى وقفها بها مرّ).

(٢) الكافي: ٧ / ٤٩، باب صدقات النبي صلى الله عليه وآله وفاطمة والأئمة عليهم السلام ووصاياهم ح ٧، تهذيب الأحكام: ٩ / ١٤٦، باب الوقوف والصدقات ح ٥٥ وما بعدها.

وفي خبر عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (أوصى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إن أبا نيزر ورباحاً وجبيراً عتقوا على أن يعملوا في المال خمس سنين)^(١).

وفي معتبرة أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل قال: غلامي حرّ وعليه عمالة كذا وكذا سنة. قال: (هو حرّ، وعليه العمالة). قلت: إن ابن أبي ليلى يزعم أنه حرّ وليس عليه شيء. قال: (كذب، إن علياً عليه السلام أعتق أبا نيزر وعباساً ورباحاً وعليهم عمالة كذا وكذا سنة، ولهم رزقهم وكسوتهم بالمعروف في تلك السنين)^(٢).

والمستفاد من هذه النصوص أنّ كلاً من أبي نيزر ورباح أو رباح وجبير أو عياض كانوا من الموالى الذين اعتقوا بشرط أن يستمرّوا بالعمل لسنين محدّدة، ولهم نفقتهم وأهليهم من منفعة هذا الوقف.

فيمكن أن يقال: إنّ هؤلاء الموالى في فترة عملهم ليسوا أحراراً بل هم موالى حتّى يتمّوا ما اشترط عليهم، ومن ثمّ فنفتهم ونفقة أهاليهم في هذه الفترة على مولاهم وهو أمير المؤمنين عليه السلام، فاستثناء هذه النفقة إنّما هو استثناء لما تعود منفعته للواقف، فيمكن الاستدلال بها في المقام.

ولكن قد يقال: إنّ ما استثناء أمير المؤمنين عليه السلام إنّما هو أجرهم على عملهم وليس نفقتهم، فتكون أجنبيّة عن محلّ الكلام.

ويجيب عن ذلك: بأنّ عمل المولى في الأرض إنّما هو ملك لمولاه ما دام لم يعتق،

(١) الكافي: ٦/ ١٧٩، باب الشرط في العتق ح ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣/ ١٢٧، باب المكاتب ح ٧.

فلا يكون له في مقابله أجر، إلا إذا أراد المولى أن يجعل له على ذلك أجراً. ومما يؤيد عدم كون ذلك أجراً في قبال عملهم أنه لم تذكر نفقتهم ولا نفقة أهاليهم في خبر عبد الرحمن المتقدم.

ولكن هناك كلام في أنّ نفقة زوجة المولى في فترة المكاتبه هل تكون على زوجها أو على السيّد، هذا فيما إذا لم تكن أمة للسيّد، وإلا فإنّ نفقتها على مولاها، ولا يعلم حال المذكورين في زمن الإمام عليه السلام، وهل كانت زوجاتهم وأهاليهم مملوكين للإمام عليه السلام أو لا؟ وهل كانت مكاتبهم مشروطة أو مطلقة؟ فليتأمل.

هذا، ولا وجه لتأييد ما ذكر من استثناء الواقف المنافع لنفسه بما رواه الصدوق والشيخ، عن مهران بن محمّد، قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام أوصى أن يباح عليه سبعة مواسم، فأوقف لكلّ موسم ما لا ينفق [فيه. فقيه])^(١). فإنّه لا يبعد أن يكون المراد من الوقف هنا بمعنى الجعل والتحديد، فيكون مؤدّى الرواية هو الوصية لا غير.

هذا ما أردنا التعرّض له في هذه الحلقة، وستأتي بقية الكلام في الحلقة اللاحقة إن شاء الله تعالى.

والحمد لله ربّ العالمين.



(١) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٢٤٤، باب الوقف والصدقة والنحل ح ١٢، تهذيب الأحكام: ٩ /

١٤٤، باب الوقوف والصدقات ح ٤٩.

القرآنُ المعنويُّ العامُّ وأثرها في الدلالة

مناسبة الحكم والموضوع أنموذجاً

الجلفة الأولى

الشيخ عليّ الجزيريّ

يتناول هذا البحث مفردة هامة من مفردات الفقه الحديث، لها حضور واسع في كلمات علمائنا الأعلام (رضوان الله تعالى عليهم) منذ عصر الفقيه الهمداني تتُّ حتى يومنا هذا، وهي (مسألة مناسبات الحكم والموضوع). وقد حاولنا من خلاله استنطاق كلمات العلماء في موارد توظيفهم لهذه المناسبات، وما تنطوي عليه هذه الكلمات من فوائد وفرائد علمية كثيرة لها دورها البارز في استنباط الحكم الشرعي من مظانّه المقررة، وما ذاك إلا من أجل رسم حدود القاعدة وأبعاد المسألة، وإعطاء القانون وتأصيل الضابطة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين.
وبعد، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع عند بعض العلماء من القرائن المهمّة التي
يعوّل عليها الفقيه في كثير من المقامات، ولكنّها عند بعضهم من الأدلّة المستقلّة،
ولو فتّشت في بحوث علمائنا المعاصرين لعلّك لن تجدَ - في الجملة - فقيهاً واحداً لا
يعمل بهذه المناسبات في أبحاثه الفقهية والأصولية، ويعتّرون عنها غالباً بأنّها قرائن
عرفية ارتكازية من قبيل القرائن اللبّية المتّصلة التي تصرف الكلام عن ظاهره.
ومن خلال هذا البيان الموجز لطبيعة مناسبات الحكم والموضوع نكون قد
وضعنا أناملنا على الوجه الصناعي لحجّيتها، فهي ترجع وفق رأي بعض العلماء إلى
نحو من أنحاء الظهور، وإذا كان الظهور حجة فلا يفرّق فيه بين مناشئ تحقّقه. وأمّا
من يسمّي حكمة التشريع باسم مناسبة الحكم والموضوع فليس الوجه في حجّيتها
عنده منحصرأ في رجوعها إلى الظهور، بل ربّما يرجع إلى حجّية القطع، أو حجّية

الاطمئنان. وهناك رأي آخر لبعض العلماء يرى أن مناسبة الحكم والموضوع دليلٌ مستقلٌّ؛ ولذا يمكن الاعتماد عليها حتى في الأدلة اللبّية كالإجماع مثلاً، والقائل بذلك هو المحقق الأصفهاني تَتُّ، وسيأتي التعرُّص لكلامه مفصلاً، ومن الواضح أن تفسيره لهذه المناسبات لا يستند إلى حجّية الظهور، فيحتاج أن يُلتمس لها دليل آخر.

هذا، وللسيد الصدر تَتُّ جهود مشكورة في رسم أبعاد هذه المسألة - وإن كانت مبعثرة في فقهه وأصوله - حيث سعى في هذه المواضع المختلفة لتقنين هذه المسألة من خلال تحليل طبيعة هذا الارتكاز الموجود عند العرف، وأنه عبارة عن خبرة مشتركة، وذهنية موحّدة بين أفراد المجتمع، تشكّل أساساً لمرتكزات عامّة وذوق مشترك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقني، وعلى ضوءها يفهم الفقيه بأنّ الشيء الذي يناسب أن يكون موضوعاً لحكم من الأحكام أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظية، وعبر عن هذه الظاهرة بـ(الفهم الاجتماعي للنص)، وهي تختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنص الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية والسياقية للكلام^(١) وإن كنا نرى أن هذا ليس تفسيراً لما يعتمد عليه الفقهاء باسم (مناسبة الحكم والموضوع)، بل هو بيان لقريئة عامّة يسمّيها هو مناسبة الحكم والموضوع.

وكيفما كان فقد تحلّص تَتُّ من خلال هذا المنظور من مشكلة تواجه الفقيه عند

(١) يلاحظ: موسوعة الشهيد الصدر تَتُّ: ١٧ / ١٨٩.

استنباط الحكم الشرعي، وهي أن كثيراً من الأحكام بيّنت عن طريق الجواب على أسئلة الرواة، ولم تبين بصورة ابتدائية وبلغة تقنية، فكيف نتعدى عن هذه الحالات الخاصة إلى جعل تقنين عام؟

وأجاب عنه بأن مناسبة الحكم والموضوع تقضي بأن بيان الأحكام على تلك الحالات الخاصة لم يكن في جميع الموارد نتيجة لاختصاصها بها، وإنما نشأ عن اختصاص السؤال بتلك الحالات^(١).

كما أنه في بحوثه الفقهية والأصولية سلط الضوء كثيراً على طبيعة مناسبات الحكم والموضوع، وحاول استكناه حقيقة هذه القرينة، والحدود التي يمكن أن نعتمد فيها عليها، فهو يؤكد في بحوثه في شرح العروة الوثقى على أن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية لما كانت ليست بنفسها موضوعاً للحجّة، وإنما هي منشأ لإيجاد الظهور في الدليل اللفظي بوصفها من القرائن اللبّية المتّصلة به، وهذا الظهور هو موضوع الحجّة، فلا يتصوّر جريانها في الأدلة اللبّية.

وقد أبدى تثنؤً إعجابه بالتفصيل الذي جاء به (العلامة مغنية) في كتاب (فقه الإمام الصادق عليه السلام)، وحاصل هذا التفصيل: أنه لا يمكن الاعتماد على مناسبات الحكم والموضوع في استنباط الحكم من النصّ إذا كان النصّ مرتبطاً بالعبادات؛ وذلك لأنّ نظام العبادات نظام غيبي لا تحكم عليه الارتكازات الاجتماعية، ولا صلة لها به، وأما إذا كان النصّ مرتبطاً بمجال حياتي اجتماعي من قبيل المعاملات

(١) يلاحظ: موسوعة الشهيد الصدر تثنؤ: ١٧ / ١٩٢.

فيجيء دور الفهم الاجتماعي للنص^(١).

هذا، والملاحظ أن الفقهاء يتمسكون بمناسبة الحكم والموضوع كثيراً حتى في أبواب العبادات المحضة، كالصلاة والصوم وغيرهما، وهذا يدعونا لإعادة النظر في حقيقة هذه المناسبة وحدودها، خصوصاً أنّها في بعض المساحات الضيقة قد تشبه بالقياس المردوع عن اشتغال رايحه في الشرع، وحيث إتهم لم يفرّدوا لها عنواناً بالبحث، ولم يحزروا حقيقتها بشكل تركز إليه النفس، مسّت الحاجة إلى إعادة النظر في موارد اعتمادهم عليها؛ لنستخرج بذلك ضابطة نستطيع الاعتماد عليها في ممارساتنا الفقهية الاستدلالية.

وهذه الرسالة تسعى لمعالجة هذه القضية بمقدار ما يقتضيه المقام، أسأل الله تعالى بنية صادقة أن لا يحرمني أجرها، ويعمّ على جميع المحصلين نفعها وخيرها.

(١) يلاحظ: موسوعة الشهيد الصدر نقلاً: ١٧ / ١٩١.

القرائن المعنوية العامة وأثرها في الدلالة

(مناسبة الحكم والموضوع أنموذجاً)

مقدمة:

أثر القرائن المعنوية في الدلالة

قد يقوم الدليل اللفظي على حكمٍ ما بأن نجد آية أو رواية تثبت الحكم، فإن كانت النسبة بين دلالة مفردات الآية أو الرواية، وبين الحكم الذي يفتي به الفقيه، هي التساوي، وكان الدليل بحسب ما تفيده ألفاظه مطابقاً للفتوى، فلا بحث.

ولكنّ الدليل بحسب دلالة مفرداته لا يتطابق دائماً مع فتوى الفقهاء، بل قد يكون اللفظ الوارد في الدليل أعمّ من الحكم الذي يثبته الفقيه، وقد يكون لفظ الدليل أخصّ ولكنّ الفقيه يفهم من الدليل الذي لفظه عامّ معنىً خاصّاً، أو يفهم من الدليل الذي لفظه أو مورده خاصّ معنىً عامّاً من دون أن يكون في الدليل قرينة لفظية يستند إليها الفقيه في حمله اللفظ العامّ على المعنى الخاصّ، أو في حمله اللفظ الخاصّ على المعنى العامّ.

وقد وقع كثير من الناس في أخطاء فاحشة لغفلتهم عن أثر القرائن غير اللفظية، فظنّوا ما ليس بعامّ عامّاً، ومن أعظم ما ترتّب على هذه الغفلة اتهام أهل القبلة بالشرك؛ لتوهم أنّ كلّ آية منعت من دعاء غير الله تعالى يراد بها المنع عن مطلق الدعاء، وأنّ كلّ آية عدّت الاستعانة بغير الله تعالى شركاً، فالمقصود بها مطلق الاستعانة، ومن الوهم الآتي من هذا الباب أيضاً ما بني عليه من ردّ الرواية التي

فيها: (حُبَّ عَلِيٍّ بن أبي طالب حسنة لا يضرّ معه سيئة)^(١).

وربّما يظنّ أنّ الفقهاء يحملون النصّ الشرعي على غير ما أريد به أتباعاً للهوى، أو استحساناً، أو تبرّعاً من دون موجب للحمل، أو تحكماً من دون دليل. ولكن هذا الظنّ ليس في محلّه؛ فإنّ العلماء قد تنبّهوا لأثر القرائن المعنوية (غير اللفظية) في دلالة الكلام منذ عهد بعيد، فقالوا: (لفظه عامّ ومعناه خاصّ)، وقالوا: (عامّ أريد به الخاصّ)، وهذا يعني أنّهم أدركوا أنّ اللفظ العامّ محفوف بقريئة معنوية دلّت على أنّ المراد به الخاصّ.

وقد اختلفت عبارات العلماء في تسمية هذه القريئة المعنوية، وتخريج مثل هذا الفهم، ليس في الفقه فقط، بل في التفسير، وفي شرح الحديث، وغيرها. والمهمّ عندنا هي وجوه التخريج التي جاءت على لسان الفقهاء، وهي عديدة، كمفهوم الموافقة، والألوية، وقياس المساواة، والجزم بالخصوصية أو بعدمها، والحمل على المثالية، وتنقيح المناط، والانصراف، وحكمة التشريع، والقريئة الحالية (شهادة الحال)، والقريئة المعنوية، والقريئة العقلية، وفهم العرف، والارتكاز العرفي، والارتكاز العقلاني، والذوق السليم، وشمّ الفقاهاة، ومعرفة لحن القول، ومعارضه، والمخصّص العقلي، والمخصّص المعنوي، وعدم تعقّل الفرق، والأنسب بالحكم، والأقرب إلى الاعتبار، والورود في مورد الامتنان، وأقرب المجازات، والمخصّص اللبّي، والجميع يشترك في أنّها قرائن معنوية (غير ملفوظة).

(١) مناقب الخوارزمي: ٧٥، ح ٥٦.

ولعلك تجد بينها عبارات متعدّدة لمعنى واحد، وربّما كان بعضها تطويراً لبعض وتحسيناً له.

أهمية القرائن المعنوية

ولعمري إنّ تأثير القرائن غير الملفوطة على دلالة الكلام أكبر وأكثر من تأثير القرائن الملفوطة، بل لا نكاد نجد جملةً تخلو من قرينة أو أكثر من القرائن المعنوية (غير الملفوطة)، سواء أكان ذلك في اللغة العربية، أم في غيرها من اللغات.

قال المحقق البحراني تتبُّ عن أثر بعضها: (ولو خُصّت الأحكام بموارد الأخبار وإن لم تعلم الخصوصية لضائق الشريعة، ولزم القول بجملة من الأحكام من غير دليل، وهو ظاهر البطلان)^(١)، وقال عن بعض القرائن المعنوية: (فإنّه لا يخفى أنّ جُلّ الأحكام الشرعية التي صارت عند الأصحاب قواعد كلية إنّما استفيد حكمها من جزئيات السؤالات المخصوصة، وخصوص وقائع جزئية)^(٢)، وهو كما قال.

وإذا كان هذا مبلغ أثر قرينة واحدة من القرائن المعنوية فكيف بتأثيرها بأجمعها؟!

ولعلماء أصول الفقه وعلوم القرآن كلمات جيّدة في إيضاح بعض القرائن، لكنني لم أجد تحريراً مستوعباً لهذه القرائن وأنواعها، ومقدار أثرها على الدلالة، وشروط تأثيرها.

(١) الحدائق الناضرة: ٧ / ٣٦٤.

(٢) الحدائق الناضرة: ٥ / ٤٤١.

وكان حريّاً بعلم الأصول أن يعقد لهذه القرائن مسائل عديدة لدراستها؛ فإنّها جديرة بالبحث.

ولسنا نقول: إنّ العلماء قد غفلوا عن هذه القرائن، أو غفلوا عن أثرها على الدلالة؛ فإنّ كلّ عارف بالكلام يعرف أثر القرائن المعنوية، حتّى لو كان طفلاً صغيراً ولو كان في الخامسة من عمره. لكن علم الأصول لم يوضع للتنبيه على القواعد التي يغفل عنها الناس، بل الغرض منه عصمة استنباط الأحكام عن الخلل، حاله حال علم المنطق الذي دوّنت فيه قواعد يجري عليها كلّ عاقل، حتّى الأطفال. وحال علم النحو الذي كتبت فيه قواعد يجري عليها المتكلم الفصيح بالعربية وإن كان صغيراً.

لكن العلماء وضعوا المنطق لصيانة التفكير عن الخطأ، والنحو لصيانة اللسان عن اللحن. فكذلك علم الأصول، وضع لصيانة صناعة الاستنباط عن الخطأ، ببيان القواعد التي تراعى فيه، وبيان شروطها، وحدود ما تثبته.

فينبغي أن يدخلوا بحث: (القرائن المعنويّة) في علم أصول الفقه، لصيانة استنباط الأحكام عن الخلل الناشئ من الغفلة عن القرائن غير الملفوظة، أو الغفلة عن شروطها، أو عن مقدار أثرها، وحدوده.

ولا يخفى أنّ القرائن المعنوية كثيرة، وربّما غفل أهل المحاوراة عن بعضها، ولكنهم لا يغفلون عن أثرها. لكن القرائن العامّة منها قليلة، ويمكن أن تدخل في علم الأصول لمعرفة: ضوابطها، وشروطها، ومقدار تأثيرها.

وحيث إنّنا أشرنا إلى حجّة من رمى أهل القبلة بالشرك، بسبب غفلته عن أثر

القرائن في تقييد المطلقات، فيحسن بنا أن ننبه على كلام بعض أسلافه في ذلك، وأهل مذهبه، فإنه بالقبول منهم أحق، وبالأخذ عنهم أرجى.

قال الشافعي (ت ٢٠٤هـ) في باب (بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص) من الرسالة: (وقال الله تبارك وتعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾^(١).. ولم يكونوا هم الناس كلهم .. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ﴾^(٢). قال: فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم، ويين عند أهل العلم منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض)^(٣).

وقال ابن عبد البرّ (ت ٤٦٣هـ) في كتاب التمهيد لما في الموطأ: (ومعروف من كلام العرب الإتيان بلفظ العموم والمراد به الخصوص، ألا ترى إلى قول الله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾، وهذه الإشارة في الناس إنما هي إلى رجل واحد أخبر أصحاب محمد صلى الله عليه [وآله] وسلّم أنّ قريشاً جمعت لهم، وجاء اللفظ كما ترى على العموم. ومثله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾، ﴿مَا تَدْرِي مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ﴾ ومثل هذا كثير لا يحمله إلا من لا عناية له بالعلم)^(٤).

(١) سورة آل عمران: ١٧٣.

(٢) سورة الحج: ٧٩.

(٣) الرسالة: ٥٨ وما بعدها.

(٤) التمهيد: ٢١ / ٢٦٥ - ٢٦٦.

وقال أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾: (إطلاق العام ويراد به الخاص لا يحتاج إلى دليل لكثرتة)^(١).
 وقال الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) في التحرير والتنوير: (لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص، ولا إطلاق ما قصد منه التقييد؛ لأن ذلك قد يفضي إلى التخليط في المراد، أو إلى إبطاله من أصله وقد اغتر بعض الفرق بذلك. قال ابن سيرين في الخوارج: إنهم عمدوا إلى آيات الوعيد النازلة في المشركين، فوضعوها على المسلمين، فجاءوا ببدعة القول بالتكفير بالذنب)^(٢).

أهم موارد القرائن المعنوية العامة

ثم إن القرائن العامة وإن كانت لها آثار مختلفة على دلالة الكلام، فقد تفيد تخصيص العام، وقد تفيد تعميم الخاص، وأن الخاص المذكور من باب المثال، وقد تفيد أن العنوان المذكور في الكلام ليس له موضوعية، لا عموماً ولا خصوصاً، بل هو عنوان مشير، وقد تفيد غير ذلك، ولا غنى لطالب الفقه عن دراسة القرائن المعنوية العامة، وآثارها المختلفة على دلالة الكلام، إلا أن أكثر موارد القرائن المعنوية العامة هي المطلقات.

ولعلك لو فتحت أي كتاب حتى القرآن الكريم لن تجد ثلاثة أسطر تخلو عن قرينة معنوية تقيّد مطلقاً، ولو سألت أي عارف باللغة عن المراد بها لأجابك: إن

(١) تفسير البحر المحيط: ١٩٦ / ٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٥٠ / ١.

إطلاقها غير مقصود.

والقرائن المعنوية العامة كثيرة، وأثرها في الدلالة عظيم، واختلاف الفقهاء في فهم الروايات والآيات في كثير من مواضع الاختلاف ينشأ عن القرائن العامة، فمنهم من يثبتها في موردٍ ما، ومنهم من ينفيها، وكما يختلفون في إثباتها ونفيها، فإنّ المثبتين لها يختلفون في تشخيصها، وتحديد مقتضاها. وليس أثر القرينة المعنوية بالذي يحتاج إلى مزيد توضيح، فإنّ أثرها من المسلّمات، وهو في وضوحه لا يقلّ عن أثر القرينة اللفظية، وإنّا أردنا أن نجعل الحديث عن أثر القرائن المعنوية تمهيداً ومدخلاً لما نحن بصدده من الحديث عن (القرائن المعنوية العامة).

ولأنّ هذا البحث لم يجرّ في علم الأصول تجد العلماء يحاولون توجيه ردّه لما فهمه عالم آخر بعبارات لا تخلو من نظر.

بحث القرائن المعنوية لا يخصّ اللغة العربية

ومن الطريف أنّ بحث القرائن العامة وإن كان من لواحق بحث الدلالة وما يؤثر فيها، إلّا أنّه لا يخصّ اللغة العربية، فإنّ أكثر القرائن المعنوية العامة والتي تؤثر على دلالة الكلام موجودة في عامة اللغات. ومن هنا قد نجد فقيهاً غير عربي أجود فهماً للنصّ العربي من فقيه عربي، وما ذاك إلّا لأنّه تفتنّ للقرينة غير اللفظية، وأثرها على دلالة النصّ، بل لا نبالغ إذا قلنا: إنّ أثر التفتنّ للقرائن المعنوية على الدلالة في فهم الكلام أعظم من أثر الدقّة في تحديد مدلول المفردات. على أنّ تشخيص معاني المفردات يتيسّر بالرجوع إلى المعاجم اللغوية، وكتب الغريب، والاستعمالات الفصيحة في القرآن الكريم، والنصوص الفصيحة، وهو أمر ميسور لغير العربي،

فيسعه أن يعوّض ما ينقصه من الوجدان اللغوي الذي يمتاز به العربي. وأمّا التنبّه للقرينة غير الملفوظة، وتشخيص مقدار أثرها فليس ثمة ما يعوّضه، ويجبر النقص الذي يحدث بفقده.

نعم، لمعرفة الكنايات والمجازات العربية أثر بالغ في فهم الكلام العربي زيادة على أثر معرفة معاني المفردات مادّةً وهيئةً، ومعرفة هيئات الجمل، وما يسمّى بـ(التركيب الكلامية)، ولكن الطريق إلى معرفة كل ذلك معبّد، وقد وضعت علوم متعدّدة لخدمة ذلك الغرض، كالتحو والصرف والبلاغة والمعاجم، فإذا لم نعرف المراد بمادّة من الموادّ رجعنا إلى المعاجم، وإذا أشكل علينا معنى هيئة رجعنا إلى كتب الصرف، وهكذا.

وأما القرائن العامّة فلم يوضع لدراستها علم، ولم تحرّر مسائلها في شيء من العلوم التي تعنى بدراسة الدلالات اللغوية فيما نعلم.

ومن هنا عددنا أثر القرائن العامّة في فهم الكلام أعظم من أثر غيرها؛ لأنّها عامل لم يخدم، وما سواه من عوامل الدلالة قد خدم، إلّا بعض هيئات الجمل، ومن هنا قد يمتاز غير العربي في فهم الكلام العربي على العربي، وكم رأينا في الفقهاء ممّن لسانه فارسي أو تركي وفهمه أقرب إلى العرف.

ولست أريد المفاضلة بين الفقيه العربي وغيره، فإنّ التفتّن للقرائن غير اللفظية يحصل للعربي وغيره، وربّما كان العربي أفطن، وربّما كان غيره أفطن، والغالب أنّ من كان للقرائن المعنوية العامّة أفطن كان للفهم الصحيح أقرب.

والمقصود: أنّ للقرائن غير الملفوظة سهماً كبيراً في دلالة الكلام، خصوصاً في تقييد الإطلاقات، وأنّ جهة البحث فيها ليست خاصّة بلغة بعينها.

فمن القرائن كون الأمر مسبقاً بالنهي، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١)، وهذه القرينة تغير دلالة الأمر على الطلب، وتجعله دالاً على رفع الحظر، والعربي وغيره سواء في التنبيه لأثر هذه القرينة.

ومن القرائن رواج نقد معين في البلد، فإذا قال البائع: بعتك الدار بعشرة آلاف، فلا يحتاج إلى ذكر تمييز هذه العشرة آلاف، ولو جاءه المشتري بعشرة آلاف حصة محتجاً بأنّ البائع قد أطلق كلامه كان فعله مضحكاً، ولو طلب البائع عشرة آلاف سبيكة ذهب لم يكن قوله مقبولاً؛ لأنّ قوله ظاهر في إرادة نقد البلد، والقرينة على ذلك معنوية غير ملفوظة، والعربي وغيره سواء في التنبيه لأثر هذه القرينة.

ولو أسقطنا أثر القرائن المعنوية العامة في تقييد المطلقات لأفادت معاني لا تخطر ببال سامع أو قارئ، وإليك بعضها:

١ - قال تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^(٢).

فإنّ (المغضوب عليهم) ليس في الكلام ما يقيد، ولو كان إطلاقه مقصوداً لم يوجد له مصداق، فإنّك لا ترى أحداً إلاّ وله من هو غاضب عليه، حتّى الأنبياء، فإنّ لهم خصوماً وأعداءً غاضبين عليهم. ولكننا نجزم أنّ هذا الإطلاق غير مقصود، بل المقصود مقيّد، والقرينة عليه ظاهرة، ولم يخف ذلك حتّى على أعداء الدين.

٢ - قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ

(١) سورة المائدة: ٢.

(٢) سورة الفاتحة: ٦ - ٧.

يُنْفِقُونَ ﴿١﴾.

فإن كلمة (الغيب) في الآية ليس لها لفظ يقيدُها، ولو كان إطلاقها مقصوداً لاقتضت الإيمان بغيب كثير، فما أدخره في بيتي غائب عن غيري، وما في بيوتهم غائب عني، وما في البحار غائب عني، والأمم الماضية وما جرى لها غائب عنا، والأمم الآتية وما سيجري عليها غائب عنا، فهل توهم أحد حسن الإيمان بذلك الغيب؟!.

٣ - قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (٢).

فإن كلمة (المجالس) ليس في الآية لفظ يقيدُها، ولو أريد إطلاقها لاقتضى الوعد بالثواب (يفسح الله لكم) حتى لمن فسح في مجالس اللهو والقمار.

٤ - قال تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ﴾ (٣).

فإن كلمة (من في الأرض) ليس في الآية لفظ يقيدُها، ولو كان إطلاقها مقصوداً لدلت على أن الملائكة يستغفرون حتى لفرعون وهامان وسائر الكفار والمعاندين.

٥ - قال تعالى: ﴿فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾ (٤).

(١) سورة البقرة: ٣.

(٢) سورة المجادلة: ١١.

(٣) سورة الشورى: ٥.

(٤) سورة الجن: ١٣.

ألا يخاف المؤمن برّبه من ظلم المتجبرين، ورهق المرض؟
 ٦ - قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
 عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(١).

فهل فهم أحد من هذه الآية أنّ الذين ينفقون أموالهم في القمار والميسر وغيرها
 من المحرمات أيضاً لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم؟! وهل فهم أحد منها
 أنّ الذين ينفقون أموالهم في الخيرات لا خوف عليهم مطلقاً، حتّى من عدوان
 المتجبرين من بني جنسهم؟! وأتهم لا يحزنون مطلقاً، حتّى لو فقدوا عزيزاً؟!!

٧ - قال سبحانه: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾^(٢).

فهل رأيت أحداً فهم منه الاستعاذة من شرّ الأنبياء والملائكة؟!
 فهذه أمثلة قليلة لظاهرة كبيرة في اللغة، لا نقصد اللغة العربية خاصّة، بل جميع
 اللغات، وهي على الإجمال ظاهرة يدركها حتّى الأطفال، وقد تنبّه العلماء لهذه
 الظاهرة، فعبروا عن المطلقات التي لا يراد إطلاقها: (عامّ أريد به الخاصّ). ومن
 هؤلاء العلماء الشيخ المفيد رحمته، قال في المسألة الثامنة من المسائل السروية: (فصل
 في أصناف أحاديث الأئمّة عليهم السلام). وفي الجملة، إنّ أقوال الأئمّة عليهم السلام كانت تخرج على
 ظاهر يوافق باطنه الأيمن من العواقب في ذلك. ويخرج منها ما ظاهره خلاف باطنه
 للتقيّة والاضطرار. ومنها ما ظاهره الإيجاب والإلزام، وهو في نفسه ندب ونقل
 واستحباب. ومنها ما ظاهره نفل وندب، وهو على الوجوب. ومنها عامّ يراد به

(١) سورة البقرة: ٢٧٤.

(٢) سورة الفلق: ١ - ٢.

الخصوص، وخاصّ يراد به العموم، وظاهر مستعار في غير ما وضع له حقيقة الكلام، وتعريض في القول للاستصلاح والمداراة وحقن الدماء.

وليس ذلك بعجيب منهم ولا ببدع، والقرآن الذي هو كلام الله عزّ وجلّ وفيه الشفاء والبيان قد اختلفت ظواهره، وتباين الناس في اعتقاد معانيه، وكذلك السنّة الثابتة عن النبيّ ﷺ، فالعلماء على اختلافٍ في معنى كلامه عليه السلام فيها، ومع ذلك كلّه فالناس ممتحنون في الأخبار وسماها: فساء في النقل، وتمعّد فيه الزيادة والنقصان، ومبدع في الشريعة، متصنّع لحسن الظاهر يقصد به إضلال العباد. والله موفّق للصواب^(١).

وقال السيّد المرتضى تذكّر في رسائله: (المخصوص من جهة الخطاب الذي أريد به بعض ما يقتضيه ظاهره)^(٢).

وقال قطب الدين الراوندي تذكّر في الخرائج: (وقوله: ﴿اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ فيه أجوبة:

أحدها: أنّ فيه إضماراً، أي إن رأيت لكم مصلحة في الدين، وقد صرح به في قوله: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ﴾.

والثاني: أنّ الدعاء هو العبادة، أي اعبدوني بالتوحيد أجزكم عليه، يدلّ على ذلك قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾.

(١) المسائل السروية: ٧٦-٧٧.

(٢) رسائل الشريف المرتضى: ٢/٢٨٢.

والثالث: أن يكون اللفظ عموماً والمراد به الخصوص، وهذا في العرف كثير^(١). وقال العلامة الحلبي تتكثّر في القواعد: (قاعدة: مبنى اليمين على نيّة الخالف، فإذا نوى ما يحتمله اللفظ انصرف الحلف إليه، سواء نوى ما يوافق الظاهر أو يخالفه، كالعام يريد به الخاص، كأن يحلف: لا أكل كلّ لحم، وينوي نوعاً معيّناً، وكالعكس مثل أن يحلف: لا شربت لك ماء من عطش، ويريد به قطع كلّ ما له فيه منّة. وكالمطلق يريد به المقيد، وكالحقيقة يريد بها المجاز، وكالحقيقة العرفية يريد بها اللغوية، وبالعكس)^(٢).

وقال فخر المحققين تتكثّر في إيضاح الفوائد: (لا يجوز أن يخاطب بالعامّ ويريد به الخاصّ من غير قرينة)^(٣).

وقال الشهيد الثاني تتكثّر في الروضة: ((و) الوصية للفقراء تنصرف إلى فقراء ملّة الموصي)، لا مطلق الفقراء وإن كان جمعاً معرفاً مفيداً للعموم، والمخصّص شاهد الحال الدالّ على عدم إرادة فقراء غير ملّته، ونحلته)^(٤).

وقال في الفوائد المليّة: (وعن الصادق عليه السلام: الصلاة خلف العالم بألف ركعة، وخلف القرشي بمائة، وخلف العربي خمسون، وخلف المولى خمس وعشرون. والمراد بالعالم هنا العالم بالعلوم الدينية والأحكام الشرعية كالعلم بالله تعالى وبكتابه وسنّة

(١) الخرائج والجرائح: ٣/ ١٠٤٦.

(٢) قواعد الأحكام: ٣/ ٢٧٠.

(٣) إيضاح الفوائد: ١/ ٧٩.

(٤) الروضة البهية: ٥/ ٣١.

نبيه، وما يتوقف عليه من المقدمات، والعلم بكيفية طهارة القلب، وتركية النفس مع استعفافها على وجهها، لا مطلق العالم، كما نبه عليه ﷺ في قوله: علماء أمتي كانبيا بني إسرائيل، فإن العلماء لا يشبهون الأنبياء إلا على الوجه الذي ذكرناه، وقوله ﷺ: العلماء ورثة الأنبياء، فإن الأنبياء لم يورثوا مجرد الرسم، وغير من ذكر من العلماء لا تعلق لهم بورثة الأنبياء، بل هم إلى خلافة أصدادهم أشبه، وإليهم أميل. وأوضح دلالة في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ حصر الخشية فيهم على وجه العموم، وهو يدل على أن العلم الذي لا يوجب القرب إلى الله تعالى والخشية منه لا يكون علماً على الحقيقة، وظاهر أن مطلق العلم لا يوجب ذلك، إنما يوجه ما ذكرناه، بل القسم الأخير منه، وأما ما قبله فهو من شرائطه ومقدماته^(١).

وقال في حاشيته على الشرائع: (قوله: ولو وقف على المسلمين انصرف إلى مَنْ صَلَّى إلى القبلة - أي من اعتقد وجوب الصلاة إليها حيث تكون الصلاة واجبة - والمراد انصرافه إلى مَنْ دان بالشهادتين، واعترف بها علم من الدين ضرورة، ومنه الصلاة إليها وإن لم يصل، حيث لا يكفر بذلك. ويلحق به أطفاله ومجانينه تبعاً.

قوله: ولو وقف على المؤمنين انصرف إلى الاثني عشرية، وقيل: إلى مجتنبى الكبائر، والأول أشبه.

الإيمان يطلق على معنيين: عام وخاص، فالعام هو التصديق القلبي بما جاء به النبي، والإقرار باللسان كاشف عنه، وهو أخصر من الإسلام، وهذا المعنى هو المراد حيث يُطلق المؤمنون في القرآن. والخاص قسمان:

أحدهما: أنه كذلك مع العمل الصالح، بمعنى كون العمل جزءاً منه، وصاحب الكبيرة ليس بمؤمن، وهذا مذهب الوعيدية.

والآخر: هو اعتقاد إمامة الأئمة الاثني عشر، وهذا هو المعنى المتعارف بين الإمامية.

فإذا وقف واقفٌ على المؤمنين وأطلق فإن كان من الإمامية انصرف الوقف إلى الاثني عشرية؛ لأنه المعروف عنده من هذا الإطلاق، وإن كان من غيرهم فظاهر المصنّف والأكثر كونه كذلك. وهو مشكل؛ لأن ذلك غير معروف عنده، ولا قصده متوجه إليه، فكيف يحمل عليه؟! وليس الحكم فيه كالمسلمين في أن لفظه عامّ فينصرف إلى ما دلّ عليه اللفظ وإن خالف معتقد الواقف، كما قرّرناه من إطلاقه على معانٍ تختلف بحسب المصطلحين، والمعنى الذي اعتبره أكثر المسلمين هو المعنى الأول، فلو قيل: نحمله عليه إذا كان الواقف غير إمامي كان حسناً، أو يقال: نحمله على المعنى الذي يعتقده الواقف بشهادة الحال. والأصحّ أنه لا يشترط اجتناب الكبائر، خلافاً للشيخ رحمه الله^(١).

بل قال الحرّ العامليّ تدرُّجاً في الفصول المهمّة: (بل تواترت الأخبار عن الأئمة عليهم السلام بأنّ في القرآن عامّاً وخاصّاً، وأنّ فيه ما لفظه عامّ ومعناه خاصّ، وما لفظه خاصّ ومعناه عامّ)^(٢).

هذه بعض عبارات العلماء، وقد تبين لك منها تفضّنها للقرائن المعنوية،

(١) حاشية الشرائع: ٥٢٤.

(٢) الفصول المهمّة: ١/ ٨٣.

والتفاتهم إلى ظاهرة الاعتماد على القرائن غير المفوظة.

ولكنهم سكتوا عن بيان طرق معرفة المعنى الخاص، وتشخيص المقدار المقصود من اللفظ العام، إلا نادراً.

وطريق معرفة ذلك هو: القرائن المعنوية، ومن تلك القرائن قرينة مناسبة الحكم والموضوع.

مناسبة الحكم والموضوع

لا يخفى عليك أن ما بات يعرف بـ(مناسبة الحكم والموضوع) أخذ مساحة واسعة في العصور المتأخرة في فضاء البحث الفقهي، فلا تكاد ترى كتاباً في الفقه المستدلّ إلا وترى فيه هذه العبارة.

وعلى الرغم من كثرة اعتمادهم عليها إلا أنها كسائر القرائن المعنوية لم تعطَ حقها في علم الأصول، بل صارت كالذي يسمّى في العربية: (سر المهنة)، وفي الفارسية: (فوت كوزه كري).

فما هو المراد بها؟ وما وجه حجّيتها؟ وما هي شروط الاحتجاج بها؟ وما هو مقدار أثرها؟ كلّ ذلك يحتاج عقد بحث تأصيلي، وتحرير مسألة له في علم أصول الفقه، ليجاب فيها عن هذه الأسئلة وغيرها.

مسألتنا في علم الأصول

إنّ البحث عن (مناسبة الحكم والموضوع) بحث مهمّ، ويندرج تحت بحث: القرائن المعنوية العامة)، ومحلّه علم أصول الفقه.

ويمكننا القول إنّ علم أصول الفقه إن كان قد اكتشف نصفه بعد انفتاح البحث

عن الأصول العملية فإنَّ بحث القرائن إن لم يكن أكثر من مباحث الألفاظ المدوّنة، فليس بأقلّ منها أهميّة ولا سعة.

وهذا الواقع يدعو إلى دراسة مناسبة الحكم والموضوع في بحثٍ تأصيلي، وإدراجه في القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي، والتي يبحث عنها في علم أصول الفقه، فدراستها تدعو إلى تحرير مسألة جديدة في مسائل أصول الفقه.

لكن البحث عنها باعتبار أنّها قرينة معنوية عامّة تؤثر على دلالة الكلام يجرّنا إلى تحرير مسائل متعدّدة تشابهها، وهذا يدعونا إلى فتح فصلٍ جديدٍ في علم أصول الفقه، وهو فصل القرائن المعنوية العامّة. وإذا نظرنا إلى (مناسبة الحكم والموضوع) باعتبارها من القرائن، وفتحنا فصلاً باسم القرائن، أي ما يؤثر على دلالة الدليل، فيلزمنا أيضاً أن نفتح قسمًا جديدًا للأدلة، وهي أربعة، فناسب أفراد كلّ واحدٍ منها بباب يخصّه.

تقسيم مقترح لمباحث السّنة في علم الأصول

وعلى هذا فاللازم أن نرسم هيكلًا جديدًا لمباحث الأدلّة، فنجعل لها أبواباً أربعة:

الأول: الكلام.

الثاني: السكوت.

الثالث: الأفعال.

الرابع: التروك.

وفي الباب الأول وهو البحث عن دلالة الكلام يجعل البحث في فصول، ومن

هذه الفصول بحث (القرائن)، ثم تقسّم القرائن إلى: عامّة وخاصّة، والقرائن الخاصّة أكثر من أن تحصى، وليست لها ضابطة عامّة، فترك، ونبحت عن القرائن العامّة فقط.

ثمّ تقسّم القرائن العامّة إلى: لفظية وغير لفظية.

وكما أنّ دلالة الألفاظ تتأثر بما يوجب تضييقها، أو تغييرها، أو توكيدها، بالقرينة اللفظية، فإنّها أيضاً تتأثر بما يوجب ذلك من القرائن غير اللفظية.

وقد جعل علماء الأصول الأدلّة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، وأكثرها اعتماداً هو السنّة. وعرفوا السنّة بأنّها قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره. لكنهم اقتصروا على دراسة مسائل متّصلة بدلالة القول فقط، وكان ينبغي أن يجرّروا مسائل تدرس دلالة فعل المعصوم، وأخر تدرس دلالة تقريره.

ولعلّ عذرهم أنّ دلالة التقرير واحدة، بخلاف دلالة الكلام، فإنّها تتعدّد بعدد أنواع التركيب، وأساليب البيان، فوجب عقد مسائل لدراسة دلالات الألفاظ دون دلالة التقرير.

ولكن لو قبلنا هذا العذر عن دراسة التقرير، فما هو عذرهم في ترك تحرير مسائل لدراسة دلالات الفعل، خصوصاً أنّ الأفعال مختلفة، ودلالاتها مختلفة. لا أقول إنّها في كثرتها وتنوّعها كالأقوال، لكنّها ليست نوعاً واحداً كالتقرير.

ومن هنا يظهر أنّ علم الأصول لم يستوفِ الحديث عن الأدلّة؛ لأنّه درس دلالة الألفاظ، وكان اللازم أن يدرس أيضاً دلالة السكوت، ودلالة الأفعال والتروك. ففي الحقيقة نحن ندرس شيئاً قليلاً ممّا يلزم أن يدرس.

وقد تنبّه العلماء لتأثر الدلالة بالقرائن المعنوية من قديم الزمن، سواء أكانوا من

علماء أصول الفقه، أم من علماء التفسير، أم من علماء البلاغة، فإن من يرجع إلى كتبهم يجدهم قد تنبهوا إلى أن بعض القرائن غير الملفوظة تؤثر على دلالة اللفظ، بل يجدهم صنّفوا القرائن إلى أصناف، فتراهم يصطلحون على بعض القرائن بالقرائن المعنوية، وعلى بعضها بالقرائن العقلية، وعلى ثالثة بالقرائن الحالية.

بل نجد العلماء - والفقهاء منهم خاصة - قد استندوا إلى عدة قرائن معنوية عامة، كما امتنع الإطلاق، والورود في مورد الامتنان، وغيرها مما تقدّم.

وإذا كانت كلّ هذه القرائن تؤثر في دلالة الألفاظ، فأين موضعها من البحث التأصيلي؟ وأين انعكاسها في علم الأصول؟ ولماذا لم يبحث عنها في علم الأصول مع كونها من القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم؟

إذن فنحن بحاجة إلى استيعاب القرائن اللفظية وغير اللفظية المؤثرة في الكلام، ثمّ التعرّض لأقسام هذه القرائن، ومقدار دلالتها. وللأسف لم يبحث شيء من ذلك في مباحث الأصول، فلم يترجم التفاتهم إلى هذا الطيف الواسع من القرائن إلى تحرير بحث تأصيلي في علم الأصول لدراسة القرائن وأنواعها ودلالاتها.

والاعتذار عن ذلك بصعوبة الضبط كما صنع عبد الملك الجويني، الملقّب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) في البرهان في أصول الفقه، حيث قال: (ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها بما تتميز به عن غيرها لم يجد إلى ذلك سبيلاً، فكأتمها تدقّق عن العبارات، وتأبى على من يحاول ضبطها بها)^(١).

كما أن الاحتجاج بأن نطاق النطق يضيق عن التعبير عنها، كما احتجّ القاءاني

(١) البرهان في أصول الفقه: ١ / ٣٧٣.

الحنفى (ت ٧٧٥هـ)^(١)، غير مقبول؛ فإنّ العلم إنّما وضع لأجل أن توصف به المسائل والقواعد، وكما يقول عمرو بن معدى كرب:

إذا لم تستطع أمراً فدعه
 وجاوزه إلى ما تستطيع

وربّما اعتذر بأنّ القرائن في غاية الكثرة، ولا يمكن حصرها، والعلوم إنّما تكتب فيها القواعد التي يمكن حصرها وضبطها.

ويجاب عنه: بأنّ القرائن وإن كانت كذلك، إلّا أنّ لكلّ فنّ قرائن عامّة كثيرة الدوران فيه، بل يوجد في القرآن الكريم قرائن كثيرة الدوران فيه، وكذلك في الروايات الشريفة. ومع ذلك لم تمنع كثرة القرائن اللفظية العامّة وصعوبة ضبطها عن أن يُحرّر في علم الأصول جملة منها، فلا مجال للقول: إنّ كثرة القرائن العامّة غير اللفظية هي التي حالت دون تحريرها في علم الأصول، وليكن حال ما لم يذكر منها في علم الأصول ممّا يظهر بمعرفة ما يذكر منها، فهذا ليس بعذر.

موضع مسألتنا في أصول الفقه

علم ممّا تقدّم أنّ مسألة (مناسبة الحكم والموضوع) تندرج في بحث القرائن العامّة غير اللفظية على فرض أنّها قرينة عامّة، كما هو أحد التفسيرات فيها، ولعلّه الأشهر. وأمّا على تقدير أن تكون دليلاً مستقلاًّ فموضعها في مسائل الأصول أظهر. نعم، على تقدير أن تكون من موجبات الاطمئنان بحكمة التشريع أو اليقين بها، فيصعب تصنيفها في مسائل أصول الفقه.

(١) يلاحظ: شرح المغني في أصول الفقه: ١٠ / ١.

لكن دخولها في مسائله على أحد الأقوال فيها، بل على أحد الاحتمالات كافٍ، فلا حاجة إلى إتعاب النفس في توجيه دخولها على جميع التقديرات.

وقد ذكر العلماء تعريفات متعدّدة للمسألة الأصولية، وهي متقاربة، كما أنّها قريبة للصواب، منها: أنّ المسألة الأصولية هي ما يستنبط منه الحكم، أو الوظيفة الشرعية أو العقلية تجاهه. وهذه الضابطة تنطبق على مناسبة الحكم والموضوع، ولو على بعض الأقوال فيها؛ فإنّها إذا كانت قرينة على المراد بالكلام، فهي تقع في طريق استنباط الحكم.

إذا عرفت هذا فالكلام في مناسبة الحكم والموضوع يقع في جهات:

الجهة الأولى: في إشارة إجمالية لتاريخ المسألة.

الجهة الثانية: في مفادها ومضمونها.

الجهة الثالثة: في الدليل على اعتبارها، ومقدار حجّيتها، وموارد جريانها.

الجهة الرابعة: في الفرق بينها وبين القياس.

الجهة الخامسة: في ذكر جملة من موارد تطبيقها.

وسيدور البحث في هذه الحلقة عن الجهتين الأوليين، ونرجى البحث عن

الباقي إلى الحلقة اللاحقة إن شاء الله تعالى.

إذا حصل ذلك الشيء ينبغي أن يختار المتكلم ذلك الحكم؛ لمناسبة بين ذلك الشيء وذلك الحكم. والحكم في اصطلاح الأصوليين: ما توجه العلة، وإيائه عنى المصنّف بقوله: وحكمه أن لا كسر ولا تنوين^(١).

وقال القاضي الأحمّد نكري (ت ق ١٢هـ) في دستور العلماء إنّ العلة عند النحاة: (ما ينبغي أن يختار المتكلم عند حُصوله أمراً يناسبه وذلك الأمر المناسب حكمه وأثره، لا بِمعنى الموجب)^(٢).

ومنها: ما ذكره البلاغيون من محسّنات الوصل بعد وجود المصحح من تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية، وتناسب الجملتين الفعليتين في المضى والمضارعة^(٣). وقولهم في وجه تسمية السجع بذلك: (إنّما سمّي السجع سجعاً لاشتباهه أو آخره، وتناسب فواصله)^(٤). وقولهم في موارد متعدّدة، كالمدح والذم: (الأنسب للمقام كذا).

ومنها: في كتب اللغة، ما جاء في مجمع البحرين في مواضع متعدّدة:

الأول: في مادة (كير)، قال: (في حديث: الحجّ والعمرة ينفيان الفقر كما ينفي الكير خبث الحديد)^(٥). الكير: كير الحدّاد، وهو زقّ أو جلد غليظ ذو حافات ينفخ

(١) المصدر السابق: ١ / ١٠٢.

(٢) دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون): ٢ / ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٣) يلاحظ: مختصر المعاني: ١٦٠.

(٤) حكى ما بين القوسين في تاج العروس: ١١ / ٢٠٢ عن ابن جني.

(٥) يلاحظ: الكافي: ٤ / ٢٥٥، باب فضل الحجّ والعمرة وثوابها، ح ١٢.

فيه، وأما المبني من الطين فكور لا كير، وجمع الكير كيرة كعنبه، وأكيار وكيرات. قال بعض شارحين: يروى مضمومة الخاء ساكنة الباء، وعلى الأول يعني ما تبرزه النار من الجواهر المعدنية التي تصلح للطبع، فيخلصها على تميزه عنها من ذلك، وعلى الثانية يعني به الشيء الخبيث، والمعتد به هو الأول؛ لأنه أكثر وأشبه بالصواب؛ لمناسبة الكير ولمصادفته المعنى المراد فيه^(١).

الثاني: في مادة (غمر)، قال تَنْتُذُ: (قوله تعالى: ﴿فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا﴾ أي في منهمك من الباطل، وقيل في غطاء وغفلة، والجمع غَمَرَاتٌ، مثل: سجدة وسجدات. والغَمْرَةُ: الشدة، والجمع غَمْرٌ، مثل: نوبة ونوب. قوله: ﴿فَلَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ﴾، أي: في حيرتهم وجهلهم. وفي الدعاء: الحمد لله الذي من خشيته توج البحار ومن يسبح في غمراتها. قيل عليه غَمَرَاتُ الموت شدائده. والغَمْرُ: الماء الكثير، ولا مناسبة لحملة على المعنى الأول، والمناسبة حملة على المعنى الثاني، لكنه لم يجمع على غمرات فربما وقع تصحيف فيه^(٢).

الثالث: في مادة (سوك)، قال: (في الحديث: الاستيأك بماء الورد. وكأن الباء للمصاحبة. وظاهره جواز صحّة استعماله في المضمضة المستحبّة. ودونها خرط القتاد. ولعلّ الإضافة لأدنى ملابسة. وفي بعض النسخ: (الاستيال) باللام بدل الكاف. وعليها الاستيال بمعنى التسوّل، وهو التزيّن مطاوع للتسويل، وهو تحسين الشيء وتزيينه. يعني به هنا الأغسال التي هي للنظافة والتزيين كغسل الجمعة

(١) مجمع البحرين (ط الحسيني): ٤٧٨/٣.

(٢) مجمع البحرين (ط الحسيني): ٤٢٨/٣.

والإحرام. قال: وأما بالكاف بمعنى التمصص بالمهملتين، ومعناه الاغتسال من الدنس للتنظيف والتطهير. وأصله من مصمص إناه: إذا غسله وجعل فيه الماء وحرّكه. وأما جعله بمعنى التمضمض بالمعجمتين من مضمضة الوضوء لمناسبة السواك كما تكلفه فرق من المتكلفين، فمن ضعف التحصيل وقلة البضاعة. انتهى، وهو كما ترى^(١).

(١) مجمع البحرين: ٥ / ٢٧٢ - ٢٧٣. والقائل الذي اعترض عليه فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ)، ووصف كلامه بأنه واضح البطلان، هو الميرداماد محمد باقر الحسيني الاسترآبادي (ت ١٠٤١هـ) في الرواشح السماوية: ٢٢٧ - ٢٢٨، حيث قال في معرض الحديث عن الأحاديث المصحفة: (ومنها: قال الصدوق أبو جعفر بن بابويه عليه السلام في كتاب من لا يحضره الفقيه: (لا بأس بالوضوء والغسل من الجنابة والاستيال بقاء الورد). وذلك مذهبه في الماء المضاف.

قلت: الاستيال إمّا باللام بمعنى التسوّل، وهو التزين مطاوع التسويل، وهو تحسين الشيء وتزيينه. ومنه في التنزيل الكريم: ﴿بَلْ سَوَّكْتَ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً﴾، ونعني به ههنا: الأغسال التي هي للنظافة والتزين، كغسل الجمعة وغسل الإحرام مثلاً. وإما بالكاف بمعنى التمصص بالمهملتين، ومعناه الاغتسال من الدنس للتنظيف والتطهر، كغسل الجمعة وسائر الأغسال المسنونة للنظافة، لا لرفع الحدث، وأصله من (مصمص إناه) إذا غسله، وجعل فيه الماء، وحرّكه للتنظيف. وفي الحديث: (القتل في سبيل الله ممصصة)، أي مطهرة من دنس الخطايا، افتعالاً من السوك.. فهذا سبيل التحصيل في تحقيق هذه اللفظة وتفسيرها. وإنّ جماهير المتكلفين القاصرين من بني زماننا هذا تجشّموا تكلفاً متوعراً جداً، فأخذوها من السواك، وذلك معروف كالسواك، يقال: استاك وتسواك إذا ساك فاه بالسواك، ثم جعلوا الاستياك هذا بمعنى التمضمض - بالمعجمتين - في الوضوء لمناسبة السواك؛ إذ كما السواك من مسنونات الوضوء، فكذلك المضمضة والاستنشاق من مسنونات. ولعمري إنّ هذه أعجوبة من الأعاجيب، فأين الثكلي على

ومنها: في تفسير القرآن، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(١)، بأنه على وجه الهزء والسخرية؛ فإنَّ المفسرين لم يأخذوا بالمدلول الحرفي لكلمتي العزيز والكريم، لجزمهم بأنَّ المراد بهما في الآية الشريفة ليس المدح ولا التبجيل؛ لأنَّه خطاب لمن يُلقى في جهنم، وأيُّ إذلال أعظم من ذلك، فمناسبة المقام قرينة على إرادة التهكم.

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢): (اختلف المفسرون في أنَّ قوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ خطاب لمن؟ فقال الأكثرون إنَّه خطاب للأولياء. وقال بعضهم: إنَّه خطاب للأزواج، وهذا هو المختار، الذي يدل عليه أنَّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء، فالشرط قوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾، والجزاء قوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾. ولا شك أنَّ الشرط وهو قوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ خطاب مع الأزواج، فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ خطاباً معهم أيضاً، إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية: إذا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء، وحينئذٍ لا تكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلاً، وذلك يوجب تفكك نظم الكلام، وتنزيه كلام الله عن مثله واجب، فهذا كلام قويّ متين في تقرير

واحدتها حتّى تضحك منها، وتلتهي بذلك عن فجيعة رزيتها؟).

(١) سورة الدخان: ٤٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٢.

هذا القول^(١).

وقال في موضع آخر: (وإنما حسن تفسير لفظ معين لشيء معين إذا حصل بين ذلك اللفظ وبين ذلك المعنى مناسبة. أما إذا لم تحصل هذه الحالة كان ذلك التفسير فاسداً، فإذا فسّرنا العدل بشيء والإحسان بشيء آخر، وجب أن نبين أن لفظ العدل يناسب ذلك المعنى، ولفظ الإحسان يناسب هذا المعنى، فلما لم نبين هذا المعنى كان ذلك مجرد التحكّم، ولم يكن جعل بعض تلك المعنى تفسيراً لبعض تلك الألفاظ أولى من العكس)^(٢).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ﴾^(٣)، وهل هو في كل من كتم، أو في اليهود خاصة؟ قرب العموم، واحتج له بوجوه:
 (ثانيها: أنه ثبت أيضاً في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علّة لذلك الحكم لا سبباً إذا كان الوصف مناسباً للحكم، ولا شك أن كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى، وإذا كان هذا الوصف علّة لهذا الحكم وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف)^(٤).

ومنها: في علوم القرآن، ما قاله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في النوع الثاني من علوم

(١) التفسير الكبير (الفخر الرازي): ٦/ ١١٩ - ١٢٠.

(٢) التفسير الكبير (الفخر الرازي): ٢٠/ ١٠١.

(٣) سورة البقرة: ١٥٩.

(٤) التفسير الكبير (الفخر الرازي): ٤/ ١٨٣.

القرآن تحت عنوان: (معرفة المناسبات بين الآيات)، قال: (واعلم أن المناسبة علم شريف، تحرز به العقول، ويعرف به قدر القائل فيما يقول.

والمناسبة في اللغة: المقاربة، وفلان يناسب فلاناً، أي يقرب منه ويشاكله، ومنه النسب الذي هو القريب المتصل، كالأخوين وابن العمّ ونحوه وإن كانا متناسبين بمعنى رابط بينهما، وهو القرابة. ومنه المناسبة في العلة في باب القياس: الوصف المقارب للحكم؛ لأنه إذا حصلت مقاربتة له ظنّ عند وجود ذلك الوصف وجود الحكم؛ ولهذا قيل: المناسبة أمرٌ معقول إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. وكذلك المناسبة في فواتح الآي وخواتمها، ومرجعها - والله أعلم - إلى معنى ما رابط بينهما عامّ أو خاصّ، عقلي أو حسيّ أو خيالي وغير ذلك من أنواع العلاقات. أو التلازم الذهني، كالسبب والمسبّب، والعلّة والمعلول، والنظيرين، والضدّين، ونحوه. أو التلازم الخارجي، كالمرتّب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر.

وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء. وقد قلّ اعتناء المفسّرين بهذا النوع لدقّته؛ ومَن أكثر منه الإمام فخر الدين الرازي، وقال في تفسيره: أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط. وقال بعض الأئمّة: من محاسن الكلام أن يرتبط بعضه ببعض، لئلا يكون منقطعاً. وهذا النوع يهمله بعض المفسّرين، أو كثير منهم، وفوائده غزيرة.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في سراج المريدين: ارتباط أي القرآن بعضها ببعض حتّى تكون الكلمة الواحدة متّسقة المعاني منتظمة المباني، علم عظيم لم يتعرّض له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة، ثمّ فتح الله عزّ وجلّ لنا فيه، فلمّا لم

نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله، ورددناه إليه. وقال الشيخ أبو الحسن الشهرستاني: أول من أظهر ببغداد علم المناسبة ولم تكن سمعناه من غيره هو الشيخ الإمام أبو بكر النيسابوري، وكان غزير العلم في الشريعة والأدب، وكان يقول على الكرسي إذا قرئ عليه الآية: لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة^(١).

وقد أفرد ما سماه الزركشي بعلم (مناسبة الآيات والسور) العلامة أبو جعفر بن الزبير شيخ أبي حيان بالتأليف في كتاب سماه: (البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن)، وكذلك صنع الشيخ برهان الدين البقاعي في كتاب سماه: (نظم الدرر في تناسب الآي والسور)، وكتاب السيوطي الذي صنعه في أسرار التنزيل كافل بذلك، جامع لمناسبات السور والآيات، مع ما تضمنه من بيان وجوه الإعجاز وأساليب البلاغة، وقد لخص منه مناسبات السور خاصة في جزء لطيف سماه: (تناسق الدرر في تناسب السور)^(٢).

وقال بعض المختصين في علوم القرآن من المعاصرين: (من الضروري لزوم رعاية المناسبة القرية بين عنوان المسند إليه وفحوى مدلول المسند، وذلك فيما إذا تعنون المسند إليه بوصفٍ خاص، فإنه يجب حينذاك من مراعاة ما بين هذه الصفة والحكم المترتب على ذي الصفة من علاقة سببية أو شبهها، وهي التي لاحظها علماء

(١) البرهان في علوم القرآن: ١ / ٣٥ وما بعدها.

(٢) يلاحظ: الإلتقان في علوم القرآن: ٢ / ٢٨٨.

الفرنّ فيما أثر منهم: (مناسبة الحكم والموضوع). وهذا كقولنا: (العلماء باقون ما بقي الدهر)، حيث كانت خاصية صفة العلم وأثاره البناءة هي التي تستدعي الخلود للعلماء، ومن ثمّ قد يستشم نوعية المخبر به من نفس عنوان المخبر عنه، قبل أن ينطق بالمخبر به، كما في قول الشاعر:

إنّ الذي سمك السماء بنى لنا بيتاً دعائمه أعزّ وأرفع

فقد لمسنا عظمة المخبر به ورفعة شأنه من عنوان (سامك السماء) الذي جاء في الموضوع^(١).

وأما عند الفقهاء فتعدّ مسألة (مناسبة الحكم والموضوع) من أبرز القرائن العامة المعنوية، وهي مسألة جديدة الظهور نسبياً، ولعلّ أوّل من تنبّه لها هو الفقيه الهمداني تثنّى (ت ١٣٢٢هـ).

نعم، في عدّة الأصول للشيخ الطوسي تثنّى قال: (هذا، وذهب بعض أصحاب الشافعي كالجويني والغزالي في المنحول دون المستصفي إلى التفرقة بين الصفة المناسبة مع الحكم، كقوله عليه السلام: في سائمة الغنم زكاة، فقالوا فيه بالمفهوم، وبين الصفة التي لا توجد فيها مناسبة الحكم كقول القائل: الأبيض يشبع إذا أكل، فقالوا فيه بعدم المفهوم)^(٢).

وقد فصلّ الشهيد الثاني تثنّى في المسالك في حكم الأمة المتزوجة لو طلقت، ثمّ اعتقت في العدة بين المطلقة رجعيّاً فتكتمل عدّة الحرّة؛ لأنّ الرجعية زوجة، وبين

(١) التمهيد في علوم القرآن: ٣ / ٣٩.

(٢) العدة في أصول الفقه: ٢ / ٤٦٧.

المطلقة البائنة فتكمل عدّة الأمة، ثم نقل روايتين مطلقتين: في إحداها تعتدّ عدّة الحرّة، وفي الأخرى تعتدّ عدّة المملوكة، ثم قال: (والجمع بينهما بحمل الأوّل على الرجعي والثاني على البائن؛ لمناسبة الحكم)^(١).

وسواء أكان الفقيه الهمداني تَتَنُّ هو مكتشف هذه القرينة، أم سبقه غيره باكتشافها، فإنّه لا شكّ أنّه أكثر من استحضرها، فلا تجد لهذا التركيب الثلاثي قبله عيناً ولا أثراً^(٢).

وسرعان ما شاع هذا التعبير على لسان العلماء وانتشر في أروقة الحوزة، حتّى عند معاصري الفقيه الهمداني تَتَنُّ، وهذا شيءٌ ملفت للنظر، فنجد مثلاً السيّد محمّد آل بحر العلوم تَتَنُّ (ت ١٣٢٦هـ) - وهو معاصر للفقيه الهمداني تَتَنُّ - في كتاب بلغة الفقيه يوظف هذا التعبير في بعض الموارد^(٣)، وقد كثر الاعتماد على هذه المناسبة عند المحققين من علمائنا بعد ذلك كالمحقّقين: النائيني والأصفهاني والعراقي تَتَنُّ، فإنّك تجدهم يعملونها باطراد، ولعلّهم يستعملون هذا التعبير في غير مناسبة الحكم والموضوع من القرائن غير اللفظية، وهذا لا يعني أنّهم يسمّون كلّ قرينة غير لفظية بمناسبة الحكم والموضوع، ولكنتك تكاد تفهم منهم في بعض المقامات أنّهم يقصدون بذلك الاستعمال القرينة المعنوية، لا خصوص مناسبة الحكم والموضوع.

(١) مسالك الأفهام: ٣٠٠ / ٩.

(٢) جدير بالذكر أنّنا لم نولِ هذه المسألة التاريخية أكثر ممّا تستحقّ؛ فلسنا بصدد تصنيف كتاب أوائل. وعليه فقد يقف الباحث على هذا التوظيف في كلمات من سبق المحقق الهمداني من العلماء.

(٣) يلاحظ: بلغة الفقيه: ١ / ١٧٩، ٢ / ١٠٠، ١١٦، ١١٨.

وقد يُظنُّ أنَّ لمناسبة الحكم والموضوع - كمفردة قانونية - بعداً زمنياً أعمق من زمن الفقيه الهمداني تَدْتُّ؛ اعتماداً على ما نقله المحقق الشيخ حسين الحلِّي تَدْتُّ في أصول الفقه عن أستاذه المحقق النائيني تَدْتُّ، حيث قال: (وإنما قيّدنا المناسبة بكونها عرفية احترازاً عمّا ذكره الشهيد تَدْتُّ في الأخبار الدالّة على إرث الزوجة مطلقاً، والأخبار الدالّة على عدم الإرث، بحمل الأولى على ذات الولد، والثانية على غير ذات الولد، من جهة مناسبة الحكم للموضوع المستفادة من التعليل الوارد في بعض أخبار المنع، بأنّها تدخل عليهم من لا يجبون، فإنّه يستفاد منه كون غير ذات الولد قدراً متيقّناً، وإنّما احترزنا عنه لأنّ هذه المناسبة ليست مناسبة عرفية يطّلع عليها كلّ أحد، فلا تكون موجبةً لكون موردها قدراً متيقّناً في مقام التخاطب، كي يكون نصّاً فيها)^(١).

ولعلّه استفاد ذلك من عبارة الشهيد الثاني تَدْتُّ (ت ٩٦٦هـ) في رسالته المفردة في إرث الزوجة، حيث قال: (ووجه الجمع حمل تلك الأخبار على غير ذات الولد، وهذه على ذات الولد؛ لمناسبة كلّ واحدة لحكمها دون العكس)^(٢). وقال في المسالك في مسألة التفرقة بين الأطفال وأمّهاتهم: (وجمع جماعة بين الروايات بحمل السبع على الأنثى، والحولين على الذكر، لمناسبة الحكمة في احتياج الأنثى إلى تربية الأمّ زيادةً على الذكر)^(٣). وفيه أيضاً في مسألة الأمة لو أعتقت ثمّ طلّقت: (والجمع

(١) أصول الفقه: ٤٤ / ١٢.

(٢) رسائل الشهيد الثاني: ٤٦٨ / ١.

(٣) مسالك الأفهام: ٣٩١ / ٣.

بينها بحمل الأوّل على الرجعي والثاني على البائن؛ لمناسبة الحكم^(١).

وقال الفاضل الهندي تَتَذَرُّ (ت ١١٣٧هـ) في مسألة مزاحمة صلاة الليل للفريضة: (فلا اضطرار إلى ما في التهذيب والاستبصار من أن من أدرك أربعاً من صلاة الليل جاز له أن يتمّها قبل فريضة الصبح، والأفضل التأخير. ولا إلى ما في المنتهى من ترجيح الخبر الأوّل بعدم الإضرار، وباعتضاده بعمل الأصحاب، وبمناسبة الحكم من حيث المحافظة على السنن)^(٢).

ولكنّ التأمّل يعطي خلاف ذلك؛ فإنّ ما جاء في هذه الكلمات من باب المناسبة بين العلة والحكم المرتّب عليها، ومنه: (مناسبة الحكمة للحكم)، وهي قاعدة فقهية مقرّرة عندهم^(٣)، وقد مثل لها المقداد السيوري تَتَذَرُّ (ت ٨٢٦هـ) بالنجاسة في وجوب الغسل؛ فإنّها مستقدرة طبعاً، فناسب ذلك وجوب الإزالة بالغسل وشبهه، والزنا في وجوب الحدّ؛ لأنّه مؤدّ إلى اختلاط الأنساب، فيقع التقاطع والتدابير، فناسب وجوب الحدّ الرادع عنه، والقتل عمداً للمكافي في وجوب القصاص؛ فإنّه سبب في زهاق الأنفس المطلوب بقاؤها للقيام بعبادة الله، فجعل الرادع عنه القتل ليكون سبباً في بقاء الحياة، كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾^(٤).

(١) مسالك الأفهام: ٣٠١ / ٩.

(٢) كشف اللثام: ١١٤ / ٣.

(٣) نضد القواعد الفقهية: ٢٩ وما بعدها.

(٤) سورة البقرة: ١٧٩.

وأما السبب في اصطلاحهم (مناسبة الحكمة للحكم) فلا يظهر فيه مناسبة وإن كان مناسباً في نفس الأمر كما بيّن في الأصول، مثاله الدلوك وباقي الأوقات للصلوات، والحدث الموجب للوضوء والغسل، والاعتداد مع عدم الدخول، واستثناف العدة في المسترابة بعد الترتبص، والهرولة في السعي، ورمي الجمار، فإنّ العقل لا يهتدي إلى وجه الحكمة المقتضية لنصب هذه الأشياء أسباباً دون غيرها، أو شروطاً، أو موانع. فالحكمة الظاهرة فيها مجرد الإذعان والانقياد.

سبب انتشار مناسبة الحكم والموضوع

والسبب في انتشار هذه القرينة قد يُعزى إلى اعتماد صاحب الكفاية توثيقاً عليها في بعض المواضع، كمبحث حجّة قطع القطّاع^(١)، وفي البحث الذي عقده تحت عنوان (تتمّة) لبيان اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب، وأنّ المناط في الاتّحاد هو النظر العرفي^(٢)، وحيث إنّ كتابه من الكتب الأصولية المهمّة التي تدرّس في المنهج الدراسي في الحوزة العلمية، وما من طالب علمٍ إلّا ويقف على هذا الكتاب، فلعلّ هذا ساعد على انتشار الاعتماد على هذه القرينة أكثر ربّما من الدور الذي قام به الفقيه الهمداني، الذي لعلّه يُعدّ مكتشف هذه القرينة.

بل ربّما كان صاحب الكفاية توثيقاً هو المؤسّس لها، وأخذها الفقيه الهمداني منه وإن كان أكثر استناداً لها، وهذه مسألة تاريخية، والأمر فيها سهل، وإنّما تذكر تشويقاً.

(١) يلاحظ: كفاية الأصول: ٢٧٠.

(٢) يلاحظ: كفاية الأصول: ٤٢٨.

مراد العلماء بمناسبة الحكم والموضوع

إنّ تحقيق مراد العلماء المتأخّرين في الفقه والأصول الذين يستندون إلى هذه القرينة، بعد أن تركوا بيان ذلك بنحوٍ ينضبط به المقصود منها، وأغفلوا بيان وجه صلاحيتها للاحتجاج، يقطع علينا السبيل للجزم بمعرفة مرادهم، إلّا بملاحظة موارد استفادتهم منها. ويكون تطبيق هذا المنهج في تحديد المقصود من هذه القرينة مجمعاً بين التأصيل والتطبيق. كما أنّ لذكر تطبيقاتهم وموارد توظيفهم لهذه القرينة مآربٍ آخر غير ملاحظة الخصوصيات في الاستفادة، منها: استذكار جملة متفرقة من الفروع الفقهية في الأبواب المختلفة.

وسياتي عليك أنّ الذي يظهر من أكثر كلمات الأعلام: أنّ مناسبة الحكم والموضوع، قرينة تبين المراد بالكلام الذي تحتفّ به.

الجهة الثانية

في مفادها ومضمونها

مرّ عليك في تاريخ المسألة أنّ الفقيه الهمداني تتكّرر له السبق في توظيف (مناسبة الحكم والموضوع) بهذا التركيب الثلاثي في المباحث الفقهية والأصولية، وأنّ أصل المسألة كان لها حضور في أذهان أرباب العلوم قبله، فإنّ الحديث عن المناسبة والتناسب شائع في العلوم، وقد تكرّر في عبارات النحويين، والمفسّرين، وعلماء البلاغة، وغيرهم من أرباب العلوم في مواضع متعدّدة؛ فإنّهم إذا نظروا إلى عبارة مجملّة تحتمل وجوهاً من المعاني، ورجّحوا منها معنى على آخر، قالوا: إنّ ذلك المعنى أنسب بالحكم من غيره. وغير خفيّ عليك أنّ هذا من باب الترجيح بالتناسب بين الحكم والموضوع، وإن لم يصرّحوا بذلك.

وللوقوف على حقيقة مناسبة الحكم والموضوع ينبغي علينا أولاً أن نوضّح المقصود الدلالي من الكلمات المأخوذة في عنوان المسألة في اللغة، ومن ثمّ نحاول الوصول إلى مقصود العلماء من هذه العناوين في الاصطلاح.

المعنى اللغوي

أما المعنى اللغوي لكلمة (المناسبة) فهي بمعنى القرابة والمشاكله^(١)، يقال: فلانٌ يناسب فلاناً فهو نَسِيبُهُ، أي: قريبه. ويقال: فلان نَسِيبِي، وهم أنسابي، وقد

(١) يلاحظ: القاموس المحيط: ١ / ١٧٦ مادة (نسب).

ناسبوني. وتقول: ليس بينها مناسبة، أي: مشاكلة^(١). ومن المجاز: بين الشئين مُنَاسَبَةٌ وَتَنَاسُبٌ. وكذا قولهم: لا نِسْبَةَ بَيْنَهُمَا، وبينها نِسْبَةٌ قَرِيبَةٌ^(٢). وَنَسَبَ الشَّاعِرُ الْمَرْأَةَ، إِذَا شَبَّهَا، سَمَّى نَسِيبًا؛ لِأَنَّهُ قَرِيبٌ مِنَ الْمَرْأَةِ.

وهذه الاستعمالات فيها ضرب من ضروب التنزيل والتوسعة، والذي يعيننا أتمها بأجمعها تدخل في الاستعمالات اللغوية، ولا يعيننا التصنيف المصطلح عند علماء البلاغة، وهل هي حقيقة أو مجاز؟

وقد ذهب ابن فارس إلى أن جميع هذه الكلمات ترجع إلى معنى واحد، وهو الاتّصال والقراية، قال في معجم مقاييس اللغة في مادّة (نسب): (النون والسين والباء كلمة واحدة قياسها اتّصال شيء بشيء، منه النسب، سَمِيَ لِاتّصَالِهِ وَلِلاتّصَالِ بِهِ، تَقُولُ: نَسَبْتُ أَنْسِبُ،. وَهُوَ نَسِيبُ فَلَانٍ، وَمِنَهُ النَسِيبُ فِي الشَّعْرِ إِلَى الْمَرْأَةِ، كَأَنَّهُ ذَكَرُ يَتَّصِلُ بِهَا، وَلَا يَكُونُ إِلَّا فِي النِّسَاءِ، وَالنَسِيبُ: الطَّرِيقُ؛ لِاتّصَالِ بَعْضِهِ مِنْ بَعْضٍ)^(٣).

(١) يلاحظ: الصحاح: ١ / ٢٢٤.

(٢) يلاحظ: أساس البلاغة: ٦٢٩ مادة (نسب).

(٣) معجم مقاييس اللغة: ٥ / ٤٢٣ - ٤٢٤. وقيد الطريق بالمستقيم في بعض نسخ الكتاب اعتماداً على ما ورد في كتاب مجمل اللغة لابن فارس أيضاً، كما أنّ الصحيح في الضبط هو (النيسب) على وزن (فيعل) كغيب وحيدر، كما صرح به الخليل في كتاب العين (٧ / ٢٧٢)، والجوهري في الصحاح (١ / ٢٢٤)، والفيروزآبادي في القاموس المحيط (١ / ١٣١)، وابن منظور في لسان العرب (١ / ٧٥٦)، وكذلك الزبيدي في تاج العروس (٢ / ٤٢٩، ١٧ / ٦٨٦).

هذا كله في معنى كلمة (المناسبة).

ولا يخفى أن معنى المناسبة بحسب العرف، واستعمالات أبناء العربية في زماننا يساعد على ما ذكره ابن فارس؛ لأنهم يقصدون بالمناسبة: الملاءمة، والمواءمة، والانسجام، وإن لم يتضمّن مشابهة، بل يرون مناسبة بين الضدّين، كما في الألوان، فإنّ المختصّين بتناسق الألوان في الجدران أو الثياب أو الأثاث، يجمعون بعض الألوان مع بعض، ولا يرضون بوضع بعض آخر، ويقولون: هذا مناسب لهذا، وذاك غير مناسب له.

ومرادهم: أنّ الذوق يستحسن الجمع بينهما.

قال الشاعر في يتيّمته:

فالوجهُ مثل الصبح مُبَيَّضٌ والشعرُ مثل الليلِ مُسَوِّدٌ
 ضِدَانٍ لَمَّا اسْتَجَمَعَا حَسَنًا والضدُّ يُظهِرُ حُسْنَ الضدِّ

وعلماء البلاغة والمختصّون بعلم القرآن يعدّون الأذن مناسبة للموعظة مع أنّه لا مشابهة بينهما؛ فإنّ الموعظة كلام مسموع، وهو عَرَض، والأذن آلة، وهي جوهر، لكنّهم يقولون: الموعظة مناسبة للأذن.

وإذا جعلنا كلام أهل البلاغة وعلوم القرآن شاهداً على المعنى العرفي بالمناسبة عند العرف هي الصلة والارتباط، وهو ما قاله ابن فارس.

وأما كلمة (الحكم) و(الموضوع)، فهي تعني ما يسمّيه علماء النحو بالمسند

والمسند إليه.

المعنى الاصطلاحي

وأما المعنى المصطلح عند علمائنا عندما يعبرون بمناسبة الحكم والموضوع - وهو الذي يهمنّا في المقام - ففيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون مرادهم المشابهة والمشاركة.

وهذا الاحتمال مدفوع؛ لأن الأحكام في الغالب من الاعتباريات، وموضوعاتها موجودات عينية خارجية، ولا يمكن القول: إن هذا الموجود العيني مشابه لذلك الأمر الاعتباري، ومثال ذلك: (الدم نجس)؛ فإنّ النجاسة حكم اعتباري تشريعي والدم موجود عيني، فأين التشابه بينهما؟ ولذا لا يمكننا تفسير مقصودهم من التناسب بين الحكم والموضوع بالتشابه بينهما.

الاحتمال الثاني: أن يكون مرادهم بها الأليقية.

ويدفعه أن لازمه أن يتحكّم العرف في حدود موضوع الحكم الشرعي، وأنّه الذي يفرض على الشارع أن هذا الموضوع أقرب من ذلك إلى حكمك، وأليق به، وأحقّ من ذلك الموضوع العامّ. فلو قال المولى: (يجب إكرام المؤمن)، فيتصرّف العرف فيه، ويقول: إنك تعني بالمؤمن هنا خصوص المؤمن التقي، لكونه أليق بالإكرام من غيره من المؤمنين؟ إلا أن يقال: إنّ المراد باشتراط التناسب هو الجزم بعدم ثبوت الحكم للأفراد الذين لا يناسبهم الحكم، فالتناسب هو اللياقة، ولكن ليس التناسب شرطاً، بل عدم التناسب مانع، والمراد بعدم التناسب هو التنافر، فقول المولى: (أكرم المؤمن) يحمل على (غير المهتّك) مثلاً؛ لأنّ المهتّك غير لائق بوجوب الإكرام. وبعبارة أخرى: لا بدّ أن يكون الإطلاق غير مقبول عند العرف.

لكنه يقلب القرينة من (مناسبة الحكم والموضوع) إلى (منافرة الحكم للموضوع)، وهذا تفسير لكلامهم بمعنى بعيد.

الاحتمال الثالث: أن يكون مرادهم ضرباً من القرب المعنوي.

لأننا لا نحتمل أنهم يريدون القرب المكاني أو الزماني؛ لأن الحكم قد لا يكون أمراً مكانياً ولا زمانياً، مثل الأحكام الاعتبارية فإنّ الوجوب والتحريم والطهارة والنجاسة أمور تشريعية اعتبارية، وليست موجودات زمانية ولا مكانية. وإنّما المحتمل أن يراد ضرب من القرب المعنوي.

ووجه هذا القرب المعنوي بين الحكم والموضوع هو قوّة احتمال إرادة الحكم الخاصّ عند إثباته لموضوع معيّن، فهذا هو الراجح في معنى التناسب بين الحكم والموضوع.

وكأننا نقول: إنّ المقصود بالحكم المثبت لهذا الموضوع هو هذا الحكم على الأرجح، والمقصود بالموضوع الذي أثبت له الحكم هو هذا الموضوع على الأرجح، إمّا توسعةً أو تضييقاً أو غير ذلك من التغيرات التي يحدثها هذا الترجيح، وسيأتي التعلّص لها مفصّلاً في الأبحاث اللاحقة، وعلى هذا فمآل مناسبة الحكم والموضوع هو الظنّ، وأنّ المظنون إرادة هذا المعنى.

ولكن هذا المعنى لا يتناسب مع ما نعرفه من علمائنا الأبرار من رسوخهم وتمكّنهم في العلم، وثبات قدمهم فيه، مع وضوح أنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، فلا بدّ أن لا يكون هذا محلّ كلامهم، ولا هو المقصود من مناسبة الحكم والموضوع عندهم.

وعليه فمقصودهم من هذه المناسبات هو حصول اليقين أو الاطمئنان عندهم بإرادة حصّة خاصّة في موارد تقييد موضوع الحكم مثلاً، أو إرادة عدم خصوصية العنوان المذكور في مواضع التعميم، وأمثال ذلك بنحو يعود ما يريدونه من مناسبة الحكم والموضوع إلى ما هو حجّة عندهم، لا إلى الظنّ الذي ليس بحجّة، ولا تقوم به حجّة.

وهذا التفسير لمرادهم من المناسبة بين الحكم والموضوع يرجع إلى أمرٍ شخصيٍّ، ويخرجه عن القرائن العامة. إلا أنّهم مع ذلك يعبرون عن هذه المناسبات بـ (العرفية) و(الارتكازية)، وهذه العبارات تعطي أنّ مناسبة الحكم والموضوع معنى يقوم بالآخرين، لا بأنفسهم خاصّة.

ويمكن أن يكون مقصودهم بالتعبير بـ(العرفية) و(الارتكازية) بيان أنّ الجزم الذي استندوا إليه في تحديد موضوع الحكم ليس أمراً ذاتياً، بل هو أمر موضوعيٍّ.

فإن قلت: قد وقع الخلاف بين العلماء في الاطمئنان الذي هو حجّة، أهو الاطمئنان النوعي أم الاطمئنان الشخصي؟ فكيف ترجعون (مناسبة الحكم والموضوع) إلى الاطمئنان بحدود الموضوع المقصود بالعنوان المذكور في لسان الدليل إلى الاطمئنان النوعي، والحال أنّ بعض العلماء - كالسيد الخوئيّ - ممن يتمسك بهذه المناسبة^(١) - لا يرى الاطمئنان النوعي حجّة، فإنّه قد تمسك بمناسبة الحكم والموضوع كثيراً، مع أنّه لا يرى الاطمئنان النوعي حجّة، بل لا يرى القطع النوعي

(١) يلاحظ: مصباح الأصول: ٢ / ٢٤٠.

حجّة؟!

قلنا: قد يكون ذلك لاعتقاد أنّ مناسبة الحكم والموضوع شيء آخر غير الاطمئنان بالمراد، أو يكون المقصود سدّ باب الطعن عليهم، كمن يرى الحجّة هو الظهور الواصل إلى درجة الاطمئنان بإرادته، فإنّك تجده أحياناً في البحث الفقهي يقول: العرف يفهم من هذا التعبير هذا المعنى، فيسند هذا الفهم إلى العرف، لا لأجل بيان جهة الحجّة والاعتبار عنده، فإنّ جهة الحجّة هي اطمئنانه الشخصي، بل قصده من دعوى الظهور العرفي سدّ باب الطعن عليه؛ ليقول: إنّ هذا الاطمئنان ناشئ من أسس موضوعية، وليس اطمئناناً ذاتياً. وقد يكون ذلك من جهة أنّ الحجّة عنده هو الاطمئنان الشخصي الموضوعي، فلهذا العمل مخارج متعدّدة.

الاحتمال الرابع - وهو الأقرب لتطبيقاتهم -: أن يراد بها علم المخاطب بشمول الحكم أو عدم شموله لبعض أفراد الطبيعي.

إذا نظرنا إلى عبارة (مناسبة الحكم والموضوع) وحدها - ومع قطع النظر عن موارد تطبيقها، وما يستظهرونه في كلّ مورد بالاعتماد عليها - فإنّ تحليلها يقودنا إلى أنّ مرادهم بها هو علم السامع بعدم ثبوت الحكم للطبيعي على سعته وإن لم يُذكر قيد لفظي في الكلام.

وأما منشأ علم السامع بذلك فيختلف من مورد لآخر، فقد يكون علمه بذلك ناشئاً من استحالة ثبوت الحكم للطبيعي استحالة ذاتية، وقد يكون ناشئاً من استحالة ثبوته للطبيعي من جهة امتناع ذلك على الحاكم، ويظهر الفرق بين العلم الناشئ من هذا السبب عن سابقه فيما لو جاء مثل هذا الحكم عن غير هذا الحاكم في

صفته الموجبة لامتناع الإطلاق في حقه. وقد يكون ناشئاً من بيان المتكلم حكم حصّة من ذلك الطبيعي، وأتمها بخلاف الحكم المطلق. وهذا يدخل في التخصيص بالمنفصل، سواء أكان المخصّص متأخراً أم متقدماً. وقد يكون ناشئاً من معرفته بغرض المتكلم من جعل الحكم، وعلمه بخلوّ بعض حصص الطبيعة من ذلك الغرض، والعلم بالغرض إن حصل من طريق العقل فهو راجع إلى السبب الأوّل أو الثاني، وإن حصل من طريق الارتكاز العرفي أو التشريعي كان في قباهما.

ومناسبة الحكم والموضوع بهذا التفسير ترجع في بعض مواردّها إلى (القرينة العقلية) كما في السبب الأوّل والثاني، بل والثالث من وجه، وترجع في بعضها إلى (قرينة المقام) كما في العلم بالغرض.

لكنّ الذي لاحظناه في أكثر موارد اعتماد الفقهاء على مناسبة الحكم والموضوع أنهم يريدون بهذا المركّب المؤلّف من الكلمات الثلاث: تنقيح المناط، واستكشاف حكمة التشريع، أو استنباط علّة الحكم بدرجة يطمئنون بكونها علّة للحكم.

فمرادهم من كلمة (المناسبة) معنى ينسجم مع المعنى الذي يقصدونه بهذا المركّب، وهو تنقيح المناط، فما هو معنى (مناسبة) الذي يتوافق مع إرادة (تنقيح المناط)، و(غرض التشريع) من قولهم (مناسبة الحكم والموضوع)؟

لعلّ ذلك المعنى هو علاقة بين الحكم والموضوع، وارتباط بينهما، وأنّ العرف يدرك هذا الارتباط بينهما، لأنّه يرى الغرض من هذا الحكم قائماً بهذه الحصّة خاصّة والغرض من ذلك الحكم قائماً بتلك الحصّة خاصّة، وهكذا.

والأقرب في توجيه تسمية هذه القرينة بالمناسبة: أنّ المناسبة بمعنى الصلة

والارتباط، وحيث إنّ الحكم تشريع اعتباري، والموضوع ربّما كان أمراً واقعياً، وليست بينها صلة، فكيف عدّوا الصلة بينهما قرينة؟

والجواب: أنّ التشريع الاعتباري له ملاك يصحّحه، والملاك قائم بالموضوع، وهذا الملاك هو الصلة بين الحكم وموضوعه، والحكم يتبع الملاك في أصل وجوده، وفي حدوده وقيوده، فإذا كان الملاك في الطبيعة على سعتها، فيشرع الحكم للطبيعة كذلك، وإذا كان الملاك في حصّة خاصّة من الطبيعة، فيجب تخصيص الحكم بتلك الحصّة، ولا مصحّح لتشريع حكم يتعلّق بما وراء الحصّة التي فيها الملاك.

ولعلّك تقول: هذا التوجيه إنّما يتمّ في الأحكام التكليفية، فإنّها تابعة لملاك قائم بمتعلّقاتها، وأمّا الأحكام الوضعية فليس له مجال فيها؛ لأنّ ملاكاتها فيها نفسها، لا في متعلّقاتها، فهو توجيه ناقص، بل إنّ أكثر موارد استناد الفقهاء إلى مناسبة الحكم والموضوع هو الأحكام الوضعية، بل قسم خاصّ من الأحكام الوضعية، وهي المعاملات.

والجواب: أنّ أحكام المعاملات لا تخلو من ملاكات في موضوعاتها، فالحكم بلزوم البيع مثلاً ناشئ من ملاك في البيع، لا في اللزوم، ولو كان البيع مثل الربا لاستوى لزوم البيع ولزوم الربا، فيصير الترجيح بلا مرجّح.

والحاصل: أنّ المناسبة هي الصلة، ومناسبة الحكم للموضوع هي كون الحكم معلولاً للموضوع، وكون الموضوع علّة للحكم، والمراد بكونه علّة كونه مصحّحاً لتشريع، وذلك باشتغال الموضوع على الملاك.

فإذا قال: إذا لمست كلباً فطهر يدك، وقلنا: إنّ مناسبة الحكم والموضوع تقيّد

ذلك بكونه برطوبة مسرية، فالمقصود: أنّ الناس يمكنهم معرفة الملاك الموجب لتطهير اليد، وهو سراية القذارة من الكلب المسوس إلى اليد الماسة، وهذه السراية خاصّة بما إذا كان المسّ برطوبة، فالحكم بالانفعال خاصّ بذلك.

كل هذا من أجل التوفيق بين ما تدلّ عليه كلمة (مناسبة) وبين ما يستفاد من استدلالات الفقهاء، لكن الأمر في هذا سهل؛ لأنّ عبارة (مناسبة الحكم والموضوع) لم ترد في نصّ شرعيّ، وإنّما هي من إنشاء العلماء، فإذا علمنا أو حصلت لنا الثقة بأنهم يريدون بها (الغرض) أو (تنقيح المناط) مثلاً فلا غضاضة إن لم تكن كلمة (مناسبة) منسجمة مع مقصودهم، فإنّ غاية ذلك أن يكونوا قد تسامحوا في استعمال كلمة (مناسبة) هنا.

التشخيص التفريقي

إنّ بيان التشخيص التفريقي بين مناسبة الحكم والموضوع وبين كلّ واحدة واحدة من القرائن المعنوية العامة يطول، ولكننا نكتفي بذكر طريقة التمييز بينها وبين ما هو قريب لها من القرائن المعنوية، وبه تعرف المائز بينها وبين سائر القرائن المعنوية.

أمّا الانصراف فقد ذكر العلماء له مناشئ، منها: كثرة الوجود، ومنها: كثرة الاستعمال، ومنها: خفاء الصدق. وجميع هذه المناشئ أمور مطّردة في مختلف الأحكام التي تحمل على تلك الطبيعة، وعليه فيسهل التشخيص التفريقي للانصراف، وذلك بتغيير الحكم في القضية، فإذا غيرنا الحكم ووجدنا الدلالة على الخاصّ باقية على حالها علمنا أنّ القرينة الدالّة على إرادة الخاصّ هي الانصراف.

هذا مجازة للعلماء، وإلا فالأنسب أن ندرس كل واحد من المناشئ التي ذكروها باعتبارها قرينة معنوية مستقلة، وننظر في نتيجة دراستنا لها، أيها قرينة معنوية حقاً؟ وأيها قرينة وهمية؟ ثم ندرس شروط قرينية ما ثبت منها أنه قرينة حقاً.

وأما الغرض فيمكن تبديل الحكم بحكم لا نعرف غرضه، وننظر إن بقيت الدلالة على التقييد. نعم، لا بدّ من بيان طريق معرفة الغرض، فإن الغرض أمر غيبي، ولا يعرف إلا ببيان صاحبه، أو بمشاهدة حاله.

وأما مناسبة الحكم والموضوع فإذا أخذنا بما يقتضيه لفظها فهي قرينة مستفادة من خصوصية الحكم في القضية، وهذا يعني أننا إذا غيرنا الحكم فسوف تذهب الدلالة بتغيير الحكم، فإذا شككنا أنّ القرينة في مورد ما هي مناسبة الحكم والموضوع نغير الحكم وننظر، فإن استفدنا العموم بعد تغيير الحكم فنستكشف أنّ الحكم هو الذي دلنا على القيد، وإن بقي الكلام مفيداً لإرادة الخاص فنعلم أنّ القرينة على التقييد شيء آخر غير الحكم.

وإذا احتملنا أنّ الحكم البديل يشارك الحكم الأصلي في مناسبته للخصوصية، فنجرّب حكماً ثالثاً، ورابعاً، حتّى تحصل الثقة بأنّ الخصوصية لم تأت من ناحية الحكم.

وتوضيح الجواب ببيان أمثلة للقرائن المعنوية:

فالأب قد يطلب من ولده الماء، فيقول له: (أحضر لي بعض الماء)، فيأتي بلفظ (الماء) مطلقاً خالياً من أيّ قرينة لفظية، والماء المطلق يصدق على البارد والمغلي، لكن حال الأب يدلّ على غرضه من طلب الماء، فإن كان الأب عطشاناً فهو يريد الماء ليشربه، وهذا الغرض يقوم بالماء البارد، وإن كان الأب يشرب الشاي واشتكى

من شدة تركيز الشاي وغلظته، فهو يريد الماء ليخفف به غلظة الشاي، وهذا الغرض يقوم بالماء المغلي، وإن كان قد وقع شيء على ثوبه، فهو يريد الماء لينظف به ثوبه، وهذا الغرض يقوم بالماء الفاتر.

فالغرض قد يقيّد المطلق بهذه الحصّة، وقد يقيده بتلك، وقد يقيه مطلقاً.

أما كيف علمنا بالغرض؟

فالجواب: أنّ الغائب ليس له طريق لمعرفة غرض الأب من الماء، وإنّما يعرف غرضه من كان عنده، فإن رآه قادماً من الطريق، ووجدته يلهث من العطش، عرف أنّ غرضه شرب الماء، وإن رآه جالساً وأمامه كوب الشاي عرف أنّ غرضه إضافة الماء للشاي.

ومن هنا يتّضح أنّ هذه القرينة ذات وجهين؛ لأنّها تعتمد على مقدّمتين، إحداهما حسّية، وهي الرؤية، والأخرى عقلية، فالعقل يحكم بأنّه إنّما طلب الماء لهذا الغرض، فمن نظر للجانب الحسّي فيها سمّاها: (شاهد الحال)، ومن نظر للمقدّمة العقلية فيها سمّاها: (الغرض).

واعتبر بانفعال الكّر بوقوع النجاسة، فإنّه يشترط فيه تغيّر أحد أوصافه بالملاقاة، فلا ينفع إذا تغيّرت حرارته أو برودته بالنجس، ولا إذا تغيّرت رائحته بالمجاورة.

وفي المسالك: (قوله: والاستمنا، هو طلب الإمنا، والمراد به حصول الإمنا به، لا مطلق طلبه وإن كان الطلب محرّماً، لكنّه لا يوجب الكفارة بدون حصوله)^(١).

فما هو الدليل على ذلك؟

وهذا هو الأقرب لما نفهمه من تطبيقاتهم، وموارد اعتمادهم على مناسبة الحكم والموضوع وإن لم يصرّحوا بإرادة استظهار الغرض وحكمة التشريع.

ولعلّ أصرح عبارة في ذلك، ما قاله الشيخ لطف الله الصافي مدّ ظله في مجموعة الرسائل من: (أنّ الأحكام الشرعية على قسمين:

قسم منها الأحكام العبادية المتعلقة بما بين العبد وبين الله تعالى، والوظائف التي يتقرّب بها كلّ فرد إلى الله تعالى، ويستكمل بها الكمالات الإنسانية، ويحضر بها مشاهد القرب، ويتشبه بها بالملائكة الروحانية، ويرتفع بها إلى الحضور في عالم القدس والأنس.

وهذه الأحكام وإن كانت أساس السعادات الدنيوية والأخروية، والجسمية والروحية، وروح جميع الأنظمة الشرعية، إلّا أنّ الغرض الأوّل والأسنى من تشريعها إيصال العباد إلى المقامات المعنوية، والتوجّه إلى خالقهم الحقيقي، والمنعم عليهم، وجلوسهم على بساط الشكر وحصول حال التعبّد والتسليم والانقياد للحقّ في نفوسهم وغير ذلك. فهذه أحكام تعبّدية صرفة لا يطلع على ما فيها من الحكم بالتفصيل إلّا الأوحدي من الناس ممّن أكرمه الله تعالى بالاطلاع على ذلك، ولا يتحقّق الغرض الأصلي منها إلّا بامتثالها بقصد الإطاعة والتعبّد الخالص، فلو أطلع العبد على بعض ما فيه من الفائدة والحكمة غير ما يتحقّق بالعبادة والإتيان به تعبّداً، فأتى به لتحصيل هذه الفائدة والحكمة لم يكن ممثلاً لها، ولا يستحقّ بها ما يستحقّ عباد الله المخلصون.

والقسم الثاني: الأحكام المشروعة لنظم أمور الدنيا، وسياسة المدن، وإدارة المجتمع، وروابط الأفراد بعضها مع بعض في الأموال وغيرها، ففي مثل هذه الأحكام بملاحظة الأحكام وموضوعاتها والمناسبة بينهما، يفهم العرف في الجملة غرض الشارع، وما يحقّقه وما يرتبط به، ويكون لهذا الفهم دخل في استظهار مراده من كلامه من العموم والخصوص وغيرهما، وتكون هذه المناسبات التي يفهمها العرف من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على ما أراده المتكلم من كلامه^(١).

وإنما قلنا: أكثر عباراتهم؛ لأنه تظهر من بعض العبارات معانٍ أخرى:

فقد فسّر المحقق العراقي تثنؤ في نهاية الأفكار مناسبة الحكم والموضوع بأنها ارتكاز الترابط بين الحكم والموضوع في أذهان العرف، قال تثنؤ: (فإنّ للعرف نظرين: أحدهما: من حيث كونه من أهل المحاوراة، ومن أهل فهم الكلام، وبهذا النظر يحدّد الموضوع الدليلي في فهم المرادات، ولو بواسطة القرائن الحافة بالكلام، فيفرّق بين قوله: الماء المتغيّر ينجس، وبين قوله: الماء إذا تغيّر ينجس، من حيث فهمه الموضوع في الأوّل هو (الماء المتغيّر) بها هو متغيّر، وفي الثاني ذات (الماء) وكون التغيّر جهة تعليلية لثبوت النجاسة للماء.

وثانيهما: بما هو المرتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه ولو على خلاف ما هو المتفاهم من الكلام، فيرى أنّ موضوع النجاسة حتّى في مثل قوله: (الماء المتغيّر ينجس) ذات الماء وأنّ التغيّر واسطة في ثبوت النجاسة ومن الجهات

التعليلية؛ لما هو المرتكز في ذهنه من أن النجاسة من عوارض الماء، لا من عوارض الماء والتغير وإن كان بحسب نظره الدليلي خلاف ذلك، فيفهم أن موضوع النجاسة في المثال هو الماء بوصف تغيّره^(١).

والمحقق الأصفهاني تَدُّرُّ عَدَّ معنى كلمة (الماء) واحداً، ولكنك إذا قلت: ما هو تعريف الماء؟ فتقصد بها مفهوم الماء، وإذا قلت: اسقني الماء، فتقصد بها مصداقه، كما عَدَّ معنى كلمة (التمليك) واحداً، لكنك إذا قلت: ملّكتك الكتاب بشرط أن تخطط ثوبي، فمرادك به السبب، وإذا قلت: ملّكتك الكتاب، فلك أن تقرأه أو تبعه، فمرادك به المسبّب، قال: (يفهم التمليك الإنشائي في الأوّل، والتمليك الحقيقي في الثاني بمناسبة المقام)^(٢).

وظاهره أنّ مرجع مناسبة الحكم والموضوع إلى القرينة المقامية.
 وقال السيّد الحكيم تَدُّرُّ في حقائق الأصول: (كما أنّ الظاهر ممّا دلّ على حجّية خبر الثقة من تلك النصوص اعتبار كونه ثقةً في خصوص ذلك الخبر، ولا يعتبر كونه ثقةً في نفسه، وكأنّ الوجه في ذلك مناسبة الحكم لموضوعه، وإلا فإطلاق الثقة يقتضي كونه ثقةً مطلقاً، فقرينة المناسبة المذكورة - ولا سيّما بملاحظة الارتكاز العقلائي - أوجبت كون الظاهر ما ذكرنا، ولأجل ذلك استقرّ بناء الأصحاب على العمل بأخبار الضعفة مع اقترانها بما يوجب الوثوق بصدورها ولو كان ذلك مثل عمل المشهور أو الأساطين بها، كما لا يبعد أن يكون المراد من الوثوق الوثوق

(١) نهاية الأفكار: ٩/٤.

(٢) يلاحظ: حاشية المكاسب: ٧٤/١ وما بعدها.

النوعي، جرياً على مقتضى الارتكاز العقلاني^(١).

نعم، يبقى أنه ربّما فهم من عبارة: (تنقيح المناط) أن الأمر يستند إلى فهم شخصي للناظر إلى الحكم، فكأنه يعبر عن اجتهادٍ شخصي، واستنباط فردي، وأما مناسبة الحكم والموضوع فيقصدون بها أن استنباط علّة الحكم ليس مستنداً إلى أمرٍ شخصي، بل إلى ارتكازٍ عرفي.

ولعلّ الذي حداهم على هذا التعبير هو الخروج عن سبّة القياس المنهي عنه شرعاً، كيف وقد بلغت الروايات المانعة عن العمل بالقياس إلى خمسمائة رواية تقريباً؟!.

ولو لاحظنا تاريخ القرائن، واعتماد العلماء على غير اللفظية منها بالخصوص، ونظرنا في موارد سبّاهما علماء البلاغة والتفسير وأصول الفقه القدماء (بالقرينة العقلية)، لوجدنا أن جملةً منها هي التي تسمى في اصطلاح المتأخرين بمناسبة الحكم والموضوع.

وإذا عرفنا السبب الذي دعا علماءنا المتأخرين للنأي عن التعبير بتنقيح المناط، فهذا يجزنا إلى البحث عن السبب الذي دعاهم للعدول أيضاً عن التعبير بالقرائن العقلية. ولعلّ سبب عدولهم عن هذه التسمية القديمة الموروثة مع شيوعها، هو أن القرينة العقلية تشعر بأن حمل الكلام على خلاف ما تعطيه القرينة غير معقول.

فقد تقول: في مثل (عليك بهذا الجالس) إنّ عنوان الجلوس عنوان مشير، لا موضوعية له، والقرينة على ذلك عدم معقولية دخل الجلوس في حجّية القول.

(١) حقائق الأصول: ٢ / ١٣٣.

إلا أن المتأخرين حيث تقرّر عندهم أنّ الأحكام الشرعية أمور جعلية اعتبارية، والاعتبار وإن كان لا ينافي العقل؛ لأنّه خفيف المؤونة، إلا أنّه يشترط فيه وجود المصحح، وهو تحقق الملاك، وقد تقرّر في محلّه أنّ ملاكات الأحكام مخفية عنّا، فلا يسعنا الحكم بكون الجلوس دخيلاً في موضوع الحكم، ولا بكونه غير دخيل ما لم نطلع على الملاك، فليس لنا أن نأتي من طريق العقل، ولذلك التمسوا طريقاً آخر غير القرينة العقلية، وهو أنّ العرف لا يرى للجلوس دخلاً في حجّة القول، وبه خرجوا عن هذه القلاقل، ودفَعوا اعتراض المعارض عليهم بأنّ العقل لا شأن له بالأحكام الشرعية.

ومن هذا يتّضح لك سبب كون أكثر موارد الاعتماد على مناسبة الحكم والموضوع قرينةً كانت أم دليلاً في أبواب المعاملات والطهارة خاصّة، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ هذه الأحكام ليست تعبداً صرفاً، فلحديث التناسب بين الحكم والموضوع فيها مجال.

هذا ما أردنا التعرّض له في هذه الحلقة، وسيأتي في الحلقة اللاحقة التعرّض للجهات الأخر.

والحمد لله ربّ العالمين.



السيرة العقلانية

الجلد الثاني

الشيخ نجم الدين الترياق

لا غنى عن البحث في السيرة العقلانية في الفقه والأصول؛ كونها تعدّ جذراً استدلالياً لمباحث وقواعد مهمة كمباحث الطهارة والمعاملات، وحجّة الإمارات، إلى غير ذلك من الموارد.

والبحث الذي بين يديك - عزيزي القارئ - يسلط الضوء على طرق إثبات السيرة، والاستدلال بها وشروطه، ومدلولها وحدوده.

سيرة النبي محمد ﷺ

تناول البحث (السيرة العقلائية) في ستة فصول وخاتمة. وكان الفصل الأول منها في تقسيات السيرة بعد مقدّمة في تحديد المراد من هذا الاصطلاح، وتعبّبه الفصل الثاني في طريقة الاستدلال بها وشروطه، وهي ستّ: أولها في ثبوت موقف من الشارع المقدّس تجاه السيرة، وثاني الشروط الاطلاع على هذا الموقف إن كان كلّ هذا تقدّم في الحلقة الأولى، وأما باقي الشروط ومحاور البحث فهو ما نتكفّل به في هذه الحلقة.

الشرط الثالث: معاصرة السيرة للشارع وطرق إثباتها.

إنّ صدور موقفٍ من المشرّع الإسلامي - سواء كان هذا الموقف على سبيل المقتضي للحجّة أو على نحو المانع - تجاه السيرة العقلائية يستدعي معاصرتها له، وإلا كيف يصدر الموقف تجاه السيرة مع فاصل زمنيّ بينهما، وهذا يفضي إلى البحث عن الطرق التي تثبت بها معاصرة السيرة التي في زماننا لزمان وجود المعصوم المتمثّل بالنبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام.

قد يقال: (تارة) بأنه لا حاجة لهذا الشرط من أصل، و(ثانية) بأن المعاصرة
 حاصلة في جميع الأزمنة، و(ثالثة) بأنه لا ملازمة بين اتّخاذ الموقف من المعصوم
 ومعاصرة السيرة لزمانه.

أما الأولى^(١) فمن جهة أنّ العقلاء في تقدّم ونضج وتزايد خبراتهم الفكرية
 والاجتماعية والقانونية؛ ولأجل ذلك ظهرت حقوق مستجدّة كثيرة للإنسان،
 والحيوان، والبيئة، ودراسات قانونية مختلفة، ممّا يعني فعلاً تطوّر الجانب العقلي
 والعقلاني في الإنسان.

وفيه: لو سلّمنا ما قيل^(٢) فإنّ ما حكم العقل بلزوم اتّباعه إنّما هو حكم الله
 تعالى وليس حكم العقلاء، كما أنّه لم تثبت الملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشارع.
 إن قلت: تقدّم أنّ الأصل مطابقة عقلائية العقلاء لعقلائية الشارع ومولويته،
 وعلى أساسها قيل بالملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشارع.

قلت: إنّ هذه الملازمة معلّقة على عدم صدور موقفٍ رادعٍ من الشارع على
 سبيل السالبة بانتفاء المحمول، لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، ولذا اشترط إمكان
 الردع عقلاً و عرفاً؛ لأنّه في حال امتناعه - أي الردع - فإنّه وإن لم يكن ردع في البين

(١) يلاحظ: بحوث في علم الأصول: ٤ / ٢٣٧.

(٢) والمنبّه على عدم التسليم هو أنّ هذا التقدّم والنضج المدعى أضاف حقوقاً منافية للفطرة
 والعقل، ولما هو من ضروريات الدين أو الفقه، فكثير ممّا ادّعوه ليس ممّا تقتضيه قرينة العقلاء،
 وإنّما هي مجرد توهّمات استدعتها أسس فكرية غير صحيحة، كالإيمان بحرية الفرد المطلقة، أو
 إلغائها إلى درجة كبيرة جداً.

ولكن لا يصحّ استكشاف الإمضاء والرضا منه كما لا يخفى، ومع عدم المعاصرة لا يتحقق الإمكان المذكور.

وأما الثانية^(١) - من كون المعاصرة حاصلة في كلّ زمان - فلوجود صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه، وعليه تكون كلّ سيرة عقلانية في أزمنتنا المتأخرة هذه معاصرة لوجود المعصوم عليه السلام، فيدلّ سكوته تجاهها على إمضائه لها.

وهذا ما كان يستند عليه قدماء أصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي عليهما السلام في حجّة الإجماع والسيرة؛ لأنّ السيرة تاريخياً كانت تُصنّف على أنّها أحد أنحاء الإجماع، ويعبّر عنها بـ (الإجماع العملي)^(٢).

والجواب: أنّ ما تقدّم من الوجوه الخمسة^(٤) لإثبات أنّ السكوت دالّ على

(١) يلاحظ: دروس في علم الأصول الحلقة الأولى والثانية: ٢٧١.

(٢) يلاحظ: الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٢٠ و٤٣١، العدة في أصول الفقه: ٢ / ٦٠٢.

(٣) ومن هنا يمكن أن يضاف إلى الوجوه الخمسة - التي ذكرناها في الحلقة السابقة - ما يلي:

أنّ ما يدفع الإمام عليه السلام لإبداء موقف تجاه السيرة لو لم تكن مرضية عنده هو أنّ ذلك من صغريات قاعدة اللطف كما في العدة (٢ / ٦٣٠ و٦٤٢)، كما يمكن الاستدلال له بما ذكره الوحيد البهبهاني تنقّل في الرسائل الأصولية (٢٩٩) من أنّ الأخبار المتواترة دلّت على أنّ الزمان لا يخلو من حجة يردّ ما زاده المؤمنون، ويتمّ ما أنقصوه، ولولا ذلك لاختلطت على الناس أمورهم.

والإجابة على هذين الوجهين ذكرها الأعلام في بحث الإجماع. يلاحظ على سبيل المثال: بحوث في علم الأصول: ٣٠٧ / ٤.

(٤) يلاحظ: مجلّة دراسات علمية العدد ١٦: ١٦٨ - ١٧٤.

الإمضاء - من كونه مكلفاً بإظهار الحق وإزاحة الباطل، أو أنه أمر بالمعروف وناهٍ عن المنكر، أو إمضاء أصل الاتحاد في العقلانية بين الشارع والبشر، أو الحفاظ على الأغراض المولوية، أو تعليم الجاهل وتربية الإنسان تربية ربانية - افترض فيها الوضع الطبيعي، وهو حضور المعصوم والمشرع الإسلامي.

وأما في حال الغيبة فالأنه غير مكلف بهذه الأمور، فلا يدل سكوته تجاه سيرة على إمضائه أو رده عنها.

وأما الثالثة - من عدم الملازمة بين اتخاذ موقف من المعصوم عليه السلام وبين معاصرة السيرة - فلو جهين:

الوجه الأول: ما عن بعض الأكابر عليهم السلام في معرض الكلام عن جواز الرجوع إلى المجتهدين في أزمنتنا هذه مع الاختلاف الكبير عن اجتهاد أصحاب الأئمة عليهم السلام، فقال ما لفظه: (إن النبي الأكرم والأئمة من بعده عارفون بحال أمته، وما يجري عليهم في مختلف الزمان ومرور الدهور من غيبة ولي الدين وإمامه، وحرمان الأمة عن الوصول إليه، وإن الأمة بمقتضى ارتكازهم من لزوم رجوع الجاهل إلى العالم سوف يرجعون إلى علمائهم الذين لا محيص لهم من الرجوع إلى أخبارهم وآثارهم التي دونها أربابها، باذلين جهدهم مستفرغين بالهم في استنباط الحكم، فلو لم تكن هذه السيرة مرضية لكان عليهم الردع، ومنع الأمم الجائئة عن التطرق بهذا الطريق، وإرجاعهم إلى طريق آخر. وقد أخبروا عن كثير من الأمور التي لم يكن يوم ذاك عنها عين ولا أثر، كيف وقد أمروا أصحابهم بضبط الأحاديث والأصول معللين بأنه سيأتي زمان هرج ومرج، ويحتاج إلى كتبهم، كل ذلك يرشدنا إلى كون السيرة

مطلقاً ممضية بلا إشكال^(١).

ومحصّله: أن المعصومين عليهم السلام لما كانوا عالمين بالغيب فهم يعلمون غيبة الإمام الحجة عليه السلام بنحو لا تستطيع الأمة الرجوع إليه كما كانت ترجع إلى غيره من المعصومين عليهم السلام.

كما أنهم عليهم السلام يعلمون أن الأمة سوف تتحرّك وفق ما تقتضيه قرائحهم ومرتكزاتهم العقلانيّة والتي منها رجوع الجاهل إلى العالم، فيرجعون إلى الفقهاء والمجتهدين من أهل زمانهم الذين يختلفون عن الفقهاء والمجتهدين من أصحاب الأئمة بحدّ كبير.

فلو لم يكن مثل هكذا رجوع مرضياً عندهم عليهم السلام لردعوا عنه ولوصل إلينا، ولما لم يصل إلينا هكذا ردع فهذا يعني أنهم أمضوا هذه السيرة بجميع مراتبها.

إن قلت^(٢): هذا إعمال للغيب، والمعصومون عليهم السلام إنّما يحافظون على الأحكام الشرعيّة بالطرق الاعتيادية، وليس بإعمال الغيب.

قلت: إنهم عليهم السلام أخبروا عن كثير من الأمور التي لم يكن في زمانهم منها عين ولا أثر، فكيف بما كان بعض مراتبها موجوداً في زمانهم، ومن جملة الأمور التي أخبروا عنها أنه سيحصل في الأمة هرج ومرج، واختلاط الحقّ بالباطل، ولذا أمروا أصحابهم بضبط الأحاديث والأصول التي ستكون هي المرجع لهم في تلك الحال. وأجاب السيّد الأستاذ دامت له عن أصل البيان المذكور بما لفظه: (إنّ الملاكات

(١) تهذيب الأصول: ٢/ ٥٤٦.

(٢) يلاحظ: مباحث الأصول: ج٢/ ١٢٨.

المولوية على درجات متفاوتة، وتختلف بحسب ذلك درجة ما تستدعيه من الاهتمام بتبليغها إلى المكلفين، والأحكام المتعلقة بالأمر المستحدثة في عصر الغيبة إذا لم يصل الردع عمّا استجدّ من بناء العقلاء من قبل الشارع المقدّس يجوز أن يكون الوجه فيه اعتماد الشارع في حكمه المخالف للبناء المستجدّ على ما تقتضيه العمومات والإطلاقات وما بحكمها^(١).

ويمكن أن يكون من جهة عدم كون الملاك الكامن في الحكم بمرتبة من الأهمية تقتضي التسبب في إيصاله إلى المكلفين بأيّ نحو كان، وعلى هذا لا يمكن التأكّد من موافقة الشارع المقدّس لما هو مقتضى البناء العقلاني فيه المعاصر للمعصومين عليه السلام^(٢). يضاف إلى ذلك ما يمكن التعبير عنه بحدود اعتماد المشرّع الإسلامي في تشريعاته على الغيب، فإنّ اطلاع المشرّع الإسلامي على الغيب هو ما يميّزه عن المشرّع البشري، وقد أعمله في تشريع الأحكام من حيث اطلاعه على الملاكات الواقعية التي على أساسها كانت الأحكام الشرعية.

ولكن هل استعمله كمنهج عامّ - لا على سبيل الحالات الاستثنائية - في تبليغ

الأحكام إلى الناس والحفاظ عليها في حال تعرّضها إلى الخطر أم لا؟

وجهان، بل قولان:

(١) لا يقال: كيف يردع عن سيرة راسخة بالعمومات والمطلقات؟

فإنّه تقدّم أنّ هناك فرقاً بين السيرة القائمة فعلاً، والسيرة التي لم تتعدّد بعد؛ إذ إنّها في هذه الحال لم تكن راسخة وعمامة، فيمكن الردع عنها بالمطلقات.

(٢) قبسات من علم الرجال: ١ / ١٧ - ١٨.

أحدهما: ما يناسب كلام السيّد الخمينيّ تذّ في المقام^(١)، وكذلك السيّد الأستاذ ذاللك.

ثانيهما: ما لعله السائد في هذه الأزمنة، وقد ذكر المحقق النائينيّ تذّ مكرراً: (أنّه ليس للشارع في تبليغ أوامره طريق خاصّ، بل طريق تبليغها هو الطريق الجاري بين الموالي والعبيد العرفية من دون أن يكون له طريق مخترع)^(٢)، وذكر في بحث حجّية الظهور: (أنّه ليس للشارع طريق خاصّ في بيان مراداته، بل يتكلّم على طبق تكلم العقلاء)^(٣).

وقد تقدّم عن السيّد الشهيد تذّ^(٤) من أنّ الأئمّة عليهم السلام يتحفّظون على الأحكام بالطرق الاعتيادية لا بإعمال الغيب.

الوجه الثاني: أن يقال^(٥): إنّ عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام وتأسيس تشريعات في أبواب متعدّدة من الحياة ممّا للعقلاء شأن فيه يفهم منه أنّه قد تركها إليهم، وأحال على ارتكازاتهم، فيكون هذا إمضاءً إجمالياً لما ينعقد عليه بناؤهم إلا ما ثبت في بعض الموارد من عدم متابعة الشارع لهم فيه وردعهم عنه.

إذاً، عدم التصدّي المذكور يستلزم الإمضاء بصورة كليّة للسيرة العقلانية بما فيها

(١) يلاحظ: تهذيب الأصول: ٢/ ٥٤٦.

(٢) فوائد الأصول: ٣/ ٩١، ١٩٥.

(٣) فوائد الأصول: ٣/ ١٣٥.

(٤) يلاحظ: مباحث الأصول: ج٢/ ٢، ١٢٨، ٤٩٠، ٥٨٤.

(٥) يلاحظ: بحوث في علم الأصول: ٤/ ٢٣٧.

السير المستحدثة، فلا ملازمة بين لزوم موقف شرعي تجاه السيرة وبين معاصرة السيرة لذلك الموقف.

والمناقشة تارة في الملزوم، وأخرى في اللازم:

أما الملزوم فلأنه لم يثبت عدم تصدي الشارع بدرجة معتد بها لبيان أحكام السير العقلانية التي كانت بمرأى ومسمع منه، بل بين أحكامها، وصدر منه ما يحتمل كونه في مقام بيانها ولو بنحو العموم أو الإطلاق وكقاعدة كلية. وعدم كثرة ذلك يمكن أن يكون ناتجاً عن عدم كثرة الاستثناءات لتلك القواعد الكلية.

ومثل هذه البيانات المذكورة في باب الاجتهاد والتقليد وخبر الواحد، وعدد غير قليل من القواعد الفقهية ذات الجذور العقلانية.

وأما اللازم - على تقدير تمامية الملزوم - فإن سكوت الشارع إنما يدل على إمضاء السيرة بنحو القضية الخارجية، أي للسير العقلانية المنعقدة بالفعل في عصره، وليس فيه تقرير لأكثر من ذلك، فلا يمكن استكشاف إمضاء عام من السكوت لمطلق السير العقلانية بنحو القضية الحقيقية، فليس حال السكوت حال دلالة الكلام في العمومات والمطلقات الظاهرة في إرادة القضية الحقيقية.

ويبدو أن القائل لم يرد استفادة هذه الدلالة من مجرد السكوت، بل بإضافة قرينة إليه، وهو الملزوم.

ولكن مع ذلك فالقدر المتيقن من الملزوم هو إمضاء السير العقلانية القائمة بالفعل في زمانه، لا مطلق السير العقلانية.

فمحصل ما تقدم أنه لا بد في اعتبار السيرة العقلانية من إثبات معاصرتها لزمان

طرق إثبات معاصرة السيرة لزمان حضور الشارع المقدّس.

ذكر السيّد الشهيد تذوّ^(١) طرقاً خمسة لإثبات المعاصرة، ويمكن ضبطها بأن يقال: إنّ السيرة العقلانية مؤلّفة من ارتكازٍ عقلائي، وسلوك عامّ، ومورد لذلك السلوك، فإثبات المعاصرة (تارة) من جهة خصوصية الارتكاز، و(ثانية) من جهة خصوصية السلوك العامّ، و(ثالثة) من حيث خصوصية مجرى السلوك، و(رابعة) من جهة أمور خارجة عن مكّونات السيرة ككونها حادثة تاريخية، وذلك من جهة إرادة إثبات أنّ السيرة المتحقّقة في زماننا معاصرة لزمان ما قبل (٢٦٠هـ)، وهي سنة استشهاد الإمام العسكري عليه السلام - أي يبعد عنها على أفضل التقادير (١١٨٠) سنة - ومثل هكذا سيرة تمثّل حادثة تاريخية بالنسبة لنا، فإذا أردنا إثبات وجودها في ذلك الزمان فينبغي أن نذهب إلى ما ينقل لنا الحوادث التاريخية.

أما من جهة الارتكاز فلأجل كونه قريحة عقلانية مودعة في فطرة الإنسان، وهي موجودة عند كلّ إنسان - ومنه إنسان الفترة المعاصرة لحضور المعصوم -، وحيث إنّ هذا الارتكاز علّة لهذا السلوك فهذا يعني أنّ السلوك موجود مع هذه القريحة أينما وجدت.

وأما من جهة خصوصية نفس السلوك العامّ فلأجل أنّ تبدّل السلوك العامّ إلى آخر إن لم يكن ممتنعاً فهو صعب، وبعيد الحصول.

(١) يلاحظ: مباحث الأصول: ج٢/٢ - ١٠١ - ١١٧، بحوث في علم الأصول: ٤ / ٢٣٨ -

٢٤١، دروس في علم الأصول الحلقة الأولى والثانية: ٢٨٣ - ٢٨٦.

وأما من جهة خصوصية مورد السلوك فكما لو لم تكن السيرة منعقدة على هذا المورد لكان له بديل يشكّل ظاهرة مهمّة وخطرة لا تقتضي العادة أن تمرّ بدون تسجيل، وكما لو كان ما يقابل مورد السلوك ليس من الواضحات عند المتشرّعة، فلو لم تكن السيرة منعقدة على مورد السلوك هذا، بل على مقابله مع كونه مسألة ابتلائية لكثير السؤل والجواب، ووصل إلينا بعضها، ولما لم يكن كذلك فالسيرة منعقدة على مورد السلوك.

هذا مجمل هذه الطرق الخمسة وإليك تفصيلها:

الطريق الأول: إنّ السيرة المعاصرة لزمان حضور المعصوم تمثّل حادثة تاريخية، فيمكن الاطلاع عليها من خلال ما ينقل لنا الحوادث التاريخية، وهي إمّا كتب التاريخ العام، أو المختصّة بنقل التاريخ السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو الثقافي للمسلمين، أو المختصّة بنقل تاريخ الأئمة عليهم السلام ونحو ذلك.

ويندرج تحت هذا الطريق ملاحظة الروايات الفقهية؛ فإنّها تعكس جوانب من الحياة الاجتماعية لعصر الرواة، فتكشف إثباتاً ونفيّاً عن الارتكاز والسيرة آنذاك.

وكذلك يندرج تحت هذا الطريق ملاحظة فتاوى العامة خصوصاً في نطاق المعاملات باعتبارها متزعة - أحياناً - من الوضع العام المرتكز عقلياً آنذاك، فتكشف عن نوع التعامل الخارجي في زمان المعصومين عليهم السلام.

وهذه الأخيرة وإن كانت موارد جزئية لا ضابط لها إلّا أنّها تدخل في نواقل الحوادث التاريخية مطابقة، أو بالضمن، أو الالتزام.

الطريق الثاني: ما يمكن أن يستفاد ممّا تقدّم في ضبط هذه الطرق من أنّ السيرة

العقلانية معلولة لقرائحهم الارتكازية، وهي - أي القريحة الارتكازية - واحدة وموجودة عند الكل ومنهم عقلاء عصر الأئمة عليهم السلام، وعليه فإذا أحرزنا أن السيرة الموجودة في زماننا نابعة من قريحة العقلاء فلا بد أن تكون هذه السيرة موجودة في جميع الأزمنة، ومنها زمن النصّ تبعاً لعلتها الموجودة عند كافة العقلاء.

وهناك سبيلان لإحراز كون السيرة نابعة وناشئة من قريحة العقلاء:

السبيل الأول: استقراء حالة العقلاء في مجتمعات مختلفة الظروف والأزمنة، فإذا تطابقت في السلوك الخارجي مع اختلاف تمام الظروف فلا بد أن يكون هذا السلوك معلولاً للقريحة العقلانية.

السبيل الثاني: المراجعة التحليلية الوجدانية، بمعنى عرض المسألة على وجدان الشخص ومرتكزاته العقلانية، فإذا توفرت الشروط الآتية قد نطمئن بأن ما وصلنا إليه نابع من قريحة العقلاء.

وهذه الشروط هي:

- ١ - أن يرى الملاحظ أن وجدانه منساق إلى اتخاذ موقف موافق للسيرة.
- ٢ - أن يجد أن هذا الموقف واضح في وجدانه، لا أنه مجرد ميول أو إرهاب ونحوه.
- ٣ - أن يتأكد أن هذا الموقف غير مرتبط بالظروف المتغيرة من حال إلى حال ومن عاقل إلى عاقل.

ويلاحظ على هذا البيان:

أولاً: أن قريحة العقلاء - عادةً - تمثل مقتضياً للسلوك الخارجي، وليست علّة تامة، ومن ثمّ تمثل هذه الظروف المتغيرة شرائط لها الدخالة في حصول السلوك

الخارجي، فلا يكفي مجرد الاشتراك في القرينة العقلائية للبناء على الاشتراك في السلوك الخارجي.

ونذكر مثلاً لدخالة الظروف المتغيرة في تحقق السلوك الخارجي، وهو ما يعبر عنه بـ (الملكية الفكرية) كحق التأليف، فإنه إلى ما قبل اختراع المطبعة لم يكن للعمل الفكري قيمة مالية في نظر العقلاء والمقننين، وإنها القيمة المالية كانت للعمل المادي، ولكن بعد ظهور المطابع ونحوها كان لها الدخالة في حصول سلوك خارجي وبناء عقلائي على قيمة العمل الفكري؛ لأنه صار بحيث يترقب منه الربح المادي من خلال تكثيره وبيعه.

وثانياً: أن ما ذكر في السبيل الأول يمثل برهاناً إنياً يكشف لنا عن أصل وجود العلة دون خصوصيتها من أنها القرينة المشتركة أو ظرف مشترك أو ظروف مختلفة تكون بمثابة العلة المتعددة للسلوك الخارجي، كما في حال وجود الحرارة حيث يُحتمل أنها معلولة للنار، ويُحتمل أنها معلولة للشمس، ويُحتمل أنها معلولة لتفاعل كيميائي.

وثالثاً: أن السبيل الثاني على الرغم من أنه حالة وجدانية شخصية لا تصلح للتعليم المدرسي، فإنه مبتلى بمجموعة من الصعوبات يذكرها البعض في مباحث علم النفس^(١).

الطريق الثالث: وحده الأوسط أن السيرة المنعقدة على شيء وإن لم يمتنع - عادة - تحولها إلى سلوك آخر ولكنه صعب وبعيد جداً؛ وذلك لأن السيرة تمثل سلوكاً

(١) يلاحظ: علم النفس (جميل صليبا): ١١٧ وما بعدها.

اجتماعياً لنوع العقلاء، فليس حالها حال السلوك الشخصي الذي يسهل فيه تحوّل الشخص من سلوك إلى آخر.

وعليه فإذا كانت السيرة العقلائية في زماننا منعقدة على شيء فإنّه على الأساس المتقدم ينبغي لنا أن نبني على أنّها متحقّقة في عصر المعصومين عليهم السلام أيضاً، ووصلت إلينا يداً بيد، وإلاّ لكان من انقلاب السيرة الممتنع عادة، ولو فرض أنّه حصل تغيير لنقل إلينا؛ لأنّه يعدّ من الأمور الغريبة.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ التحوّل الفجائي للسيرة هو الممتنع عادة، وأمّا التحوّل التدريجي فلا مانع من حصوله، والتأمّل في المجتمعات قديماً وحديثاً شاهدٌ على مثل هكذا تحوّلات.

وثانياً: أنّ هذا الطريق لا يُحدّد مبدأ حصول السيرة، ولما كان حصولها تدريجياً ونتيجةً لتوفّر عواملها فلعلّه حصلت بعد زمان حضور المعصوم عليه السلام، أو قلّ في زمان الغيبة، فلا يمكن إحراز معاصرتها لزمان المعصوم.

الطريق الرابع: أن يكون هناك سلوكٌ بديل للسلوك الذي يراد إثبات كونه عامّاً للمعاصرين للأئمة عليهم السلام، بحيث لا بدّ من كون السلوك والسيرة قائمة إمّا على ما نريد إثباته أو على البديل، ويعتبر في هذا البديل أن يكون ظاهرة اجتماعية فريدة ومهمّة عند الناس، فلو كان الثابت في زمان النصّ هذا البديل لسُجّل وانعكس في الروايات، ووصل إلينا قسمٌ منها، فإذا بحثنا ولم نجد مثل ذلك فلا بدّ أن تكون السيرة منعقدة على ما نريد إثباته؛ لأنّ الأمر منحصر بينه وبين هذا البديل.

ومثاله من الأبحاث الأصولية دعوى انعقاد السيرة على الأخذ بظهور الكلام، فإنه لو لم يكن هذا هو الطريق لفهم كلام الشارع لكان هناك طريق بديل، وهو - أي هذا الطريق البديل - يشكّل ظاهرة اجتماعية فريدة، فلا بدّ أن تسجّل وتقلّ إلينا ولو بعضها، ولما لم نجد مثل ذلك فنعلم أنّ السيرة منعقدة على فهم مراد الشارع من خلال ظهور كلامه.

الطريق الخامس: وهو من سنخ الطريق الرابع حيث يكون على أساس النظر إلى خصوصية مورد السيرة، وهنا نقول:

إنّ الأمر دائر بين السلوك الذي نريد إثباته وسلوك آخر، وهذا السلوك الآخر ينبغي أن يكون بنحو لو كانت السيرة منعقدة عليه لكثير السؤال والجواب، ووصل إلينا ولو بعضها، وهذا إنّما يحصل فيما لو كانت المسألة عامّة البلوى، وكان السلوك الآخر غير واضح عند المتشرّعة، وكان ممّا لا يقتضيه الطبع ونحوه من الدواعي المشجّعة للسلوك، وعليه فلو كان السلوك الآخر هو القائم بين المتشرّعة آنذاك لكثير بخصوصه السؤال والجواب، ولما كانت دواعي النقل موجودة، ومبرّرات الإخفاء مفقودة، فلا مناص من وصول بعضها إلينا، وحيث لم يصل إلينا من ذلك شيء فهذا يعني أنّ السيرة غير منعقدة على هذا السلوك الآخر، بل على السلوك الذي نريد إثباته.

وبهذا تنتهي الطرق الخمسة التي أفادها السيّد الشهيد تَعُدُّ.

وأقول: تقدّم أنّنا اشتربنا في سيرة العقلاء جري المتشرّعة على وفق النكته العقلانية في دائرة الأحكام الشرعية وبدرجة واسعة، والمفروض أنّ السيرة المتشرّعية هذه قد وصلت إلينا، فعلى تقدير أنّها معاصرة لزمان الحضور فإنه يعني عدم الردع

عنها، فلا يبقى إلا إحراز أتها معاصرة للنص، وأتها لم تحصل بعد زمانه. ومادام
المشرعة يجرون عليها في دائرة الأحكام الشرعية في زماننا فإنه ينبغي الفحص عما
يمكن أن يكون سبباً لحصولها بعد زمان الحضور، وهو أحد ثلاثة احتمالات لا غير:

الأول: الانسياق وراء النكته العقلانية، بأن لم تكن الظروف مؤاتية في زمان
الحضور للظهور على شكل سلوك عام، وحصلت تلك الظروف بعد ذلك.

الثاني: فتاوى الفقهاء المتأخرين عن زمان الحضور.

الثالث: السلطة وفقهاؤها، فإن الإمكانيات الموجودة عندها تساهم في تكوين،
بل تخلق ارتكازات وسيرة متشرعية، وجوياً عاماً تجاه موقف معين.

وموقع الطرق الخمسة المتقدمة هي هذه الاحتمالات الثلاثة، والأخير يضعف
إذا قصرنا النظر على متشرعة الإمامية المتزمين بأخذ أحكامهم في زمان الحضور عن
أئمتهم عليهم السلام، وفي زمان الغيبة عن الفقهاء.

وأما الأول فإذا فتشنا ولم نجد ما يمكن أن يكون ظرفاً مؤثراً في حدوث السيرة
وحصولها مؤخراً فإن هذا الاحتمال يتضاءل.

ومثاله اختراع المطابع الذي أدى إلى حدوث بناء عقلائي على قيمة العمل
الفكري مادياً، ولذا كانت مثل هذه السيرة مستحدثة وليست معاصرة لزمان حضور
المعصوم عليه السلام.

وأياً ما كان فالمهم أن الفحص والتفتيش إذا أدى إلى تضائل هذه الاحتمالات
الثلاثة فإنه قد يحصل الوثوق بالمعاصرة والحجّة للسيرة.

وبهذا ننهي الكلام في الشرط الثالث.

الأحكام الشرعية وإنّما هي في معرض الامتداد فإنّنا نحتاج إلى الشرطية الأولى والثانية، أعني: لو لم يرَضْ لردع، ولو ردع لوصل.

وأما في الامتداد - والتي اصطلح عليها بتكُّب (سيرة المتشرّعة بالمعنى الأعمّ) -

فقد تقدّم الكلام في الحلقة الأولى من البحث أنّها عنده على نحوين^(١):

١. إنّ المتشرّعة إنّما جروا على وفق السيرة العقلانيّة في دائرة الأحكام الشرعية

بعد استئذانهم من الشارع المقدّس، وهنا لا حاجة للشرطية القائلة (لو لم يرَضْ

لردع)، أي لا نحتاج في استكشاف الإمضاء والرضا من خلال عدم الردع؛ إذ نفس

السلوك يكشف عن الإذن والرضا كشفاً إنّيّاً، وموقف الشارع صريح في إجراء ما

تقتضيه النكته العقلانيّة في دائرة الأحكام الشرعية.

ومن الواضح أيضاً أنّه في هذا النحو لا نحتاج إلى الشرطية الثانية القائلة (لو

ردع لوصل).

٢. إنّ المتشرّعة جروا على السيرة العقلانيّة في دائرة الأحكام الشرعية بلا

استئذان من الشارع المقدّس، فهنا نحتاج إلى الشرطية الأولى (لو لم يرَضْ لردع)،

ولكن لا نحتاج إلى الشرطية الثانية (لو ردع لوصل)^(٢).

الرأي الثاني^(٣): أنّ الامتداد الواسع لسيرة العقلاء إلى دائرة الأحكام الشرعية

(١) يلاحظ: المصدر السابق: ١٧٨-١٧٩.

(٢) يلاحظ: المصدر السابق: ١٧٩.

(٣) يلاحظ: بحوث في شرح مناسك الحجّ: ٨ / ٨٣.

دخيل في تحقّق الملازمة في الشرطيتين^(١) - أي لو لم يرصّ لردع، ولو ردع لوصل -.

الرأي الثالث: ما هو المختار، وتوضيحه من خلال نقطتين:

١. أنّه لا بدّ من الامتداد الواسع لسيرة العقلاء إلى دائرة الأحكام الشرعية، ولا يكفي كونها في معرض الامتداد، وهذا ممّا يستدعيه تحقّق الملازمة في الشرطية الأولى، أعني (لو لم يرصّ لردع) كما مرّ في الحلقة الأولى^(٢)، وكذلك لا بدّ من الامتداد الواسع كي تتحقّق الملازمة في الشرطية الثانية، أعني (لو ردع لوصل).

٢. رجّحنا أنّ الأصل اتّفاق عقلائية العقلاء مع عقلائية الشارع، وأنّ الأصل اتّفاق عقلائية الشارع مع مولويته، وبهذا يكون الأصل الملازمة بين عقلائية العقلاء ومولوية الشارع، ولكن لكلّ من الأصلين شرط:

أما شرط الأصل الأوّل فهو أن نحز أن السلوك أو الحكم العقلاني ناشئ من قريحة العقلاء وفطرتهم.

وأما شرط الأصل الثاني فهو أن نحز امتداد السلوك بصورة واسعة إلى دائرة الأحكام الشرعية؛ لأنّه في هذه الحال نطمئنّ أنّه لو تعرّضت أغراض المولى للخطر لأعمل مولويته للحفاظ عليها كما مرّ في الحلقة الأولى^(٣)، وفي هذه الحالة يكفي عدم إحراز الردع، ولا نحتاج إلى إحراز عدم الردع.

(١) يلاحظ: مجلّة دراسات علمية العدد ١٦: ١٨٠.

(٢) يلاحظ: المصدر السابق: ١٦٦ و ١٨١.

(٣) يلاحظ: المصدر السابق: ١٦٦-١٧٧.

وبما ذكرناه يتضح عدم تمامية ما أوردناه هناك^(١)؛ فإنّ الردع وعدمه من شؤون مولوية المولى، ولا محرز لإعمالها إلا مع الامتداد الواسع. وبهذا ننهي الكلام في الشرط الرابع.

وأما اعتبار الشرط الخامس والسادس - أعني إمكان الردع عقلاً و عرفاً، واحتمال الارتداع - فواضح؛ فإنه مع امتناع الردع عقلاً أو عرفاً لا يكون كاشفاً عن إرادة الرضا والإمضاء، وهو يشابه في كثير من حيثياته مع ما ذكرناه في المقدمة الثالثة من بحث الدلالة الإطلاقيه.

(١) يلاحظ: المصدر السابق: ١٦١-١٦٢.

الفصل الثالث

في مدلول السيرة العقلائية

ذكرنا في الحلقة الأولى أن لهذا الفصل جانبين:

الجانب الأول: في حدود المقدار الممضى من السيرة العقلائية، وهنا مراتب

ثلاثة:

المرتبة الأولى: أن يكون بحدود السلوك الخارجي، وهو القدر المتيقن.

المرتبة الثانية: أن يكون بحدود النكته الارتكازية المتأطرة ببعض حيثيات

السلوك الخارجي.

المرتبة الثالثة: أن يكون بحدود النكته الارتكازية بحدّها وتامها، لا بحصّة منها.

ولنبيّن الفارق بين المرتبتين الثانية والثالثة من خلال مثال.

فأقول: إنّه يُبحث في كتاب البيع عن المناشئ الأولى للملكية الاعتبارية، فيقال:

إنّها عبارة عن الحيازة والعمل، وأنّ كلّ ما عدهما يتفرّع عليهما، وهذا ليس على

أساس أنّه تأسيس من قبل الشارع، وإنّما هي أمور عقلائية أمضاها الشارع، فالعمل

بحسب المرتكزات العقلائية يمثّل سبباً للملكية العامل لنتيجة عمله.

ومثله في الحيازة أيضاً، فالعقلاء بقريحتهم يرون أنّ من حاز شيئاً يكون مالكا له

وأولى به من غيره، فكون الحيازة سبباً للملكية أيضاً نكته ارتكازية وفطرة عقلائية.

هذا بالنسبة لأصل النكته الارتكازية، وقد ذكرنا آنفاً أنّ المقدار الممضى قد

يكون بحدودها، وهي المرتبة الثالثة، وقد يكون بحدود أوسع من السلوك الخارجي

المعاصر لحضور المعصوم عليه السلام، وأضيق من حدود النكتة الارتكازية وذلك فيما إذا تأطرت ببعض حيثيات السلوك الخارجي، وهي المرتبة الثانية، فمثلاً في عصر حضور المعصومين عليهم السلام كان العمل يمثل معالجة للأمور المادية، وفي الأزمنة المتأخرة وجدت أعمال تمثل معالجة فكرية لا مادية - كالتأليف -، وقد قيل: (إنّ العلاجات المعنوية الفكرية لم يكن في زمان المعصوم ارتكاز امتلاكها من قبل مؤلفيها أو مبدعيها، وكان السبب في عدم الارتكاز هو عدم الشعور بحاجة إلى اعتبار ملكية من هذا القبيل؛ إذ لم يكن مجال لاستغلال ذلك الأمر التجريدي المصنوع، إذ لا طباعة وقتئذٍ، وبسبب حصول الطباعة ونحوها حصل للعلاء ارتكاز الملكية للأمر التجريدي المعنوي بصنعه وعلاجه، وفيما سبق لم يكن الارتكاز إلا على مملّكية العلاج في الأمور المادية)^(١).

ويمكن أن يقال مثل ذلك في الحيازة بأنها كانت في عصر المعصومين عليهم السلام بالآلات اليدوية، وأما في هذه الأزمنة فالحيازة بالآلات الصناعية الحديثة، وسندات الملكية ونحوها، فتأطير العمل بوصف المادية، والحيازة بعنوان الآلات اليدوية، يمثل المرتبة الثانية^(٢).

(١) يلاحظ: فقه العقود: ١ / ١٦١-١٦٢.

(٢) في مثل هذا الحال قد يقع خلاف في أنّ هذا يرجع إلى وحدة النكتة الارتكازية وتعدّد أفرادها، أم يرجع إلى تعدّد نفس النكتة الارتكازية، وقد فرضنا في المقام أنّه لا يرجع إلى تعدّد النكتة الارتكازية، فمملّكية العمل لنتيجة عمله لا تعدّد كنكتة ارتكازية باختلاف متعلّق العمل من أنّه مادي أو معنوي.

ويمكن دعوى أن الراجع هو المرتبة الثالثة؛ وذلك لعدة أمور:

الأول: إن الصحيح من الوجوه الخمسة المتقدمة في الفصل الثاني^(١) هو الوجه الثالث، وهو مع الوجه الخامس يقتضيان المرتبة الثالثة، وأمّا باقي الوجوه فتناسب المرتبة الأولى؛ لأنّه بالعمل الخارجي ينقض الغرض، وهو الذي قد يكون منكراً وباطلاً، لا مجرد الارتكاز المعاصر للمعصوم عليه السلام.

الثاني: إنّ العنصر الأهمّ في السلوك الخارجي هو المقتضي له والعلّة والذي يتمثّل بالارتكاز؛ لأنّ الظروف الخارجية ليست إلّا متممة لتأثير المقتضي لأثره، فإذا أمضى السلوك فهو في الحقيقة إمضاء لنكته الارتكازية.

الثالث: إنّ المقارنة بين أنحاء الدليل اللفظي والسيرة العقلانية تفضي إلى ذلك، وتوضيحه:

إنّ الدليل اللفظي الذي هو طرف المقارنة على نحوين:

أحدهما: فيما لو كان وارداً في قضية جزئية، أي قضية في واقعة.

ثانيهما: فيما لو كان وارداً في حال السؤال عن أمر يُستكشف من ورائه وجود ارتكاز عند السائل.

ففي النحو الأوّل يدلّ السكوت وترك الاستفصال على ثبوت الإطلاق، إمّا مطلقاً أو بلحاظ الحالات الشائعة آنذاك، مع أنّ هذه الحالات ليست من شؤون الحصّة المذكورة، ولكن يحتمل بدرجة معتدّ بها الوقوع فيها، فعدم التصديّ لبيان

(١) يلاحظ: مجلّة دراسات علمية العدد ١٦: ١٧٥.

حكمها يكون إغراءً بالجهل^(١)، ولذا يثبت الإطلاق بلحاظها.

أما النحو الثاني فالسكوت والاقتصار على إجابة ما ورد في السؤال يدل على إمضاء ذلك الارتكاز الذي يجري عليه الأعلام في الموردين. هذا كله بالنسبة إلى الدليل اللفظي.

أما بالنسبة إلى السيرة الناشئة من قريحة العقلاء وارتكازاتهم والتي تكون بمسمع ومرأى من الإمام عليه السلام ففيها عناصر ثلاثة:

١. السلوك الخارجي.

٢. الارتكاز الذي يمثل العلة لذلك السلوك.

٣. سكوت الإمام عليه السلام وعدم رده في هذه الحال.

والآن نأتي للمقارنة:

فالسلوك الخارجي بمثابة السؤال، فدوره دور السؤال؛ إذ يمثل طلباً ومحفزاً لاتخاذ الموقف تجاهه على تقدير تعريضه أغراض المولى للخطر.

وأما الارتكاز الذي وراء السلوك فهو بمثابة الارتكاز في حال سؤال السائل، فالسؤال يكشف عن ذلك الارتكاز، وكذلك السلوك الخارجي يكشف عنه.

والأنحاء الأخرى من حصص الارتكاز والسلوك غير المعاصرة للمعصوم بمثابة الحالات الأخرى فيما لو كان الدليل قضية في واقعة؛ فإن الارتكاز الأوسع من السلوك الخارجي لما كان مقتضياً لأنحاءٍ أُخر من السلوك فيما إذا توفرت الشرائط، فإنه يحتمل الوقوع فيها، فينبغي بيان حكمها لئلا يكون إغراءً بالجهل.

(١) هذا بقطع النظر عن بعض الوجوه الخمسة المتقدمة، فإنها يمكن أن تأتي في المقام.

وعلى هذا ينبغي أن يكون سكوت الإمام عليه السلام دالاً على ارتضائه لذلك السلوك والارتكاز الذي وراءه بنفس ملاك دلالة السكوت في نحوي الدليل اللفظي المتقدم. وقد يحتمل - كوجه فارق بين الحالين - أنّ الاقتصار على استفادة الإمضاء من السكوت في السيرة إنّما هو لمكان دلالة الاقتضاء والخروج عن اللغوية، فاستفادة أكثر من ذلك يكون بلا مسوّغ، ومثل هذا الكلام لا مجال له في الأدلة اللفظية لوجود البيان الدالّ على أصل الحكم الذي هو بمثابة الإمضاء، فيكون للسكوت دلالة أخرى، وهي الإطلاق للحالات الأخرى، وإمضاء الارتكاز الذي وراء السؤال^(١). وأيضاً قد يحتمل أنّ الفارق هو وجود أصل البيان، وكون المتكلم في مقام البيان. ولكن في كلا الفرقين نظر:

أما الأوّل فإنّه قد يصحّ ما ذكر لو لم يكن هناك دوالّ أخرى بالإضافة إلى دلالة الاقتضاء، بل هي تغني عنها، وهي الوجوه الخمسة المتقدمة.

وأما الثاني فكون المتكلم في مقام البيان أصل عقلائي عامّ، فلا مانع من ثبوته في مورد السير، وأما أصل وجود الكلام في الأدلة اللفظية مع عدم وجوده في السيرة العقلائية فإنّه لا يؤثر؛ إذ المهمّ هو الدالّ، ويتكفّل به السكوت وعدم الردع في هذه الحال.

فتحصل أنّ القدر المتيقّن هو المرتبة الأولى، ولكن قد يحصل الوثوق في أنّ المقدار

(١) هذا التحليل للتوضيح؛ فإنّ الإطلاق يتوقف على عدّة أمور، لا مجرد السكوت. نعم، منها السكوت وعدم التقييد، أو عدم ذكر الحالات الأخرى، يلاحظ: مجلّة دراسات علمية: العدد ٥.

الممضى من السيرة هو المرتبة الثالثة، والله العالم.

الجانب الثاني: مدلول السيرة من حيث التكليف أو الوضع.

إنّ مدلول السيرة يتحدّد (تارة) من خلال النظر إلى السلوك الخارجي للمتشرّعة، و(أخرى) من خلال النظر إلى ما وراء السلوك.

أما الأوّل ففيه صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون السلوك الخارجي خالٍ من أيّ داعٍ من الدواعي كالطبع، والأعراف، والعادات، ونحوها، وفي هذا الحال تدلّ السيرة المنعقدة على فعلٍ على جواز ذلك الفعل، وعدم حرمة الإتيان به.

ولما كان يبعد التزام الكلّ أو الأغلب بأمرٍ من دون داعٍ للالتزام به فإنّ السيرة تدلّ على مطلوبية الفعل، ولكن هل تقف المطلوبة عند الاستحباب أم تصل إلى الوجوب؟ إذا تأملنا حال المتشرّعة في دائرة المستحبات المحضة الخالية من الدواعي غير أمر الشرع ولم نجد التزام الأكثر ببعضها صحّ لنا القول بدلالة السيرة على الوجوب، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ أقصى ما تدلّ عليه في تلك الحال هو الاستحباب في جانب الفعل، والكراهة في جانب الترك. هذا بالنسبة للحكم التكليفي.

وأما بالنسبة للحكم الوضعي - كما لو كان الفعل ممّا يترقّب منه أن يكون شرطاً أو جزءاً أو مانعاً - فالسيرة المنعقدة على فعل شيءٍ تدلّ على عدم كونه مانعاً، وهل تدلّ على جزئيته أو شرطيته من جهة التزام الكلّ أو الأكثر بالفعل من دون داعٍ للالتزام به؟

الكلام فيه عين الكلام السابق.

الصورة الثانية: أن يكون السلوك مكتنفاً بدواعٍ مشجعة على السلوك، والحديث في هذه الصورة عين الحديث المتقدم في الصورة الأولى إلا من جهة استفادة المطلوبة؛ فإنَّ وجود الدواعي المشجعة على الفعل تضعف دلالة السيرة على المطلوبة شرعاً.

الصورة الثالثة: أن يكون السلوك مكتنفاً بدواعٍ منافية للسلوك، وأيضاً الكلام عين الكلام المتقدم في الصورة الأولى. نعم، الدلالة على المطلوبة أقوى من الصورة الأولى، واستفادة الوجوب لا تكون مجازفة، ومثله في جانب الحكم الوضعي. هذا كله في حال النظر إلى السلوك الخارجي وما يحفّ به.

وأما الثاني - النظر إلى ما وراء السلوك الخارجي - ففي بعض الموارد نستفيد من السيرة أكثر من الجواز المتقدم في الصورة الثانية، فالسيرة المنعقدة على العمل بخبر الثقة - مثلاً - تدلّ على جواز العمل بمفاد الخبر، في حين أن العمل بمفاد الخبر واجب، وأنه منجّز ومعذر، فكيف استفدنا الوجوب من السيرة؟

ومثله الكلام في الظهور، فالسيرة قائمة على كاشفية الظهور لمراد المتكلم، ومن ثمّ جواز العمل بهذه الكاشفية، والحال أنه يجب الأخذ بهذه الكاشفية، وتكون منجّزة ومعذرة.

وكذلك الأمر في السيرة الثابتة في مورد الحيابة، فهي إنّما تفيد جواز تصرف

الحائز بها يحوزه، فكيف استفدنا الملكية؟

نذكر تخريجين لذلك:

الأول: ما أفاده الشيخ المظفر تذت بقوله: (والغرض أن السيرة بها هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه في سيرة الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيرة الترك. نعم، هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها وإلا لم تكن مشروعة؛ وذلك مثل الأمانة كخبر الواحد والظاهر، فإنَّ السيرة على العمل بالأمانة لما دلت على مشروعية العمل بها، فإنَّ لازمها أن يكون واجباً؛ لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح إلا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها، وإذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً؛ لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها، فينتج من ذلك أنه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالأمانة مع فرض عدم وجوبه)^(١).

ومحصل كلامه تذت أن جواز الأخذ بالظهور أو بخبر الثقة يستلزم وجوب الأخذ بها؛ وذلك لأنَّ معنى جواز الأخذ أتمها حجة منصوبة من قبل الشارع، وإذا كانت حجة فيجب العمل بها.

ولا يخفى عدم وضوح الملازمة بين جواز الأخذ بظاهر الكلام وبين كونه حجة عند الشارع بحيث يجب الأخذ بها. مضافاً إلى أن الكلام بصورة عامة حتى عند الموالى العرفية، وليس مختصاً بالشارع.

الثاني: ما أفاده السيّد الشهيد تذت^(٢) من أن المضى ليس هو العمل الخارجي

(١) أصول الفقه : ٥١٨ .

(٢) يلاحظ: بحوث في علم الأصول: ٤/٢٤٦، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية):

الصامت، وإنما هي النكتة الارتكازية، ونعني بها المفهوم العقلائي المرتكز عن العمل، وبهذا المفهوم قد يثبت حكم تكليفي أو حكم وضعي. فالنكتة الارتكازية العقلائية كما تفيد التوسعة في الجانب الأول كذلك تفيد خصوصيات مورد السيرة.

الفصل الرابع

حجية السيرة العقلانية

وهي تحصل فيما لو ثبتت الأمور الستة المتقدمة في الفصل الثاني بطريق معتبر في نظر الشارع:

أما بالنسبة للأميرين الأول والثاني - أعني صدور موقف من الشارع، وإطلاعنا عليه من خلال قضية: (لورع لظهر وبان) - ففيه مناهج متعدّدة:

الأول: الفحص في مظانّه من الأخبار عمّا يمكن أن يكون رادعاً عن السيرة، فإذا حصل عندنا الاطمئنان أو القطع بعدم وجود رادع فهذا يعني أنّ الموقف الشرعي هو عدم الردع، ومن ثمّ إمضاء السيرة؛ لما تقدّم في الشرطية الأولى.

وهذا المنهج مبنيّ على أنّ الإمضاء مقتضى للحجّة، ويندرج فيه رأي المحقق العراقي، والسيد الشهيد رحمته، والسيد الأستاذ رحمته، مع فارق بينهم، وهو أنّ الأولين يشترطان عدم الامتداد إلى مجال الأحكام الشرعية، والأخير يشترط الامتداد بصورة واسعة.

الثاني: إنّه يكفي في الفحص عدم حصول القطع أو الاطمئنان بوجود دليل رادع، وهذا بالنسبة لمن يرى أنّ الإمضاء وعدمه في رتبة المانع لا مقتضى للحجّة.

الثالث: إنّه يكفي جري التشرّع في زماننا خصوصاً إذا كان بصورة واسعة على وفق السيرة العقلانية في دائرة الأحكام الشرعية، فإنّ هذا لا يجتمع مع الردع، ومن ثمّ لا حاجة للفحص والبحث. نعم، لا بأس به للتأكيد.

وينبغي الالتفات إلى أن المراد بالمتشّرة في السيرة العقلائية هو المتشّرة بعينهم في سيرة المتشّرة البحتة، وهم الملتزمون بأحكام الشريعة، لا مجرد التسمين بالمسلمين أو الشيعة.

وأما بالنسبة إلى الأمر الثالث - وهو معاصرة السيرة للشارع المقدّس - فلا بدّ من إحرازها بالقطع أو الاطمئنان بلا أيّ فرق. نعم، لو كان إثبات المعاصرة بالنقل التاريخي وقلنا إنّ حجّية خبر الثقة ليس من باب إفادته الاطمئنان، فإنّه يكفي في حجّية النقل أن يكون الناقل ثقة وإن لم يحصل الاطمئنان من نقله، ولا يخفى أنّه ينبغي إثبات حجّية الاطمئنان وخبر الثقة بغير السيرة حتّى لا يلزم الدور.

وهنا كلام في خصوص النقل التاريخي للمعاصرة بخبر الثقة، وهو أنّه مندرج تحت حجّية خبر الثقة في الموضوعات الخارجية أو لا؟ ولما كنّا نرى أنّ حجّية خبر الثقة في الأحكام والموضوعات الخارجية من باب إفادته الاطمئنان فلا حاجة للخوض في هذه التفاصيل.

وأما بالنسبة إلى الأمر الرابع - امتداد السيرة إلى دائرة الأحكام الشرعية - فعلى القول بشرطيته في حجّية السيرة يكون إحرازه واضحاً من خلال إحراز جري المتشّرة في زماننا على ذلك، وإحراز معاصرة السيرة لزمان حضور النصّ. وقد تقدّمت بعض حيثيات الامتداد في الفصل الأوّل والثاني.

وأما بالنسبة إلى الأمر الخامس - إمكان الردع عقلاً وعرفاً - فهو حاصل قطعاً إزاء السيرة العامة؛ فإنّه لا يحتمل أن تكون ظروف التقيّة موجودة باستمرار ولا ترتفع في أحيان كثيرة.

ومثله الأمر السادس - احتمال الارتداد عند الردع - فهو حاصل قطعاً؛ لأنّ الامتداد المفروض إنّما هو عند المتشرّعة الملتزمين بأحكام الشريعة.

الفصل الخامس

بيان الموقف والحدود فيما إذا وردت أدلّة متوافقة مع السيرة العقلائيّة

الأدلة المتوافقة مع السيرة العقلائيّة (تارة) تكون سيرة المشرّعة، و(أخرى) روايات خاصّة.

أمّا بالنسبة إلى سيرة المشرّعة فينبغي أن يراد بها المشرّعة الذين يجرون وفق النكته العقلائيّة في دائرة الأحكام الشرعيّة، وليس سيرة المشرّعة البحتة؛ لأنّها إنّما تكون في المسائل الشرعيّة البحتة، فلا يعقل اجتماعها مع السيرة العقلائيّة المستدعيّة لوجود نكته عقلائيّة.

وهنا قولان:

القول الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق العراقي والسيد الشهيد رحمتهما في مبحث حجّية الظهور وحجّية خبر الواحد^(١) من أنّه عندنا دليلان وسيرتان.

وقد تقدّم الكلام على هذا القول أنّ السيرة العقلائيّة مأخوذة بشرط لا عن الامتداد بالفعل إلى دائرة الأحكام الشرعيّة، وإنّما تكون في معرض الامتداد، وأمّا إذا امتدت بالفعل فهي تختلف عن سيرة العقلاء في ملاك الحجّية، حيث تكون بمثابة سيرة المشرّعة البحتة، فلا تكون بحاجة إلى الإمضاء، بل تكشف عن الموقف

(١) يلاحظ: بحوث في علم الأصول: ٤ / ٢٥٠ وما بعدها، و ٣٩٥ وما بعدها.

الشرعي كشف المعلول عن علته، فلا يعقل فيها احتمال الردع، فمع أن السيرة عادةً وثبوتاً أمر وحداني ولكن لمكان أتمها في مرحلة حدوثها عقلانية وفي مرحلة امتدادها متشعبة فإنه يترتب على ذلك إثباتاً أتمها سيرتان ودليلان للاختلاف في ملاك الحجية بين هذين المقطعين. نعم، على مستوى الحدود فبحدود السيرة العقلانية.

القول الثاني: - وهو الصحيح - أنه ليس هناك في ما نحن فيه إلا دليل واحد، وهو سيرة العقلاء، وأما جري المتشعبة فهو: إما كاشف ابتداءً عن عدم وصول الردع، بل وصول عدم الردع؛ لأنه لو كان ردعاً لما وصلت إلينا السيرة المتشعبة، وبذلك يكشف عن الإمضاء. وإما كاشف عن الإمضاء ابتداءً^(١).

وأما بالنسبة للروايات الخاصة المتوافقة مع السيرة العقلانية فهناك ثلاثة وجوه، بل أقوال:

الأول: ما ذهب إليه غير واحد، منهم السيد الأستاذ رحمته الله حيث أفاد^(٢): أن الخطاب الشرعي متى ما ورد في مورد الحكم العقلي أو العقلاني فإنه لا ينعقد له إطلاق بأوسع من دائرة ذلك الحكم وإن لم يكن في الخطاب ما يقتضي التضييق بحسب المدلول اللغوي.

وطبق رحمته الله هذه الفكرة في موارد:

منها: أن الأدلة اللفظية لجواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم مطلقة لما إذا كان الفقيه مجتهداً في جميع المقدمات التي يتبنى عليها اجتهاده واستنباطه، ولما إذا كان

(١) يلاحظ: الاجتهاد والتقليد (السيد محمد سعيد الحكيم): ٩.

(٢) يلاحظ: قيسات في علم الرجال: ١٦ / ١.

يصدق عليه أنه فقيهٌ وإن لم يكن مجتهداً في المقدمات البعيدة؛ إذ من الواضح عدم توقّف صدق عنوان الفقيه على كونه مجتهداً في المقدمات البعيدة أيضاً.

ولكن لما كانت سيرة العقلاء في زمان المعصومين عليهم السلام منعقدة على رجوع الجاهل إلى العالم المعتمد على نفسه في جميع المقدمات لم يصحّ الأخذ بإطلاق الأدلة اللفظية، بل لا بدّ من تنزيل حدودها على حدود السيرة العقلائية.

ومنها: ما أفاده العلامة (١) من أنّ حديث (رُفِعَ ما لا يعلمون) وإن كان مطلقاً لما إذا كان التكليف غير المعلوم محرز الأهمية، أو كان احتمال ثبوته قوياً وإن لم يبلغ الاطمئنان إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الإطلاق؛ لوجود حكم عقلي يرى الاحتياط في هذين الموردين وقبح العقاب في غيرهما من موارد احتمال التكليف، فيكون رفع ما لا يعلمون تأكيداً لحكم العقل هذا وبحدوده، فلا ينعقد له الإطلاق بأوسع من حدود حكم العقل.

الثاني: ما يمكن استظهاره من بعض الأعلام مدوّنة (٢) من التفصيل بين الدليل اللفظي الظاهر في إمضاء السيرة العقلائية والدليل اللفظي الذي ليس له مثل هذا الظهور، فالأوّل يكون بحدود السيرة العقلائية دون الثاني.

والدليل اللفظي الظاهر في إمضاء السيرة العقلائية (تارة) يكون مدلوله أضيق من السيرة، و(أخرى) يكون أوسع منها.

(١) يلاحظ: بحوث فقهية: ٣٥٢ وما بعدها.

(٢) يلاحظ: الاجتهاد والتقليد (السيد محمد سعيد الحكيم): ٨-١٥.

فإذا كان أضيّق من السيرة العقلانية ومراداً للشارع لكان من اللازم الردع عن حدود السيرة التي هي أوسع من الدليل اللفظي، وإلا سيكون عدم الردع تغيريراً بالجهل؛ لأنّ المكلف بحسب طبعه يجري وفق ارتكازاته.

وأما إذا كان الدليل اللفظي أوسع من السيرة فلعلّ الوجه في كونه لا بدّ أن يكون بحدود السيرة هو أنّ هذا مقتضى الإمضاء، وإلا سيكون الدليل المطلق مع أنّه دليل واحد يدلّ على الإمضاء وعلى التشريع التأسيسي فيما وراء الإمضاء، وهو كما ترى.

الثالث: إنّ الدليل اللفظي شارح لحدود السيرة العقلانية المشكوكة لا أنّه ينزّل على القدر المتيقّن من السيرة.

والصحيح هو الوجه الأول؛ لأنّ السيرة العقلانية بما هي عقلانية مؤلّفة من جزئين: النكته العقلانية الارتكازية، والسلوك الخارجي المعلول لها.

وهذه النكته العقلانية تكون بمثابة القرينة المتّصلة، وتصنّف على مناسبات الحكم والموضوع، ومن ثمّ لا ينعقد للدليل اللفظي مدلول أوسع أو أضيّق من هذا الارتكاز، ولا يشترط في ذلك أن يكون الدليل اللفظي وارداً مورد الإمضاء للسيرة؛ لأنّ الارتكاز والطبع العقلاني الراسخ ملابسة حاضرة في النفس، مؤثّرة في مقام فهم الأدلّة قهراً، فلو لم يكن ذلك مراداً للشارع لردع عن هذا الارتكاز، فإذا لم يردع لا يبعد أن يكون نفس هذا الدليل كاشفاً عن الإمضاء.

الفصل السادس

في المقارنة بين سيرة المشرعة الباحثة وسيرة العقلاء

ونذكر أولاً ما يشتركان فيه، ثم نذكر ما يختلفان فيه:

أما ما يشتركان فيه فهي ثلاثة أمور:

الأول: أتمها من الكواشف عن السنّة^(١)، وأن حجّيتها من جهة انطباق الحجج العامّة عليهما - أعني القطع أو الاطمئنان -، فليس هما من الأمارات التي قام الدليل على حجّيتها بالخصوص. نعم، قد يكفي نقل خبر الثقة وإن لم يفد الاطمئنان فيما لو كانت بالنقل التاريخي كما تقدّم في إحدى طرق إثبات المعاصرة.

الثاني: يشتركان في اشتراط المعاصرة فيها، وطرق المعاصرة المتقدّمة كلّها يمكن أن تجري في سيرة المشرّعة الباحثة ما عدا الطريق الثاني.

ووجه الحاجة إلى المعاصرة في السيرة العقلائية لأجل أن اعتبارها منوط بموقف من الشارع، وهو يستدعي المعاصرة، ومثله سيرة المشرّعة، فهي معلولة للتلقّي من الشارع مباشرة؛ لأنّها في عرض الكواشف عن موقف الشارع لا في طولها.

الثالث: يشتركان أيضاً - على الصحيح - في لزوم جري المشرّعة في دائرة الأحكام الشرعية. نعم، على رأي المحقّق العراقي والسيد الشهيد رحمتهما في أن السيرة

(١) مقصودنا من السنّة قول المعصوم وفعله وتقريره، فتكون الأخبار من الكواشف عن السنّة، لا أنّها هي السنّة.

العقلانيّة بشرط لا عن الامتداد - لكن بشرط أن تكون في معرض الامتداد - يكون هذا الجانب من موارد الاختلاف.

وأما ما يختلفان فيه فأمور ثلاثة أيضاً:

الأول: في طريقة الكشف عن موقف الشارع، فقد تقدّم أنّه لا بدّ من أمور ست في سيرة العقلاء، وأما كشف سيرة المتشرّعة فبأن يقال: المدعى أنّ سيرة المتشرّعة وليدة لموقف الشارع ومعلولة له؛ لأنّ ما يمكن أن يكون سبباً لنشوء السيرة المتشرّعية البحتة، والسلوك العامّ من قبل المتشرّعة الملتزمين بأحكام الشريعة عدّة محتملات:

١- وجود نكتة عقلانيّة قد تكون هي وراء ذاك السلوك العامّ، وهذا المحتمل منتفٍ لفرض الكلام في مسألة شرعية بحتة ليس لها جذور عقلانيّة.

٢- إنّ هذا السلوك حصل غفلة^(١) من قبل المتشرّعة من دون أن يتلقّوا ذلك من الشارع، وهذا المحتمل بعيد جداً بحساب الاحتمالات؛ لأنّه يستدعي:

أولاً: الغفلة عن أصل الفحص والسؤال في أنّ هذا السلوك العامّ ناشئ من الشارع أو مرضيّ عنده، وهذه الغفلة وإن كانت معقولة من كلّ شخص شخص في حدّ نفسه، ولكن غفلة الجميع في قضية حسّية غير معقولة ومنتفية بحساب الاحتمالات.

وثانياً: تطابق الغفلات على نتيجة واحدة - وهو هذا السلوك -، وهذا منتفٍ بحساب الاحتمالات أيضاً.

٣- إنّ هذا السلوك العامّ حصل من فتاوى فقهاء الشيعة آنذاك، فلم يكن كاشفاً

(١) يلاحظ: بحوث في علم الأصول: ٤ / ٢٤٢.

عن موقف الشارع في عرض فتاويهم، فإن الإجماع والسيرة في عرض واحد. وهذا المحتمل ضعيف؛ لأنه وإن أمكن حصول ارتكاز وسيرة متشعبة من فتاوى فقهاء الإمامية إلا أنه لا يكون مع حضور الأئمة عليهم السلام بحيث يكون تأثيرهم بمعزل عن تأثير الأئمة عليهم السلام.

٤- أن يكون هذا السلوك المتشعب العام بتأثير من العامة سلطةً وفقهاء، فالإمكانات الموجودة عندهم تخلق ارتكازات، وسير متشعبة، وجوًا عامًا تجاه موقف معين.

وهذا المحتمل مندفع من جهة أن المراد بالمتشعبة هم الإمامية الملتزمون بأخذ أحكامهم من الأئمة عليهم السلام، وعلى هذا من البعيد جداً أن لا يسألوا الأئمة عليهم السلام عن هذا السلوك العام من أنه مرضي عندهم أو مردوع عنه.

٥- فلا يبقى إلا أن يكون هذا السلوك متلقىً من الشارع، أو كان أصله من العامة ولكنه مضمي من قبل الأئمة عليهم السلام، وإلا لما وصلنا السلوك العام هذا.

الثاني: تختلف سيرة العقلاء عن سيرة المتشعبة البحتة في أن الحكم الثابت بسيرة العقلاء من الأحكام الإضائية لما عند العقلاء، وأمّا الحكم الثابت بسيرة المتشعبة فهو من الأحكام التأسيسية. نعم، قد يكون متلقىً من الشارع مباشرة، أو أنه إمضاء لسيرة المتشعبة العامة.

الثالث: إن الكاشف في سيرة العقلاء هو جري العقلاء في أمورهم غير الشرعية لكن في معرض الامتداد إلى مجال الأحكام الشرعية، فتختلف عن سيرة المتشعبة من أنه جري للمتشعبة وفي دائرة الأمور الشرعية.

وأما إذا قلنا إنَّ سيرة العقلاء لا بدَّ فيها من الامتداد فيكون الجري للعقلاء بما هم عقلاء في دائرة الأحكام الشرعية، وللمتشرعة بما هم متشرعة في دائرة الأحكام الشرعية، فالاختلاف في منشأ السلوك في مجال الأحكام الشرعية.

خاتمة

في السيرة العقلائية المتعرّضة لموضوع الحكم أو متعلّقه ونحوهما

إنّ هذه السيرة لا تثبت حكماً شرعياً ولا تنفيه مباشرة كما كانت السيرة التي هي موضوع الفصول المتقدّمة، وإنّما تتعرّض لأجزاء المادّة القانونية الأخرى من موضوع الحكم ومتعلّقه ذاتاً ووصفاً، وقد تتعرّض لغيرهما كملك الحكم، ويتبع ذلك طبعاً ثبوت الحكم أو نفيه.

وتنفع هذه السيرة في المسائل المستحدثة، وتمثّل إحدى أشكال التغيّر فيما يعرف بالتغيّر والثابت في أحكام الشريعة، وكذلك إحدى أشكال تأثير الزمان والمكان والأعراف ونحوها في الأحكام الشرعية كما سيّضح ذلك.

ونوقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: في بعض تقسيمات هذه السيرة.

التقسيم الأول: ما أفاده السيّد الشهيد رحمته (١) من انقسام السيرة هذه إلى ما تكون

بلحاظ مرحلة الثبوت، وإلى ما تكون بلحاظ مرحلة الكشف والإثبات.

أما القسم الأول فتكون السيرة العقلائية فيه منشئة ومكوّنة لفرد حقيقي لموضوع الحكم أو متعلّقه، كما لو ورد من المولى: (عظّم العالم)، وخلق السلوك الاجتماعي العقلائي أشكالاً من التعظيم لم تكن موجودة في زمان صدور النصّ، أو

(١) يلاحظ: بحوث في علم الأصول: ٤/ ٢٣٤-٢٣٥

أنواعاً من العلم والعالم، فإنّ إطلاق هذا الخطاب يشمل هذه الأنحاء من التعظيم وتلك الأفراد من العالم.

ومن أمثلة هذا القسم قوله تعالى: ﴿فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢)، فالمعروف يراد به ما هو الشائع والمستساغ عند العرف، فإذا اقتضت السيرة والتعارف بحسب الأوضاع الفكرية والاقتصادية والاجتماعية أن يكون المعروف مختلفاً عما كان عليه في زمان النصّ بأن أصبحت فيه - مثلاً - عناصر جديدة كالسفر للسياحة والترفيه أو نحو خاصّ من السكن والملبس والطعام، فإنّه يكون واجباً ومشمولاً لإطلاق الآيتين الكريمتين، ولا تكفي المراتب التي كانت كافية في زمان صدورهما، وهذا - كما هو واضح - تدخّل من السيرة في تكوين موضوع الحكم ثبوتاً توسعةً أو تضييقاً.

ومن هنا يتّضح موضع تأثير الزمان والمكان وما فيهما من الأعراف والعادات، ومن ثمّ التغيّر في الأحكام، فإنّ التأثير والتغيّر إنّما هو أصلاً في دائرة موضوع الحكم أو متعلّقه، وبتبعه يتغيّر الحكم.

وأما القسم الثاني فتكون السيرة فيه منقّحة للموضوع والمتعلّق إثباتاً بأن تكشف عن وجوده، لا أنّها مكوّنة له ثبوتاً.

ومن أمثلة هذا القسم البناء على ثبوت الشروط الضمنية والارتكازية وإن لم يُصرّح بها، كثبوت خيار الغبن في بعض الموارد، فإنّه - كما يبحث في محله - يرجع إلى

(١) سورة البقرة: ٢٢٩.

(٢) سورة النساء: ١٩.

خيار تخلف الشرط، وبعض الشروط صريحة وبعضها ضمنية وارثكازية، والأخيرة هذه قد يكون الكاشف عن وجودها سيرة العقلاء، ولما كان ظاهر حال كل إنسان أنه يتحرك ويتبع العقلاء ومقاصدهم، فهذا يعني أنه يشترط تلك الشروط، وبحسب قضية (المؤمنون عند شروطهم) إذا تخلف أي منها يكون له حق فسخ المعاوضة، وعدم تنفيذها .

ويمكن أن يُجرح على هذا القسم قضية حقوق الطبع، فإنه في هذه الأزمنة يدعى انعقاد مثل هكذا سيرة، فالمؤلفون والناشرون بحسب ظاهر حالهم - بل تصريحهم من خلال العبارة التي تكتب على ظهر مطبوعاتهم (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف والناشر) - أنهم يشترطون ذلك فبحسب (المؤمنون عند شروطهم) يثبت لهم خيار الفسخ، وتفصيله في محله.

ويفترق هذان القسمان في أنه في الثاني إذا خالف الشخص هذه السيرة - بأن رضي بمثل هكذا معاوضة مع تخلف الشرط فيها - فإنه يرتفع ما ترتب على السيرة؛ لأن دور السيرة كان مجرد الكشف عن قصده وشرطه، وقد تنازل عنه، فلا يثبت ما ترتب على السيرة، وهذا بخلاف القسم الأول فإنه حتى لو خالف يبقى الحكم ثابتاً في حقه؛ لأن انعقاد سيرة العقلاء من دونه قد أوجد فرداً حقيقياً من الموضوع، ومخالفته لا تمنع من كونه من أفراد الموضوع، وهذا الفرق يؤثر في كيفية استنباط الحكم الشرعي؛ إذ في القسم الأول لا بد من البناء على ثبوت الحكم على ذلك الفرد الجديد، وأما في القسم الثاني فيثبت الحكم عند عدم التنازل، ويرتفع عند التنازل عن الشرط.

التقسيم الثاني: انقسام السيرة إلى ما تكون محدثة لفردٍ جديد، وإلى ما تكون محدثة أو نافية لوصفٍ جديد، والأوّل كبعض أمثلة قسيمي التقسيم الأوّل، والثاني كوصف الانتفاع العقلاني المحلّل بالنسبة للدم، ففي زمان حضور المعصوم عليه السلام كان الانتفاع منه في مثل الأكل والشرب، والدم نجساً كان أو طاهراً لا يجوز شربه أو أكله، فليس فيه منفعة عقلانية محلّلة، فلا يجوز بيعه أو شراؤه.

وأما في هذه الأزمنة فحيث يستفاد منه في غير الأكل والشرب، وأنشئت بنوك لذلك، فأصبحت له منفعة محلّلة، فجاز بيعه وشراؤه، فمع أنّه وجود واحد ولكن اختلف وصفه وعنوانه، فاختلف حكمه تبعاً لذلك.

ولكي يزول الحكم - في هذا القسم الثاني - بتتبع زوال الوصف المنوط به الحكم الثابت في موضوعه - أي موضوع الحكم - ويثبت محلّه حكم آخر لا بدّ أن تكون موضوعية الموضوع مأخوذة حدوثاً وبقاءً، وإلا لو كانت حدوثاً فقط لم يحصل التبدّل في الحكم.

الجهة الثانية: في حجّية هذه السيرة.

إنّ حجّية هذه السيرة غير متوقّفة على الأمور الستة المتقدّمة في الفصل الثاني، والمعتبرة في حجّية السيرة العقلانية الحكمية - إذا جاز التعبير؛ وذلك لأنّ الأحكام الشرعية مجعولة على سبيل القضايا الحقيقية التي يُؤخذ فيها الموضوع مقدّر الوجود، فيعمّ الأفراد الحاصلة بالفعل في زمان صدور القضية التشريعية، والأفراد التي ستحصل في المستقبل.

وكون القضية التشريعية على سبيل القضية الحقيقية ممّا يستدعيه التشريع، فهي

من القضايا التي قياساتها معها؛ لأنّ القضيّة الخارجيّة لا تصلح لتشريع القوانين الكلية؛ لمكان كونها قضيّة شخصية في نهاية المطاف.

والقضيّة الحقيقيّة موضوعها المفهوم الكليّ والوصف العنواني، وله علاقتان: إحداهما: بالحكم المحمول عليه.

والأخرى: بأفراده.

أما علاقة الموضوع بالحكم فإنّ الحكم يترتب على الموضوع ترتّب المعلول على علته، وهذا في مرحلة الفعلية لا الإنشاء، وقد تقدّم أنّه يكفي في هذا الترتّب أحياناً حدوث الموضوع، وأحياناً أخرى لا بدّ منه حدوثاً وبقاءً.

وأما علاقة موضوع الحكم بأفراده فهي علاقة تكوينية، ويكون انطباق الموضوع على فرده الخارجي قهرياً، ويتبعه يثبت الحكم لذلك الفرد أو ينتفي بانتفائه^(١). ومنه يتّضح أنّه لا حاجة لأيّ من الأمور الستة لإثبات حجّية هذا النوع من السيرة. نعم، يُعتبر في هذه الحجّية أمور ثلاثة:

الأول: الالتفات إلى نحو أخذ العنوان في موضوع الحكم هل أنّه أخذ حدوثاً وبقاءً، أم حدوثاً فقط.

الثاني: أن لا يكون الموضوع والمتعلّق من الأمور التوقيفية، وإنّما من الأمور العرفية.

(١) في علاقة الموضوع بحكمه، وعلاقة الموضوع بمصاديقه، وعلاقة الحكم بمصاديق الموضوع، أبحاث تحليلية يترتب على بعضها آثار علمية، ولكن في المقام لا يترتب عليها أثر ولا مناسبة لائقه لتابعها. يلاحظ - على سبيل المثال - الرافد في علم الأصول: ٨٥، مباني الأصول: ١ / ٦٦٥.

الثالث: إثبات أن الإطلاق والعموم ونحوهما يشمل الأفراد المستحدثة، ولا يكون مقصوراً على الأفراد الموجودة في زمان النص، وهذا يكفي فيه كون القضية التشريعية على سبيل القضية الحقيقية.

ويمكن أن تُذكر بعض الوجوه لإثبات المحدودية المذكورة:

منها: اختصاص الخطاب بمن قصد إفهامه كما يُذكر في بحث حجّة الظهور.

ومنها: الانصراف إلى الأفراد المتعارفة في زمان النص.

ومنها: كون هذه الأفراد هي القدر المتيقن في مقام التخاطب.

ومنها: أن الإطلاق والعموم يتوقف على تصوّر القيود، سواء قلنا إنّها جمع

القيود أو رفضها، والقيود التي لا عين لها ولا أثر في زمان النص لا يمكن تصوّرها في الوضع الطبيعي، وقد يرجع هذا الأمر إلى واحدة من مقدمات الدلالة الإطلاعية، وهي إمكان الإطلاق والتقييد عقلاً و عرفاً، فيشكك في حصوله في مثل هذه الموارد.

وجميعها غير تامّة كما هو موضح في محله.

أبرز النتائج التي انتهينا إليها في هذا البحث

١. يعتبر في السيرة العقلائية التي يراد من خلالها إثبات حكم شرعي أو نفيه أن نحرز للشارع موقفاً تجاه السيرة ولو من جهة الأصلين، أعني: اتفاق عقلائية العقلاء مع عقلائية الشارع. واتفاق عقلائية الشارع مع مولويته.

وكذلك أن نحرز الامتداد الواسع إلى دائرة الأحكام الشرعية في زمان حضور الإمام عليه السلام، ولا يكفي أن تكون في معرض الامتداد، ومن هنا لا يصح ما صنعه السيّد الشهيد تت من تعدّد السيرة إلى عقلائية ومشرّعية - أي بالمعنى الأخصّ - كما استدلّ بهما على حجّية الظهور وحجّية خبر الثقة.

٢. إنّ الأصلين المتقدّمين يفضيان إلى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والعقلاء وبين حكم الشارع المقدّس.

نعم، هذه الملازمة اقتضائية تعليقية، وليست تنجزية، والأصل الأوّل مشروط بأن يكون حكم العقل والعقلاء نابعاً من قريحتهم وفطرتهم الخالصة، والأصل الثاني - بمعنى إعمال المولى لمولويته، وإلا فالتطابق بين عقلائية المولى ومولويته غير مشروطة بشرط بل هي مطلقة - مشروط بأن يجري المشرّعة في زمان الحضور بصورة واسعة على ما تقتضيه القرينة العقلائية في دائرة الأحكام الشرعية.

وبهذين الأصلين يمكن دعوى إحراز عدم الردع على الرغم من كفاية عدم إحراز الردع، فليتدبّر.

٣. إن المنهج الذي يتبعه المشرّع الإسلامي في مقام تشريعاته يتوافق مع عقلانية البشر الخالصة النابعة من قرائحهم التي أودعها الله فيهم، ولكن هذا لا يعني التطابق التام، بل للشارع أغراضه الخاصة التي لا تدركها عقول البشر لقصورها، أو لاكتنافها بما يشوبها من الأفكار والعواطف.

٤. إن المقدار الممضى هو النكته الارتكازية بتامها، وهو يناسب كون الأصل هو الاتفاق في العقلانية، وكذلك يناسب أن المنهج الذي يسلكه الشارع المقدّس في مقام جعله للأحكام يتوافق مع عقلانية البشر الخالصة النابعة من قرائحهم وفطرتهم، فهذه حلقات ثلاث لمنظومة واحدة.

والحمد كلّ الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على رسوله المصطفى وآله الطيّبين الطاهرين، وأكمل بلطفه عقولنا، وعصمها ممّا يشوبها.



المصادر

القرآن الكريم.

١. الاجتهاد والتقليد، السيّد محمد سعيد الحكيم رحمته الله، الناشر: مؤسّسة الحكمة للثقافة الإسلامية، ط ٢، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
٢. الأصول العامة للفقهاء المقارن، السيّد محمد تقي الحكيم رحمته الله، الناشر: مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ط ٢، ١٤٢٧ هـ.
٣. أصول الفقه، العلامة الشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله، تحقيق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، الناشر: مؤسّسة بستان كتاب، ط ١٢، ١٤٣٤ هـ.
٤. اقتصادنا، السيّد محمد باقر الصدر رحمته الله (ت ١٤٠٠ هـ)، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط ٢، مطبعة شريعت-قم، ١٤٣١ هـ.
٥. بحوث فقهية، السيّد محمد رضا السيستاني رحمته الله، الناشر: دار المؤرّخ العربي، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٧ م.
٦. بحوث في شرح العروة الوثقى، السيّد محمد باقر الصدر رحمته الله (ت ١٤٠٠ هـ)، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر رحمته الله، ط ٢، ١٤٢٩ هـ.
٧. بحوث في شرح مناسك الحجّ، السيّد محمد رضا السيستاني رحمته الله، بقلم الشيخ أمجد رياض والشيخ نزار يوسف، نسخة أولية محدودة التداول ١٤٣٥ هـ.
٨. بحوث في علم الأصول، السيّد محمد باقر الصدر رحمته الله (ت ١٤٠٠ هـ)، بقلم السيّد محمود الهاشمي، الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، المطبعة:

فروردين، ط٢، ١٤١٧هـ.

٩. التنقيح في شرح العروق الوثقى (ضمن موسوعة الإمام الخوئي تَدْتُّ)، السيّد

أبو القاسم الخوئي تَدْتُّ (ت ١٤١٣هـ)، بقلم الشيخ عليّ الغروي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤١٨-١٩٩٨، شركة التوحيد للنشر.

١٠. تهذيب الأصول، السيّد روح الله الخميني تَدْتُّ (ت ١٤١٠هـ)، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، النّاشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤٠٥هـ.

١١. دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية)، تأليف السيّد محمّد باقر الصدر تَدْتُّ (ت ١٤٠٠هـ)، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط٦، مطبعة شريعت - قم المقدّسة، ١٤٣١هـ.

١٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، السيّد أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى) تَدْتُّ (ت ٤٣٦هـ)، تصحيح وتعليق: الشيخ أبو القاسم كرجي، المطبعة: دانشگاه - طهران، ١٣٤٦ش.

١٣. الرافد في علم الأصول، محاضرات السيّد عليّ الحسيني السيستاني (دام ظلّه)، بقلم السيّد منير السيّد عدنان الحُبّاز، الناشر: مكتب السيّد السيستاني، المطبعة: مهر - قم، ط١، ١٤١٤هـ.

١٤. الرسائل الأصوليّة، الشيخ محمّد باقر البهبهاني تَدْتُّ (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق ونشر مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، المطبعة أمير، ط١، ١٤١٦هـ.

١٥. العدة في أصول الفقه، شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي تَدْتُّ

- ت (٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ محمد رضا الأنصاري القمي، المطبعة: ستاره - قم، ط ١، ١٤١٧هـ.
١٦. العلم الإجمالي حقيقته ومنجزيته عقلاً، السيّد محمد باقر السيستاني رحمته الله، طبعة أولية محدودة التداول.
١٧. علم النفس، جميل صليبا، الناشر: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٢، ١٩٨٤م.
١٨. فقه الشيعة، السيّد أبو القاسم الخوئي رحمته الله (ت ١٤١٣هـ)، بقلم السيّد محمد مهدي الموسوي الخلخالي، ط ٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
١٩. فقه العقود، السيّد كاظم الحائري رحمته الله، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤٢٣هـ.
٢٠. فوائد الأصول، الميرزا محمد حسين النائيني رحمته الله (ت ١٣٥٥هـ)، بقلم الشيخ محمد عليّ الكاظمي مع تعليقات المحقق العراقي رحمته الله، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.
٢١. قبسات من علم الرجال، أبحاث السيّد محمد رضا السيستاني رحمته الله، جمعها ونظمها السيّد محمد البكاء، ط ١ محدودة التداول، ١٤٣٦هـ.
٢٢. الكافي في أصول الفقه، السيّد محمد سعيد الحكيم رحمته الله، الناشر: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط ٣.
٢٣. كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم الخراساني الآخوند رحمته الله (ت ١٣٢٩هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، المطبعة: مهر - قم،

ط ١، ١٤٠٩ هـ.

٢٤. مباحث الأصول، السيّد محمّد باقر الصدر تذوّ (ت ١٤٠٠ هـ)، بقلم السيّد

كاظم الحائري، الناشر: دار البشير، المطبعة: شريعت - قم، ط ٢، ١٤٢٥ هـ.

٢٥. مباني الأصول، السيّد محمّد باقر السيستاني رحمته، بقلم الشيخ أحمّد رياض

والشيخ نزار يوسف، ط ١، نسخة أوّلية محدودة التداول.

٢٦. مجلّة دراسات علميّة العدد ١٦، مجلّة نصف سنويّة تصدر عن المدرسة

العلمية (الآخوند الصغرى) في النجف الأشرف، ط ١.

٢٧. مجلّة دراسات علميّة العدد ٥، مجلّة نصف سنويّة تصدر عن المدرسة

العلمية (الآخوند الصغرى) في النجف الأشرف، ط ١.

٢٨. المحكم في أصول الفقه، السيّد محمّد سعيد الحكيم رحمته، الناشر: مؤسّسة

المنار، ط ٢، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٢٩. مقالات الأصول، الشيخ آقا ضياء الدين العراقي تذوّ (ت ١٣٦١ هـ)،

تحقيق: الشيخ مجتبي المحمودي - السيّد منذر الحكيم، المطبعة: شريعت - قم.

٣٠. منتقى الأصول، السيّد محمّد الروحاني تذوّ (ت ١٤١٨ هـ)، بقلم السيّد عبد

الصاحب الحكيم تذوّ، المطبعة: الهادي، ط ٢، ١٤١٦ هـ.

٣١. نهاية الأفكار، الشيخ آقا ضياء الدين العراقي تذوّ (ت ١٣٦١ هـ)، بقلم

الشيخ محمّد تقّي البروجردي، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة

لجماعة المدرّسين قم المقدّسة، ط ٤، ١٤٢٢ هـ.

٣٢. نهاية الدراية، تأليف الشيخ محمّد حسين الأصفهاني تذوّ (ت ١٣٦١ هـ)،

تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٣٣. نهج البلاغة، نشر دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، ١٤٣٢ هـ.

رجال الجواهر

الحلقة الثالثة

الشيخ علي الغزيري

إن من القيم المعرفية المهمة هو إحياء آثار العلماء
الماضين من خلال تسليط الضوء على جواهر علومهم المنبثقة
في ثنايا كلماتهم وسطورهم، والتعريف على مسالكهم ومبانيهم
في ما استندوا إليه في استنباط الأحكام الشرعية في
موسوعاتهم الفقهية.

وفي هذا الضوء يأتي البحث المائل بين يديكم في ثلاث
حلقات هادفاً لبيان المباني الرجالية لصاحب الجواهر تفتيحاً،
وتطبيقاتها على الرواة في مقام إعماله للجرح والتعديل، والتي
استند إليها في موسوعته الفقهية (جواهر الكلام في شرح
شرائع الإسلام).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القسم الثالث من رجال الجواهر معقود لذكر من تعرّض لهم المصنّف رحمته، وذكر فيهم كلاماً من حيث الجرح أو التعديل أو سلامة العقيدة أو التمييز، وهم نيّف وسبعون راوياً، وأمّا مَنْ ذكره رحمته ولم يذكر فيه شيئاً من ذلك فلا نقف عنده، إمّا لكونه منصوصاً على وثاقته مع عدم المعارض لها كالحسن بن زياد العطار^(١)، أو منصوصاً على ضعفه كأحمد بن محمّد السّياري^(٢)، أو مجهولاً كإبراهيم الكرخي^(٣).

ولكنّ لما كان البحث في الرواة المذكورين يزيد على المقدار الممكن عرضه في المجلّة بكثير، وقع الاختيار على عشرة منهم ليتّم عرضهم في هذا العدد على أن يأتي

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٣٠/٣١٢. قال النجاشي: (الحسن بن زياد العطار، مولى بني ضبّة، كوفي ثقة). فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٤٧، رقم: ٩٦.

(٢) يلاحظ: جواهر الكلام: ٦/٢٠٢، ١٣/٢٧٧. قال الشيخ: (أحمد بن محمّد بن سيّار، أبو عبد الله الكاتب، بصري، كان من كتاب آل طاهر في زمن أبي محمّد عليه السلام، ويعرف بالسّياري، ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفوّ الرواية، كثير المراسيل). الفهرست: ٦٦، رقم: ٧٠.

(٣) يلاحظ: جواهر الكلام: ٧/١٤٥.

البقية - إن شاء الله تعالى - في ما يطبع كتاباً من رجال الجواهر، وفي ما يلي أسماؤهم بحسب الترتيب الألفبائي:

١. أبان بن عثمان.

أبان بن عثمان الأحمر، البجلي مولاهم، أبو عبد الله، أصله كوفي، كان يسكنها تارةً، والبصرة أخرى، وقد أخذ عنه أهلها: أبو عبيدة معمر بن المثنى، وأبو عبد الله محمد بن سلام، وأكثروا الحكاية عنه في أخبار الشعراء والنسب والأيام، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن موسى عليهما السلام. له كتاب حسن كبير يجمع المبتدأ والمغازي والوفاة والردّة^(١).

عده الكشي في فقهاء أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، قائلاً: (أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون وأقروا لهم بالفقه، من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسمّيناهم، ستة نفر: جميل بن درّاج، وعبد الله بن مسكان، وعبد الله بن بكير، وحمّاد بن عيسى، وحمّاد بن عثمان، وأبان بن عثمان)^(٢).

وروى عن (محمد بن مسعود، قال: حدّثني محمد بن نصير وحمدويه، قالوا: حدّثنا محمد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ بن يقطين، عن إبراهيم بن أبي البلاد،

(١) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٣، رقم: ٨، الفهرست: ٥٩،

رقم: ٦٢، الأبواب (رجال الطوسي): ١٦٤، رقم: ١٨٨٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٢/٦٧٣، رقم: ٧٠٥.

قال: كنت أقود أبي وقد كان كفّ بصره، حتّى صرنا إلى حلقة فيها أبان الأحمر، فقال لي: عمّن تحدّث؟ قلت: عن أبي عبد الله عليه السلام، فقال: ويحه، سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أما أنّ منكم الكذّابين، ومن غيركم المكذّبين^(١).

وعن (محمد بن مسعود، قال: حدّثني عليّ بن الحسن، قال: كان أبان من أهل البصرة، وكان مولى بجيلة، وكان يسكن الكوفة، وكان من الناوسية)^(٢).
وعلى ضوء ذلك اختلف فيه على ثلاثة أقوال:

الأول: أنّه ضعيف، واختاره المحقّق^(٣)، وابن فهد^(٤)، والظاهر أنّ الوجه فيه هو عدم النصّ الصريح على وثاقته مع فساد عقيدته المنصوص عليها في كلام ابن فضال المتقدم؛ فإنّ الناوسية فرقة لم تسلّم بموت الإمام الصادق عليه السلام، وقالوا: إنّ المهدي، ولم يمت، وسمّوا بذلك إمّا نسبة إلى رجل كانوا يتبعونه اسمه ناووس، أو إلى قرية ناووسا^(٥).

الثاني: أنّه ثقة فاسد المذهب. واختاره جملة من الأعلام كالعلامة^(٦)، والشهيد

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٦٤٠، رقم: ٦٥٩.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٦٤٠، رقم: ٦٦٠.

(٣) يلاحظ: المختصر النافع: ٢٩٢، المعتبر: ١/ ١٢٥، ٢٤٥، ٢/ ٥٨٠.

(٤) يلاحظ: المهذب البارع: ١/ ٥٣٣، ٥/ ٢٢٦-٢٢٧.

(٥) يلاحظ: الملل والنحل: ١/ ١٦٦، المختصر النافع: ١٥٧، السرائر: ٢/ ١٦٣.

(٦) يلاحظ: خلاصة الأقوال: ٧٤، رقم: ١٣، مختلف الشيعة: ٢/ ٢٠٨، ٣/ ١٤٣، ٤٣٤، منتهى

المطلب: ٢/ ٣٨٩، ٤١٢، وغيرها.

الأوّل^(١)، والثاني^(٢)، والوجه فيه هو البناء على وثاقته؛ لإجماع العصابة على تصديقه والإقرار له بالفقه، وفساد مذهبه المنصوص عليه في كلام ابن فضال. قال العلامة: (إنّ أبان وإن كان ناووسياً إلا أنّه كان ثقة. وقال الكشي: إنّهُ تَمَّنَّ اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ نقله عنه. والإجماع حجّة قاطعة، ونقله بخبر الواحد حجّة^(٣)). وقال الشهيد الثاني: (أبان بن عثمان فقد اتّفقت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، فلا يقدح الطعن في مذهبه)^(٤).

الثالث: أنّه ثقة إمامي، واختاره جمع من الأعلام أيضاً كالمحقّق الأردبيلي^(٥)، والسيد صاحب المدارك^(٦)، وعليه مشهور المتأخّرين. أمّا وثاقته فلمّا تقدّم في سابقه؛ وأمّا إماميته فللخدش في ما ذكره ابن فضال من جهتين:

الأولى: أنّ ابن فضال فاسد العقيدة أيضاً؛ لأنّه فطحي، فلا يثبت بقوله فساد عقيدة غيره^(٧).

(١) يلاحظ: ذكرى الشيعة: ١ / ٤١٩.

(٢) يلاحظ: مسالك الأفهام: ٥ / ٣٦٥، ١٢ / ٣٩، ١٠ / ١٢٥.

(٣) مختلف الشيعة: ٣ / ٤٤٠.

(٤) مسالك الأفهام: ٥ / ٣٦٥.

(٥) يلاحظ: مجمع الفائدة: ١ / ٢٩٣، ٣٠٠، ٢ / ١١٤.

(٦) يلاحظ: نهاية المرام: ١ / ٦٧.

(٧) هذه المناقشة مبتنية على عدم حجّية خبر غير العدل الإمامي كما هو مختار جملة تَمَّنَّ بنى على ذلك كالشاهد الثاني ^{حجّته}. وأمّا على القول بحجّية قول مطلق الثقة فلا تتمّ؛ إذ ابن فضال ثقة كما ستأتي الإشارة إلى كلام الشيخ فيه.

الأخرى: لم يثبت قول ابن فضال المذكور؛ إذ في بعض النسخ: (كان قادسياً)، بدل (كان ناووسياً)، قال المحقق الأردبيلي: (وفي كتاب الكشي الذي عندي قيل كان قادسياً أي من القادسية فكأنه تصحيف)^(١). مضافاً إلى عدم صراحة كلام ابن فضال (في فساد عقيدته بعد احتمال أن يراد به أنه من قوم ناووسية، لأنه ناووسي العقيدة)^(٢). وصاحب الجواهر رحمته بنى على وثيقة أبان بن عثمان، والظاهر أن الوجه فيه هو كونه من أصحاب الإجماع؛ إذ بنى على استفادة قبول رواياتهم من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم، قائلاً: (وإن كان فيهم من هو من أصحاب الإجماع وممن أقرّ له بالفقه، ولكن ذلك ونحوه لقبول رواياتهم لا آرائهم)^(٣).

ودعوى أن (حكاية إجماع العصابة لم يعتبرها الشيخ في كتبه أصلاً، ولا النجاشي - مع كونه أضببط الكلّ في الرجال - ولا ابن الغضائري، بل الكشي أيضاً لم يحكم بها، بل نقله عن بعض مشايخه)^(٤).

مدفوعة عند صاحب الجواهر رحمته (لحجية الإجماع المنقول وإن لم نعلم به إلا من جهة النقل.. سيّما بعد عدالة حاكمه)^(٥).

وأما إماميته فمناً الإشكال فيها هو نسبته إلى الناووسية في كلام ابن فضال

(١) مجمع الفائدة: ٩/ ٣٢٣.

(٢) رياض المسائل: ١٤/ ١٤٧.

(٣) جواهر الكلام: ١٣/ ٢٧٩ - ٢٨٠، ويلاحظ: ٢٩/ ٢٩٨.

(٤) الرسائل الفقهية للوحيد البهبهاني: ١٩٠.

(٥) جواهر الكلام: ٥/ ٢٧١.

المتقدم، لكن قال فيه صاحب الجواهر رحمته: (عدم تحقق ناووسية أبان، بل عن بعض الأفاضل أنه أطنب في بيان حسن حاله، بل عن الأردبيلي أن الموجود في نسخة الكشي التي عنده كان من القادسية: قرية معلومة لا من الناوسية: الفرقة المطعونة، على أن ناووسيته قد أخبر بها ابن فضال الذي هو مثله في فساد العقيدة، فإن قبل خبره فيه مع فساد عقيدته قبلنا خبره هنا مع فساد عقيدته، على أنه معارض بها عن الكشي من أن العصابة قد أجمعت على تصحيح ما يصح عنه والإقرار له بالفقه بناءً على ظهور ذلك في كونه إمامياً، وإلا فالجمع بينهما يقتضي كونه موثقاً، وهو حجة^(١)).

وتوضيحه:

أولاً: الظاهر أن المقصود بقوله رحمته: (بل عن بعض الأفاضل أنه أطنب في بيان حسن حاله)، هو صاحب الرياض، حيث قال: (ضعف الراوي [أي أبان بن عثمان] لعدم ثبوته إلا بإخبار من يضاويه في فساد العقيدة، فإن ثبت بإخباره قبل روايته؛ إذ كما لا يمنع فساد العقيدة في المخبر كذا لا يمنع في المخبر عن حاله، مع عدم صراحة خبره في فساد عقيدته بعد احتمال أن يراد به أنه من قوم ناووسية، لا أنه ناوسي العقيدة، ولو سلم جميع ذلك فقول علي بن الحسن معارض بقول الكشي إن العصابة قد اجتمعت على تصحيح ما يصح عنه والإقرار له بالفقه، وهو أعدل من الجراح، فليقدم عليه. ولو سلمنا الجمع بينهما أفاد كونه موثقاً كما هو المشهور، أو قوياً على الأقوى، بناءً على عدم ظهور دعوى الإجماع في التوثيق وإن جعلوها صريحة فيه، أو

ظاهرة^(١).

ثانياً: المناقشة في ما دلّ على فساد عقيدة أبان بن عثمان من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: عدم ثبوت قول ابن فضال في كون أبان ناووسياً؛ إذ الموجود في نسخة الأردبيلي - وقد تقدّمت عبارته - هو (كان من القادسية) وهي قرية معروفة^(٢)، وليس (من الناوسية) الفرقة المطعونة.

الجهة الثانية: أنّ كون أبان ناووسياً خبر وصلنا عن ابن فضال، وهو فطحي^(٣)، فلو كان فساد العقيدة مانعاً من قبول الخبر، إذن فلا يقبل خبر ابن فضال في كون أبان ناووسياً، وإن كان فساد العقيدة لا يمنع من قبول الخبر، إذن فلتكن أخبار أبان حجّة مقبولة حتّى مع فساد عقيدته.

الجهة الثالثة: أنّ إخبار ابن فضال بناووسية أبان معارض بما نقله الكشي من إجماع العصابة على أنّ أبان من ضمن الجماعة الذين أقرّوا لهم بالفقه والتصديق بما

(١) رياض المسائل: ١٤ / ١٤٧. والوجه في استظهار كونه صاحب الرياض رحمته أمران: الأوّل: ما وجدناه في بعض الموارد من كلام صاحب الجواهر رحمته من أنّه ينقل مطلب صاحب الرياض رحمته ويعبّر عنه ب(بعض الأفاضل)، منها ما في الجواهر: ٣١ / ١٢، ٤١ / ١١٩، ٤٣ / ٥٣. والآخر: نقله لبعض تفاصيل كلام الرياض هنا.

(٢) قال ابن خرداذبة في المسالك والممالك: من الكوفة إلى القادسية خمسة عشر ميلاً: ١ / ١٨٥.

(٣) قال الشيخ في الفهرست: ١٥٦، رقم ٣٩١: (عليّ بن الحسن ابن فضال، فطحي المذهب، ثقة، كوفي، كثير العلم، واسع الرواية والأخبار، جيّد التصانيف، غير معاند، وكان قريب الأمر إلى أصحابنا الإمامية القائلين بالاثني عشر).

يقولون، فيدلّ على كونه ثقةً، والثقة في مصطلح الرجال كون الراوي ضابطاً إمامياً^(١).
 نعم قد يقال: إن الإجماع المنقول في كلام الكشي لم يلحظ سلامة العقيدة بشهادة
 عدّه من جملتهم من هو معروف بفساد العقيدة كعبد الله بن بكير^(٢).

لكنّ ذلك لا يضرّ؛ إذ ضمّ وثاقته الحاصلة من الإجماع إلى فساد عقيدته المستفاد
 من كلام ابن فضال ينتج أنّ أبان موثّق، وأنّ رواياته من قسم الموثّق، وهو حجة.

ثالثاً: يظهر من صاحب الجواهر رحمته أنّه لم يبين على إمامية أبان بن عثمان بشهادة
 تعليقها على أمر غير متحقّق، وهو دلالة الإجماع على إمامية المذكورين فيه، ونسب
 وصف روايته بـ(الصحيحة) إلى (القيّل)، حيث قال: (وموثّقة أبان بن عثمان - أو
 صحيحته كما قيل - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الفأرة تقع في البئر لا يعلم بها
 إلّا بعد أن يتوصّأ منها، أيعاد الوضوء؟ فقال: لا)^(٣).

والظاهر أنّ الوجه فيه هو البناء على كون أبان ناووسياً أخذاً بما ذكره ابن فضال،
 وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ خبر ابن فضال من الموثّق، وهو حجة عند صاحب الجواهر رحمته
 كما ذكر ذلك في عبارته المذكورة، ونوّه عليه في غير موضع من الكتاب، منها قوله:
 (إنّ الموثّق حجة عندنا)^(٤).

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٢٤ / ٢٠٣.

(٢) قال الشيخ في الفهرست: ١٧٣، رقم ٤٦١: (عبد الله بن بكير، فطحي المذهب إلّا أنّه ثقة).

(٣) جواهر الكلام: ١ / ١٩٧.

(٤) جواهر الكلام: ٤ / ٦٠.

الوجه الآخر: أن مبنى صاحب الجواهر رحمته في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية كما صرح بذلك غير مرّة، منها قوله: (التزكية من الظنون الاجتهادية)^(١). وإخبار ابن فضال بفساد عقيدة أبان بن عثمان إن لم يثبتها فهو يمنع من حصول الظنّ بسلامة عقيدته.

وأما ما ذكره المحقق الأردبيلي رحمته من أن نسخته (كان من القادسية) فاحتمال التصحيف فيها وارد، خصوصاً مع ندرّة نسخته، وعدم العثور عليها عند غيره، وأنّ المشهور هو ما وصلنا من نسخة الكشّي المثبتة لكونه (ناووسياً).

رابعاً: لم أقف في كلام صاحب الجواهر رحمته ومن سبقه من الأعلام على ملاحظة رواية إبراهيم بن أبي البلاد المتقدمة التي يظهر منها بدوّ القدح في أبان بن عثمان، بل صريح المحقق السبزواري حصر ما يمكن أن يكون قادحاً بـ(أبان) نسبته إلى الناووسية في كلام ابن فضال، حيث قال: (ولا طعن فيه إلا ما نقل الكشّي عن محمّد بن مسعود عن ابن فضال أنه ناووسي، ولم يذكر ذلك غيره)^(٢).

ولا يبعد أن يكون الوجه في عدم اهتمامهم بها هو جهالة والد إبراهيم بن أبي البلاد، وهو يحيى بن أبي سليمان (سليم)، فإنّه ذكره النجاشي في ترجمة ابنه (إبراهيم) ووصفه بما لا يقتضي وثاقته أو حسنه، قائلاً: (إبراهيم بن أبي البلاد، واسم أبي البلاد يحيى بن سليم، وقيل ابن سليمان مولى بني عبد الله بن غطفان ... وكان أبو البلاد ضريراً، وكان راوية الشعر، وله يقول الفرزدق (يا لهف نفسي على عينيك من

(١) جواهر الكلام: ٢٩٦/١٣.

(٢) ذخيرة المعاد: ١/١٤٦.

(رجل)، وروى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام (١).

٢. إبراهيم بن هاشم القمي.

إبراهيم بن هاشم، أبو إسحاق، القمي، أصله من الكوفة وانتقل إلى قم، وهو أول من نشر حديث الكوفيين بقم (٢)، وقيل: إنه لقي الإمام الرضا عليه السلام، وقال الشيخ: إنه من تلاميذ يونس بن عبد الرحمن (٣)، ونقله النجاشي عن الكشي وتنظر فيه (٤).

ولم يرد في حقه توثيق صريح، ولذا كان ظاهر العلامة تفتت في بعض كتبه البناء على جهالته (٥)، إلا أن المشهور بنى على قبول روايته، واختاره صاحب الجواهر رحمته استناداً إلى قرائن ذكرها بقوله: (إبراهيم بن هاشم مع أنه من مشايخ الإجازة فلا يحتاج إلى توثيقه - في وجه عدم نصهم على توثيقه - لعلّه لجلالة قدره وعظم منزلته، كما لعلّه الظاهر، ويشعر به ما حكاه النجاشي عن أصحابنا أنهم كانوا يقولون: إن

(١) فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٢٢، رقم: ٣٢، ويلاحظ: معجم رجال الحديث: ٢١/٢٤.

(٢) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٦، رقم: ١٨، الفهرست: ٣٥، رقم: ٦.

(٣) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٦، رقم: ١٨، الأبواب (رجال الطوسي): ٣٥٣، رقم: ٥٢٢٤.

(٤) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٦، رقم: ١٨.

(٥) يلاحظ: منتهى المطلب: ٨/١٦٠.

إبراهيم بن هاشم هو أول من نشر أحاديث الكوفيين بقم بعد انتقاله من الكوفة، فإنه ظاهر - إن لم يكن صريحاً - في كونه ثقةً معتمداً عند أئمة الحديث من أصحابنا؛ إذ نشر الأحاديث لا يكون إلا مع التلقي والقبول، وكفى بذلك توثيقاً سيما بعد ما علم من طريقة أهل قم من تضييق أمر العدالة، وتسرعهم في جرح الرواة والطعن عليهم وإخراجهم من بلدة قم بأدنى ريبة وتهمة، حتى أنهم غمزوا في أحمد بن محمد بن خالد البرقي - مع ظهور عدالته وجلالته - بروايته عن الضعفاء، واعتماده المراسيل، وأخرجوه من قم، فلولا أن إبراهيم بن هاشم بمكان من الوثاقة والاعتناء عندهم لما سلم من طعنهم وغمزهم بمقتضى العادة، ويؤيده زيادة على ذلك: اعتماد أجلاء الأصحاب وثقاتهم وإكثار الكليني من الرواية عنه، وعدم استثناء محمد بن الحسن ابن الوليد إياه من رجال نواذر الحكمة في من استثنى كما قيل، وكونه كثير الرواية جداً، وقد قال الصادق عليه السلام: (اعرفوا منازل الرجال [مناً] بقدر روايتهم عننا)، ومما يزيد ذلك كله تصريح العلامة في الخلاصة بأن الأرجح قبول روايته، وتصحيحه جملة من طرق الصدوق المشتملة عليه، كطريقه إلى كردويه وإلى ياسر الخادم، وقد عدّ بعض أصحاب الاصطلاح الجديد أخباره من الصحاح منهم العلامة^(١).

وحاصل ما ذكره في استفادة إبراهيم بن هاشم القمي أمران، دليل ومؤيد: أما الدليل فهو كون إبراهيم من مشايخ الإجازة، وصاحب الجواهر رحمته الله وإن لم يبين على كفاية مشيخة الإجازة في إثبات وثاقة الراوي؛ لقوله: (القصور في السند

بعد الواحد وعليّ اللذين لم ينصّ على توثيقها، وكونها شيخي إجازة لا يستلزمها^(١)،
 إلا في حال توفر ما يدلّ على أنهم لم ينصّوا عليه بتوثيق لظهور وثاقته كما في مورد
 الكلام، وذلك لنقل النجاشي والشيخ عن الأصحاب قولهم: (إن إبراهيم بن هاشم
 هو أول من نشر حديث الكوفيين بقم)^(٢)، وهذا القول (ظاهر - إن لم يكن صريحاً -
 في كونه ثقةً معتمداً عند أئمة الحديث من أصحابنا)^(٣).

والوجه في هذا الظهور هو أنّ (نشر الأحاديث لا يكون إلا مع التلقّي والقبول)^(٤)،
 وقبول الأصحاب لأحاديث إبراهيم لا يكون إلا لوثاقته عندهم، خصوصاً وأنّ من
 قبل أحاديثهم هم القمّيون المعروفون بتشدّدهم في أمر الأخبار، وإخراجهم من قم من
 يتهمونه بالغلوّ والكذب^(٥)، وقد أخرج أحمد بن محمد بن عيسى سهل بن زياد وأبا
 سميّة من قم؛ لاتهمها بذلك^(٦)، وأخرج البرقي مع وثاقته؛ لأنّه لا يبالي عمّن يأخذ
 الأحاديث^(٧)، ومع ذلك كلّ قبلوا أحاديث إبراهيم التي نقلها لهم عن الكوفيين، ممّا

(١) جواهر الكلام: ٤٩ / ٧.

(٢) فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٦، رقم: ١٨، الفهرست: ٣٥، رقم: ٦.

(٣) جواهر الكلام: ٨ / ٤.

(٤) جواهر الكلام: ٨ / ٤.

(٥) يلاحظ: اختيار معرفة الرجال: ٧٩٩ / ٢، رقم: ٩٩٠.

(٦) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٨٥، رقم: ٤٩٠، ص: ٣٣٢،

رقم: ٨٩٤.

(٧) يلاحظ: رجال ابن الغضائري: ٣٩، رقم: ١٠.

يدلّ على وثاقته عندهم، وأنه لم يتوفّر فيه ما يقتضي ترك حديثه.

وأما المؤيد فهو عدّة أمور:

الأمر الأول: اعتماد أجلاء الأصحاب وثقاتهم وروايتهم عنه، فقد أكثر عنه ابنه عليّ^(١)، وسعد بن عبد الله الأشعري^(٢)، ومحمد بن الحسن الصفار^(٣)، وأحمد بن إدريس^(٤)، وعبد الله بن جعفر الحميري^(٥)، ومحمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري^(٦)، وعليّ بن الحسن ابن فضال^(٧)، ومحمد بن عليّ بن محبوب^(٨).

(١) يلاحظ - مثلاً -: الكافي: ١ / ٤٧، ح ١، ٦٢، ح ١، ٧٢، ح ١، ١٥٢، ح ١، ١٦٦، ح ٢، ٣٤٣، ح ١.

(٢) يلاحظ: كامل الزيارات: ١٢٩، ح ٣، ١٣٤، ح ٣، ١٣٦، ح ٧، ١٦٤، ح ١٠، ١٧٣، ح ٦، ١٨٣، ح ١١، وغيرها.

(٣) يلاحظ: أمالي الصدوق: ١٥٨، ح ٤، ١٧١، ح ٦، ٥٩٦، ح ٢، ٦٣٢، ح ٢، ٦٧٢، ح ٣، ٧١٤، ح ٢، وغيرها.

(٤) يلاحظ: أمالي الصدوق: ٣٨٣، ح ١٦، التوحيد: ١٣٦، ح ٧، ٢٨٩، ح ٨.

(٥) يلاحظ: أمالي الصدوق: ٤١٦، ح ١٣، التوحيد: ٣٦٣، ح ١٢، الخصال: ٢٩٥، ح ٦٢، علل الشرائع: ١ / ١٩٧، ح ١٣، وغيرها.

(٦) يلاحظ: أمالي الصدوق: ٤٨٣، ح ١٣، ٥٨٨، ح ٨، التوحيد: ٢٧٠، ح ١، ٣٤٣، ح ١٢، وغيرها.

(٧) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٤ / ١٠، ح ١٥، ١١، ح ١٧، ٥٩، ح ٦، ٦١، ح ١١، ٦٥، ح ٣، ٧٤، ح ١٥، ١٤٦، ح ٢٩، وغيرها.

(٨) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٣ / ٢٤٩، ح ٥، ٤ / ٤٢، ح ٢٠، ٦ / ٣٠٠، ح ٤٥.

والوجه في كونه مؤيداً: هو أنّ رواية الأجلّاء لا تقتضي وثاقة الراوي عند صاحب الجواهر رحمته؛ إذ لعلّ روايتهم عنه كانت استناداً إلى قرائن اقتضت الوثوق بإخباره.

الأمر الثاني: أنّ الشيخ الكليني أكثر من الرواية عن إبراهيم بن هاشم ^(١) في كتابه الكافي الذي صرح في مقدّمته بـ(أنّ جميع ما فيه من الروايات الصادرة عن الصادقين عليهم السلام) ^(٢)، حيث قال في بيان الطلب الذي وجّه إليه في تأليفه: (وقلت: إنك تحبّ أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين، ما يكفي به المتعلّم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالأثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدّى فرض الله عزّ وجلّ، وسنة نبيه صلى الله عليه وآله.. وقد يسّر الله - وله الحمد - تأليف ما سألت) ^(٣)، ممّا يدلّ على أنّ روايات إبراهيم بن هاشم الكثيرة في الكافي هي من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام، وذلك مدح معتدّ به يدلّ على حسن حاله ^(٤).

نعم يحتمل أنّ إكثار الكليني عنه لكونه شيخ إجازة وحسب، أو لوثوقه بأخباره بقطع النظر عن حاله؛ لصحّتها بقيام القرائن عليها كشهرة الكتاب المنقول عنه الخبر ^(٥)؛

(١) فإنّ ظاهر صاحب الجواهر عدم اشتراط المباشرة في الإكثار؛ ولذا وظّفه في عناصر معرفة حال إبراهيم بن هاشم الذي يروي عنه الكليني بواسطة ابنه عادة.

(٢) جواهر الكلام: ١٢٦ / ٢.

(٣) الكافي: ج ١ / ٨ - ٩.

(٤) يلاحظ: منتقى الجمان: ٤٥ / ١.

(٥) يلاحظ: تعليقة الوحيد: ٢٩٩، جواهر الكلام: ٣٠ / ١٠.

فإن الصحة عند القدماء تجتمع مع ضعف السند^(١)، ولذا كان مؤيداً. ولم نقف لصاحب الجواهر رحمته على اعتماده على إكثار الكليني ولو بنحو التأييد إلا في هذا المورد. الأمر الثالث: أن إبراهيم بن هاشم ممن روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري في كتابه نوادر الحكمة^(٢)، ولم يستثنه محمد بن الحسن بن الوليد بعد أن قيم رواته وأخرج ما كان فيه من غلو أو تخليط. إلا أن صاحب الجواهر رحمته لم يبين على كفاية عدم الاستثناء في إفادة وثاقة أو حسن الراوي؛ للنص على ضعف بعض من لم يستثن كمحمد بن سنان، ولذا جعله مؤيداً.

الأمر الرابع: أن إبراهيم بن هاشم كثير الرواية جداً (حتى أنه لا يوجد في الرواية - على اختلاف طبقاتهم - من يدانيه في ذلك)^(٣)، مما أوجب أن يكون ذلك له حسناً، لما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: (اعرفوا منازل الرجال منا على قدر روايتهم عنا)^(٤)، الدال على مدح الراوي بكونه ذا منزلة عندهم عليه السلام لكثرة روايته عنهم. والظاهر لضعف الخبر سنداً، وإكثار بعض من ثبت ضعفهم جعله مؤيداً.

الأمر الخامس: موقف العلامة من إبراهيم بن هاشم متمثلاً في ثلاثة أمور:

١. تصريح العلامة في الخلاصة في ترجمة إبراهيم بن هاشم بأن (الأرجح قبول

(١) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ٩٨ / ١٦.

(٢) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٢٧ / ١، ٨، ٢٦٠، ٤٢، ٣٨٧، ح ١٩، ٤٤٨، ح ٩٥، ٤٦٢، ح ١٥٢، وغيرها.

(٣) معجم رجال الحديث: ٢٩٠ / ١.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ١ / ١، ح ٥.

قوله^(١)، ولذا عدّه في القسم الأوّل منها^(٢).

٢. عقد العلامة في آخر الخلاصة خاتمة ذكر فيها عشر فوائد رجالية، وكانت الثامنة منها في بيان حال طرق الصدوق والشيخ في مشيختيهما، وقد وقع إبراهيم بن هاشم في جملة من طرق الصدوق صحّح العلامة طريقين منها، وهما:

الطريق الأوّل: طريق الصدوق إلى كردويه الذي قال فيه: (وما كان فيه عن كردويه الهمداني فقد رويته عن أبي عبدالله عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن كردويه الهمداني)^(٣)، وقد صحّحه العلامة قائلاً: (وعن كردويه الهمداني صحيح)^(٤).

الطريق الآخر: طريق الصدوق إلى ياسر الخادم الذي قال فيه: (وما كان فيه عن ياسر الخادم فقد رويته عن أبي عبدالله عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ياسر خادم الرضا عليه السلام)^(٥)، وقد صحّحه العلامة أيضاً قائلاً: (وعن رفاعة بن موسى النخاس صحيح، وكذا عن زياد بن سوقة، وكذا عن حماد بن عثمان، وكذا عن ياسر الخادم)^(٦).

(١) خلاصة الأقوال: ٤٩، رقم: ٩.

(٢) قال في مقدّمة الخلاصة (٤٤): (وقد سمّينا هذا الكتاب بـ(خلاصة الأقوال في معرفة الرجال)، ورتبته على قسمين وخاتمة: الأوّل: في من أعتد على روايته، أو ترجّح عندي قبول قوله. الثاني: في من تركت روايته، أو توقّفت فيه).

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤٢٤.

(٤) خلاصة الأقوال: ٤٣٧.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤٥٣.

(٦) خلاصة الأقوال: ٤٣٩.

٣. إنَّ العَلَّامةَ قد وصف بعض الروايات التي ورد في أسانيدِها إبراهيم بن هاشم بـ(الصحيحة)، كقوله في المختلف: (بما رواه عيص في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل مات وهو جنب، قال: يغسل غسلة واحدة بقاء، ثم يغسل بعد ذلك)^(١)، وقد رواها الشيخ في التهذيب عن (إبراهيم بن هاشم، عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عيص، عن أبي عبد الله عليه السلام..)^(٢).

ولم يقتصر الأمر على العَلَّامة بل جملة من الأعلام الذين بنوا على التقسيم الرباعي للخبر وصفوا أيضاً بعض روايات إبراهيم بالـ(صحيحة)، كقول صاحب الحدائق^(٣)، والرياض^(٤)، والمستند^(٥): (صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطاً ثم كبر ثلاث تكبيرات..)، وقد رواها الكليني عن (علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد ابن عثمان، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام)^(٦).

هذا، والظاهر أن الوجه في وصف صاحب الجواهر رحمته الله موقف العَلَّامة بأنه (مما يزيد ذلك كله)، أي يزيد في قيمة ما تقدّم من الدليل والمؤيد هو أن موقف العَلَّامة

(١) مختلف الشيعة: ١ / ٤٠٤.

(٢) تهذيب الأحكام: ١ / ٤٣٣، ح ٣١.

(٣) الحدائق الناضرة: ٨ / ٢٢، ويلاحظ: ٧ / ١١.

(٤) رياض المسائل: ٣ / ٣٦٣.

(٥) مستند الشيعة: ٥ / ١٧٣، ويلاحظ: ٦ / ٣٤٣.

(٦) الكافي: ٣ / ٣١٠، ح ٧، وعنه في تهذيب الأحكام: ٢ / ٦٧، ح ١٢.

وجملة من الأعلام عليه السلام يمثل اعترافاً عملياً بكفاية ما تقدم في إحراز وثاقة إبراهيم بن هاشم. مضافاً إلى اعتماده عليه السلام على خلاصة العلامة في معرفة أحوال الرواة، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في مطلع البحث.

ثم إن بناء صاحب الجواهر عليه السلام على وثاقة إبراهيم^(١)، إنما هو بمعنى كون (إبراهيم بن هاشم، وهو بمرتبة من العدالة)^(٢)، تقتضي حسن الخبر من جهته؛ لعدم نصهم الصريح على وثاقته، ولذا وصف جملة من رواياته بـ(حسن أو حسنة أو حسن كالصحيح) قائلاً: (حسن سعيد الأعرج بإبراهيم بن هاشم)^(٣)، و(ورواه الكليني والشيخ أيضاً في الحسن بإبراهيم بن هاشم عن زرارة)^(٤)، و(حسنة زرارة بإبراهيم ابن هاشم)^(٥)، و(حسنة زرارة وأخيه بكير بإبراهيم بن هاشم)^(٦)، و(حسنة زرارة بإبراهيم بن هاشم)^(٧)، و(بطريق حسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم)^(٨).

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٢٨ / ٣٧٠، ٣٥ / ٢٦١.

(٢) جواهر الكلام: ٩٨ / ١٥.

(٣) جواهر الكلام: ١ / ١١١.

(٤) جواهر الكلام: ١٣٨ / ٢.

(٥) جواهر الكلام: ١٧٩ / ٢.

(٦) جواهر الكلام: ١٨٢ / ٢.

(٧) جواهر الكلام: ٢ / ٢٣٠، ويلاحظ: ٤ / ٧، ٥ / ٣١٤، ١٢ / ٢٣٤، ١٦ / ١٢٧، وغيرها.

(٨) جواهر الكلام: ٢٩ / ٣٦٧.

٣. داود بن كثير الرقي.

داود بن كثير بن أبي خلدة (خالد)^(١)، الرقي، أبو سليمان، مولى بني تميم، له كتاب المزار والإهليلجة، روى عن الأئمة الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام، توفي بعد المائتين بعد وفاة الإمام الرضا عليه السلام بقليل^(٢).

تعارض فيه الجرح والتعديل، فنصّ النجاشي على ضعفه، قائلاً: (ضعيف جداً، والغلاة تروي عنه. قال أحمد بن عبد الواحد: قلما رأيت له حديثاً سديداً)^(٣). وقال ابن الغضائري: (كان فاسد المذهب، ضعيف الرواية، لا يلتفت إليه)^(٤). ويدلّ على توثيقه أمور:

الأمر الأول: نصّ الشيخ على وثاقته في رجاله، قائلاً: (داود بن كثير الرقي، مولى بني أسد، ثقة)^(٥).

الأمر الثاني: قول الكشي: (يذكر الغلاة أنه من أركانهم، وقد يروى عنه المناكير من الغلو، وينسب إليه أقاويلهم، ولم أسمع أحداً من مشايخ العصابة يطعن فيه، ولا

(١) يلاحظ: أمالي الشيخ: ٣٠٥-٣٠٦، ح ٦٠، رجال ابن الغضائري: ٥٨، رقم: ٤٦.

(٢) يلاحظ: اختيار معرفة الرجال: ٧٠٨ / ٢، رقم: ٧٦٥، رجال البرقي: ١٢٣، فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٥٦، رقم: ٤١٠، الأبواب (رجال الطوسي): ٢٠٢، رقم: ٢٥٦٧، ص: ٣٣٦، رقم: ٥٠٠٣.

(٣) فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٥٦، رقم: ٤١٠.

(٤) رجال ابن الغضائري: ٥٨، رقم: ٤٦.

(٥) الأبواب (رجال الطوسي): ٣٣٦، رقم: ٥٠٠٣.

عثرت من الرواية على شيء غير ما أثبتته في هذا الباب^(١).

الأمر الثالث: نقل الكشي فيه عدّة أخبار تدلّ على جلالته قدره، واختصاصه

بأهل البيت عليهم السلام، وهي:

١. ما رواه عن (حمديه وإبراهيم ومحمد بن مسعود، قال: حدّثني محمد بن

نصير، قالوا: حدّثنا محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أنزلوا داود الرقيّ منّي بمنزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله)^(٢).

٢. ما رواه عن (عليّ بن محمد، قال: حدّثني أحمد بن محمد، عن أبي عبد الله

البرقي، يرفعه قال: نظر أبو عبد الله عليه السلام إلى داود الرقيّ، وقد ولى فقال: من سرّه أن ينظر إلى رجل من أصحاب القائم عليه السلام فلينظر إلى هذا. وقال في موضع آخر: أنزلوه فيكم بمنزلة المقداد رضي الله عنه)^(٣).

٣. ما رواه عن (محمد بن مسعود، قال: حدّثني عليّ بن محمد بن عيسى، عن

عمر بن عبد العزيز، عن بعض أصحابنا، عن داود بن كثير الرقيّ، قال، قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا داود إذا حدّثت عنّا بالحديث فاشتهرت به فأنكره)^(٤).

٤. ما رواه عن (ظاهر بن عيسى، قال: حدّثني الشجاعى، عن الحسين بن

بشار، عن داود الرقيّ، قال: قال لي داود: ترى ما تقول الغلاة الطيّارة وما يذكرون

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٧٠٨، رقم: ٧٦٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٧٠٤، رقم: ٧٥٠.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٧٠٤، رقم: ٧٥١.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٧٠٨، رقم: ٧٦٥.

عن شرطة الخميس عن أمير المؤمنين عليه السلام وما يحكي أصحابه عنه فذلك والله أراني أكبر منه، ولكن أمرني أن لا أذكره لأحد. قال: وقلت له: إنّي قد كبرت ودقّ عظمي أحبّ أن يختم عمري بقتل فيكم، فقال: وما من هذا بُدّ إن لم يكن في العاجلة يكون في الآجلة^(١).

الأمر الرابع: قول الشيخ المفيد: (روى النصّ على الرضا عليّ بن موسى عليه السلام بالإمامة من أبيه والإشارة إليه منه بذلك، من خاصّته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقّه من شيعته: داود بن كثير الرقيّ..)^(٢).

الأمر الخامس: روى عنه جملة من الأجلّاء والأعيان والثقات، كجعفر بن بشير^(٣)، والحسن بن عليّ ابن فضال^(٤)، والحسن بن محبوب^(٥)، وزكريا بن آدم^(٦)، وعليّ بن أسباط^(٧)، وعليّ بن الحكم^(٨) ويونس بن عبد الرحمن^(٩).

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٧٠٨، رقم: ٧٦٦.

(٢) الإرشاد: ٢/ ٢٤٧-٢٤٨.

(٣) يلاحظ: الكافي: ٤/ ٥٢، ح ٢، ٦/ ٥٣٦، ح ٥.

(٤) يلاحظ: الاستبصار: ٤/ ٧٩، ح ٣.

(٥) يلاحظ: الكافي: ٢/ ٨٠، ح ١. ٢/ ٣٨٣، ح ١، أمالي الصدوق: ٢٨٦، ح ١، وغيرها.

(٦) يلاحظ: عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٣٢-٣٣، ح ٦. وفي طريق الصدوق إليه في المشيخة، من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٤٩٤.

(٧) يلاحظ: المحاسن: ٢/ ٦٢٣، ح ٧٠. الكافي: ٦/ ٥٣١، ح ٤.

(٨) يلاحظ: الكافي: ٦/ ٣١١، ح ١.

(٩) يلاحظ: الكافي: ٢/ ٣٠٧، ح ٦.

وعلى ضوء ذلك اختلفت كلمات الأعلام في شأنه، فبنى جماعة على وثاقته كالعلامة في الخلاصة قائلاً: (والأقوى قبول روايته لقول الشيخ الطوسي وقول الكشي أيضاً)^(١)، والشهيد الثاني^(٢)، والمحقق الأردبيلي^(٣).
 وأخرى ظاهرها التوقف في شأنه كالمحقق السبزواري^(٤).
 وثالثة على ضعفه كالمحقق في المعتبر^(٥)، وصاحب المدارك^(٦). ومنهم صاحب الجواهر رحمته قائلاً: (سيما بعد الطعن في سند الأولى بداود الرقي بأنه ضعيف جداً كما في رجال النجاشي، بل فيه أيضاً قال: أحمد بن عبد الواحد: قلما رأيت له حديثاً سديداً. وعن ابن الغضائري: أنه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت إليه، وعن الكشي أنه يذكر الغلاة أنه من أركانهم)^(٧)، (وأما مرسل الصدوق فهو مع عدم كونه حجة كخبر داود الرقي)^(٨)، كما وصف روايته ب(الخبر)^(٩).

(١) خلاصة الأقوال: ١٤١. ومختلف الشيعة: ٥٠٨ / ٧.

(٢) يلاحظ: مسالك الأفهام: ٣٠٩ / ٩.

(٣) يلاحظ: مجمع الفائدة: ٣٢٠ / ٧.

(٤) يلاحظ: ذخيرة المعاد: ١ ق ٣ / ٤٨٢، ٦٨٠.

(٥) يلاحظ: المعتبر: ٤١١ / ١.

(٦) يلاحظ: مدارك الأحكام: ١٨٠ / ٢.

(٧) يلاحظ: جواهر الكلام: ٧٨ / ٥.

(٨) جواهر الكلام: ٣٧٣ / ١٦.

(٩) يلاحظ: جواهر الكلام: ٢ / ٢٦٧، ٥ / ٧٧، ١٦٠، ٢٨١، ١٠ / ٢٣، ١٦ / ١٤٠، ٣٧١،

١٩ / ٩٨، ١٩١، وغيرها.

والظاهر أنّ الوجه فيه هو تقدّم الجرح على التعديل؛ لأنّ الجرح غالباً يطلع على ما لم يطلع عليه المعدّل^(١).

مضافاً إلى عدم تمامية بعض الوجوه المذكورة في حدّ نفسها، فإنّ الروايات المتقدمة كلّها ضعيفة السند. ورواية الأجلّاء - مع أنّها لا تقتضي اعتبار الراوي لوحدها - لم تبلغ حدّاً من الكثرة كماً وكيفاً بحيث يمكن أن تشكّل قرينة تسهم في الكشف عن اعتباره.

والملاحظ من كلامه رحمته أنّه جعل قول الكشيّ فيه: (يذكر الغلاة أنّه من أركانهم، وقد يروي عنه المناكير من الغلوّ، وينسب إليه أقاويلهم) من قرائن ضعفه معتمداً فيه على ما نقله من أنّ الغلاة تدّعيه من غير ملاحظة لعدم اعتقاد الكشيّ به حيث قال: (ولم أسمع أحداً من مشايخ العصابة يطعن فيه ولا عثرت من الرواية على شيء غير ما أثبتته في هذا الباب)، ولعلّ الوجه فيه هو: أنّه لم يلاحظ كلام الكشيّ بتمامه، واعتمد على ما نقل منه ويشهد له استعماله صيغة (عن الكشيّ).

٤. سهل بن زياد الأدمي.

سهل بن زياد، أبو سعيد، الأدمي، الرازي، من أصحاب الأئمة الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام، اختلف القدماء في ضعفه وتوثيقه، فقد انفرد الشيخ في رجاله بتوثيقه قائلاً: (ثقة)^(٢)، ولكن ضعفه الأكثر، فقد روى الكشيّ عن القتيبي عن الفضل

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٤٠ / ١٢٠.

(٢) الأبواب (رجال الطوسي): ٣٨٧، رقم: ٥٦٩٩.

ابن شاذان أنه كان (لا يرتضي أبا سعيد الأدمي، ويقول: هو الأحمق)^(١)، ونقل النجاشي والشيخ استثناء ابن الوليد القمي له من رواة كتاب نوادر الحكمة^(٢)، وضعفه ابن الغضائري قائلاً: (كان ضعيفاً جداً، فاسد الرواية والدين. وكان أحمد ابن محمد بن عيسى الأشعري أخرجه من قم، وأظهر البراءة منه، ونهى الناس عن السماع منه، والرواية عنه. ويروي المراسيل، ويعتمد المجاهيل)^(٣)، وقال النجاشي: (كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه. وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب، وأخرجه من قم إلى الري، وكان يسكنها)^(٤)، كما وضعفه الشيخ نفسه في الفهرست قائلاً: (ضعيف)^(٥)، وفي الاستبصار: (وهو ضعيف جداً عند نقاد الأخبار، وقد استثناءه أبو جعفر ابن بابويه في رجال نوادر الحكمة)^(٦).
 واختلف فيه المتأخرون أيضاً فذهب جملة منهم إلى ضعفه كالفاضل الآبي^(٧)، والعلامة^(٨).

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٨٣٧، رقم: ١٠٦٨.

(٢) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): ٣٤٨، رقم: ٩٣٩، الفهرست: ٤١٠، رقم: ٦٢٣.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٦٦ - ٦٧، رقم: ٦٥.

(٤) فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): ١٨٥، رقم: ٤٩٠.

(٥) الفهرست: ١٤٢، رقم: ٣٣٩.

(٦) الاستبصار: ٣ / ٢٦١.

(٧) يلاحظ: كشف الرموز: ١ / ٦٨، ٩٦.

(٨) يلاحظ: تذكرة الفقهاء: ٦ / ١٤١.

وبنى آخرون على (أن الأمر في سهلٍ سهل) كالوحيد^(١)، وصاحبي الرياض^(٢)، والمستند^(٣)، ووافقهم صاحب الجواهر رحمته قائلاً: (المنافسة.. بأن في سنده سهلاً، مدفوع ب.. أن الأمر في سهلٍ سهل)^(٤)، و(إمكان اعتبار سنده؛ لسهولة الأمر في سهل، بل ربّما قيل بوثاقته)^(٥)، و(المنجبر ضعفه بسهلٍ مع سهولته بالشهرة)^(٦).
والظاهر أن الوجه فيه أمران:

الأمر الأول: توثيق الشيخ لسهل بن زياد في كتاب الرجال، وهو متأخر عن الفهرست الذي ضعفه فيه، بشهادة إحالته على الفهرست في الرجال في غير موضع منها قوله: (الحسن بن محمد بن سماعة.. له كتب ذكرناها في الفهرست)^(٧)، و(أحمد ابن محمد بن سعيد.. المعروف بابن عقدة.. له تصانيف كثيرة، ذكرناها في كتاب الفهرست)^(٨)، و(أحمد بن محمد بن سليمان.. وله مصنّفات ذكرناها في الفهرست)^(٩).

(١) يلاحظ: حاشية مجمع الفائدة: ٦٦٢.

(٢) يلاحظ: رياض المسائل: ٧ / ٢٠٩.

(٣) يلاحظ: مستند الشيعة: ١٠ / ٤٥٤.

(٤) جواهر الكلام: ٤١ / ٢٨٦.

(٥) جواهر الكلام: ٤١ / ٤٨٤.

(٦) جواهر الكلام: ١٧ / ٤٩.

(٧) الأبواب (رجال الطوسي): ٣٣٥، رقم: ٤٩٩٤، ويلاحظ: الفهرست: ١٠٣، رقم: ١٩٣.

(٨) الأبواب (رجال الطوسي): ٤٠٩، رقم: ٥٩٤٩، ويلاحظ: الفهرست: ٧٣، رقم: ٨٦.

(٩) الأبواب (رجال الطوسي): ٤١٠، رقم: ٥٩٥٣، ويلاحظ: الفهرست: ٧٧، رقم: ٩٤.

الأمر الآخر: حمل التضعيف الذي ورد فيه على أنه تضعيف لحديثه؛ لروايته المراسيل واعتماده على المجاهيل، أو لعقيدته لما وجده نقاد الأحاديث من الغلو والتخليط في رواياته، وهما لا يقتضيان ضعفه في نفسه وأنه كذاب يضع الأحاديث، خصوصاً بعد تصريح جملة منها بقده من الجهتين المذكورتين.

وذلك نظير ما بنى عليه عليه عليه السلام في البرقي قائلاً: (وفي طريقه محمد بن خالد البرقي، وعن النجاشي: (أنه كان ضعيفاً في الحديث)، وعن ابن الغضائري: (حديثه يعرف وينكر، يروي عن الضعفاء كثيراً، ويعتمد المراسيل إلى آخره). ولا ينافي ذلك ما حكى من توثيق الشيخ والعلامة إياه؛ لأن الطعن المذكور إنما هو في رواياته لا فيه نفسه، والفرق بينهما واضح)^(١)، فإن ضعف حديثه يدل على ضعفه في طريقته في نقل الأخبار، وعدم مداقته في أسانيدها ومضامينها، فيروي عن الضعفاء، والمراسيل، وما كان من الأخبار فاسد المضمون في نظر نقاد الأخبار كدالاتها على الغلو، ولعله من هنا وصفه ابن شاذان بالحمق من دون أن يكون سهل كاذباً في ما رواه، أو أنه وضعه على غيره، ولو كان ضعيفاً من هذه الجهة لضعف بها مع كثرة تعرّضهم لحاله؛ نظراً إلى كثرة رواياته، بل ولما نصّ الشيخ على وثاقته كما تقدّم.

وأما ما نقله النجاشي عن أحمد بن محمد بن عيسى من أنه كان (يشهد عليه بالغلو والكذب وأخرجه من قم إلى الري، وكان يسكنها)^(٢) - فبعد ما هو معروف

(١) جواهر الكلام: ١٤ / ٣٣٨.

(٢) فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): ١٨٥، رقم: ٤٩٠.

من تشدد القميين في أمر الغلو حتى قال الصدوق رحمته الله: (كان شيخنا محمد بن الحسن ابن أحمد بن الوليد رحمته الله يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله)^(١)، وأنه كان عازماً على (تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبي صلى الله عليه وآله، والرد على منكريه)^(٢)، و(ما علم من طريقة أهل قم من تضييق أمر العدالة، وتسرعهم في جرح الرواة والطعن عليهم وإخراجهم من بلدة قم بأدنى ريبة وتهمة)^(٣)، - فلا يبعد جداً أن تكون نسبة الكذب لسهل لما وجده من الغلو الشديد في نظره في مضامين رواياته.

ويؤيد وثيقة سهل بن زياد جملة أمورٍ أيد بها صاحب الجواهر رحمته الله وثيقة إبراهيم ابن هاشم^(٤)، وهي:

الأمر الأول: رواية الأجلاء والثقات عنه كمحمد بن يحيى العطار^(٥)، ومحمد بن

(١) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣٦٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣٦٠. علماً أن صاحب الجواهر رحمته الله يرى أن ما دلّ من الأخبار على سهو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: (مخالف لقواعد الإمامية العقلية). يلاحظ: جواهر الكلام: ١٢ / ٢٦٥، وقال رحمته الله: (مؤيداً هنا ببعض الأخبار الواردة في سهو النبي صلى الله عليه وآله في قصة ذي اليمين المشتملة على تكبير النبي صلى الله عليه وآله للسجدين وإن كانت هي مطرحة عندنا). جواهر الكلام: ١٢ / ٤٤٨.

(٣) جواهر الكلام: ٨ / ٤.

(٤) يلاحظ: جواهر الكلام: ٨ / ٤.

(٥) يلاحظ: أمالي الصدوق: ٤٩٦، ح ٦، التوحيد: ١٠١، ح ١٢، الخصال: ١٠٠، ح ٥٣، معاني الأخبار: ١١، ح ٢.

الحسن الصفار^(١)، وعليّ بن إبراهيم^(٢)، وأحمد بن إدريس^(٣)، وسعد بن عبد الله الأشعري^(٤)، والحسن بن متيل^(٥).

الأمر الثاني: أنّ الشيخ الكليني أكثر من الرواية عن سهل بن زياد في كتابه الكافي الذي صرّح في مقدّمته: (أنّ جميع ما فيه من الروايات الصادرة عن الصادقين عليهم السلام)^(٦)، وقد تقدّمت عبارته، ممّا يدلّ على أنّ روايات سهل بن زياد الكثيرة في الكافي هي من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام، وذلك مدح معتدّ به يدلّ على حسن حاله.

الأمر الثالث: أنّ سهل بن زياد كثير الرواية جدّاً؛ إذ بلغت رواياته المئات في الكافي وحده، ممّا أوجب أن يكون ذلك له حسناً؛ لما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: (اعرفوا منازل الرجال ممّا على قدر روايتهم عنّا)^(٧)، الدالّ على مدح الراوي بكونه ذا منزلة عندهم عليهم السلام بكثرة روايته عنهم.

نعم لما كان توثيق سهل بن زياد مقترناً بضعف حديثه اقتضى ذلك أن يعدّ صاحب الجواهر رحمته الله أحاديثه في الحسان، كقوله: (وقول الصادق عليه السلام في الحسن:

(١) يلاحظ: التوحيد: ٩٧، ح ٣، ٩٨، ح ٥.

(٢) يلاحظ: الكافي: ٢ / ١٤٢، ح ١، ثواب الأعمال: ٤٦.

(٣) يلاحظ: الخصال: ٢٦، ح ٩١، ٢٨٥، ح ١٣٢.

(٤) يلاحظ: الخصال: ١٣٥، ح ١٤٩.

(٥) يلاحظ: كامل الزيارات: ٨٣، ح ٥، ٢٨٣، ح ٤، ٤٢٩، ح ١، ٤٥٣، ح ١٣، وغيرها.

(٦) جواهر الكلام: ٢ / ١٢٦.

(٧) اختيار معرفة الرجال: ١ / ٥.

للجنب أن يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ^(١)، فقد رواها الكليني عن (علي بن محمد ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي نصر، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام)^(٢).

إلا أنه وصف بعض أسانيدَه (الموثق) فقال: (موثق إسحاق بن عمّار المروي في الكافي والتهديب عن الصادق عليه السلام، قال: (الزوج أحقّ بامرأته حتى يضعها في قبرها))^(٣)، فقد رويت في الكافي عن (سهل بن زياد، عن محمد بن أورمة، عن علي بن مسيرة، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام)^(٤)، وعنه في التهديب^(٥)، لكنّه لا يتم؛ لأنّ في سنده علي بن مسيرة، وهو مجهول.

ثم إن صاحب الجواهر رحمه الله لما كان في مقام شرح كلام المحقق الحلي رحمه الله في الشرائع، وبناءه على ضعف سهل - كما نصّ على ذلك في المعتبر^(٦)، والرسائل التسع^(٧)، بل صرح به في الشرائع نفسها، قائلاً: (وفي رواية إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا كان الورثة ملاء اقتسموه، فإن جاء ردّوه عليه) وفي إسحاق قول،

(١) جواهر الكلام: ٣/ ٥٥.

(٢) الكافي: ٣/ ٥٠، ح ٣.

(٣) جواهر الكلام: ٤/ ٤٧.

(٤) الكافي: ج ٣/ ١٩٤، ح ٦.

(٥) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ١/ ٢٣٥، ح ١١٧.

(٦) يلاحظ: المعتبر: ١/ ٨١، ٢١٦، ٢٨١، ٢٨٨، ٣٤٧.

(٧) يلاحظ: الرسائل التسع: ١٢٩.

وفي طريقها سهل بن زياد، وهو ضعيف^(١) - صرح بضعف سهل في توضيحه لعبارة الشرائع قائلاً: (لكنّ ومع ذلك كلّ قال المصنّف: (وفي المستند ضعف) سنداً ودلالة.. وفي طريقها سهل بن زياد، وضعفه مشهور، ومحمد بن الحسن بن شّمون، وهو غال ضعيف جدّاً، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، وهو ضعيف وليس بشيء^(٢))، وقوله: (لكن (الأخيرة ضعيفة الطريق إلى مسمع) بسهل بن زياد، ومحمد ابن الحسن بن شّمون الغالي الملعون، وبعبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ الضعيف الغالي أيضاً الذي هو من كذّابة أهل البصرة (فهي إذن ساقطة))^(٣)، ولم يحاول بيان سهولة الأمر في سهل لتامة ضعف السند بغيره، ولذا عالج الأوّل بوجود الجابر له^(٤)، بل في الغالب لا يهتمّ لبيان حال سهل بن زياد فيما لو كانت الأحاديث ضعيفة من غير جهته أو مرسلّة أو ورد إلى جنبه الأخبار الصحيحة^(٥).

٥. طلحة بن زيد.

طلحة بن زيد، أبو الخزرج، النهدي، الشامي، القرشي، ويقال الخزري^(٦). قال

(١) شرائع الإسلام: ٤ / ١٤٦٦.

(٢) جواهر الكلام: ٤٢ / ٩٤ - ٩٥.

(٣) جواهر الكلام: ٤٣ / ١٥٧.

(٤) يلاحظ: جواهر الكلام: ٤٢ / ٩٥.

(٥) يلاحظ: جواهر الكلام: ١ / ٣٨٩، ٤ / ٢٨١، ١٢ / ١٧، ٧٥ / ١٧، ٢٣٥ / ١٧، ٣٢٤ / ١٨، ٥٥،

١٩ / ١١٦، وغيرها.

(٦) يلاحظ: فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٢٠٧، رقم: ٥٥٠، الأبواب

النجاشي: (عامي، روى عن جعفر بن محمد عليه السلام). ذكره أصحاب الرجال. له كتاب يرويه جماعة يختلف برواياتهم^(١)، وقال الشيخ في الفهرست: (له كتاب، وهو عامي المذهب، إلا أن كتابه معتمد)^(٢)، وفي الرجال في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام: (بصري)^(٣)؛ ولفساد مذهبه عدّه العلامة في القسم الثاني من الخلاصة الذي جعله لذكر الضعفاء ومن يُردُّ قولهم أو يتوقف فيهم^(٤)، وقال في المنتهى: (إن طلحة بن زيد عامي فلا تعويل على روايته)^(٥)، وقال المحقق في المعبر: (وطلحة بن زيد بصري، وحفص بن غياث عامي فلا عمل على روايتهما)^(٦)، وقال الشهيد الأوّل: (إلا أن الطريق ضعيف بطلحة بن زيد)^(٧)، والشهيد الثاني: (إن طلحة بن زيد بصري، والبترية فرقة من الزيدية، وقال الشيخ في الفهرست والنجاشي: إنه عامي)^(٨)،

(رجال الطوسي): ٢٢٨، رقم: ٣٠٨١.

(١) فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٢٠٧، رقم: ٥٥٠.

(٢) الفهرست: ١٤٩، رقم: ٣٧٢.

(٣) الأبواب (رجال الطوسي): ١٣٨، رقم: ١٤٦٤.

(٤) يلاحظ: خلاصة الأقوال: ٣١١، ٣٦١، رقم: ١. ويلاحظ: تذكرة الفقهاء: ١٢ / ٢٨٤،

تحرير الأحكام: ٤ / ٥٨٧.

(٥) منتهى المطلب: ١ / ٣١٩، ٣٦٨ (ط. ق).

(٦) المعبر: ٢ / ٢٩٨.

(٧) الدروس الشرعية: ٣ / ٣٧٤. ويلاحظ: البيان: ١٠٦، ذكرى الشيعة: ٤ / ٣٨٦.

(٨) مسالك الأفهام: ١٤ / ١٣.

والمحقق الأردبيلي: (ضعيفة بطلحة بن زيد البتري)^(١)، والسيد صاحب المدارك: وهذه الرواية ضعيفة السند، فإن راويها - وهو طلحة بن زيد - عامي على ما نص عليه النجاشي وغيره)^(٢)، والمحقق السبزواري: (وليس في طريق هذا الخبر من يتوقف في شأنه إلا طلحة بن زيد وهو غير موثق في كتب الرجال مع أنه بتري عامي إلا أن الشيخ ذكر في الفهرست: أن كتابه معتمد)^(٣)، وسيد الرياض: (مع كون الراوي له طلحة بن زيد، العامي بنص الشيخ والنجاشي)^(٤).

لكن وصف المحقق القمي رواية لطلحة بن زيد بـ(القوية)، قائلاً: (قوية طلحة ابن زيد)^(٥).

(١) مجمع الفائدة: ٧ / ٩٧.

(٢) مدارك الأحكام: ٤ / ٣٨٩.

(٣) ذخيرة المعاد: ١ ق ٢ / ٣٢٧.

(٤) رياض المسائل: ١٢ / ٦٣٢، ويلاحظ: ١٣ / ٢٣١. هذا، وقد ورد ذكر طلحة بن زيد في رجال العامة مجمعين على ردّ حديثه، قال أحمد ابن حنبل في العلل ومعرفة الرجال: ١ / ١١٦: (كان نزل على شعبة، ليس بشيء، كان يضع الحديث)، والبخاري في التاريخ الكبير: ٤ / ٣٥١، رقم: ٣١٠٥: (منكر الحديث). وابن حبان في المجروحين: ١ / ٣٨٣، رقم: ٥٠٩: (طلحة بن زيد الرقي، وهو الذي يقال له: طلحة بن يزيد الشامي، كان أصله من دمشق، يروي عن الأوزاعي وغيره، روى عنه العلي بن هلال الرقي، وشيبان بن فروخ، منكر الحديث جداً، يروي عن الثقات المقلوبات، لا يجمل الاحتجاج بخبره). وضعفه ابن عدي في الكامل في الضعفاء: ١ / ١٠٤. وعده الدارقطني في الضعفاء والمتروكين: ٢ / ١٥٩، رقم: ٣٠١، وغيرهم.

(٥) غنائم الأيام: ٣ / ٤٥٢.

وقال المجلسي في مرآة العقول: (الحديث الرابع: ضعيف إلا أنه كالموثق؛ لأنهم ذكروا في طلحة أن كتابه معتمد)^(١)، وذكر له الوحيد البهبهاني وجهين آخرين قائلاً: (طلحة بن زيد: حكم خالي بكونه كالموثق، ولعله لقول الشيخ كتابه معتمد، ويروي عنه صفوان بن يحيى، وباقي الكلام مرّ في إسماعيل بن أبي زياد؛ إذ لا يخفى أنه أيضاً من جملتهم)^(٢).

وأشار إلى ذلك صاحب الجواهر رحمته قائلاً: ((تعويلاً على رواية) محمد بن يحيى عن (طلحة بن زيد).. (و) لكن (هو) أي طلحة بن زيد (بتري).. بل قيل: إن الظاهر عدّ حديث طلحة من القويّ أو الموثق؛ لأن كتابه معتمد، وداخل تحت إجماع العدة، وأن صفوان يروي عنه)^(٣).

وتوضيحه: أنه ذكرت ثلاثة وجوه للبناء على اعتبار طلحة بن زيد:

الوجه الأول: أن قول الشيخ المتقدم في حقّ طلحة بن زيد: (أن كتابه معتمد)، هو كالتوثيق له، إذ لا وجه للاعتماد على كتابه بعد فساد عقيدته إلا وثاقته في نقل الأخبار. لكن يظهر من الوحيد البهبهاني التأمل في ذلك قائلاً: (قولهم: (معتمد الكتاب) وربّما جعل ذلك مقام التوثيق كما سنشير إليه في حفص بن غياث مع التأمل فيه)^(٤). ولعلّ الوجه في التأمل: هو أن الاعتماد على الكتاب لا يزيد شأنًا عن شهرة

(١) مرآة العقول: ٣٧ / ١٤.

(٢) تعليقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال: ٢٠٦.

(٣) جواهر الكلام: ٣٧ / ٣٩٢.

(٤) تعليقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال: ٢٨. هذا، ولم يشر إلى التأمل في ترجمة حفص بن

الرواية أو الحكم بصحتها عند القدماء اللذين يجتمعان مع ضعف الراوي.

الوجه الثاني: رواية صفوان بن يحيى عن طلحة بن زيد^(١)، وقد قال الشيخ في حق صفوان بأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة موثوق به^(٢).

لكن تقدّم عدم بناء صاحب الجواهر رحمته على وثاقة من روى عنهم المشايخ الثلاثة. الوجه الثالث: أنّ الشيخ قال في العدة: (فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه: فإن... لم يكن من الفرقة المحققة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضاً العمل به، لما روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: (إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها في ما رويوا عنها فانظروا إلى ما رووه عن عليّ عليه السلام فاعملوا به) ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن كلوب، ونوح بن درّاج، والسكوني، وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام)^(٣). وطلحة بن زيد وإن لم يكن المذكوراً في ضمنهم صريحاً إلا أنّه يشملهم عموم قول الشيخ: (إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب).

لكن يمكن أن يلاحظ عليه: أنّ صاحب الجواهر رحمته وإن بنى على استفادة التوثيق من عبارة الشيخ المذكورة كما تقدّم البحث فيها، إلا أنّ ذلك في ما علم دخولهم تحتها من المصرّح بأسمائهم، وأمّا غيرهم فلا سبيل للبناء على وثافتهم لمجرد

(١) يلاحظ: الكافي: ٧ / ٢٤٥، ح ٢.

(٢) يلاحظ: العدة في أصول الفقه: ١ / ١٥٤.

(٣) العدة في أصول الفقه: ١ / ١٤٩.

احتمال شمولها لهم.

ولضعف الوجوه الثلاثة نسبتها صاحب الجواهر رحمته في عبارته المتقدمة إلى (القول)، فهو لا يبني على وثاقته، ولذا وصف حديثه في غير موضع بـ(الخبر)^(١).
وهنا أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن وصف المحقق القمي لرواية طلحة بن زيد بـ(القويّة) أراد به (الموثق)؛ لأنّ وصف القويّ يستعمل بمعنيين^(٢):

أحدهما: ما كان من رواته إمامياً مسكوتاً عنه، بأن لم يذكر بجرح أو تعديل، مع وثاقة الآخرين.

والآخر: الموثق، وهو ما كان من رواته فاسد العقيدة، لكن نصّ الأصحاب على وثاقته، مع وثاقة الآخرين أيضاً.

ولما كان طلحة بن زيد فاسد العقيدة فيكون وصف حديثه بـ(القويّ) مندرجاً تحت المعنى الآخر.

الأمر الثاني: أن قول الوحيد البهبهاني: (وباقى الكلام مرّ في إسماعيل بن أبي زياد، إذ لا يخفى أنّه أيضاً من جملتهم). أراد به ما تقدّم من عبارة الشيخ في العدة،

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٤/ ٩٢، ١٠٢، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٦، ١٠/ ١٣٦، ١٤٩، ١١/ ٤٤، ١٦٤، وغيرها.

(٢) يلاحظ: ذكرى الشيعة: ١/ ٤٨، الرعاية في علم الدراية: ٨٤ - ٨٥، الرواشح السماوية: ٧٢، نهاية الدراية: ٢٦٣، رسائل في دراية الحديث: ١/ ١٦٩، معجم مصطلحات الرجال والدراية:

والتّي ذكر فيها إسماعيل بن أبي زياد السكوني صريحاً، وأن طلحة بن زيد من جملة العامة المشمولين بها.

الأمر الثالث: قال الكشي: (البترية هم أصحاب كثير النوا، والحسن بن صالح ابن حيّ، وسالم بن أبي حفصة، والحكم بن عيينة، وسلمة بن كهيل، وأبو المقدم ثابت الحداد. وهم الذين دعوا إلى ولاية عليّ عليه السلام، ثمّ خلطوها بولاية أبي بكر وعمر، ويثبتون لها إمامتهما، ويتقصون عثمان وطلحة والزبير، ويرون الخروج مع بطون ولد عليّ بن أبي طالب، يذهبون في ذلك إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويثبتون لكلّ من خرج من ولد عليّ عليه السلام عند خروجه الإمامة)^(١).

٦. عبد الواحد بن محمد بن عبدوس.

عبد الواحد بن محمد بن عبدوس^(٢)، العطار، النيسابوري (النيسابوري)، لم يذكر في الأصول الرجالية، وهو شيخ الصدوق، وقد أكثر من الرواية عنه مترجماً عليه تارة^(٣)، ومترجماً أخرى^(٤).

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢/٤٩٩، رقم: ٤٢٢.

(٢) ضبط العلامة رحمته: (عبدوس) بضم العين في (عبدوس بن إبراهيم). يلاحظ: إيضاح الاشتباه: ٢٤٧، رقم: ٥٠٢.

(٣) يلاحظ: التوحيد: ٧٦، ح ٣٢، ١٧٣، ح ١٠، علل الشرائع: ١/٨، ح ٤، معاني الأخبار: ١٢٤، ح ١، ١٨٠، ح ١، وغيرها.

(٤) يلاحظ: التوحيد: ٢٤٢، ح ٤، الخصال: ٥٨، ح ٧٩، صفات الشيعة: ٥٠، علل الشرائع: ١/١

وقد اختلفت كلمات الأعلام فيه على أربعة أقوال:

القول الأوّل: أنّه مجهول؛ لعدم ذكره في الأصول الرجالية، مع عدم كفاية مشيخة الإجازة للبناء على وثاقته، واختاره صاحب المدارك في موضع منها^(١)، والمحقق الأردبيلي، قائلاً: (وسندها غير واضح؛ لعدم العلم بحال عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس، ومجرّد كونه شيخاً لأبي جعفر الصدوق وروايته عنه بلا واسطة، لا يدلّ على التوثيق)^(٢).

القول الثاني: أنّه على تقدير جهالته لا يضرّ وجوده في اعتبار السند؛ لأنّ وجوده فيه من أجل اتصاله؛ إذ لم يكن من المصنّفين، وقد أشار إلى ذلك المحقّق السبزواري بقوله: (إنّ الظاهر أنّه من مشايخ الإجازة من^(٣) المصنّفين والنقل من كتاب بعض الرواة المتقدّمة عليه فلا يتوقّف الاعتماد على الرواية على حسن حاله)^(٤).

القول الثالث: أنّه إماميّ غير ممدوح ولا مذموم؛ ولذا وصفوا حديثه بـ(القويّ)^(٥). والظاهر أنّه استفيد ذلك من كونه شيخاً للصدوق، وقد أكثر الرواية

١٥٨، ح ١، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/ ١٢٧، ح ٢، كمال الدين: ٢٤٠، ح ٦١، وغيرها.

(١) يلاحظ: مدارك الأحكام: ٣/ ٢٧.

(٢) مجمع الفائدة: ٥/ ٧١.

(٣) (من) بمعنى (عن).

(٤) ذخيرة المعاد: ١ ق ٣/ ٥١٠. ويلاحظ: مستند الشيعة: ٥/ ٤٣٥.

(٥) قال الشهيد الثاني رحمته الله: (وقد يطلق القويّ على مروى الإمامي، غير الممدوح ولا المذموم كروح بن درّاج، وناجية بن أبي عمارة الصيداوي، وأحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، وغيرهم،

عنه، قال صاحب الرياض: (نعم ذكر شيخنا في المسالك وغيره أنه شيخ الصدوق، وهو قد عمل بها، فهو في قوّة الشهادة له بالثقة، ومن البعيد أن يروي الصدوق عن غير الثقة بلا واسطة. أقول: وفي إفادة ذلك التوثيق بالمعنى المصطلح بين المتأخرين مناقشة واضحة. نعم غايته إفادة القوّة، فلا وجه للحكم بالصحة^(١)).

القول الرابع: أنه ثقة؛ لكونه من مشايخ الصدوق، ومن البعيد أن يروي مثل الصدوق عن غير الثقة، خصوصاً وأنه أكثر من الرواية عنه مترضياً عليه تارةً، ومترحمّاً أخرى، ولأنّ العلامة حكم بصحة روايته في بعض كتبه، قال الشهيد الثاني: (وإنّا ترك المصنّف العمل بها؛ لأنّ في سندها عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري، وهو مجهول الحال. مع أنه شيخ ابن بابويه وهو قد عمل بها فهو في قوّة الشهادة له بالثقة، ومن البعيد أن يروي الصدوق رحمته عن غير الثقة بلا واسطة. واعلم أنّ العلامة في التحرير في باب الكفّارات شهد بصحة الرواية، وهو صريح في التزكية لعبد الواحد)^(٢).

وقال المحقق القمي: (والتأمل في عبد الواحد - كما قال في المختلف أنه لا يحضره الآن حاله، ولو كان ثقة لكانت الرواية صحيحة يتعيّن العمل بها - لا وجه له، مع ملاحظة كونه معتمد الصدوق وشيخه، وروى عنه بلا واسطة، وقال بعد ذكره:

وهم كثيرون). الرعاية في علم الدراية: ٨٥. ويلاحظ: معجم مصطلحات الرجال والدراية: ١٢٢، نهاية الدراية: ٢٦٣.

(١) رياض المسائل: ٥ / ٣٥٠، ويلاحظ: مشارق الشمس: ٢ / ٣٩٦.

(٢) مسالك الأفهام: ٢ / ٢٣. ويلاحظ: مدارك الأحكام: ٦ / ٨٤.

(رضوان الله تعالى عليه)؛ إذ لا يحصل الظنّ بالتوثيق من عدل أزيد مما يحصل من ذلك^(١).

وظاهر صاحب الجواهر رحمته اختيار الأوّل، وأنّه مجهول؛ لعدم ذكره بمدح أو ذم، وعدم كفاية مشيخة الإجازة في إثبات الوثاقة عنده، وهو رحمته وإن لم نقف له في مجموع كلامه على موقفه من دلالة الترضي والترحم على وثاقة الراوي أو حسنه، لكنّ الظاهر منه في المقام أنّ شأنها شأن شيخوخة الإجازة في عدم استلزامها شيئاً من ذلك، قال رحمته: (القصور في السند بعد الواحد وعليّ اللذين لم ينصّ على توثيقهما، وكونها شيخية إجازة لا يستلزمها)^(٢)، وقال أيضاً: (ما في المدارك من أنّ في طريق هذه الرواية عليّ بن محمد بن قتيبة، وهو غير موثّق بل ولا ممدوح مدحاً يعتدّ به، وعبد السلام بن صالح الهروي، وفيه كلام، فيشكل التعويل عليها في إثبات حكم مخالف للأصل، وإن أمكن مناقشته بأنّ العلامة في المحكي عن تحريره قد حكم بصحتها، وفي المختلف أنّ عبد الواحد بن عبدوس النيشابوري لا يحضرنى الآن حاله، فإن كان ثقةً فالرواية صحيحة يتعيّن العمل بها، وظاهره عدم التوقّف فيها إلّا من عبد الواحد الذي هو من مشايخ الصدوق المعترين الذين أخذ عنه الحديث، وقد أكثر في الرواية عنه في كتبه، كما أنّ ابن قتيبة قد قيل: إنّ من مشايخ الكشي، وقد أكثر النقل عنه في كتابه، فلا أقلّ من أن يكونا هما من مشايخ الإجازة المتفق بينهم - كما قيل - على عدم احتياجهم التوثيق... وبالجملة: يمكن تصحيح الخبر

(١) غنائم الأيام: ١٧١ / ٥.

(٢) جواهر الكلام: ٤٩ / ٧.

المزبور بناءً على الظنون الاجتهادية، إلا أنه مع ذلك لا يخلو من دغدغة^(١).

٧. عليّ بن أبي حمزة البطائني.

عليّ بن أبي حمزة - واسم أبي حمزة سالم - البطائني، أبو الحسن، مولى الأنصار، كوفي، وكان قائد أبي بصير يحيى بن القاسم، روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام، وصنّف كتباً عدّة، منها: كتاب الصلاة، وكتاب الزكاة، وكتاب التفسير وأكثره عن أبي بصير، وكتاب جامع في أبواب الفقه^(٢)، وقال الشيخ: له أصل^(٣).

وعن عليّ بن أبي حمزة البطائني أنّ الإمام الكاظم عليه السلام قال له: (يا عليّ، أنت وأصحابك أشباه الحمير)^(٤)، وبعد استشهاد الإمام الكاظم عليه السلام وقف عليه، ولم يعتقد بإمامة الرضا عليه السلام حتّى صار من عمدة الواقفة.

وروي في سبب وقفه عن (يونس بن عبد الرحمن، قال: مات أبو الحسن عليه السلام وليس من قوّامه أحد إلاّ وعنده المال الكثير، فكان ذلك سبب وقفهم وجحودهم لموته، وكان عند زياد القندي سبعون ألف دينار، وعند عليّ بن أبي حمزة ثلاثون ألف

(١) جواهر الكلام: ١٦ / ٢٧٠.

(٢) يلاحظ: فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٢٤٩، رقم: ٦٥٦، الأبواب (رجال الطوسي): ٢٤٥، رقم: ٣٤٠٢.

(٣) يلاحظ: الفهرست: ١٦١، رقم: ٤١٨.

(٤) يلاحظ: اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٧٠٥، رقم: ٧٥٤، ص: ٧٠٦، رقم: ٧٥٧، ص: ٧٤٢، رقم: ٨٣٢، ص: ٧٤٣، رقم: ٨٣٥، ٨٣٦.

دينار، قال: فلما رأيت ذلك، وتبين الحق وعرفت من أمر أبي الحسن الرضا عليه السلام ما علمت، تكلمت ودعوت الناس إليه، قال: فبعثنا إلي وقالوا لي: ما يدعوك إلى هذا، إن كنت تريد المال فنحن نغنيك وضمننا لي عشرة آلاف دينار، وقالوا لي: كفّ، فأبيتُ، وقلت لهم: إننا روينا عن الصادقين عليهم السلام أنهم قالوا: إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه فإن لم يفعل سلب منه نور الإيوان، وما كنت لأدع الجهاد في أمر الله على كل حال، فناصرني وأضمر لي العداوة^(١).

وروى الكشي عن (محمد بن مسعود، قال: حدثني علي بن الحسن، قال: علي بن أبي حمزة كذاب متهم. قال: روى أصحابنا أن الرضا عليه السلام قال بعد موته: أقعد علي بن أبي حمزة في قبره، فسئل عن الأئمة، فأخبر بأسمائهم حتى انتهى إلي فسئل، فوقف، فضرب علي رأسه ضربة امتلاً قبره ناراً^(٢).

(١) علل الشرائع: ١/ ٢٣٥، ح ١، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ١٠٣، ح ٢، الغيبة للشيخ: ٦٤، ح ٦٦، اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٧٠٦، ح ٧٥٩، ص: ٧٦٧، ح ٨٨٨، ص: ٧٨٦، ح ٩٤٦. وبين الصدوق رحمته الله الوجه في اجتماع الأموال عندهم بأنه (لم يكن موسى بن جعفر عليهما السلام ممن يجمع المال، ولكنه حصل في وقت الرشيد وكثر أعداؤه ولم يقدر على تفريق ما كان يجتمع إلا على القليل ممن يثق بهم في كتمان السرّ، فاجتمعت هذه الأموال لأجل ذلك، وأراد أن لا يتحقق على نفسه قول من كان يسعى به إلى الرشيد ويقول: إنه يحمل إليه الأموال ويعتقد له الإمامة ويحمل على الخروج عليه، ولولا ذلك لفرّق ما اجتمع منه هذه الأموال. على أنّها لم تكن أموال الفقراء، وإنّما كانت أموالاً تصله به مواليه لتكون له إكراماً منهم له وبراً منهم به صلى الله عليه). علل الشرائع: ١/ ٢٣٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٧٤٢، رقم: ٨٣٤، ص: ٧٠٥، رقم: ٧٥٥.

ولم يستحلّ ابن فضال الرواية عنه قائلًا: (ابن أبي حمزة كذاب ملعون، قد رويت عنه أحاديث كثيرة، وكتبت تفسير القرآن كلّ من أوّله إلى آخره، إلّا أنّي لا أستحلّ أن أروي عنه حديثاً واحداً)^(١).

وفي قبال ذلك كلّ صرح الشيخ في العدة بأنّ الطائفة عملت بأخباره لكونه متحرّجاً في روايته موثقاً في أمانته، قائلًا: (وإنّ كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به إذا كان متحرّجاً في روايته موثقاً في أمانته وإنّ كان مخطئاً في أصل الاعتقاد، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره، وأخبار الواقعة مثل سماعة بن مهران، وعليّ بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى)^(٢).

وقد بنى صاحب الجواهر رحمته على ضعفه لما تقدّم من الأخبار الدائمة، وتصريح ابن فضال بكذبه، قائلًا: (وما في سند هذه الرواية من عليّ بن أبي حمزة وأنه واقفي قد أكل أموال الكاظم عليه السلام ظلماً وعدواناً منجبر بما سمعت - أي من الشهرة -)^(٣)، (وخبر أبي بصير، مع أنّ في سنده عليّ بن أبي حمزة البطائني الكذاب المتهم الذي هو وأصحابه أشباه الحمير، وأجلس في قبره فضرب بمرزبة من حديد امتلأ منها قبره ناراً)^(٤)،

(١) اختيار معرفة الرجال: ٧٠٦ / ٢، ح ٧٥٦.

(٢) العدة في أصول الفقه: ١ / ١٥٠.

(٣) جواهر الكلام: ١ / ٢٣٧.

(٤) جواهر الكلام: ٨ / ٤٤٠.

و(في سندها عليّ بن أبي حمزة البطائني المعلوم حاله)^(١).

والظاهر أنّ الوجه في عدم اعتداده بما تقدّم عن الشيخ هو معارضته بنصّ ابن فضال على كذبه واتّهامه مع تقدّم قول الجراح، ومن ثمّ وصف حديثه في غير موضع من كتابه بـ(الخبر) أو (الرواية)^(٢).

وناقش في سنن لا شتراك (عليّ بن سالم) بين البطائني وغيره قائلاً: (الطعن في سند.. الثالثة بعليّ بن سالم باشتراكه بين المجهول والضعيف)^(٣).

نعم عمل جمله بجملته من أخباره بعد اعتضادها بالشهرة لكفائتها في جبر الخبر الضعيف عنده، منها قوله المتقدم: (وما في سند هذه الرواية من عليّ بن أبي حمزة، وأنّه واقفيّ قد أكل أموال الكاظم عليه السلام ظلماً وعدواناً منجبر بما سمعت - أي من الشهرة -)^(٤).

٨. محمد بن إسماعيل.

محمد بن إسماعيل، شيخ الكليني، وقد أكثر من الرواية عنه في الكافي بما يقارب ستمائة مورد^(٥)، منها زهاء أربعمئة مورد عنه عن الفضل بن شاذان، وقد وقع الكلام

(١) جواهر الكلام: ٤٣ / ٣٩٦.

(٢) يلاحظ: جواهر الكلام: ١ / ٢٣٩، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٥٨، ٣ / ١٧٩، ٢٥٧، ٥ / ٦٠، ٦ / ١٣٢، ١٩٩، وغيرها.

(٣) جواهر الكلام: ٥ / ٧٨.

(٤) جواهر الكلام: ١ / ٢٣٧.

(٥) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ١٦ / ٩٨.

في تمييزه، ووثاقته، فهنا جهتان:

الجهة الأولى: تعيين المبحوث عنه.

إنَّ المسْمَى بـ(محمَّد بن إسماعيل) عدَّة رواة ذُكر ثلاثة منهم في تعيين المبحوث

عنه، وهم:

الأول: محمَّد بن إسماعيل بن بزيع، أبو جعفر، مولى المنصور، الكوفي، قال النجاشي: (كان من صالحى هذه الطائفة وثقاتهم، كثير العمل)^(١)، والشيخ في رجاله: (ثقة، صحيح)^(٢)، وعدّه من أصحاب الأئمة الكاظم والرضا والجلاد عليه السلام^(٣).

وأشار الوحيد إلى من اختار ذلك بقوله: (وتوهّم بعض كونه ابن بزيع؛ لأنّ الإطلاق ينصرف إليه، وأنّه وجد في بعض الأسناد التصريح به)^(٤).

لكنّ احتمال كون محمَّد بن إسماعيل المبحوث عنه هو ابن بزيع ضعيف؛ لأمرين: أحدهما: أنّ المبحوث عنه يروي عن الفضل بن شاذان كثيراً كما مرّت الإشارة إليه، بينما يروي ابن شاذان عن ابن بزيع كما في العيون^(٥)؛ بل صرّح به الكشي، قائلاً: (والفضل بن شاذان رحمته الله كان يروي عن جماعة، منهم: محمَّد ابن أبي عمير، وصفوان

(١) فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٣٠، رقم: ٨٩٣.

(٢) الأبواب (رجال الطوسي): ٣٦٤، رقم: ٥٣٩٣.

(٣) يلاحظ: الأبواب (رجال الطوسي): ٣٤٤، رقم: ٥١٣٠، ص: ٣٦٤، رقم: ٥٣٩٣، ص:

٣٧٧، رقم: ٥٥٩٠.

(٤) تعليقة الوحيد على منهج المقال: ٢٩٨.

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١ / ٢١، ح ٤٤٤.

ابن يحيى، والحسن بن محبوب، والحسن بن عليّ بن فضال، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع..^(١).

والآخر: أن الكليني يروي عن المبحوث عنه مباشرة، وفي موارد عديدة تقدّمت الإشارة إليها، بينما لا يروي عن ابن بزيع كذلك، وإنها يروي عنه:

إمّا بواسطتين - وهو الأكثر - كقوله: (محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٢)، و(محمد بن الحسن [أي الصفار]، عن سهل بن زياد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٣)، و(محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٤)، و(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن ابن خالد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٥)، و(أبو عليّ الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٦)، و(عليّ بن إبراهيم، عن أخيه إسحاق بن إبراهيم، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٧)، و(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٨)، و(عدّة من أصحابنا، عن سهل

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٨٢١، رقم: ١٠٢٩.

(٢) الكافي: ١ / ٤١، ح ١.

(٣) الكافي: ١ / ١٠٥، ح ٣.

(٤) الكافي: ١ / ١٤٤، ح ٦.

(٥) الكافي: ٢ / ٥٢، ح ١، ٢٩٨، ح ٤.

(٦) الكافي: ٢ / ١١٧، ح ٤.

(٧) الكافي: ٣ / ٤١٦، ح ١٤.

(٨) الكافي: ٥ / ٥٢٥، ح ١.

ابن زياد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع^(١)، و(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه.. عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٢).

أو بثلاث، كقوله: (الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن محمد بن جمهور، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٣)، و(سهل بن زياد، عن عليّ بن مهزيار، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٤)، و(الحسين بن محمد، عن عبد الله بن عامر، عن عليّ بن مهزيار، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع)^(٥).

إن قيل: إنّ رواية الكليني عن ابن بزيع بالوسائط المذكورة لا تتنافى مع روايته عنه مباشرة، إذ تحمل على البناء المعروف من طريقته^(٦).

قيل: يدفعه أمران:

أحدهما: أنّ البناء في طريقته يكون بعد ذكر السند المبني عليه قبلاً، بل مع القرينة عادةً، وليس الحال كذلك في ما رواه عنه مباشرةً.

والآخر: أنّ الكليني روى عن المبحوث عنه بصيغة (حدثنا) وهي صريحة بالسماع منه مباشرةً، وأنّه شيخه، وذلك في ما رواه الصدوق، قائلاً: (حدثنا عليّ بن

(١) الكافي: ٦ / ٣١١، ح ٧.

(٢) الكافي: ٨ / ٢، ح ١.

(٣) الكافي: ١ / ٢٩٠ - ٢٩١ / ذيل حديث ٦.

(٤) الكافي: ١ / ٣٨٤، ح ٥، والحديث مبني على سابقه، وأصله: عليّ بن محمد وغيره عن سهل.

(٥) الكافي: ٢ / ٣٢٠، ح ٥.

(٦) يلاحظ في إيضاح ذلك كتاب رجال المستمسك: ١٨١.

أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمته، قال: حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني، قال: حدّثنا محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان^(١).

وأما ما ذكر من (أنّه وجد في بعض الأسناد التصريح به)، فلعلّه نظر إلى ما ذكره الكليني في الروضة بقوله: (حدّثني عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن حفص المؤذن، عن أبي عبد الله عليه السلام، وعن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام)^(٢)، بجعل قوله: (وعن محمد بن إسماعيل بن بزيع) معطوفاً على (حدّثني عليّ بن إبراهيم)، فيصير السند (حدّثني عليّ بن إبراهيم، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع).

وفيه: أنّ العطف على إبراهيم بن هاشم بقرينة كثرة رواية الكليني عن ابن بزيع بواسطتين.

ومنه يتّضح: أنّ لا مجال للتعويل على كون الإطلاق فيه ينصرف إلى ابن بزيع ما دامت القرينة قائمة على خلافه.

الرجل الثاني: محمد بن إسماعيل بن أحمد بن بشير، البرمكي، الرازي، المعروف بصاحب الصومعة، أبو عبد الله، وقيل: أبو جعفر، سكن قم، وليس أصله منها^(٣)،

(١) التوحيد: ٢٨٥، ح ١.

(٢) الكافي: ٨ / ٢، ح ١.

(٣) يلاحظ: فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٤١، رقم: ٩١٥. رجال ابن

الغضائري: ٩٧، رقم: ١٤٦، الكافي: ١ / ٧٨، ح ٣.

وثقة النجاشي قائلاً: (كان ثقةً مستقيماً)^(١)، وضعّفه ابن الغضائري قائلاً: (ضعيف)^(٢).

وبنى الشيخ البهائي على كونه المبحوث عنه لأمرين:

١. قرّبه من طبقة الكليني.

٢. وصف الأعلام لما رواه الكليني عنه بالصحة الدالة على أنه ثقة، وليس إلا

البرمكي كذلك^(٣).

ويدفع الأول: أنّ الكليني لم يرو عن البرمكي إلا بواسطة شيخه ابن أبي عبد الله

محمد بن جعفر الأسدي، قائلاً: (حدّثني محمد بن جعفر الأسدي، عن محمد بن

إسماعيل البرمكي الرازي)^(٤)، و(محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل

البرمكي، عن علي بن عباس الخرازمي)^(٥)، بينما أكثر من الرواية مباشرة عن المبحوث

عنه.

ويدفع الآخر: أنّ الوجه في التصحيح غير منحصرٍ بذلك كما سيأتي بيانه؛ مضافاً

لما عرفت من تضعيف ابن الغضائري للبرمكي.

(١) فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٤١، رقم: ٩١٥.

(٢) رجال ابن الغضائري: ٩٧، رقم: ١٤٦.

(٣) يلاحظ: مشرق الشمسيين: ٢٧٦.

(٤) الكافي: ١/ ٧٨، ح ٣.

(٥) الكافي: ١/ ١٢٥، ح ١. ويلاحظ: ١/ ٨٢، ح ٢، ١٠٠، ح ٣، ١٠٦، ح ٦، ٧، ١٠٩، ح ٢،

١١٣، ح ٤، ١٤٤، ح ٥، ٢/ ٢٢٦، ح ١، وغيرها.

الرجل الثالث: محمد بن إسماعيل النيسابوري، البندقي، أبو الحسن^(١)، شيخ الكشي، والواسطة بينه وبين الفضل بن شاذان في جملة مما رواه عنه^(٢).

وقد استقر رأي المشهور على أن النيسابوري المذكور هو (محمد بن إسماعيل) المبحوث عنه، قال الوحيد: (الذي استقر عليه رأي الكل في أمثال زماننا أنه الواسطة بينهما^(٣))^(٤).

ويشهد لذلك: أن الكشي روى عنه عن الفضل مصرحاً باسمه، قائلاً: (ذكر أبو الحسن محمد بن إسماعيل البندقي النيسابوري: أن الفضل بن شاذان بن الخليل)^(٥). والكشي والكليني في طبقة واحدة؛ لرواية ابن قولويه عنهما^(٦)، وقد عدّهما السيّد البرجردي من الطبقة التاسعة^(٧).

(١) يلاحظ: اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٨١٨، رقم: ١٠٢٤، الأبواب (رجال الطوسي): ٤٤٠، رقم: ٦٢٨٠.

(٢) يلاحظ: اختيار معرفة الرجال: ١ / ٣٨، رقم: ١٧، ١٨، ٢ / ٤٥٨، رقم: ٣٥٦.

(٣) أي بين الكليني والفضل بن شاذان.

(٤) تعليقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال: ٢٩٧. ويلاحظ: الرواشح الساوية: ١١٩، ومتقى الجمان: ١ / ٤٣، الفوائد الرجالية للكجوري: ١٣١، سماء المقال: ١ / ٤٨٠، معجم رجال الحديث: ٩٦ / ١٦.

(٥) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٨١٨، رقم: ١٠٢٤.

(٦) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ٦٨ / ١٨.

(٧) يلاحظ: طبقات رجال النجاشي (مخطوط). طبقات من لا يحضره الفقيه (مخطوط): ٢٩٩.

صحتها قولان، فإنّ في لقائه له إشكالاً فتقف الرواية بجهالة الواسطة بينها وإنّ كانا مرضيين معظمين).. ويقوى في خاطري إدخال الحديث المشتمل عليه في قسم الحسن^(١).

والأخرى: بيان عدم توقّف اعتبار الرواية على وثاقته؛ لأنّ دوره كان في السند شرفياً، قال السيّد صاحب المدارك: (لكنّ الظاهر أنّ كتب الفضل رحمته كانت موجودة بعينها في زمن الكليني رحمته، وأنّ محمّد بن إسماعيل هذا إنّما ذكر لمجرد اتصال السند فلا يبعد القول بصحّة رواياته كما قطع به العلامة، وأكثر المتأخّرين)^(٢). ولعلّه من الواضح أنّ هذا الوجه غير متوقّف على تمييز (محمّد بن إسماعيل) شيخ الكليني، وأنّه أيّ واحد من الثلاثة أو غيرهم.

وقد أشار إلى ذلك صاحب الجواهر رحمته بقوله: (رواها الكليني مقتصرّاً عليها في كيفة التسبيح، والشيخ صدر بها الأخبار التي أوردّها في كتابه، بل وصفها جماعة من الأساطين منهم العلامة والشهيد والمحقّق الثاني بالصحّة، بل عن مختلف أوّلهم أنّها هي وصحيحة الحلبي الآتية أصحّ ما بلغنا في هذا الباب، والظاهر أنّه كذلك؛ لأنّه ليس في طريقها من يتوقّف فيه إلاّ محمّد بن إسماعيل، والأصحّ الأشهر كما قيل: عدّ حديثه صحيحاً؛ إمّا لأنّه ثقة كما يُبَيّن في محلّه مفصلاً على وجه يرفع الاشتراك بينه وبين غيره، أو لكونه من مشايخ الإجازة للحديث المنقول من كتب الفضل، فلا

(١) منتقى الجمان: ١ / ٤٥. ويلاحظ: تعليقة الوحيد على منهج المقال: ٢٩٩.

(٢) مدارك الأحكام: ٣ / ٣٨٠.

صحيحاً أو قريباً منه^(١).

٩. محمد ابن سنان.

وهو محمد بن الحسن بن سنان، مولى زاهر، توفي أبوه الحسن وهو طفل، وكفله جده سنان فنسب إليه، أبو جعفر، الكوفي، الهمداني، الزاهري، من ولد زاهر مولى عمرو بن الحمق الخزاعي، روى عن الأئمة الكاظم والرضا والجلاد عليهم السلام، وله كتب منها مسائل عن الرضا عليه السلام معروفة، ومات محمد ابن سنان سنة عشرين ومائتين^(٢). ولم يستحل أيوب بن نوح^(٣) أن يروي أحاديث محمد ابن سنان؛ لأنه قال قبل موته: كلّمها حدّثتكم به لم يكن لي سماع ولا رواية إنّها وجدته^(٤)، وكذا الفضل بن شاذان^(٥)

(١) جواهر الكلام: ١٠ / ١٦١.

(٢) يلاحظ: فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): ٣٢٨، رقم: ٨٨٨، الفهرست: ٢٠٦، رقم: ٥٩١، ص: ٢١٩، رقم: ٦١٩، الأبواب (رجال الطوسي): ٣٤٤، رقم: ٥١٣٨، ص: ٣٧٧، رقم: ٥٥٨٧، رجال ابن الغضائري: ٩٢، رقم: ١٣٠.

(٣) (أيوب بن نوح بن درّاج النخعي أبو الحسين كان وكيلاً لأبي الحسن وأبي محمد عليهما السلام، عظيم المنزلة عندهما، مأموناً، وكان شديد الورع، كثير العبادة، ثقة في رواياته، وأبوه نوح بن درّاج كان قاضياً بالكوفة، وكان صحيح الاعتقاد) فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): ١٠٢، رقم: ٢٥٤.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٦٨٧، رقم: ٧٢٩، ص: ٧٩٥، رقم: ٩٧٦.

(٥) (الفضل بن شاذان بن الخليل، أبو محمد الأزدي النيشابوري (النيسابوري) كان أبوه من أصحاب يونس، وروى عن أبي جعفر الثاني، وقيل [عن] الرضا أيضاً عليه السلام وكان ثقة، أحد

قائلاً: (إن من الكذابين المشهورين ابن سنان وليس بعبد الله^(١))^(٢)، وضعفه كل من المفيد في بعض كتبه، قائلاً: (مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمة وضعفه)^(٣)، وابن الغضائري: (ضعيف، غالٍ، يضع [الحديث] لا يلتفت إليه)^(٤)، والنجاشي: (رجل ضعيف جداً، لا يعول عليه، ولا يلتفت إلى ما تفرد به)^(٥)، والشيخ في الفهرست: (طعن عليه وضعف)^(٦)، وفي الرجال: (ضعيف)^(٧)، وفي التهذيبيين: (مطعون عليه، ضعيف جداً، وما يستبد بروايته ولا يشركه فيه غيره لا يعمل عليه)^(٨).

أصحابنا الفقهاء والمتكلمين، وله جلاله في هذه الطائفة، وهو في قدره أشهر من أن نصفه).
 فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٠٦، رقم: ٨٤٠.

(١) (عبد الله بن سنان بن طريف مولى بني هاشم، يقال مولى بني أبي طالب، ويقال مولى بني العباس، كان خازناً للمنصور والمهدي والهادي والرشيد، كوفي، ثقة، من أصحابنا، جليل، لا يطعن عليه في شيء، روى عن أبي عبد الله عليه السلام). فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٢١٤، رقم: ٥٥٨.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٧٩٦/٢، رقم: ٩٧٨.

(٣) جوابات أهل الموصل: ٢٠.

(٤) رجال ابن الغضائري: ٩٢، رقم: ١٣٠.

(٥) فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٢٨، رقم: ٨٨٨.

(٦) الفهرست: ٢١٩، رقم: ٦١٩.

(٧) الأبواب (رجال الطوسي): ٣٦٤، رقم: ٥٣٩٤.

(٨) تهذيب الأحكام: ٧/٣٦١، الاستبصار: ٣/٢٢٤.

وفي قبال ذلك ورد في حقه ما يقتضي اعتباره^(١)، وهو أمور:

الأمر الأول: ما رواه الكشي بطريق معتبر من دعاء الإمام الجواد عليه السلام له ورضاه عنه، وهو ما ورد عن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي^(٢)، قال: دخلت على أبي جعفر الثاني عليه السلام في آخر عمره فسمعتة يقول: (جزى الله صفوان بن يحيى، ومحمد ابن سنان، وزكريا بن آدم عني خيراً فقد وفوا لي)، ولم يذكر سعد بن سعد. قال: فخرجت فلقيت موفقاً، فقلت له: إن مولاي ذكر صفوان، ومحمد ابن سنان، وزكريا بن آدم وجزأهم خيراً، ولم يذكر سعد بن سعد. قال: فعدت إليه، فقال: (جزى الله صفوان بن يحيى، ومحمد ابن سنان، وزكريا بن آدم، وسعد بن سعد عني خيراً فقد وفوا لي)^(٣).

الأمر الثاني: عدّه الشيخ المفيد في الإرشاد من خاصّة الإمام الكاظم عليه السلام وثقاته الذين نقلوا نصّه على إمامة الرضا عليه السلام، قائلاً: (فممن روى النصّ على الرضا عليّ بن

(١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٨ / ١٤٢.

(٢) (عبد الله بن الصلت، أبو طالب القمي مولى بني تيم اللات بن ثعلبة، ثقة، مسكون إلى روايته، روى عن الرضا عليه السلام). فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): ٢١٧، رقم: ٥٦٤، ويلاحظ: جواهر الكلام: ٤ / ٣٢، ٢٩ / ١٧٢، وطريق الكشي إليه: (حدّثني الحسين بن الحسن بن بندار القمي، قال: حدّثني سعد بن عبد الله بن أبي خلف القمي، قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن عبد الجبار الذهلي، عن العباس بن معروف، عن عبد الله بن الصلت أبي طالب). اختيار معرفة الرجال: ٦٠٢، رقم: ٥٧٠.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٧٩٢، رقم: ٩٦٣.

موسى عليه السلام بالإمامة من أبيه، والإشارة إليه منه بذلك، من خاصته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقہ من شيعته.. محمد ابن سنان^(١).

الأمر الثالث: روى عنه محمد بن أحمد الأشعري^(٢)، ولم يستثن من كتابه نوادير الحكمة^(٣).

الأمر الرابع: روى عنه جملة من الأجلء وفيهم أحمد بن محمد بن عيسى المتشدد في أمر الرواية بما يزيد على مائة رواية في الكافي وحده^(٤)، وأصحاب الإجماع - كيونس بن عبد الرحمن^(٥)، وعبد الله بن المغيرة^(٦)، والأعيان والثقات كالحسين بن سعيد^(٧)، وابن أبي نجران^(٨)، وعلي بن النعمان^(٩)، ويعقوب بن يزيد^(١٠)، ومحمد بن

(١) الإرشاد: ٢/ ٢٤٧-٢٤٨

(٢) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٥٦٢، ح ١٥٤٩، تهذيب الأحكام: ١/ ٣١٧، ح ٩١، وغيرها.

(٣) فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): ٣٨٤، رقم: ٩٣٩، الفهرست: ٤٠٨، رقم: ٦٢٣.

(٤) يلاحظ: الكافي: ١/ ٣٣، ح ٥، ٢/ ٤٥، ح ٣، ٤/ ٢٥، ح ٣، ٥/ ٦١، ح ٥، ٦/ ٣٩، ح ٢، ٧/ ٢٦٢، ح ١١، ٨/ ٧٦، ح ٣٠، وغيرها.

(٥) يلاحظ: الكافي: ٢/ ٢٦٠، ح ١، ٧/ ١٩٨، ح ١.

(٦) يلاحظ: الكافي: ٦/ ٥٣٥، ح ٢.

(٧) يلاحظ: الكافي: ١/ ٤٤٦، ح ١، ٣/ ١١، ح ٢.

(٨) يلاحظ: الكافي: ٢/ ٢٦٨، ح ١، ٥/ ٢٣١، ح ٥.

(٩) يلاحظ: الكافي: ٢/ ٤٣٥، ح ١٠.

(١٠) يلاحظ: الكافي: ٤/ ١١، ح ٣، ٦/ ٢٤٠، ح ١١.

الحسين بن أبي الخطاب^(١)، ومحمد بن عبد الجبار^(٢)، وغيرهم.

وبنى صاحب الجواهر رحمته على ضعف محمد ابن سنان؛ لما تقدّم من نصّ أئمة الرجال على ضعفه، قائلًا: (وفي طريقها محمد ابن سنان الذي ضعفه الشيخ، والنجاشي، وابن الغضائري، وقال: إنّه غالٍ لا يلتفت إليه، بل روى الكشي فيه قدحاً عظيماً، بل عن ابن شاذان: أنّه من الكذّابين المشهورين)^(٣)، (ويطعن في الروایتين بأنّ إحداهما رواية محمد ابن سنان، وهو مطعون فيه)^(٤). والجرح مقدّم على التعديل عنده رحمته.
وأما موقفه ممّا يقتضي اعتباره فيمكن تحصيل الوجه فيه من متفرّقات كلماته بما
حاصله:

أما ما روي عن الإمام الجواد عليه السلام فأعراض أئمة الرجال عنه مع أنّه بمراءى منهم ومسمع يوجب سلب حجّيته^(٥).

وأما توثيق الشيخ المفيد فعلق صاحب الجواهر على البناء عليه قائلًا: (وقد صرح الأستاذ في حاشية المدارك بأنّ الظاهر أنّه محمد، لكنّه ذكر أنّه حقّق في الرجال أنّه ثقة. ولعلّه لحسن ظنّه رحمته عوّل على ما نقل عن المفيد رحمته في إرشاده أنّه من خاصّة الكاظم عليه السلام وثقاته وأهل الورع والعلم والفقّه من شيعته، وممن روى النصّ

(١) يلاحظ: الكافي: ١ / ٣٧٣، ح ٦، ٢ / ٨٧، ح ٢.

(٢) يلاحظ: الكافي: ٤ / ٥٧٩، ح ٢، ٥ / ٣٨٤، ح ١.

(٣) جواهر الكلام: ٢٩ / ٢٨٢.

(٤) جواهر الكلام: ١٠ / ٨، ويلاحظ: ٤ / ٣٣٩، ١١ / ٧، ١٦ / ٢٢٨، ١٩ / ٢٠٨.

(٥) يلاحظ: جواهر الكلام: ١ / ٢٣٢، ٢ / ٢٠٥، ١٢ / ٢٦٥، ٢٠ / ٢٦٧.

على الرضا عليه السلام وللبحث فيه مقام آخر^(١).

والظاهر أن الوجه في عدم اعتداده رحمته بتوثيق الشيخ المفيد ليس هو عدم بناءه على توثيقاته - بدليل استناده إليها في سليمان بن خالد، قاتلاً: (قال سليمان بن خالد لأبي عبد الله عليه السلام.. أن سليمان كان من المشاهير، بل عن المفيد في إرشاده عدّه من شيوخ أصحاب الصادق عليه السلام وخاصّته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين الذين رووا عنه النصّ بإمامة الكاظم عليه السلام)^(٢)، - بل الظاهر أن الوجه فيه هو تناقض كلام الشيخ المفيد رحمته بين توثيقه هنا، وتضعيفه المتقدّم ممّا يوجب سلب الوثوق به.

وأما عدم استثنائه من نواذر الحكمة ورواية الأجلّاء عنه فقد تقدّم عدم بناءه على إفادتها وثاقة الراوي أو حسنه، كما أن الملاحظ أنه رحمته قد يستند إليه كمؤيد للوثوق بالراوي في حال لم يرد فيه تضعيف^(٣)، وفي المقام مع ورود التضعيف في محمّد ابن سنان فلا مجال له حتى بنحو التأييد.

١٠. المعلّى بن خنيس.

المعلّى (معلّى) بن خنيس، أبو عبد الله، المدني، مولى أبي عبد الله جعفر بن

(١) جواهر الكلام: ١ / ١٧٧، والظاهر أنّه قصد الوحيد البهبهاني رحمته في حاشيته على مدارك الأحكام: ١ / ٩٨، حيث قال: (قوله: (ضعيفة) ليس كذلك؛ لأنّ محمّداً ثقة، وفاقاً لجماعة منهم العلامة في المختلف، وقد حقّقناه في الرجال)، ويلاحظ أيضاً: تعليقه على منهج المقال: ٣٠٩.

(٢) جواهر الكلام: ١٣ / ٦١.

(٣) يلاحظ: جواهر الكلام: ٤ / ٨، ٧ / ٤٢١، ٨ / ٧٨، ١٠ / ١٥١، ٢٦ / ٢٥، ٤٢ / ٣٧٨.

محمد بن عيسى، ومن قبله كان مولى بني أسد، كوفي، بزّاز، له كتاب يرويه جماعة^(١).

وقد تعارض فيه الجرح والتعديل.

أما الجرح فأمران:

الأمر الأول: الأخبار الدائمة. وهي عدّة أخبار:

منها: ما رواه الكشي عن إبراهيم بن محمد بن العباس الختلي، قال: حدّثني أحمد ابن إدريس القميّ المعلم، قال: حدّثني محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن عبد الله بن القاسم، عن حفص الأبيض التمار، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام أيام صلّب المعلّى بن خنيس رحمته الله فقال لي: (يا حفص، إني أمرت المعلّى [بأمر] فخالفتني فابتلي بالحديد، إني نظرت إليه يوماً وهو كئيب حزين، فقلت: يا معلّى، كأنك ذكرت أهلك وعيالك، قال: أجل. قلت: ادنّ منّي، فدنا منّي فمسحت وجهه، فقلت: أين تراك؟ فقال: أراني في أهل بيتي وهو ذا زوجتي، وهذا ولدي. قال: فتركته حتّى تملأ منهم واستترت منهم، حتّى نال ما ينال الرجل من أهله، ثمّ قلت: ادنّ منّي، فدنا منّي، فمسحت وجهه فقلت: أين تراك؟ فقال: أراني معك في المدينة، قال: قلت: يا معلّى، إن لنا حديثاً من حفظه علينا حفظ الله عليه دينه ودنياه، يا معلّى، لا تكونوا أسراء في أيدي الناس بحديثنا، إن شاءوا متوا عليكم، وإن شاءوا قتلوكم، يا معلّى، إنّه من كتم الصعب من حديثنا جعله الله نوراً بين عينيه وزوّده القوّة في الناس، ومن أذاع الصعب من حديثنا لم يمت حتّى

(١) يلاحظ: رجال البرقي: ٦٦، رجال ابن الغضائري: ٨٧، رقم: ١١٦، فهرست أسماء مصنفي

الشيعة (رجال النجاشي): ٤١٧، رقم: ١١١٤، الأبواب (رجال الطوسي): ٣٠٤، رقم: ٤٤٧٣.

يعضّه السلاح، أو يموت بخبل، يا معلّى، أنت مقتول فاستعد^(١).

ومنها: ما رواه الكشي أيضاً عن أبي عليّ أحمد بن عليّ السلوي المعروف بشقران، قال: حدّثنا الحسين بن عبيد الله القميّ، عن محمّد بن أورمة، عن يعقوب بن يزيد، عن سيف بن عميرة، عن المفضّل بن عمر الجعفي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام يوم صلب فيه المعلّى، فقلت: يا ابن رسول الله، ألا ترى هذا الخطب الجليل الذي نزل بالشيعة في هذا اليوم؟ قال: (وما هو؟) قال: قلت: قتل المعلّى بن خنيس، قال: (رحم الله معلّى، قد كنت أتوقّع ذلك؛ لأنّه أذاع سرّنا، وليس الناصب لنا حرباً بأعظم مؤونة علينا من المذيع علينا سرّنا، فمن أذاع سرّنا إلى غير أهله لم يفارق الدنيا حتّى يعضّه السلاح، أو يموت بخبل)^(٢).

ومنها: ما رواه الكشي أيضاً عن محمّد بن الحسن البراثي وعثمان، قالوا: حدّثنا محمّد بن يزداد، عن محمّد بن الحسين، عن الحجاج، عن أبي مالك الحضرمي، عن أبي العباس البقباق، قال: تذاكر ابن أبي يعفور، ومعلّى بن خنيس، فقال ابن أبي يعفور: الأوصياء علماء، أبرار، أتقياء، وقال ابن خنيس: الأوصياء أنبياء، قال: فدخلا على أبي عبد الله عليه السلام، قال: فلمّا استقرّ مجلسهما، قال: فبدأهما أبو عبد الله عليه السلام، فقال: (يا عبد الله، أبرأ ممّن قال: إنّنا أنبياء)^(٣).

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٦٧٦-٦٧٧، رقم: ٧٠٩.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٦٧٨، رقم: ٧١٢.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٥١٥، رقم: ٤٥٦.

الأمر الآخر: نصّ بعض أئمة الرجال على ضعفه..

منهم: ابن الغضائري حيث قال: (كان أوّل أمره مغريباً، ثمّ دعا إلى محمّد بن عبد الله بن الحسن، وفي هذه الظنّة أخذه داود بن عليّ فقتله. والغلاة يضيفون إليه كثيراً. ولا أرى الاعتماد على شيء من حديثه)^(١).

ومنهم: النجاشي، حيث قال: (ضعيف جداً، لا يعول عليه)^(٢).

وعده العلامة في القسم الثاني المعدود لذكر الضعفاء ومن توقّف في روايته^(٣)، وقال في المختلف: (وأما ثانياً فلأنّ معلّى بن خنيس ضعيف، وقد اختلف في مدحه وذمه فلا تعويل على ما ينفرد به)^(٤).

وأما التعديل فأمران أيضاً:

الأمر الأوّل: الأخبار المادحة، وهي عدّة أيضاً..

منها: صحيح إسماعيل بن جابر، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام مجاوراً بمكة، فقال لي: (يا إسماعيل، اخرج حتّى تأتي مرّاً وعسفان فتسأل هل حدث بالمدينة حدث؟) قال: فخرجت حتّى أتيت مرّاً فلم ألق أحداً، ثمّ مضيت حتّى أتيت عسفان فلم يلقني أحد، فارتحلت من عسفان، فلمّا خرجت منها لقيني عير تحمل زيتاً من

(١) رجال ابن الغضائري: ٨٧، رقم: ١١٦.

(٢) فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٤١٧، رقم: ١١١٤.

(٣) خلاصة الأقوال: ٤٠٨، رقم: ١. ويلاحظ: مقدّمة خلاصة الأقوال: ٤٤، ومقدّمة القسم

الثاني منها: ٣١١.

(٤) مختلف الشيعة: ٢/٣٧٢.

عسفان، فقلت لهم: هل حدث بالمدينة حدث؟ قالوا: لا، إلا قتل هذا العراقي الذي يقال له: المعلّى بن خنيس. قال: فانصرفت إلى أبي عبد الله عليه السلام، فلما رأيته، قال لي: (يا إسماعيل، قُتل المعلّى بن خنيس؟) فقلت: نعم، قال: (أما والله لقد دخل الجنة) ^(١).

ومنها: صحيح الوليد بن صبيح، قال: جاء رجل إلى أبي عبد الله عليه السلام يدّعي على المعلّى بن خنيس ديناً عليه. فقال: ذهب بحقي، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: (ذهب بحقك الذي قتله)، ثم قال للوليد: (قم إلى الرجل فاقضه من حقه، فإنّي أريد أن أبرّد عليه جلده الذي كان بارداً) ^(٢).

الأمر الآخر: ذكّر الشيخ له في الوكلاء المحمودين، حيث قال: (ومنهم المعلّى ابن خنيس، وكان من قوّام أبي عبد الله عليه السلام، وإنّها قتله داود بن عليّ بسببه، وكان محموداً عنده، ومضى على منهاجه، وأمره مشهور. فروي عن أبي بصير قال: لما قتل داود بن [عليّ] المعلّى بن خنيس فصلبه، عظم ذلك على أبي عبد الله عليه السلام واشتدّ عليه، وقال له: يا داود! على مَ قتلت مولاي وقيمي في مالي وعلى عيالي؟ والله إنّه لأوجه عند الله منك، في حديث طويل. وفي خبر آخر أنّه قال: أما والله لقد دخل الجنة) ^(٣).

واختلفت كلمات الأعلام قبل صاحب الجواهر رحمته، في المعلّى بن خنيس فضّعفه

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٦٤٧، رقم: ٧٠٧.

(٢) الكافي: ٥/ ٩٤، ح. ٨.

(٣) الغيبة للطوسي: ٣٦٨.

بعضهم كالمحقق الحلي^(١)، والشهيد الثاني^(٢)، والمحقق السيزواري^(٣)، واكتفى بعض آخر ببيان أن فيه كلاماً أو قولاً، كالشهيد الأوّل^(٤)، والمحقق الكركي^(٥)، والسيد العاملي في المفتاح^(٦)، ومال ثالث إلى حسنه كالمحقق الأردبيلي^(٧)، والمحقق القمي^(٨)، والمحقق النراقي^(٩).

ووصف الفاضل الهندي رواية له (معلّى بن خنيس) بـ(الصحيحة)^(١٠). وكذا فعل صاحب الجواهر رحمته في غير موضع^(١١)، بل قال صاحب الجواهر رحمته في حديثه عن النهي عن ذبائح أهل الكتاب: (إلى غير ذلك من الاختلاف الذي يورث الفقيه القطع بخروج هذه النصوص مخرج التقيّة التي قد خفي الأمر من جهتها في ذلك الزمان على مثل أبي بصير والمعلّى، وهما من البطانة.. قال سعيد بن جناح وعدّة من

(١) يلاحظ: المعتبر: ١ / ١٦٩.

(٢) يلاحظ: روض الجنان: ٢ / ٧٢٨، (ط. ق: ٢٧٥).

(٣) يلاحظ: ذخيرة المعاد: ١ ق ٢ / ٣٧٣، كفاية الأحكام: ٢ / ٣٢.

(٤) يلاحظ: ذكرى الشيعة: ١ / ١٩٣، ٣ / ٣٨٧، ٤ / ٣٩.

(٥) يلاحظ: جامع المقاصد: ٢ / ٢٩٨.

(٦) يلاحظ: مفتاح الكرامة: ٧ / ٣٥٧.

(٧) يلاحظ: مجمع الفائدة: ١ / ٣٦٠.

(٨) يلاحظ: غنائم الأيام: ١ / ٤٨٢.

(٩) يلاحظ: مستند الشيعة: ٩ / ٣١٨.

(١٠) كشف اللثام: ١ / ٤٠٢. ويلاحظ: تهذيب الأحكام: ٢ / ٣٦١، ح ٢٨.

(١١) يلاحظ: جواهر الكلام: ٨ / ١٧٣، ٩ / ٢٩٤-٢٩٥، ١٨ / ١٨٣.

أصحابنا - بل عن العبيدي أنه حدث به أيضاً - عن ابن أبي عمير إن ابن أبي يعفور، ومعلّى بن خنيس كانا بالنيل على عهد أبي عبد الله عليه السلام فاختلفا في ذبائح اليهود، فأكل المعلّى ولم يأكل ابن أبي يعفور، فلما صارا إلى أبي عبد الله عليه السلام أخبراه، فرضي بفعل ابن أبي يعفور وخطأ المعلّى في أكله إيّاه^(١). وبطانة الرجل خاصّته وصاحب سرّه وداخلة أمره الذي يشاوره في أحواله^(٢).

ومقتضى ذلك البناء على وثاقته، وترجيح ما دلّ على تعديله.

والظاهر أنّ الوجه فيه هو عدم تمامية ما دلّ على جرحه..

أما الأخبار فهي إمّا ضعيفة الإسناد كالحديث الأوّل؛ فإنّ فيه موسى بن سعدان، وهو ضعيف^(٣)، و(عبد الله بن القاسم) مشترك بين الضعيف والمجهول^(٤) و(حفص الأبيض) مجهول^(٥). وأما الثاني فإنّ فيه (أحمد بن عليّ السلولي المعروف بشقران)، وهو مجهول^(٦)، و(الحسين بن عبيد الله القميّ)، وهو مجهول مرمرى

(١) جواهر الكلام: ٣٦ / ٨٥ - ٨٦.

(٢) يلاحظ: المخصّص: ١ / ٣٢٠، النهاية في غريب الحديث والأثر: ١ / ١٣٦، لسان العرب: ١٣ / ٥٥، المحيط في اللغة: ٢ / ١٣٧.

(٣) قال النجاشي: (موسى بن سعدان الحنّاط، ضعيف في الحديث، كوفي، له كتب كثيرة). فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٤٠٤، رقم: ١٠٧٢.

(٤) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ١١ / ٣٠٠ - ٣٠٥، رقم: ٧٠٧١ - ٧٠٧٧.

(٥) يلاحظ: الأبواب (رجال الطوسي): ١٨٩، رقم: ٢٣٢٨، ص: ١٩٧، رقم: ٢٤٨١.

(٦) يلاحظ: الأبواب (رجال الطوسي): ٤٠٧، رقم: ٥٩٢٩.

بالغلوّ^(١)، و(محمد بن أورمة)، وهو ضعيف مرمي بالغلوّ وفي رواياته تخليط^(٢).
أو أنّها لا تفيد ضعفه كالحديث الأخير؛ فإنّ غاية ما يعطيه هو (خطأ معلّى بن
خنيس باعتقاده أولاً، ولا بُدّ وأتّه رجوع عن قوله ببراءة أبي عبد الله عليه السلام ممن قال:
إنّهم أنبياء)^(٣).

وأما تضعيف النجاشي وابن الغضائري فالظاهر أنّ منشأه اتهامه بالغلوّ
خصوصاً وأنّه عُرف عن المعلّى حديثه في أسرار أهل البيت عليهم السلام ومكانتهم عند الله
(عزّ ذكره)، وفي الآمّة، حتّى شنّع عليه رجال العامّة لروايته أنّ طاعة أهل البيت عليهم السلام
مفروضة، فقد روى ابن سعد في الطبقات عن (شبابة بن سوار، قال: أخبرنا فضيل
ابن مرزوق قال: سألتُ عمر بن عليّ وحسين بن عليّ، عمّي جعفر. قلت: هل فيكم
أهل البيت إنسان مفترضة طاعته تعرفون له ذلك، ومَن لم يعرف له ذلك فمات، مات
ميتة جاهلية؟ فقالوا: لا، والله ما هذا فينا. مَن قال هذا فينا فهو كذّاب. قال: فقلت
لعمر بن عليّ: رحمك الله، إنّ هذه منزلة تزعمون أنّها كانت لعليّ إنّ النبيّ (صلى الله
عليه [وآله] وسلّم) أوصى إليه ثمّ كانت للحسن. إنّ عليّاً أوصى إليه، ثمّ كانت
للحسين، إنّ الحسن أوصى إليه، ثمّ كانت لعليّ بن الحسين. إنّ الحسين أوصى إليه،
ثمّ كانت لمحمد بن عليّ. إنّ عليّاً أوصى إليه؟ فقال: والله لمات أبي فما أوصى
بحرفين، قاتلهم الله، والله إنّ هؤلاء إلّا متأكّلون بنا. هذا خنيس الخروء. ما خنيس

(١) يلاحظ: الأبواب (رجال الطوسي): ٣٨٦، رقم: ٥٦٨٠.

(٢) يلاحظ: الفهرست: ٢٢٠، رقم: ٦٢٠، الأبواب (رجال الطوسي): ٤٤٨، رقم: ٦٣٦٢.

(٣) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ١٩ / ٢٦٧.

الخرؤ؟ قال: قلت: المعلّى بن خنيس. قال: نعم، المعلّى بن خنيس، والله لفكرت على فراشي طويلاً أتعجب من قوم لبس الله عقولهم حين أضلهم المعلّى بن خنيس^(١).
وأما تضعيف العلامة رحمته فمأخوذ عن النجاشي وابن الغضائري^(٢).
وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.



(١) الطبقات الكبرى: ٥ / ٣٢٤ - ٣٢٥. ويلاحظ: تاريخ دمشق: ٤١ / ٣٩٣، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ٢٠ / ٣٩٥ - ٣٩٦، لسان الميزان: ٦ / ٦٣، رقم: ٢٤٥.
(٢) يلاحظ في تفصيل المناقشة: تعليقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال: ٣٣٨، معجم رجال الحديث: ١٩ / ٢٦٩.

قَاعِدَةٌ

الْوَحْدُ لَا يُصَدِّقُ عِنْدَ لَا الْوَحْدُ

تَأَلَّفَ

السَّيِّدُ فَخْرُ اللَّهِ النَّامِرِيُّ الْغُرُوبِيُّ الْإِسْفَهَانِيُّ

الْغُرُوبِيُّ الشَّرِيعِيُّ

(١٢٦٦ - ١٣٣٩ هـ)

تَحْقِيقًا

السَّيِّدُ قَاسِمُ الطَّائِبِيُّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على من خدمته شرف للملائكة المقربين، ومجاورته في الجنان عزّ لجموع الأنبياء والمرسلين، وشفاعته يوم القيامة فوزٌ للمؤمنين، ورسالته في الدنيا رحمةً للعالمين، أبي القاسم، محمّد بن عبد الله، وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

وبعد، فقد قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في وصيته لولده الإمام الحسن عليه السلام: (واعرض عليه [أي قلبك] أخبار الماضين، وذكره بها أصاب من كان قبلك من الأوّلين، وسر في ديارهم وآثارهم، فانظر فيما فعلوا وعمّا انتقلوا، وأين حلّوا ونزلوا؟ فإنّك تجدهم قد انتقلوا عن الأحبة، وحلّوا ديار الغربة، وكأنّك عن قليل قد صرت كأحدهم)^(١).

(١) نهج البلاغة (تحقيق: صبحي صالح): ٣٩٢.

أقول: إذا كان النظر في أخبار الماضين - مؤمنين أو كافرين - وتقليب آثارهم بهذه المثابة من الأهمية فلا جرم يكون النظر في آثار من أفنى عمره في تشييد أركان الدين، وبذل مهجته في تعليم الجاهلين، وما كان عليه من الهمة والسعي الحثيث في السراء والضراء لإحياء علوم الدين، أكثر أهمية؛ لأنه أرجى عاقبةً، وأعود نفعاً، وأخلص نيّةً.

ومن هنا تولدت الرغبة في إحياء هذا الأثر لأحد علمائنا الأبرار، الذي واصل الليل بالنهار في النظر بما ورد عن الصادقين عليهم السلام من أخبار، واستبدل راحة الدار بمشقة جهاد الكفار؛ رغبةً في ما أعدّه الله لعباده الأبرار، ألا وهو الشيخ فتح الله الأصفهاني المعروف بـ(شيخ الشريعة)، فإنه تثنّى ترك تراثاً قيماً لا غنى للباحثين عن النظر فيه، ومن تراثه الذي لم يطبع ما دّبجه يراعه في ردّ قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد).

أسأل الله تعالى أن يعمّ بنفعه المحصلين، وينمي أثره في الدارين، ويجعل رغبتني في ذلك خالصة عن شوائب التوهين، فإنه نعم المولى ونعم المعين.

وقد ارتأيت قبل الشروع في التحقيق أن أضع مقدّمة تشتمل على أمرين

وخاتمة:

الأمر الأول: نبذة عن حياة المؤلف تثنّى.

الأمر الآخر: نبذة مختصرة فيمن كتب في قاعدة الواحد.

وأما الخاتمة فهي في وصف النسخ وعملنا في التحقيق.

المقدمة:

الأمر الأول: حياة شيخ الشريعة الأصفهاني تذ

اسمه ولقبه ومولده.

هو آية الله العظمى الشيخ فتح الله ابن الشيخ محمد جواد ابن الحاج محمد علي النمازي، الشيرازي أصلاً، الأصفهاني انتساباً، الغروي موطناً ومدفنًا. وقد جاء في إحدى نسخ مخطوطتنا تكنيته بـ(أبي الفتح) وتلقبه بـ(شريعة الحق)^(١)، وهو المطابق لما وجد في بعض المخطوطات من ختمه المبارك: (شريعة الحق فتح الله تابعها)، وفي أعيان الشيعة تلقبه بـ(شريعة مدار)^(٢)، وقيل^(٣): إنه كان يلقب أولاً بـ(الشريعة) ويلقب أخواه بـ(الطريقة) و(الحقيقة)، أو كان يلقب بـ(شريعة الحق) ثم اشتهر بـ(شيخ الشريعة)، وبقي يُعرف به.

ولد في يوم الاثنين المصادف ١٢ ربيع الآخر سنة (١٢٦٦هـ)^(٤) في مدينة

(١) يلاحظ صفحة (٤٠٩) هامش رقم (١).

(٢) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٨ / ٣٩١، وذكر السيد عبد الحسين شرف الدين أنه يكتب بـ(شريعة مدار) يلاحظ: موسوعة الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين: ٧ / ٥٠٨.

(٣) يلاحظ: مقدمة كتاب نخبة الأزهار في أحكام الخيار: ٦.

(٤) يلاحظ: تكملة أمل الأمل: ٤ / ٢٠١، أعيان الشيعة: ٨ / ٣٩١، أحسن الوديعه في تراجم مشاهير مجتهدى الشيعة: ١٧٤، معارف الرجال: ٢ / ١٥٤.

وما في المطبوع من طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٥ من كون سنة ولادته (١٢٩٦) اشتباه واضح

أصفهان^(١).

ما قيل في حقّه.

قال عنه تلميذه السيّد عبد الحسين شرف الدين (ت ١٣٧٧ هـ): (كان أعلى الله مقامه من أعلام الفقه والأصول، فسيح الخطوة في المعقول والمنقول، غزير المادّة في ما يؤثر عن أهل بيت العصمة، واسع الرواية في ذلك، طويل الباع في أخبار الماضين وحوادث السنين، عذب المنطق، أنيق اللهجة، حسن الترسّل متصرّفاً في ضروب الكلام بكلّ من فمه وقلمه، لطيف الكنايات، بديع الاستعارات، حلّو المجاز، حسن الخطّ، سريع الخاطر، حاضر الذهن، بديهيّ الجواب، على جانب من الورع والعبادة، ركناً من أشدّ أركان المؤمنين، ومنهلاً من أصفى مناهل العلم والدين. كانت له حوزة تربو على المائتين من كلّ مرهف للعلم طبعه، باذل فيه وسعه)^(٢).

أسرته.

قطنت أسرته شيراز أولاً، وعرفت بلقب (النهازيّة)؛ لأنّ جدّه الحاجّ محمّد عليّ

ولعلّه من خطأ النسخة، فإنّه يتكرّر نقل في الذريعة (١ / ١٥٩) أنّ شيخ الشريعة قد أجزى من قبل صاحب الروضات يوم الخميس عاشر شوال سنة (١٢٩٤ هـ)، ولا يعقل أن يجيزه وهو بعد لم يولد، بل قد نصّ في مواضع من الذريعة: ١ / ٥٩، ٤ / ١٥٨، ١٠ / ١١٩ على أنّ ولادة شيخ الشريعة كانت في سنة ستّ وستين من القرن الثالث عشر الهجريّ، فليلاحظ.

(١) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٨ / ٣٩١.

(٢) موسوعة الإمام السيّد عبدالحسين شرف الدين: ٧ / ٥٠٧.

النازيّ كان معروفاً بالورع والصلاح وكثرة المداومة على الصلوات^(١).
 وحكى في مكارم الآثار عن بعض أن (النازيّة) سواء كانوا في إيران أو الهند أو
 أوروبا أو أيّ مكان آخر هم من أعقاب (نمازان خان) التركمانيّ الذي نقله الشاه عبّاس
 الصفويّ من بلاد ما وراء النهر إلى أصفهان، وكثر أعقابه في إيران وغيرها^(٢).
 هاجر والده الشيخ محمّد جواد بعد وفاة أبيه الحاجّ محمّد عليّ النمازيّ إلى
 أصفهان للاستفادة من علمائها^(٣)، فكان من المحصّلين المعروفين بالورع والتقوى،
 وصفه ولده شيخ الشريعة بل (التقيّ النقيّ)^(٤)، ووصفه العلامة الطهرانيّ (ت
 ١٣٨٩هـ) بـ(زبدة أهل السداد)^(٥)، وكانت له مؤلّفات محفوظة في مكتبة ولده شيخ
 الشريعة تيّز في النجف^(٦).

أولاده.

ولد لشيخ الشريعة تيّز أربعة من الذكور:

١ - الشيخ محمّد مهدي، وهو أكبر أولاده، وقد توفيّ في حياة والده سنة

(١) يلاحظ: تكملة أمل الآمل: ٤ / ٢٠١، أعيان الشيعة: ٨ / ٣٩١، أحسن الوديعه في تراجم

مشاهير مجتهدى الشيعة: ١٧٤، معارف الرجال: ٢ / ١٥٤.

(٢) يلاحظ: مكارم الآثار: ٥ / ١٨١٩.

(٣) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية ..: ٢١.

(٤) إفاضة القدير في أحكام العصور: ٢.

(٥) طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٥.

(٦) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية ..: ٢١.

(١٣١٨هـ) (١).

٢- الشيخ حسن.

٣- الشيخ حسين، وهو شقيق الشيخ حسن الأصغر منه سنًا (٢).

٤- الشيخ محمد، وهو أصغر منها وأخوها غير الشقيق (٣).

مسيرته العلمية.

الملاحظ أنّ مسيرته العلميّة على مرحلتين:

المرحلة الأولى: في إيران

وقد مرّ تتّكُّ في هذه المرحلة بثلاثة أدوار:

الدور الأوّل: بداية تحصيله في مسقط رأسه أصفهان.

بدأ تتّكُّ بتلقّي مبادئ العلوم عند بلوغه حدّ التمييز، وأكملها ولما يبلغ حدّ الحُلم بعدد، ثمّ دأب في الليل والنهار على إتقان علم أصول الفقه، وعلمي الكلام والحكمة النظرية، ولما أتمّها شرع في حضور الأبحاث العالية على جمع من الأساتذة (٤):

١- الشيخ المولى حيدر عليّ الكرمانيّ تتّكُّ (٥).

(١) يلاحظ: الذريعة: ٢ / ٢٣٨، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٦، شيخ الشريعة قيادته في الثورة

العراقية... ١٦.

(٢) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية... ٥٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ٢١- ٢٥.

(٥) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٨ / ٣٩٢، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٥.

- ٢- الشيخ عبد الجواد الخراساني المدرّس تَدْتُّ (حدود ١٣١٠هـ)^(١).
- ٣- الشيخ أحمد السبزواري تَدْتُّ^(٢).
- ٤- الشيخ محمّد صادق التنكابني تَدْتُّ (ت بعد ١٢٩٠هـ)^(٣).
- ٥- ملا حسين عليّ التويسركاني تَدْتُّ (ت ١٢٨٦هـ)^(٤).
- ٦- الشيخ محمّد باقر الأصفهاني تَدْتُّ (ت ١٣٠١هـ)^(٥).
- ٧- الشيخ محمّد تقي الهرويّ الأصفهاني تَدْتُّ (ت ١٢٩٩هـ)^(٦).

الدور الثاني: في مشهد المقدّسة.

سافر تَدْتُّ إلى مدينة مشهد المقدّسة، وهناك حضر على جملة من الأساتذة^(٧):

- ١- الحاجّ ميرزا نصر الله المدرّس تَدْتُّ.
- ٢- الشيخ محمّد رحيم البروجرديّ تَدْتُّ (ت ١٣٠٦هـ).
- ٣- السيّد مرتضى اليزديّ تَدْتُّ (تقريباً ١٢٨٨هـ).

(١) الهامش السابق.

- (٢) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٣٩٢ / ٨، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٥.
- (٣) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٥، أعيان الشيعة: ٣٩٢ / ٨.
- (٤) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٥.
- (٥) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٣٩٢ / ٨، ١٨٦ / ٩، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٥.
- (٦) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٠ / ٢١٢.
- (٧) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٥.

الدور الثالث: رجوعه إلى أصفهان.

بعد رجوعه تثنّى من سفره إلى مشهد انقطع عن الحضور عند الأساتذة، وأخذ بالبحث والإفادة، وإلقاء الدروس بطريقة مشابهة لطريقة الشيخ الأنصاري تثنّى (ت ١٢٨١هـ) في التدريس، ولم يكن ذلك شائعاً في أصفهان بعد، حتّى قيل إنّه جعل أصفهان كالنجف في طريقة التحصيل^(١).

وقد أجزى في هذا الدور من حياته من:

١ - السيّد محمّد باقر الموسويّ الخوانساريّ تثنّى (ت ١٣١٣هـ)، صاحب كتاب (روضات الجنّات)، يوم الخميس عاشر شوال سنة (١٢٩٤هـ)^(٢).

٢ - السيّد محمّد هاشم الموسويّ الخوانساريّ تثنّى (ت ١٣١٨هـ)، وهو أخو صاحب الروضات، أجازه الاجتهاد والرواية في أوائل سنة (١٢٩٥هـ)^(٣). وما زال في أصفهان حتّى سنة (١٢٩٦هـ)^(٤).

المرحلة الأخرى: في العراق

ويمكن القول إنّه تثنّى قد مرّ في هذه المرحلة بثلاثة أدوار:

الدور الأوّل: في الكاظمية المقدّسة.

كان أوّل وروده إلى الكاظمين عليه السلام، واجتمع بعلمائها، وكان رئيسهم آنذاك

(١) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية... ٢٦.

(٢) يلاحظ: الذريعة: ١ / ١٥٩.

(٣) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٥ - ١٦.

(٤) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية... ٢٦.

الشيخ محمد حسن آل ياسين تَتَذَّرُ (ت ١٣٠٨هـ)^(١).

الدور الثاني: في كربلاء المقدّسة.

سافر إلى كربلاء، وأقام زماناً يتردّد على الشيخ محمد حسين المعروف بـ(الفاضل الأردكاني) تَتَذَّرُ (ت ١٣٠٢هـ)، والشيخ زين العابدين المازندراني تَتَذَّرُ (ت ١٣٠٩هـ)، وجرّت له معها مباحثات كثيرة في مهمّات علم الفقه وأصوله، فلم تطب نفسه إلّا بالورود إلى النجف، لما يسمع من حركة العلم، ووفور الأساتذة^(٢).

الدور الثالث: في النجف الأشرف.

هاجر إلى النجف الأشرف، فرأى فيها ما ينيف على ألفي رجل من أهل العلم، وبينهم عدد كبير من أجلّة العلماء وعظماهم^(٣).
فحضر أبحاث الآيات العظام:

١ - الميرزا المحقّق حبيب الله الرشتي تَتَذَّرُ (ت ١٣١٢هـ)، وكان جلّ استفادة شيخ الشريعة من حضور بحثه فقهاً وأصولاً، فكان يحضر درسه صباحاً ومساءً إلى أن استغنى عن حضور الدرس^(٤).

٢ - العلامة الآخوند ملا عليّ النهاوندي تَتَذَّرُ (ت ١٣٢٢هـ)، حكى العلامة الطهراني (ت ١٣٨٩هـ) عن بعض أن شيخ الشريعة تَتَذَّرُ قد حضر عنده بعض مباحث

(١) المصدر السابق: ٢٧.

(٢) المصدر السابق: ٢٧-٢٨.

(٣) المصدر السابق: ٢٩.

(٤) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧/١٦.

الوضع^(١).

٣ - الشيخ الميرزا حسين ابن الميرزا خليل الطهراني تَدْتُّ (ت ١٣٢٦ هـ)، حضر عنده شيخ الشريعة قليلاً^(٢).

٤ - الشيخ محمد حسين الكاظمي تَدْتُّ (ت ١٣٠٨ هـ)، وقد حضر عنده شيخ الشريعة تَدْتُّ شهوراً في علم الفقه^(٣).

ومنه يتبين الخدش فيما قاله العلامة الطهراني (ت ١٣٨٩ هـ) في موضع من الطبقات من أنه تَدْتُّ حضر عنده أياماً^(٤) وإن كان قد ذكر في موضعين آخرين منها ما يلوح منه خلاف ذلك^(٥)، فليلاحظ.

٥ - المولى حسين قلي الهمداني تَدْتُّ (ت ١٣١١ هـ)، وقد لازم درسه في العلوم الرياضية وفنون الحكمة النظرية والتفسير^(٦).

إلقاؤه دروس البحث العالي.

تصدى للتدريس وإلقاء البحوث في سنة (١٣٠٩ هـ) أو بعدها بقليل؛ ذلك أن العلامة الطهراني (ت ١٣٨٩ هـ) ذكر في الطبقات أن السيد محمد باقر القاضي قد

(١) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٦ / ١٤٩٧ - ١٤٩٩، ١٦ / ١٧.

(٢) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٦ / ١٧.

(٣) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية...: ٢٩.

(٤) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٦ / ١٧.

(٥) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١١ / ٤٩٥ - ٤٩٦، ١٤ / ٦٦٥ - ٦٦٦.

(٦) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية...: ٣٠.

تشرف بمجاورة العتبات المقدّسة في سنة (١٣٠٨هـ)، وحضر أبحاث الشيخ حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢هـ) وشيخ الشريعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (١)، وقريب منه ذكره في موضع آخر منها أيضاً (٢).

ويبدو أنّه قد انقطع عن حضور أبحاث أعلام عصره بعد وفاة المحقق الرشتي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ت ١٣١٢هـ)، فاستقلّ بالتدريس والمذاكرة بطريقة المحاضرة (٣).

وكان يدرّس الفقه صباحاً، والأصول عصرّاً، وأحياناً كان يملي درساً في الكلام والرجال صدر النهار، ودرساً ثالثاً في الأصول أيضاً بعد المغرب (٤).

وكان يلقي بحوثه في مسجد الشيخ الطوسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ت ٤٦٠هـ) عصرّاً إلى أن توفي (٥)، وكذلك في مسجد الهندي (٦).

الإجازات الممنوحة له في النجف الأشرف.

قد أجزى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من قبل جمعٍ من الأعلام:

١ - السيّد محمد مهدي القزويني الحلّي النجفي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ت ١٣٠٠هـ) (٧).

(١) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٣ / ٢١٧.

(٢) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٣ / ١.

(٣) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية...: ٣٠.

(٤) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية...: ٤٠.

(٥) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٩ / ١٦٧.

(٦) يلاحظ: تكملة أمل الأمل: ٤ / ٢٠٠.

(٧) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية...: ٣٣.

٢- الشيخ محمد حسين الكاظمي تَدْبُرُ (ت ١٣٠٨هـ)^(١).

٣- الشيخ محمد طه نجف تَدْبُرُ (ت ١٣٢٣هـ)^(٢).

الإجازات الممنوحة منه تَدْبُرُ في النجف الأشرف.

قد تقدّمت الإشارة فيما قيل في حقّه إلى كثرة من حضر بحثه من الفضلاء، وهناك عدد ليس باليسير منهم قد أجازهم بالاجتهاد والرواية، يظهر ذلك بالتتبع في الكتب المعدّة لذلك^(٣)، وأمّا من أجازهم رواية الحديث فهم فوق حدّ الإحصاء^(٤). وأذكر هنا نبذة ممّا حرّره قلمه الشريف من إجازته للسيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي تَدْبُرُ (ت ١٣٧٧هـ)؛ لما فيها من فصاحة الكلام وحسن التعبير.

قال تَدْبُرُ: (... فإنّ شرف العلم وكثرة فضله وجلال حملته وسدنته وأهله ممّا أغنت ضرورة العقول السليمة عن الاستشهاد عليه بالآيات المحكمة الكريمة، وصريح النصوص الصريحة القويمة، وقد أيد الله هذا الدين المتين بالعلماء، وجعلهم ورثة الأنبياء، وفضل نومهم على عمل الصلحاء، ولا شرف إلّا وهو نظامه، ولا كرم إلّا وهو ملاكه وقوامه، وهو الصديق إذا خان كلّ صديق، والشفيق إذا لم يوثق بكلّ ناصح شفيق، وهو المؤنس في الوحشة، والمصاحب في الغربة والوحدة، والمحدّث

(١) المصدر السابق: ٣٣ - ٣٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٦.

(٣) يلاحظ ما قاله العلامة الطهراني في الذريعة: ١ / ٢٢٥.

(٤) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية... ٣٢.

في الخلوة، يستغفر لأهله حيتان البحر وهوامه، وسباع البرّ وأنعامه. وإنّ من هذه الروضة المرضية المخضرة الأطراف، والدوحة البهية الزاهرة الأكناف، غصن شجرة السيادة، ونور حديقة السعادة، صاحب الذهن الوقاد، والطبع النقاد، والقريحة القويمة، والسليقة المستقيمة، السالك أوضح المسالك في استنباط الفروع من المدارك، العالم العامل البهيّ التقيّ النقيّ المبرأ عن كلّ شين، السيّد عبدالحسين العامليّ، أيده الله بلطفه الخفيّ والجليّ، ابن علم الأعلام، وملاذ الأنام، ومرجع الخواصّ والعوامّ، ثقة الإسلام سيّدنا السيّد يوسف صانه الله تعالى عمّا يوجب التأسّف والتلهّف، فإنّه هاجر عن وطنه ونفر عن مسكنه، وبعد عن الأتراب والأقران، وشطّ به الديار والسكّان، فحضر على ثلّة من العلماء الأعيان، وعلى هذا الضعيف مدّة من الزمان، فلم يقنع من السماع إلّا إلى التحقيق، ومن النظر إلّا إلى التحديق، وجدّ واجتهد في طلب المعالي، ووصل يقظة الأيام بإحياء الليالي، وناظر ونوظر، وراجع وروجع حتّى فاق الأمثال والأقران، وصار مشاراً إليه بالبنان، بصيراً بمعضلات المسائل الفقهيّة، ومشكلات المطالب الأصليّة والفرعيّة، وتكلّم معي مراراً بما كشف عن كون نظيره نزيراً، واختبرته ببعض مقفلات المسائل فوجدته بطرق فتحها وحلّها خبيراً.

فحقّ لي أن أقول: إنّه قد ترقّى من حضيض التقليد إلى أوج الاجتهاد، وصار من أهل الذكر الذين يرجع إليهم العباد فيما يتعلّق بالمعاش والمعاد، فليحمد الله تعالى على ما آتاه من النعم الجليلة والآلاء الجميلة.. كتبه الأثم الجاني فتح الله الشيرازيّ أصلاً، الأصهبانيّ انتساباً، الغروي موطناً ومدفنناً إن شاء الله تعالى، في رابع شهر

محرم الحرام من شهور السنة الحادية والعشرين بعد الثلاثمائة والألف من الهجرة الشريفة على مهاجرها ألف سلام وتحية^(١).

بعض أعلام تلامذته.

- ١ - السيد حسين الطباطبائي البروجردي تفتت (ت ١٣٨٣هـ)^(٢).
- ٢ - السيد عبد الهادي الشيرازي (ت ١٣٨٢هـ)^(٣).
- ٣ - الشيخ محمد حسن المظفر تفتت (ت ١٣٧٥هـ)^(٤).
- ٤ - السيد هبة الدين الشهرستاني تفتت (ت ١٣٨٦هـ)^(٥).
- ٥ - الشيخ فتح علي بن گل محمد حكيم البرادگاهي تفتت (حدود ١٣٣٩هـ)، وكان من خواص تلامذته وكتب جميع تقارير بحثه^(٦).
- ٦ - السيد أبو القاسم بن زين العابدين إمام الجمعة في طهران تفتت (ت ١٣٤٦هـ)، كان له بحث مخصوص عند شيخ الشريعة تفتت^(٧).
- ٧ - السيد أبو الحسن علي الهادي الملقب ب(ممتاز العلماء) النقوي تفتت (ت ١٣٥٥هـ)،

(١) موسوعة الإمام السيد عبدالحسين شرف الدين: ٩ / ٣٤٤-٣٤٨.

(٢) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٦ / ٩٢، طبقات أعلام الشيعة: ١٤ / ٦٠٥-٦٠٦.

(٣) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٨ / ١٢٩.

(٤) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٩ / ١٤٠.

(٥) يلاحظ: أعيان الشيعة: ١٠ / ٢٦١، طبقات أعلام الشيعة: ١٦ / ١٤١٣-١٤١٤.

(٦) يلاحظ: الذريعة: ٤ / ٣٨٢-٣٨٣.

(٧) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٣ / ٦٨.

وكان من أخصّ تلاميذ شيخ الشريعة تَنْتُ (١).

٨ - الشيخ عبد الحسين بن قاسم الحليّ النجفيّ تَنْتُ (ت ١٣٧٥هـ)، وقد كتب ترجمة لأستاذه شيخ الشريعة (٢).

٩ - الشيخ محمّد محسن بن عليّ بن محمّد رضا المشتهر بـ(آقا بزرگ الطهراني) تَنْتُ (ت ١٣٨٩هـ) (٣).

١٠ - السيّد عليّ القاضي تَنْتُ (ت ١٣٦٦هـ) (٤).

١١ - السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ تَنْتُ (ت ١٤١٣هـ) (٥).

١٢ - السيّد محمّد الحجّة الكوه كمرّيّ تَنْتُ (ت ١٣٧٢هـ) (٦).

مؤلفاته.

عرف تَنْتُ بكثرة ما يلقيه من الدروس، فكان جلّ وقته مصروفاً في المطالعة لها، ولذا قلّت مصنّفاته ولم تستوعب فنّاً من الفنون التي يمتاز بها أو كان مشاركاً فيها (٧). وعلى الرغم من ذلك وجدت له المؤلّفات التالية:

(١) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٢ / ٣٢١.

(٢) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية... ١٥-٦٤، الذريعة: ٤ / ١٥٨.

(٣) يلاحظ: الذريعة: ٤ / ٣٨٣ - ٣٨٤.

(٤) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٦ / ١٥٦٥ - ١٥٦٦.

(٥) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ٢٣ / ٢١.

(٦) يلاحظ: مستدركات أعيان الشيعة: ٣ / ٢٤١.

(٧) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية... ٤٠.

أما المطبوع منها فهو:

١ - القول الصراح في أحوال الصحاح، قال في الذريعة: (كتب رسالة فيما يتعلق بالصحاح الستة، وأحوال رواتها، تقرب من ثلاثة آلاف بيت، وأنا استنسختها عن خطّ يده، ولما لم يسمّه باسم خاصّ فسَمَّيته أنا القول الصراح في أحوال الصحاح)^(١).

طبع مؤخراً تحت عنوان: (القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع)، بتحقيق الشيخ حسين الهرساوي سنة (١٤٢٢هـ)، وقدم له الشيخ جعفر السبحاني، من منشورات مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

٢ - إبانة المختار من ثمن العقار بعد الأخذ بالخيار، كتبها ردّاً على ما كتبه السيّد اليزدي في حواشيه على مكاسب الشيخ الأعظم في هذا الموضوع، فرغ منها سنة (١٣١٩هـ)^(٢).

٣ - صيانة الإبانة عن وصمة الرطانة، دفع فيه ما اعترض به المحقّق الخراساني على رسالة (إبانة المختار في إرث الزوجة من العقار)^(٣).

وقد طبعتا مؤخراً في مجموعة مكّونة من أربع رسائل، بتحقيق الشيخ محمد الفاضل القائني، وإشراف مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بتاريخ (١٤٠٥هـ)، وقد

(١) الذريعة: ١٠ / ١١٩.

(٢) يلاحظ: الذريعة: ١ / ٥٩.

(٣) يلاحظ: الذريعة: ١٥ / ١٠٣ - ١٠٤.

قدّم لها الشيخ جعفر السبحاني^(١).

٤ - زاد المتقين، رسالة عملية بالفارسية، طبعت في المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف سنة (١٣٣٨هـ)^(٢).

٥ - إفاضة القدير في حلّ العصير^(٣)، فرغ منه ١٣ محرم ١٣٢٤هـ)^(٤).

٦ - قاعدة لا ضرر، وهي آخر ما ألفه تفتُّ^(٥).

طبعت الرسائلتان في مجلّد واحد بتحقيق: الشيخ يحيى الأبوطالبي العراقي في (١٣٧٠هـ).

٧ - مناظراته مع محمود شكري أفندي الألوسيّ البغداديّ^(٦). طبعت في مجلّد واحد تحت عنوان: (مناظرات شيخ الشريعة الأصفهانيّ مع السيّد محمود شكري الألوسيّ) بتحقيق اللجنة العلميّة في مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، سنة (١٤٣٩هـ).

وأما غير المطبوع منها فهو:

١ - تقويّ العالي بالسافل^(٧).

(١) يلاحظ: إيانة المختار في إرث الزوجة من ثمن العقار، المقدّمة.

(٢) يلاحظ: الذريعة: ٧ / ١٢.

(٣) يلاحظ: الذريعة: ٢٧٦ / ١٥.

(٤) يلاحظ: قاعدة لا ضرر المطبوع مع إفاضة القدير في أحكام العصير: ١٤٧.

(٥) يلاحظ: الذريعة: ١٧ / ١١، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٦) يلاحظ: الذريعة: ٢٢ / ٢٨٣، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٧) يلاحظ: الذريعة: ٤ / ٣٩٤.

- ٢ - رجال شيخ الشريعة، قال في الذريعة: (رأيت بخطه تعليقات كثيرة على الكتب الرجالية لو دوّنت لساوى مجلداً ضخماً)^(١).
- ٣ - الردّ على الهداية، والهداية كتاب من ثلاثة مجلدات، تأليف جمعية المستشرقين الأمريكان، طبع بمصر في سنة (١٨٨٨ - ١٩٠٠ م) في ردّ المسلمين^(٢).
- ٤ - رسالة في الكعب^(٣).
- ٥ - رسالة في لفظ الجلالة^(٤).
- ٦ - رسالة إبرام القضاء في وسع الفضاء^(٥).
- ٧ - تعليقة مبسّطة تتعلّق بمباحث الوضع من كتاب (الفصول الغروية)^(٦).
- ٨ - إنارة الحالك في قراءة ملك ومالك، فرغ منه ١٠ صفر سنة (١٣٢٤ هـ)^(٧).
- ٩ - رسالة في التفصيل بين جلود السباع وغيرها، فرغ منها في النجف الأشرف في العشر الأخير من ذي الحجّة (١٣٣٤ هـ)^(٨).

(١) الذريعة: ١٠ / ١١٩.

(٢) يلاحظ: الذريعة: ١٠ / ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٣) يلاحظ: الذريعة: ١٨ / ٨٤.

(٤) يلاحظ: الذريعة: ١٨ / ٣٣٧.

(٥) الذريعة: ٢٦ / ٢٢.

(٦) يلاحظ: الذريعة: ٦ / ١٦٧، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٧) يلاحظ: الذريعة: ٢ / ٣٥٣، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٨) يلاحظ: الذريعة: ١١ / ١٥٢، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

١٠ - رسالة في تميم القليل كراً^(١).

١١ - رسالة في قاعدة الطهارة^(٢).

١٢ - رسالة في الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^(٣)، وهي التي بين يدي القارئ

الكريم.

١٣ - رسالة في أصالة الصحّة^(٤).

١٤ - رسالة في اللباس المشكوك^(٥).

١٥ - رسالة في الغسالة^(٦).

١٦ - رسالة في معنى لا بأس^(٧).

١٧ - رسالة في علم الله بالممتنعات^(٨).

١٨ - رسالة في صفات الذات و صفات الفعل^(٩).

(١) يلاحظ: الذريعة: ١١ / ١٣٥، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٢) يلاحظ: الذريعة: ١٧ / ١٠، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٣) يلاحظ: الذريعة: ٢٥ / ٦، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٤) يلاحظ: الذريعة: ٢ / ١١٧، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٥) يلاحظ: الذريعة: ١٨ / ٢٩٥، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٦) يلاحظ: الذريعة: ١٦ / ٥٤، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٧) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٨) يلاحظ: الذريعة: ١٥ / ٣٢٠، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٩) يلاحظ: الذريعة: ١٥ / ٤٤، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

١٩ - حاشية على تبصرة المتعلّمين^(١).

٢٠ - رسالة في بطلان العمل بالاحتياط في بعض الفروع لمن تمكّن من تحصيل

الواقع بطريق معتبر^(٢).

هذا، وقد ذكر العلامة الطهرانيّ (ت ١٣٨٩هـ) ضمن تعداده لمؤلّفات أستاذه

شيخ الشريعة تفتّح رسالتين: رسالة في تعيين الكرّ^(٣)، ورسالة في تعريف البيع^(٤).

ولكن كلا الرسالتين طبعتا كتقرير لأبحاث شيخ الشريعة بقلم تلميذه الشيخ

محمد حسين السبحانيّ سنة (١٣٩٨هـ) في قم المقدّسة، الأولى تحت عنوان: (رسالة

في تحديد الكرّ بالوزن والمساحة)، والأخرى تحت عنوان: (رسالة في تعريف البيع).

ومن الجدير بالذكر أنّي زرت في يوم السبت المصادف ٢٥ ذي الحجّة ١٤٤١هـ

مكتبة الإمام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء تفتّح، فأطلعني جناب الأخ

العزیز الشيخ أمير نجل فضيلة الشيخ شريف آل كاشف الغطاء «عزّو» على ما حوته

خزانة المكتبة من تراث ضخم وفريد من نوعه لشيخ الشريعة تفتّح تمثّل في كثير من

الوثائق والمراسلات التي جرت بينه وبين علماء وقته، وبينه وبين الملوك والسلاطين

والوزراء والأعيان في الشؤون العامّة وغيرها، وما منحه من إجازات، وما بقي من

مقتنياته تفتّح الشخصية، حتّى تملكتني الدهشة لما رأيت، أسأل الله تعالى التوفيق

(١) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٢) يلاحظ: الذريعة: ١١ / ١٣٠، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٣) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٤) يلاحظ: الذريعة: ١١ / ١٥٠، طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

لإخراجها بما يتلائم ومكانة شيخ الشريعة تُتَّكَّرُ، فإنه قد أتعب نفسه الشريفة في ساحتي العلم والجهاد.
مكتبته.

أسس تُتَّكَّرُ مكتبة تضم بين رفوفها جملة وافرة من أهم الكتب والمخطوطات. قال الشيخ علي آل كاشف الغطاء تُتَّكَّرُ (ت ١٣٥٠هـ) في وصفها: (قد بلغت عدداً كثيراً يبلغ الألف وفيها الكتب القلمية النفيسة الجيدة الخط وإن كان أغلبها من مطبوعات إيران وغيرها، وهو لم يزل حريصاً في جمعها واقتنائها، ضنيناً بها، وهي اليوم ممّا يشار إليها بالبنان، وقد جلب أغلبها من الأطراف، وقد احتوت على علوم شتى)^(١).

وكان تُتَّكَّرُ مع ما هو عليه من الاشتغال بالبحث والتدريس يخطّ بيده بعض الكتب النادرة، فقد استنسخ بيده المباركة - بحسب ما أطلعنا عليه - مجموعة تضم كتاب (فرق الشيعة) للنوبختي، و(رسالة أبي غالب الزراري)^(٢)، وأيضاً رسالة طريق استنباط الأحكام للمحقق الكركي (ت ٩٤٠هـ)^(٣).

وفاته.

في سنة (١٣٣٢هـ) خرج مع ثلّة من العلماء لجهاد القوات الإنكليزية التي

(١) نهج الصواب في الكاتب والكتابة والكتاب: ٦ / ٣٥٢.

(٢) يلاحظ: رسالة أبي غالب الزراري: ٨٥.

(٣) يلاحظ: الذريعة: ١٥ / ١٦٤.

احتلت جنوب العراق^(١)، وقد أصيب تثنؤ في هذا الخروج بمرض في صدره لما لاقاه من كثافة الهواء، وزاد في سوء حالته انهزام عساكر المسلمين، وتفرق جمعهم، وزاد في قلقه ومرضه بشكل أكثر حدوث حوادث تدمي العيون، وتذيب الأكباد، ابتلي بها المسلمون في العراق في سنة (١٣٣٩هـ)، فكانت تسلب راحته، وتقلق وساده، وتذرف لها دموعه، نتيجة لاضطهاد الحكومة الإنكليزية للعراقيين المطالبين بالاستقلال^(٢).

فلم يمهله الأجل كثيراً، بل وافته المنيّة ليلة الأحد، ثامن^(٣) ربيع الآخر سنة (١٣٣٩هـ)^(٤)، فشيّعه عامّة أهل النجف رجالاً ونساءً، ولم يبق فيها أحد إلاّ وخرج لنيل الأجر بتشيّعه، فجيء به إلى الصحن الشريف فصلّى عليه بوصيّة منه الشيخ عليّ الحليّ والد الشيخ حسين الحليّ^(٥)، ودفن في إحدى حجر الصحن الشريف للإمام أمير المؤمنين عليه السلام من الجهة الشرقية، وأقيمت له مجالس العزاء في البلاد، ورثاه الشعراء.

(١) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ١٧.

(٢) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية...: ٥٠.

(٣) ذكر السيّد أحمد الحسينيّ الزنجانيّ تثنؤ أنّ وفاة شيخ الشريعة تثنؤ في ٢ ربيع الآخر ١٣٣٩هـ.

يلاحظ: نهاية (قاعدة لا ضرر وإفاضة القدير في أحكام العصور).

ولكن يوم ٢ ربيع الآخر من ذلك العام صادف يوم الاثنين بحسب المواقيت الإلكترونية.

(٤) يلاحظ: تكملة أمل الأمل: ٢٠١ / ٤، أعيان الشيعة: ٣٩٢ / ٨، طبقات أعلام الشيعة: ١٨ / ١٧.

(٥) يلاحظ: شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية...: ٥٢.

الأمر الآخر: نبذة فيمن كتب في قاعدة الواحد

قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) من الأصول الفلسفية القديمة عند الفرس الثنوية، وقد رتبت عليه فيما بعد نظرية العقول العشرة لإثبات التوحيد^(١). نشأ الاختلاف في هذه القاعدة بين المسلمين عند قبول الفلاسفة المسلمين لهذه القاعدة والاستدلال بها في مباحث التوحيد وغيرها، وعلى إثر ذلك احتدم النقاش بينهم وبين علماء الكلام المسلمين؛ للتنافي الملحوظ بدوياً بين مفاد هذه القاعدة وبين ما يعتقد به المسلم من أن هذا العالم بكثرته مخلوق لله تعالى، فإن التسليم بهذه القاعدة يفضي إلى أن الصادر منه تعالى ليس إلا شيئاً واحداً فقط، وأما الكثرات الموجودة في هذا العالم فلم تصدر من الباري عز وجل مباشرة، بل صدرت منه بتوسط غيره، ومن الطبيعي أن ينعكس مثل هذا الاختلاف على مستوى المباحث العلمية بين الفريقين، وبتبعه تكثر الكتابة في هذه القاعدة، فيتم تناولها إما بشكل مستقل أو ضمن كتب علم الكلام أو غيرها.

وتمن كتب فيها من علمائنا قبل شيخ الشريعة المحقق نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، ضمن ما كتبه شرحاً لكتب الفيلسوف أبي علي ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) - كشرح الإشارات والتنبيهات - أو ضمن ما ألفه مستقلاً - كتجريد الاعتقاد^(٢)، أو أجوبة المسائل النصيرية^(٣) - والعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) في ما شرحه من كتاب

(١) الذريعة: ٢٥ / ٥.

(٢) يلاحظ: تجريد الاعتقاد: ١٥٥ وما بعدها.

(٣) يلاحظ: أجوبة المسائل النصيرية: ٢٠٨ وما بعدها.

تجريد الاعتقاد^(١)، أو في كتاب (نهج المسترشدين إلى أصول الدين)، والفاضل المقداد (ت ٨٢٦هـ) في شرحه على نهج المسترشدين المسمى بـ(إرشاد الطالبين)^(٢)، وكذلك في كتابه الآخر المسمى بـ(الأنوار الجلالية)^(٣) الذي شرح فيه كتاب (الفصول النصيرية) للمحقق نصير الدين الطوسي، والسيد إبراهيم ابن ميرزا حسين ابن الحسن الحسيني الهمداني (ت ١٠٢٥هـ) من معاصري الشيخ البهائي (ت ١٠٣١هـ)، وقد أُلّف فيها رسالة مستقلة^(٤)، والملا صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) الذي تناول هذه القاعدة في كتبه^(٥)، والمحقق اللاهيجي (ت ١٠٧٢هـ) في كتاب (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام)^(٦)، وجمال الدين محمد بن الحسين ابن محمد بن الحسين الخوانساري (ت ١١٢٢هـ)^(٧)، وكذلك المولى نظر علي بن محمد محسن الكيلاني (ت قبل ١٢١٧)^(٨)، ومحمد جعفر الاسترآبادي (ت ١٢٦٣هـ) في كتابه (البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة)^(٩)، والشيخ سليمان ابن

(١) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٧٨.

(٢) يلاحظ: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ١٦٩ وما بعدها.

(٣) يلاحظ: الأنوار الجلالية: ٧٩ وما بعدها.

(٤) يلاحظ: تعليقة أمل الأمل: ٨٦، الذريعة: ٦ / ٢٥.

(٥) يلاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية: ٣٣٢ / ٢.

(٦) يلاحظ: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ١ / ٢٩٠ وما بعدها.

(٧) معجم طبقات المتكلمين: ٤ / ٣١٣ - ٣١٥.

(٨) الذريعة: ٦ / ٢٥ - ٧.

(٩) يلاحظ: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة: ١ / ٢٣٠ وما بعدها.

الشيخ أحمد ابن الشيخ حسين آل عبد الجبار البحراني (ت ١٢٦٦هـ)، وقد كتب فيها رسالة مستقلة^(١).

وتمن كتب فيها في عهد شيخ الشريعة السيد راحت حسين الرضوي الكوپالپوري الذي ألف (إفحام الجاحد في ردّ أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد) سنة ١٣٣٧^(٢)، وتلميذ شيخ الشريعة تقيّ الشيخ أبو عبد الله الزنجاني (ت ١٣٦٠هـ)^(٣)، وهو الذي طلب من شيخ الشريعة أن يكتب في قاعدة الواحد على ما ستطلع عليه في بداية الرسالة التي بين أيدينا، وكذلك أخوه الشيخ فضل الله شيخ الإسلام بحسب ما تفرّد به العلامة الطهراني (ت ١٣٨٩هـ) في الطبقات^(٤)، لكنّه لم يعدّه ضمن من كتب فيها في الذريعة^(٥)، فليلاحظ.

هذا، وقد كتب تلميذ شيخ الشريعة الشيخ محمد أمين الخوئي رداً على ما كتبه أستاذه في قاعدة الواحد بعد وفاته، لكنّه لم يكتمل بحسب ما اطلعنا عليه من نسخته الموجودة ضمن المجموعة المرقمة (١٢٢٢٨) في مكتبة السيد المرعشي النجفي تقيّ.

وتمن كتب فيها أيضاً بعد وفاة شيخ الشريعة تلميذه الشيخ الإمام محمد الحسين

(١) يلاحظ: أنوار البدين: ٣٢٤.

(٢) يلاحظ: الذريعة: ٢ / ٢٥٧.

(٣) يلاحظ: أعيان الشيعة: ٢ / ٣٧٨.

(٤) يلاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٧ / ٤١.

(٥) يلاحظ: الذريعة: ٢٥ / ٧-٥.

آل كاشف الغطاء رَبَّنَا (ت ١٣٧٣هـ) (١).

الخاتمة: وصف النسخ وعملنا في التحقيق

أ- وصف النسخ.

ما وقفنا عليه من نسخ هذه المخطوطة ثلاث:

١ - نسخة مكتبة الإمام الحكيم تَدْرُ العامة، وناسخها تلميذ المصنّف وحفيده الشيخ محسن بن حسن بن شيخ الشريعة، وتاريخ نسخها (١٠ رجب ١٣٣٩هـ) أي بعد وفاة شيخ الشريعة بثلاثة أشهر تقريباً، وهي بخطّ النسخ، وقد جعلناها الأصل، رقمها: (١١٨ ر) ضمن مجموعة كتب الشيخ محمد الرشتي، وهي مؤلفة من ١٠ صفحات، في كلّ صفحة ١٩ سطراً إلا الصفحة الأخيرة فإنّها مؤلفة من ١٧ سطراً، ٢١ × ١٣,٧ سم، رقم حيازة المخطوطات: ٢٧١١٨ بتاريخ ١٣ / ٤ / ١٩٧٧ م.

٢ - نسخة مكتبة السيّد المرعشي النجفي تَدْرُ، وناسخها تلميذ المصنّف الشيخ محمد أمين صدر الإسلام الخوئي، تاريخ النسخ ليلة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٥٦هـ، وقد رمزنا لها بالرمز (أ)، وردت ضمن مجموعة برقم (١٢٢٢٨)، أبعادها: ٢٢,٥ × ١٥ سم، بخطّ نستعليق، ومؤلفة من ١١ صفحة.

٣ - نسخة مكتبة السيّد المرعشي النجفي تَدْرُ، وناسخها نصرت الله البارواني الميانجي، تاريخ النسخ يوم الخميس من شهر جمادى الآخرة سنة ١٣٥٠هـ في زنجان، وقد رمزنا لها بالرمز (ن)، وردت ضمن مجموعة برقم (١٢٤٤٩)، أبعادها:

(١) يلاحظ: الفردوس الأعلى: ٧٠ وما بعدها.

٢٣ × ١٢ سم، بخطّ نستعليق، ومؤلفة من ٧ صفحات وأربعة أسطر من الصفحة الثامنة.

ب - عملنا في التحقيق.

١ - صف الحروف، وضبط النصّ وفق القواعد الإملائية والنحوية.
٢ - مقابلة النسخ وإثبات نقاط الاختلاف المهمة بينها بوضع الهوامش المبيّنة لذلك.

٣ - تشكيل النصّ، وتقطيعه بما يفضي إلى فهمه بشكل واضح.

٤ - تخريج الأقوال الواردة في النصّ من مصادرها.

٥ - وضع فهرس لبيان المصادر المعتمدة في تحقيق هذه الرسالة.

٦ - الكلمات التي لم نستطع قراءتها وضعنا مكانها: (...).

وفي الختام أتقدّم بخالص شكري ووافر امتناني لإدارة مكتبة الإمام الحكيم العامة في النجف الأشرف، وإدارة مكتبة السيّد المرعشي النجفيّ في قم المقدّسة، لتوفيرهما النسخ المعتمدة في التحقيق، كما أتقدّم بالشكر الجزيل لكلّ من أعانني ولو بكلمة على إنجاز هذا العمل، سائلاً الله عزّ وجلّ أن يثقل به ميزان أعمالهم وميزاني يوم العرض عليه تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وفضل صلواته وتسليماته على افضل انبياءه محمد وآله الطاهرين
 وبعد فقد اشتمع من الحكماء والعلماء سفرة عدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 وفرعوا عليها شطرا من مباحثهم المعهولة واخذوا في انقائها وتشيدها والاحتجاج
 عليها والذات بعضها وترصيف سورها وسد ثغورها بل ربما ادعوا للبدها فيها
 كما في شرح الاشارات للمحقق العلامة الطوسي قدس سره القدر يسمى من ان هذا
 الحكم بدعي يحتاج الى نوع تبيين لانه لما فيه من الخفاء وانما كثرت صدقته
 الناس لانها لغة واحدة الحقيقية فاذا ذكر في صورة الاحتجاج ليس الا تشبها ولذا تعدد
 الشيخ الرئيس في الاشارات لهذا المبحث بالقبول وقد افرده في المسئلة الضعيف
 العالم الفاضل الكامل الجامع لاشتمات الفضائل قرعة عيني وولدي الرزحاني
 الامير ابو عبد الله الزنجاني حقق الله الامال في الاماني ونشر على مصدرها
 ومنشئها وسبب شيوخها ورواها والغرض منها ايجادها لكل الاجادة
 بما ضمنها من البيان والافادة وسئلني ان يكتب بعض ما خطر بالبال وما قيل له
 يقال في هذا المجال حسب ما يساعده الحال فاجبت بما ترى من المقال تحميلا
 له من مع ما هي عليه من التمام والحال فاقول ان القوم في الحقيقة غزوا ما ملك
 اللوك عن التفرغ في ملكه وملكه ووجهه كالسبب في تحقيق العالم فان الصادق
 بلا واسطة هو جزء واحد من العالم واسندوا خلق العلويات والسفليات والذين
 والسموات والبسائط والمركبات والثوابت والسيارات التي غير ذلك من الموجودات
 كلالا في غيره تعالى بالا صا طه والمرآت بل على ما قال الامام الغزالي في ظلمات غرق
 ظلمات

٢ فيه صم

٣ الباعث او الاعليها
 واستطرد كثيرا من
 الفوائد الظرفية و
 المباحث اللطيفة المرتبطة
 بها صم

باعتبارها المعتمد من اماكن تحقق الجماعات لتعالى ثم ان ما ذكره الشيخ
 زيادة الايضاح البرهان من النشقات وما تجر على كل منها فهو ان كان
 ايضا موردا لمنافسات الآلة لافانق مصرة في التعرض لها وذكرها ما
 عليها سيما مع ضيق المجال ونشقت البرال واستملاء الامراض والاهوال في
 لتكلف بهذا حامدين لله تعالى شاكرين مصلين على النبي وآله الطاهرين
 حرة الجاني فتح الله الغردى الاصبغاني المشهور شيخ الشريعة على الله عن حرمته
 العظيمة ليلة الخميس الحادي عشر من جمادى الآخرة من شهر السنة السابعة و
 الثمانين بعد المثلثة والجمع من الهجرة المقدسة
 الحمد لله الذي وفقنا بانمام

الكرم واستادنا

هذه نسخة الويلفة لعدة الانام محل الاعلوم وقرين الايام السند الاعظم والحبر
 العظيم شيخنا الاعظم اعلم العلماء العاملين وفضل الفقهاء الرشدين رئيس
 المحققين والمدققين شمس الفقهاء والاصوليين واسرة الحكماء والمتأهلين
 حجة الاسلام والمسلمين حيازة الله تعالى في الارضين العالم الراقي والفاضل
 الصمداني شيخنا شيخ الشريعة الغردى الاصبغاني قدس سره العدمي
 كتبه الجاني محسن بن حسن بن سح الشريعة اسكنه الله بحجراته
 في يوم الاحد العاشر من شهر رجب الحبيب
 ١٣٣٩

هذا رد وأعد الواحد لا يصح هذا الواحد
لأستاذ المحققين ^{عليه السلام} الشيخ أبي الفتح شريفه ^{عليه السلام} في الأوصاف

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله جل ذكره والصلوة على محمد وعز أميره وآلِهِ الطيبين

إن أقدم حقيقة عرفوا بالملك والملك من تصرفه في ملكه وملكه وجعله كما نسب
إليه العالم فان تصدق منهم بعد ذلك هو منزه عن العلم مع قولهم ويستندوا خلق
العدييات والرفقيات والأوليين والتمتت وللبيلة وبركات آيات
وكبريات الأخرى تلك من الموجودات بعد الأخرى فقامت بطلانها
بوجودها حال الفزاة لم يبق فيها فرق بعض بحث لحدوثها أن تصحك لم
تم بعد تشبيههم لاعتداه امتنع صمدا الكثير من الواحد ذكره في كيفية صمدية
بكثرته أنه صمد عن الله الأطل ببداهة عقله كمنع من وجوده ولا حلال في مستغيب
من اللات طيبه شريفه ^{عليه السلام} في العقل لا يتقل عليه ونسبه ^{عليه السلام} في وجوده
والله اعلم بالصواب ^{عليه السلام} في العلم والخلق في بعض الأحيان ^{عليه السلام} في وجوده
وكله صمدا كان وجوده ^{عليه السلام} في العلم والخلق في بعض الأحيان ^{عليه السلام} في وجوده
فصل ثلث من العلم ^{عليه السلام} في العلم والخلق في بعض الأحيان ^{عليه السلام} في وجوده
وقد كتبها الله ^{عليه السلام} في العلم والخلق في بعض الأحيان ^{عليه السلام} في وجوده
فصل ثلث من العلم ^{عليه السلام} في العلم والخلق في بعض الأحيان ^{عليه السلام} في وجوده
وقد كتبها الله ^{عليه السلام} في العلم والخلق في بعض الأحيان ^{عليه السلام} في وجوده

قَاعِدَةٌ

الْوَحْدُ لَا يُضْفَى إِلَّا بِالْوَحْدِ

تَأَلَّفَ

السَّيِّدُ فَخْرُ اللَّهِ النَّامِرِيُّ الْغَزْوِيُّ الْإِسْفَهَائِيُّ

الْغَزْوِيُّ الشَّرِيعِيُّ

(١٢٦٦ - ١٣٣٩ هـ)

تَحْقِيقًا

السَّيِّدُ قَاسِمُ الطَّائِبِيُّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وأفضل صلواته وتسليماته على أفضل أنبيائه محمد وآله الطاهرين.

وبعد، فقد اشتهر بين الحكماء والفلاسفة قاعدة: (أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد)^(١)، وفرّعوا عليها شرطاً من مباحثهم المهمة^(٢)، وأخذوا في إتقانها وتشبيدها، والاحتجاج عليها، والذّب عنها، وترصيف سورها وسدّ ثغورها، بل ربّما ادّعوا البداهة فيها، كما في شرح الإشارات للمحقّق العلامة الطوسيّ (قدّس سرّه القدّوسيّ) من أن هذا الحكم بديهيّ يحتاج فيه إلى نوع تنبيه؛ لإزالة ما فيه من الخفاء،

(١) يلاحظ: فصوص الحكمة وشرحه: ١٤٧، الشفاء (الطبيعيات): ٤ / ٢، التحصيل: ٦٤٧ وما بعدها، تهافت التهافت: ١١١، بيان الحقّ بضمان الصدق: ٣٤٥، شرح حكمة الإشراق: ٣٢٥ - ٣٢٦، شرح الهداية الأثرية: ٤٢٤، شرح المنظومة: ٦٧٢ / ٣ وما بعدها.

(٢) يلاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٧ / ٢٤٤.

وإنما كثرت مدافعة الناس فيه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقيّة، فما ذكر في صورة الاحتجاج ليس إلّا تنبيهاً، ولذا صدرّ الشيخ الرئيس في الإشارات هذا المبحث به (التنبيه) (١).

وقد أفرد هذه المسألة بالتصنيف، العالم الفاضل الكامل، الجامع لأشتات الفضائل، قرّة عيني، وولدي الروحانيّ، الميرزا أبو عبد الله الزنجانيّ (٢)، حقّق الله له

(١) المصدر السابق.

(٢) الشيخ أبو عبد الله ابن شيخ الإسلام ميرزا نصر الله ابن الحاجّ ميرزا عبد الرحيم بن نصر الله ابن محمّد بن عليّ، ولد في جمادى الآخرة سنة (١٣٠٩هـ) في زنجان من أسرة علميّة عريقة تلقّب به (شيخ الإسلام) لعدّة أجيال، فوالده الميرزا نصر الله شيخ الإسلام من كبار علماء زنجان، ومن تلامذة السيّد عليّ القزوينيّ (ت ١٢٩٨هـ) صاحب الحاشية على المعالم، وجدّه الأعلى الفقيه المجاهد الملاّ عليّ الزنجانيّ المستشهد سنّة (١١٣٦هـ) في الدفاع عن بلاده.

في سنة (١٣٢٩هـ) رحل إلى طهران، فدرس فيها العلم بعدما حصل على علوم العربية ومبادئ الفقه الإسلاميّ وأصوله وعلم الهيئة وعلم الكلام في زنجان على يد جماعة من مشايخ عصره.

وفي سنة (١٣٣١هـ) رحل مع أخيه الأكبر الميرزا فضل الله الزنجانيّ إلى النجف الأشرف، فحضرا الأبحاث العالية في الفقه والأصول لجملة من أعلام العصر آنذاك، كالسيّد محمّد كاظم اليزديّ، وشيخ الشريعة الأصفهانيّ، والسيّد أبو الحسن الأصفهانيّ، والمحقّق النائينيّ، والمحقّق العراقيّ.

وفي سنة (١٣٣٨ أو ١٣٣٩هـ) رجع إلى زنجان، ثمّ سافر إلى بعض بلاد إيران المهمّة، وزار سوريا وفلسطين ومصر والحجاز في رحلة الحجّ.

وفي سنة (١٣٥٢هـ) زار مصر ثانياً، وعرج على دمشق فانتخب من قبل المجمع العلميّ العربيّ بدمشق عضواً مراسلاً له.

وفي (١٣٥٧هـ) عين أستاذاً للتفسير والفلسفة في كلّية الشريعة بجامعة طهران، وبقي كذلك حتّى

الآمال والأمان، ونبه على مصدرها ومنشئها، وسبب شيوعها ورواجها، والغرض الباعث أولاً عليها، واستطرد كثيراً من الفوائد الظريفة والمباحث اللطيفة المرتبطة بها، وأجاد فيها كلّ الإجادة بما ضمّنها من البيان والإفادة، وسألني أن أكتب بعض ما خطر بالبال، وما قيل أو يقال في هذا المجال، حسب ما يساعده الحال، فأجبت به بما ترى من المقال، تكميلاً لرسالته مع ما هي عليه من التمام والكمال.

فأقول^(١): إنّ القوم في الحقيقة عزلوا مالك الملوك عن التصرف في ملكه

وفاته يوم الخميس ٧ جمادى الآخرة سنة (١٣٦٠هـ).

يروى بالإجازة عن السيّد حسن الصدر العامليّ الكاظميّ، والسيّد محمود شكريّ الآلوسيّ، والسيّد محمّد بدر الدين بن يوسف المغربيّ محدث دمشق.

له مجموعة مؤلّفات، منها تاريخ القرآن، وكتاب علوم القرآن الاجتماعيّة، وكتاب في الفلسفة بعنوان (الأفكار)، ورسالة في قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد)، قرّظها وأثنى على مؤلّفها أستاذه شيخ الشريعة الأصفهانيّ، وله مقالات نشرت في مجلّة المجمع العلميّ العربيّ في دمشق، ومجلّة الزهراء في مصر، ومجلّة لغة العرب في بغداد.

يلاحظ لهذه الترجمة: أعيان الشيعة: ٢/ ٣٧٧-٣٧٨، طبقات أعلام الشيعة: ١٣/ ٥٢، ١٧/ ٤٠، شهداء الفضيلة: ٢٤٨- ٢٥٣، الأعلام: ٤/ ٩٧، مستدركات أعيان الشيعة: ٧/ ٢١٠، معجم مؤرّخي الشيعة: ١/ ٥٣٣- ٥٣٤.

(١) في (ن): سقط من قوله: (بسم الله الرحمن الرحيم) إلى قوله: (مع ما هي عليه من التمام والكمال فأقول). ويوجد بدلها ما يلي: (هذا ردّ قاعدة الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد في الحكمة لأستاذ المحقّقين الحاجّ الشيخ أبي الفتح شريعة الحقّ الأصبهانيّ. بسم الله الرحمن الرحيم وهو المعين، الحمد لله جلّ ذكره، والصلاة على محمّد عز اسمه وآله أجمعين).

وملكوته، وجعلوه كالسبب البعيد للعالم؛ فإنَّ الصادر منه بلا واسطة هو جزء واحد من العالم، وأسندوا خلق العلويات والسفليات، والأرضين والسماوات، والبسائط والمركبات، والثوابت والسيارات إلى غير ذلك من الموجودات كلاً إلى غيره تعالى بالأساطير والمموهات، بل على ما قال الإمام الغزالي: (ظلمات فوق ظلمات بحيث لو حكاها إنسان عن منامه لاستدلَّ على سوء مزاجه)^(١)؛ فإنَّك تراهم بعد تشييدهم

وفي (أ) يوجد بدل المقدار الساقط في البداية ما يلي: (بسم الله الرحمن الرحيم وبه نتقي وحده. أما بعد فقد بلغنا في تلك الأيام من الحضرة المقدسة، علامة الآفاق وحبَّة الإسلام على الإطلاق، الطود (...)) والبحر الدافق، أستاذ الأساتذة وجهيد الجهادة، قدوة المحققين وأسوة المجتهدين، وجه الأمة و(...) الأئمة، المنتهي إليه رئاسة الإمامية، سيدي وسندي وشيخي ومعتمدي وأستاذي ومستندي، نادرة الأيام ومفتي فرق الأنام الحبر الإمام، فخر الشيعة شيخ الشريعة الإصبهاني النجفي، أفاض الله على تربته رشحات الرحمة والغفران، وأكسى على مضجعه أمطار الفضل والرضوان، سطور يسيرة ووجيزة صغيرة، هي مع صغر حجمها وقلة كلمتها قد احتوت معاني جمَّة ونكات مهمَّة، ومطالب كثيرة وفوائد خطيرة، تكلم فيها بتكثُّر في مسألة الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد، التي جرت عند الفلاسفة مجرى المسلَّات، وباحث فيها الحكماء بالتالي هي أحسن، وإن كان الذي عندنا ليس كما رآه وسوف تسمع الحقيقة من (...) [أربع كلمات لم تتمكن من قراءتها] أسفًا وعدم ضبطه تلفاً لا يرضى به اللبيب، ولا يجناره الأريب، فهملت على ضبطه، وعزمت على ثبته بمكاتبة وحيازة لدرره ورداً لأيديه عليّ في النعم وعظيم حقِّه فما أنا أت بها (...). وباللَّه ثقتي وحده، وعليه التكلان، فهو حسبي، ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير قال بتكثُّر).

(١) يلاحظ: تهافت الفلاسفة: ١٣٢.

لقاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد ذكروا في كيفية صدور العالم بكثرته أنه صدر عن المبدأ الأول الواجب الوجود^(١) بذاته عقل، أي ممكن غير متحيز، ولا حال فيه، مستغني في فاعليته عن الآلات الجسائية، وهذا المعلول الأول البسيط^(٢) له تعقل لمبدئه، وتعقل^(٣) لنفسه، وإمكان وجوده، وهذه الاعتبارات الثلاثة بعضها أشرف من بعض، والأليق أن يصدر من الأشرف ما هو أشرف، فصدر عنه بجهة تعقله لمبدئه^(٤) عقل ثانٍ، وبجهة تعقله لنفسه نفس الفلك الأقصى، وبجهة إمكانه^(٥) جرم ذلك الفلك^(٦).

وصدر من هذا العقل الثاني عقل ثالث، ونفس ثانية، وجرم فلك الثوابت على ما فيه من الثوابت والسيارات التي لا يحصيها إلا الله تعالى، وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر الفعال^{(٧)(٨)}.

(١) في (ن) سقط (الواجب الوجود).

(٢) في (ن) سقط (البسيط).

(٣) في (ن) سقط (تعقل).

(٤) في (أ): سقط (لمبدئه).

(٥) في (ن): (وبجهة تعقله إمكان وجوده) بدل (وبجهة إمكانه).

(٦) يلاحظ: الشفاء (الإلهيات): ٤٠٥ وما بعدها، التحصيل: ٦٤٨ وما بعدها، تهافت الفلاسفة:

١٣٠-١٣٢.

(٧) في (ن) سقط (الفعال).

(٨) يلاحظ: الشفاء (الإلهيات): ٤٠٥ وما بعدها، التحصيل: ٦٤٨ وما بعدها، تهافت الفلاسفة:

١٣٠-١٣٢.

وذكر بعضهم أنّ الجهات الثلاث في المعلول الأول: وجوده، ووجوب وجوده، وإمكانه، ويستند صدور العقل والنفس وجرم الفلك إلى هذه الثلاثة على الترتيب^{(١)(٢)}.

وبعضهم أثبتوا في المعلول الأول خمس جهات: هذه الثلاثة، وتعقله لمبدئه، وتعقله^(٣) لنفسه^(٤).

وبعضهم أثبتوا فيه أربع جهات: إمكانه، ووجوده، ووجوبه بالغير، وتعقله لذلك الغير^(٥).

وبعضهم أثبتوا فيه جهتين: إمكانه، ووجوده^(٦).

وآخر أيضاً جهتين: هما تعقله لوجوده، وتعقله لإمكانه^{(٧)(٨)}.

(١) في (ن): سقط قوله: (ويستند صدور العقل والنفس وجرم الفلك إلى هذه الثلاثة على الترتيب).

(٢) يلاحظ: الشفاء (الإلهيات): ٤٠٥ وما بعدها، التحصيل: ٦٤٨ وما بعدها، شرح المنظومة: ٦٧٢ / ٣.

(٣) في (ن) سقط (تعقله).

(٤) حكاه عن الفلاسفة في شرح المقاصد في علم الكلام: ٥٢ / ٢، يلاحظ: القيسات: ١٧٣، ٢٢٠.

(٥) حكاه عن الحكماء في شرح المواقف: ٢٥٧ / ٧.

(٦) حكاه الفخر الرازي عن الحكماء، يلاحظ: شرح الهداية الأثيرية: ٤٢٥.

(٧) في (ن): سقط قوله: (وآخر أيضاً جهتين هما تعقله لوجوده، وتعقله لإمكانه).

(٨) حكاه الفخر الرازي عن الحكماء، يلاحظ: شرح الهداية الأثيرية: ٤٢٥.

وهكذا شأن كل ما لم يستند إلى أصل متين، ولم يلجأ إلى ركن وثيق^(١).
 يقال: هذه الجهات المتعدّدة في المعلول الأوّل البسيط الواحد الصادر عن
 الواحد:

إن كانت أموراً متكرّرة متعدّدة حقيقةً فقد صدر الكثير عن الواحد.
 وإن كانت راجعةً إلى أمرٍ واحدٍ حقيقةً وإن اختلفت اعتباراً فكيف صدر من
 هذا الواحد الحقيقيّ هذه الأمور المتكرّرة؟ وكيف صدر من العقل الثاني البسيط
 الفلك الثامن، وما فيه من الكواكب الكثيرة العظيمة التي تحيّرت الألباب^(٢)
 والعقول في كثرتها وعظمتها وأوصافها وأنوارها؟
 وإن كانت الكثرات الاعتباريّة الراجعة إلى أمر واحد كافية في المصدريّة
 للموجودات الحقيقيّة فيمكن فرض مثلها في المبدأ الأوّل البسيط من جميع الجهات،
 على ما سيأتي شرح القول فيه إن شاء الله تعالى^(٣).
 ولما طلب بهمنيار^(٤) من الشيخ الرئيس البرهان على أصل القاعدة كتب إليه

(١) في (ن) (معين) بدل (متين) ولم يلجأ إلى ركن وثيق).

(٢) في (ن) سقط (الألباب).

(٣) يلاحظ صفحة (٤٢١) وما بعدها.

(٤) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، أبو الحسن (ت ٤٥٨ هـ) حكيم من تلاميذ أبي عليّ ابن سينا،
 وكان مجوسيّ الملة، ثمّ أسلم، غير ماهر في كلام العرب، من تصانيفه: كتاب التحصيل، وكتاب
 الرتبة في المنطق، وكتاب في الموسيقى، ورسائل كثيرة. يلاحظ: تاريخ حكماء الإسلام: ٩٧-٩٨،
 تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده: ٤١٣.

الشيخ: لو كان الواحد الحقيقي مصدرًا لأمرين كـ «أ» و«ب» - مثلاً - كان مصدرًا لـ «أ» ولما ليس «أ»؛ لأن «ب» ليس «أ»، فيلزم اجتماع النقيضين^(١).

وأورد عليه الإمام الرازي: بأن نقيض صدور «أ» لا صدور «أ»، لا صدور ما ليس «أ»، أعني صدور «ب»^(٢)، ثم قال: (ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول، فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة! والعجب^(٣) ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلّمه ليكون آلة عاصمةً لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة، حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان)^(٤).

وإيراد الرازيّ هذا قد ثقل على صدور أتباع الشيخ وألقى عبثاً ثقيلاً على عواقبهم، حتى سلك بعضهم في الجواب طريق الشتم والسباب^(٥)، ففي الأسفار - بعد نقل إشكال الفخر الرازيّ على ذلك البرهان، وتقرّيعه وتشنيعه العظيم على الشيخ^(٦) - قال: (إنّ ما ذكره أيضاً يدلّ دلالة واضحة أنّ هذا الجليل القدر ما تصوّر

(١) يلاحظ: المباحثات: ١١٢، ٢٥٣.

(٢) يلاحظ: المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: ١ / ٤٦٥.

(٣) في (ن): من قوله: (والعجب ممن يفني عمره) إلى قوله: (يضحك منه الصبيان) يوجد بدله (إلخ).

(٤) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: ١ / ٤٦٥ - ٤٦٦.

(٥) في (ن): سقط من قوله: (وإيراد الرازيّ هذا) إلى قوله: (طريق الشتم والسباب).

(٦) في (ن): سقط (وتقرّيعه وتشنيعه العظيم على الشيخ).

معنى الواحد الحقيقي، وكونه مبدأً لشيء، وأن مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء أرسطاطاليس، وهو واضعه، إن هذا الرجل يتمنطق على المشاءين، فهو أيضاً يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة، أليس ذلك منه غياً وضلالةً وحمقاً وسفاهةً^(١) انتهى.

وذكر العلامة الدواني^(٢) في تميم كلام الشيخ: (أن صدور لا «أ» ليس صدور «أ»، فهو لا صدور «أ»، فما أتصف بصدور لا «أ» فقد أتصف بلا صدور «أ»، فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور «أ»، ومن حيثية أخرى بلا صدور «أ»، من غير تناقض، أما إذا لم يكن له إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما؛ للزوم التناقض.

وتفصيله: أن أتصف شيء بأمير هو لا أتصافه بآخر، فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره، فلا يجوز اجتماعها من حيثية واحدة^(٣). انتهى.

وفيه: أنه ربما يكون الشئان نقيضين بحمل «على»، أي بحمل المواطة، ولا يكونان نقيضين بحمل تحلل «في»، أي حمل الاشتقاق^(٤)، واجتماع النقيضين - الذي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢ / ٢٠٧، ويلاحظ أيضاً: القبسات: ٣٥٢ وما بعدها.

(٢) في (ن): سقط (الدواني)، وفي (أ): يوجد بدلها فراغ بمقدار كلمة مكوّنة من ستة أحرف.

(٣) نقله عنه في إشراق هياكل النور: ٢٢٩، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢ / ٢٠٧.

(٤) قال في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ١ / ٧١٧: (إن الحمل يطلق على ثلاثة معان:

هو محال - هو أن يصدق على شيء واحد نقيضان، ويحملا عليه بطريق (١) حمل المواطة، كأن يصدق على واحد أنه صدر عنه «أ» ولم يصدر عنه «أ»^(٢)، لا أن يوجد فيه، ويحملا عليه بالاشتقاق، كما فيما نحن فيه؛ فإنه وجد في الواحد صدور «أ» ولا صدور «أ» الذي هو صدور^(٣) ما ليس «أ»، ولا يلزم منه صدق قولنا: صدر عنه «أ» ولم يصدر عنه «أ»، كالأصفر الحلو الذي توجد فيه الصفرة واللاصفرة التي هي الحلاوة.

ومهد صاحب الأسفار^(٤) لتصحيح برهان الشيخ:

أولاً: أن معنى مصدرية المبدأ لشيء ليس هو الأمر الإضافي الذي لا يتحقق إلا بعد شيئين، بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول؛ فإنه لا بد أن يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول^(٥) المعين، دون غيره، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة، وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور، ومرة بالمصدرية، وطوراً

الأول الحمل اللغوي، وهو الحكم بثبوت الشيء للشيء وانتفاؤه عنه، وحقيقته الإذعان والقبول. والثاني الحمل الاشتقاقي، ويقال له الحمل بوجود (في) وتوسط (ذو). والثالث حمل المواطة، ويقال له الحمل بقول (على) وحقيقته الهو هو).

(١) في (ن): سقط من قوله: (بطريق حمل المواطة) إلى قوله: (ويحملا عليه).

(٢) في (أ): سقط قوله: (ولم يصدر عنه «أ»).

(٣) في (أ): سقط (صدور).

(٤) يلاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢/ ٢٠٥-٢٠٦.

(٥) في (أ): سقط قوله: (فإنه لا بد أن يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول).

يكون العلة بحيث يجب عنه المعلول، وذلك لضيق الكلام عما هو المرام، حتى أن الخصوصية أيضاً لا يراد بها المفهوم الإضافي، بل أمر مخصوص له تعلق وارتباط بالمعلول المخصوص، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لهما، وذلك قد يكون نفس العلة إذا كانت العلة علة^(١) لذاتها، وقد يكون زائداً عليها، فإذا فرض العلة بما هي علة بسيطاً حقيقياً يكون معلوله بسيطاً حقيقياً.

ثم فرغ عليه الجواب عن إيراد الإمام الرازي: بأننا قد قررنا أن المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة، والماهية من حيث هي ليست إلا هي، فإذا كان البسيط الحقيقي مصدرراً لـ «أ» مثلاً، ولما ليس «أ» مثلاً، كانت مصدريته لما ليس «أ» غير مصدريته لـ «أ» التي هي نفس ذاته، فيكون ذاته غير ذاته، وهذا هو التناقض^(٢). وقد ذكر مثل هذا وما يقرب منه في تقريب الاحتجاج على أصل القاعدة مراراً في كتابه^(٣).

أقول: لكنّه مبنيّ على ثبوت لزوم مغايرة الخصوصية التي يحدث بها معلول معين مع الخصوصية التي يصدر منها معلول آخر، وامتناع أن تكون خصوصية واحدة مشتركة بين أمرين مناسبة لهما تقتضي صدور كلّ منهما، فإن أثبتته بامتناع أن

(١) في (ن، أ) سقط (علة).

(٢) يلاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢٠٧ / ٢.

(٣) يلاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢٠٤ / ٢ وما بعدها، ٢٠٥ / ٧ وما

بعدها، ٢١٣ / ٧ وما بعدها، ٢٣٦ / ٧ وما بعدها.

تكون علّة واحدة مناسبة لشيئين معيّنين خاصّين كان مصادرة محضة، وإن استند في لزوم مغايرة الخصوصيّتين إلى ما أخذوه في مقدّمات الحجّة المعروفة لهذه القاعدة تبين منعه ممّا نشير إليه بعد التعرّض لتلك الحجّة.

فأقول: المشهور^(١) عند القوم في الاحتجاج على قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد أنّ العلّة الموجدة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات، ويجب أن تكون لها خصوصيّة مع معلولها المعين ليست مع غيره؛ إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه، فلا يتصوّر صدوره عنها، فإذا كانت العلّة الموجدة ذاتاً بسيطة لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه فلا شكّ أنّ تلك الخصوصيّة إنّما تكون بحسب الذات؛ لأنّ المفروض أن لا مدخل في العلّة لغير الذات البسيطة التي لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه، فإذا فرض لها معلول آخر كانت للعلّة بحسب ذاتها خصوصيّة معه ليست مع غيره أصلاً، فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر، وإلاّ لزم أن تكون خصوصيّتها بحسب ذاتها مع الثاني أيضاً، فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصيّة ليست لها مع غيره، فلا تكون علّة لشيءٍ منها، هذا خلف^(٢).

(١) يلاحظ: التعليقات (للشيخ الرئيس ت ٤٢٨هـ): ١٨٢، رسالة هياكل النور المطبوعة ضمن ثلاث رسائل للمحقّق الدوايني (ت ٩٠٨هـ): ١٨٢ وما بعدها، إشراق هياكل النور (غياث الدين دشتكي الشيرازي ت ٩٤٩هـ): ٢٣٥، القبسات: ٣٥٦ وما بعدها، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢٠٦/٧.

(٢) في (أ): سقط (هذا خلف).

فإن قلت: يجوز أن تكون خصوصيتها مع المعلول الأوّل بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني منها.

قلت: لما فرضت ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور أن يكون لها بحسب ذاتها خصوصيتان يترتب عليهما عليتان، بل لا بدّ في ذات العلة من تعدّد ولو بحسب الاعتبار، حتى يتصور تعدّد الخصوصية فيها بحسبها.

والاعتراض عليه أنا لا نسلم أنه يجب أن تكون للعلة خصوصية مع المعلول المعين ليست مع غيره، بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كلّ ما هو معلول لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولاً لها، وإلا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من اقتضائها لما عداه.

وأما أنه يجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا تكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعين أصلاً فلا دلالة عليه.

وما ذكر من أنه لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه: إن أريد به: أنه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه^(١) مما ليس معلولاً لها فلا نسلم الملازمة، وإنما تتمّ لولم يكن لها خصوصية معه أصلاً، وهو ممنوع؛ لجواز أن لا تكون لها خصوصية مختصة به، ويكون مع ذلك لها خصوصية مع أمور متعدّدة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين، وبحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضائها لما ليس معلولاً لها، وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها، دون ما سواها.

(١) في (ن، أ): سقط من قوله: (إن أريد به) إلى قوله: (اقتضائها لما عداه).

وإن أريد به: لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عدها ممّا هو معلول لها فالملازمة مسلّمة، وبطلان التالي ممنوع؛ فإنّا نقول لا أولوية، بل كما تقتضي هذا المعلول تقتضي ما سواه ممّا هو معلول لها، فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها^(١) بتلك الخصوصية.

واستدلّ الشيخ في جملة من كتبه^(٢) منها الإشارات^(٣) على هذه القاعدة بما قرّره شارحها المحقق الطوسيّ **تتّ:** بأنّ (مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه «أ» غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»، أي عليّته لأحدهما غير عليّته للآخر، وتغاير المفهومين يدلّ على تغاير حقيقتهما.

فإذن، المفروض ليس شيئاً واحداً، بل هو شيئان، أو شيء^(٤) موصوف بصفتين متغايرتين، وقد فرضناه واحداً، هذا خلف^(٥).

وهذا القدر كافٍ في تقرير هذا المعنى، أي إثبات القاعدة، إلّا أنّ الشيخ لزيادة الإيضاح زاد عليه^(٦) بما حذفناه؛ روماً للاختصار.

(١) في (ن، أ): سقط قوله: (فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها).

(٢) يلاحظ: الشفاء (الإلهيات): ٤٠٤ وما بعدها، النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ٦٥١ وما بعدها، المبدأ والمعاد: ٧٨، المباحثات: ١١٢.

(٣) يلاحظ: الإشارات والتنبيهات: ١٠٨.

(٤) في (ن، أ): زيادة (واحد).

(٥) شرح الإشارات والتنبيهات (للمحقق الطوسي): ٣/ ١٢٢ وما بعدها.

(٦) يلاحظ: الإشارات والتنبيهات: ١٠٨.

أقول: والاعتراض عليه أن يقال:

إنه إن أريد أنه حين صدورين يتحقق هذان المفهومان سواء كانا متقدمين على الصدور أم لا، وسواء كانا وجوديين أو اعتباريين ففيه أن هذا مسلم، لكنه لا ينفع في المطلوب:

أما أولاً: فللنقض بصدور الواحد؛ إذ لا شك أن في صدور الواحد يتحقق مفهومان متغايران:

أحدهما: كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول.

وثانيهما: كونه بحيث تتقدم عليه.

وظاهر أن التقدم غير الصدور، على ما صرح به المحقق الطوسي من أن التقدم معنى بديهي غير التأثير^(١)، فلو تم هذا الدليل لزم أن لا يصدر الواحد أيضاً عن الواحد الحقيقي.

وأما ثانياً: فنقول مرادهم بالواحد الحقيقي إن كان ما لا تكثر فيه لا حقيقة ولا اعتباراً سواء كان قبل صدور شيء عنه أو بعده، فحينئذ وإن صح أنه لا يمكن صدور الكثرة عنه لكن هذه المسألة مما لا جدوى لها؛ إذ لا يوجد واحد حقيقي كذلك، لأن الله تعالى - الذي هو المقصود الحقيقي من وضع هذه المسألة - ظاهر أنه ليس كذلك، فما ظنك بغيره تعالى؟! ولو فرض وجود واحد حقيقي كذلك فكما لا يمكن صدور الكثرة عنه لا يمكن صدور الواحد أيضاً على ما علمت.

وإن أريد أن هذين المفهومين لا بد أن يتقدما على الصدور سواء كانا موجودين

(١) يلاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات (للمحقق الطوسي): ٣/ ١٢٦-١٢٧.

أم لا فيه:

أولاً: أن التقدّم ممنوع، بل لا يتوقف صدور إلا على ذات العلة. وأمّا مفهوم كونها بحيث يصدر عنها المعلول فلا، وهو ظاهر.

وثانياً: أنا سلّمنا تقدّمهما لكن لماّ جاز أن يكونا اعتباريين فلم لا يجوز أن يصدر عن الواحد الحقيقي - الذي هو المقصود في المقام، أعني ذات الله تعالى - أمران مختلفان، ويكون صدورهما باعتبار هذين المفهومين الاعتباريين، وعدم تحقّق المفهومات الاعتبارية في ذات الله تعالى غير مسلمّ.

ولو قيل: إنّ هذين المفهومين لماّ لم يكونا من الاعتباريات المحضّة، بل من الاعتباريات الواقعة^(١) في نفس الأمر^(٢)، فلها أيضاً صدور عن ذات الله تعالى، ويتوقف صدورهما على مفهومين آخرين على ما سلّمته من التوقف وهكذا^(٣).

فيجاب: بأنّ التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز، مع أنّه يمكن أن لا يلزم التسلسل، بل يصحّ بمثل ما صحّحوا به صدور الكثرة.

وإن أريد أن هذين المفهومين متقدّمان ولا بدّ أن يكونا وجوديين فحيثُ يمنع:

أولاً: التقدّم، كما عرفت.

وثانياً: الموجودية؛ إذ لا منع في أن يكون الأمر الاعتباري له مدخل في وجود

الأمر الخارجي بعد ما كان الفاعل أمراً موجوداً.

(١) في (ن)، و(أ): (الواقعية).

(٢) في (ن): سقط (في نفس الأمر).

(٣) في (ن): زيادة (فيجب التسلسل).

وإن أريد هذين المفهومين لا ما هو الظاهر منهما، بل أنه لا بدّ في كلّ صدور من خصوصيّة بالنسبة إلى فعله بحيث لا تكون له تلك الخصوصيّة بالنسبة إلى غيره، وعلى هذا لا بدّ أن يكون صدور شيئين عن شيئين؛ إذ الأمر الواحد لا يمكن أن تكون له تلك الخصوصيّة بالنسبة إلى أمرين.

فالجواب عنه: أنا لا نسلّم أنّ العلة يجب أن يكون لها خصوصيّة بالنسبة إلى معلولها بحيث لا تكون له تلك الخصوصيّة مع غيرها، بل لا بدّ أن لا يكون له تلك الخصوصيّة^(١) بالنسبة إلى ما ليس معلولاً لها.

ولو قيل: إنّ الخصوصيّة المشتركة لا تصير منشأً لحصول التعدّد^(٢).

قلنا: إنّ الخصوصيّة المشتركة لا معنى لها إلاّ أنّ ذاتاً واحدة لها مناسبة لهذا وهذا وهذا^(٣) بحيث يصدر عنها كلّ من تلك الأمور، وهذا ممّا لا محذور فيه، ومن يدعي البطلان فعليه البيان.

ودعوى البداهة غير مسموعة.

ولو تنزّلنا وقلنا: إنّ العلة لا بدّ أن تكون لها خصوصيّة بالنسبة إلى المعلول ليس لها بالنسبة إلى غيره مطلقاً، فنقول إنّ هذا المعنى على تقدير صحّته ظاهر أنّه لا يلزم بالنسبة إلى مجرد^(٤) ذات الفاعل، بل إن كان ولا بد فهو بالنسبة إلى مجموع العلة

(١) في (الأصل، ن): سقط (الخصوصيّة).

(٢) في (أ): سقط قوله: (ولو قيل: إنّ الخصوصيّة المشتركة لا تصير منشأً لحصول التعدّد).

(٣) في (ن، أ): سقط (هذا).

(٤) في (ن، أ): سقط (مجرد).

المستقلة.

وحينئذٍ نقول: يجوز أن يكون فاعل واحد له جهات اعتبارية، ويكون له بكلّ جهة خصوصية مع أمر ليس له تلك الخصوصية مع غيره، وبهذه الجهات يصدر عنه أمور متكثرة، وقد عرفت أنّ مدخلية الجهة الاعتبارية في صدور الأمر الخارجي ممّا لا حرج فيه^(١)، وقد عرفت أيضاً أنّه يجوز تكثّر الجهات الاعتبارية بالنظر إلى الواحد الحقيقي المقصود في المقام، أي ذات الله تعالى.

وعلى هذا لا يتمّ المرام أصلاً، ونعم ما قال الإمام الرازي: (إنّ العجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذا الأصل الذي فرّعوا عليه شطراً من مباحثهم بهذه الحجّة الضعيفة والخيال الوهمي)^(٢).

ثمّ أقول: لو اکتفوا في المدعى بأنّ صدور الكثرة لا بدّ له من جهات كثيرة في الفاعل وإن كانت اعتبارية متمسكاً بالخصوصية التي ذكرنا لما كان بذلك البعد، لكن لم ينفعهم في المباحث التي يستعملون تلك المقدّمة مثل إثبات العقل بأنّه لا بدّ أن يصدر عن الله تعالى أمر واحد، وهو العقل؛ إذ على تقدير تجويز صدور الكثرة باعتبار الجهات الاعتبارية يجوز صدور الكثرة عن الله تعالى أيضاً باعتبارها؛ لما علمت من إمكان تحقّق الجهات له تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ زيادة لإيضاح البرهان من التشقيقات وما يتّجه على كلّ

(١) في (ن، أ): سقط من قوله: (وقد عرفت أنّ مدخلية) إلى قوله: (مما لا حرج فيه).

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات (الفخر الرازي): ٢ / ٤٢٠ - ٤٢١.

منهما فهو وإن كان أيضاً مورداً لمناقشات إلا أنه لا فائدة مهمّة في التعرّض لها، وذكر ما لها وما عليها، سيّما مع ضيق المجال، وتشتت البال، واستيلاء الأمراض والأهوال^(١)، ولنكتف بهذا حامدين لله تعالى شاكرين مصلّين على النبي وآله الطاهرين^(٢).

حرّره الجاني فتح الله الغرويّ الأصبهانيّ المشتهر بـ(شيخ الشريعة) عفى الله عن جرائمه الفظيعة، ليلة الخميس، الحادي عشر، من جمادى الآخرة، من شهور السنة السابعة والثلاثين بعد الثلاثمائة والألف، من الهجرة المقدّسة^(٣).

الحمد لله الذي وفّقنا بإتمام هذه النسخة الشريفة لقدوة الأنام، فحل الأعلام، وفريد الأيام، السند الأعظم، والخبر المعظّم، شيخنا الأكرم، وأستاذنا الأعظم، أعلم العلماء العاملين، وأفضل الفقهاء الراشدين، رئيس المحقّقين والمدقّقين، شمس الفقهاء والأصوليّين، وأسوة الحكماء والمتألّهين، حجّة الإسلام والمسلمين، وآية الله تعالى في الأرضين، العالم الربّانيّ، والفاضل الصمدانيّ، شيخنا شيخ الشريعة الغرويّ الأصفهانيّ قدّس سرّه القدّوسيّ.

(١) في (ن): سقط من قوله: (ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ) إلى قوله: (واستيلاء الأمراض والأهوال).

(٢) في (ن): سقط قوله: (مصلّين على النبي وآله الطاهرين)، وبه انتهت هذه النسخة وكتب في نهايتها: (تمّ هذه الورقة بيد تراب أقدام الحضرات الطلاب نصرت الله البنارواني الميانجيّ في يوم الخميس من شهر جمادى ٢ سنة ١٣٥٠ في الزنجان).

(٣) في (أ): زيادة (فرغت من تسويده ليلة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ١٣٥٦ هـ (...)) مع تشتت الخيال واختلال الأحوال حرصاً على الإفادة (... طهراني).

كتبه الجاني محسن بن حسن بن شيخ الشريعة، أسكنه الله بحبوحه جنانه، في يوم
الأحد، العاشر من شهر رجب المرجب سنة ١٣٣٩.

مصادر التحقيق

١. إبانة المختار في إرث الزوجة من ثمن العقار بعد الأخذ بالخيار: شيخ الشريعة الأصفهانيّ (ت ١٣٣٩هـ)، الناشر: دار القرآن الكريم، تحقيق وتصحيح: محمّد الفاضل القائنيّ، ط١، تاريخ النشر: ١٤٠٥ هـ.ق.
٢. أجوبة المسائل النصيرية: الخواجة نصير الدين الطوسيّ (ت ٦٧٢هـ)، الناشر: معهد العلوم الإنسانيّة - طهران، بعناية: عبد الله نورانيّ، ط١، تاريخ الطبع: ١٤٢٥ هـ.
٣. أحسن الوديعه في تراجم مشاهير مجتهدي الشيعة: السيّد محمّد مهدي الموسويّ الأصفهانيّ الكاظميّ (ت ١٣٩١هـ)، تقديم وتعليق السيّد عبد الستار الحسينيّ، تحقيق ونشر: مؤسسه تراث الشيعة - قم، المطبعة: الزيتون، ط١، تاريخ الطبع: ١٤٣٧ هـ.ق.
٤. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: الشيخ الفاضل المقداد السيوريّ (ت ٨٧٦هـ)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائيّ، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفيّ، تاريخ الطبع: ١٤٠٥ هـ.
٥. الإشارات والتنبيهات: الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، الناشر: نشر البلاغة، ط١، تاريخ الطبع: ١٤١٧ هـ.
٦. إشراق هياكل النور: غياث الدين دشتكي الشيرازي (ت ٩٤٩هـ)، الناشر: منشورات التراث المكتوب، ط١، تاريخ الطبع: ١٤٢٤ هـ.
٧. الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين): خير الدين الزركليّ (ت ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، ط٨، تاريخ الطبع: ١٤٠٩ / ٥ / ٢٤ هـ.

٨. أعيان الشيعة: السيّد محسن الأمين (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق: السيّد حسن الأمين (ت ١٤٢٣هـ)، الناشر: دار التعارف للمطبوعات، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٠٣هـ.
٩. إفاضة القدير في أحكام العصير مع قاعدة لا ضرر: الشيخ فتح الله بن محمد جواد النمازي الأصفهاني المدعو بـ (شيخ الشريعة) (ت ١٣٣٩هـ)، تحقيق وتصحيح: يحيى أبو طالب العراقي، طبع ونشر: مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، ط ١، تاريخ نشر: ١٤١٠هـ.
١٠. أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والإحساء و البحرين: عليّ بن حسنيّ البحرانيّ (ت ١٣٤٠هـ)، تصحيح: محمد عليّ بن محمد رضا الطبسيّ، الناشر: مكتبة السيّد المرعشيّ النجفيّ، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٠٧هـ.
١١. الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: الشيخ الفاضل المقداد السيوريّ (ت ١٧٦هـ)، تحقيق: عليّ حاجي آبادي وعبّاس جلالى نيا، الناشر: مجمع البحوث الإسلاميّة، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٢٠هـ.
١٢. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة: المولى محمد جعفر الأسترآبادي (ت ١٢٦٣هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، الناشر: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٢٤هـ.
١٣. بيان الحقّ بضمّان الصدق: أبو العبّاس اللوكريّ (ت ٥٠٣هـ)، تقديم وتحقيق: الدكتور السيّد إبراهيم الديباجيّ، الناشر: المؤسسة الدوليّة للفكر والحضارة الإسلاميّة، تاريخ الطبع: ١٤١٥هـ.
١٤. تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده (نزهة الأرواح وروضة الأفراح): محمد ابن محمود الشهرزوريّ (ت ٥١١هـ)، تحقيق: عبد الكريم أبو شهويرب، الناشر: دار

ببيليون، ط ١.

١٥. تاريخ حكماء الاسلام: عليّ بن زيد البيهقيّ (ت ٥٦٥هـ)، تحقيق: محمد كرد عليّ (ت ١٣٧٢هـ)، الناشر: مطبعة الترقّي، ط ١، تاريخ الطبع: ١٣٦٥هـ.

١٦. تجريد الاعتقاد: الخواجة نصير الدين الطوسيّ (ت ٦٧٢هـ)، : تحقيق الحسينيّ الجلاليّ، الناشر: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٠٧هـ.

١٧. التحصيل: بهمنيار بن المرزبان (ت ٤٥٨هـ)، تصحيح وتعليق الشهيد الشيخ مرتضى مطهريّ، الناشر: منشورات جامعة طهران، ط ٢، تاريخ الطبع: ١٤١٧هـ.

١٨. التعليقات: الشيخ الرئيس أبو عليّ ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن البدويّ، الناشر: مكتبة الإعلام الإسلاميّ، تاريخ الطبع: ١٤٠٤هـ.

١٩. تعليقة أمل الأمل: الميرزا عبد الله بن عيسى الأفندي (ت ١١٣٠هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ الأشكوريّ، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفيّ، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤١٠هـ.

٢٠. تكملة أمل الأمل: السيّد حسن الصدر (ت ١٣٥٤هـ)، تحقيق: حسين عليّ محفوظ، عدنان الدباغ، عبد الكريم الدباغ، الناشر: دار المؤرّخ العربيّ، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٢٩هـ.

٢١. تهافت التهافت: ابن رشد (ت ٥٩٥هـ)، تقديم وتعليق محمدّ العربيّ، الناشر: دار الفكر، ط ١، تاريخ الطبع: ١٩٩٣م.

٢٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية: صدر الدين الشيرازيّ (ت ١٠٥٠هـ)، الناشر: دار إحياء التراث، ط ٣، مكان الطبع: بيروت، تاريخ الطبع: ١٩٨١م.

٢٣. الذريعة إلى تصانيف الشيعة: الشيخ آقا بزرك الطهرانيّ (ت ١٣٨٩هـ)، إعداد:

- أحمد ابن محمد الحسيني، الناشر: دار الأضواء، ط ٣، تاريخ الطبع: ١٤٠٣ هـ.
٢٤. رسالة أبي غالب الزراري: أبو غالب أحمد بن محمد الزراري (ت ٣٦٨ هـ)، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلاي، الناشر: مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤١١ هـ.
٢٥. رسالة هياكل النور المطبوعة ضمن ثلاث رسائل: المحقق الدواني (ت ٩٠٨ هـ)، تحقيق: الدكتور السيد أحمد التويسركاني، الناشر: مؤسسة الأبحاث الإسلامية في الروضة الرضوية المقدسة، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤١١ هـ.
٢٦. شرح الإشارات والتنبيهات: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، تقديم وتصحيح: الدكتور نجف زادة، الناشر: منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٢٦ هـ.
٢٧. شرح الإشارات والتنبيهات: الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)، الناشر: نشر البلاغة، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤١٧ هـ.
٢٨. شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ)، الناشر: دار المعارف النعمانية، ط ١، المطبعة: باكستان - دار المعارف النعمانية، سنة الطبع: ١٤٠١ - ١٩٨١ م.
٢٩. شرح المنظومة: الملا هادي السبزواري (ت ١٢٨٨ هـ)، تصحيح وتعليق: الشيخ حسن زاده آملي، وتحقيق وتقديم: مسعود طالبی، الناشر: منشورات ناب، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤١١ - ١٤٢١ هـ.
٣٠. شرح المواقف: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، شرح: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، تصحيح: بدر الدين النعساني،

الناشر: الشريف الرضي، ط ١، تاريخ الطبع: ١٣٢٥هـ.

٣١. شرح الهداية الأثرية: صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، تصحيح: محمد

مصطفى فولادكار، الناشر: مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٢٢هـ.

٣٢. شرح حكمة الإشراق: شمس الدين الشهرزوري (ق ٧هـ)، تقديم وتحقيق: حسين

ضيايي تربتي، الناشر: مؤسسه الأبحاث والدراسات الثقافية، ط ١، تاريخ الطبع:

٤١٤١هـ.

٣٣. الشفاء (الطبيعيات): الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨هـ)، تحقيق: سعيد زايد،

الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، تاريخ الطبع: ١٤٠٤هـ.

٣٤. الشفاء (الإلهيات): الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تصحيح: سعيد زايد،

الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، تاريخ الطبع: ١٤٠٤هـ.

٣٥. شهداء الفضيلة: الشيخ عبد الحسين الأميني (ت ١٣٩٠هـ)، توطئة البحث: توفيق

الفكيكي (ت ١٣٨٩هـ)، حسن الأمين (ت ١٤٣٠هـ)، محمد رضا الحكيمي، محمد

خليل زين العاملي، الناشر: مكتبة الطباطبائي، ط ١، تاريخ الطبع: ١٣٩٣هـ.

٣٦. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: المولى فياض اللاهيجي (ت ١٠٧٢هـ)،

الناشر: منشورات المهدي.

٣٧. شيخ الشريعة قيادته في الثورة العراقية الكبرى ١٩٢٠ ووثائقه السياسية: الدكتور

كامل سلمان الجبوري، طبع ونشر وتوزيع: دار القارئ، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٢٦هـ -

٢٠٠٥م.

٣٨. طبقات أعلام الشيعة: الشيخ آقا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ)، الناشر: دار

إحياء التراث العربي، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٣٠هـ.

٣٩. عقود حياتي: الشيخ الإمام محمد الحسين آل كاشف الغطاء (ت ١٣٧٣هـ)، تحقيق: أمير الشيخ شريف الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، منشورات: مدرسة ومكتبة الإمام كاشف الغطاء العامة.
٤٠. الفردوس الأعلى: الشيخ الإمام محمد الحسين آل كاشف الغطاء (ت ١٣٧٣هـ)، نشر: دار أنوار الهدى، ط ١، تاريخ النشر: ١٤٢٦هـ.
٤١. فصوص الحكمة وشرحه: أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، شرح: السيد إسماعيل الغازي (ت ٩١٩هـ)، تقديم وتحقيق: عليّ أوجبي، الناشر: منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، ط ١، مكان الطبع: طهران، تاريخ الطبع: ١٢٣٤هـ.
٤٢. القبس: السيد محمد باقر الداماد (ت ١٠٤١هـ)، بعناية: الدكتور مهدي المحقق، والدكتور السيد عليّ الموسويّ البهبهانيّ، والبروفسور إيزوتسو، والدكتور إبراهيم الديباجي، الناشر: منشورات جامعة طهران، ط ٢، تاريخ الطبع: ١٤٠٩هـ.
٤٣. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد عليّ التهانويّ (ت ١١٥٨هـ)، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، تاريخ الطبع: ١٩٩٦م.
٤٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: الشيخ الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بـ(العلامة الحليّ) (ت ٧٢٦هـ)، تعليق: الشيخ حسن زادة الأمليّ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٤، تاريخ الطبع: ١٤١٣هـ.
٤٥. ماضي النجف وحاضرها: الشيخ جعفر الشيخ باقر آل محبوبه (ت ١٣٧٧هـ)، الناشر: دار الأضواء- بيروت لبنان، ط ٢، تاريخ الطبع: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٤٦. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، الناشر: منشورات بيدار، ط ٢، تاريخ الطبع: ١٤١١هـ.

٤٧. المباحثات: الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، توضيح وتحقيق: محسن بيدارفر، الناشر: منشورات بيدار، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤١٣هـ.
٤٨. المبدأ والمعاد: الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، عناية: عبد الله نوراني، الناشر: مؤسسة الدراسات الإسلامية، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٠٤هـ.
٤٩. مستدركات أعيان الشيعة: السيّد حسن الأمين (ت ١٤٢٣هـ)، الناشر: دار التعارف للمطبوعات، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٠٨هـ.
٥٠. معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء: الشيخ محمّد حرز الدين، تعليق: حفيد المصنّف الشيخ محمّد حسين حرز الدين، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي، تاريخ الطبع: ١٤٠٥هـ.
٥١. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة: السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، ط ٥، تاريخ الطبع: ١٤١٣هـ.
٥٢. معجم طبقات المتكلمين: اللجنة العلميّة في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، تقديم: الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٢٤هـ.
٥٣. معجم مؤرّخي الشيعة: معجم مؤرّخي الشيعة: صائب عبد الحميد، الناشر: مؤسسة دائرة المعارف للفقهاء الإسلاميين، ط ١، تاريخ الطبع: ١٤٢٤هـ.
٥٤. مكارم الآثار در أحوال رجال دورة فاجار: محمّد عليّ حبيب آبادي (ت ١٣٩٦هـ)، الناشر: كمال، ط ١، تاريخ الطبع: ١٧ / ٣ / ١٤٠٣هـ.
٥٥. موسوعة الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين: السيّد عبد الحسين شرف الدين (ت ١٣٧٧هـ)، جمع وتحقيق: مركز العلوم والثقافة الإسلامية - قسم إحياء التراث

الإسلامي، الناشر: دار المؤرّخ العربي، ط ٢، تاريخ الطبع: ١٤٣١ هـ.

٥٦. النجاة من الغرق في بحر الضلالات: الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، تقديم وتصحيح محمّد تقي دانش پژوه، الناشر: منشورات جامعة طهران، ط ٢، تاريخ الطبع: ١٤٢١ هـ.

٥٧. نخبة الأزهار في أحكام الخيار: تقرير بحث شيخ الشريعة الأصفهانيّ (ت ١٣٣٩ هـ)، المقرر: الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ (ت ١٣٩٢ هـ): الناشر: دار الكتاب، ط ١، تاريخ النشر: ١٣٩٨ هـ.

٥٨. نهج البلاغة: وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي الموسويّ من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلميّة: الدكتور صبحي الصالح، ط ١، تاريخ الطبع: ١٣٨٧ - ١٩٦٧ م.

٥٩. نهج الصواب في الكاتب والكتابة والكتاب: الشيخ عليّ ابن الشيخ محمّد رضا ابن الشيخ موسى ابن الشيخ جعفر آل كاشف الغطاء (ت ١٣٥٠ هـ)، قيد الطبع.

قسمة الاشتراك السنوي

أرجو قبول اشتراكي:

سنة سنتين ثلاث سنوات

الاسم:

العنوان الكامل:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

التوقيع: التاريخ:

تملاً هذه القسيمة وتُرسَل مع قيمة الاشتراك إلى أحد مراكز التوزيع المذكورة، أو إلى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق - النجف الأشرف - المدينة القديمة - شارع السور - جنب مكتبة الإمام الحسن (ع).
للاستفسار: ٧٨٠٠٠٩٣٩٣٠ (٠٠٩٦٤)

قيمة الاشتراك السنوي

داخل العراق: (١٠٠٠٠) د.ع

الدول الأخرى: (٢٠) دولاراً أو ما يُعادلها

مراكز التوزيع في العراق:

■ النجف الأشرف - شارع الرسول ﷺ - دار البصرة للطباعة والنشر -
هاتف : ٠٧٨٠٢٤٥٠٢٣٠

■ بغداد - شارع المتنبى - دار القاموسي

■ بغداد / الكاظمية - شارع عبد المحسن الكاظمي - خلف مستشفى
الضرغام / مؤسسة المعرفة للثقافة / معرض البيع المباشر - هاتف :
٠٧٩٠١٧٧٠٦٧٢

■ بغداد / الكرادة - تقاطع فندق بابل / مؤسسة المعرفة للثقافة / معرض
البيع المباشر - هاتف : ٠٧٨٣٤٤١٣٧٨٤

■ بغداد (بغداد الجديدة) / مجاور جامع الرسول ﷺ / مؤسسة المعرفة
للثقافة / معرض البيع المباشر - هاتف : ٠٧٨٠٧٩٧٦٠٠٠

مراكز التوزيع خارج العراق:

■ إيران: قم المشرفة - خيابان ارم - فرع ١٦ - انتشارات الإمام الخوئي رض
هاتف : ٣٧٨٣٨٢١٢ (٠٢٥)

■ لبنان: بيروت - بئر العبد - دار المؤرخ العربي - هاتف : ٥٤٤٨٠٥ (٠١)

■ الكويت: بنيد القار - شارع الشريف الرضي - مكتبة تدوين - هاتف:
٥٠٦٩٩٨٨٠ (+٩٦٥)

■ البحرين: المنامة - جد حفص / مجمع الهاشمي - مكتبة مداد للثقافة
والإعلام - هاتف : ٣٦٦٧١١٣٥ (+٩٧٣)