

كَلِيَّاتٌ

فقه المكاسب المحرّمة

تقريراً لأبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

بقلم

الدكتور الشيخ طلال الحسن

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة

والإعلام

العراق - كربلاء - شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق - النجف - سوق الحويش -

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة

- باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - الغبيري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الكتاب

لم يفترق علم الفقه في مدرسة أهل البيت عليهم السلام كثيراً عن سائر العلوم الأخرى في نشأته وتطوره، فكانت طلائعه الأولى تقليداً محضاً للسياقات الروائية، فهو - بحسب فهمنا - وليد شرعيّ لعلم الحديث، وهذا النمط الحديثي لعلم الفقه نلمحه بوضوح في مجمل الكتب الفقهية السابقة على كتاب المبسوط في فقه الإمامية لشيخ الطائفة الطوسي، حيث النزعة الروائية الواضحة في الشكل والمضمون، وهذه النزعة الروائية كانت هي الحاكمة على مجمل العلوم النقلية الأخرى، ولعلّ علم التفسير من أبرز الشواهد العملية على ذلك.

ولعلّ قرب أولئك العلماء من عصر النصّ كان هو السبب الأكثر تأثيراً في اقتران نتاجهم العلمي بالنمط الروائي، مضافاً إلى ذلك أنّ العملية الاجتهادية كانت ما تزال فتيةً لم تتبلور أركانها بعد.

ثم بدأ علماء الفقه بمحاولات جادة بدأها شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله للخروج من النزعة الروائية فنياً لا مضموناً.

يقول الشيخ الطوسي رحمته الله في مقدمة المبسوط: «إني لا أزال أسمع معاصر مخالفينا من المتفكّهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية، ويستزرونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا

طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول»^(١).

فالشيخ الطوسي رحمته الله ينقل تهمة المذاهب الأخرى لنا من كوننا لا يوجد عندنا اجتهاد واستنباط فقهي، لأن الفروع التي فرّعناها قليلة جداً، وأنا لا نقول بالقياس، ولذا لا يمكن لتارك القياس الاجتهاد في المسائل الفقهية. هذه هي خلاصة تهمة القوم قديماً لنا في مجال استنباط الأحكام؛ لما عرفت من أن ما عُرف عن أعلامنا آنذاك هو العرض الفقهي بنمطه الروائي.

ثم يقول رحمته الله: «وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلي الشواغل، وتضعف نيتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به لأنهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها...»^(٢).

فالشيخ الطوسي رحمته الله كان يريد أن يكتب كتاباً يحتوي على الفروع حتى يتضح للمخالفين أن علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام يمتلكون القدرة على الاستنباط والاجتهاد الاصطلاحي وإن لم يؤمنوا بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك من الأصول التي بُني عليها فقه أصحاب المدارس الأخرى.

إنها رغبة جامحة وملحة تدعوه لبيان أفضلية علماء مذهب الحق في الصناعة الفقهية، ولكن بحسب ما صرح هو في مبسوطه أنه كانت تمنعه

(١) المبسوط للشيخ الطوسي: ج ١ ص ١ - ٢.

(٢) مقدّمة المبسوط: ج ١ ص ٢.

الموانع التي منها الظروف والأجواء العلمية في زمانه والتي لا تقبل إلاّ متون الروايات، فإذا ما خرج أحدهم عن المتون ولو شكلاً يكون ما جاء به ساقطاً عن الاعتبار.

ثم يقول رحمته الله: «وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل وفرّقه في كتبهم، ورتبته ترتيب الفقه وجمعت من النظائر، ورتبت فيه الكتب على ما رتبت للعلّة التي بيّنتها هناك، ولم أتعرض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك»^(١).

وهذا يعني أنّ كتاب النهاية هو كتابٌ حديث في واقعه وإن لم يكن في ظاهره كذلك، وأنّه قد حاول الخروج عن ذلك النمط الروائي المحض بمحاولته الجديدة والجادّة في كتابه المبسوط.

ومع أنّ شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله قد حاول ذلك ليدفع بأقرانه ومريديه باتجاه العملية الاجتهادية إلا أن محاولاته كادت أن تذهب أدراج الرياح حيث بقي من جاء من بعده أسير الأجواء الطوسية - إن جاز لنا التعبير - فلم يحرّك ساكناً، وهذا ما يعكس لنا بقوة غياب الروح النقدية آنذاك. ولعلّ عمق شخصية الشيخ الطوسي وقوّة تأثيرها في من جاء من بعده قد لعب دوراً أساسياً في قوقعة الحركة الفقهية آنذاك، وكاد أن يُنقض الغرض لولا مجيء المحاولة الإنقاذية الجادّة لابن إدريس الحلبي

(١) مقدمة المبسوط: ج ١ ص ٢.

ﷺ^(١) الذي دفع بالعملية الاجتهادية صوب أهدافها متحملاً أعباء وأصداء المناخات الضبابية التي عادة ما تتركها كل حركة تجديدية، ولكنه مجرد جليد، عمره قصير، وأثره قليل.

وهكذا كُتِبَ لمحاولة ابن إدريس الحلي ﷺ الحياة والخلود ليكون المجدد الحقيقي والمؤسس الفعلي للعملية الاجتهادية بمعناها الاصطلاحي المعاصر.

ولكن - وللأسف الشديد - هذه النقلة الإدريسية أخذت طابعاً سلحفاتياً في ما بعد، يُطِءُ في الحركة وندرة في التجديد، فعانى الفقه الإمامي^(٢) من ركود شديد حتى انبرى الفقيه المجدد شيخ الفقهاء الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ﷺ الذي لآن تستقي بحوثنا الفقهية والأصولية من موائده العلمية الإبداعية.

ثم عاد الفقه يعاني اختناقاً جديداً، يطلب من يقرأ رسومه بروح عصرية، وكادت أن تحين الفرصة الذهبية على يد الأصولي المجدد والفقيه

(١) هو الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي (ت : ٥٩٨ هـ) صاحب كتاب السرائر، جمع فيه كل أبواب الفقه تحقيقاً وتأسيساً في التفرع على الأصول العامة في الفقه، مستنبطاً إياها من أدلتها الشرعية، فهو الفاتح لهذا الباب لكل من تأخر عنه، وفي ما يتعلق بنسبه وارتباطه بالشيخ الطوسي ﷺ فقد وقع خلط كبير حيث قالوا إن الشيخ الطوسي هو جدّه لأمه، وهذا غير صحيح البتّة، ولكنّ الصحيح بحسب التحقيق هو أنّ الشيخ الطوسي هو جدّ أم أبيه.

(٢) أما بالنسبة لفقه المذاهب الأخرى (المذاهب الفقهية في مدرسة الخلفاء) فإنه انظفاً تماماً بعد إغلاق باب الاجتهاد فيصبح الحديث عن التجديد فيها سالباً بانتفاء الموضوع.

الفدّ السيّد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، الذي قدّم محاولته الرائدة في علم الأصول، وكاد أن يفعلها في ما هو الأهم من ذلك وهو علم الفقه، فوضع الخطوط العامّة ولكنّ يد المنية كانت أسرع من ذلك فاستشهد رحمته الله على يد شرار الخلق وأخبثهم.

وهكذا بقيت العملية الفقهية التجديدية شبه موتورة تطلب من يحمل أعباءها بروح تضحية وبقلب شجاع، ومع أننا لا نعدم بين الفينة والأخرى محاولات طيّبة من هنا ومن هناك إلا أنّها لا تفي بالعرض، فهي أشبه بقطرات ماء توضع في فم ظامئ في وسط الصحراء.

وأنا بحسب تتبّعي لجميع أساتذتي الأعلام وأساتذتهم من المراجع العظام وعيون الأمة وقادة المذهب الحقّ في وقتنا المعاصر لم ألمح في الأفق من يمتلك تلك الروح التجديدية والشجاعة العلمية بعد السيّدين العظيمين الفقيه الأعظم روح الله الخميني رحمته الله والفقيه البارع الشهيد محمد الصدر رحمته الله ومن قبلهما علامة العصر والفقيه الفدّ محمد باقر الصدر رحمته الله، لم ألمح في الأفق من بعدهم رحمهم الله غير سيّدنا الأستاذ آية الله العلامة كمال الحيدري حفظه الله. فعسى أن ينفع الله تعالى به الأمة وهي بأمس الحاجة لذلك، وما ذلك على الله ببعيد.

تنبيه

أمل من جميع السادة العلماء والطلبة الأعزّاء والمهتمّين بالشأن الحوزوي ومن المهتمّين بالشأن الأكاديمي الإسلامي الاهتمام بهذه الدراسات المنهجية ومطالعتها بجدّية ورعاية حقّها، فإنّ فيها من الحركة العلمية والعملية في مجال التدريس والتحصيل ما يمكن الأستاذ

والطالب معاً من الوصول إلى أفضل المراتب، فإنّ فهم المنهج الدرسيّ والتدريسي يكفل لنا اختصار الوقت والجهد مع النفع الأكبر. وبكلمة موجزة أقول: إنّ في هذه الدراسات المنهجية (الفقهية والعقائدية والفلسفية والأخلاقية والعرفانية والتفسيرية) مفاتيح التدريس الناجح بأرقى صورته، ومفاتيح التحصيل أيضاً.

طلال الحسن

المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري

- المنهج التدريسي الفقهي على مستوى السطوح الأولى
- المنهج التدريسي الفقهي على مستوى البحث الخارج
- المنهج البحثي والتألفي في الفقه

(١)
المنهج التدريسي الفقهي
على مستوى السطوح الأولى

- أولاً: تجذير المسائل
ثانياً: بيان أهميّة المطالب وما يترتب عليها من الثمرات
ثالثاً: مزج العلوم المختلفة
رابعاً: قوّة تفكيك مفردات المتن والكشف عن سر انتقائها
خامساً: قوّة الحلّ والنقض في محاكمة المتون فضلاً عن شروحاته
سادساً: تقديم البدائل الصحيحة
سابعاً: التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية
ثامناً: تبيين مطالب الخصوم بدقّة وأمانة وقوّة
تاسعاً: رقد الفكرة الواحدة ببيانات علمائية عديدة
عاشراً: الدعم القرآني والروائي في شرح المتون الفقهية

المنهج التدريسي الفقهي على مستوى السطوح الأولى

إنّ البحوث الأساسية على مستوى السطح الأوّل تكاد أن تنحصر في الفقه والأصول والفلسفة، وإنّ الطابع العامّ في هذه المعرفة يكاد أن يدور في دائرة التعريف بالمصطلحات مع مقدار قليل من البحث التحقيقي.

أمّا الفقه فيتمثّل بكتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيدين الأول والثاني رحمهما الله»^(١).
وأمّا الأصول فهي تتمثّل بكتابي: الأصول للشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله ودروس في علم الأصول في حلقتها الثانية^(٢) للشهيد الصدر رحمته الله.

(١) الشهيد الأول هو الشيخ الفقيه محمد بن جمال الدين مكّي العاملي (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ)، قُتل ظلماً وصلب عدواناً ثم أُحرق جسده الشريف في مدينة دمشق بوشاية زور من أحد الطغام الحاسدين، وأمّا الشهيد الثاني في الشيخ الفقيه زين الدين الجعبي العاملي (٩١١ - ٩٦٥ هـ)، وهو الآخر راح ضحية وشاية من قاضي مدينة صيدا وشي به إلى سلطان الروم فأرسل رجلاً يأتيه به لسمع منه ثم يحاكمه، فجاء به الرجل ولكنه لم يوصله حيّاً للسلطان، حيث قتله وقطع رأسه وجاء برأسه للسلطان فأنكر عليه ذلك ثم قتله.

(٢) هنالك من لا يركن إلى هذين الكتابين الأصوليين التزاماً منه بالمنهج القديم حيث يكتفي بكتاب معالم الدين للشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، ونحن لم نذكره باعتبار انحصار دائرة الاستفادة منه كثيراً، حيث أُبدل منذ

وأما علم الكلام فيتمثّل بكتاب «الباب الحادي عشر»^(١) للعلامة الحلي، أو بكتاب «مختصر الإلهيات» للشيخ جعفر السبحاني. وأما الفلسفة فتتمثّل بكتابي «تجريد الاعتقاد» للخواجه الطوسي رحمته الله و«بداية الحكمة» للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمته الله. وأما السطح الثاني فيدور بين الفقه والأصول والفلسفة أيضاً، وإنّ الطابع العامّ فيها يكاد أن ينحصر بالتعريف بأصل النظريات العلمية في هذه المجالات ومقدار جيّد من البحث التحقيقي. ولا ريب بأنّ طبيعة وطريقة الأستاذ لها الأثر الكبير على مستوى العرض الإجمالي والتفصيلي للبحوث والتحقيقات العلمية، وسوف يتّضح لنا ذلك جليّاً عمّا قريب.

أما دروس هذا السطح ففقهه ينحصر «بمكاسب» الشيخ الأنصاري بعناوينها الثلاثة، وهي: المكاسب المحرّمة^(٢)، والبيع، والخيارات.

أكثر من أربعين عاماً بأصول الفقه للمظفر، إلى أن جاءت حلقات السيّد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله لتأخذ حيزاً كبيراً في الوسط الحوزوي، بجهود ثلّة من خيرة تلامذة السيّد الشهيد الصدر رحمته الله والذين منهم - بل في طليعتهم - سيّدنا الأستاذ الحيدري.

(١) عنوان الكتاب هو: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلي رحمته الله شرح المقداد السيوري، وهو كتاب صغير الحجم عظيم المضامين، أُبدل مؤخراً بكتاب دروس في العقيدة للشيخ مصباح اليزدي أو بكتاب مختصر الإلهيات للشيخ جعفر سبحاني، حيث لم يُعد يُدرس إلا نادراً، ونحن إنّما أدرجناه لسببين، الأول هو كون السيّد الحيدري قد قام بتدريسه، والثاني أرجحية هذا الكتاب على بدائله؛ كما أفهم.

(٢) يوجد اختلاف بين لدى الأوساط العلمية بين الحوزة العلمية في النجف الأشرف

وأما الأصول فتتمثل بكتابي «دروس في علم الأصول» في حلقتهما الثالثة^(١) للشهيد الصدر رحمته الله، ثم «كفاية الأصول» للشيخ محمد كاظم الخراساني والمعروف بالآخوند.

وأما علم الكلام فعادة ما يُختصر ببحث الإلهيات بالمعنى الأخص من كتاب «تجريد الاعتقاد» - الآنف الذكر - والذي عُوِّض عنه مؤخرًا بكتاب «الإلهيات» للشيخ جعفر السبحاني.

وأما الفلسفة فقديماً كانت تنحصر بشرح منظومة الملا هادي السبزواري، وأبدلت اليوم بكتاب نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي رحمته الله. وحيث إننا بصدد بحث المنهج التدريسي الفقهي للسيد الأستاذ فسوف نقف عند شرحه لكتاب اللمعة الدمشقية ضمن السطح الأول، وشرحه لمكاسب الشيخ الأنصاري بعنوانه الأول والثاني ضمن السطح الثاني.

وبين الحوزة القمّية، فالأولى تبحث في البيع والخيارات عادةً، تاركة أبحاث المكاسب المحرّمة للطالب نفسه، وأما الحوزة القمّية فإنها تبحث في العناوين الثلاثة معاً.

(١) هنالك من لا يدرس الحلقة الثالثة التزاماً منه بالمنهج القديم المرتّب على النحو التالي: معالم الدين ثم الرسائل للشيخ مرتضى الأنصاري ثم كفاية الأصول، أو أصول المظفر ثم الرسائل ثم كفاية الأصول، وهنالك من فصل الكفاية حيث جعل الرسائل متوسطة بين قسمي الكفاية، وهذه التقسيمات الأخيرة موجودة في الحوزتين النجفية والقمّية معاً، ولهذا التقسيمات أثر مستقبليّ في تحديد الرتبة التدريسية والاجتهادية لا أحبّد الخوض فيها.

شرح فقه اللمعة والمكاسب

وهنا توجد ثلاثة مستويات، وهي العرض والبيان والمضمون، أمّا على مستوى العرض فهناك عدّة أساليب لشرح المتون الفقهية، منها شرح الموضوع كاملاً ثم تطبيقه على المتن، وعند التطبيق يُذكر الأستاذ بالنكات التي مرّت في الشرح، وهذا أسلوب جيّد إلا أنّه عادة ما يكون ما يُفضي إلى غياب بيان أهميّة المفردة في داخل المتن، والاهتمام بالمفردة أمر مهمّ جداً لأنّ المطلوب من الطالب في دراساته العليا أن يُعير اهتماماً كبيراً للمفردة وهو يُطالع ويُحقّق في الآية والرواية.

ومنها الشرح المفرداتي بمعنى أنّه يمرّ بالمتن كلمة كلمة موضحاً إيّاها، وهذا الأسلوب عادة ما يكون ذا تأثير سلبيّ على مضمون المتن، فعادة ما تغيب الفكرة عن الطالب لاشتغاله بالمفردات دون إلفات النظر أو التأكيد على التركيب العضوي الذي تُشكّله تلك المفردات.

ومنها الشرح المقطعي، بمعنى أن الأستاذ يُجزئ المتن إلى مقاطع، وكلّ مقطع يحمل فكرة أساسية في تركيبية المعنى العامّ للمتن، ثم يقوم الأستاذ بقراءة المقطع أولاً ثم يبدأ بشرحه شرحاً دقيقاً، وهكذا في المقاطع الأخرى حتى تنتهي التركيبية العامّة، وعند الانتهاء من التركيبية العامّة يحاول الأستاذ إيجاز الفكرة العامة، ثم تقديم بعض الإضاءات على أهمّ المفردات والجمل التي تقدّم شرحها.

وهناك أساليب أخرى كشرح المضمون دون تطبيقه وهو الأسلوب المحاضراتي المعتمد في الجامعات الأكاديمية، وهو أسلوب يصلح للمتون

السهلة غير المغلقة التي يسهل على الطالب فهمها، ومن الواضح بأن هذا الأسلوب لا يصلح للمتون الفقهية البتة، لأن المتون الفقهية عادة ما تكون مغلقة ومضغوطة بشكل يعسر على الطالب فهمها ولو بصورة جزئية، ومن هنا يتّضح لنا جانب من المستوى العلمي الذي يكون عليه الطالب في الحوزات العلمية^(١)، الذي عادة ما يجمع بين العلوم المختلفة على نحو التخصص لا الثقافة العامة^(٢).

أما ما كان عليه سيّدنا الأستاذ في شرحه للمتون الفقهية فهو الأسلوب المقطعي الذي يُعتبر من امتيازاته، وهو الأسلوب الأكثر نجاحاً كما أنّه الأكثر صعوبةً في التهيئة و التحضير، فإنّ تشطير المتن إلى مقاطع متناسقة ومتناسبة ليس بالأمر اليسير.

ولا يخفى على المتخصص ما يتركه هذا الأسلوب من ترتيب معلوماتي وتنظيم للأفكار المتناثرة، وذلك من خلال إيجاد حلقات

(١) ما زلت أذكر جيداً كيف أن مجموعة غير قليلة من الأساتذة الجامعيين الذين يحملون شهادة الدكتوراه وخبرة عالية في التدريس كيف كانوا يُقدّرون ويشيدون بالمستوى العلمي ودرجات الفهم والتلقّي لطلبة من الحوزة العلمية في النجف الأشرف ممن التحق بكلية الآداب قسم الفلسفة، وقد كنت منهم، وأحياناً كان البعض منهم يتجنّب المناقشة معنا، ولا أذكر أبداً أن هنالك مادة أو مطلباً احتجنا فيه إلى الإعادة أو التوضيح، وقد كانت درجاتنا شبه كاملة، في حين إنّ الأعمّ الأغلب من الطلبة الآخرين كان يعسر عليهم النجاح.

(٢) فهو أستاذ في علوم العربية نحواً و صرفاً وبلاغاً، وأستاذ في العلوم العقلية منطقاً وكلاماً وفلسفةً، فضلاً عن تخصصه الفعلي في العلوم العالية فقهاً وأصولاً وتفسيراً وحديثاً، بل وسيرة أيضاً.

الوصل والربط بينها، وكيفية بيان أن المقطع المتقدم سوف تكمل صورته عند الوصول إلى المقطع التالي أو الأخير، وكيف أن هذا المقطع المتقدم هو مقدمة توضيحية للمقاطع اللاحقة.

إنه أسلوب تدرّجي وترتبي في ضبط الفكرة العامة، وهو مع ذلك كلّه لا يغفل أبداً عن بيان مضامين المفردات مستقلة ومتراصة.

هذا ما كان عليه السيّد الأستاذ في شرحه للمتون الفقهية بل والأصولية معاً على مستوى السطح الأول والثاني. هذا على مستوى الأسلوب.

وأما على مستوى البيان فغير خفيّ على المطلع أهميّة البيان في وصول المطالب العلمية للمتلقّي، ونحن بالمشاهدة والمتابعة وجدنا أعداداً غير قليلة من خيرة الأساتذة الفحول ممن وقع في فخّ البيان السيّء أو المضطرب، فتلاحظ انحسار دائرة الحضور لديه بسبب ضعف البيان، فيقتصر به البيان في إيصال مطالبه العالية والتي بذل جهداً كبيراً في تحقيقها.

وبقطع النظر عن خلفيات سوء ضعف البيان^(١) أو ضعفه فإنّه قاذح

(١) يرى سيدنا الأستاذ أن مرجع ضعف البيان إلى عدم وضوح أصل المطالب وتفريعاتها لدى المتصدّي للتدريس لا إلى سوء التنظيم والترتيب، فهو يرى أن القضية مرتبطة بالوضع العلمي الذي عليه المتصدّي، فالعلاقة بين الوضع العلمي ومستوى البيان طردية، فضعف البيان خلفيته الحقيقية فقدان حلقات الربط بين المطالب العلمية، وهذا فقدان كاشف إنّي عن وجود خلل علميٍّ ومعلوماتيٍّ، وليس الأمر كما يرى الكثير من المتصدّين بأن السبب يكمن في سوء التنظيم لا في سوء التحصيل، والذي أراه في المقام هو أن السبب معاً يكمن وراء ضعف

بالوضع العلمي الذي عليه المتصدّي للتدريس، وما يهمننا ما هو عليه السيد الأستاذ في ذلك.

إنّ حسن البيان وضعفه تقف خلفه عدة عوامل أساسية، أهمّها :

١. الأسلوب التدريسي.

٢. الإجمال والتفصيل.

٣. مقدار الاستطرادات.

٤. قوّة التمثيل.

٥. ربط المطالب.

٦. مقدار الحاجة للتكرار.

أمّا الأسلوب التدريسي الذي اعتمده في تدريس السطوح الأولى والثانية - كما تقدّم - فهو أسلوب الشرح المقطعي وهو الأسلوب الأفضل وله ثمرات كثيرة، منها هو أنّه سوف يُسهّل مهمّة الأستاذ على مستوى البيان، فالأسلوب المفرداتي يُفضي بصورة تلقائية إلى ضعف وقصور في البيان، وهكذا الحال بالنسبة للأسلوب المحاضراتي.

وعليه فما اعتمده السيد الأستاذ في أسلوبه التدريسي سهّل عليه المهمة كثيراً، وهذا لا يعني عدم وجود مقومات أخرى تُسهم في حسن البيان، فلعلّ من أهمّ المقومات الأساسية لحسن البيان هو الانتخاب الدقيق لمواضع الإجمال ومواضع التفصيل، فالإجمال في موضع التفصيل والتفصيل في موضع الإجمال يُسببان خللاً كبيراً في البيان.

البيان، ولا شكّ بأنّ سوء التحصيل لا ينفع معه حسن التنظيم، كما أنّ سوء التنظيم يحلّ بحسن التحصيل.

كما أن الاستطرادات الكثيرة هي الأخرى تُسبب خللاً كبيراً في البيان أيضاً، حيث تأخذ مساحات كبيرة من أصل المادة فيكون ضررها أكبر من نفعها. وأما العامل الرابع وهو قوّة التمثيل فهو من الأهمية بمكان لأن كثيراً من الطلبة يفتقد روح التجريد نتيجة ازدياد تعلّقاته وأنسه بالأُمور الحسيّة، ومن هنا نفهم أسباب ضعف التلقّي لدى الكثير من الطلبة في العلوم العقلية نتيجة أنسهم الشديد بالحسيّات، ولعلّ من أهمّ أسباب قوّة الدرس الحوزوي: اعتماده الكبير على الجنبّة تصوّرية لا التصديقية، والتصوّر مرتبط بالتجرّد، والتصديق مرتبط بالحسّ.

وعليه ينبغي للأستاذ أن يُراعي طلبته في هذا المضمار عندما يريد أن ينقلهم إلى مطالبه الدقيقة التي تحتاج إلى الكثير من التعمّل الذهني، وذلك من خلال التوسّل بالأمثلة التقريبية، وكلما كان التمثيل قريباً من روح المطلب العلمي، كان ذلك كاشفاً إنياً عن حسن بيانه.

وأما العامل الخامس وهو الربط بين فقرات المطلب الواحد فإنّه من أهمّ العوامل جمعاً وتفريقاً، وبدونه يفقد الدرس هدفه ويتنفّي غرضه.

بعبارة أخرى: بدون الربط الوثيق سوف تبقى فقرات المطلب الواحد أشلاءً متناثرة وجودها ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾ (الغاشية : ٧).

وأما مقدار الحاجة للتكرار وهو العامل السادس وليس الأخير فإنّ المبالغة فيه فضلاً عما يُوجده من حالة ملل وضجر فإنّه يُربك صورة البيان الحسن ويجعل الطالب في منأى عن التلقّي، وكلما ضعّف التلقّي بسبب عامل خاصّ بالأستاذ، فهو عادة ما يرتبط بالبيان.

وهناك عوامل أخرى ذات علاقة ولو نسبية بالبيان، منها التنبيه

المتواصل للطلبة بغية الالتفات للدرس، وحسن الصوت ومدى جهوريته، وعدم ترك الأفكار مبتورة، والتطبيق الصحيح في أثناء قراءة المتن، وأمور أخرى لا يسع المقام الوقوف عندها.

والآن وبعد هذه الجولة التوضيحية لأهمّ عوامل البيان الحسن نعود إلى ما عليه السيّد الأستاذ في بيانه التدريسي على مستوى السطحين الأوّل والثاني^(١).

أمّا العامل الأوّل فما تقدّم منا كفيل بيانه، وأمّا في ما يتعلّق بالإجمال والتفصيل فيكفينا أن نتحقّق من ذلك في أيّ درس تشرّحي في اللّمة أو المكاسب حيث سنجد عينّة واضحة، وهو عادة ما يُعبّر عن ذلك بقوله: نُجيب الآن بنحو الفتوى وسيأتينا التفصيل في محلّه.

فالفتوى هي تعبير لطيف يُشير به إلى الإجمال بقريضة التفصيل الآتي في محلّه، وعندما يأتي تفصيل الكلام يعود بالطالب إلى محلّ الإجمال لبيان سرّ الإجمال في ما تقدّم وسرّ التفصيل في ما حان وقته.

ومن امتيازاته في مورد الإجمال هو أنّه عادة ما يُشير إلى موضع التفصيل بالجزء والصفحة والسطر، ليترك للطالب المجدّ المثابر ممن لم يكتفوا بالإجمال فرصة العودة إلى التفصيل اختباراً لهم، ولذلك تجد البعض منهم في الدرس اللاحق يطلب توضيحاً لبعض المطالب

(١) جدير بالذكر أن السيّد الأستاذ من الأساتذة القلائل جداً ممّن وفّقوا لتدريس اللّمة الدمشقية والمكاسب المحرّمة والبيع بصورة موثّقة، حيث تحتفظ له المكتبة الصوتية بدورة تدريسية في اللّمة وأخرى في المكاسب المحرّمة والبيع، وهذا يعني أن الفائدة كانت ولا زالت قائمة، جعلها الله تعالى له صدقة جارية.

التفصيلية التي راجعها بنفسه وعسر عليه فهمها، فيستجيب لهم ولكن بعد انتهاء الدرس، حرصاً منه على عدم نقض الغرض الذي على أساسه أجمل وعلى أساسه فصل.

فهو مُراعٍ لموردَي الإجمال والتفصيل بنحوٍ لم أعهد في غيره البتة، ولعل هذا العامل يُشكّل حجر الزاوية في تميّاته الدراسية للمتون الحوزوية فقهاً وأصولاً وفلسفةً وعرافناً ضمن سقفها المناسب لها، بل ضمن سقفها الاستثنائي على الأعم الأغلب. إنه يستغرق وقتاً قصيراً وقياسياً بالنسبة لغيره من الأساتذة ويُضمّنه بالمطالب المكثفة والمعلومات الغنيّة وبيان ساحر كماء فرات سائغ شرا به.

يُقال بأنّ السيّد الخوئي رحمته الله كان في إجماله غنياً وفي بيانه ساحراً وفي وقته مقتصدًا، وهذا ما كان يُؤكّده لنا سيّدنا الأستاذ ووجدنا آثاره في مصنّفاته رحمته الله ولكننا لم نعايشه عن كثب، ولم نرشف زلال معينه، وكان لذلك الفوت حسرةً لم يجرقنا لهيها بعد أن نهلنا من معين الحيدري علماً وفهماً وبياناً عزّ نظيره^(١).

وأما الاستطادات الجانبية فإنّها إن وجدت فهي قليلة جداً، وهذا القليل منها يصبّ في صالح بيان مطالبه لا كما يقع فيه البعض حيث تصبّ مطالبه في بيان استطاداته! وأعظم ما في استطاداته هو أنّها تحمل نفساً أخلاقياً تربوياً مؤثراً، وقد كنّا ونحن في محضر درسه نترقب تلك

(١) لا زال حسن بيانه هو الحاكم الفعلي في كلّ ما يُقدمه، ونحن لا نعدم توضيح ذلك حتى لغير أهل الاختصاص، ويكفي في ذلك أن نتابع أيّ حلقة - وبلا استثناء - من برنامج المليون في مشاهديه وهو برنامج «مطارحات في العقيدة».

الاستطرادات الثمينة جداً، والتي طالما كان يُعبّر عنها بكلمته المأثورة:
(بين قوسين).

إنّها استفعالات واستنهاضات، وتعويذات ورُقيات - إن جاز التعبير
- نُحَوِّط بها قلوبنا الصدئة، فتنتفل سابحةً في آفاقٍ علوية غيّبتها عنّا
جفوتنا وتمزّج قلوبنا^(١).

وأما قوّة التمثيل فإنّها الملمح البارز في جميع شروحاته، ولست أريد
أن أقف عند هذا العامل الحيوي كثيراً بقدر ما أريد أن ألفت النظر إلى
خصيصة لم ألمسها في غيره البتّة بهذه الدرجة والاهتمام، وهي أن جُلَّ
تمثيلاتهِ كانت في عالم القرآن والسنة الشريفة، فهو ثقلِيّ التمثيل بما لهذه
الكلمة من معنى، وإني أقطع جازماً بأننا لو اقتطعنا من جميع شروحاته
بل من نصفها بل من ثلثها ما ساقه في تمثيلاتهِ من الآي القرآني والأثر
الروائي وتوضيحاتها لخرجنا بكتاب جليل في فهم القرآن والسنة
الشريفة^(٢).

وأما قوّة الربط بين فقرات المطلب الواحد فكفى بنا شاهداً على
ذلك، ما يتوفّر عليه الطالب المحصّل في درسه، حيث لا تقلّ نسبة الفهم
عادة عن (٨٠) إلى (٩٠) بالمئة مما قاله السيّد الأستاذ الحيدري في محضر

(١) قال رسول الله ﷺ: «لولا تمزّج قلوبكم وتزيدكم في الحديث لسمعتم ما أسمع»،

انظر: ميزان الحكمة للشيخ محمد الريشهري: ج ٣ ص ٢٦٠٥.

(٢) وهذا ما اقترحه على طلبته الفضلاء بتولّي هذه المهمّة التنقيبية والتحقيقية في آن
واحد، لإتحاف المكتبة الإسلامية بنموذج جديد من شروحات الكتاب والسنة
الشريفة.

درسه، وإذا ما عاد الطالب وراجع ما قاله السيّد الأستاذ فإنه سوف يتجاوز نسبة (٩٠) بالمئة، وما ذلك إلا لفاعلية ودور هذا العامل الجوهرى الذي تدور في فلكه العوامل الأخرى لتشكيل لوحة الإبداع في عرض المطالب العلمية، والمسماة اصطلاحاً بحسن البيان.

وأما مسألة التكرار في عرض المطلب الواحد والتي عادة ما تُسبب نوعاً من الملل والضجر، فإنها - أي: التكرار - وإن كانت موجودة في مجمل دروسه الحوزوية إلا إنها لا تخرج عن كونها تكراراً صورياً، وذلك لندرة تكرّر نفس المفردات والأمثلة السابقة، فهو - وعادة ما يضطر لذلك بدافع المسؤولية تجاه طلبته - إنما يلجأ للتكرار وبتلك الطريقة غير المملّة؛ لشعوره العميق بضرورة إيصال المطالب كاملة وبكلّ أمانة لطلبته، فيُجند كلّ طاقاته ووسائله للوصول إلى غايته النبيلة، وهو مُلتفت جداً إلى خطورة التكرار وأثره السلبي على تلقي الطلبة ولذلك يُحاول بدربته وخبرته الطويلتين وفنّه البديع وموهبته الصقيلة أن يُجرد التكرار من كلّ سيئاته ومحاذيره.

هذا ما يتعلّق بالمستوى الثاني وهو ما أسميناه بحسن البيان، بعد أن بيّنا المستوى الأول وهو ما يتعلّق بالأسلوب، لنصل أخيراً إلى الحلقة المهمّة في كلّ ذلك وهي المستوى الثالث، والذي عبّرنا عنه بما يتعلّق بالمضمون، فإنّ فيه تفصيلاً كثيرة جداً سوف نحاول إيجازها ولمّ أطرافها وفق ما تقتضيه الحاجة وما يسمح لنا به البحث.

وهنا يُمكن أن نُوجز ذلك بعشرة عوامل، وهي ما أمكننا التقاطه من دروسه الفقهية لمعة ومكاسب. وبعبارة أخرى أصحّ وأدقّ: هي ما سمح

لنا البحث باستعراضها. أمّا هذه العوامل فهي:

١. تجذير المسائل.
 ٢. بيان أهمّية المطالب وما يترتّب عليها من ثمرات علمية وعملية
 ٣. مزج العلوم المختلفة في شرح المطالب العلمية.
 ٤. قوّة تفكيك مفردات المتن والكشف عن سرّ انتقائها.
 ٥. قوّة الحلّ والنقض في محاكمة المتون فضلاً عن شروحاته.
 ٦. تقديم البدائل الصحيحة بغية استقامة الفكرة وسلامة الجملة.
 ٧. التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية وإبرازه بقوّة.
 ٨. تبيين مطالب الخصوم بدقّة وأمانة وقوّة.
 ٩. رقد الفكرة الواحدة ببيانات علمائية عديدة.
 ١٠. الدعم القرآني والروائي في شرح المتون الفقهية.
- وهناك عوامل أخرى عزفنا عنها بغية الاختصار من جهة، والتركيز على ما هو أهمّ من ناحية أخرى^(١).
- والآن بعد هذا الإجمال في بيان مقوّمات المستوى الثالث وهو المضمون نأتي على بيان النقاط العشر ببيان شبه تفصيلي، لشعورنا بضرورة الاختصار.

(١) وسوف تأتينا في الفقرات القادمة من بحوث المنهج العلمي في العلوم الأخرى مجموعة نكات أخرى تُسهم إلى حدّ بعيد في تصوير المحصّلة النهائية لمنهجه العلمي، بحدود فهمنا واطلاعنا، وهو مقدار يسير من ذلك البحر المتلاطم الأمواج علماً وعمقاً وبيانا.

أولاً: تجذير المسائل

تقدّمت الإشارة لهذه النكتة المضمونية في بيان شخصيته العلمية، ونعني بها: إرجاع المسألة المبحوث فيها إلى جذورها التاريخية ومناخات نشوئها، وهذا ما يجعل الطالب على مقربة وبيّنة من أصل المسألة ومقدار التراكمات العلمية التي أحاطت بها من قبل الموافقين والمخالفين. وهذا الوقوف التأسيلي له ثمرات علمية نفيسة يُدركها أصحاب الفنّ والصنعة، فإنّ السير التاريخي للمسألة العلمية ليس مجرد عملية سردية محضّة، كما هو حال القصص والأحداث التاريخية، وإنما هو عملية تنويية إلى مستويات الفهم والنضج العلمي الذي مرّ به الأعلام وهم يتناولون هذه المسألة العلمية أو تلك.

ومن خلال ذلك يُمكن للباحث أن يختبر قدراته العلمية وما انقح في ذهنه قبل الوقوف على ذلك الركام المعرفي الحافّ بالمسألة الواحدة. ولا ريب في أنّ هذه الخصوصية تحتاج من الوقت والجهد الكثير من المتصدّي للتدريس لاسيّما في المسائل التي لم يُعرف من القائل بها، وهذا الأمر وإن بدا للوهلة الأولى أن دائرة الابتلاء به محدودة جداً في البحوث الفقهية إلا أنّه منقوض بمتابعة الأقوال وصياغة المسائل، فإنّ الصياغة الفقهية على مستوى المتون - كما تقدّم بنا - جاءت متأخرة عن عصر النصّ لاسيّما في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ولذلك فالمسألة قائمة والابتلاء بها

واقع، بل هو متواصل تبعاً لتوالد المسائل الشرعية.
وعليه فتجذير المسائل هو بحد ذاته يُمثّل مستوى علمياً جديراً
بالاهتمام، وجديراً بالمتابعة والمواكبة، ولا يخفى على المطلع حجم المسائل
- كما ونوعاً - التي غابت جذورها على الباحثين لأسباب مختلفة لايسعنا
الوقوف عندها.

ثانياً: بيان أهمية المطالب وما يترتب عليها من الثمرات

إنّ الهدف التعليمي القريب والمفيد أيضاً هو وقوف الطالب على أهمية ما يبتغي تحصيله، فالمسألة التعليمية ليست مسألة فوضوية تراكمية تنتهي عند أخذ المعلومة، وإنما هي بناء ترتيبي متناسق للشخصية العلمية، ومن هنا تبرز ضرورة بيان أهمية المطالب العلمية وما يترتب عليها من ثمرات مختلفة ومتنوعة علمية وعملية.

ولا ريب في أنّ هذه التربية العلمية الرصينة ستجعل الطالب المحصل أكثر التفاتاً إلى مطالبه العلمية وأكثر ارتباطاً بها.

إنّ عدم الوقوف على أهمية المطالب العلمية ومعرفة جدواها وآثارها سوف يُفرغ المسألة العلمية والهدف التعليمي من محتواه، بل سوف يجعل المتعلم مصداقاً فعلياً مقارباً لأولئك الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها^(١). كما أنّ هذه المعرفة الصورية القشرية عادة ما تُعرض حاملها إلى مطبّات معرفية ربما تُفضي به في مناسبات عديدة إلى نتائج لا تُحمد عقباه، أفلها الوقوع في فخّ الجهل المركّب، وأعظمها الانحراف الخطير والخروج عن الجادة، ويُمكنك إجراء إحصاء لكلّ الذين تحلّفوا عن ركاب الحقّ وعلى مرّ التاريخ فإنك سوف تجد هذه النكتة حاضرة بقوة.

(١) قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْإِمَارِ يُحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (الجمعة: ٥).

ومن هنا نجد السيّد الأستاذ شديد الحرص على بيان أهميّة مطالبه العلمية قبل وبعد بيانها وتوضيحها، وشديد الحرص على الوقوف على الثمرات العلمية والعملية القريبة من ذهن المتلقّي ليكون الطالب أكثر وثاقَةً وارتباطاً بتحصيلاته العلمية ولتجنّبه الوقوع في تلك المطبات التي لا تُحمد عقباهها.

جدير بالذكر أن هذا الأسلوب القيم يُمكن أن نقرأ من خلاله بُعداً معنوياً رفيعاً وهو جنبه العمل المتماشية مع جنبه العلم، والتي بدونها يصبح العلم وبالاً على صاحبه.

ثالثاً: مزج العلوم المختلفة

وأما مزج العلوم المختلفة وبيان جدوى التحصيل المتنوع الذي يُطالب به الطالب الحوزوي، فذلك إنما يكون من خلال التطبيق العملي له في مزج المضامين المتنوعة وصقلها في رحي المطلب الواحد، لتتشكّل للطالب رؤى مختلفة في تقليب وجوه المطلب الواحد، وهذه العملية التركيبية تحتاج إلى موسوعية تخصّصية^(١) وقدرة عالية على الضبط والربط

(١) قيد «التخصّصية» في المقام ضروريّ جداً، فهو قيد احترازيّ لا بدّ منه لإخراج ما يدّعيه البعض من كفاية الثقافة العامّة في العلوم المقدّماتية في قراءة النصّ الديني قراءة تخصّصية والخروج منه برؤية علمية صحيحة، ومن هنا نفهم الحرص الشديد الذي عليه الحوزات العلمية الشيعية في البناء المقدّماتي لطلبة العلوم الدينية، لاسيّما ما كنت ألاحظه بقوة في حوزة النجف الأشرف، حيث يدرس فيها الطالب ثلاث دورات في العربية وأخرى في المنطق، وربما أكثر في مواضع أخرى، إلا أنهم يضعف عندهم الاهتمام بعلوم القرآن والحديث والعقيدة والدراسات العليا في الفلسفة والعرفان النظري، نتيجة تركيزهم الشديد على الفقه والأصول، بخلاف ما عليه الحال في حوزة قم المقدسة التي أولت العلوم القرآنية والحديثية والعقائدية والفلسفية والعرفانية اهتماماً بالغاً، حتى أصبحت لديهم جامعات ومؤسسات عامّة وخاصّة تعنى بذلك، فالصناعة الفقهية والأصولية في حوزة النجف الأشرف متقدّمة نسبياً على غيرها، والامتدادات المعرفية والشمولية والموسوعية التخصّصية في حوزة قم متقدّمة على غيرها من الحوزات قاطبة، وهذا

ودربة وممارسة كبيرة وخبرة عالية في مزج النتائج المختلفة علماً المتقاربة موضوعاً.

ولذلك نجد من خلال متابعتنا الجيدة للنتاج التدريسي لأساتذتنا وعلمائنا الأكابر أن هذه الخصوصية والفن التركيبي في عرض المطالب العلمية متوفرة عند القليل منهم، وهذا لا يقدر بعلمية أحد منهم، ولكنه ربما يُشكّل نقطة وامتيازاً في مراتب الأعلمية، فالأعلمية لا تقتصر على ما هو شائع منها على ألسنة الناس من الشهود والبيّنة، فتلك مجرد كواشف إنّية لا تُؤسّس لشيء من العلمية فضلاً عن الأعلمية.

وعلى أيّ حال، فخصوصية المزج بين العلوم المختلفة في تصوير المطالب العلمية على مستوى السطح الثاني والسطوح العالية تُشكّل امتيازاً واضحاً يعجز عن نيل مراتبه الكثير وإن حاولوا ذلك، وإن كان أصل المحاولة منهم محسوباً لهم.

وفيما يتعلّق بسيدنا الأستاذ الحيدري فيكفينا من ذلك انتخاب أيّ حصة دراسية له من السطح الأول (اللمعة الدمشقية) أو السطح الثاني (المكاسب والبيع) لتقف معنا بصورة حقيقية وتحقيقية مما نُثبته له في المقام، وأمامك العدد الذي لا يُمكن لنا إحصاؤه من طلبته على مختلف

التنوع المعرفي والتحصيلي ترك آثاراً متفاوتة لعلنا نُوفّق لإبرازها في دراسة مستقلة، وما يُساعدني على ذلك هو أيّ قد درست المقدمات والسطح الأول ونصف السطح الثاني في حوزة النجف الأشرف، والنصف الثاني من السطح الثاني والسطح العالي (البحث الخارج) والتخصص العالي في علوم القرآن في حوزة قم المقدّسة.

المراحل والأعمار ليكونوا شهود عيان وبيّنات صدق على ما يخرج به الطالب من مطالب محكمة ومعلومات جمة يحتاج منّا جمعها فضلاً عن تحقيقها إلى أيام وليالٍ طوال، وقد نصل وقد لا نصل.

إنّ هذه الخصوصية النادرة التحصيل تكشف لنا بقوة عن مدى الضبط المقدّماتي الذي عليه الأستاذ الموصوف بذلك، وتكشف لنا عن حجم الالتفات والدقّة التي كان عليها الأستاذ في تحصيلاته العلمية السابقة

وجدير بالذكر أن هنالك مجموعة غير قليلة قد حلّت لهم إشكالاتهم العلمية نحواً ومنطقاً وعقيدة وفلسفة و عرفاناً في دروس سيدنا الأستاذ الفقهية والأصولية فضلاً عن دروسه التخصصية الأخرى التي لم يُزاحمه فيها أحد من أساتذة الحوزات العربية.

رابعاً: قوّة تفكيك مفردات المتن والكشف عن سرّ انتقائها

ربما يبرع الأستاذ المتخصص في فهم المطالب العلمية الدقيقة ولكنه يعجز أو يتلصق في تفكيك المتن المراد شرحه، وربما يحصل العكس تماماً، وهذا التفرد في الفهم الرصين دون التفكيك الجيد، والتفكيك الجيد دون الفهم الرصين تجده كثير الوقوع، وهو ما ينسبه البعض إلى مسألة البيان. وأمّا الجمع بين الفهم الرصين والتفكيك الجيد والدقيق فله عينات محدودة، ولسنا بصدد تناول أسبابها وطرح سبل علاجها، وإنما نحن بصدد بيان ما عليه الحال بشكل توصيفي.

وهنا أودّ أن أبيّن المراد من الفهم الرصين والتفكيك الجيد والدقيق، فإنّ حصر الفهم بصورة واحدة عسير، كما أن التفكيك المفرداتي والجُملي للنصّ الديني أو العلمائي لا يأخذ صورة واحدة أيضاً، ولهذا الاختلاف الجيّد في نفسه أسباب عديدة لسنا بصدد سردها في المقام، ولذلك سوف نقصر الحديث على بيان ركائز الفهم الرصين والتفكيك الجيّد بصورة نظرية.

أمّا الفهم الرصين فعماده:

١. القراءة الصحيحة للنصّ والإلمام بموقعه التركيبي ضمن ما يلي:

أ) وحدته الموضوعية المعبر عنها بوحدة السياق، فيلاحظ ما يكتنف النصّ المقروء من قرائن وملازمات، سواء ما تعلّق منها بالاقضاء أم التنبيه أم الإشارة، وهذه الرعاية والعناية بوحدة السياق دليل على تكامل

ودقة القراءة، ولعل من امتيازات المفسر الكبير الطباطبائي عنايته الفائقة بوحدة السياق^(١)، وسوف تكون لنا وقفة أخرى عند السياق وأهميته عند الوقوف على المنهج العلمي للسيد الأستاذ في مجال التفسير.

(ب) البناء العام لموضوعات ومسائل العلم الواحد، وهذا النمط القرائي يحتاج إلى قدرة عالية في التصور والضبط .

٢. الوقوف على الخطوط البيانية للموضوع، والحدود المنطقية للعناوين الرئيسية.

٣. الفصل بين البحوث المقدماتية والبحوث الأصلية، فلا يضع أحدهما موضع الآخر.

٤. الوقوف على النقوض المحتملة والردود الصحيحة لها، لكي لا يتعاطى مع نتائجه بروح الموجبات الكلية.

٥. التعاطي مع النصّ أو المتن المقروء بحسب جهة الصدور، فالنصّ القرآني غير النصّ الروائي، والنصّ الروائي غير المتن العلمائي التخصصي.

ومن الواضح أن جهة الصدور ذات صلة وثيقة بصحة النصّ وعدم صحته، فلا ينبغي التعاطي مع المتن العلمائية وكأنها نصوص شرعية، كما

(١) لقد تمسك السيد الطباطبائي بوحدة السياق في الآيات القرآنية في معظم تفسيره الميزان، حتى أنه قد أشار إلى السياق في سورة النبأ مثلاً إلى أكثر من عشرين مورداً، وهذا ما يكشف لنا مدى أهمية ذلك وضرورة الالتفات، فالسياق على حدّ تعبير الشيخ جوادي الأملي هو الهدف الأقصى للآيات. انظر: تسنيم (تفسير قرآن كريم)، للشيخ عبد الله الجواد الأملي: ج ١ ص ١١٢ - ١١٣.

لا يصح العكس أيضاً.

٦. تسجيل نتائج القراءات الأولية (السابقة) ثم مقارنتها بالقراءات الثانوية (اللاحقة) للتأكد من صحّة ما تقدّم منه وإضافة النتائج الجديدة^(١).

وأما التفكيك الصحيح والدقيق فعماده:

١. وضوح مفردات النصّ في معانيها الأولية (اللغوية)، وفي معانيها الثانوية (الاصطلاحية) والفصل بين المعاني الحقيقية والمجازية.
 ٢. النظر الدقيق في عود الضمائر، وبيان الوجوه المحتملة في صورة اختلاف جهة عود الضمائر.
 ٣. التحقيق في أصل المفردات - ما لم تكن قرآناً - في صورة وجود طبعات مختلفة، وهذه النقطة لها صلة وثيقة بالفهم والتفكيك معاً.
 ٤. الفصل بين التطبيق والتفكيك، فالأول ليس إلا إجمال ما تقدّم شرحه من خلال المتن المقروء، والثاني هو شرح قائم بنفسه، وإن كان الحاصل عادة بين الأعلام هو الشرح والتطبيق وليس الشرح والتفكيك ثم التطبيق.
- إنّ التطبيق هو مرحلة متأخرة عن أصل الشرح والتفكيك، وليس هو تعبيراً آخر عن التفكيك، فإنّ التفكيك يمكن أن يكون طريقة تدريسية قائمة بنفسها وليس حلقة تكميلية كما هو الحال بالنسبة للتطبيق.

(١) وهذا العمل المضني لا يقوم به إلا الأوحديّ من أعلام الأُمَّة ممن جُبلت شخصيته العلمية على فضيلة التحقيق.

وعادة ما يُستعان بالتفكيك أثناء الشرح الأولي للمتن المقروء فيفترق كلياً عن التطبيق، وهذه الفروق الدقيقة تأتي بالدربة والممارسة العملية.

بعد هذه الجولة التوضيحية نصل إلى مرادنا وهو التحقق من هاتين الخصوصيتين، الفهم والتفكيك، هل هما حاضرتان في درس العلامة الحيدري بشكلهما الدقيق أو بنسب معينة؟

أقول: هما حاضرتان في معظم دروسه وبصورة متميزة جداً، وفي صورة فقدان أو ضعف الجنبه التفكيكية فذلك لمقتضيات المادة الدراسية، كما لو كان المتن المقروء ليس متناً درسياً بشكله ومفرداته وإنما هو متن درسيّ بمضمونه، أو أنه متن درسي على الصعيدين ولكن جملة من عبارات المتن المقروء تقدّم الوقوف عندها في الدروس السابقة، ولذلك فليس من الصحيح أن يُرتب البعض نتائج مفصلية على حلقات منتقاة من دروسه التخصصية.

وهذا هو السبب الرئيسي الذي من أجله لا يرتضي السيّد الأستاذ بدخول الطلبة الجدد في وسط شروحاته التخصصية، لأن الحضور المتأخر سوف يخلق للطالب شبهات كثيرة وإشكاليات تحتاج إلى عودة جديدة إلى أوليات المطالب التي تقدّم الوقوف عندها، بل إنّ الحضور المتأخر سوف ينفي الغرض الحقيقي من أصل الحضور، لأن أصل الحضور قائم على أساس الانتفاع والتحصيل، وهذان الأمران يعسر تحققهما بالحضور المتأخر، وكلما كان الحضور متأخراً، اشتدّت الإشكالية، وكلما كان الحضور غير منتظم اشتدّت وعمقت الإشكالية، وهؤلاء الذين يرمون السيّد الأستاذ بالوقوع في الفهم الخاطئ والتناقضات

العلمية هم من رواد الحضور المتقطع أو الحضور المتأخر أو الحضور الانتقائي المبعثر^(١)، ولا شبهة ولا ريب بما يُسببه هؤلاء من أضرار جسيمة لأنفسهم وللصالح العامّ والمجريات العلمية والسمعة الحوزوية، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وعلى أيّ، فالفهم الرصين حاضر بقوة في جميع دروسه التخصصية، والتفكيك والتطبيق حاضران بحسب مقتضيات المادة والتمن المقروء.

(١) البعض كان يحضر لدى السيد الأستاذ بصورة فوضوية جداً أو بصورة رمزية جداً، مثلاً: يحضر لديه شهراً أو أقل في الأصول، وآخر في الفقه، وآخر في الفلسفة، وآخر في العرفان، وآخر في التفسير، لكي يتمكن من القول بعدها بأنه من تلامذة السيد الحيدري، وليست المشكلة في مقاصده، فذلك أمر سوف يتكفل هو بفضحه أمام الملاء وهو يتلو جهالاته عليهم، وإنما المشكلة تكمن في نسبة ما يقوله إلى السيد الأستاذ من مدعيات باطلة قائمة على أساس القراءة الناقصة والحضور الرمزي، فيقول للملاء: قال سيدنا الأستاذ الحيدري كذا وكذا، فيأخذ الناس ما يقوله أخذ المسلمات باعتبار وثاقته عندهم ووثاقة الناس بالسيد الحيدري، وقل في الناس من يكون محققاً فيقع البعض في شبهات وإشكاليات، وقد كنت في السابق أعترض في نفسي على رفضه المتكرر للحضور المتأخر للبعض، ولكنني وجدته مُحققاً عندما ابتليت بذلك في محضر دروسي، ولكنني لا أجد الجرأة بمواجهة البعض، بخلاف ما هو عليه من الجرأة في الحق والصالح العامّ للطالب والمجري العلمي، وكم من مرّة ومرّة أقول في سرّي: أين الحيدري من هذا؟! فأتجرع السمّ مع سبق الإصرار والترصد!

خامساً: قوة الحلّ والنقض في محاكمة المتون فضلاً عن شروحاته

لا يختلف اثنان في مدخلية الحلّ والنقض في رسم ملامح الشخصية العلمية الرصينة، بل إتيهما كاشفان إنيان عن حجم الملكة والقدرات العلمية التي عليها طالب العلم عموماً والأستاذ خصوصاً، بل لا يتصور تكامل الشخصية العلمية بدون ذلك، ولذلك إذا ما أريد التلويح بقوة ملكة الاستنباط لأستاذ ما فإنه يُقال عنه بأنه يمتلك قدرة عالية في الحلّ والنقض، ولا ريب أن الحلّ هو الأكثر امتيازاً ومكانة من النقض، فالنقض هو أشبه ما يكون في مرتبته بالجواب البنائي، في حين إنّ الحلّ هو أشبه ما يكون بالجواب البنائي، والفاصلة كبيرة بين الجواب البنائي الشكلي وبين الجواب البنائي المضموني.

والحلّ والنقض قائمان على قدم وساق في جميع بحوثه التخصصية والتي منها أبحاثه الفقهية، حتى على مستوى السطح الأول فضلاً عن السطح الثاني والسطوح العالية.

وهذا الحضور الشديد لهاتين الخصوصيتين في كلّ موضوع تقريباً، والتنقل بينهما بصورة استثنائية بصورة يقصر عن وصفها وتصويرها البيان، ما هو إلا دليل قاطع على ما يمتلكه السيّد الأستاذ من قدرة علمية عالية وملكة استنباط رفيعة، لاسيّما وأن دوائر الحلّ لا تأخذ شكلاً ونمطاً واحداً، وأشدّ ما يُلفت النظر في حلّه لبناءات الخصوم علمياً هو حركته

السريعة ومرونته البالغة في تصوير الأقيسة المنطقية البسيطة والمركبة. إنها صورة مذهلة لم أجد لها شبيهاً أو نظيراً في ما رأته عيني في الحوزتين معاً، وقد روى لنا أساتذتنا الأعلام عن خصوصية النقض التي كان يتمتع بها أستاذ الفقهاء والمجتهدين الفقيه الفذ السيد الخوئي رحمته الله وكذلك الفقيه العملاق الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، إنها صور عظيمة وملكات استثنائية اتّصف بها علماءنا الأعلام، وإني على بينة من أمري في إثبات ذلك كله لسيدنا الأستاذ العلامة الحيدري، وكيف لا يكون كذلك وهو ابن المدرستين والحوزتين معاً.

سادساً: تقديم البدائل الصحيحة

وما نعنيه بتقديم البدائل الصحيحة هو ما يُواجهه الأستاذ في قراءة المتون العلمية، حيث يقع أحياناً اضطراب في نظم العبارات تؤثر كثيراً على مجرى البحث، وهذا الاضطراب تجده واضحاً في أكثر من مورد من بحوث المكاسب والبيع، فهي على ما تحمله من تعقيد واضح في مطالبها تحمل تعقيداً آخر يتمثل بالصياغة والنظم، وهذا الاضطراب يحتاج من المتصدّي للتدريس قدرة فائقة في طرح البدائل السليمة بغية استقامة الفكرة وسلامة الجملة، وبقد ما يمتلكه المتصدّي من روح تأليفية وتوليفية عالية فإنه يكون الأقرب إلى إخراج الموارد السيئة النظم في المتون المقرّوة من ذلك.

وهذه الخصوصية الأخرى تلمحها بوضوح في الكثير من شروحاته التخصصية، إنها خصوصية تحتاج من المتصدّي روحاً نقدية عالية، وخروجاً واضحاً عن التقليد الأعمى والتبريرات السمجة المتكلفة التي لا تزيد المتن إلا تشوّهاً وتعقيداً.

والشيء بالشيء يُذكر، هو أن السيّد الأستاذ قد عرفت عنه تلك الروح العالية في محاكمة المتون، فلا يتوانى في إيقاف الطالب على مواضع القوّة فيها ومواضع الضعف، أيّاً كان صاحب المتن، فلا خصوصية إلا للعلم وحده، ولا كشف عن مواضع الضعف إلا مع حفظ الكرامة

العلمية والاجتماعية للماتن، هذا أولاً.
وأما ثانياً فإنه يُسرِّي هذه الروح النقدية الرفيعة إلى طلبته بكلِّ قوَّة،
وكان الأمر مقصود له ومدروس منه، وهذه الخصوصية الرفيعة هي أشهر
من نار على علم، يعرف ويشهد بها القاضي والداني^(١)، وكفى بذلك دليلاً.

(١) يطيب لي أن أشهد بهذه الخصوصية لأستاذ عرفته وتلمذت على يديه في أصول
المظفر وبعض فقه المكاسب، وهو شيخنا الأستاذ المثار نجاح اللامي البغدادي،
وفاءً له وتطبيقاً لقوله تعالى: ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾
الأعراف: ٨٥.

سابعاً: التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية

التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية وإبرازه بقوة مصحوباً بإشارات خفيفة جداً إلى ما هو فضول في العلم والعمل، تأكيداً منه على هويّة النافع عمّا سواه، وتنبههاً منه إلى عدم الاستغراق في الأمور الجنبية أو التي لا يضرّ العلم والعالم الاستغناء عنها، وما ذلك إلا مصداق لقول أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث يقول في خطبة يصف بها المتّقين: «غضّوا أبصارهم عمّا حرّم الله عليهم، ووقفوا أسمعهم على العلم النافع لهم»^(١).

وهنا توجد مسألة في غاية الأهميّة وهي عملية تشخيص العلم النافع من غير النافع، وهنا تبرز الاجتهادات والتمحّلات فيضيع الطالب بين زحمة الاجتهادات ومتاهات المسائل التي بعضها أقرب إلى الجهالات التي لا تزيد الإنسان إلا بعداً عن الجادّة والكمال المطلوب منه تحقيقه عقلاً وشرعاً، ولذلك كان وصف المتّقين هو أنّهم أوقفوا أسمعهم على العلم النافع الذي لا يزيدهم من مقصودهم الأسمى إلا قرباً، وكأنّ غير ذلك ممّا يُسمى علماً مجازاً داخل في دائرة التحريم عليهم، وهذا ليس ببعيد عنهم، لا سيّما أنّ الإمام علياً عليه السلام قد ألمع إلى ذلك في المقطع السابق الذي

(١) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم: ج ١٠، ص

حرصنا على تدوينه.

ويبقى السؤال مُلحاً: كيف يتسنى لنا فرز العلوم النافعة عمّا سواها؟
وهنا يُمكن الاستعانة بعدّة أمور، منها السنّة الشريفة.

عن أبي الحسن موسى بن جعفر، عن آبائه عليهم السلام قال: «دخل رسول
الله صلى الله عليه وآله المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل، فقال: ما هذا؟ فقيل:
علامة، قال: وما العلامة؟ قالوا: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها،
وأيام الجاهلية، وبالأشعار والعربية، فقال النبي صلى الله عليه وآله: ذاك علم لا يضرّ
من جهله، ولا ينفع من علمه»^(١).

نعم، لا ينفع من علمه في سيره العلمي وكمالاته المعنوية، وأيّ نفع
يُرجى من ذلك وهو مصحوب ببعث التفقه في الدين، ومن سلك طريق
التفقه في الدين أيّ وقت سيبقى له لينفقه في تلك الأمور التي لا ترفع
جهلاً حقيقياً ولا تجلب له نفعاً ولا شيئاً ذا جدوى؟.

ولكن العلم غير النافع لا ينحصر بذلك، فما هو السبيل للتشخيص، ولكي
نكون عمليين جداً ينبغي أن نعلق التشخيص بما هو قريب منّا فهماً وواقعاً.
إنّ أقرب الطرق وأجداها هو الاستعانة بأهل الخبرة في ذلك^(٢)، وحيث

(١) بحار الأنوار للمجلسي: ج ١ ص ٢١١، الحديث ٥.

(٢) هنالك طرق أخرى عزفنا عن درجها لكونها مرتبطة بالوضع المعنوي لطالب
العلم، منها أن العلوم النافعة لا بدّ أن تكون داخلية في حيّز الجادّة وموصلة
للصراط المستقيم، وحيث إن الشيطان قد توعد برصد الطرق الموصلة للصراط
المستقيم، وهو المحكيّ بقوله تعالى: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الأعراف:
١٦) فإنه إذا ما عاش طالب العلم وسوسة وتبعيداً عن مواصلة السير في تحصيل

إنَّ أهل الخبرة كلَّ منهم خبير في ما اختص به فسوف تكون دائرة الفرز محدودة بذلك، وكلِّما اختص أهل الخبرة بأكثر من علم، توسَّعت دائرة الفصل، فإذا ما فرضنا أن هنالك أستاذاً متخصصاً في أكثر من علم فينبغي أن يكون هو الأقرب والأدقَّ في التشخيص والأوسع دائرة في الفرز. فما بالك بمن تخصص بمعظم العلوم والمعارف الإسلامية، فقهاً وأصولاً وكلاماً وفلسفةً وعرفاناً وتفسيراً، وهذا ما هو عليه سيدنا الأستاذ الحيدري.

وبذلك نستخلص أنَّ السيّد الحيدري هو الأقرب والأصلح في تشخيص ما هو نافع من غير النافع من العلوم إذا ما قيس بغيره من الأعلام، أو هو من ضمن مجموعة محدودة جداً ممن تربَّعوا على أريكة العلوم التخصصية العليا^(١).

وعليه فما قدّمناه في هذا البعد المضموني وهو التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية نقصده بقوة؛ نظراً لما توفّر عليه السيّد الأستاذ من تلك القدرات العلمية والتنوع العلمي في أرفع مراتبه. فيكون تشخيصه لما هو نافع وتوكيده وتركيزه عليه ليس فضولاً منه وإنما هو نتاج طبيعيّ جداً لخزينه الهائل علماً وتجربة.

علم فذلك مؤثّر على كون العلم الذي يطلبه علماً نافعاً، والعكس بالعكس.
 (١) لا يتجاوزون عدد الأصابع، من قبيل السيّد الخميني، والسيّد الشهيد محمد باقر الصدر، والسيّد الجامع الكامل محمد حسين الطباطبائي، والشيخ الأستاذ المعظم جواد آملّي.

ثامناً: تبين مطالب الخصوم بدقّة وأمانة وقوّة

وأما تبينه لمطالب الخصوم بدقّة وأمانة وقوّة، بنحو تكاد أن تجزم معه بأن سوف يتبناها، ثم ينقلب عليها حلاًّ ونقضاً بشكل يجعلك تُشفق على قائلها، فذلك هو العامل الملاصق لكلّ دروسه، ولكنه يتأكد أكثر في دروس السطح العليا، والتي منها بحوثه الفقهية. والذي يُساعده على ذلك قوّة بيانه ودقّة استدلاله وجودة عباراته، ولذلك فهو وبحسب فهمي أجده يستعرض مطالب الخصوم بصورة عجز أصحابها عن تصويرها بهذا النحو الدقيق، وكأني به يقوم بدورين أساسيين هما:

١. عرض مطالب القوم بكلّ أمانة وذلك من خلال قراءة مطالبهم في نفس كتبهم المطبوعة، لا بواسطة نقلها على الأوراق المفضي للوقوع في الخطأ ولو احتمالاً.

٢. سدّ ثغرات مطالب الخصوم وترميمها بنحو يغلق أمام الطالب المحصّل - فضلاً عن غيره - أبواب الإشكالات والإيرادات الممكنة والحاضرة سريعاً إلى ذهن الطالب^(١).

(١) واللطيف منه هو أنه عادة ما يُعطي الفرصة لطلّابه - بعد إحكامه للإشكال - للتصدي للإجابة، وعندما لا يجد إجابة دقيقة يعود لعرض الإشكال من جديد

فهو لا يحفظ الكرامة الاجتماعية للمستشكل فحسب وإنما يحفظ له كرامته العلمية أيضاً، وذلك من خلال دعم إشكاله وتعميقه، وأحسب أنه قد أخذ هذا الأسلوب السامي علماً وخلقاً من سيده الأستاذ الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله، فنعم الأستاذ ونعم التلميذ.

ولا ريب أن هذا الأسلوب كاشف عن قوة الملكة التي عليه الأستاذ، وهل الملكة إلا ذلك، حيث الفهم الدقيق لكلمات القوم من الفريقين معاً ثم صونها من الثغرات ثم ردّها بنحو يملأنا فخراً واعتزازاً، وكأني به وهو يصول بين الخصوم - في الدليل والفهم - تلك الصولات الحيدرية ولسان حاله قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِن عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ نَبْءًا مَّنْثُورًا﴾ (الفرقان: ٢٣).

جدير بالذكر أنه يُحاول ابتداءً جهد الإمكان توجيه كلمات الخصوم من خلال إرجاعها إلى مبانيها وإيجاد الأعذار لهم، ولكن هذه التوجيهات لا تمنعه من إبراز الوجه الحق في المقام بالحجة والبرهان، وفي ذلك تأديب لطلبته ومريديه على خلق الردّ على الخصوم العلميين، حيث لا يصحّ توهينهم والطعن بهم، وكلنا يعلم بأن ذلك هو خلق أهل البيت عليهم السلام.

والتصدّي بنفسه للإجابة عنه، وهذا الحال كثير الحصول في بحوثه التخصصية العالية.

تاسعاً: رُفد الفكرة الواحدة ببيانات علمائية عديدة

وأما رُفد الفكرة الواحدة ببيانات علمائية عديدة فذلك ما نلمحه بشكل جيّد في المكاسب المحرّمة والبيع، وبشكل منقطع النظر في السطوح العالية، وهذا الأمر فضلاً عن كونه يكشف لنا عن عنايته الفائقة بدرسه وكونه يبذل جهداً كبيراً في متابعة كلمات الأعلام، إلا أن ما يهمننا هو ما يلي:

١. قراءة متون عديدة لا تقلّ أهميّة عن المتن المقروء، وهذا يعني إيجاد الدربة والممارسة في شخص المتلقّي على قراءة المتون المختلفة.
 ٢. التعريف بالمتون الجديدة أو التي لم يعرفها الطلبة الجيّد على العلوم التخصصية، وإبراز نقاط القوّة فيها والضعف.
 ٣. إلغاء مناخات الرهبة التي يعانها الطلبة من الكتب التخصصية العالية وهم يدرسون في السطوح الأولى، وهذا ما يُعزّز الثقة بأنفسهم ويدفع عجلة قراءتهم التخصصية نحو الأمام.
 ٤. تدعيم اللجنة التحقيقية في الطلبة، من خلال خلق أجواء المتابعة الجادّة وتكليف البعض منهم في تتميم المتابعة من خلال واجبات يومية أو من خلال عرض سؤال جادّ وتخصّصي ثمّ المطالبة بالبحث عن حلول له.
- وربّ قائل يقول بأنّ تجميع أقوال العلماء أصبح ميسوراً جداً بعد دخول الكمبيوتر عالم الحوزات العلمية، فأصبحت ضرورة الكمبيوتر

كضرورة الكتاب نفسه، وهذا صحيح إلى حد ما فيما إذا كان السيد الأستاذ يستفيد من هذا الجهاز العجيب أو أنه يُكلّف بعض طلبته بذلك، ولكن الواقع هو غير ذلك تماماً، لأن السيد الأستاذ لم يقتن في حياته جهاز الكمبيوتر أبداً ولم يُكلّف أحداً بذلك أبداً^(١).

إنه شيء ملفت للنظر ومخير للعقول، وما ذلك إلا توفيق إلهي لا يناله إلا ذو حظ عظيم، فالقابلية على الحفظ - كما هو معروف - تتناسب عكسياً مع درجات الذكاء، فالحافظة القوية والاحتفاظ بالمعلومات يجتمعان عادة مع المتوسط في الذكاء فيُقَال عنه عادة بأنه حفاظ، والشدة في الذكاء يُصاحبها نفور من الحفظ لأن الأذكيا جداً يُرْكزون على الفكرة ويعتمدون على ذكائهم في ضبط الفكرة بمفردات لا تكون

(١) وأحسبه لا يعرف كيفية تشغيل جهاز الكمبيوتر فضلاً عن استعماله، والشيء بالشيء يُذكر هو أنه رغم ذكائه الحاد جداً وقدرته العالية جداً على حفظ أرقام التلفونات والموبايلات إلا أنه لا يعرف من الموبايل غير الزر الأخضر، وهو للتشغيل، والزر الأحمر لردّ الاتصال، وكنا نقول له لا بد لك من جهاز كمبيوتر فيقول: لم يصل بي العجز لأحتاجه، فكل ما أريده من آية أو رواية أو مقطع أعرف مكانه في الجزء قطعاً وفي الصفحة غالباً وفي السطر نسبياً، وهذا ما جربته بنفسه، فعندما أزره في بيته وأسأله عن رواية أو قولٍ لمُتكلّم أو فيلسوف أو مُفسّر أو أصوليّ يذهب مباشرة كالبرق فيأتي بالجزء، وفي طريق عودته - وهي عدّة أمتار - يكون قد فتح الكتاب ووضع يده على ما أريد، وكنت عندما أتصل به هاتفياً لأسأله عن مطلب قرآني يقول لي تجده في الميزان، الجزء الكذائي، تحت العنوان الكذائي.

مطابقة للأصل المفهوم لديهم، وأما اجتماع الحافظة المتميزة مع الذكاء الحادّ فهو يمثل استثناء يندر وجوده، وكلّ من عرف السيّد الحيدري جيداً سيثبت معي هذا الاجتماع المتميز، وقد تقدّم منّا في سطور شخصيته العلمية إشارات لذلك.

عاشراً: الدعم القرآني والروائي في شرح المتون الفقهية

إنَّ الحضور القرآني والروائي المتميز لدى السيّد الأستاذ مكّنه من توظيف ذلك الحضور كدعامة متينة في تركيز شروحاته للمتون الفقهية، وهذا التوظيف لا يكون بصورة ثانوية وإنما بصورة أساسية. بعبارة أخرى: إنّه توظيف بنحو استدلائي متقن ولكنه محدود بحسب طبيعة الدرس وما ينبغي أن يكون عليه، وهذا ما نلمحه بوضوح في المكاسب والبيع، وبقوّة في دروسه الفقهية العالية. وهذه هي فضيلة الوقوف على المنابع الأصلية، وأعني بهما: القرآن والسنة. فهو كمفسّر متخصص تمكّن من توظيف هذا التخصص النادر في الحوزات العلمية في تقليب المطالب الفقهية قرآنياً بحسب المورد والحاجة.

وهذا يعني:

١. أنّه سوف يُوفّر فرصة العود إلى القرآن الكريم والتزوّد منه.
٢. قرآنة المطالب الفقهية قدر الإمكان.
٣. إلفات نظر المستدلين إلى أدلة أخرى ربما كانوا قد غفلوا عنها.
٤. إخراج المطالب العلمية من حيز العلمائية غير المقطوع بصدوره إلى فضاء العلم المقطوع بصدوره وهو القرآن الكريم.
٥. الرقيّ بالمتن المقروء إلى عوالم القرآن.

وهكذا الحال في التدعيم الروائي، ولكننا نراه - حفظه الله تعالى - معتنياً بالدعم القرآني بصورة أكد، ولذلك أسباب أخرى غير أنسه بالقرآن الكريم وإدراكه العميق بكون القرآن: ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل : ٨٩)، وهو كونه يلحظ بوضوح ضعف العلاقة بين المتون الفقهية وبين النصوص القرآنية، وهذا ما خلق شبهة وقع فيها جملة من الأعلام فضلاً عنهم، مفادها هو أن القرآن الكريم لم يتعرض للأحكام الشرعية إلا في موارد ضيقة جداً، وأن هذه الموارد الضيقة والمحدودة جداً قد غُطيت من قبل السنة الشريفة، وبذلك سيؤول الأمر بالقرآن إلى الوجود التشريفي والتميئي، وهذا ما شكّل لنا خسارة علمية عظيمة، فهو التفات كبير منه إلى أصل الإشكالية، بل وقلة النظر القرآني.
هذا أولاً.

وأما ثانياً: فهناك سبب عظيم جداً دعاه إلى العناية الفائقة بالنصوص القرآنية وعرضها في وسط البحوث الفقهية، وهو تأصيل هذه البحوث ودفع الشبهة القائمة والمثارة منذ أمد بعيد من قبل خصوم المذهب الحق، وهي أن الفقه الإمامي مرتبط بأشخاص هم غير النبي ﷺ وبذلك لا يبقى فارق بين ما يدّعه الإمامية من ارتباط المذاهب الفقهية السنية بفقهاء عرفوا بين القرن الثاني والثالث من الهجرة الشريفة، فهم في فقههم أيضاً مرتبطون على الغالب بأشخاص عاشوا في هذين القرنين، وحيث إنهم لا يستوعبون معنى العصمة لأئمة أهل البيت  أو لا يلتزمون بذلك تبعاً لأدلتهم فإن إشكالهم يبقى وارداً أو

أن إشكالنا عليهم لا يبقى له مبرّر.
وهنا احتاج الأمر إلى خلق طمأنة فعلية ودفع شبح الطعن بالفقه الإمامي أولاً، وثانياً ليبقى ذلك الامتياز التاريخي لفقه الإمامية على ما سواه، وهذا ما سعى له السيّد الأستاذ العلامة كمال الحيدري، فما أنبله من هدف، وما أجلّها من غاية، وفقه الله تعالى لتتميم ذلك، وكفاه شرفاً وعزة بذلك هو أنّه ابتداءً الطريق وعبّده لطلبته ومريديه.

(٢)

المنهج التدريسي الفقهي

على مستوى البحث الخارج

القاعدة الأولى: مدخلية الزمان والمكان

القاعدة الثانية: مدخلية المتن في تصحيح السند

القاعدة الثالثة: تحقيق كليات المسائل

القاعدة الرابعة: أولوية النصّ القرآني والاهتمام البالغ بالنصوص
القرآنية

القاعدة الخامسة: العلاقة بين العرف والأحكام

القاعدة السادسة: التوفيق بين العقل والدين

المنهج التدريسي الفقهي على مستوى البحث الخارج

كنا قد وقفنا عن المنهج التدريسي للسيد الأستاذ فقهاً على مستوى السطح الأول والثاني (اللمعة الدمشقية والمكاسب والبيع)، وهو المرتبة الأولى من مراتب منهجه الفقهي، وقد حان الأوان للوقوف عند ما هو أهم من ذلك وهو ما يتعلّق ببحوثه العليا في الفقه الإمامي، والذي يُصطلح عليه البحث الخارج، حيث سنقف هنا عند بحثه الوحيد في المكاسب المحرمة، وقد كانت مادة البحث فيها هي:

أ) كليات المكاسب^(١).

ب) المسكرات المائعة والجامدة^(٢).

ج) الدم والمنّي والميتة^(٣).

وقبل الدخول في منهجه التدريسي على مستوى السطوح العالية

لاسيما في فقه المعاملات ينبغي التقديم لذلك بما يلي:

أولاً: ينبغي أن يُعلم بأنّ الشارع المقدّس بقدر ما اهتمّ بتنظيم الحياة المعنوية للمكلفين من خلال بيان أحكام العبادات بشكل يقطع عليهم العذر، اهتمّ كذلك بتنظيم أمورهم الحياتية والتي يمكن التعبير عنها بالأُمور المعاملاتية وذلك من خلال بيان أحكام المعاملات.

(١) مقدّمات أبحاث المكاسب المحرمة.

(٢) المسألة السابعة من أبحاث الأعيان النجسة.

(٣) المسألة الثالثة والرابعة والخامسة من أبحاث الأعيان النجسة.

ومن الواضح جداً أنّ الجانب المعاملاتي يشكّل عصب الحياة بكلّ ما تحمل هذه الكلمة من معنى، ومن هنا تبرز أهمية البحث - تبعاً لموضوعه - وحيث إنّ أصحاب الفنّ يعلمون جيداً أنّ موارد البحث المعاملاتي كثيرة جداً ولا يمكن بأيّ شكل من الأشكال احتواء تلك المباحث وتبسيط الضوء عليها جميعاً، فذلك يحتاج إلى عمُر طويل جداً وتوفيق كبير، لاسيّما إذا ما نظرنا إلى مسألة المستجدات التي لا تخرج عن عالم البحث المعاملاتي عادة؛ من هنا كان تقديم البحث المعاملاتي فيه من البعد العلمي الذي يُدرّكه أصحاب التخصص العالي جيداً، كما أنّ فيه فرصاً كبيرة للإبداع الفقهي، وخطوة أو محاولة جادة لمواكبة الواقع الخارجي.

بعبارة أخرى: إنّ أبحاث المعاملات أكثر حيوية من أبحاث العبادات، بل إنّ أبحاث العبادات في الأعمّ الأغلب منها تعتبر من الأبحاث المحترقة التي لا جديد فيها، أو ما تُسمى بالأبحاث الاجترارية التي ينذر فيها الإبداع، والأعمّ الأغلب من المتصدّين لدروس الخارج فقهاً إذا ما انتهى لرأي مخالفٍ للمشهور فإنّه لا يُرتّب أثراً عملياً على ذلك، حيث يُختم مسألته بلزوم الاحتياط الذي هو تعبير آخر عن موافقته للمشهور، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا ما ندر، وهذا بخلاف ما عليه الحال في المعاملات حيث يكون الفقيه أكثر التزاماً بنتائج دليل مخالفته للآخرين.

ثانياً: ليس من السهل الخوض في المطالب الفقهية، لاسيّما المباحث الاستدلالية الدقيقة، حتى مع توفر أدلتها وموادّها الأولية فضلاً عن قلّتها أو ندرتها، حيث تتعقّد العملية الاجتهادية الاستنباطية في الأبحاث التي تزدهم فيها المسائل وتقلّ فيها الروايات المعتمدة كما هو الحال في

البحث المعاملاتي، بخلاف ما هو عليه البحث في العبادات. ولذا لم تكن الرحلة البحثية لسيدنا الأستاذ في المسائل الفقهية المعاملاتية سهلةً أبداً، بل كانت رحلة مُضِنَّةً ومعقَّدةً، ولعلَّ الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري رحمته الله إنما خَلَّدَ بكتبه الفقهية النافعة لأنها اقتصرت على فقه المعاملات، فكان ذلك ذكاءً من الأنصاري رحمته الله يُحسب له، وقد أنفق الشيخ الأنصاري من عمره الشريف أربعين عاماً في تأليف أهمِّ كتبه المعاملاتية الثلاثة، وهي «المكاسب المحرمة والبيع والخيارات»، التي بلغت من الأهمِّية القصوى بأن تصدر جميع الكتب المؤلَّفة في مجالها - قديماً وحديثاً - لتكون المنهج التدريسي الأوَّل على مستوى السطح الثاني، ومن المتون المهمَّة والمتقدِّمة على مستوى السطوح العالية.

ثالثاً: إنَّ البحوث الفقهية العالية تحتاج إلى أدوات خاصَّة غير مطلوب توفرها في السطوح السابقة، وإنَّ هذه الأدوات الخاصَّة منها ما يتعلَّق بعلم أصول الفقه، ومنها ما يتعلَّق بعلمي الدراية والرجال^(١)، أو

(١) قيل بأن علم الدراية يبحث في متن الحديث، وأنَّ علم الرجال يبحث في سنده، ولكنَّ هذا ليس دقيقاً، فالصحيح: أنَّ علم الدراية: «علم يُبحث فيه عن سند الحديث ومنتنه وكيفية تحمُّله وآداب نقله». انظر: الوجيزة في الدراية للشيخ بهاء الدين العاملي: ص ٥. وأمَّا علم الرجال فهو: «العلم الباحث عن آحاد رواة السند على وجه التفصيل جرحاً وتعديلاً، ووثاقة وضعفاً، كما يبحث عن طبقة الراوي وتمييزه عن مشتركاته في الاسم»، وبذلك فهو يختلف عن علم الدراية الباحث في الأحوال الطارئة على الحديث باعتبار مجموع السند أو المتن.

انظر أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، للشيخ جعفر السبحاني: ص ١٦.

ما يُمكن تسميتهما بفقهَي الروايات والرجال^(١)، ومنها ما يتعلّق بالوقوف على المباني المختلفة لأعلام الأُمَّة فقهاً وأصولاً ورجالاً وتقصي كلماتهم والتحقيق في ما يُنسب لهم.

فليس للمتصدّي الوقوف على عتبة الدروس التخصصية العليا دون أن يكون مُلمّاً بذلك، لأنّ المتصدّي بحسب الفرض هو بصدد تفصيل الصناعة الفقهية لطلّابه، ومع فقدّه للأدوات الخاصّة للصناعة الفقهية التخصصية لا يكون مُعطياً لها، لأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه، بل إنّ المستويات الضعيفة وحتى المتوسّطة سوف تكون مؤثّرة سلباً على صورة الصناعة الفقهية، وإنّ هذا الضعف سوف يُسرّيه الأستاذ لتلامذته بصورة تلقائية.

بعد هذه المقدّمات الثلاث نعود لبيان منهجه العلمي على مستوى السطوح العليا في الفقه التي اقتصر البحث فيها عنوان الأعيان النجسة من كتاب المكاسب المحرمة للشيخ مرتضى الأنصاري رحمته الله، والتي سبق أن درّس متن المكاسب المحرمة كاملاً في مرحلة السطح الثاني كما عرفنا ذلك.

(١) سوف نحاول الإشارة إلى أهمّ المباني الرجالية للسيد الأستاذ، وطرق اعتماده على الرواية، وإلى أيّ مدى يقبل باصطلاحِي الرواية الصحيحة والرواية الضعيفة، وماذا يعني له مذهب تصحيح السند عن طريق المتن، والنتائج المترتبة على جمع القرائن، بعبارة أخرى: هل المناط في تصحيح العمل بالروايات سندها، فتسقط الروايات الضعيفة عن الاعتبار، أم المناط يدور حول ما تُشكّله هذه الروايات من قرينة إجمالية تُصحّح العمل بها؟

القاعدة الأولى: مدخلية الزمان والمكان

ابتنت انطلاقته الأولى أو قاعدته الأولى في حركته الفقهية على حقيقة علمية تحقيقية تتعلق بأصل قراءة النصّ الديني وتُمليها وتفرضها الظروف الموضوعية التي ينبغي أن يكون عليها الفقيه المعاصر، وهي مراعاة عنصر الزمن في قراءة النصّ، وهذه العصرية لا تعني تطويع النصّ وفق مقتضيات العصر، وإنما تعني - باختصار شديد جداً - تقليب وجوه النصّ بضميمة عامل الزمن، وهذه المراعاة لها دواعٍ شرعية.

روى العياشي عن خيثمة: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا خيثمة القرآن نزل أثلاثاً: ثلث فينا وفي أحبائنا، وثلث في أعدائنا وعدوّ من كان قبلنا، وثلث سنّة ومثل، ولو أن الآية نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكنّ القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض، ولكلّ قوم آية يتلوها وهم منها من خير أو شر»^(١).
وروى العياشي أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ القرآن حيّ لم يمت، وإنّه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا»^(٢).

وفي الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾؟ قال: نزلت في رحم آل محمد عليهم السلام وقد تكون في

(١) تفسير العياشي: ج ١ ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٢٠٢.

قرابتك، ثم قال عليه السلام: «فلا تكونن ممن يقول للشيء: إنه في شيء واحد»^(١).
 إن هذه الروايات وغيرها تؤكد لنا هذه الحقيقة الشرعية، وهي أن القرآن بسوره وآياته وكلماته غير مقيّد بزمن دون آخر، فدائرة الانطباق غير مغلقة على مصداق معيّن، وإن كان من الممكن أن يكون المصداق الأول هو البارز إمّا لحكمة قرآنية أو نتيجة الاستثناس به، فيحصل بذلك نوع من التبادر الذي لا يفي بإغلاق دائرة الانطباق على موارد ومصاديق أخرى.
 فالمضامين القرآنية غير محدودة الآفاق، جارية في الخلق مجرى الليل والنهار، أي مادامت السماوات والأرض.

بعبارة أخرى: إن كلّ آية لها بعد آفاقيّ وآخر أنفسيّ في كلّ عصر وزمان، ومن هنا تتضح لنا مقاصد أخرى من قول الرسول صلى الله عليه وآله في وصف القرآن الكريم «فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم»^(٢)، وقول الإمام الصادق عليه السلام: «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وفصل ما بينكم ونحن نعلمه»^(٣).

وقد توهم بعض الأعلام أن المراد من قوله صلى الله عليه وآله «وخبر ما بعدكم» هو الإشارة إلى أخبار النشأة الأخرى مستدلاً بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «فيه نبأ من كان قبلكم والحكم في ما بينكم وخبر معادكم» بأن المراد هو النشأة الأخرى في حديث الرسول صلى الله عليه وآله، هذا ما استقر به البعض ثم ذكر

(١) الأصول من الكافي: ج ٢ ص ٢٠٢.

(٢) سنن الدرّامي: ج ٢ ص ٤٣٥. وأيضاً: مستدرک الوسائل، للنوري الطبرسي: ج ٤ ص ٢٣٩

(٣) الاصول من الكافي: ج ١ ص ٦.

احتمالين آخرين^(١)، مع أن الرسول الأكرم ﷺ وحفيده الإمام الصادق عليه السلام لم يقصدا ذلك تحديداً. فلو كان المراد من «خبر ما بعدكم» هو معادنا ونشأتنا الأخرى البرزخية فإنه لن يكون خبر ما بعدنا وإنما خبر النشأة الأخرى، هذا أولاً، وثانياً: لو كان المراد هو ما أفاده، فإنه لا يبقى من خبرنا الآن عين ولا أثر.

إن هذه الحقيقة الشرعية التي تؤسسها تلك المضامين الروائية العالية وهي - كما أشرنا - استمرار دائرة الانطباق في كل عصر وزمان، لا مناص من الالتزام بها، بل ولنا تسريتها إلى النصوص الروائية بلا أدنى فرق، فإن السنة الشريفة جارية مجرى القرآن، فهي حيّة لا تموت تتجدد مصاديقها وصورها، سواء كانت السنة الميمنة أم السنة المؤسّسة.

إن هذه الحقيقة الناظرة إلى التجدد في المصداق وليس مجرد تكرّره إنما تعني بالمطابقة مراعاة عنصر الزمن، ومدخلية عنصر الزمن في تحريك النص الديني لا تعني إعطاء صياغات جديدة لنفس النص كما قد يتوهم البعض وإنما هي مدخلية تنحصر في صياغات موضوع الحكم.

فمثلاً لو اعتبرنا أن مناط الحكم في منع التكبّب بالدم والمنيّ والميتة هو عدم وجود منفعة عقلائية معتدّ بها، فإن الحكم لا يتصرّف فيه عنصر الزمن البتّة، فما دام مناط الحكم متوفراً فالحكم سارٍ، ولكننا لو افترضنا حصول منفعة عقلائية معتدّ بها في أحد هذه الأعيان النجسة كما هو الحال في الدم الذي لا تخفى فوائده الجمّة ومدخليته في إنقاذ النفس المحترمة، حتى بلغ الأمر به في معظم دول العالم إلى فتح بنوك خاصّة به وظيفتها البيع والشراء،

(١) انظر البيان في تفسير القرآن، للسيد أبي القاسم الخوئي: ص ١٩.

وبذلك دخلت منفعة أخرى غير إنقاذ النفس المحترمة وهي توفير مصدر اقتصادي جديد قد يُشكّل حلقة مهمّة في البناء الاقتصادي لبعض دول العالم، وهكذا الحال بالنسبة للمني الذي لم يعد خافياً انتشار بنوكه الدولية من جهة ومن جهة مدخلية الأساسية في الهندسة الوراثية والتحكم في الجينات وغير ذلك مما هو مُعلن عنه في الدراسات التخصصية التي يُمكن مراجعتها في عشرات المواقع الألكترونية (الأنترنت).

ففي هذه الأمثلة القريبة إلينا - التي يُمكن التأكد من فوائدها الجُمّة بسهولة - سوف نتحرّك بصورة فعّالة في تغيير موضوع الحكم الذي كان مأخوذاً فيه قيد عدم توفر المنفعة العقلائية المعتد بها، وبالتالي سوف يكون منع التكبس مرتفعاً بارتفاع موضوعه.

وهنالكَ أمثلة أخرى أكثر خطورة وأهميّة لأنها تتعلّق بسلطات الدولة وحقوق المواطن، من قبيل إحياء الأرض الموات والاستحواذ على كنوز الأرض المتمثلة بالنفط والمعادن.

يقول السيّد الأستاذ في ذلك: «إنّ الإنسان في عصر النصّ كانت قُدراته محدودة جداً على صعيد إحياء الأرض واستخراج المعدن فيكون من المعقول جداً تملكه لذلك، أمّا الآن وبواسطة التقنيّات العالية جداً التي يستطيع بواسطتها الشخص الواحد أن يُحيي بلداً كاملاً وأن يستخرج معادن بلد كامل، فهل هذا يعني صحّة تملكه لكلّ ذلك؟

فلو حُلينا نحن والأحاديث، فإنّهم لا بدّ أن يملكوا كلّ ذلك، ولكن هل هذا مقبول في زماننا وعصرنا هذا؟ أو أنّه غير مقبول بنكته مدخلية الزمان والمكان في تحديد دائرة موضوعات الأحكام؟

وبذلك تُفتح لنا نافذة عظيمة في الإطلاق والتقييد إذ الزمان والمكان سوف يكونان مقيدين لموضوعات الأحكام، ممّا يعني سقوط مجموعة كبيرة من الإطلاقات عن الحجّية، وإذا ما قيل بوجود مطلق فإنّ إطلاقه سوف يكون نسبياً، أي أنّه إطلاق مقيّد بالزمان والمكان، بل سوف تُفتح نافذة أخرى لا تقلّ أهمّية عمّا تقدّم، وهي حلّ مشكلة التعارض بين الروايات من خلال عنصر الزمان والمكان، فإنّ الرواية الواردة عن الرسول الأعظم ﷺ أو عن أمير المؤمنين عليّ السليمانى، يختلف زمانها عن الروايات الواردة عن الإمام الحسن العسكري السليمانى، ومن الواضح أنّنا لا نريد من التغيّر الحاصل زمانياً التغيّر الجزئي الضيق، وإنّما هو التغيّر النوعي الملفت للنظر، فزمان الإمام العسكري السليمانى يختلف كثيراً عن زمان الرسول ﷺ، كما أنّ زمان الإمام العسكري السليمانى يختلف عن زماننا كثيراً بما لا حاجة لإيضاحه^(١).

وهذه الفكرة قد سجّلها لنا أستاذه السيّد الشهيد الصدر رحمه الله حيث يقول في كتابه العظيم اقتصادنا عندما يمرّ بالمعادن الباطنة: «إنّ الناس كانوا قد اعتادوا في عصر التشريع على إشباع حاجاتهم، من المواد المعدنية التي توجد على سطح الأرض أو قريباً منه، بحيازة كمّيات من تلك المواد لسدّ حاجاتهم، وكانت الكمّيات ضئيلة بطبيعة الحال، تبعاً لانخفاض إمكانياتهم الاستخراجية والإنتاجية، وهذه العادة التي سمحت بها الشريعة وقتئذ لا يمكن أن تصبح دليلاً على سماح الشريعة بتملّك الفرد

(١) من بحوثه الفقهية (بحث الخمر)، تحت عنوان: (مدخلية الزمان والمكان في تحديد موضوعات الأحكام).

لما يحوزه من الكميات وإن اختلفت حيازته في الكم وفي الكيف عن الحيازة التي جرت عليها عادة الناس في عصر التشريع»^(١).

ولا شك بأن هنالك أمثلة أخرى كثيرة قد تعرّض السيد الأستاذ

لجملة منها في محضر درسه، حيث يقول:

فالغناء - مثلاً - تدخّل عنصر الزمان في تحديد موضوعه، حيث كان آنذاك هو الغناء الفاحش المعروف عند أهل الفسق، وكذلك موضوع المثلة التي هي حرام ولو بالكلب العقور، فقد تدخّل عنصر الزمان في تحديد دائرتها، فالتشريح - ظاهراً - متضمّن للمثلة، إذ هو يقوم بعملية تشريح الجسد، ولكن لأغراض عقلائية لم تكن موجودة في زمن النصّ، وقد أفتى الكثير من الأعلام بجواز عملية التشريح لما فيها من فوائد طبية وقانونية، بعد أن كانوا يفتون بالحرمة، وبطبيعة الحال إنّ الذين أجازوا عملية التشريح يرون أنّ المثلة آنذاك إنّما هي محرّمة لأنّها تحصل بداعي التشقي، بخلاف ما هو عليه الآن في عمليات التشريح، وهذا يعني أنّ الموضوع قد تغيّر أو أنّ دائرته قد حدّدت وقيّدت، وهذا كلّه إنّما حصل بركة عنصري الزمان والمكان، ولا فرق بين تغيّر موضوع الحكم في المثلة والغناء وبين تغيّر موضوع الحكم في النجاسة التي استحالت إلى رماد فصارت طاهرة، غاية ما في الأمر أنّ التغيّر في الاستحالة هو تغيّر من الداخل، وفي حقيقة الشيء، وأمّا في المثلة والغناء وما شابه ذلك، فإنّه تغيّر من الخارج وذلك بفعل الشرائط المستجدّة بواسطة عنصري الزمان والمكان، وسواء تغيّر الموضوع بواسطة داخلية أو خارجية، فإنّ أثر ذلك

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، بحث المعادن الباطنة: ص ٥٠٠.

هو تغير الأحكام.

ولا يقال إن ذلك يتنافى كلياً مع قول الإمام الصادق عليه السلام : حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة^(١)، فإنه يقال بأن هذا مجرد توهم، إذ إن القائلين بأثر الزمان والمكان لا يقصدون من ذلك تغير الأحكام مباشرة، فمجال بحثهم ليس هو الأحكام وإنما هو موضوعات الأحكام، ولذلك فإن الحلال كان وسيبقى حلالاً إلى يوم القيامة إذا بقي موضوعه، والحرام كان وسيبقى حراماً إلى يوم القيامة ولكن مع بقاء موضوعه أيضاً، فلا يوجد متقوّل واحد يقول بأن تغير الأحكام حاصل مع بقاء الموضوعات على ما كانت عليه، فإن القائل بذلك - على فرض وجوده - يكون قد تصادم كلياً مع ذلك الحديث الشريف، فلا يذهب عليك ذلك.

إذن فالحرمة والحلية باقيتان إلى يوم القيامة، ولا كلام في ذلك، ولكن من قال إن موضوعاتها باقية إلى يوم القيامة؟ فالحديث يقول حلال محمد وحرام محمد، ولم يقل موضوع الحلال وموضوع الحرام باقيان إلى يوم القيامة. ولا يقال بأن هذا ليس جديداً لدخوله ضمن الأحكام الثانوية، أي أنه بالعنوان الأولي كان حراماً، ولكنه صار بالعنوان الثانوي حلالاً، من قبيل أحكام الضرورة والاضطرار.

فإنه يقال إنه ليس كذلك، بل هذا توهم آخر، إذ المراد هو إنشاء أحكام أولية، فالمخصّص للعام والمقيّد للمطلق لا يعتبر حكماً ثانوياً وإنما هو إنشاء حكم أولي، وحاله حال أي حكم أولي آخر، وهذا ليس مشابهاً

(١) أصول الكافي: ج ١ ص ٥٨ حديث ١٩.

للأحكام الثانوية والناشئة بفعل الاضطرار. فشرب الماء النجس حرام ويبقى كذلك إلى يوم القيامة وعندما يأتي المضطر فيشرب الماء فإن حكمه يتغير إلى الجواز وربما إلى الوجوب لو توقفت حياته على شربه، وهذا كله مع بقاء الماء على نجاسته فالاضطرار لم يغير من الموضوع شيئاً، وهنا يصح القول إن الماء النجس بالعنوان الثانوي - وهو عنوان الاضطرار - صار جائزاً، ومن الواضح أن هذا غير ما نحن فيه، فما نحن فيه هو تغير موضوعات الأحكام، وقد قلنا إنه لا فرق بين ما نحن فيه وبين انقلاب أو استحالة بعض الموضوعات إلى أشياء أخرى بفعل تغير داخلي.

هذا من أهم التصويرات الفعلية في مدخلة الزمان والمكان في حركية الأحكام، وهنالك صور أخرى تدخل في التوسعة بنفس الموضوع والعنوان لا بتضييق مصاديقه، من قبيل إطلاق عنوان السارق على الحكم ولزوم إقامة الحدود الشرعية عليهم، وهذا ما كان يذهب إليه السيد الخميني رحمته الله حيث كان يطالب بإقامة حدّ السارق على شاه إيران لأنه السارق الأكبر في البلد، وأما أولئك البسطاء السذج السارقون ظاهراً المسروقون واقعاً فهم مجرد ضحية للسارق الأكبر اضطرهم العوز والبطالة لذلك، ولذا فهم مرفوع عنهم حدّ السارق.

إذا اتضح ذلك فإنه ينبغي أن يُعلم بأن هذه القاعدة الأولى ذات أثر عظيم جداً على العملية الاجتهادية، بل وتحديد الفقيه الأعم أيضاً.

يقول السيد الأستاذ في هذا المضمار: ومن هنا ينبغي - بل يجب - أن يكون المجتهد عالماً بأمور زمانه، فإن الاجتهاد الاصطلاحي في الحوزات العلمية غير قادر على إدارة الحياة، لأن الاجتهاد التقليدي قائم على أسس

والحياة قائمة على أسس أخرى.

هذا ولعلّ من الثمرات المترتبة على تبني مدخلية الزمان وعدمه هو ما يتعلّق بمسألة تقليد الميّت ابتداء وبقاءً، فبناءً على المنهج التقليدي سوف لا يبقى دليل على عدم جواز تقليد الميت، لأنّ المفروض هو فهم ما هو موجود في الروايات والآيات بشكل دقيق ولا علاقة للزمان والمكان في تحديد دائرة موضوعات الأحكام وفي عملية الاستنباط، وهذا بخلاف ما لو اشترطنا مدخلية الزمان فإنّه بناءً على ذلك سوف لا يجوز تقليد الميّت ابتداءً وبقاءً، والنكته واضحة في المقام، وهذا الحكم سار في مسألة تقليد الأعمى، فالأعلم قبل عقد أو عقدين من الزمن هو غير الأعمى في الوقت الحاضر لنفس النكته الآنفه الذكر، وبذلك يتبين لنا مقدار ما تركه مدخلية الزمان والمكان في استنباط الأحكام وواقعية المستنبط.

هذان تصوّران - التضييق في دوائر المصاديق والتوسّع في دائرة العنوان الواحد - حاول السيّد الأستاذ أن يتحرّك فيهما في أكثر من مورد من موارد المكاسب المحرمة.

ويعتبر السيّد الخميني رحمته الله من أبرز الفقهاء المتأخرين الذين اهتمّوا بمدخلية الزمان والمكان في عملية الاجتهاد ونظّروا لذلك، حيث يقول: «إنّ لعاملي الزمان والمكان أثرهما الفاعل في حركة الفقه، والاجتهاد الجواهري يتغيّر بتغيّر هذين العنصرين»^(١).

إذن فالقاعدة الأولى التي انطلقت منها السيّد الأستاذ في بحوثه

(١) راجع صحيفة نور: ج ٢١، ص ٩٨، وأيضاً مقدّمة تحقيق الاجتهاد والتقليد للسيّد

التخصصية العالية هو النظر الجدّي إلى مدخلية الزمان والمكان، وهذا النظر الجدّي يكاد أن يكون معدوماً تماماً في الأوساط العلمية الدينية، وكأنّ تجريد النص من قرائنه الحالية وسلب تأثيرات العوامل الزمكانية هو الأصل المعمول به.

يقول السيّد الأستاذ في ذلك: «ولعلّ هذا التجريد للنصّ وعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلة في فهمه يمكن أن يعدّ من أهمّ المسلمات والأطر الفقهية التي لم يقع فيها كلام عند أحد من علمائنا المتقدّمين والمتأخّرين، بل كان هناك اتفاق قطعي من جميع فقهاء الطائفة - على اختلاف مشاربهم ومبانيهم الأصولية والفقهية - على أن الأصل في هذه النصوص عدم مدخلية تلك الشرائط الزمانية والمكانية التي صدر النصّ فيها.

والشاهد على هذه المقولة أننا لا نجد فقيهاً حاول أن يفهم النصوص الواردة عن الرسول الأعظم والأئمّة الأطهار من خلال الأوضاع الاجتماعية والشرائط الاقتصادية، ولهذا لا يدخل أيّ فقيه في حسابه أثر الزمان والمكان في فهم النصّ الشرعي.

ومن هنا نجدهم يوقعون المعارضة بين نصّ صدر في القرن الأوّل مع نصّ آخر صدر في القرن الثالث، ويقطعون النظر عن التطوّر الهائل الذي حصل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والعلاقات التي كانت تربط بعضهم ببعض، إضافة إلى التطوّر الفكري العظيم الذي وصل إليه المجتمع الإسلامي من خلال دخول منظومات فكرية وفلسفية واجتماعية متعدّدة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على عدم مدخلية تلك الظروف والعوامل في فهم النصّ وإلاّ لو كان للزمان والمكان أيّ

أثر في فهم النصوص الشرعية لكان بالإمكان أن يقال: إنه لا تعارض بين هذه النصوص لاختلاف شرائطها الاجتماعية والفكرية، وكان ينبغي - بدل أن نوقع التعارض بينها - أن نرجع إلى الظروف الزمانية والمكانية التي صدر النص فيها. وحينئذ لو ثبتت وحدة الظروف والشرائط لوقع التعارض وإلا فلا.

والواقع: إن تجريد النصوص عن الزمان والمكان الذي صدرت فيه وعدم إدخال الخصائص التي تحكم عصر الصدور وعزل النص عن العوامل التي قد تكون دخيلة فيه والقول بالتعميم، يعدّ من أهمّ المسلمات والمرتكزات الفقهية التي بقيت تحكم علم الأصول والفقه إلى يومنا هذا مع كلّ التغييرات والتطوّرات الأساسية التي مرّ بها هذان العِلّمان والمراحل المتعدّدة والأشواط الطويلة التي قطعها حتى انتهى إلى ما هو عليه في زماننا الحاضر^(١).

(١) انظر: لا ضرر ولا ضرار، من أبحاث آية الله العظمى السيد الشهيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد كمال الحيدري: ص ٥٩.

القاعدة الثانية: مدخلية المتن في تصحيح السند

ما تقدّم في القاعدة الأولى كان من حيث المتن بالنسبة للنصوص الدينية، وأمّا من حيث السند فإنه انطلق من قاعدة تُشكّل حلاً جذرياً للروايات الضعيفة السند التي كثيراً ما تقع في الطريق، فهو وإن لم يهمل أهمية البحث السندي إلا أنه لم يطلق له العنان ولم يجعله السيف الحاكم على المتون الروائية، وإنما حاول أن يقلب المعادلة رأساً على عقب في جملة من الموارد، حيث جعل المتن هو الحاكم على طبيعة السند، كما أنه حاول في موارد أخرى أن يوازن بين أهمية السند والمتن معاً عندما تضيق موارد الروايات في الموضوع الواحد.

توضيح ذلك:

أمّا بالنسبة لأولوية المتن وحاكميته فذلك يتجلّى بوضوح عند مجيء عدد غير قليل من الروايات في المورد الواحد حيث يُصادف أن تكون جميعها مخدوشة من جهة سندها وواضحة من حيث دلالتها، فإنه يسعى من خلال تجميع القيم الاحتمالية من مجموع تلك الموارد ليتشكّل لديه القطع أو الاطمئنان - على أقلّ التقادير - المصحح للعمل بها.

فهو لا يقطع النظر عن الرواية بمجرد ثبوت ضعف سندها، وذلك لأن قراءته للروايات مجموعية وليست فردية، ولهذا القراءة التحقيقية آثار كبيرة على نتائج العملية الاستنباطية، فهو مثلاً لا يُسلم ابتداءً عند وقوع التعارض بين الرواية الصحيحة السند والروايات الضعيفة السند

بأرجحية الرواية الصحيحة على الضعيفات السند، وإنما يبدأ برحلة تحقيقية تنقيبية في المتون بحثاً عن القرينة القطعية أو ما تورث الاطمئنان، فإذا أثمرت تحقيقاته عن قرينة كهذه فإنه ينظر بعدها في حقيقة التعارض ليقرر أرجحية أحدهما أو القول بالتساوط في صورة استقرار التعارض لينتهي إلى الأصول العملية.

وأما بالنسبة للموازنة بين أهمية السند والمتن معاً، فإنه في المورد الذي لم ترد فيه سوى روايات قليلة جداً بحيث يُدرك معها بأن السند له أرجحية واضحة فإنه يُقدّم تحقيقاته في المتون المتاحة له ثم يُبين مستويات الضعف السندي التي عليها الروايات المبحوث فيها.

ولئن صحَّ ما يُقال بأن الطعن في المتون الصحيحة حيلة العاجز فإنه يرى بأن الطعن في المتون العديدة ذات الموضوع الواحد لمجرد ضعف سندها هو أيضاً من حيلة العاجز، بل هو أكثر عجزاً من السابق.

بعبارة موجزة: إنه يُعطي الأولوية للمتون في تحديد مصير الروايات الضعيفة السند^(١)، ولا يجعل السند هو الحاكم الأول والأخير في المقام. جدير بالذكر أن هذا التبنّي المثمر قد رفع إشكالية عدم وجود

(١) ما أزال أذكر كلمة أستاذنا الفقيه المحقق مصطفى الهرندي حيث كان يقول لنا في محضر درسه - خارج فقه الحجّ - بأنه لا توجد عنده رواية ضعيفة السند وأخرى صحيحة السند، وإنما عنده متن صحيح وآخر غير صحيح، فالحاكمة للمتن وليس للسند، وهذا المبنى أوّل من تبناه هو السيد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى، والذي صحّح في ضوء ما تبناه العمل بالرواية التي تصدّرت بحث المكاسب المحرّمة التي غلب على الفقهاء عدم العمل بها.

الثمرات العملية في بحث الروايات الضعيفة السند باعتبار أن النتيجة النهائية معلومة مسبقاً، وقد كان هذا الإشكال يُسبب للطلبة المحصّلين اختناقات وضجراً، فبعد أن يُنفق أستاذ البحث الخارج دروساً عديدة في تحقيق الجانب الدلالي للروايات الضعيفة السند والتي عادة ما تنتهي إلى نتائج إيجابية واضحة إلا أنه وبصورة مثيرة للدهشة يعود ليقول لطلّبه بأنه مع ذلك لا يُمكن الركون إلى هذه الروايات نظراً لضعف سندها، وهذا هو معنى فقدان البحث للثمرة العملية المرجوة في كلّ بحث فقهيّ، لأنّ البحث الفقهي هو ليس بحثاً كلامياً أو فلسفياً لتتوقف فيه على الثمرة العلمية فحسب.

فما يقوم به السيّد الأُستاذ في القاعدة الثانية في وظيفته الفقهية - فضلاً عن كونه يُضيق من دائرة إسقاط الروايات الضعيفة السند - فإنّه يُوفّر للبحث العلمي التخصصي ثمرته العملية لاسيّما في علم تُرجى فيه الثمرات العملية أكثر بكثير من الثمرات العلمية، وهو علم الفقه، أو العملية الاجتهادية الاستنباطية التي ترسم للإنسان المكلف المناخات أو الظروف الشرعية لكلّ حركاته وسكناته.

القاعدة الثالثة: تحقيق كليات المسائل

أمّا القاعدة الثالثة فتكمن في بحثه الدؤوب عن كليات المسائل قبل الدخول في تفصيلاتها، وهذا قلماً يُلتفت إليه، ففي بحث المكاسب المحرمة كان شروعه على غير ما هو مشهور لدى الأعلام الذين يشرعون عادة بأبحاث النوع الأول من المكاسب المحرمة وهو الأعيان النجسة فيدخلون في المسألة الأولى منه وهي «المعاوضة على بول غير مأكول اللحم»، وأمّا مقدمات أبحاث النوع الأول فإنّها لا تلقى عناية معتدّاً بها، وكأنّها بحوث ترفيية أو هامشية.

وهنا في هذا الغياب البحثي حاول السيّد الأستاذ أن يستفيد من تلك المقدمات التي درجها الشيخ الأنصاري في مكاسبه للبحث عن قاعدة كلية في صورة ثبوتها تختصر على الباحثين الخوض في جزئيات المسائل الثماني من النوع الأول من المكاسب.

فهو كان بصدد تحقيق هذه القضية الكبرى وهي: هل يجوز التكسب بما هو عين نجسة، بغض النظر عن كون تلك العين النجسة دماً أو خمرّاً أو ميتة؟ فإذا ثبت الجواز من رأس فإنه سوف ينتفي البحث في جميع تلك التفصيلات المذكورة في أبحاث النوع الأول من المكاسب المحرمة، لأن نجاستها ليست مانعة من التكسب بها وفقاً للكلية المتصيّدة من الأدلة الشرعية، و أمّا إذا لم تثبت تلك القضية الكبرى فإنه يُصار إلى البحث في تفصيلات تلك المسائل.

وهذه الكلية يُمكن بحثها من زاويتين، من زاوية الجواز فتكون كما تقدّم، أو من زاوية التحريم فتصاغ الكلية على النحو الآتي: هل يحرم التكسب بالأعيان النجسة، فإن ثبتت الحرمة على نحو الموجبة الكلية فإنه لا تبقى من تلك المسائل سوى البحث الصغروي، أي إثبات كون الدم نجساً ليندرج تحت تلك الكلية المانعة، وأما إذا لم تثبت تلك الكبرى فإنه لا يبقى معنى إلى بحث خصوصية النجاسة كمانع شرعيّ من التكسب في تلك المسائل الثماني، فيصار إلى البحث عن موانع أخرى، فإذا كانت الموانع الأخرى تنحصر بانعدام الفائدة العقلانية المعتدّ بها فإنّ البحث سوف ينفتح على مصراعيه لتخرج بالنهاية معظم الأعيان النجسة عن الموانع الشرعية، وبذلك يصحّ التكسب بها.

إنها محاولة جريئة جداً في قراءة النصوص الدينية تبنتي على الرؤية الواقعية التي تدخل عنصري الزمان والمكان كعاملين فاعلين في النتائج الفقهية، ولكي لا نترك مجالاً للشبهة نكرر على القارئ بأن المسألة تتعلّق في موضوعات الأحكام توسعة وتضييقاً وليست بنفس الأحكام، ولا ينبغي إغفال ذلك.

جدير بالذكر أن البحث في هذه القضية الكبرى قد استغرق منه نصف عام دراسي، أي ما لا يقلّ عن ثلاثة أشهر متواصلة، فإذا استحضرنّا بأنه تقدّم في الدرس الواحد مادة درسين وأحياناً أكثر من ذلك، وأنّ زمن الحصّة الواحدة لا يقلّ عن خمسين دقيقة، فإننا يُمكننا القول بأن البحث في تحقيق تلك القضية الكبرى استغرق ما يُعادل ستة أشهر دراسية أو أكثر من ذلك بقليل.

وأما النتائج البحثية في تلك القضية الكبروية، فسيقف عندها القارئ المتخصص في هذا الكتاب، والتي يمكن الاستماع إليها بصوته في الأشرطة الصوتية أو الأقراص الكمبيوترية كدروس متسلسلة.

القاعدة الرابعة: أولوية النص القرآني والاهتمام البالغ بالنصوص القرآنية

كرّس السيّد الأستاذ كلّ طاقاته الاستنباطية والتحقيقية في قراءة النصوص القرآنية، فتجده وهو يُحقّق فيها وكأنّ الدليّة منحصرّة بذلك، وهذا سمت البحثي التحقيقي القرآني نادر جداً في البحوث الفقهية التخصصية، حيث اعتاد الفقهاء الأعلام على التركيز على المتون الروائية. ولعلّ هذا التوجه الروائي هو الذي لم يُنمّ الحسّ التفسيري أو لم يُبرزه بشكل يُناسب مكانة القرآن الكريم، في حين تجد المهتمّين بتفسير القرآن الكريم كالسيّد الأستاذ يعكسون ذلك بقوة على بحوثهم التخصصية، وهذا وإن كان متفاوتاً في البحوث الفقهية إلا أنّه لم يتأثّر كثيراً بالنزعة الروائية حيث تجده يوازي بين الأدلّة القرآنية والأدلة الروائية، ويحرص كثيراً على إبراز الأدلة القرآنية من خلال عناوينها والتركيز عليها، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الذي يهتمّ بالتفسير على نحو التخصص تجده عندما يتناول الأدلة القرآنية في الأبحاث الفقهية يختلف كثيراً عمّن لا يملك ذلك التخصص، وهذا التخصص سوف يترك أثراً كبيراً على قراءة النص القرآني، وهو ما يُؤثّر على النتائج الفقهية. و أمّا ثالثاً فإنّ المهتمّ بالتفسير على نحو التخصص سوف تكون

أبحاثه القرآنية الفقهية تحقيقية من الدرجة الأولى وأنها الوحيدة التي يمكن وصفها بأنها بحوث مقارنة، فكما يوجد فقه مقارن وأصول فقه مقارن فهناك تفسير مقارن، وهنا يتأكد التخصص في علم التفسير، ولست أدري كيف يُمارس الفقه المقارن دون وجود تخصص حقيقي في علم التفسير ودون وجود دراية واضحة في التفسير المقارن.

القاعدة الخامسة: العلاقة بين العرف والأحكام

أعني: رعاية العلاقة بين العرف والأحكام الشرعية، فهناك من يُسري أحكام وضوابط مجموعة غير قليلة من القواعد العقلية إلى الصناعة الفقهية، ومن الواضح بأن جميع القواعد العقلية مبنية على اللحاظ الدقي، في حين إن الملاحظ على الأحكام الشرعية هو الرعاية الواضحة للعرف، والعرف يتحرّك في ضوء المسامحة لا اللحاظ الدقي، ولو كانت الأحكام الشرعية قد لُوّحظ فيها الجانب العقلي الدقي لعجز معظم المكلفين عن أداء تكاليفهم. فغسل الوجه - على سبيل الفرض لا الحصر - لوروعي فيه الجانب الدقي العقلي الذي يُفرّق بين البحر قبل أخذ قطرة ماء منه وبين البحر نفسه بعد أخذ القطرة منه فإننا سنجد عجزاً واضحاً في تحقيق غسل الوجه.

ومن هنا كان لحاظ الشارع المقدس لحاظاً قريباً من العرف، ولكن ينبغي أن يُعلم بأن هذا اللحاظ العرفي لا يُراد به الأخذ بجميع المسامحات العرفية، فالكلام في أصل الحركة العرفية وليس في مصاديقها.

إنّ اللحاظ العرفي إنما يتعقد على الفقيه إذا كان الفقيه مهتماً بالأُمور العقلية، وقد كان المتوقع من السيّد الأستاذ الوقوع في هذا الشّرك بعد أن كان قد استغرق كثيراً في دراساته العقلية المعمّقة، ولكننا وجدناه عرفياً وكلاسيكياً في هذا المجال وكأنه لم يدخل عالم العقلية البتّة.

إنّها عملية فصل يصعب تصوّرها فضلاً عن وقوعها، ولكنه أثبت

للمتابع لحركته العلمية عكس ما هو متوقَّع، بل إنَّه كان في أكثر من مناسبة يُوجِّه نقوداته العلمية الرصينة للذين يزجُّون بالقواعد العقلية في البحث الفقهي التخصّصي.

ولكن هذا الفصل الجدِّي والمراعاة الفعلية للنزعة العرفية في الأحكام الشرعية لم يكن على حساب إبراز دور العقل في فهم النصّ الديني وفي التحليلات الفقهية والانتقال إلى المناخات الصحيحة التي ينبغي أن ينبثق منها الحكم الشرعي والصناعة الفقهية، وهذا ما سيأتي توضيحه في القاعدة السادسة.

القاعدة السادسة: التوفيق بين العقل والدين

هنا يُؤمل من السيد الأستاذ أن يُوقفنا على أهمية النظر إلى الزوايا الأخرى التي يُمكن دخولها في الصناعة الفقهية، وهي غير علم أصول الفقه والتحليلات اللغوية وما هو ملحوظ أو مُعتاد عليه في هذه الصناعة الفنية.

وتلك الزوايا هي ما تتعلّق بالآثار المباشرة التي يُخلّفها الحكم الشرعي، فالمُشرّع الحقيقي عندما شرّع أحكامه في حقّ المكلفين لا بدّ أن يكون قد راعى جميع الظروف التي تحيط بالمكلف وفق موازين إلهية دقيقة، ونحن غير قادرين على استجلاء جميع الظروف التي يُمكن أن تُحيط بالمكلفين، وعلى فرض الإحاطة فإنّها لا يُمكن أن تكون بمستوى الموازين الإلهية الدقيقة.

ولكن هذا لا يعفي الفقيه من لزوم استفراغ الوسع في تقصي كلّ ما له صلة وثيقة بصناعة الفتوى الشرعية وما يُمكن أن تتركه من آثار على المكلفين، وإلا فإنّ كلّ قصور أو تقصير - لا سمح الله - سوف يُفضي بالمكلفين إلى نتائج لا تُحمد عقباهما.

ولعلّ من أهمّ ما يُمكن مراعاته في الصناعة الفقهية تتبّع الآثار النفسية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للحكم الشرعي. يقول سيدنا الأستاذ في ذلك: «ويمكن أن نستكشف القصور الذي يقع فيه الكثير منّا، فعندما يتعرّض البعض إلى مسألة شرعية في المكاسب

- مثلاً - نراه يقول هذا حرام وذاك حلال، ومن دون النظر في الأبعاد الأخرى المترتبة على البعد الشرعي كالبعد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتربوي والنفسي وغير ذلك بحسب نوع المسألة وما تستلزمه. فمن منّا عندما يأتي إلى البحث الفقهي فينظر فيه من زوايا متعدّدة؟
بعبارة أخرى: إنّ الاقتصاد الإسلامي - مثلاً - قائم على أساس رؤية كونية كاملة، فكيف يتسنى لنا اكتشاف هذه الرؤية الكونية والتي من خلالها نستطيع أن نقف على دور العامل الاقتصادي؟^(١).

وبعد ذلك يُحاول السيّد الأستاذ أن يُقدّم إجابة جادّة عن ذلك، حيث يرى أن الطريق البيّن أمامنا هو تشغيل العقل الإنساني وإعطاؤه الدور المناسب له.

يقول السيّد الأستاذ: «إنّ العقل الذي يُعتبر هو الطريق الأوحّد في الكشف عن الرؤية الكونية قد حاول - وما زال - الكثير مناعزله عن الحياة العلمية والعملية محتجّين بوقوع العقل في قبال الدين، غافلين عن دعوة الدين وحثّه على إعمال العقل والتفكّر، حتى أنّ البعض يعلّل عدم الحاجة للعقل بوجود الدين!

بعبارة أخرى: إنّ الدين معصوم لأنّه وحي من الله تعالى، والعقل الإنساني غير معصوم، وكثيراً ما يقع في الأخطاء فلا يبقى معنى لترك المعصوم إلى غير المعصوم أو الالتزام بغير المعصوم مع وجود المعصوم. وهكذا نجد الحجج تترى في تبرير ذلك، وبذلك فقد العقل دوره الأساسي في صنع الحياة، في حين نجد بعض بلدان العالم يُفكّرون في

(١) من بحوثه الفقهية في المكاسب المحرّمة، تحت عنوان: (أهميّة العامل الاقتصادي).

وضع دروس في المنطق ضمن مناهج التدريس وفي المراحل الأولى من الدراسة الابتدائية لكي يتعلم الطفل كيفية التفكير كما يتعلم القراءة والكتابة والنطق^(١).

ثم يُضيف قائلاً: «وفي قبال ذلك نقرأ في بعض كتبنا المنهجية من يرى عدم وجود حاجة للمنطق أساساً، ويعلّل ذلك بأنّ قضاياها إمّا نظرية لا قيمة لها أو بديهية يعرفها حتى الصبيان»^(٢).

وهكذا يُرمى بالمنطق ويُضعف شأنه فتكون النتيجة - الطبيعية جداً - هو الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية، بل نتيجة ذلك هو هذا الواقع الاجتماعي والفكري والثقافي المتردّي الذي يتلى به ويعيشه أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ومن المؤسف جداً أنّنا نلقي باللوم دائماً على الآخرين ونؤمن كثيراً بنظرية المؤامرة مع أنّ الصواب الذي ينبغي أن نسلكه ونقوم به هو أن نضع أيادينا على مشاكلنا الحقيقية الفعلية أولاً، ثم نحاول إيجاد الحلول الناجعة لها ثانياً.

عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «إنّ أوّل الأمور ومبدأها

(١) المصدر نفسه.

(٢) في إشارة منه إلى ما ورد في «التنقيح» موضوع الاجتهاد والتقليد، حيث يقول: «وأما علم المنطق فلا توقّف للاجتهاد عليه أصلاً، لأنّ المهمّ في المنطق إنما هو بيان ما له دخالة في الاستنتاج من الأقيسة والأشكال، كاعتبار كلية الكبرى، وكون الصغرى موجبة في الشكل الأوّل، مع أنّ الشروط التي لها دخل في الاستنتاج مما يعرفه كلّ عاقل حتى الصبيان...». انظر الاجتهاد والتقليد، تقرير الشيخ الميرزا علي الغروي: ص ٢٥.

وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به، العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عَرَفَ العباد خالقهم وأتَمَّ مخلوقون وأنه المدبّر لهم وبأنّ لهم خالقاً وعرفوا به الحسن من القبيح والظلمة من الجهل»^(١).

وعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «إنّ الله على الناس حجّتين، حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول»^(٢)، فإذا كان العقل هو الحجّة الباطنة فكيف يصحّ الاستغناء عنه؟ وكيف يمكن معالجة القضايا بدون هذه الحجّة الباطنة والباهرة؟

ثمّ من قال إنّ العقل يقع في قبال الدين؟ وما هو الدليل على ذلك؟ نعم، إنّ العقل يقع في قبال النقل، ولكنّ هذا لا يعني أنّه يقع في قبال الدين، فإنّ العقل هو الشرع الباطن وإنّ الشرع هو العقل الباطن^(٣).

ثم يتعرّض سماحته إلى إشكالية ترك النقل وهو معصوم إلى العقل وهو غير معصوم، حيث يقول في ذلك: «وهنا نجيب عن ذلك - بنحو الإجمال - فنقول: إنّ هذه الدعوى لو تأملنا فيها فإنّنا سوف نجد فيها مغالطة واضحة، وذلك لأنّ نتاج الوحي والسنة الواصل إلينا هو معصوم من الخطأ، ولكن ليس على نحو الموجبة الكلية^(٤)، وكذا نتاج

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٢٩.

(٢) المصدر السابق: ج ١، ص ١٦، ح ١٢.

(٣) من بحوثه الفقهية في المكاسب المحرّمة، تحت عنوان: (العقل والدين).

(٤) أمّا الوحي القرآني فذلك لكونه يتضمّن دلالات ظنيّة تسمّى بالظواهر القرآنية، مع أنه قطعيّ الصدور جزماً، وأمّا بالنسبة للسنة فغير المتواتر منها تُوجد فيه مشكلتان، الأولى ظنيّة الدلالة، والثانية ظنيّة الصدور، مع أنّ الخبر الواحد المعتبر

العقل فهو معصوم ولكن في الجملة لا بالجملة^(١).

بعبارة أخرى: إنهما معصومان على نحو القضية المهملة، بل لنا أن نقول أيضاً إن الاعتماد على نتاج النقل والوحي موقوف على نتاج العقل، فإن إثبات التوحيد والعدل والنبوة إنما يكون بواسطة العقل. نعم، يبقى السؤال حول دائرة عصمة العقل، والجواب هو انحصار ذلك بالبديهيات والأوليات.

إذن فبواسطة العقل ونتاجه يمكن لنا إثبات النقل والوحي، فإذا كانت دائرة العصمة في الجملة وبنحو القضية المهملة - التي هي بقوة القضية الجزئية - فإنه لا يوجد دليل على انحصار هذه الدائرة من العصمة بما ينتجه الوحي والنقل.

وهذا يعني أن العصمة موجودة بنحو الإجمال وفي الحجّتين معاً، الظاهرة وهي الوحي والنقل، والباطنة وهي العقل.

فإذا أردنا أن نقايس بين الدائرتين أو الحجّتين فإننا نجد أنه لولا عصمة العقل لما أمكن إثبات الحجّة الظاهرة ودائرة العصمة لها... هذا كله هو نتاج العقل، فإذا شككنا به فإنه لا يبقى طريق أمامنا لإثبات أية مسألة أخرى.

فإن قيل: إذا كان نتاج العقل معصوماً، فلماذا نجد مثل هذه

السند قد صحّح لنا الشارع المقدّس العمل به، ولكن هذا التصحيح لم يجعل الظن علماً واقعاً، ولذلك فكشفه يبقى ناقصاً ولكن يصحّ العمل به كما أسلفنا.

(١) قوله: «في الجملة» اصطلاح منطقيّ يُراد به الموجبة الجزئية، وقوله: «بالجملة» اصطلاح منطقيّ يُراد به الموجبة الكلية.

الاختلافات الواقعة بين من يعتمد العقل والأدلة والأبحاث العقلية؟
فجوابه: هو أنه على مستوى النقض واضح، حيث لا إشكال عند
الجميع من أن النبي ﷺ معصوم وما يصدر منه معصوم أيضاً، ومع
ذلك تُوجد اختلافات كثيرة في ما صدر عنه ﷺ.

فالأمر إذن مرتبط بمقام الإثبات لا بمقام الثبوت، فنحن عندما نأتي
إلى النقل والوحي نجد فيه ما هو قطعي سنداً ودلالة، ومنه ما هو ظني
سنداً ودلالة، بل يوجد ما هو مختلق وموضوع، ونفس المجري موجود في
الأبحاث العقلية، فنحن لا ندعي أن كل ما يدركه العقل يكون
معصوماً، وإنما منه ما هو جزمي ومنه ما هو ضعيف ومنه ما هو خيالي،
وإن طريقة الفصل في النقل بين القطعي والظني والضعيف هو الاعتماد
على مجموعة علوم مثل علوم اللغة والرجال والحديث والبلاغة
والأصول... الخ.

فكما احتجنا إلى مجموعة علوم وضوابط لفرز الغث من السمين
والصحيح من السقيم، فكذلك نحتاج إلى مجموعة علوم وضوابط
وقواعد تساعدنا على تقليل الخطأ في نتاج العقل ورفع درجة الإصابة.
فإننا في الأمور النقلية كلما ازددنا دقة قلّصنا درجة الخطأ، ولكننا
لا نستطيع أن نتخلص من الخطأ نهائياً، وكذا الحال في المسائل العقلية.
إذن فدعوى اعتماد النقل لأنه معصوم وترك العقل لأنه غير معصوم،
هي دعوى لا أساس لها من الصحة ولا دليل عليها.

وبمراجعة يسيرة لكلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ؑ في
تحديد وظيفة النقل نجده يقول وبكل وضوح «فبعث فيهم رسله، وواتر

إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»^(١) وهذا يعني أن كل ما يريد قوله الوحي لنا هو موجود بالأساس في باطن العقول ولكنه يحتاج إلى إثارة وبيان.

ولذا نوصي طلبتنا الأعزّاء بأن يهتموا بالأمور العقلية بقدر اهتمامهم بالأمور النقلية، حيث لا يمكن لهاتين الحجّتين أن تنفصل إحداهما عن الأخرى، على الأقلّ في عالم الدنيا وذلك لأنّ عالم الآخرة لا نحتاج فيه إلى الوحي والنقل، وإنما سوف تنحصر الحاجة بالعقل فقط»^(٢).

هذا ما أمكن درجه في ما يتعلّق بمنهجه التدريسي في الفقه على مستوى السطح الأول (اللمعة الدمشقية) والسطح الثاني (المكاسب المحرمة والبيع) والسطح الثالث (البحث الخارج)، وبقي لدينا تكميم مهمّ في مجال الفقه يتعلّق بمنهجه البحثي والتألفي في ذلك.

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١ ص ١١٣ الخطبة الأولى.

(٢) من بحوثه الفقهية في المكاسب المحرمة، تحت عنوان: (العقل والدين).

(٣)
المنهج البحثي والتأليفي في الفقه

المنهج البحثي والتأليفي في الفقه

سوف تكون لنا وقفة، في فرصة قادمة، عند أهم الآثار الفقهية لسماحة السيّد الأستاذ، ولذلك لا نتعرّض هنا لهذه الآثار القيّمة إلا بنحو الإشارة، وسوف نُركّز هنا على أبرز ملامح منهجه الكتبي في الفقه، ولكن بصورة رقمية موجزة، والتي من الممكن ملاحظتها في بحوثه الفقهية التي لم تر النور بعد أيضاً.

أما أهم تلك الملامح فيمكن إيجازها بما يلي:

١. عرض المقدمات ذات الصلة الرئيسية بأصل المسألة المبحوث فيها.
٢. الاهتمام كثيراً بإبراز محل النزاع وتحريره.
٣. التنظيم المنطقي في طرق الاستدلال، وإرجاع ما يُمكن إرجاعه للأقيسة المنطقية، لما هو ثابت في محله من أن الطريقة القياسية هي الصورة النموذجية للدليل الاستنباطي، وأنا نتوفّر على النتيجة فيها من خلال المقدمات، أي استنباط النتيجة من مقدماتها^(١).
٤. استعمال أسلوب الحل والنقض في مواجهة ومحكمة أدلة الخصوم، وقد تقدّم منا توضيح ذلك^(٢).

(١) ولذلك فمن المنطقيّ جداً أن لا تكون النتيجة أكبر من مقدماتها، فهي إما أصغر

منها أو مساوية لها، بخلاف النتيجة الاستقرائية فهي أكبر من مقدماتها.

(٢) انظر النقطة الخامسة (قوة الحلّ والنقض في محاكمة المتون فضلاً عن شروحاته)

من المستوى الثالث المتعلق بالمضمون.

٥. صيانة تقريب استدلالات الأعلام عموماً والخصوم منهم خصوصاً ثمّ اللجوء إلى أسلوب التمثيل المختلف لتبيين الوجوه التطبيقية للدليل، وأن التمثيل التقريبي عادة ما تراه يجنح إلى ميادين النص الديني.

٦. إرجاع الجزئيات إلى عنوان جامع، وهو النتيجة الفعلية لعملية الاستقراء المنطقي، وبعبارة منطقية هو السير من الخاصّ إلى العامّ، أو من الجزء إلى الكلّ.

٧. تحكيم الروح العامّة للشريعة في التعاطي مع النص الديني ورسوم الفتوى والصناعة الفقهية، وهذا العامل الأساسي جعله أداة فاعلة في بحوثه وتأليفاته الفقهية فضلاً عن شروحه ودروسه.

ويعتبر السيّد الأستاذ من الأعلام الذين رفعوا شعار حاكمية روح الشريعة على خصوصيات النص، فإذا تصادم المتن المقروء مع روح الشريعة العامّة كان له في ذلك المتن رأي آخر.

فلى سبيل المثال لا الحصر: إنّ إقامة العدل الاجتماعي يقع في طليعة الأهداف العامّة للشريعة، وعليه لا ينبغي أن يكون الحكم المستنبط مخالفاً لهذا الهدف العامّ.

يقول السيّد الأستاذ في ذلك: «إقامة القسط والعدل الاجتماعي، في رأس لائحة الأهداف السماوية، وتأسيساً على ذلك فإنّ كلّ حكم شرعي لا بدّ من أن يكون منسجماً مع هذا الهدف الأساسي للشريعة، وإلّا لو انتهت بنا بعض المباني والاستدلالات الفقهية إلى ما يخالف هذا الأصل القرآني فلا بدّ من ردّه وعدم قبوله»^(١).

(١) انظر: لا ضرر ولا ضرار: ص ٦٣.

ومعنى الردّ وعدم القبول هو أن يأخذ المخالف شكلاً آخر وصبغة أخرى، أو ما يُصطلح عليه بالمتغيّر في قبال الثابت، فيكون أصل إقامة القسط والعدل الاجتماعي من الثوابت الدينية، ويكون ذلك المخالف من المتغيرات الدينية، فذلك المتغير قد يكون في عصر من العصور موافقاً لذلك الأصل القرآني أو غير متقاطع معه، كما تقدّم في تصوير السيّد الشهيد الصدر من أنّ الناس كانوا قد اعتادوا في عصر التشريع على إشباع حاجاتهم، من المواد المعدنية التي توجد على سطح الأرض أو قريباً منه، بحيازة كمّيات من تلك المواد لسدّ حاجاتهم، وكانت الكمّيات ضئيلة بطبيعة الحال، تبعاً لانخفاض إمكاناتهم الاستخراجية والإنتاجية، وهذه العادة التي سمحت بها الشريعة وقتئذ لا يمكن أن تصبح دليلاً على سماح الشريعة بتملّك الفرد لما يحوزه من الكمّيات وإن اختلفت حيازته في الكمّ وفي الكيف عن الحيازة التي جرت عليها عادة الناس عصر التشريع^(١).

فهنا لا بدّ أن يتغيّر الحكم لأنه سوف يتقاطع مع إقامة القسط ومبدأ العدالة الاجتماعية، وهذا التغيّر يكفل للشريعة الحركة المرنة وفق مقتضيات العصر وفقاً لضوابط وأصول موضوعية يقصر المقام عن الوقوف عندها^(٢).

(١) انظر: اقتصادنا: ص ٥٠٠.

(٢) نصّح الفارئ الكريم بمراجعة كتاب معالم التجديد الفقهي، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم خليل رزق، وأيضاً كتاب: «الاجتهاد والتقليد» للسيّد الخميني رحمته الله.

وينبغي أن يُعلم بأن هذا المتغيّر عادة ما يدور في أروقة المعاملات بعيداً عن أروقة العبادات^(١)، فلا يُقال بأن المتغير بحسب طبيعة العصر سوف يأتينا بعبادات وطقوس جديدة، فتلك مقولة أنصاف المتعلمين.

(١) وفي ذلك يقول السيّد الخميني رحمته الله: «إنّ نصوص الشريعة في السنّة تشريعات حياة متحرّكة متغيّرة كثيرة التقلّبات، وليست صيغاً جامدة ثابتة على هيئة واحدة. والقسم الوحيد الثابت في الشريعة هو قسم العبادات، فإنّها لا تغيّر فيها ولا تبدل، ولا مجال فيها للاجتهاد من حيث شروطها ومواقيتها وكيفيّتها وأعدادها. وما فيها من خلافات بين الفقهاء لا يتعدّى تفصيلات بعض الشروط والهيئات والأجزاء. وأمّا المعاملات بالمعنى الأوسع، فإنّها تشريعات لحالات متقلّبة متغيّرة لا تستقرّ على هيئة واحدة، وخاصّة ما يتعلّق منها بالنواحي التنظيمية للمجتمع وأنشطته السياسية والاقتصادية والزراعية والصناعية والسكّانية». انظر: الاجتهاد والتقليد، للسيّد الخميني رحمته الله: ص ١٧٣.

وللتوسّع في هذه المسألة يُنظر كتاب: «معالم التجديد الفقهي».

بحوث تمهيدية

- حتّ الشارع على طلب الرزق والتجارة
- الفرق بين المتاجر والمكاسب
- أقسام المكاسب المحرّمة
- المنهج المتّبع في تحقيق مسائل المكاسب المحرّمة

بحوث تمهيدية

١. حث الشارع على طلب الرزق والتجارة

وردت مجموعة من الآيات والروايات الحاثّة على طلب الرزق والتجارة.

• منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (الجمعة: ٩-١٠). وهنا ذكر جملة من المفسرين أنّ جملة «وابتغوا من فضل الله» وبقرينة «وذروا البيع» المراد منها أن نعمل بالتجارة.

• ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: ٢٠). ودلالاتها واضحة في طلب الرزق. وأما الروايات فهي كثيرة:

- منها ما ورد في الوسائل عن المعلّى بن خنيس، قال: «رأني أبو عبد الله عليه السلام وقد تأخرت عن السوق، فقال: أغدُ إلى عزك»^(١).
- وعن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً: «تسعة أعشار الرزق في التجارة»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب مقدماتها، باب استحبابها واختيارها على أسباب الرزق، ج ١٧، ص ١٠، الحديث ٢.
(٢) المصدر نفسه، الحديث ٣.

- وأيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: «تعرضوا للتجارات؛ فإن لكم فيها غنيّ عمّا في أيدي الناس، وإن الله عزّ وجلّ يحبّ المحترّف الأمين...»^(١).
- وأيضاً عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «التجارة تزيد في العقل»^(٢).
- ومن الواضح أنّ المراد بالعقل هنا هو العقل التدبيري لا الفلسفي^(٣).
- ومنها عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال للموالي: «اتجروا بارك الله فيكم، فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: الرزق عشرة أجزاء، تسعة أجزاء في التجارة وواحد في غيرها»^(٤).
- والرواية الأخيرة عن الإمام الصادق عليه السلام؛ «قال لمولى له: احفظ عزّك. قال: وما عزّي جعلت فداك؟ قال: غدوّك إلى سوقك وإكرامك نفسك.

وقال لآخر - مولى له - ما لي أراك تركت غدوّك إلى عزّك؟ قال: جنازة أردت أن أحضرها. قال: فلا تدع الرواح إلى عزّك»^(٥).

من مجموع هذه الروايات يتّضح لنا الحثّ على طلب الرزق. وهنا نودّ أن نقف قليلاً عند هذه المسألة، وهي: هل الحثّ على طلب الرزق موقوف على من ليس لديه مال، أم هو أعمّ من ذلك؟

(١) المصدر نفسه، الحديث ٦.

(٢) المصدر نفسه، الحديث ١٢.

(٣) من شاء الوقوف على تقسيات العقل، عليه الرجوع إلى أول شرح أصول الكافي لصدر المتأهّلين الشيرازي.

(٤) الوسائل: ج ١٧، ص ١٢، الحديث ١٢.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٣، الحديث ١٣.

الواقع أنه لا توجد آية قرينة تدلّ على أنّ طلب الرزق محصور ومختصّ بمن لا مال لديه يكفيه هو وعياله، وأنّ من توافر له ذلك لا يشمل طلب الرزق، كلّ هذا لا يمكن أن نستفيدة من مجمل الروايات الواردة في المقام فإنّ إطلاق وعموم الروايات حاكم بكون طلب الرزق والمال والاتّجار مطلوباً على كلّ حال للموسر والمعسر.

التوفيق بين طلب الرزق والحثّ على الزهد

هنا نحتاج إلى وقفة تأملية أخرى فيما يتعلّق بالروايات المستفيضة التي تدلّ وتحثّ حثّاً أكيداً على الزهد والقناعة.

ولعلّ من أفضل وجوه الجمع بين الروايات الحاثّة على طلب الرزق والروايات الحاثّة على الزهد والقناعة: أنّ الإسلام قد حثّ من الناحية الاقتصادية حثّاً أكيداً على كثرة الإنتاج، وهذا هو معنى الحثّ على طلب الرزق والاتّجار حيث يدخل كلّ ذلك في كثرة الإنتاج، وأمّا من ناحية الاستهلاك فإنّ الإسلام قد حثّ على الزهد وعدم الإسراف وأمر بالقناعة والرضا بالقليل.

ومن ثمّ فلا تنافي بين هاتين الطائفتين من الروايات، لاسيّما نحن لا نجد في مجموع كتبنا الحديثية أية رواية تقول بأنّ على المجتمع المسلم أن يكون فقيراً، بل إنّ الروايات تريد من البلدان الإسلامية جمعاء أن تكون غنية وأن تمسك بأسباب القوّة، ومن الواضح أنّ الغنى يعدّ من أهمّ مصاديق القوّة؛ قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠).

فالإسلام عندما ينظر إلى المجتمع الإسلامي فإنّه يطالبه بأن يكون مجتمعاً

غنياً متمكناً وبيده كل أسباب القوّة والرفاه، ولكنه أيضاً عندما يخاطب الفرد المسلم فإنه يأمره بالزهد وعدم الإسراف، ولا تنافي بين الأمرين.

وفي الختام نشير إلى مسألتين:

الأولى: إنّ الحثّ على طلب الرزق الحلال وحليّة الطعام والابتعاد عن كلّ ما هو محرّم في هذا المجال له الأثر العظيم في السّلم الارتقائي والقرب الإلهي، كما أنّ لذلك علاقة وطيدة بتكوين النطفة وانتخاب الأجيال الصالحة، ومن البديهي أنّ النفس إذا اعتاشت واقتاتت على المحرّمات - بل المكروهات أيضاً- فإنّها لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تنشأ طاهرة مطهّرة، ولذا فإنّ مسألة طلب الحلال وأنّه أفضل أجزاء العبادة ليست مسألة تعبدية محضة وإنّما هي مسألة ذات أثر تكويني، خصوصاً على أساس نظرية «النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء».

الثانية: إنّ استحباب طلب الرزق هل يشمل بعمومه وإطلاقه حتى

طالب العلم، أم طالب العلم مستثنى من ذلك؟

أجاب صاحب الحقائق^(١): إنّ الأشهر والأظهر أنّ هناك بعض الروايات قد استثنت طالب العلم، بمعنى أنّه غير مشمول باستحباب طلب الرزق. ولنا أن نتساءل أيّهما أفضل لطالب العلم - الذي نظّم أوقاته واستطاع أن يدّخر منها ما يكفيه للتّجار- أن يتّجر ويعيش ويرتزق من أرباح تجارته أم يرتزق من بيت مال المسلمين؟ حيث إنّ طلبه العلم يكاد ينحصر مصدر عيشهم على الحقوق الشرعية.

(١) أنظر: الحقائق الناضرة: ج١٨، ص١٠.

أليس من المناسب لطالب العلم هو الأوّل دون الثاني؟ لاسيّما أنّ ذلك أحفظ لكرامته وعزّة نفسه واستقلاليتّه. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن إخراج طالب العلم من عموم استحباب طلب الرزق والتجارة.

٢. الفرق بين المتاجر والمكاسب

المكاسب: جمع مَكْسَب بفتح السين، إما مصدر ميمي بمعنى الكسب والتكسّب، وهو في اللغة: العمل الذي يرتكبه الإنسان لأجل اجتلاب النفع، أو ما يطلب به المال، أو اسم مكان من الكسب.^(١)

نظير «المتاجر» جمع «متجر» مصدر ميمي بمعنى التجارة إذا فتحت الجيم، أو اسم مكان إذا كسرتها.

والمكاسب أعمّ منها؛ لأنّ التجارة لغةً هي: المعاوضة بالمال جلباً للنفع، سواء كان بالبيع أو بالشراء أو بالصلح أو غير ذلك. فكلّ تجارة كسب ولا عكس. ولهذا لا تعمّ التجارة البيع والشراء من غير قصد الربح، وكذلك لا تعمّ الأعمال التي يكون الشخص أجيراً عليها.

ثم إنهم اختلفوا في أنّ لفظة المكاسب هي جمع للكسب والتكسّب أم جمع للمكسب، وعلى الأول - أي إذا جعلناها مصدراً ميمياً من الكسب -: فهي ما يتكسّب به الشخص ويرتزق به. وعلى الثاني - أي إذا جعلناها جمع مكسب بالكسر -: فهي جمع لاسم مكان، أي المواضع التي تقع فيها الأعمال المرتكبة لأجل النفع، أو محلّ التكسّب.

والظاهر أنّ إطلاق المكسب والتجارة في الكتب الفقهية بالمعنى

(١) انظر: مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي: ج ١ ص ٢٥.

اللغوي - أي المصدر الميمي - وليس لهم اصطلاح جديد فيه، لأنه بهذا المعنى يكون من أفعال المكلف التي يتعلّق غرض الفقيه بها من حيث الحكم التكليفي. أمّا محلّ التكبّب فلا يتعلّق غرض الفقيه به، وعليه فلا يناسب إطلاقه على البيع والشراء وغيره من المعاملات؛ لأنّها بنفسها أعمال ترتكب لأجل النفع، لأنّها مواضع لهذه الأعمال وإن كان يصحّ إطلاقها على الثمن والمثمن والأعيان الخارجية التي تكون مورد المعاملات.

من خلال ما تقدّم يتّضح الوجه في عدول المصنّف رحمته في عنوان الكتاب إلى المكاسب ولم يعنونه بالمتاجر كما فعل الشهيد رحمته في اللمعة، وكما فعل غيره من الفقهاء، فإنّ المكاسب - كما قلنا -: جمع مكسب.

٣. أقسام المكاسب المحرمة

قسّم فقهاؤنا - كالمحقّق الحلّي في الشرائع^(١) وصاحب الجواهر^(٢) ثمّ الشيخ الأعظم الأنصاري^(٣) - الأمور التي يحرم التكبّب بها إلى خمسة أقسام، وهي:

١. الأعيان النجسة، كالخمر والأنبذة والفقاع والميتة والدم والخنزير والكلب غير الصيود والعذرة والمنّي وغيرها.

٢. ما يحرم لتحرّيم ما يُقصد به، كآلات اللهو والقمار وبيع السلاح لأعداء الدين وبيع العنب ليصنع خمرًا، فهذا النوع ليس حراماً في نفسه

(١) شرائع الإسلام: ج ٢، ص ٦-٨.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ٣٣٧.

(٣) المكاسب المحرمة: ص ١-٢.

وإنما صار حراماً لأنه قُصد به الحرام. فبيع العنب - مثلاً - بما هو هو جائر بلا إشكال فيه، ولكنه إذا قُصد منه صناعة الخمر فإنه يجرم التكسب به. وقد قسّم الشيخ الأعظم هذا النوع إلى ثلاثة أقسام.

أ) ما لا يُقصد من وجوده على نحوه الخاصّ إلا الحرام، مثل آلات القمار وآلات الموسيقى المحرّمة لا المشتركة^(١).

ب) ما يقصد منه المتعاملان المعاملة المحرّمة، فهو في نفسه يمكن استعماله في الحلال والحرام معاً، كما لو باع العنب دون أن يقصد منه صناعة الخمر، فهذا جائز. وأخرى يبيعه بقصد أن يُعمل منه الخمر، فهذا حرام.

ج) ما يجرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا. أي أنّه من شأنه أن يقصد منه الحرام، كبيع التقنيات الحديثة والتكنولوجيا إلى بلد يستفيد منها في صناعة أسلحة يحارب بها المسلمين.

٣. ما لا منفعة فيه محلّلة معتدّاً بها عند العقلاء، وهذا النوع الثالث يعتبر من البحوث العلميّة الدقيقة؛ لأنّ وجود المنفعة وعدمها تتحدّد

(١) سوف يتّضح فيما بعد أنّ للزمان والمكان مدخلة كبيرة في تحديد هويّة هذه الأمور، فربّ آلات كانت لا تستعمل إلا في الحرام ثم صارت بعد ذلك من الآلات المشتركة، ولعلّها في زمان آخر لا تستعمل في الحرام مطلقاً، وهذه الموضوعات بتغيّرها تتغيّر الأحكام، وهذا التحوّل والتغيّر على نوعين، تحوّل داخلي وهو ما يسمّى باصطلاح الفقهاء بالاستحالة كاستحالة الكلب إلى ملح - مثلاً - أو إلى رماد في غير الكلب، أو تحوّل خارجي وهو ما يحصل بفعل العوامل والظروف، ومن الواضح أنّ ما يُذكر من التحوّل والتبدّل في كتب الفقهاء هو الأوّل الذي هو ليس مثار الكلام والبحث، لا الثاني الذي سوف يأتي بحثه لاحقاً. (منه دام ظلّه).

بقدره العلم على الاستكشاف، فلعلّ كثيراً من الأشياء كان يعدّ بيعها وشرائها حراماً، بل سفهاً وعبثاً حتى في صورة كونها طاهرة العين لعدم وجود أية منفعة فيها، ولكن في زماننا هذا تبين أنّ لها منافع محلّلة وعقلانية، بل ضرورية، مثل بيع الدم الذي يُعدّ الآن من التجارات الرائجة، وغير ذلك من الأمور التي أعطاه العلم بُعداً جديداً.

٤. ما يحرم التكبّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه، من قبيل تدليس الماشطة^(١) والتطيف^(٢) وتصوير ذوات الأرواح والتشبيب^(٣) بالمرأة المعروفة المؤمنة.

وتتميّحاً للفائدة نضرب مثلاً أوضح من ذلك وهو التكبّب بالنميمة والكذب والتهمة، وهي أمور حاصلة بشكل كبير في عصرنا الحاضر، وهذا النوع من التكبّب ليس فقط معقولاً في زماننا، بل إنّه حاصل وبشكل منقطع النظير، كما هو حال بعض الأعمال الإعلامية حيث يتم نقل الفضائح ونشر الأكاذيب وإلصاق التهم، ناهيك عن الكذب والغيبة والبهتان. فهل عمل الإعلامي هذا جائز؟

فالقضية يجب أن لا تُحصّر بتلك الحدود الضيقة للنميمة والغيبة

(١) تدليس الماشطة هو إظهار المرأة التي يُراد تزويجها - أو بيعها إذا كانت أمة - بغير صورتها الواقعية كوشم الحدود وتحميرها وما إلى ذلك.

(٢) التطيف هو عدم إيفاء الكيل والوزن من البايح والمشتري، قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزُّوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (المطففين: ١-٢).

(٣) التشبيب هو ذكر محاسن المرأة وإظهار حبّها شعراً. جامع المقاصد: ج ٤، ص ٢٨.

والبهتان، كما حاول بعض^(١) أن يُشكل على الشيخ الأعظم عندما ذكر أمثلة النميمة والغيبة من أمثها أمور لم يُعتد التكسب بها، فإنّ الجواب عن ذلك أصبح واضحاً^(٢).

٥. ما يجب على الإنسان فعله عيناً أو كفاية، تعبدّاً أو توصلّاً^(٣).
هذه هي مجموعة الأنواع الخمسة التي يُبحث عنها في المكاسب المحرّمة.

(١) راجع: ج ٤ ص ٢٨٤ من المكاسب المحرّمة، تحقيق وتعليق السيد محمد كلانتر، طبعة بيروت، حيث يقول رحمته الله في هامش رقم ٧: (ولا يخفى أن عدّ النميمة في المكاسب المحرّمة بناء على ما أفاده الشيخ من اقتدائه بالسلف، وإلا لم يكن وجه لعدّ النميمة والكذب وما ضارها في المكاسب المحرّمة؛ لعدم موضوع الكسب فيها).

(٢) بل إنّ التطفيف أيضاً لا يُحصر في تلك الحدود الضيقة، فالذي يقدم محاضرة يتحدث فيها عن مناقب يدعيها لقوم وينكرها عن قوم هي ثابتة لهم، فهذا نوع من التطفيف، وهنا ينبغي أن نسأل عن الأجرة التي يأخذها على محاضرتة هذه، بل إنّ المؤلفين والكتّاب الذين يقتاتون على ما يكتبونه إذا تحقّق في عملهم الملاك المتقدّم ينبغي السؤال عن حلية وحرمة أجورهم؛ لأنّهم يطفّفون في كتاباتهم، وهكذا يمكن ضرب أمثلة عديدة في المقام.

(٣) الواجب العيني هو ما يتعلّق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير، كالصلاة، والكفائي هو المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلف كان، مثل غسل الميت، والتعبدي هو الواجب المشروط بنية القربة إلى الله تعالى، والتوصلي هو الواجب غير المشروط بنية القربة إلى الله تعالى، علماً أنّ الواجبات التعبديّة سواء كانت عينيّة أو كفائيّة لا يجوز أخذ الأجرة عليها، وأمّا الواجبات التوصليّة سواء كانت عينيّة أو كفائيّة يجوز أخذ الأجرة عليها، راجع أصول الفقه للشيخ المظفر: ج ١، ص ٦٥ - ٧٢، بحث التعبدي والتوصلي.

٤. المنهج المتبع في تحقيق مسائل المكاسب المحرمة

ينبغي أن يُعلم أنّ الشارع المقدّس بقدر ما اهتمّ بتنظيم الحياة المعنوية للمكلفين من خلال بيان أحكام العبادات بشكل يقطع عليهم العذر، اهتمّ كذلك بتنظيم أمورهم الحياتية والتي يمكن التعبير عنها بالأموال المعاملاتية، وذلك من خلال بيان أحكام المعاملات.

ومن الواضح أنّ الجانب المعاملاتي يشكّل عصب الحياة بكلّ ما تحمل هذه الكلمة من معنى، ومن هنا تبرز أهمية البحث، تبعاً لموضوعه. وحيث إنّ أصحاب الفنّ يعلمون أنّ موارد البحث المعاملاتي كثيرة ولا يمكن بأيّ شكل من الأشكال احتواء تلك المباحث وتسليط الضوء عليها من خلال بحث هنا أو هناك، أو أبحاث يُراد لها الوقوف على جانب واحد مضيء من موارد البحث المعاملاتي، من هنا يتعيّن علينا تحديد دائرة البحث ولمّ أطرافه.

فالذي يُطلب هنا تحديداً هو الوصول إلى كبريات تختصر الطريق أمامنا، وتجنّبنا الوقوف عند تلك الجزئيات المتناثرة في أبحاث المكاسب المحرمة.

بعبارة أخرى: إنّنا نحاول قدر جهدنا تنقيح كبريات القياس المنطقي المنتج فيما يتعلّق بالمكاسب المحرمة، والتي من خلالها نختصر الطريق إلى النتائج فيما يتعلّق بالأبحاث الجزئية التي اضطرّ العلماء الأعلام إلى الوقوف عندها طويلاً، بل يُراد أكثر من ذلك، في صورة تميم تلك الكبريات والقواعد العامة، وهو تحديد الأبحاث الجزئية التي اعتدناها

من علمائنا الأعلام في جميع ما صنّفوه في المكاسب المحرّمة، وحصر ذلك بتحديد هوية صغرى القياس فقط.

وبطبيعة الحال ليس منطقياً عرض النتائج مقدّماً، بل يكون البتّ بها الآن يكون خلافاً للموضوعية، ومن هنا لا بدّ لنا من الوقوف قليلاً عند موضوع هذا البحث الذي يُراد طرحه هنا، وهذا يتمّ من خلال ذكر مقدّمات ثلاث:

الأولى: إنّ الشارع المقدّس قدّم لنا نصوصاً قرآنية وروائيّة تدلّ بمضمونها على إطلاق موضوعات الأحكام، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩)، ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) وغيرها من الآيات والروايات. فحليّة البيع مطلقة، أي سواء كان المبيع طاهراً أم نجساً، وحيّاً أم ميتاً، مسكراً أم غير مسكر مائعاً أم جامداً.. وهكذا في مجموع الاحتمالات الأخرى، والكلام هو الكلام في الآيات الأخرى. وفقاً لعموم أو إطلاق موضوعات أحكام هذه الآيات وبقطع النظر عن الأدلّة الخاصّة الواردة في كلّ مورد من موارد الأعيان النجسة - وهي أدلّة الأبحاث الجزئية كما ستعرف - فإنّ أيّ عين من الأعيان النجسة سواء كانت خمراً أم دماً أم ميتة وغيرها من الأعيان النجسة تجوز المعاملة عليها.

الثانية: إنّ الشارع المقدّس قدّم نصوصاً قرآنية وروائيّة مستفيضة في كلّ مورد من موارد تلك الأبحاث الجزئية التفصيلية كالخمر والميتة والدم والمنى...، وكلّ مورد من هذه الموارد تبحث فيه النصوص

القرآنية دلاليًا والنصوص الروائية سنداً ودلالة عادةً، وذلك لأن القرآن الكريم قطعي الصدور، وهكذا في كل دليل قطعي الصدور يتناوله الأعلام دلاليًا فقط.

الثالثة: لو نظرنا بين المقدمة الأولى والثانية سوف نجد حلقة فراغ واسعة؛ إذ من الواضح جداً وجود عناوين عامة أخرى تدخل في موارد الأبحاث المعاملاتية، والتي تنطوي تحتها مجموعة تلك الأبحاث الجزئية المعاملاتية، ومن أوضح تطبيقات ذلك أقسام المكاسب المحرمة، فهل توجد أدلة عامة عاجلت هذه العناوين وأقسامها فتكون هذه الأدلة العامة مخصصة لتلك العمومات أو مقيدة لتلك الإطلاقات الواردة في المقدمة الأولى أم لا؟

بعبارة أخرى: عندما نأتي إلى الأعيان النجسة فهل قامت أدلة عامة، بعيداً عن أدلة الأبحاث الجزئية، أي أدلة لا تتناول الخمر بما هو خمر، ولا الميتة بما هي ميتة... وإنما موضوعاتها نجاسة الأعيان، فتحرّم - مثلاً - التكبّب بالأعيان النجسة فتكون مخصصة أو مقيدة لتلك العمومات أو الإطلاقات، أم أنّها تميز لنا التكبّب بمجموع تلك الأعيان، فتكون هذه الأدلة موافقة لتلك العمومات والإطلاقات الواردة في المقدمة الأولى.

إلى هنا نكون قد أجملنا موضوع البحث في ضمن المقدمات الثلاث، ولا بدّ من إيضاحات أخرى بغية التعريف بموضوع البحث بدقّة.

فنقول: إنّ للشارع مجموعة طرق للتكبّب أقام عليها الدليل، منها البيع والإجارة والمضاربة والمساقاة والمزارعة و...، فلو ورد سؤال: هل يجوز بيع الخمر؟ أو هل يجوز أخذ الأجرة على حمله؟ أو هل يجوز بيع

العنب ليكون خمراً؟ أو هل يجوز بيع جلد الميتة؟ وهل تحل أرباح المضاربة إذا كان عمل الطرف القابل منحصراً بتجارة الخمر؟ وهكذا يمكن طرح عشرات بل مئات الأسئلة المتعلقة بهذه الموارد... وهنا بطبيعة الحال لكي يجيب الفقيه عن هذا الكم من الأسئلة لابد أن يرجع إلى أدلة كل مورد تناوله السؤال. فما يتعلّق بالخمر - مثلاً - يعود به إلى أدلة الخمر، وما يتعلّق بالميتة يرجع به إلى أدلة الميتة، وما يتعلّق بالمنى يرجع به إلى أدلة المنى وهكذا... وهكذا يجد الفقيه نفسه في رحلة عناء مضنية بين البحث السندي والبحث الدلالي لكل نص ينفعه في المقام، ومن الواضح أن كل رواية إنَّما تكون خاصّة بموردها أو بعنوانها الذي تناولته، فروايات الخمر لا يمكن بأي حالٍ تسريتها إلى الميتة أو الدم والعكس بالعكس، إلا إذا كانت الآية أو الرواية ذكرت علة الحكم، كما لو دلت رواية على حرمة شرب الخمر - مثلاً - لأنّه مسكر، فهنا يكون الخمر منصوص العلة، وبالتالي: كل مسكر سوف يكون حراماً شربه مثلاً.

ولكي لا نبتعد كثيراً نعود إلى صلب موضوعنا فنقول: هل يوجد عنوان جامع للخمر والدم والميتة والمنى والبول... يمكن من خلاله أن يكون موضوعاً لحكم واحد يصحّ بعد ذلك تسريته إلى كل فرد ومورد من تلك الموارد من باب تطبيق الكبريات على الصغريات؟

لا شكّ أنّه يوجد مثل هذا العنوان، وهو «الأعيان النجسة»، وهذا العنوان يمكن أن يُعبّد لنا الطريق ويختصره إذا ما وجدنا أدلة تنصّ على حرمة التكبّس بالأعيان النجسة: فلو ظفرنا ولو بدليل واحد معتبر واضح الدلالة على ذلك فإنّه لا يبقى بعد ذلك معنى للبحث في مسألة

جواز بيع الخمر أو أخذ الأجرة عليه أو عدم جواز ذلك، إذ إننا نكون قد فرغنا من حرمة التكبسب بالأعيان النجسة، وهذه هي الكبرى، ولا تبقى عندنا سوى صغرى القياس وهو كون الخمر نجساً أو عدمه. فإذا ثبت كون الخمر نجساً فإنه يحرم التكبسب به، هذا كله في صورة العثور على دليلٍ موضوعه ذلك العنوان العام وهو الأعيان النجسة.

وعندئذ سوف يتضح لنا أن الخمر يحرم بيعه وشراؤه وأخذ الأجرة على حمله وبيع العنب لجعله خمرًا... وكل ذلك لأجل الأدلة الواردة في مورد الخمر خاصة؛ إذ لم نعد بحاجة إليها لإثبات حلية أو حرمة التكبسب بها، حيث أغنانا عن كل ذلك ما جاء في الدليل العام الذي كان موضوعه ذلك العنوان العام، وانتهى بنا إلى صياغة كبرى القياس، فتكون الإجابة عن كل جزئية هي من معطيات تلك الكبرى.

فنحن إذن بصدد التفتيش والتنقيب والبحث عن أدلة عامة، نثبت من خلالها حرمة التكبسب بالأعيان النجسة، وهي أولى عناوين المكاسب المحرمة، فتخصّص لنا هذه الأدلة العامة - بالقياس إلى أدلة البحوث الجزئية - تلك العمومات الواردة الذكر في المقدمة الأولى والتي هي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

فإن عثرنا على دليل عام معتبر أو أكثر فإن ذلك سوف يكفينا مؤونة البحث في أدلة الأبحاث الجزئية، ولا يبقى من الأبحاث الجزئية سوى إثبات صغرى القياس.

أما إذا لم نعثر على دليل معتبر سنداً ودلالة فإننا سوف نجد أنفسنا مضطرين للدخول في الأبحاث الجزئية التفصيلية، وبطبيعة الحال إننا في

صورة عدم العثور على دليل من هذا القبيل فإنه سوف يكون من مقتضيات البحث العلمي الدخول في الأبحاث الجزئية، لكي تكتمل الصورة لدينا، أو على الأقل لكي نتعرف معاً على كيفية مجريات البحث الجزئي، وما سيستغرقه من وقت وجهد وعناء، بل نجد من المناسب الدخول في الأبحاث الجزئية سواء نجحنا في أصل مهمة البحث وهو العثور على تلك الأدلة العامة التي تشكّل لنا كبريات القياس أو لم نعثر.

وبذلك نكون قد خطونا خطوة من سلم البحث الارتقائي، حيث أعطينا صورة واضحة عن أصل وحقيقة هذا البحث الذي بحسب فهمنا يُعدّ خطوة مهمة لمن يروم التخصص في مجال الأبحاث الفقهية.

ولعلّ من المناسب إعطاء صورة تطبيقية توضيحية تبرمج للقارئ طريقة مجريات البحث بصورة موجزة. فنقول: هل يجوز بيع الخمر مثلاً؟ هنا لو راجعنا تلك العمومات الأولى من قبيل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥) واقتصرنا على هذه الآية القطعية الصدور الواضحة الدلالة، سوف نجيب: نعم يجوز بيع الخمر....

ولكننا لو راجعنا تلك الأدلة الخاصة والعديدة الواردة في موضوع الخمر ربّما ننتهي إلى نتيجة أخرى، كما لو انحصرت منافع الخمر بالشرب فقط، وربّما ننتهي إلى نتائج موافقة لعموم الآية في صورة وجود منافع محلّلة عقلائية للخمر غير الشرب، ولكي نصل إلى كلّ ذلك لا بدّ أن نقوم برحلة طويلة نبحث فيها جميع الأدلة الواردة في موضوع الخمر سنداً ودلالة، ونحاول أن نجمع مجموعة من القرائن التي قد يستدعيها البحث في صورة حصول المعارضة بين الروايات الواردة في نفس موضوع الخمر

وما إلى ذلك من مشاكل تقتضيها الصناعة الفقهية. ومن هنا نقول لو أننا وجدنا دليلاً معتبراً سنداً ودلالة يقول لنا يحرم التكبُّب بالأعيان النجسة ... فإننا سوف نحاول بعدها أن نثبت أن الخمر نجس أو غير نجس، فإن ثبت كونه نجساً كما هو مشهور الفقهاء فإننا سوف نطبِّق تلك الكبرى التي خصّصت عموم آية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

فتكون النتيجة: أن الله أحلَّ البيع إلا ما كان نجس العين، وعليه لا

يجوز بيع الخمر.

أما إذا لم يثبت كونه نجساً، فإن النتيجة سوف تختلف كثيراً، ومن هنا يتعيّن البحث في روايات الخمر جميعاً فإن حرّمت بيعه نكون قد خرجنا من عموم الآية، وإلا فالآية شاملة لمورد الخمر.

وتتميّزاً للفائدة نقول: إن البحث الكبروي هو بحث أساسي وأصلي، وليس بحثاً استطرادياً كما هو واضح، وهو من قبيل أبحاث علم أصول الفقه كحجّية خبر الثقة، وحجّية الظهور، وغيرها من المسائل الأصولية التي لا تختصّ بباب دون باب؛ حيث إننا نحتاج إلى حجّية خبر الثقة وحجّية الظهور في جميع أبواب الفقه، وكما هو الحال في الفلسفة حيث تبدأ أبحاثها بالأمر العامّة وهي الإلهيات بالمعنى الأعمّ، ثم تبدأ الأمور الخاصّة وهي الإلهيات بالمعنى الأخصّ، والأمر العامّة، من قبيل إبطال الدور والتسلسل وتنقيح القواعد الكبروية من قبيل حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، وأنّ المعدوم لا يعاد بعينه، وأنّه لا ميّز في الأعدام من حيث العدم، وأنّ الشيء ما لم يتشخّص لا يوجد، وأنّ الواحد لا يصدر إلا من واحد، وغيرها من القواعد الفلسفية الكبروية.

والكلام الكلام في المقام، حيث إننا نجد في الأبحاث المعاملاتية أموراً مختصة باب دون آخر، كما هو الحال فيما يختص باب البيع فقط، أو باب الإجارة فقط، وفي قبال ذلك نجد في الأبحاث المعاملاتية أموراً غير مختصة باب دون باب، وإنما هي أمور مشتركة في أكثر من باب، وهذه الأمور المشتركة أفرد لها أرباب الفن باباً مستقلاً أسموه بباب المكاسب المحرمة، حيث يبحث فيها كل ما يتعلق بالكسب، بقطع النظر عن طريق حصول الكسب، سواء كان الطريق بيعاً أو مضاربة أو إجارة أو مساقاة ... الخ. وهذا ما يمكن أن يعبر عنه بأبحاث الأمور العامة في الفقه المعاملاتي، ونحن هنا بصدد الوقوف على تلك الأبحاث المشتركة الكبرى، من خلال البحث في أدلتها ومناقشتها بغية الوصول إلى دليل واحد معتبر، سنداً ودلالة، أو أكثر، إذا أمكن ذلك، بغية الوصول إلى طريق أسرع وأسلم، يساهم مساهمة فعالة في استنباط الأحكام المعاملاتية، بشكل يُعدّ فتحاً كبيراً في الفقه.

وينبغي أن يُعلم أيضاً أنّ هذه التجربة لا تتكفل أو تضمن النتائج المتوخاة التي نصبو إليها، وإنما هي محاولة تسير في هذا الاتجاه، ومن الواضح أنّ مجرد الخوض في هذه التجربة والسير باتجاه ذلك الهدف يعتبر خطوة مهمّة نرجو من الله سبحانه وتعالى أن يمدنا التوفيق في تحقيقها.

الأبحاث الكلية

- مقدمة
- أدلة حرمة التكسب بالأعيان النجسة
 ١. الآيات القرآنية
 ٢. الأدلة الروائية
 ٣. الإجماع
 ٤. إلغاء خصوصية المورد

المقدمة

ليس من السهل الخوض في المطالب الفقهية، لاسيما المباحث الاستدلالية الدقيقة، وخصوصاً في الأبحاث التي تزدهم فيها المسائل وتقلّ فيها الروايات المعتبرة كما هو الحال في البحث المعاملاتي، بخلاف ما هو عليه البحث في العبادات.

من هنا اقتضى البحث المعاملاتي بذل قصارى الجهد وإعمال الفكر بصورة تواكب ما انتهت إليه إليه المعطيات الفقهية.

وقد انعقد البحث لتناول جميع أنواع المكاسب المحرّمة وضمن إطار الأبحاث الكلية، وما كتاب (فقه المكاسب المحرّمة) سوى جزء أو حلقة من حلقات فقهية نأمل إتمامها نظراً لما تُوفّره من معطيات وما تلبّيه من حاجة مُلحة، لاسيما وهي تُستعرض بطريقة حيوية لوحظ فيها المؤثرات العصرية في قراءة النص الشرعي.

ونظراً إلى أن موارد البحث المعاملاتي كثيرة جداً ولا يمكن بأيّ شكل من الأشكال الإلمام بها من خلال أبحاث محدودة، لذا يتعيّن علينا تحديد دائرة البحث ولمّ أطرافه.

فالذي يُطلب هنا وبالتحديد، هو الوصول إلى كبريات تختصر الطريق أمامنا، وتجنّبنا الوقوف الطويل عند تلك الجزئيات المتناثرة في أبحاث المكاسب المحرّمة. بل يراد أكثر من ذلك في صورة تتميم تلك الكبريات والقواعد العامة وهو تحديد الأبحاث الجزئية التي اعتدناها من علمائنا

الأعلام في جميع ما صنّفوه في المكاسب المحرّمة، وحصر ذلك بتحديد هوية صغرى القياس فقط..

وبطبيعة الحال ليس منطقياً عرض النتائج مقدّماً، بل البتّ بها الآن يكون خلافاً للموضوعية، ولأجل تقريب فكرة البحث سوف نُحاول إجمالها بما يلي:

للشارع مجموعة طرق للتكسّب، منها البيع والإجارة والمضاربة والمساقاة والمزارعة... الخ، فلو ورد سؤال هل يجوز بيع الخمر؟ أو هل يجوز أخذ الأجرة على حملِه؟ وهل يجوز بيع الدم أو الميتة أو المني؟ ولكي يجيب الفقيه عن هذه الأسئلة لا بدّ له أن يرجع إلى أدلّة كلّ مورد تناوله السؤال، وهكذا يجد الفقيه نفسه في رحلة عناء مضية بين البحث السندي والبحث الدلالي لكلّ نصّ ينفعه في المقام، ومن الواضح جداً أنّ كلّ رواية إنّما تكون خاصّة بموردها أو بعنوانها الذي تناولته، فروايات الخمر لا يمكن بأيّ حال تسريتها إلى الميتة أو الدم والعكس بالعكس، إلّا إذا كانت الآية أو الرواية ذكرت علّة الحكم.

وهنا يسير البحث باتجاه تحصيل عنوان جامع للخمر والدم والميتة والمني - وغير ذلك من الأعيان النجسة - يمكن من خلاله أن يكون موضوعاً لحكم واحد يصحّ بعد ذلك تسريته إلى كلّ مورد من تلك الموارد من باب تطبيق الكبريات على الصغريات؟.

لا شكّ أنّ عنوان الأعيان النجسة يمكنه أن يُعبّد لنا الطريق ويختصره إذا ما وجدنا أدلّة تنصّ على حرمة التكسّب بالأعيان النجسة، فلو ظفرنا ولو بدليل واحد معتبر واضح الدلالة على ذلك فإنّه لا يبقى

بعد ذلك معنى للبحث في مسألة جواز بيع الخمر أو أخذ الأجرة عليه أو جواز بيع الميتة والدم والمنى و...، إذ إننا نكون قد فرغنا من حرمة التكبسب بالأعيان النجسة، وهذه هي الكبرى، ولا تبقى عندنا سوى صغرى القياس وهو كون الخمر نجساً أو لا؟ فإذا ثبتت نجاسته فإنه يجرم التكسب به.

فنحن إذن بصدد البحث عن أدلة عامة موضوعاتها عامة أيضاً، نثبت من خلالها حرمة التكسب بالأعيان النجسة، وهي أولى عناوين المكاسب المحرمة فتخصص لنا هذه الأدلة العامة - بالقياس إلى أدلة البحوث الجزئية - تلك العمومات الواردة الذكر في المقام، من قبيل النص القرآني: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

أما إذا لم نعثر على دليل معتبر سنداً ودلالة فإننا سوف نجد أنفسنا مضطرين للدخول في الأبحاث الجزئية التفصيلية.

أبعاد أخرى للبحث

قد يقال: إن أبحاث الفقه المعاملاتي وبالتحديد أبحاث المكاسب المحرمة تُعد الآن من الأبحاث المحترقة جملة وتفصيلاً، لأنها بُحثت بنحو لم يبق فيها ما يعرض بشكل جديد، وهذا يعني أن بحثها مجدداً ليس إلا تكراراً مملاً وتحصيلاً للحاصل، وأن البحث لن يخرج عن الخوض في كلمات الأعلام، وعليه فإذا كان الأمر كذلك فما هو المبرر لبحث المكاسب المحرمة مجدداً؟

وجواب ذلك تقدم في مقدمة البحث، بل هنالك جوانب مضيئة وزوايا خفية يُراد لها الإبراز، سيجدها المتتبع في طيات البحث، منها ما

يتعلّق بالمشكلة الاقتصادية التي تعاني منها معظم شعوب العالم، ولا شك أنّ هذا الاثر الذي تتركه المشكلة الاقتصادية خطير جداً، إنّها مشكلة أصبحت كمطرقة تكبح كلّ الجهود التي تأمل بالتغيير.

المدخل

المكاسب لغةً: هي جمع مكسب، على وزن مفعّل من الكسب. والمكسب إمّا أن يكون مصدراً ميميّاً بمعنى الكسب، وإمّا أن يكون اسم مكان لمحلّ الكسب والتجارة^(١).

وأما اصطلاحاً فهو المعاوضة على شيء بالربح والفائدة^(٢). أو هو كلّ ما يتحرّاه الإنسان ممّا فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظّ ككسب المال^(٣) وأمّا طرق تحصيله فهي كثيرة، إمّا من خلال البيع أو الاجارة أو المضاربة أو... الخ.

والأعيان النجسة - التي هي محلّ بحثنا - إذا انتهينا إلى عدم جواز التكبّب بها فهذا يعني بطلان مطلق المعاملة عليها، أي لا يجوز عقد البيع ولا المضاربة ولا الإجارة... عليها.

وينبغي الالتفات إلى أنّنا سوف نجد أنفسنا مضطّرين للبحث في بعض القواعد الرجالية التي تقع في طريق البحث، خاصةً ونحن عازمون على مناقشة الأبحاث الروائية والتي هي محلّ ابتلاء الفقيه، وفي جميع أبواب الفقه، من قبيل طرق تصحيح العمل بالروايات الضعيفة

(١) انظر: مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي: ج ١، ص ٢٥ .

(٢) معجم ألفاظ الفقه الجعفري (أحمد فتح الله): ٣٤٧.

(٣) المفردات للراغب الأصفهاني: ص ٤٣٠.

والتي منها عمل المشهور أو الأصحاب كونه جابراً أو غير جابر. وأنّ إعراض الأصحاب عن الرواية الصحيحة السند هل هو كاسر أو غير كاسر؟ حيث ذكرت في المقام عدّة مبان.

فائدتان

الفائدة الأولى: علاقة العرف بالأحكام

إنّ الأحكام الفقهية تابعة للمصالح والمفاسد، فعندما يميز لنا الشارع معاملة ما ويجرم أخرى، فذلك لوجود مصلحة في الأولى ومفسدة في الثانية ولكن حقيقة هذه المصالح والمفاسد أو ملاكات الأحكام والتي يعبر عنها أيضاً بعلل الأحكام في الأعم الأغلب غائبة عنا ويعسر الوصول إليها.

وعدم العلم بالملاكات قد يُوصل البعض إلى الاعتراض على مجموعة من الأحكام الشرعية، وأحياناً يكون الاعتراض بصورة غير لائقة! وهذا كاشف إنّي عن كون المعترض فاقداً لأدب العبودية، مع أن القرآن يهتف فينا: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢١٦) و: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً﴾ (النساء: ١١).

من هنا يمكن لنا أن نفهم لماذا يعترض الإنسان الجهول على الأحكام الشرعية المختصة بالحدود والحج وإرث النساء وما إلى ذلك، فذلك لأنه لا يدري ما هو الأنفع له، وهذا لا يعني أن يبقى الإنسان على جهله وإنها عليه أن يتعلّم ويبدل جهده في ذلك، وأن يقصد وجهه تعالى في تعلّمه. ثم إنّ الإنسان بالإضافة إلى جهله فإنه عندما يقف عند المعاملات

يتصور أنها مجرد أمور اجتماعية منبثقة من العرف، ولذا يحاول الإنسان بجهله أن يحكم ذوقه واستحساناته ويجعل من العرف حاكماً عليها، بل ومن نفسه أحياناً، مع أن القرآن والسنة الشريفة لا يقبلان بذلك قطعاً فإن الله تعالى يهدد نبيه الأكرم ﷺ إذ يقول له: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٧).

من هنا ينبغي التنبيه إلى مطلب مهم وهو أننا لا بد أن نتعبد بالأحكام المعاملاتية بقدر تعبدنا بالأحكام العبادية؛ حيث لا فرق بين مجموع هذه الأحكام سوى أن العبادية يُشترط فيها نية القربة دون المعاملاتية، وهي بأجمعها تعتبر حدود الله تعالى ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (الطلاق: ١).

ومن هنا يتعين علينا عدم عرض المعاملات على العرف إلا إذا أمر الشارع بذلك.

الفائدة الثانية: أقسام الحرمة وحقيقة متعلقها

يمكن لنا أن نتصور للحرمة أقساماً ثلاثة، الأول: هو الحرمة التكليفية وهي التي يكون مرتكبها مستحقاً للعقاب، من قبيل الغيبة والكذب، والثاني: هو الحرمة الوضعية، وتعني بطلان المعاملة شرعاً، أي عدم ترتب أثر المعاملة من نقل وانتقال وما شابه، والثالث: هو الحرمة التشريعية، وهو كل ما يشرعه الإنسان من قبل نفسه وينسبه للدين، فيجعل المحرم شرعاً حلالاً، ومن الواضح أن لازم هذا التشريع هو الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية، فلو قام إنسان بمعاملة ربوية - مثلاً -

بمعنى أنه حللها لنفسه، فإن هذه المعاملة محرمة تكليفاً وباطلة وضعاً. وحيث إن بحثنا هو معاملاتنا فإن المنقذ من ذلك هو أن متعلق الحرمة هو المعاملة، ولكن المعاملة عبارة عن مركب مكون من عدة أجزاء نحو الإيجاب والقبول، والنقل والانتقال الملكي والخارجي، فلتحديد متعلق الحرمة لابد من تحليل المعاملة تحليلاً علمياً.

لا شك أن متعلق المعاملة ليس هو النقل والانتقال الملكي، لأن هذا الأثر يحصل قهرياً بمجرد إتمام المعاملة، ولا معنى أن يكون الأمر القهري الاضطراري متعلقاً للحرمة، وأيضاً لا يمكن أن يكون متعلق الحرمة هو النقل والانتقال الخارجي لأن المعاملة شيء والوفاء بها شيء آخر، فإذا ما ورد دليل قائل: لا تعامل، لا تبع... الخ.

فليس المراد أن لا تسلّم ولا تقبض خارجاً، لأن هذا أثر لا تتوقف عليه أصل المعاملة، ولذا لا يمكن أن يكون ذلك متعلق النهي، وبذلك يتضح أن ما ذكره البعض في أن «معنى حرمة الاكتساب هو إنشاء النقل والانتقال بقصد ترتب أثر المعاملة أعني التسلم والتسليم للمبيع والتمن»^(١) باطل، لأن المعاملة شيء والقبض والإقباض شيء آخر خارج عن أصل المعاملة.

ومما تقدم يتضح لنا أن ما قاله الشيخ الأعظم رحمته الله في المقام يمكن مناقشته أيضاً حيث قال: «ومعنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم»^(٢) وهنا وقع الكلام في مراد الشيخ

(١) حاشية الإيرواني على المكاسب ج ١، ص ٣. الطبعة الحجرية.

(٢) المكاسب المحرمة تحقيق وتعليق السيد محمد كلانتر: ج ١، ص ٥٥.

الأعظم من حرمة النقل والانتقال هل هي حرمة انشاء النقل والانتقال، أم حرمة النقل والانتقال الملكي الذي هو أمر قهري يحصل مباشرة بعد إتمام المعاملة، أم مراده النقل والانتقال الخارجي؟

هذه هي الاحتمالات الثلاثة التي ذكرت في المراد من كلمات الشيخ الأعظم، وهنا ذكروا أنه بقرينة قوله: «بقصد ترتب الأثر المحرم» يكون المراد هو النقل والانتقال الملكي، ولكن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، فلو قصد النقل والانتقال ولم يقصد ترتب الأثر المحرم فإن هذه المعاملة ينبغي أن لا تكون محرمة، مع أن الأدلة الدالة على الحرمة مطلقة فهي تقول ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩) فالتقييد الذي ساقه الشيخ الأعظم في المقام لا ينسجم مع الخطابات الشرعية من قبيل الآية المذكورة في حرمة البيع ظهر يوم الجمعة.

ثم إنه إذا كانت الحرمة مقيّدة بقصد ترتب الأثر المحرم فإن ذلك سوف يكون منقوضاً بالحكم الوضعي، كما في الخمر فهو محرّم ببيعته تكليفاً ووضعاً في حين إن ما أفاده الشيخ يترتب عليه أن يكون الخمر محرماً فيما إذا قصد ترتب الأثر المحرم وهو شربه، وهذا يعني تصحيح معاملة بيع وشراء الخمر فيما إذا قصد به شيئاً مباحاً، مع أنه لا يوجد قائل بذلك حتى الشيخ نفسه.

فما ذكره الشيخ في المقام مدفوع حلاً ونقضاً. وعليه لا يمكن الركون لا إلى كلمات الإيرواني ولا إلى كلمات الشيخ الأعظم.

أدلة حرمة التكسب بالأعيان النجسة

(١)

الآيات القرآنية

١. ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ﴾
٢. ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾
٣. ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾
٤. ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهَّرْ * وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ﴾

تمهيد

في البدء لابد من الإشارة إلى أن الأعيان النجسة تُبحث عادةً في مواضع ثلاثة من الأبحاث الفقهية هي:
الأول: النجاسات في باب الطهارة.
الثاني: في باب الأطعمة والأشربة.
الثالث: في باب التكبسب بالأعيان النجسة.

وبطبيعة الحال نحن لسنا بصدد البحث في الموضوعين الأول والثاني، وإنما يقتصر بحثنا على الموضوع الثالث، حيث نقول: هل يجوز التكبسب بالأعيان النجسة؟

وإلى ذلك أشار العلامة الحلي في التذكرة قائلاً: «هل يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية أو لا يشترط؟»^(١).

قلنا: لو خُلينا نحن والعمومات الأولية الواردة في المقام من الأدلة العامة والخاصة، فإنها تدل على جواز التكبسب مطلقاً، سواء كان المتكبسب به طاهراً أو نجساً، وقد تقدّم ذكر تلك العمومات من قبيل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩)، ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥) وأيضاً من قبيل الأدلة الدالة على جواز الإجارة والتي لم تحدّد كون متعلّق الإجارة طاهراً أو نجساً.

(١) التذكرة: ج ٣، ص ٤٦٤.

فلو خَلينا نحن وهذه الأدلة فإنه لا إشكال في جواز التكبّب بالأعيان النجسة عملاً بإطلاقات وعمومات هذه الأدلة وغيرها من الأدلة العامة.

والسؤال: هل يوجد دليل على إخراج الأعيان النجسة من تلك العمومات والإطلاقات فتخصّصها وتقيدها بما عدا الأعيان النجسة، أم لا، فتبقى تلك العمومات والإطلاقات شاملة لموارد التكبّب بالأعيان النجسة؟

بعبارة أخرى: هل يوجد دليل خصّص ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بالتكبّب بالأعيان الطاهرة، أم لا يوجد فتدخل الأعيان النجسة في جواز التكبّب؟

قلنا إنّنا في صورة العثور على دليل معتبر - سنداً ودلالة - دالٌّ على حرمة التكبّب بالأعيان النجسة فإنّ هذا الدليل سوف يمثّل قاعدة عامّة وكلّية تختصر أمامنا الطريق عندما نأتي إلى مصاديق نجس العين كالدم والمني والخمر وغيرها، حيث سوف ينحصر البحث في تلك المصاديق على إثبات كونها طاهرةً أو نجسة، ثمّ تطبّق عليها تلك الكبرى المأخوذة من الدليل العامّ أو القاعدة الكلّية المستفادة من الدليل الحاكم بحرمة التكبّب بالأعيان النجسة.

أمّا في صورة عدم العثور على دليل فإنّ البحث سوف ينساق إلى التفصيل في نفس تلك المصاديق من كونها طاهرة أو نجسة، وأنّه هل يجوز التكبّب بكلّ عينٍ عين، أم لا يجوز وعندئذٍ سوف تتحدّد النتائج وفق أدلّة كل نوع من أنواع الأعيان النجسة، كما أشرنا.

وقد قلنا مسبقاً^(١): إنّ أصل البحث وجوهره سوف يكون في القسم الأوّل والذي أسميناه بالأبحاث الكلّية في حرمة التكبّس بالأعيان النجسة، وهذا ما سنحاول التوفّر عليه في هذا الجزء. ثمّ بعد ذلك سوف نقف^(٢) عند القسم الثاني الذي يعرض للأبحاث الجزئية، سواء حصلنا على دليل مقيّد أو مخصّص في القسم الأوّل أو لم نحصل؛ ليتّضح لنا طريقة البحث في الموارد العامّة وطريقة البحث في الموارد الخاصّة.

وينبغي التنبيه إلى أنّ جملة من علمائنا الأعلام قدّس الله أسرارهم ومنهم الشيخ الأعظم الأنصاري لم يتعرّضوا إلى البحث الأوّل في باب مستقلّ حيث دخلوا مباشرة في موضوعات البحث الثاني، ولعلّ السبب في ذلك هو أنّه لم يتمّ عندهم دليل على حرمة عنوان التكبّس بكلّ عين نجسة، أو أنهم قد تعرّضوا لمباحث الباب الأوّل، ولكن ليس بصورة مستقلّة، وذلك من خلال بحوثهم في الباب الثاني، وبهذا يتبيّن كيف أنّ طريقة أبحاث المتقدّمين الفقهية في هذا المجال - على الأقل - لم تكن ممنهجة، بل إنّ جملة من المباحث ذكرت في مطاوي مباحث أخرى استطراداً، مع أنّها بنفسها تصلح أن تكون بحوثاً أصالية رئيسية، بل هي كذلك.

(١) في المقدّمة الموسومة بـ «بحوث تمهيدية».

(٢) في الأجزاء اللاحقة.

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠).
 أول من استدلل بهذه الآية: العلامة الحلي في كتاب التذكرة إذ يقول:
 «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية، فلا تضرّ النجاسة العارضة مع قبول التطهير، ولو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصحّ إجمالاً؛ لقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(١) وقوله: «فاجتنبوه» إشارة إلى الآية الكريمة.

ووجه الاستدلال بالآية المباركة: أنّها أمرت بالاجتناب، ومن الواضح أنّ أيّ نحوٍ من أنحاء التقلّب في الشيء لا ينسجم مع الاجتناب المأمور به، فالإطلاق الموجود في كلمة ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ يُستفاد منه المنع عن جميع التقلّبات، ولكنّ هذا الاجتناب علّق في الآية على أنّه رجس من عمل الشيطان، فإذا كان الشيء رجساً فإنّه يجب الاجتناب عنه، وحيث إنّ الأعيان النجسة هي رجس لذا يجب الاجتناب عنها.

وهذا الاستدلال - كما هو واضح - يعتمد على إثبات كون الرجس هو النجس، وأنّ أنحاء التقلّب من عمل الشيطان.

وهذا ما قبله صاحب الجواهر؛ إذ يقول: «نعم، قد يدلّ قوله تعالى في

(١) تذكرة الفقهاء: ج ١، ص ٤٦٤، باب التجارة، البحث الأول من المقصد الثاني.

الخمير، ﴿رَجَسُ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾، على ذلك^(١)؛ باعتبار عدم تحقُّق الاجتناب عنها مع التصرُّف فيها للتجارة^(٢).

هذا ما يُمكن أن يقال في الاستدلال بهذه الآية المباركة على حرمة التكبُّب بالأعيان النجسة^(٣). وأورد على هذا الاستدلال:

الإيراد الأوَّل: أن الآية لو كانت قد اكتفت بـ«رجس فاجتنبوه» فإنَّه يمكن أن يقبل الاستدلال ولو تنزلاً، ولكن الآية قد أضافت شيئاً آخر وهو قوله تعالى: ﴿مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ وبذلك لكي يثبت في حقنا «اجتنبوه» فإنَّه لا يكفي أن يكون رجساً، وإنَّها لا بدَّ أن يكون هذا الرجس من عمل الشيطان، وأمَّا ما ذكر في كلمات جملة من المفسِّرين من الترديد بين كون قوله تعالى: ﴿مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ قيداً للرجس أو أنه خبر آخر،

(١) أي على حرمة التكبُّب بالأعيان النجسة.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١١.

(٣) ينبغي التنبيه إلى مقدِّمة تنفعنا في مقام الاستدلال بالآيات القرآنية، وهي أن الآيات القرآنية التي ينحصر البحث فيها في البحث الدلالي - إذ أنَّها قطعية الصدور وهذا أمر مقطوع به بلا ريب - تحتاج منَّا إلى دقَّة أكثر وتأملاً أكبر، فإنَّ الروايات المعصومة مهما علت جهة الإسناد التي أعلى مراتبها هو التواتر حيث تكون قطعية الصدور بلا شك، إلَّا أنه يبقى احتمالٌ هو أن الألفاظ التي جاءت فيها ربَّما أضيف إليها أو حذف منها أو أنَّها بدلت بكلمات يظنُّها الرواة تؤدِّي نفس المعنى، خاصَّة ونحن نعلم أن التواتر اللفظي قلَّ وجوده، في حين إنَّ الآيات القرآنية ليست فقط قطعية الصدور وإنَّها هي قطعية الصدور بألفاظها فضلاً عن نسبتها كمضمون، ومن هنا يتعيَّن علينا أن ندقِّق أكثر في كلِّ لفظة ترد في الآية المُستدلُّ بها لأنَّها معصومة وقطعية بنسبتها وألفاظها.

فإن ذلك لا يؤثر في المقام، سواء قلنا بالقيديّة أو بالخبرية، فالذي ينفع في المقام هو كون الاجتناب لم يُفَرَّع على كون الخمر رجساً فقط، وإنما على كونه رجساً من عمل الشيطان، وبذلك نقبل كبروياً كلّ ما يثبت لدينا أنّه رجس من عمل الشيطان، أنّه يجب الاجتناب عنه، ولكن كما هو واضح أنّ القضية - كما هو ثابت في محلّه - لا تثبت موضوعها، فالآية بقوة القضية الشرطية، فالاجتناب واجب عندما يثبت كون الشيء رجساً وأنّه من عمل الشيطان.

وعليه فالآية لا تعالج جملة من الأعيان مثل العذرة النجسة، فإنّ البيع إذا كان للتسميد لا يمكن للآية أن تثبت العكس، لأنّ هذا هو أوّل الكلام، فمن القائل إنّ بيع العذرة رجس من عمل الشيطان؟!.

ومن هنا ينبغي أن يصلنا دليل من الشارع يقول: إنّ بيع العذرة رجس من عمل الشيطان، لكي يثبت عندنا وجوب الاجتناب، وإذا شككنا في مورد كونه رجساً من عمل الشيطان أو لا، فإنّه لا يمكن تطبيق الكبرى، وإلّا يكون من باب التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وهو ممنوع وفق ما هو ثابت أصولياً على الأصحّ.

على أيّة حال فإنّ كل مورد من موارد الأعيان النجسة يحتاج إلى إثبات كون بيعه رجساً من عمل الشيطان حتى يثبت وجوب الاجتناب عنه، بل حتى الخمر لم يثبت فيه أكثر من كون شربه والاستفادة المحرّمة منه رجساً من عمل الشيطان، فلعلّ بيعه ليس كذلك، هذا فضلاً عن الأعيان النجسة الأخرى كالعذرة والميتة.... وحسب الفرض نحن بصدد إثبات كبرى وهي حرمة التكبّس بالأعيان النجسة، لا إثبات

حرمة التكبّب بالعين الكذائية، هذا لو قبلنا بأن الآية نصّ في حرمة التكبّب بالخمّر مع أنّ هذا خلاف الظاهر، وعلى أية حال فنحن بين أمرين: إمّا أن يتوفّر لدينا دليل في كل مورد يُثبت صغرى القياس، وهو كونه رجساً من عمل الشيطان، وإمّا أن نتمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية في كلّ مورد نشكّ في كونه رجساً من عمل الشيطان، فالآية لم تقل إنّ رجس فقط، لكي نقول: إنّ النجس هو رجس أيضاً، وإنّما ذكرت قيداً وشرطاً، وهو كونه من عمل الشيطان.

ثمّ إنّ الذي ينطبق عليه أنّه رجس من عمل الشيطان، هو خصوص شرب الخمر لا نفس الخمر، فإنّ الذوات الخارجية لا ينطبق عليها عنوان رجس من عمل الشيطان، فالذي ينطبق عليه ذلك هو إمّا أن يكون أمراً اعتقادياً باطلاً أو مرتبطاً بالأخلاق السيئة أو بالأعمال المحرّمة، أمّا نفس العين الخارجية فلا.

الإيراد الثاني: إنّ الآية عندما تذكر الخمر فإنّ ذلك يحتاج إلى تقدير، وهو شرب الخمر والاستفادة المحرّمة منه، فشرب الخمر رجس من عمل الشيطان، فالتقدير لا يكون إلّا ضمن المنافع المترقّبة، ومن الواضح أنّ المنافع المترقّبة من الخمر هو خصوص شربه، وحيث إنّ الأمر ينتهي إلى التقدير، فإنّ ذلك يعني عدم إمكان ضمّ جميع أنواع التقلّبات، وإنّما بعض التقلّبات، وهذا يعني أنّ الأعيان النجسة ليست من عمل الشيطان مطلقاً، وإنّما خصوص المنافع المحرّمة المترقّبة منها.

لا يقال: إنّ جميع التقلّبات محرّمة في الخمر.

فإنّه يقال: إنّ ذلك يحتاج إلى دليل خارج عن مفاد الآية من قبيل

الرواية القائلة: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَعَنَ فِي الْخَمْرِ عَشْرًا...» وَإِلَّا فَإِنَّ الثَّابِتَ بِمَفَادِ الْآيَةِ هُوَ حَرَمَةُ بَعْضِ التَّقَلُّبَاتِ.

الإيراد الثالث: بناءً على كون ﴿مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ لا أثر له في المقام، فإنه مع ذلك يمكن القول إنه لكي يصح الاستدلال بالآية لا بد من إثبات أن الرجس هو نفس النجس الاصطلاحي، عندئذ يجب الالتزام بالاجتناب عن كل نجس، ولكن اللغة لا تساعد على ذلك، أي على كون الرجس في الآية هو خصوص النجس الاصطلاحي أو أنه شامل له، بل الاستعمال لا يساعد على ذلك أيضاً ولا القرائن الداخلية في الآية، فعلى مستوى اللغة وضمن مادة كلمة «رجس» لا نجد أحداً فسّر الرجس بالنجس الاصطلاحي، فهم عندما يأتون إلى كلمة الرجس نجدهم يفسّرونها بما يُستقذر^(١)، ومن الواضح أن ما يُستقذر شيءٌ والنجس الاصطلاحي شيءٌ آخر، فلعل شيئاً لا يُستقذر عرفاً ولكنه نجس شرعاً، كما في الموضع الذي أُزيلت عنه عينُ النجاسة، فإن الأثر الباقي نجس شرعاً، ولكنه لا يُستقذر عرفاً، ومن هنا نجد بعض المفسرين عندما يأتي إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣) يفسّر كلمة الرجس لغوياً بالشيء المستقذر^(٢).

(١) القاموس المحيط: ج ٢، ص ٣١٨، لسان العرب، مادة «رجس»، المفردات في

غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص ٣٤٢، مادة «رجس».

(٢) تفسير الفخر الرازي: ج ١٧، ص ١٦٩، روح المعاني: ج ٢٢، ص ١٢، الميزان في

تفسير القرآن: ج ٦، ص ١٢٣، نعم هذا فيما يتعلق بآية التطهير وأما فيما نحن فيه وهو

قوله تعالى: ﴿رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ فإن السيد الطباطبائي، يقول: فالرجاسة

هذا على مستوى اللغة، وكذا الحال على مستوى القرائن الداخلية حيث ذكرت الآية «الخمير، الميسر، الأنصاب، الأزلام» وهنا يمكن قبول تفسير كلمة الرجس بالنجس، فيما يتعلّق بالخمير، أما الميسر والأنصاب والأزلام فإنّ تفسير كونها نجسة ليس له معنى بحسب السياق الوارد في الآية، فما علاقة الأنصاب والأزلام^(١) بالنجاسة؟

أمّا فيما يتعلّق بالقرائن الخارجية فإنّ الآية قالت: ﴿رَجَسُ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ ومن الواضح أنّ النجاسة حكم وضعي لا علاقة له بعمل الشيطان. نعم، يمكن أن تكون الاستفادة منها مرتبطة بعمل الشيطان، وبذلك نفهم أنّ القرائن الداخلية والخارجية تمنع من تفسير كلمة الرجس بالنجس، فتلخّص أنّ هذه الآية الشريفة لا يصحّ الاستدلال بها على إثبات حرمة التكبّب بالأعيان النجسة.

كالنجاسة والقذارة هو الوصف الذي يُتعد ويتنزّه عن الشيء بسببه لتنفّر الطبع عنه. الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٢٧.

(١) الأنصاب: أحجار تُعبد وتُذبح لها القرابين، والأزلام هي الأقداح التي كان يُستقسم بها.

الآية الثانية

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩).

بمراجعة يسيرة لكلمات الأعلام يمكن ملاحظة مقدار استفادتهم من هذه الآية المباركة في استدلالات عديدة وفي مواضع متعددة، والتي منها ما جاء في بحث المكاسب المحرمة.

إن هذه الآية المباركة قد نهت عن أكل المال بالباطل؛ إذ إنها تقول: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾؛ ويمكن تقريب الاستدلال بالنحو التالي، وهو: أن الشيء النجس كالخمر مثلاً الذي - على فرض أنه - قد أسقط الشارع ماليته^(١)، لو أكل المال بسببه فإنه يكون أكلاً للمال بالباطل.

فأدلة النجاسة قد استُفيد منها إسقاط مالية هذه العين النجسة^(٢) شرعاً وإن كانت لها مالية عرفاً إلا أن المدار هنا ليس هو العرف - كما سيأتي بحثه لاحقاً - وإنما هو الشارع المقدس.

وعليه فإن العين النجسة كالخمر^(٣) - مثلاً - الذي بحسب الفرض

(١) سوف يأتي بيان هذه المسألة وتفصيلها في بحث الخمر فانتظر.

(٢) هذه المسألة كثر الكلام فيها والاختلاف أيضاً ولا يمكن البتُّ بها هنا في هذا المقام بصورة قطعية، ولكن سوف يأتي بيان مقدار معتدِّ به من المسألة في بحث الخمر فانتظر.

(٣) يوجد خلاف في نجاسة الخمر، ولكن ما عليه المشهور هو القول بالنجاسة.

قد أُسقطت ماليته يكون أكل المال بواسطة التكبُّب به أكلاً للمال بالباطل، ومن هنا استفيد القول بحرمة التكبُّب بالأعيان النجسة.

مفردات الآية

وكيف كان، لا بد لنا من الخروج بتصوّر عامّ لمضمون الآية المباركة، ولعلّ من جملة الطرق المهمّة في أساليب التفسير القرآني: الوقوف عند مفردات الآية مفردةً مفردةً، وهذا الطريق من جملة الطرق العديدة التي وصلتنا عن طريق العترة الطاهرة ضمن روايات عديدة، فهم عليه السلام تارة يُفسِّرون الآية المباركة ضمن السياق العامّ للآيات والتي وردت الآية المراد تفسيرها ضمنه، وهذا ما يُعبّر عنه بفهم الآية عن طريق السياق، وتارة أخرى نجدهم عليه السلام يأخذون الآية بعيداً عن السياق ويفسِّرونها، بل إنّنا نجدهم في أحيان كثيرة لا يقبلون بوحدة الآية فضلاً عن وحدة السياق، ومن هنا ورد عنهم عليه السلام: «... ليس شيء أبعد عن عقول الرجال من تفسير القرآن؛ إنّ الآية لتكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متّصل يتصرّف على وجوده»^(١) أي أنّهم يميّزون بين صدر الآية وذيلها^(٢).

(١) بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ٩١، الحديث ٣٧.

(٢) لا شك أنّ الهدف من تعدّد مناهج التفسير الواردة عنهم عليه السلام هو الوصول إلى المراد من كلّ آية، ولذا فإنّه - من الواضح جداً - ليست كلّ آية من آيات القرآن يتباين فيها الصدر عن الذيل، بل إنّنا نجد في مواضع كثيرة ذيل الآية مُبيناً وموضّحاً لصدرها وأحياناً متمماً لذلك، كما أنّنا نجد ما جاء في مضمون الحديث واضحاً وفي مواضع كثيرة.

ولا يخفى أنّ هنالك أساليب تفسيرية أخرى منها التفسير الموضوعي التوحيدي،

فلنقف عند مفردات هذه الآية المباركة؛ بغية الخروج بصورة واضحة عما يمكن استفادته منها.

المفردة الأولى: قوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ والأكل في اللغة هو التغذي بالشيء بالتقاهه وبلعه^(١)، وأما في الاستعمال فإننا نجدتها تستعمل في معنى أوسع من ذلك، نحو قولنا: أكلت النار الحطب، وهنا ذكروا أن الأكل لازم الاستيلاء على الشيء وإفناؤه، وهذا اللازم تحققه لنا النار بصورة واضحة، ولذا توسّع في معنى الأكل اللغوي كنايةً ليشمل هذا المورد وغيره.

بل توسّع في الاستعمال ليشمل كل استيلاء على مال الغير؛ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ (النساء: ١٠)، وهنا يدخل الاستيلاء واستعمال مال اليتامى تحت عنوان الأكل فإنه - كما هو واضح - ليس المراد من الأكل مقصوراً على الأكل اللغوي، وعليه فإن هذا الأكل تُعبّر عنه الآية الشريفة بأوسع معانيه واستعمالاته من أنه ظلم، ثم تقول الآية بعد ذلك: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ فيكون كل استيلاء على مال اليتيم أكلاً لمال اليتيم، وهو في حقيقته - أي هذا الأكل - أكل للنار في البطن. وعليه فإن المراد من قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ هو مطلق أنواع التصرف والاستيلاء؛ بنكته وبركة ذلك التوسّع، وأنه ليس مقتصرًا على

والذي يُعتبر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته من رواه، حيث ترك لنا نماذج جيّدة في كتابه (المدرسة القرآنية)، ولولا خشية الخروج عن محلّ البحث لوقفنا بما فيه الكفاية عند هذا المطلب موضحين أهمّ أبعاده ومقوماته.

(١) مجمع البحرين: ج ١، ص ٨٥.

المعنى اللغوي. هذا ما يمكن قوله في أصل المفردة وما دلتها^(١).
وأما الصيغة التي جاءت بها في الآية وهي صيغة النهي على وزان «لا تفعل» فقد جرى الكلام هنا في المراد من هذا النهي، هل هو النهي التكليفي المولوي المحض فيكون المستفاد من ذلك هو خصوص الحرمة؟ أم أن المراد هو النهي الإرشادي إلى الفساد وعدم الصحة؟
وجواب ذلك هو أن النهي الوارد في هذه الآية ليس نهياً تكليفاً محضاً وإنما هو نهي إرشادي إلى الفساد وعدم الصحة، وذلك بدليل ذيل الآية حيث تقول: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، ومفاد ذلك هو أن التجارة إذا كانت عن تراضٍ فهي صحيحة وإلا فهي فاسدة، فيكون المراد من كل ذلك هو عدم صحة مطلق الاستيلاء على مال الغير.
المفردة الثانية: قوله: ﴿أَمْوَالِكُمْ﴾، وهنا نسأل: ما هو المراد من المال؟ ولم قالت الآية: أموالكم؟ أي بإضافة المال إلى الضمير «كُم» الدال على الجمع ولم تضيفه إلى خصوص الشخص المالك؟
أما المراد من المال فهو: ما يُرغَب فيه ذاتاً بشرط أن لا يكون محرماً. قال بعض الأعلام المعاصرين: المال هو: «ما يُرغَب في امتلاكه بالعوض ذاتاً، امتلاكاً غير محرّم»^(٢).
وأما الرغبة الواردة في التعريف فإنها تعتبر القيد الأوّل، وهي وإن

(١) ومما يؤيد ذلك ما ذهب إليه صاحب مجمع البيان حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ﴾: «ذَكَرَ الأَكْلَ، وأراد سائر التصرفات، وإنما خص الأكل لأنه معظم المنافع» مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ٦٨.

(٢) فقه العقود: ج ١، ص ١٠٧.

كانت تنقسم إلى رغبة شخصية لا تتعدى حدود الفرد، ورغبة نوعية تشمل جميع أو معظم أفراد النوع، إلا أن الوقوف عند هذه الحدود غير مهم في هذا المقام؛ إذ يكفي وجود الرغبة مطلقاً، سواء أكانت شخصية أم نوعية، فالمهم هو وجود أصل الرغبة، وهذه الرغبة هي القيد الأول. وأما القيد الثاني فهو قوله: «ذاتاً» فإن الشيء قد لا يكون فيه قابلية للامتلاك شرعاً، كالخمر مثلاً، وقد يكون فيه قابلية للامتلاك، والآخر قد يكون بدون مانع وأخرى مع المانع، والأول مثل بيع زيد لكتابه، والآخر مثل الكتاب المرهون. فالكتاب بما هو هو، فيه قابلية الامتلاك ولكن مرهونيته تكون مانعة من ذلك، فالمنع هنا جاء بالعرض وليس بالذات، بخلاف ما عليه الحال في الخمر، ولذا قال «ذاتاً» ليُخرج مثل «الخمر» ويُدخل مثل «الكتاب المرهون» لأن المانع من تملكه إنما كان بالعرض فيدخل ما فيه مانع بالعرض وما ليس فيه مانع أصلاً. أما القيد الثالث فهو قوله: «غير محرّم»، وهو قيد واضح؛ إذ إن المحرّم لا ريب في سقوطه عن الاعتبار شرعاً. أما بخصوص أهمّ مصاديق المال فهي «الأعيان، المنافع، العمل، الحق».

هذا خلاصة ما يمكن قوله في الجواب عن السؤال الأول، وأما فيما يتعلق بالسؤال الثاني وهو إضافة ضمير الجماعة إلى كلمة «أموال» فإن الجواب عن ذلك هو أن هذه الصيغة قد ذُكرت في موارد عديدة في القرآن، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ (النساء: ٥) حيث ذهب معظم المفسرين إلى أن المراد من كلمة «أموالكم» هي أموال

السفهاء، أي ليس المراد هو أن لا نعطي أموالنا نحن للسفهاء، فهذا الاحتمال لا معنى له، وإنما المراد هو أن لا تعطوا السفهاء أموالهم ما داموا سفهاء.

وهنا نجد من المناسب الوقوف عند النكتة في هذه الإضافة حيث قالت الآية: ﴿أَمْوَالِكُمْ﴾ ولم تقل أموالهم.

إنَّ النكتة في ذلك هو أن الإسلام لا ينظر إلى المال على اعتبار كونه امتيازاً فقط - كما يرى الغرب- وإنما يرى الإسلام أن المال هو امتياز ومسؤولية.

فالإسلام يقبل الملكية الفردية وهو المعبر عنه بالامتياز ولكنه لا يتوقف عند ذلك وإلا أصبح ذلك نفس المراد من الملكية الفردية في الفلسفة الغربية، لذا نجد الإسلام يضيف عنواناً آخر وهو المسؤولية، ومن هنا نجد الشارع المقدس يخاطب الذين يمتلكون الأموال بمجموعة خطابات، تارة وجوبية وأخرى تحريمية، وإلا لو كانت الملكية كما هي عليه في الفلسفة الغربية فإنه لا يبقى معنى لحجب المال عن السفهاء لأنها تعطي الحرية المطلقة للمالك حتى ولو أنفقها على الكلاب السائبة^(١).

وعلى أية حال فإن الإسلام مزج الامتياز بالمسؤولية وأبرز هذه المسؤولية بلغة الأوامر والنواهي، نحو وجوب الإنفاق على الزوجة والأولاد، وأنه يجرم التصرف بالمال تصرفاً سفهياً وهكذا...

(١) ويكفي في ذلك مراجعة يسيرة للإعلام الغربي أو ما يسجله لنا الإنترنت في هذا المجال من حالات عديدة حتى تجد بعضهم يوصي بجميع تركته وثروته الضخمة لتُنفق بعد وفاته على كلبه الوفي!

فالمال وإن كان فيه قابلية الملكية الفردية إلا أنه يعتبر أيضاً من أموال الأمة والمجتمع.

وفي ضوء ما تقدّم يمكن القول: ربما أرادت الآية الكريمة أن تُشير إلى هذه النكته التي تقدّم بيانها، ومن هنا نجد القرآن يُعبر عن المال في المجتمع الإسلامي بقوله: ﴿الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا...﴾ (النساء: ٥) فتؤكد لنا حقيقة وهي أن قوام المجتمع إنما يكون بالمال، ومن هنا تنفتح أمامنا نافذة واسعة نتطلع من خلالها على البعد الاقتصادي في المجتمع من خلال هذه الآيات المباركة وغيرها^(١).

(١) ينبغي تأكيد ما ذهب إليه السيد الأستاذ (دام ظلّه) في خصوص مزج الامتياز بالمسؤولية، وأيضاً في عود الأموال إلى المجتمع والأمة. ففيما يتعلّق بالمسؤولية لا شك أن الشارع المقدّس قد ألحّ كثيراً في إشعار الفرد المسلم بها وحثّه على أداء دوره في الحياة ضمن الضوابط والقواعد التي رسمها له، ووفق هذا المنطلق يمكننا أن نفهم ذلك البعد الاجتماعي العميق الذي يرسمه لنا الحديث الشريف القائل: «كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته...» صحيح البخاري: ج ١، ص ٢١٥.

وهكذا في قوله ﷺ: «من أصبح ولا يهتمّ بأمر المسلمين فليس بمسلم...» الكافي: ج ٢، ص ١٦٣، حديث ١، وغيرها من الأحاديث.

وهناك إشارة خفيّة إلى هذا المطلب في كتاب اقتصادنا للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، وكذلك فيما يتعلّق بالمطلب الثاني والذي جاء صريحاً في الميزان حيث يقول السيد الطباطبائي رحمته الله هناك: «إنّ مجموع المال والثروة الموجودة في الدنيا لمجموع أهلها، وإنّما اختصّ بعض أفراد المجتمع ببعض منه وآخر بآخر للصالح العامّ الذي يبتني عليه أصل الملك». الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ١٨٢.

بل نجد صاحب الميزان يُعنونُ عنواناً خاصاً بهذا الموضوع أسماه بـ«كلام في أنّ

جميع المال لجميع الناس» حيث يقول: «هذه حقيقة قرآنية هي أصل لأحكام وقوانين هامة في الإسلام، أعني ما تفيده هذه الآية - إلى أن يقول- والأصل الثابت الذي يراعى حاله ويتقدَّر به فروعه هو كون الجميع للجميع فإنَّما تراعى المصالح الخاصَّة على تقدير انحفاظ المصلحة العامَّة التي تعود إلى المجتمع وعدم المزاحمة، وأمَّا مع المزاحمة والمفاوطة فالمقدَّم هو صلاح المجتمع من غير تردُّد» الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ١٨٣.

وأمَّا فيما يتعلَّق بأصل المطلب أعني إضافة ضمير الجماعة للمال وما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ بأنَّ المراد هو أموالهم فهذا وإن كان بخلاف ظاهر الآية كما هو واضح وأنَّ بعض المفسِّرين من الإمامية قد حاول الفرار من تعيين ذلك فنراه ينتقل إلى نقل الوجوه في المراد من السفهية عندما يمرُّ على كلمة «أموالكم» ولكنَّه فيما بعد نراه يضعف الاحتمالين معاً أي اختصاص الضمير بالسفهاء واختصاصه بفاعل «تؤتوا» فيلتزم بالأعم، هذا ما أفاده صاحب مجمع البيان حيث يقول: «والأولى حمل الآية على العموم - إلى أن يقول- وإنَّما تكون إضافة مال اليتيم إلى من له القيام بأمرهم ضرباً من المجاز، أو يكون التقدير: لا تؤتوا السفهاء أموالكم....» التي بعضها لكم وبعضها لهم». مجمع البيان: ج ٣، ص ١٧-١٨.

نقول: مع كلِّ ذلك فإنَّ ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظلُّه) من عود الضمير إلى السفهاء هو الأوجه، وهذا ما التزم به الطباطبائي حيث يقول: «وإنَّ المراد بقوله: ﴿أَمْوَالَكُمُ﴾ في الحقيقة أموالهم أضيف إلى الأولياء بنوع من العناية كما يشهد به أيضاً...». الميزان: ج ٤، ص ١٨١، وممَّا يؤيد ذلك الحديث المروي عن علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾. قال عليه السلام: هم اليتامى لا تعطوهم أموالهم حتى تعرفوا منهم الرشد. فقلت: فكيف يكون أموالهم أموالنا؟

ونحن إننا وقفنا عند هذه الآية المباركة بما هو أقرب إلى التفصيل؛ نظراً لما يمكن استفادته منها في الأبحاث الفقهية، خصوصاً في فقه المعاملات الذي هو في الأعم الأغلب يفتقر إلى رؤى قرآنية حاکمة عليه، أي أنّ الآيات بعيدة عن البحث المعاملاتي والتجاري، وكأنّ القرآن لم يطرح نظرية في فقه المعاملات.

بعبارة أدقّ: إنّ البحث المعاملاتي نجده بعيداً عن الآيات وليس العكس، وكأنّ القرآن لم ينظر إلى ذلك مع أنّنا نجد القرآن من أوله إلى آخره في مقام البيان لتنظيم الحياة.

نكتفي الآن بهذا المقدار لننتقل إلى فقرة أخرى من الآية المباركة هي: المفردة الثالثة: قوله: ﴿بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾. فمن خلال كلمة: ﴿بَيْنَكُمْ﴾ تريد الآية الكريمة أن تشير إلى المداولة والمداورة للأموال. بعبارة أخرى: تقول لنا هذه الآية المباركة: إنّ الأموال التي بينكم إنّما هي للمداورة وليست للاحتكار أو الاكتناز.

وأما قوله: ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ فالباء سببية، والباطل هو العمل العبثي غير العقلاني، ومنه ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ (ص: ٢٧) أي عبثاً وهواً.

هذا هو المعنى اللغوي لكلمة ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ أمّا المعنى الذي تريده الآية من كلمة ﴿الباطل﴾ فإنه اختلف فيه، ووجد في المسألة اتجاهان:

الاتجاه الأوّل: أنّ المراد من الباطل هي الأسباب الباطلة، أي: لا تجعلوا مداولة ومداورة الأموال بينكم بأسباب باطلة، ومن جملة هذه

قال العلامة: «إذا كنت أنت الوارث لهم» وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٣٦٩، الحديث ١٠.

الأسباب لعب القمار والغصب.

هذا ما يراه الفخر الرازي في تفسيره عندما يأتي إلى هذه الآية حيث يقول: «والباطل اسم لكل ما لا يحلّ في الشرع كالربا والغصب والسرقه...»^(١).

وفي ضوء ذلك فإنّ الآية تكون مرشدة - وفق هذا الاتجاه- إلى الأسباب التي ثبت بطلانها وعدم شرعيتها، وأيضاً هي إرشاد إلى مصاديق خارجية، بمعنى: أنّ الآية الكريمة بدلاً عن الوقوف على كلّ تلك الأسباب وتلك المصاديق اختصرت الطريق أمامنا وقالت بكلمة جامعة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾، ولعلّ أوّل من أشار إلى ذلك هو المقدّس الأردبيلي قدس سره في زبدة البيان حيث قال في ذيل هذه الآية: «أي لا يتصرّف بعضكم في أموال البعض بغير وجه شرعي مثل الغصب والقمار، ولكن تصرّفوا فيها بطريق شرعي وهو التجارة عن تراضٍ من الطرفين»^(٢).

وقريب منه ما جاء في الميزان حيث يقول الطباطبائي قدس سره «فتفيد الجملة - أعني قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ﴾ بعد تقييدها بقوله: ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ - النهي عن المعاملات الناقلة التي لا تسوق المجتمع إلى سعادته ونجاحه بل تضرّه وتجرّه إلى الفساد والهلاك، وهي المعاملات الباطلة في نظر الدين، كالربا والقمار والبيوع الغرّية»^(٣). ومثله جاء في «مصباح الفقاهة» للسيد

(١) التفسير الكبير: ج ١٠، ص ٥٧.

(٢) زبدة البيان: ص ٤٢٧.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ٣٣٧.

الخوئي رحمته (١).

الاتجاه الثاني: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الآية الكريمة ناظرة إلى كل ما يصدق عليه أنه باطل شرعاً أو عرفاً. بعبارة أخرى: إن هذه الآية إنما هي بصدد بيان القضية الحقيقية لا الخارجية، فهي غير منحصرة بالأسباب التي ذكرها الشارع المقدس وإنما هي شاملة لكل ما يصدق عليه أنه باطل.

الآن وبعد بيان حقيقة الاتجاهين، لا بد من تقييماها؛ ليتضح لنا الفرق بينهما بشكل أفضل وأنفع، فنقول فيما يتعلق بالاتجاه الأول: يمكن تسجيل عدّة ملاحظات عليه وفق ما يمكن أن نستفيد منه ونستظهره من ظاهر الآية الكريمة بعيداً عن البحث الروائي الذي جاء في المقام، والذي سوف نقف عنده.

الملاحظة الأولى: أن الالتزام بحمل الآية على الاتجاه الأول خلاف الظاهر؛ لأن ظاهر الخطابات المتوجهة إلى الناس هو حمل تلك المفاهيم على ما هو عليه عند الناس، أما حملها على خصوص ما ذكره لنا الشارع المقدس فإنه بحاجة إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام، وبدونها لا مناص من حملها على ما هو عند الناس سواء كان منشأ ما عندهم هو الشارع أو الناس أنفسهم، اللهم إلا في الموارد التي يوضح الشارع مراداته من كلمة الباطل فيقول مثلاً: أعني خصوص هذا الباطل لا ما يصدق عليه الباطل عقلاً، أي عدم كفاية صدق ما حكم به العقلاء، وحيث إن مثل هذه

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٦٩.

العناية مفقودة في المقام ولم يأت لها إشارة في النص القرآني، فيكون هذا الاتجاه مخالفاً لظاهر الآية.

الملاحظة الثانية: أن حمل الآية على خصوص الأفراد والمصاديق الخارجية هو خلاف آخر للظاهر، بخلاف ما لو حُمِلت على الاتجاه الثاني، أعني الحمل على القضية الحقيقية، فإنّ الحمل على القضية الحقيقية هو الأصل؛ لأنّ الخارجية فيها عناية وهي إرادة خصوص هذه الأفراد الفعلية الصادرة من الشارع المقدّس، وعليه فلمّا كان الأصل هو الحمل على الحقيقيّة فإنّه لا يمكن المصير إلى الخارجية إلاّ في صورة وجود قرينة على ذلك.

الملاحظة الثالثة: أن حمل الآية على القضية الخارجية يعني أنّ الآية الكريمة إرشادية محضة لا تؤسّس شيئاً، أي أنها تقول إنّ تلك الأسباب المحرّمة لا تتعامل بها، وبذلك تكون من قبيل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (النساء: ٥٩، والمائدة: ٩٢) التي قال عنها المفسّرون أنّها إرشاد لحكم العقل بوجوب طاعة الله ورسوله.

هذا كلّ بناء على الاتجاه الأوّل، وأمّا بناءً على الاتجاه الثاني فإنّ الآية مورد البحث سوف تكون مؤسّسة لحكم شرعيّ، والذي نفهمه هو أنّنا عند الشكّ في الإرشادية والتأسيسية ينبغي حمل الآية على التأسيس، ما لم تكن هناك قرينة مانعة من ذلك.

وكيف كان فهذا ما يمكن قوله في تقييم الاتجاه الأوّل والثاني بناءً على الاقتصار على ظاهر الآية، أي بقطع النظر عن البحث الروائي الوارد في المقام، وفي ضوء ذلك تبين لنا أرجحية الاتجاه الثاني على الأوّل.

وأما لو راجعنا الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فإنه قد يقال بأن النتيجة تختلف تماماً، أي سوف ترجح كفة الاتجاه الأول.

الرواية الأولى: سئل أبو عبد الله عن قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، قال عليه السلام: «كانت قريش تقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عز وجل عن ذلك»^(١) وهنا الرواية تشير إلى قضية خارجية كما هو واضح.

الرواية الثانية: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فجاء رجل فقال: أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾. قال عليه السلام: يعني بذلك القمار»^(٢).

الرواية الثالثة: عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾: «نهى عن القمار، وكانت قريش تقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عن ذلك»^(٣).

وتوجد روايات أخرى ذكرت في المقام، تساق للمنع من الأخذ بالاتجاه الثاني وتدعو إلى الالتزام بالاتجاه الأول.

ولكن مع ذلك يمكن إبداء عدّة ملاحظات حول الروايات التي أريد منها إثبات صحة الاتجاه الأول.

الملاحظة الأولى: إننا لو تنزلنا والتزمنا بهذه الروايات فلا شك أنها لا تحرم كل الأسباب الباطلة وإنما تقتصر على القمار فقط، وهذا ما يدعونا

(١) الوسائل: ج ١٧، ص ١٦٤، باب تحريم كسب القمار، الحديث ١.

(٢) نفس المصدر: ص ١٦٦، الحديث الثامن.

(٣) نفس المصدر: ص ١٦٧، الحديث التاسع.

إلى احتمال وجود خصوصية في القمار قد لا توجد في غيره.

الملاحظة الثانية: إنَّ هذه الروايات وأمثالها هي في الأعمَّ الأغلب إمَّا أن تُحمَّل على بيان المصداق أو تحمل على بيان أوضح المصاديق، وكم لهذا من نظير في القرآن الكريم، فهي إذن ليست بصدد التفسير وإنَّما بصدد بيان المصداق والفرد الغالب.

هذا ولعلَّ من أهمَّ النتائج المترتبة على الاتجاهين: أنَّه في البحوث المعاملاتية هل يُحمَّل ظاهر الآية أو الرواية على خصوص المصاديق الشرعية، أم على الأعمَّ فتشمل بذلك المصاديق العقلائية أيضاً؟ فمثلاً قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، ماذا يُراد من العقود؟ هل خصوص العقود التي أشار إليها الشارع المقدَّس أم ما هو الأعمَّ، فتدخل العقود العقلائية المستحدثة كعقد السرقفلية - مثلاً؟

فإذا كانت هذه العقود الجديدة لا تنافي الضوابط التي وضعها الشارع، فإنَّه لا حاجة تدعونا بعد ذلك إلى إرجاع هذه العقود الجديدة إلى العقود الشرعية التي ذكرها وأجازها الشارع، وإنَّما تعتبر هذه العقود المستحدثة عقوداً جديدة مستقلة في عرض العقود التي بيَّنها الشارع.

المفردة الرابعة: قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾.

وهنا مجموعة من النكات اللغوية:

منها: ما ليس له أثر في المقام، نحو الاختلاف بين القول بنصب كلمة «تجارة» كما هو ظاهر الرسم القرآني أو أنَّها مرفوعة على الفاعلية لـ«كان» التامة. ومادام الاختلاف في ذلك لا يؤثِّر في المقام، فإنَّه لا بأس بالأخذ بقراءة الكوفيِّين التي جاءت منسجمة مع الرسم القرآني.

ومنها: ما له أثر غير مباشر، وهو البحث في حقيقة التجارة، أو على الأقلّ البحث في المراد من التجارة الواردة في الآية الكريمة. فإنّه قد اختلف اللغويون والمفسّرون في ذلك على ثلاثة أقوال هي:

القول الأوّل: أنّ المراد من التجارة هو خصوص البيع والشراء. هذا ما جاء في لسان العرب^(١) ولكن أعمّ من أن يكون بقصد الحصول على الربح أو عدمه، وأيضاً جاء بكلمة واحدة في مجمع البيان^(٢).

القول الثاني: أن يكون المراد هو التصرف برأس المال طلباً للربح، بحسب ما ذكره الراغب في مفرداته^(٣)، وهذا معناه أن النسبة بين التجارة وبين البيع والشراء هي العموم والخصوص من وجه، فقد تقع تجارة وهي ليست بيعاً ولا شراءً كما في الإجارة، وقد يقع بيعٌ وشراءٌ وهو ليس بتجارة كما إذا لم يقصد الاسترباح، وقد يقع بيع وشراء وهو تجارة كما هو المؤلف عندنا.

القول الثالث: أن يكون المراد من التجارة هو مطلق المعاوضة سواء كانت بيعاً أو إجارة أو غيرها من المعاوضات، فتخرج عندئذٍ الهبات والجمعالات. وهذا هو الذي ذكره صاحب مجمع البحرين حيث قال: «التجارة هي انتقال شيء مملوك من شخص إلى آخر بعوضٍ مقدّرٍ على جهة التراضي»^(٤)، وأيضاً

(١) لسان العرب: ج ٢، ص ٢١٤.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ٦٨.

(٣) المفردات في غريب ألفاظ القرآن: ص ٧٣.

(٤) مجمع البحرين: ج ١، ص ٢٨٢.

التزم به صاحب الجواهر حيث يقول في أول المتاجر: «المراد بها مطلق المعاوضة»^(١) ومن الواضح أن هذا القول (الثالث) هو أوسع الأقوال أفراداً.

والآن نصل إلى البحث الأهم في هذا المقطع القرآني وهو تحديد نوع الاستثناء الوارد في النص القرآني، فإن الاستثناء التام على نوعين: متصل ومنقطع، والأول يمكن التعبير عنه منطقياً من أنه يكون من باب السالبة بانتفاء المحمول، وأما المنقطع فهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع. وظاهر الاستثناء في اللغة هو ما يكون متصلاً لا منفصلاً. وفي الآية المباركة: لو حملنا الاستثناء على المتصل فإن مؤدَى الآية سوف يختلف جذرياً عما لو حملناه على المنقطع، فعلى الاتصال سوف يكون مؤدَى الآية هو: يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا هذا الباطل ... وهذا الباطل هو الذي تكون فيه التجارة عن تراضٍ.

وبناء على القول الثالث في المراد من التجارة يكون معنى الآية هو: أن كل نقل وانتقال للمال يكون أكلاً بالباطل إلا إذا كان هذا الباطل عن تراضٍ أي بتجارة عن تراضٍ. وحيث إن هذا المعنى بناءً على الاتصال غير معقول في ظاهره، فإنه وجدت عدة توجيهات لذلك.

التوجيه الأول: أن قوله تعالى: ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ ليس قيداً لقوله تعالى ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ﴾، فيكون مفاد الآية هو: لا تأكلوا أموالكم بينكم إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ، ولو لم يكن كذلك لكان باطلاً.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤.

وهذا التوجيه من الصعب القبول به لأنه - كما هو واضح - على خلاف ظاهر الآية التي جعلت «الباطل» قيداً مرتبطاً بما تقدّم، أعني قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾، هذا فضلاً عن كون هذا التوجيه يقرب الاستثناء من الانقطاع ويبيّده عن الاتصال فيكون خلاف الفرض.

التوجيه الثاني: أن قوله تعالى: ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ يبقى كما هو، وأن التجارة عن تراضٍ تبقى أيضاً من مصاديق الباطل، ولكن الشارع قد اضطرّ إلى إجازة ذلك، بنكته أنه لو أبطل التجارة عن التراضي فإنه لا تبقى تجارة قائمة عندنا ولا يقع تعامل، أمّا النكته في إطلاق عنوان الباطل على التجارة أو أن التجارة جعلها الشارع من مصاديق الباطل فذلك لأنّ البائع لم يضيف إلى البضاعة شيئاً معتبراً، إذ البضاعة التي اشتراها مسبقاً باعها بما هي عليه دون زيادة أو نقيصة فيها، فيكون الربح والزيادة على أصل ثمنها هو أخذاً للمال بدون مقابل، وهذا هو معنى البطلان، لأنّه أخذ ما لا بغير حقّ، وقد قلنا إنّ إجازة الشارع لمثل هذا الباطل إنّما هي من باب الاضطرار ومن باب الحكم بالعنوان الثانوي. ولكنّ هذا الوجه وردت عليه عدّة ملاحظات.

الملاحظة الأولى: هي أنّه من قال بأنّ التاجر لا يبذل جهداً ولا يعطي شيئاً آخر غير المثلن بإزاء الربح والزيادة على أصل قيمة المثلن؟ فمن الواضح جداً أنّ التاجر يبذل جهداً نفسياً وجسدياً وأنّه يقدّم من أمواله أجوراً للعمّال والمخازن، بل وأنّه يتحمّل الخسارة في البضاعة إذا ما حصلت، هذا فضلاً عن تعطيل أمواله في البضاعة وغيرها من أمور^(١).

(١) ولو كان ما قيل صحيحاً في هذا التوجيه لسرى ذلك أيضاً للمضاربة؛ إذ في المضاربة

الملاحظة الثانية: إنَّ هذا التوجيه يتنافى تماماً مع جملة من الروايات التي حثَّت على التجارة، فلو كانت التجارة من أقسام الباطل ومصاديقه لزم الحثُّ على الباطل، في حين إننا نجد أنَّ الروايات تقول إنَّ ترك التجارة ينقص العقل^(١)، بل أنَّ الرسول الأكرم ﷺ يقول: «التاجر الصدوق في ظلِّ العرش يوم القيامة»^(٢).

أيضاً جاء عنه ﷺ: «تسعة أعشار الرزق في التجارة، والعُشر الأخير في المواشي»^(٣).

الملاحظة الثالثة: إنَّ طريقة القرآن هو أنه إذا ما مرَّ بشيء باطل سواء كان اعتقاداً أو أخلاقاً أو عملاً فإنه لا يترك ذلك بدون جواب، أي أنه لا بدَّ أن يقدم لنا إجابة ومعالجة لذلك الشيء الباطل، فإنَّ وظيفة القرآن الأولى أنه يهدي للتي هي أقوم، ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: ٩) ومن الواضح أنَّ عدم تقديم إجابة عن باطل كهذا، لازمه قبول الشارع به بل وأنَّ هذا الباطل سوف يدخل ضمن التي هي أقوم. وفي مورد آخر يقول تعالى: ﴿وَيَمْحُوا اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ (الشورى: ٢٤) فلو كانت التجارة من الباطل لكان ينبغي أن يمحوها

لا يبذل شيئاً في قبال الربح وفق فهم أصحاب التوجيه الثاني، والقضية سيّالة في موارد أخرى.

(١) ورد هذا المضمون في الوسائل: ج ١٧، ص ١٣، الحديث ١، والمراد بالعقل هنا هو العقل التدبيري لا الفلسفي أو النظري.

(٢) ميزان الحكمة: ج ١، ص ٣٢٨.

(٣) الوسائل: ج ١، ص ١٠، حديث ٣.

الله تعالى لا أن يُجيزها، وفي هذا المضمار يقول السيّد الطباطبائي: «إنّ من المحال أن يعدّ القرآن أمراً باطلاً ثم يأمر به ويهدي إليه، وقد قال تعالى في وصفه: ﴿يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأحقاف: ٣)»^(١).

وكيف كان فإنّه من الصعب جدّاً القبول بهذا التوجيه الثاني.

التوجيه الثالث: يرى أصحاب هذا التوجيه أنّ الدنيا وما فيها ليست إلّا متاع الغرور، وأنّ التجارة هي أنموذج من ذلك المتاع فتكون بذلك من مصاديق الباطل، وأنّ الشارع إنّما أجاز مثل هذه المعاملة الباطلة وهي التجارة عن تراضٍ نتيجة وجود اضطرار إليها^(٢).

وعلى أيّة حال فإنّ ما جاء في الوجه الثالث مردود ومدفوع من

الأساس، فمن قال إنّ كلّ ما في الدنيا هو من الباطل؟

أو لم يُشبهه الإمام عليه السلام هذه الدنيا بالسوق ربح فيها قوم وخسر قوم آخرون^(٣)، أو لم يقل أمير المؤمنين عليه السلام: «فتزودوا في الدنيا من الدنيا»^(٤) وأيضاً قوله عليه السلام: «وما أصف من دار أو لها عناء وآخرها فناء ... ومن أبصر

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ٣٣٩.

(٢) أيّ أنّه أجاز هذا العمل الباطل، بالعنوان الثانوي، وإلّا فهو باقٍ على بطلانه وعلى كونه متاع الغرور، وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني في مسألة تبرير إجازة الشارع لمثل هذا الباطل، غاية ما في الأمر أنّ الباطل هناك هو نتيجة أخذ المال الزائد أو الربح بدون مقابل، وأمّا الباطل هنا فهو لأنّ الحياة بكلّ ما فيها متاع الغرور.

(٣) تحف العقول: ص ٤٨٣.

(٤) نهج البلاغة، شرح محمد عبده: ج ١، ص ١١١، خطبة ٦٤.

بها بصّرتَه ومن أبصر إليها أعمته»^(١)، فالدنيا الباطلة هي التي أبصرت إليها أمّا الدنيا التي أبصرت بها فهي نعمة، وأيضاً قوله ﷺ: «وإنما الدنيا منتهى بصر الأعمى لا يُبصر من ورائها شيئاً، والبصير ينفذها بصره ويعلم أنّ الدار وراءها، فالبصير منها شاخص، والأعمى إليها شاخص، والبصير منها متزوّد، والأعمى لها متزوّد»^(٢).

فالدنيا مذمومة على حال دون حال، كما أنّها ممدوحة على حال دون حال، والتجارة التي هي مفردة من مفردات الدنيا تكون كذلك، فمن تزوّد من التجارة للآخرة فهي خير ونعمة وإلا فلا.

وعلى أية حال فإنّ هذه التوجيهات الثلاثة في تصحيح الاستثناء المتّصل يصعب القبول بها، ومن هنا حاول جملة من الأعلام أن يستدلّوا على كون الاستثناء منقطعاً بالبيان التالي:

إنّ اللغة العربية تقتضي في الاستثناء إذا كان متّصلاً أن يكون مفيداً للحصر، وحيث إنّّه لا يمكن الالتزام بالحصر في الآية المباركة فإنّه لا يمكن أن يكون متّصلاً وإنّما يكون منقطعاً، والذي يبدو هو أنّ القائلين بالانقطاع لم يستدلّوا على الملازمة بين الاتصال والانحصار وإنّما اعتبروا ذلك أصلاً موضوعياً أخذوه من بعض كتب اللغة، ولكنهم وقفوا عند بطلان التالي في القياس الذي اعتمدوه في تقريب الاستدلال على الانقطاع. والتالي الباطل هو إفادة الآية الكريمة الحصر، وذلك لأنّ الحصر معناه هو أن تؤوّل الآية المباركة لأنّها تقول: «إلا أن تكون تجارة

(١) نفس المصدر: ج ١، ص ١٣٠، خطبة ٨٢.

(٢) نهج البلاغة: ج ٢، ص ١٦، خطبة ١٣٣.

عن تراضٍ» فتكون أخرجت كل ما عدا التجارة من جعالة وهبة وغير ذلك. ومن الواضح أن التصرف بالمباح ليس منحصرًا بالتجارة، ولذا اقتضى القول بالاستثناء المتصل تأويل الآية؛ لأن الاتصال يُفضي إلى الانحصار، والانحصار مخرج لجملة من المعاملات المباحة شرعاً.

ولأجل ذلك يقول المحقق الأردبيلي قلبي: «لو كان الاستثناء متصلاً لزم التأويل؛ لعدم التصرف بالمباح في التجارة عن تراضٍ...»^(١).

وعليه فإنه لا بد من الالتزام بالمنقطع، وبقي أن نقف على مفاد الآية الكريمة فيما إذا التزمنا بالانقطاع، وهذا ما يمكن تقريبه وتوضيحه من خلال شواهد قرآنية استعرضت هذا النوع من الاستثناء.

منها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٨-٨٩) فإن الاستثناء هنا منفصل كما هو واضح، فالقلب السليم شيء والمال والبنون شيء آخر، وهنا يتعين علينا الوقوف عند السرّ القرآني في استعماله للاستثناء المنفصل في هذه الآية وغيرها.

وجواب ذلك هو أن القرآن إنما يريد أن يدفع وهماً، فبعد أن قالت الآية ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ هنا يمكن أن يحصل توهم للإنسان حيث يرى أن طرق النفع منحصرة بالمال والبنين، فإذا انقطع هذان الطريقان معاً فإنه لا يجد أمامه طريقاً آخر للنفع والفلاح، وهنا تدخل الآية الكريمة لرفع هذا التوهم حيث تقول له: إن طرق الفلاح ليست منحصرة بالمال والبنين وإنما هنالك طريق آخر وهو أن يأتي العبد إلى ربه بقلب سليم.

(١) زبدة البيان: ص ٤٢٧.

والكلام الكلام فيما نحن فيه فإن الآية عندما قالت ﴿لَا تَأْكُلُوا
 أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ فَإِنَّهُ رَبِّمَا يَتَوَهَّمُ متوهم فيقول: إِنَّهُ بَغْلَقُ بَابِ
 النُّقْلِ وَالِانْتِقَالِ سَوْفَ تَتَوَقَّفُ الْحَيَاةُ الْاِقْتِصَادِيَّةُ وَالِاجْتِمَاعِيَّةُ، فَإِذَا مَنَعْنَا
 الْبَنْكَ الرَّبَوِيَّ وَالْبَيْعَ الرَّبَوِيَّ وَالْمَعَامَلَاتِ الْغَرَرِيَّةَ وَ... الخ، فَإِنَّ الْحَرَكَةَ
 الْاِقْتِصَادِيَّةَ سَوْفَ يَصِيبُهَا شَلْلٌ تَامٌ، وَهِنَا تَجِبُ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ لِمَنْ غَرَضَ
 رَفْعَ مِثْلِ هَذَا التَّوَهَّمِ فَتَقُولُ: صَحِيحٌ أَنَّنَا أَغْلَقْنَا هَذِهِ الْأَبْوَابَ الَّتِي هِيَ
 أَبْوَابُ الْبَاطِلِ وَالَّتِي هِيَ أَعْمَمٌ مِنْ كَوْنِهَا بَاطِلَةٌ شَرْعاً وَعَرَفاً، إِلَّا أَنَّ هَذَا
 لَا يَعْنِي غَلْقَ جَمِيعِ أَبْوَابِ النُّقْلِ وَالِانْتِقَالِ فَيَقَالُ إِنَّ الْأَسْسَ الْاِقْتِصَادِيَّةَ
 لِلْمَجْتَمَعِ سَوْفَ تَنْهَدَمُ، وَإِنَّمَا هُنَالِكَ طَرِيقٌ آخَرٌ يُمْكِنُ أَنْ تَحْفَظَ مِنْ
 خِلَالِهِ الْحَيَاةَ الْاِقْتِصَادِيَّةَ وَالِاجْتِمَاعِيَّةَ مَعاً وَهُوَ طَرِيقُ التَّجَارَةِ عَنْ تَرَاضٍ.
 فَالِاسْتِثْنَاءُ فِي الْآيَةِ مَنْقُطِعٌ وَقَدْ جَاءَ لِمَنْ غَرَضَ رَفْعَ التَّوَهَّمِ أَوْ لِمَنْ غَرَضَ
 دَفْعَ دَخْلِ مَقْدَرٍ.

وبذلك يتضح لنا وجه التأمل فيما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في
 مصباحه حيث يقول: «وعلى هذا فإن كان الاستثناء متصلاً كما هو
 الظاهر والموافق للغة العربية فيكون مفاد الآية المباركة نفي تملك أموال
 الغير بالأسباب الباطلة من القمار والغصب والغزو وبيع المنابذة و... إلا
 بسبب يكون تجارة عن تراضٍ»^(١). فهو قد رحمته الله يرى أو يرجح الاتصالية.

ولكن هذا - وفي ضوء ما تقدم - لازمه القول بدلالة الآية على
 الحصر، وهذا سوف يؤدي بدوره إلى وصم جملة من أسباب النقل
 والانتقال المشروعة بالباطل، فكيف تكون مشروعة وباطلة في آن

(١) مصباح الفقهة: ج ١، ص ٦٩.

واحد؟! ومن هنا كان يرى المحقق الأردبيلي^(١) القول بالانقطاع هروباً من الحصر المفضي إلى البطلان.

وبطبيعة الحال: إن الانقطاع يعني وجود جملتين مستقلتين إحداهما غير الأخرى كما هو واضح لأصحاب الفن.

ولا يُقال بعدم وجود مبرر لاجتماعهما مع كونها مستقلتين، أو بعبارة أخرى: لا يوجد مبرر في استثناء إحداهما من الأخرى مع عدم وجود ترابط وتلازم بينهما.

حيث ذكرنا الإجابة عن ذلك من أن الغرض من هذا الاستثناء هو دفع أو رفع توهم مفاده بأن الحياة الاجتماعية سوف تتوقف؛ لوجود النهي عن أكل المال بالباطل، فذكرت الآية طريقاً آخر وهو التجارة عن تراضٍ، ومن الواضح أن التجارة منها ما يكون عن تراضٍ ومنها ما لا يكون عن تراضٍ، وكما يقول أصحاب المعقول إن إثبات شيء لا ينفي ما عداه، ولذا فإن الآية الكريمة عندما أثبتت صحّة وجواز التجارة عن تراضٍ فإن هذا لا ينفي ما عداها، إلا إذا قلنا بمفهوم اللقب وهو ممنوع، كما هو ثابت في محله، بل هو أضعف المفاهيم.

وكيف كان فإن السيّد الخوئي قدس سره ذكر عبارة أخرى فيما يتعلّق بهذا الاستثناء، ومفادها هو أن الآية الكريمة أرادت إفادة الحصر سواء قلنا باتّصال الاستثناء أو بانقطاعه، حيث يقول: «وإن كان الاستثناء منقطعاً فظهور الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراضٍ ولا تعرّض لها للحصر، إلا أنه لما كان

(١) زبدة البيان: ص ٤٢٧.

تعالى بصدد بيان الأسباب المشروعة للمعاملات وتمييز صحيحها عن فاسدها وكان الإهمال ممّا يَجَلُّ بالمقصود، فلا محالة يُستفاد الحصر من الآية بالقرينة المقاميّة وتكون النتيجة أنّ الآية مسوقة لبيان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراضيّ سواء كان الاستثناء متصلاً أو منقطعاً^(١).
إذن فهو قَلْبِيٌّ يرى أنّ الاستثناء كيفما كان فهو دالٌّ على الحصر للإطلاق المقامي^(٢)، فإنّه تعالى بصدد بيان الطرق الصحيحة للنقل والانتقال والطرق الفاسدة، ولذا فالآية دالّة على الحصر على كلّ حال.

الثمرات المترتبة على القول بالحصر

ينبغي الوقوف عند سؤال مهمّ يطرح نفسه وهو: هل توجد نتائج أو

(١) مصباح الفقهية: ج ١، ص ٣٥.

(٢) الإطلاق المقامي هو اصطلاح أصولي في قبال الإطلاق اللفظي أو الحكمي، ويراد بالمقامي: نفي شيء لو كان ثابتاً لكان صورة ذهنية مستقلة، بخلاف الإطلاق اللفظي الذي يراد به: نفي شيء لو كان ثابتاً لكان قيداً في نفس الصورة الذهنية التي يتحدّث عنها اللفظ، ومثال المقامي هو: لو كان المولى بصدد بيان أجزاء مركّب كالصلاة - مثلاً - فقال «الفاتحة جزء والركوع جزء...» ولم يذكر السورة القصيرة بعد الفاتحة وهنا شككنا في جزئية هذه السورة، فإنّه بواسطة الإطلاق المقامي يمكن نفي جزئية السورة التي لو كانت ثابتة لكانت صورة مستقلة في المركّب العبادي كباقي الصور الذهنية الأخرى المذكورة في الخطاب، ومثال اللفظي هو: لو قال المولى «اعتق رقبة» واحتملت أنّه يريد خصوص الرقبة فإنّه بواسطة الإطلاق اللفظي يمكن نفي هذا الاحتمال أي كونها مؤمنة، الذي لو كان ثابتاً لكان قيداً في نفس الصورة الذهنية وهي صورة الرقبة. راجع دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص ٢٤٠-٢٤١.

ثمرات مترتبة على القول بالحصر؟

هنا يمكن أن نصوّر ثمرتين في المقام:

الثمرة الأولى: سبق أن نقلنا عبارة المحقق الأردبيلي من زبدة البيان حيث كان يرى أنّ الالتزام بالاتصال يعني الالتزام بالانحصار، ولازم ذلك هو القول بالتجوّز أو التأويل لأنّ الأسباب المشروعة للنقل والانتقال لا تختصّ بالتجارة عن تراضٍ حتى لو أخذنا التجارة بأوسع معانيها، والذي أفاده صاحب الجواهر^(١) كما تقدّم، فإنّه مع ذلك لا يمكن أن يشمل الإجازات لأتمّها ليست تجارة وكذلك الجعالات والهبات، بخلاف القول بعدم الحصر الذي يسبقه عدم القول بالاتصال فإنّه لا يحتاج معه إلى التأويل.

ولكنّ هذه الثمرة أو النتيجة يمكن أن يُتأمّل فيها، بمعنى عدم الحاجة إلى التأويل حتى على فرض إفادة الآية للحصر، وذلك بيان أنّ المدلول المطابقي لصدر الآية ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ هو عدم جواز أكل المال بالباطل، وكما قلنا مسبقاً: أنّ الأكل هو مجرد كناية عن مطلق التصرفات فيكون متعلّق النهي مطلق التصرفات والاستيلاء على مال الغير بالباطل، ونفس النكتة نسريها إلى ذيل الآية ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ فإنّ مدلوله المطابقي هو خصوص التجارة وهو عنوان أخصّ من عنوان النقل والانتقال حتى وإن أخذت التجارة بأوسع معانيها، ولكن بحسب النكتة المتقدمة نقول إنّ الآية إنّما ذكرت التجارة كناية عن مطلق المعاملات، فكما أنّ صدر الآية هو نفي مطلق التصرفات

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤.

الباطلة فكذلك ذيلها هو مطلق التصرف وأن اختصاص التجارة بالذكر من باب ذكر أوضح المصاديق، كما أن ذكر الأكل في صدرها هو من باب كونه أوضح المصاديق أيضاً، ومما يشهد على هذا: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (النور: ٣٧) حيث يرى المفسرون أنه لا يراد خصوص التجارة الاصطلاحية وإنما الآية بصدد بيان أن مطلق المعاملات المالية لا تُلهيهم، وما ذكر التجارة والبيع إلا من باب ذكر أوضح المصاديق^(١).

الثمره الثانية - وهي الأهم في المسأله - مفادها: بناءً على الحصر
 وكون الآية قد بينت الأسباب المشروعة والأسباب غير المشروعة - كما هو مبني السيد الخوئي قدس سره - نقول لو شكك في اعتبار جزء أو قيد في صحه العقد والمعاملة المشروعة فهل يمكن التمسك بإطلاق «تجارة عن تراضي»؟

فلو شككنا بكون العربية أو الماضوية قيماً في صحه العقد ومشروعيته، فهل يوجد عندنا قاعدة أو دليل يصحح لنا المعاملة بشرط عدم وجود دليل على الخلاف؟

الجواب عن ذلك هو أنه: إذا كان قوله تعالى: ﴿تِجَارَةٌ عَن تَرَاضٍ﴾ فيه إطلاق فإنه إذا دل دليل على القيد أو الجزء لزم الالتزام به وإلا صح لنا

(١) ولنا أن نسأل هنا عن المبرر في ذكر كلمة البيع إذا كانت التجارة تدل على مطلق التصرفات؟ أو لا يدل ذلك على أن العرف لا يفهم من التجارة مطلق التصرفات ولذا جاء بالبيع؟ أو على الأقل أنها لا تؤدي وحدها ذلك المعنى فجاء بلفظ البيع؟ وكيف كان فإن الذوق العربي واستعمالات اللغة العربية تتناسب كثيراً مع ما ذكره المفسرون ومع ما أفاده السيد الأستاذ (دام ظلّه) في المقام.

التمسك بالإطلاق لنفي احتمال وجود ذلك القيد، أمّا إذا لم تكن الآية بصدد الحصر فإنه لا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك بالقيد. هذا خلاصة ما يمكن قوله في النتيجة أو الثمرة الثانية المترتبة على القول بإفادة الآية الكريمة للحصر.

والآن ينبغي الوقوف عند خصوصية أخرى ذكرتها الآية الكريمة هي حصول الرضا، حيث تقول الآية ﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ﴾، بل لا بد أن تكون التجارة ناشئة عن ذلك الرضا أو على الأقل يكون الرضا مقترناً بها، وهذا يعني وبحسب ظاهر الآية أن العقد الفضولي باطل، لأنّ العقد لم ينشأ عن رضا المالك، وأيضاً لم يكن الرضا مقارناً للعقد، وبهذا يكون العقد باطلاً، ولا يقال إنّ العقد الفضولي يمكن تصحيحه بحصول الرضا من المالك ولو بعد حين، فإنه يقال إنه بحسب ظاهر هذه الآية الكريمة لا يمكن ذلك لأنها تدلّ على كون التجارة ناشئة عن الرضا أو - على الأقل - أن يكون الرضا مقارناً للعقد.

هذا وقد ذكر في المقام أيضاً أنه بحسب ظاهر الآية الكريمة يتبين عدم شرعية القبض في صحة العقد؛ لأنّ المشروعية كُمنّت في حصول التجارة عن تراضٍ، سواء حصل القبض أو لم يحصل.

هذه خلاصة البحث في مفردات هذه الآية الكريمة والتي يمكن الخروج منها بضابطين كليين في مجال المداولة والمداورة بالأموال:

الأولى: أن لا يكون أكل المال أكلاً بالباطل.

الثانية: أن تكون التجارة تجارة عن تراضٍ.

وقد قلنا إنّ المراد بالتجارة هو مطلق التصرفات والنقل والانتقال،

نعم بقي أن ننبه إلى شيء آخر وهو أن تحقق الموضوع لا تتكفل به القضية - كما هو واضح - وإنما يكون من الخارج، فمصاديق أكل المال بالباطل منها ما هو عرفي ومنها ما هو شرعي، وكذا الحال في تحقق مصاديق التجارة عن تراضٍ فمنه ما هو عرفي ومنه ما هو شرعي.

الآن وقبل بيان إمكانية الاستدلال بالآية على حرمة التكبُّب بالأعيان النجسة لا بأس بذكر فائدتين أو نكتتين أفادتتهما الآية الكريمة، أو على الأقل يمكن أن تكون قد أشارت إليهما.

الفائدة الأولى: أن الآية هل اقتضت على النهي عن أكل مال الغير بالباطل أم أنها تشمل أكل الإنسان لماله بالباطل أيضاً؟
فالآية تقول: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ والإسراف - مثلاً - هو أكل للمال بالباطل والتبذير كذلك، فهل يكون هذا المعنى مشمولاً لمفاد الآية الكريمة؟

هنا ذكر جملة من الأعلام والمفسرين من الفريقين بأن الآية الكريمة شاملة للأمرين معاً أي حرمة أكل مال الغير ومال النفس بالباطل، ومن الذين ذهبوا إلى ذلك الفخر الرازي^(١).

فإن قيل: بأن هذا يتعارض مع سلطنة الإنسان أو المالك على ماله.
قلنا - كما تقدّم ذكر ذلك -: إن المال لا يمثل امتيازاً فقط وإنما هو امتياز ومسؤولية، ومعنى المسؤولية هو الالتزام بما شرّعه الله تعالى في حدود المال، وهذا قريب من علاقة الإنسان بنفسه وبدنه فإن نفسه له تكويناً ولكن هذا لا يعطيه الإذن في أن يؤذيها في كثير أو قليل.

(١) انظر: التفسير الكبير: ج ١، ص ٥٧.

الفائدة الثانية: إن الآية ربّما تكون قد أشارت إلى معنى مجازي غير ذلك المعنى الذي يصطلح عليه في باب المتاجر، من قبيل ما جاء في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ (الصف: ١٠-١١).

فهنا لا يراد بالتجارة النقل والانتقال والبيع والشراء في الأمور الماديّة وإنما يراد بها المعنى المجازي، من قبيل ما جاء في استعمال الشراء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ...﴾ (التوبة: ١١١). ومن الواضح أن الإنسان لا يملك شيئاً في قبال الله تعالى حتى يتسنى له بيعه لله تعالى، ومن الواضح أن البيع والشراء الاصطلاحي شرطه وجود الملكية للشيء أو المثلن حتى يصحّ نقله إلى المشتري في قبال الثمن، وهذا مفقود، ولذا لا بدّ أن يكون المراد هو المعنى المجازي.

إمكانية الاستدلال بالآية على حرمة التكبّب بالأعيان النجسة

الآن وبعد هذا البحث التفصيلي في مفردات الآية الكريمة ومتعلقاتها، نعود إلى المطلب الرئيسي والأساسي في البحث وهو مدى إمكانية الاستدلال بهذه الآية على حرمة التكبّب بالأعيان النجسة. وقبل الإجابة عن ذلك نودّ التأكيد أن المراد من الأعيان النجسة هي الأعيان النجسة ذاتاً والنجسة عرضاً في صورة عدم إمكان زوال النجاسة العرضيّة عن العين المتنجّسة إلّا بزوال العين نفسها، وهذا ما أفاده المحقّق المامقاني في مكاسبه^(١).

(١) المكاسب المحرّمة، حاشية المامقاني: ج ١، ص ١٠.

وفيما يتعلّق بحرمة التكبّب بالأعيان النجسة ذاتاً و عرضاً بالمعنى المتقدّم فإنّه قد مُنع من الاستدلال بهذه الآية المباركة لوجهين، وهذا يعني عدم إمكان الخروج بكبرى تخصّص لنا تلك العمومات الأولى التي كانت من قبيل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾ (البقرة: ٢٧٥).
أمّا الوجهان فهما:

الوجه الأوّل: أنّ الآية خارجة عن محلّ البحث، حيث إنّ غاية ما تدلّ عليه هو أنّ الشيء إذا كان مالاً فإنّه يترتّب عليه أمران:
الأوّل: هو عدم جواز تداوله بالباطل.

الثاني: جواز تداوله من خلال التجارة عن تراضٍ.
في حين إنّنا نبحت أولاً عن كون العين النجسة أو المتنجّسة هل لها ماليّة فيصحّ التكبّب بها، أم أنّها لا ماليّة لها لكونها نجسة فلا يصحّ التكبّب بها؟

بعبارة أخرى: إنّ الدور الدلالي للآية تبدأ فاعليته بعد الفراغ عن كون الشيء مالاً، والمفروض هو أنّنا لم نفرغ من ذلك، أي لم نثبت بعد أنّ الأعيان النجسة هي أموال حتى يتسنى لنا الاستدلال بالآية، بل إنّ جملة من الأعيان النجسة لا ماليّة شرعية لها كما هو الحال في الخمر - عند من يقول بأنّ الشارع قد أسقط ماليّته -.

وكيف كان فإنّ الآية تقول ﴿أَمْوَالِكُمْ﴾ وبحسب الفرض نحن لا نعلم كون النجس مالاً، فيكون محلّ البحث خارجاً تخصّصاً عن مفاد الآية الكريمة.

الوجه الثاني: لو تنزّلنا وقبلنا بشمول الآية الكريمة للأعيان النجسة،

فمن أين لنا أن نثبت أن هذا النجس لو بيع أو اشتري لأجل أغراض محللة مقصودة للعقلاء كان أكلاً للمال بالباطل؟ أو ليس هو من باب (التجارة عن تراضٍ)؟

نعم، لو أريد أكل نفس النجس فهو أكل للمال بالباطل، ولكن إذا أريد بيعه وشراؤه لأجل أغراض صناعية عقلائية محللة فإن هذا ما لم تتعرض له الآية المباركة ولم تُسم ذلك بأنه أكل للمال بالباطل، وأيضاً لم تُسمه بأنه تجارة عن تراضٍ؛ لأن هذا ليس من اختصاص نفس القضية، فإن القضية - كما هو ثابت في محله - لا تثبت موضوعها، وعليه فإنه بهذا الوجه وذلك لا يمكننا الاستدلال بهذه الآية المباركة على حرمة التكبسب بالأعيان النجسة.

الآية الثالثة

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

كيفية الاستدلال بالآية

ذكرت الآية الشريفة مجموعة من خصائص النبي ﷺ، إلا أن محلّ الشاهد الذي يساق في المقام هو قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(١) حيث استدلّ بهذا المقطع على حرمة التكسب بالأعيان النجسة. والخبائث: جمع مفرد لها خبيثة، وهي الشيء الفاسد الرديء المكروه^(٢).

(١) لقد ذكرت الآية عدّة خصائص وهنا تُذكر نكتة خارج محلّ البحث وهي أنّ الآية عرّفت النبي الأكرم ﷺ بالصفات لا بالاسم، وهذا يكشف لنا أن التعريف بالاسم، غالباً ما يكون أضعف من التعريف بالصفات، ولعلّ ذلك بسبب حصول الاشتراك في الاسم فيحصل التوهم ونقض الغرض من التعريف له، بخلاف التعريف بالصفات، ومن هنا اقتضت المصلحة تعريف أهل العصمة ﷺ بالصفات أكثر ممّا بالأسماء فعُرّفوا تارة بالصادقين وأخرى بأهل البيت وأخرى بالأوصياء... الخ (منه دام ظله).

(٢) المعجم الوسيط: ج ١، ص ٢١٤.

أما كيفية الاستدلال فهي: أن النجاسة من الخبائث، وكل شيء يكون من الخبائث فهو حرام بمقتضى الآية الشريفة، فتكون النجاسة محرمة. وحيث إن هذا التحريم لا يشمل مطلق الانتفاع، لزم ضم مقدمة إضافية لتتيمم المطلب، وهي أن الحرمة إذا تعلقت بذات الشيء فإنها تعم جميع أنواع التقلبات والانتفاعات، كما هو الحال في الخمر. وهذا ما أشار إليه صاحب الجواهر حيث يقول: «بناءً على أن تعلّق التحريم بالأعيان يعم جميع جهات الانتفاع لا خصوص المنافع المقصودة»^(١).

ومن الواضح أن البيع والشراء والنقل والانتقال من جملة المنافع، وبالتالي تعم الآية محل الاستدلال.

وهذا يعني أن الآية تعطينا كبرى القياس، وهي كل شيء عمد من الخبائث فهو حرام، فإذا تمت عندنا صغرى، وهي كون شيء ما من الخبائث، فإنه سوف يكون من المحرّمات، وبنكته تعميم التحريم للبيع والشراء وجميع التقلبات فإنه عندئذ تثبت حرمة التكبّب بها.

هذا ما يمكن أن يقال في محل الاستدلال بهذه الآية المباركة التي سيقّت في غير موضعها الأصلي، حيث إن موضع الاستدلال الأصلي لها هو في حرمة شرب أبوال مأكول اللحم من قبيل أبوال الإبل؛ حيث ثبت في محله طهارة بول الإبل، بل وكلّ مأكول اللحم، إلا أنه جرى بحث في مسألة جواز شرب بول الإبل أو عدم جوازه، على اعتبار أن الأبوال من الخبائث.

(١) الجواهر: ج ٢٢، ص ١١.

الجواب على الاستدلال

وعلى آية حال، فإن موضع الاستدلال في محلّ البحث قد ذكر، وبقي أن نجيب عن ذلك فنقول: إنّ النجاسات تُبحث عادةً في ثلاثة مواضع، وهي كتاب الطهارة وكتاب الأطعمة والأشربة وكتاب المكاسب المحرّمة، ومن هنا ينبغي أن تحفظ الأدلة التي استُدلّ بها في هذه المواضع حدود هذه المواضع الثلاثة، فالحليّة والحرمة قد تكونان في باب دون باب آخر، فقد تكون منحصرة بباب الأكل والشرب مثلاً، دون أن تشمل التكبسب بها... وهكذا.

فالحرمة - مثلاً - في باب الأكل والشرب تعني عدم الجواز، أي أنّها تعني الحرمة التكليفية، أمّا في باب المكاسب فإنّ الحرمة قد تكون وضعية فقط، ولذا فإنّ عنوان الخبائث يستعمل - في الأعمّ الأغلب - في باب الأطعمة والأشربة لا في باب الحليّة والحرمة في باب المعاملات، فإنّ الاستعمال في باب المعاملات يحتاج إلى قرينة.

وعلى آية حالٍ فإنّه قد يقال: إنّ المستفاد من الآية هو حرمة ما يتعلّق بالمنافع الأوليّة للخبائث والتي تتمثّل بالأكل والشرب دون المنافع الأخرى وهي التكبسب، فالخمر تحرم منافعه الأوليّة وهو الشرب لأنّه من الخبائث، فلو قلنا بأنّ المراد من الخبائث في الآية هو الأعيان النجسة فإنّها عندما تحرّم، فإنّ الحرمة هذه يراد بها خصوص المنافع الأوليّة المتعارفة، وهي الأكل والشرب، كما هو الحال فيما لو وجد عندك ماء ثم تنجّس، فإذا قال لك الشارع: اجتنبه، فإنّ ذلك يعني الاجتناب عن منافعه الأوليّة وهي خصوص الشرب، أمّا سقي الأرض به، أو سقي

الحيوانات، أو استعماله في البناء، فإنه من الواضح أن الاجتناب غير شامل لهذه المنافع، وكذا الحال فيما نحن فيه، فإن المراد هو خصوص حرمة الأكل والشرب، أمّا بيعه وشراؤه ومطلق التكسب فهو غير مشمول في الآية، ولذا قال صاحب الجواهر: إن ثبوت حرمة التكسب بهذه الآية إنما يكون «بناءً على أن تعلق التحريم بالأعيان يعمّ جهات الانتفاع لا خصوص المنافع المقصودة كالأكل والشرب وإن كان فيه ما فيه...»^(١) كما تقدّم ذكره، وأمّا قوله: «فيه ما فيه» فهو إشارة منه إلى عدم قبوله بأعمية جهات الانتفاع، وبذلك لا تدلّ الآية على حرمة التكسب وإنما هي خاصّة بالأكل والشرب، فهما من المنافع المقصودة والأولية.

من هنا نجد السيّد الخميني قدس سرّه يرى أن الآية ليست بصدد تحريم الخبائث. فلو نظرنا إلى السياق التي وردت فيه لوجدنا الآية كاملة بصدد بيان خصائص النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله، ومن خصائصه كونه يحرم الخبائث، لا أنّه جعل الحرمة لعنوان الخبيث حتى يقال: إنّ النجس من الخبائث، وأمّا عبارته في المكاسب «... ويجرم كلّ ما كان خبيثاً بالحمل الشائع ولو بالنهي عن أكله وشربه. فإذا نهى عن شرب الخمر وأكل الميتة ولحم الخنزير وهكذا، يصدق أنّه حرّم الخبائث، فلا دلالة للآية على تحريم عنوان الخبائث، وهو ظاهر»^(٢).

وهذا يعني أنّنا لو وضعنا يدنا على الخمر - مثلاً - فنقول إنّ الشارع قد حرّم الخمر، فهنا علينا أن نرجع إلى دليل الخمر لنعرف ما هو المحرّم،

(١) الجواهر: ج ٢٢، ص ١١.

(٢) المكاسب المحرمة، للسيّد الخميني: ج ١، ص ٣٤.

أشربها فقط، أم مطلق التصرفات؟

وهذا يكون بحسب مقتضى الدليل الخاص الذي حرّمت به الخمر، وكذا في البول فهو من الخبائث وهو محرّم، ولكنّه لا لأجل ذلك وإنّما لأجل دليله الخاصّ به، فلا بد أن نرجع في كل مورد إلى الدليل الخاصّ به لا إلى هذه الآية، وبذلك لا يُمكن التمسك بعموم الخبائث لإثبات حرمة التكبّس من خلال هذه الآية لأنّها بصدد الإخبار عن صفات النبي ﷺ وقد قلنا إنّ من صفاته كونه ﷺ يحرم الخبائث.

الآية الرابعة

قوله تعالى: ﴿وَتِيَابِكَ فَطَهَّرَ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرُ﴾ (المدثر: ٤-٥).

تقريب الاستدلال

يمكن تقريب الاستدلال بهذه الآية المباركة بما يلي:

١. إنّ المراد من الرجز هو الرجس.
 ٢. أنّ يكون من مصاديق الرجس النجس المصطلح.
 ٣. إنّ الآية عندما قالت «فاهجر» فإنّ المراد هو مطلق الاجتناب، حتّى يجرم التكبّس بالأعيان النجسة.
- هذا ما يمكن قوله في مقام الاستدلال، وقد وقع الكلام في جميع نقاط الاستدلال.

الرد على نقاط الاستدلال

أما الأولى: فإنّ الفخر الرازي يقول في تفسيره: إنّ الرجز قد ذكرت له وجوه منها: «العذاب، المعصية، الأصنام...»، ويقول أيضاً: إنّ الرجز هو اسم للقبیح المستقذر، وهو معنى الرجس^(١).

وهذا يعني أنّ الآية تدلّ على وجوب هجران الرجس.

وأما بالنسبة للثانية: فإنّنا لا بدّ أن نعرف كون الرجس شاملاً للنجس أو ليس كذلك، وقد تقدّم في بحث سابق أنّ اللغة لا تساعد على ذلك

(١) التفسير الكبير: ج ٣٠، ص ١٧٠-١٧١.

ولا الاستعمال يساعد عليه أيضاً، فيكون حمل الرجز على النجس الاصطلاحي بحاجة إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام.

وأما فيما يتعلق بالنقطة الأخيرة فإن كلمة «فاهجر» وإن كانت تدل على وجوب الهجران، ولكن هذا لا يدل على وجوب الاجتناب مطلقاً وإنما ذلك يكون بواسطة «كل بحسبه» وقد تقدم الحديث عن ذلك، فالصحيح هو وجوب الهجران ولكن كل بحسبه.

وعليه فكون المراد من قوله «فاهجر» هو مطلق التصرفات والتي من ضمنها التكسب، يحتاج إلى مؤونة كبيرة، كما أن الآية الرابعة ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهَّرْ﴾ قرينة واضحة على كون المراد من الرجز - على فرض حمله على النجس - ما هو مرتبط باب الطهارة، ولو أردنا أن نتوسع فإننا نقول إنه يشمل باب الأطعمة والأشربة، أمّا أن يكون شاملاً لباب التكسب والمعاملات فإن هذا يصعب استفادته من الآية المباركة.

إلى هنا نكون قد انتهينا من مناقشة ما ادّعي استفادته من الآية المباركة، وبذلك نكون قد انتهينا إلى عدم استفادة الكبرى التي هي محلّ بحثنا من الآيات المباركات التي تمّ بحثها.

(٢)
الأدلة الروائية

- ١ . رواية تحف العقول.
- ٢ . رواية الفقه الرضوي.
- ٣ . رواية دعائم الإسلام.
- ٤ . رواية النبوي المشهور.

١. روايت تحف العقول

- تمهيد
 - طرق تصحيح الرواية
 - أمارات صدق مضمونها
 - انجبارها بعمل الأصحاب
- ✓ البحث الصغروي: (في توفر شرائط انطباق الكبرى على الرواية)
- ✓ البحث الكبرى: (الأدلة على الكبرى ومناقشتها)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين،
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

«في المكاسب» وينبغي أولاً التيمُّنُ بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة للمكاسب من حيث الحل والحرم، فنقول - مستعيناً بالله تعالى -:
روي في الوسائل^(١) والحدائق^(٢) عن الحسن بن علي بن شعبة - في كتاب تحف العقول^(٣) - عن مولانا الصادق صلوات الله وسلامه عليه، حيث سئل عن معاش العباد، فقال: «جميع المعاش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب: أربع جهات، ويكون فيها حلالاً من جهة وحراماً من جهة.

فأول هذه الجهات الأربع: الولاية، ثم التجارة، ثم الصناعات، ثم الإجازات.

والفرض من الله تعالى على العباد في هذه المعاملات: الدخول في جهات الحلال، والعمل بذلك، واجتناب جهات الحرام منها.
فإحدى الجهتين من الولاية: ولاية العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس. والجهة الأخرى: ولاية ولاية الجور.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢، باب جواز التكسب بالمباحات، ج ١٢، ص ٥٤، ح ١.

(٢) الحدائق الناضرة: المقدمة الثالثة، فيما يكتسب به: ج ١٨، ص ٦٧.

(٣) تحف العقول، جوابه عليه السلام عن جهات معاش العباد ووجوه إخراج الأموال: ص

فوجه الحلال من الولاية: ولاية الوالي العادل، وولاية ولاته بجهة ما أمر به الوالي العادل بلا زيادة أو نقيصة، فالولاية له والعمل معه ومعونته وتقويته حلالٌ محللٌ.

وأما وجه الحرام من الولاية: فولاية الوالي الجائر وولاية ولاته. فالعمل لهم والتكسب لهم بجهة الولاية معهم حرامٌ معدّبٌ فاعلٌ ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شيءٍ من جهة المعونة له معصيةٌ كبيرةٌ من الكبائر، وذلك أن في ولاية الجائر دروسَ الحقّ كله، وإحياءَ الباطلِ كله، وإظهارَ الظلمِ والجورِ والفساد، وإبطالَ الكتب، وقتلَ الأنبياء، وهدمَ المساجد، وتبديلَ سنة الله وشرائعه، فلذلك حُرِّمَ العملُ معهم ومعونتهم والكسبُ معهم إلا بجهة الضرورة، نظيرَ الضرورة إلى الدم والميتة.

وأما تفسيرُ التجاراتِ في جميع البيوع ووجوه الحلالِ من وجهِ التجاراتِ التي يجوزُ للبائع أن يبيعَ مما لا يجوزُ له، وكذلك المشتري الذي يجوزُ له شراءه مما لا يجوزُ: فكلُّ مأمورٍ به مما هو غداءٌ للعباد وقوامُهُم به، في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها، وكلُّ شيءٍ يكونُ لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كله حلالٌ بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله وهبته وعاريته.

وأما وجوه الحرامِ من البيع والشراء: فكلُّ أمرٍ يكونُ فيه الفسادُ مما هو منهيٌّ عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته، أو شيءٍ يكونُ لهم فيه وجهٌ من وجوه الفساد، نظيرَ البيعِ بالرِّيا أو بيعِ الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع

الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شيء من وجوه النجس، فهذا كله حرام محرّم، لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وإمساكه والتقلب فيه. فجميع تقلبه في ذلك حرام.

وكذلك كل مبيع ملهوّ به وكل منهي مما يتقرب به لغير الله عز وجل أو يقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق، فهو حرام محرّم بيعه وشرأؤه وإمساكه وملّكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.

وأما تفسير الإجازات: فإجارة الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه، فوجه الحلال من جهات الإجازات: أن يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع، أو العمل بنفسه وولده ومملوكه وأجير من غير أن يكون وكيلاً للوالي أو والياً [للوالي]، فلا بأس أن يكون أجيراً يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله في إجارته، لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاة الوالي، نظير الحمل يحمل شيئاً معلوماً بشيء معلوم، فيحمل ذلك الشيء الذي يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤجر نفسه في عمل، يعمل ذلك العمل حلالاً لمن كان من الناس، ملكاً أو سوقةً أو كافراً أو مؤمناً، فحلال إجارته، وحلال كسبه من هذه الوجوه.

فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة، نظير أن يؤجر نفسه على ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤجر نفسه في صناعة ذلك الشيء أو حفظه، أو يؤجر نفسه في هدم المساجد ضراراً، أو قتل النفس بغير حق، أو عمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميتة والدم، أو شيء من

وجوه الفساد الذي كان محرماً عليه من غير جهة الإجارة فيه.
 وكل أمر منهي عنه من جهة من الجهات، فمحرّم على الإنسان إجارة
 نفسه فيه أو له، أو شيء منه أو له إلا لمنفعة من استأجرته، كالذي يُستأجر
 له الأجير ليحمل الميئة ينحّيها عن أذاه أو أذى غيره وما أشبه ذلك ... إلى
 أن قال:

وكل من أجر نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من كافر أو مؤمن أو
 ملك أو سوقة - على ما فسّرنا مما يجوز الإجارة فيه - فحلالٌ فعله
 وكسبه.

وأما تفسير الصناعات: فكل ما يتعلّم العباد أو يعلمون غيرهم من
 أصناف الصناعات - مثل الكتابة والحساب والتجارة والصياغة والبناء
 والحياسة والسراجة والقصارة والخياطة وصناعة صنوف التصاوير ما لم
 يكن مثل الروحاني وأنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد، منها
 منافعهم، وبها قوامهم، وفيها بلغة جميع حوائجهم - فحلالٌ فعله وتعليمه
 والعمل به وفيه، لنفسه أو لغيره.

وإن كانت تلك الصناعة وتلك الآلة قد يُستعان بها على وجوه
 الفساد ووجوه المعاصي وتكون معونة على الحق والباطل، فلا بأس بصناعاته
 وتقلبه [وتعليمه]؛ نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد تقوية
 ومعونة لولاة الجور، وكذلك السكين والسيف والرمح والقوس وغير ذلك
 من وجوه الآلات التي تُصرف إلى وجوه الصلاح وجهات الفساد وتكون آلة
 ومعونة عليها، فلا بأس بتعليمه وتعلّمه وأخذ الأجر عليه والعمل به وفيه،
 لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق، ومحرّم عليهم تصريفه

إلى جهات الفساد والمضار، فليس على العالم ولا المعلم إثم ولا وزر لما فيه الرجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم وبقائهم، وإنما الإثم والوزر على المتصرف بها في جهات الفساد والحرام، وذلك إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهؤ به والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة المحرمة.

وما يكون منه وفيه الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها، إلا أن يكون صناعة قد تُصرف إلى جهة المنافع. وإن كان قد يُصرف فيها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي، فلعله ما فيه من الصلاح حلّ تعلمه وتعليمه والعمل به، ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق والصلاح.

فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معاش العباد وتعلمهم في وجوه اكتسابهم ... الحديث».

وحكاه غير واحد عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد ذرير.

الشرح

تمهيد

ذكر الشيخ الأنصاري قدس سره مجموعة من الروايات التي قد يستفاد منها بعض الضوابط الكلية للكسب الحرام، وهي:

الأولى: رواية تحف العقول للشيخ الثقة الجليل أبي محمد الحسن بن علي بن أبي الحسين بن شعبة الحرّاني من أعلام القرن الرابع الهجري. وتعتبر هذه الرواية من أوضح الروايات الواردة في المقام متناً، ولكن في قبال ذلك هي أخفها سنداً.

من مميزات هذه الرواية: أنّها تعرّضت لعدّة مطالب، ولكن المقطع الذي نريد الوقوف عنده في متن الرواية هو ما جاء فيها: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد... أو البيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحوش أو الطير أو جلودها أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس، فهذا كلّه حرام ومحرم»^(١).

فالرواية تذكر «أو شيء من وجوه النجس» وهذا هو محلّ الكلام حيث تحكم عليه الرواية بأنّه حرام - أي التكبّب بالأعيان النجسة - وتعلّل الرواية ذلك بأنّه منهيّ عن أكله وشربه ولبسه وملكه، إلى أن تقول الرواية: «فجميع تقلبه في ذلك حرام».

(١) تحف العقول: ص ٣٣٢.

ومن الواضح أنّ دلالة الرواية ليس فيها من الخفاء ما يحتاج إلى بيان؛ إذ هي تدلّ بالدلالة المطابقة على أنّ كلّ أنواع المعاملات والكسب في النجس حرام.

لكن لا بأس بالإشارة إلى عدّة أمور، منها: أنّ رواية تحف العقول اشتملت على أكثر من عشرين قاعدة مهمّة قد أشار إليها السيّد اليزدي قلبي في حاشيته على المكاسب^(١).

فالرواية إذن لا تختصّ بموضوع حرمة التكبُّب بالأعيان النجسة وإنّما شملت موارد عديدة من أبواب الفقه، ومن هنا قد استفاد منها السيّد اليزدي كثيراً بعد أن قبل العمل بها فأفادته كثيراً في كلّ ما تناولته من أبواب وما أعطته من قواعد.

من هنا لا بدّ من الوقوف على سند الرواية، إذ من المعلوم لدى أصحاب الفنّ أنّ جميع ما ورد في كتاب تحف العقول روايات مرسلة، وقد صرّح مصنّف الكتاب بذلك في مقدّمة كتابه إذ يقول: «وأسقطت الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً»^(٢).

طرق تصحيح الرواية

إنّ الشيخ الحرّاني يُعتبر من المعاصرين للشيخ الصدوق قلبي وقد ورد فيه من الثناء ما يوفرّ لك الاطمئنان بوثاقته، فهو ثقة جليل، وقد ذُكر كلّ ذلك في ترجمة المؤلّف في نفس الكتاب^(٣).

(١) حاشية كتاب المكاسب: ج ١، ص ٣٤.

(٢) تحف العقول: ص ٣.

(٣) تحف العقول: ص ٩-١١.

وعلى آية حال فإنّ جميع ما ذكر في المؤلّف لا يمكن له أن يصحّح لنا سند الرواية، ولذا ينبغي لنا البحث في طرق تصحيح سند هذه الرواية ليتمّ الاستدلال بها على المقام، وهو حرمة التكبّب بالأعيان النجسة. وهنا طريقان أو مسلكان لتصحيح الرواية:

١. أمارات صدق المضمون

الطريق الأول: ما ذكره جملة من الأعلام ومنهم السيّد اليزدي قدس سرّه في حاشيته على المكاسب حيث صحّح سند الرواية من خلال مضامينها ومنتها. وهذه الطريقة هي المعبرّ عنها بتصحيح السند من خلال المتن، حيث يقول السيّد اليزدي في حاشيته: «إنّ هذه الرواية الشريفة وإن كانت مرسلة - إلى أن يقول - ومع ذلك فيها أمارات الصدق فلا بأس بالعمل بها»^(١).

ومعنى قوله هذا هو أنّ العمل بالرواية ليس بالضرورة أن يكون مرتبطاً دائماً بصحّة السند، وإنّما يكفي في ذلك وجود أمارات الصدق فيها فهي كاشفة عن صدورها عن المعصوم عليه السلام. وعلى آية حال، فإنّ هذا المعنى قد أشار إليه صاحب كتاب تحف العقول نفسه إذ يقول: «وأسقطت الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً وإن كان أكثره ليس سماعاً ولأنّ أكثره آداب وحكم تشهد لأنفسها...»^(٢). وهذا يعني أنّها تحمل أمارات الصدق معها والشاهد على صحّتها في مضمونها. ثم يضيف صاحب تحف العقول هذه العبارة «وهذه المعاني - أي

(١) حاشية السيّد اليزدي على المكاسب: ج ١، ص ٣٤.

(٢) مقدمة كتاب تحف العقول: ص ٣.

الآداب والحكم - أكثر من أن يُحيط بها حصر وأوسع من أن يقع عليها
حظر، وفيها ذكرناه مقنع لمن كان له قلبٌ وكافٍ لمن كان له لبٌّ»^(١).

وهذا يعني أنّ الشيخ الحرّاني لم يحذف أسانيد رواياته لأجل
الاختصار فقط، وإنّما لأجل وجود شواهد الصدق فيها.

وإذا ما عرفنا أنّ صحّة السند إنّما هو أمر طريقي لا تعبدي فإننا ننتهي
إلى نتيجة في غاية الأهمية، وهي أنّه متى ما توفّر لدينا طريق آخر غير
صحّة السند كاشف عن قول المعصوم فإنّه لا مانع من الالتزام به، إذ لا
تعبديّة في صحّة السند كما قلنا، وإنّما صحّة السند مجرد طريق ولا يوجد
انحصارٌ فيه للكشف عن الصدور حيث يمكن إثبات ذلك عن طريق
نفس المضامين.

ويمكن أن نضرب مثلاً: لو نوقش في صحّة زيارة الجامعة الكبيرة -
كما حاول بعضٌ. فلو أتينا إلى مضامين الزيارة وتتبّعناها مقطّعةً مقطّعةً فإنّه
سوف يمكننا إثبات صحّة السند لكلّ مقطع ورد فيها، قرآنيّاً وروائيّاً،
وهذا يعني صدورها من المعصوم عليه السلام. وهذا هو معنى كون أمارات
صدقها معها. والكلام نفسه يجري في كثير من خطب نهج البلاغة.

هذه خلاصة ما يمكن قوله في الطريق الأوّل لتصحيح رواية تحف العقول،
ولكن مع ذلك فإنّه يمكن أن نورد إشكاليين على ما ذكره السيّد اليزدي.

الأوّل: أنّ ما ذكره عليه السلام إنّما يصحّ في الأمور العقائدية والأخلاقية،
فنحن عندما نأتي إلى مثل هذه الأمور نجد ما يقوله معقولاً، ومثال ذلك

(١) المصدر نفسه.

ما جاء في خطب أمير المؤمنين عليه السلام إذ من المعلوم أن بعض ما جاء في نهج البلاغة لا يمكن تصحيح سنده، ولكننا عندما نقف على مضامين هذه الخطب التي تتحدّث عن التوحيد - مثلاً - أو العقائد الأخرى فإننا لا نجد مجالاً للطعن فيها، وذلك لما تحتويه من مضامين عميقة ودقيقة، هذا في العقائد، وأمّا في الأمور الشرعية فالأمر مختلف، فما قاله السيّد اليزدي يحتاج إلى بذل مؤونة وتكّلف، هذا بالإضافة إلى أن ما ذكره صاحب تحف العقول من وجود شواهد الصدق فذلك لأنّه يتحدّث في الحكم والآداب وليس في المعاملات.

الثاني: لو تنزّلنا وقبلنا بما قاله السيّد اليزدي، فإنّه مع ذلك لا يمكن تطبيق ما قاله على رواية تحف العقول، وذلك لأننا عندما نراجع متن الرواية - صدرأ وذيلاً - نجد فيها تهافتاً كثيراً، ولذا يقول المحقّق الإيرواني في حاشيته على المكاسب: «هذه الرواية مخدوشة بالإرسال وعدم اعتناء أصحاب الجوامع بنقلها مع بُعد عدم اطلاعهم عليها مع ما هي عليه في متنها من القلق والاضطراب»^(١).

فهي لا تحمل أمارات الصدق معها، بل العكس هو الصحيح، ولذا يقول الأيرواني أيضاً: «وقد أشبهت في التشقيق والتقسيم كتب المصنّفين»^(٢) ولأجل ذلك قال السيّد الخوئي قدس سرّه: «إنّ التقسيم المذكور فيها لا يرجع إلى أمر محصّل»^(٣)، ثم ينتقل إلى مخاطبة السيّد اليزدي قدس سرّه

(١) حاشية الأيرواني على المكاسب: ج ١، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٢٣.

الذي كان يرى أنّ آثار الصدق ظاهرة على رواية تحف العقول إذ يقول له: «ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار، أهي غموض الرواية واضطرابها أم تكرار جملها وألفاظها، أم كثرة ضمائرها وتعقيدها أم اشتغالها على أحكام لم يُفْتِ بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنّة»^(١).
وبذلك ننتهي إلى عدم إمكان الاعتماد على الطريق الأوّل في تصحيح هذه الرواية.

٢. عمل المشهور بها

الطريق الثاني: هو ما اعتمده المشهور من أنّ عمل الأصحاب بالرواية الضعيفة يكون جابراً لسندها^(٢)، ومن الواضح أنّ تصحيح عمل الأصحاب لسند الرواية الضعيفة وجبرها لا يُراد منه إعطاء الوثاقة للرواية، وإنّما الهدف من الجبر لها هو إثبات صدور الرواية من المعصوم عليه السلام، فالعمل بالرواية الضعيفة تصحيح للرواية لا للراوي، هذا هو الاتجاه العامّ أو المشهور بين علماء الإمامية، ولكن في قبال ذلك يوجد اتجاه يتقاطع مع المشهور تماماً، وهو ما تبناه السيّد الخوئي قدس سرّه حيث يقول: إنّهُ لا عمل الأصحاب جابر ولا إعراضهم كاسر^(٣)، في حين يرى سيّدنا الشهيد الصدر قدس سرّه^(٤) أنّ عمل الأصحاب ليس جابراً ولكن إعراضهم كاسر.

(١) المصدر نفسه: ج ١، ص ٢٨.

(٢) مصباح الأصول للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٢٠١، و ص ٢٤٠.

(٣) مصباح الأصول للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٢٠٢-٣٠٢، وأيضاً: ص ٢٤٠-٢٤١.

(٤) تقريرات السيد محمود الهاشمي: ج ٤، ص ٤٢٦.

فهذه ثلاثة اتجاهات في المقام، وعلى آية حال فإن مدعى المشهور لم يُترك على إطلاقه وإنما وضعت شروط ثلاثة لا بد من توافرها لكي يتحقق انجبار ضعف السند وهي:

١. إحراز استناد عمل الأصحاب وفتاواهم إلى هذه الرواية الضعيفة السند، إذ لا يكفي مجرد التطابق بين فتاواهم ومضمون الرواية، والكشف عن استنادهم إما بواسطة تصریحهم أو بواسطة القرائن.

٢. أن يكون هؤلاء المستندون من قدماء أصحابنا لا من المتأخرين ولا من المتوسّطين، وأولئك القدماء هم الذين يحصل لنا اطمئنان بأنهم ينقلون الأمور إما حسّاً أو ما هو قريب من الحسّ.

٣. انحصار الاستناد بهذه الرواية الضعيفة، فقد يثبت استنادهم إلى الرواية الضعيفة ولكن في المقابل أيضاً قد استندوا إلى روايات أخرى، فإنّه في هذه الصورة لا يكون استنادهم جابراً.

وفي هذا المجال يقول السيّد الخوئي قدّس سرّه «لأنّ مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم عليه السلام»^(١) وأيضاً يقول: «الشهرة في العمل ومفادها استناد المشهور إلى خبر في مقام الحكم، وبهذه الشهرة ينجر ضعف سند الرواية إذا أُحرز الاستناد، فالخبر المنجر بها يكون معتبراً بالعرض»^(٢).

هذا فيما يتعلّق بالشرطين الأوّل والثاني، وأمّا شرط الانحصار فإنّه من الواضح أنّنا عندما قلنا لا بد من إحراز الاستناد إذا تعدّد المستند فإنّه

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٠٢.

(٢) دراسات في علم الأصول للشاهرودي: ج ٣، ص ١٤٧.

لا يثبت أنهم قد استندوا إلى خصوص هذه الرواية الضعيفة، إذ قد يكون استنادهم إليها وإلى غيرها، وعليه فإنه من لازم شرط إحراز الاستناد نستكشف الشرط الثالث وهو الانحصار.

وهنا ينبغي أن يُعلم أن الشهرة التي يقال بها هنا هي الشهرة العملية في قبال الشهرة الفتوائية والروائية، فالروائية تعني اشتهاً رواية بين الأصحاب سواء عملوا بها أو لم يعملوا، وهي مراد الإمام الرضا عليه السلام: «خذ ما اشتهر بين أصحابك»^(١)، وأمّا الفتوائية فإنّها تعني أن الفتوى المعينة مشهورة بين الأصحاب، ولكن لا يوجد دليل معتبر يُبرّر لنا هذه الشهرة، فالشهرة حاصلة مع عدم معرفة منشأ هذه الشهرة.

إذا اتّضح لنا ذلك فإننا سوف ندخل في بحثين أحدهما كبروي والآخر صغروي فيما يتعلّق برواية تحف العقول.

أما البحث الكبروي: فهو مبنّى على التسليم بتمامية الشرائط المتقدمة، فهل يكون عمل الأصحاب جابراً لضعف السند؟

وأما البحث الصغروي: ففي فرض تمامية الكبرى، هل شروطها متوفرة في رواية تحف العقول؟

أولاً: البحث الصغروي

أما صغروياً فقد اتّفقت كلمات القائلين بالكبرى والنافين أيضاً - تقريباً - على عدم توفّر الشرائط في رواية تحف العقول.

فالسيد اليزدي قدس سرّه القائل بالكبرى أنكر تحقّق الصغرى، حيث نراه

(١) عوالي اللآلي: ج ٤، ص ١٣٣، الحديث ٢٢٩.

يقول: «إنّ هذه الرواية الشريفة وإن كانت مرسلّة ولا جابر لها لأنّها وإن كانت مشهورة بين العلماء في هذه الأعصار المتأخّرة، إلّا أنّ الشهرة الجابرة وهي ما كانت عند القدماء من الأصحاب والعلماء غير متحقّقة»^(١).

ولأجل ذلك حاول السيّد اليزدي تصحيح الرواية من خلال الطريق الأوّل الذي ذكرناه في المقام وهو تصحيح السند من خلال مضامين المتن، وعليه فإنّ الطريق الثاني وهو عمل الأصحاب غير متوفّر في المقام بالإضافة إلى بطلان الطريق الأوّل كما تقدّم، هذا كلّه فضلاً عن عدم توفّر شروط العمل بالطريق الرئيسي والمعهود وهو وجود السند حيث إنّ رواية تحف العقول مرسلّة كما هو واضح.

وعلى أيّة حال، فإنّ السيّد الخوئي الذي ينكر أصل الكبرى - حيث أنّه لا يرى عمل الأصحاب جابراً - ينكر الصغرى هنا أيضاً حيث يقول: «وأما الوجه في منع الصغرى فهو عدم ثبوت عمل المتقدّمين بها، وأمّا عمل المتأخّرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها»^(٢).

وأيضاً نجد السيّد الخميني قدس سره يقول: «ودعوى جبر إسنادها غير وجيهة لعدم إحراز استناد الأصحاب إليها إلّا أنّ يدعى الجزم على أن لا مستند لهم غيرها، وهو محلّ الكلام، لاحتمال استفادتهم للحكم الكلّي من الموارد الخاصّة ولو بإلغاء الخصوصيّة كما يظهر ذلك من بعضهم»^(٣).

(١) حاشية السيد اليزدي على المكاسب: ج ١، ص ٢.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٢١.

(٣) المكاسب المحرّمة للسيد الخميني: ج ١، ص ٥-٦، لا يخفى أنّ ما ذكره السيد

والواقع أنّ ما ذكره السيّد الخميني قَدَسَ سَلَامُهُ فيما يتعلّق بإلغاء الخصوصية يعتبر من جملة الأدلة التي تنساق لإثبات حرمة التكبّس بالأعيان النجسة والذي نأمل الوقوف عليه فيما بعد^(١).
وعوداً على بدء نقول: إنّ الصغرى وهي توفّر الشروط الثلاثة غير موجودة في رواية تحف العقول حتى على فرض تمامية الكبرى، وبذلك لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية في إثبات حرمة التكبّس بالأعيان النجسة.

ثانياً: البحث الكبروي

أمّا البحث الكبروي وهو كون عمل الأصحاب جابراً لسند الرواية الضعيفة فإنّه بحث أصولي، وليس بحثاً فقهيّاً كما هو واضح، ولكن سوف نتعرّض له - ولو إجمالاً - باعتبار أنّ معظم الأذهان لاسيّما مدرسة السيّد الخوئي قَدَسَ سَلَامُهُ قائمة على كون عمل الأصحاب غير جابر وإعراضهم غير كاسر، وهذه القاعدة المكوّنة من شطرين، الأوّل عمل الأصحاب

الإمام هنا لا يختصّ برواية تحف العقول وإنّما عنى به مجموعة روايات تساق في المقام منها رواية تحف العقول، لذا يقول: «إنّ ما دلّت - أو يتوهّم دلالتها - على عموم المدعى روايات ضعيفة الإسناد، بل في كون بعضها رواية تأمل ونظر، ودعوى جبر أسنادها غير وجيهة...».

(١) خلاصته: هو أنّ جملة من العلماء بحثوا الموارد الخاصّة، أي الأعيان النجسة كالدّم والبول والمني و... الخ ثم ألغوا خصوصيّة المورد فاستكشفوا أو تصيّدوا هذه القاعدة وهي «كلّ نجس يجرم التكبّس به» وهذا الوجه هو الذي اعتمده صاحب الحدائق (منه دام ظلّه).

والآخر إعراضهم، لم يُصحَّح شرطها الثاني من قبل جملة من الأعلام كالسيد الشهيد الصدر قدس سره الذي يرى أن إعراض الأصحاب كاسر. وحيث إننا بصدد رواية ضعيفة السند فإن المطلوب إثباته في المقام هو كون عمل الأصحاب جابراً، لكي يتسنى بعد ذلك لمن يريد تصحيح سند رواية تحف العقول أو لمن صحّت عنده الصغرى أن يعتمد الكبرى التي نحن بصدد بحثها وهي كون عمل الأصحاب جابراً. إذن سوف يكون البحث مقتصرأ على الشرط الأول من القاعدة.

الأدلة على جبر ضعف الرواية بعمل الأصحاب

هذا وقد ذكرت عدّة أدلة لإثبات كون عمل الأصحاب جابراً لضعف الرواية نذكر منها:

الدليل الأول: ما ورد في جملة من كلمات الأعلام لإثبات حجّية الشهرة العملية، وكونها جابرة لضعف السند، حيث اعتمدوا في ذلك على مقبولة عمر بن حنظلة^(١)، وهي رواية بُني عليها كثير من الأبحاث الأصولية والفقهية، ومن الواضح أنّ الكلام معقود هنا في دلالتها دون سندها^(٢).

وفي هذه الرواية يقول الإمام الصادق عليه السلام: «ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك» ومفاد ذلك هو أنّه لو وُجد الشاذّ ووُجد المشهور فإنّه يُترك الشاذّ ويُعمل بالمشهور.

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٦٧، الحديث ١٠.

(٢) يراجع في ذلك كتاب دراسات في ولاية الفقيه للشيخ حسين منتظري: ج ١، ص ٤٢٧.

ثم يقول عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، ولا يخفى أنه لا يُراد بالمجمع الإجماع الاصطلاحي الذي هو في قبال الشهرة لأنّ كلام الإمام عليه السلام المتقدّم إنّما هو في خصوص الشهرة، ولذا فإنّ المراد هو الشهرة في قبال الشاذّ، فإنّ المجمع عليه عند الأصحاب لا يحتاج إلى بيان، فإنّ البيان في مورده يكون تحصيلاً للحاصل، خصوصاً وأنّ القرينة اللفظية المتمثلة بقوله عليه السلام «ويترك الشاذّ» توضّح لنا أنّ الكلام ليس في الإجماع الاصطلاحي الذي لا يوجد في قباله ما هو شاذّ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه قد وقع كلام بين الأعلام في المراد من المشهور في هذه الرواية، فهل المراد الشهرة الروائية كما يرى ذلك بعض الأعلام^(١)، أم الشهرة العملية كما يرى ذلك أعلام آخرون، كما أنّه لا يمكن أن يكون المراد منها الشهرة الفتوائية لأنّ الفتوائية مرتبطة بما لا يوجد فيها مستند أصلاً.

وكيف كان، فإنّه بناء على كون المراد من الشهرة هو خصوص العملية فهل يمكن أن يُستفاد من هذه الرواية حجّة الشهرة العملية؟ حاول بعض الأعلام استفادة ذلك من ذيل الرواية وهو قوله عليه السلام «المجمع عليه».

الدليل الثاني: هو دليل مُتصيّد من كلمات الأعلام إذ أنّه لا يوجد بصورة واضحة، وبغية إيضاح هذا الدليل ينبغي الوقوف عند مسألة الإجماع، فإنّ خلاصة الدليل الثاني هو ما ذكر في موضوع الإجماع، وبعبارة أخرى: إنّ ما قيل في الإجماع نقوله هنا.

(١) كالسيد الخوئي قدس سرّه.

ما قيل في الإجماع: هو أن المجمعين الذين نعلم دينهم وعلمهم وورعهم ومبانيهم العلمية من أنهم لا يستندون إلى القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة والذوق الشخصي وما إلى ذلك من أدلة غير معتبرة عندنا، فهؤلاء الأعلام لا يمكن أن يصدق بحقهم أنهم يجمعون من غير دليل، وبعيد جداً أن يكونوا قد توهموا وجود دليل، نعم لو كان المتحدث عنه شخصاً واحداً فإنه يمكن أن يُقال أنه قد توهم ذلك، ولكننا في المقام نجد الأعلام وأساطين المذهب - في الصدر الأول - قد أجمعوا على فتوى معينة، فإذا عرفنا أنهم لا يفتون على أساس قياس أو استحسان وما شابه ذلك، فإننا نعرف أنهم قد اعتمدوا على دليل معتبر.

وبهذا الصدد يقول الشهيد الصدر «إن إفتاء أولئك الأجلاء من دون دليل ومأخذ، غير محتمل في حقهم مع جلاله قدرهم وشدة تورعهم عن ذلك، كما أنه لا يحتمل في حقهم أن يكونوا قد غفلوا عن مقتضى القاعدة الأولية المخالفة لتلك الفتوى، لأنهم هم نقلته إلينا بحسب الفرض...»^(١).

إذن فلا بد أن يكون هنالك دليل معتبر قد اعتمده.

هذا وقد أشكل المحقق الأصفهاني قَلْبِي على هذه الدعوى بإشكالين: الأول: إن أقصى ما يدل عليه الإجماع هو وجود رواية معتبرة سنداً ودلالة، وهذا الاعتبار السندي والدلالي محصور بهم، فمن قال إن تلك الرواية لو وصلت إلينا سوف نقبلها سنداً ودلالة؟

(١) بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي: ج ٤، ص ٣١٢-٣١٣.

الثاني: لو كانت هنالك رواية قد اعتمدها وأفتوا على أساسها، فلماذا لم ينقلوها في كتبهم مع أن كتبهم قد وصلت إلينا؟
أجاب السيّد الشهيد قده عن ذلك ببيان مفاده أنّ الأدلّة لا تكون قولية دائماً، فإنّ جملة من الأدلّة المعتمدة قد تكون أدلّة ارتكازية لبيّة، وقد تكون عبارة عن مجموعة من القرائن تلقّاها اللاحق عن السابق بنحو واضح ممّا أدّت إلى أن يجمعوا على هذا الأمر.
إذن فالدليل إمّا أن يكون رواية، وإمّا أن يكون ارتكازاً أو حالة عملية موجودة في أذهان أصحاب الأئمة الذين عاصروهم أو نقلت إليهم وكان النقل قريباً إليهم، لأنّهم إمّا أن يكونوا قد عاشوا عصر الغيبة الصغرى، أو أنّهم قريبون جداً من ذلك.
فإذا ما سلّمنا بإشكالي المحقّق الأصفهاني فإنّ هذا لا يعني انتفاء الدليل، وإنّما يعني انتفاء خصوص الرواية، وقد عرفت أنّ الدليل أعمّ من كونه رواية.

ولذا يبقى عندنا الاحتمال الآخر، وهذا ما أراده الشهيد الصدر قده حيث يقول: «وبالتالي تعيين الاحتمال الآخر وهو أنّهم قد تلقّوا الحكم المذكور بنحو الارتكاز العامّ الذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم، وهم جيل أصحاب الأئمة الذين هم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمة عليهم السلام، ومنهم انتقل كلّ هذا العلم والفقّه إليهم»^(١).

ومن الواضح أنّ الارتكاز لا يمكن أن يقال فيه: أنّه لو نقل إلينا ربما

(١) بحوث في علم الأصول للسيّد الهاشمي: ج ٤، ص ٣١٣.

لا نقبله سنداً ودلالة، لأن هذه الارتكازات واضحة المعالم، خصوصاً في معقد انعقاد الإجماع، وبتعبير الشهيد الصدر قده: أن هذا الارتكاز مستفاد بنحو وآخر من مجموع دلالات السنّة، من فعل المعصوم أو تقريره أو قوله، على إجمالها، ولهذا لم تُضبط في أصل معيّن.

إذا عرفت ذلك فإننا نحمل نفس البيان والنكتة المذكورة في الإجماع إلى عمل المشهور بالرواية الضعيفة، أمّا كيفية تطبيق ذلك، فإنه يمكن إيضاحه ضمن عدّة نقاط:

الأولى: أننا كبروياً قد أحرزنا استنادهم على الرواية الضعيفة - المراد جبرها بعملهم - كما هو المفروض.

الثانية: أنهم قد صرّحوا في كتبهم من أنهم لا يفتون إلاّ بدليل معتبر. **ثالثاً:** أن التوثيقات إنّما وصلتنا عنهم، فهم الذين وصلنا عنهم أنّ فلاناً ثقة والآخر غير ثقة، وهم الذين تشدّدوا في قبول الروايات قد عملوا بالرواية الضعيفة - المراد جبرها بعملهم - والتي قالوا إنّ بعض رجالها غير معتبر.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: أنهم مع كونهم لا يفتون إلاّ بدليل معتبر وأنهم قالوا: إنّ بعض نقلة الرواية الضعيفة غير ثقة، ومع كلّ ذلك إلاّ أنهم قد عملوا بمفاد الرواية، فما هو منشأ هذا الاستناد؟ هنا توجد عدّة احتمالات نذكر منها:

الاحتمال الأول: أنهم لم يعلموا بضعف ذلك الناقل فعملوا بروايته. وهذا احتمال ضعيف لأنهم - بحسب الفرض - قد صرّحوا بعدم وثاقته.

الاحتمال الثاني: هو أنهم علموا بضعفه، ولكنهم قد غفلوا عن ذلك. وهذا الاحتمال واضح البطلان أيضاً، لأنّ المستند لم يكن شخصاً واحداً، وإنما الأكثرية منهم قد اعتمدوا عليها، فلا يعقل أن جميعهم قد غفلوا عن ذلك.

الاحتمال الثالث: هو أنهم قد اعتمدوا عليه جزافاً. وهذا هو أضعف الاحتمالات المتقدمة، لعدم صدقه بحق علمائنا، وقد سبق إيضاح ذلك.

الاحتمال الرابع: أنهم قد وجدوا أمارات وقرائن صححت لهم مضمون الخبر، وبذلك يثبت المطلوب.

لا يُقال: لم يُنقل إلينا ذلك في كتبهم؟
فإنه يقال: إن القرائن والأمارات لم تكن روايات حتى ينقلوها في كتبهم، وعدم نقلهم لذلك دليل على أنهم قد استندوا على مرتكزات وقرائن غير روائية أثبتت لهم صدور الرواية عن المعصوم عليه السلام، وكم لهذا المعنى من شبيهه، نذكر على سبيل المثال - لا الحصر - ما ذكره السيّد الخوئي في بيان كيفية الوضوء، حيث يقول بوجوب غسل الوجه من الأعلى وأنه فريضة لا نافلة، ثم يذكر قده أنّ المشهور قد استدلوا على ذلك بعدة وجوه يُبطلها جميعاً، إلى أن يقول: «... فلم يبق إلا تسالم الفقهاء الأقدمين وسيرة أصحاب الأئمة»^(١)، مع أنّ السيرة فعل يفيد الجواز لا الوجوب.

ثمّ يسترسل قده قائلاً: «وسيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، حيث جرت

(١) التنقيح: ج ٥، ص ٥٧.

على غسل وجوههم من الأعلى إلى الأسفل، فإن المتقدمين متسلمون على وجوب ذلك ... وعلى الجملة أن التسالم بين الفقهاء إن تم وثبتت سيرة أصحابهم عليهم السلام فهو، وإلا فللمناقشة في وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل مجال واسع، غير أن النفس مطمئنة من سيرتهم وتسلم فقهائنا الأقدمين على وجوبه...»^(١).

والآن نعيد السؤال المتقدم بصيغة أخرى فنقول: ما هو منشأ هذا الاطمئنان وهذا الالتزام مع أنه مخالف لجمهور المسلمين؟
فلو لم يكن ذلك واجباً - أي غسل الوجه أو اليد من الأعلى إلى الأسفل - فإنه لا يبقى لدينا مبرر في المخالفة، ولكن حيث إننا نجد إصرارهم على وجوب الغسل من الأعلى، فإننا نستكشف أن الأئمة عليهم السلام وإن لم يصرّ حوالنا بوجوب ذلك نتيجة ظروف خاصة، ولكنهم أوصلوا لنا ذلك عن طريق خواصهم وشيعتهم عملاً، فصار حالة عامّة وإن لم نجد عليه دليلاً لفظياً.

وهنا لا بد من تأكيد هذه النكته وهي أن جملة من المسائل الفقهية والأحكام التي قد وصلت إلينا لا يوجد فيها بيانات وأدلة لفظية، وذلك لأنّ الجو العام آنذاك لم يكن يسمح بالتصريح، بل كان أحياناً داعياً للتصريح بما يوافق الجمهور، ويمكن الإشارة إلى بعض الموارد.

عن عبد الله بن محرز بياع القلانيس، قال: «أوصى إليّ رجل، وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم، وترك ابنة، وقال: لي عصبة بالشام، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، قال: أعط ابنة النصف، والعصبة

(١) نفس المصدر.

النصف الآخر، فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا، فقالوا اتقوا، فأعطيتُ ابنة النصف الآخر، ثم حججت، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام، فأخبرته بما قال أصحابنا، وأخبرته أنني دفعت النصف الآخر إلى ابنة، فقال: أحسنت، إنما أفتيك مخافة العصبة عليك^(١).

من هنا يمكن معرفة فلسفة كون الإعراض كاسراً مع كون الرواية صحيحة، فهذا الإعراض إنما يكون كاسراً لأنهم لا بد أن يكون قد وصلهم ارتكاز قوي يقول لهم إن الرواية إما صدرت تقيّة، أو إن لها ظروفها الخاصّة وما شابه ذلك.

ومن هنا تظهر قوّة المناقشة لدعوى السيّد الخوئي قدس سرّه من كون عمل الأصحاب ليس بجابر ولا إعراضهم بكاسر، حيث نقول له وفق ما تقدّم من أن عمل الأصحاب جابر وإعراضهم كاسر.

ومن الموارد الأخرى أيضاً ما جاء عن عبد الله بن محرز، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أوصى إليّ، وهلك وترك ابنته، فقال: أعطِ ابنة النصف، واترك للموالي النصف. فرجعت، فقال أصحابنا: لا والله ما للموالي شيء، فرجعت إليه من قابل، فقلت له: إن أصحابنا قالوا: ما للموالي شيء، وإنما اتقوا، فقال: لا والله ما اتقيتك، ولكي خفت عليك أن تؤخذ بالنصف، فإن كنت لا تخاف فادفع النصف الآخر إلى ابنته، فإن الله سيؤدّي عنك^(٢).

وبذلك ننتهي إلى أن العمل بقاعدة السيّد الخوئي غير صحيح، وأنّ كلامه لا يمكن القبول به في المقام.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٦، ص ١٠٤، الحديث ٤، عن الكافي: ج ٧، ص ٨٧، الحديث ٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٠٥-١٠٦.

فهو **فَاتِيحٌ** يصرّح في مصباحه: «أما الوجه في منع الكبرى، فلعدم كون الشهرة في نفسها حجة، فكيف تكون موجبة لحجية الخبر وجابرة لضعف سنده؟ وإنما الشهرة بالنسبة إلى الخبر كوضع حجر إلى جنب إنسان...»^(١)، ويقول أيضاً: «... إنَّ الخبر الضعيف لا يكون حجة في نفسه على الفرض، وكذلك فتوى المشهور غير حجة على الفرض أيضاً، وانضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة لا يوجب الحجّة، فإنَّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلَّا العدم»^(٢)، فالخبر الضعيف ليس بحجّة فهو عدم، والشهرة أيضاً ليست بحجّة فهي عدم آخر، وانضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلَّا العدم.

هذا خلاصة ما أفاده السيّد الخوئي **قَدِّسَ** في إشكاله الأول، والذي يمكن المناقشة فيه نقضاً وحلاً.

الجواب النقضي: فيما يتعلّق بالتواتر، هل يُشترط في الروايات التي تحقّق لنا ذلك أن تكون بأجمعها صحيحة السند؟ كلا لا يشترط ذلك كما هو محقّق في محله.

فإذا كان ضمّ العدم إلى العدم لا ينتج إلَّا العدم وهو كضمّ الحجر إلى الإنسان، فلماذا تقبلون بحجّية التواتر؟ مع أنّه من الممكن جداً أن تدخل في تحقّقه مجموعة روايات ضعيفة السند بل - منطقياً - لا بد أن تتبع النتيجة أحسن المقدمات.

الجواب الحلّي: فيما يتعلّق بالاحتمال وجمع القرائن والظهورات

(١) مصباح الفقه: ج ١، ص ١٩.

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٠٢.

الاقتناصية فإنه قد ينظر إلى القرينة بمفردها، فلا نجدها تعطي ظهوراً، ولكن إذا ما ضُمَّت إليها قرينة أخرى من ظهور آخر، فإنها سوف تعطينا ظهوراً يمكن الاعتماد عليه، فالقضية ليست قضية حسائية حتى يقال إنَّ ضمَّ هذا لذاك لا ينتج شيئاً آخر.

وبالإضافة إلى كلِّ ما تقدّم ينبغي أن يُعلم أن الأقدمين من الأصحاب كانوا يعتقدون أن الشهرة الفتوائية حجة، ومن الواضح أنَّ عدم حجّيتها عندكم لا يعني سلب حجّيتها عندهم، وبذلك لا تكون من باب ضمِّ العدم إلى العدم.

وهنا يرى الشهيد الصدر أن «الارتكاز هو الكاشف الحقيقي عن الدليل الشرعي، ولهذا فأبدي بديل للإجماع المذكور في إثبات هذا التوسيط والكشف عنه يؤدّي دور الإجماع، فإذا أمكن أن نستكشف بقرائن مختلفة أن سيرة المشرعة ... كانت منعقدة على الالتزام بحكم معيّن، كفى ذلك في إثبات الحكم»^(١).

وبذلك يتضح لنا أن ما أفاده السيّد الخوئي في إشكاله الأوّل غير تامّ. وأمّا إشكاله الثاني والذي أفاده في مصباح الفقاهة حيث يقول هناك «لا يقال: إذا عمل المشهور بخبر، كشف ذلك عن احتفائه بقرائن توجب الوثوق قد اطلعوا عليها ولم تصل إلينا، فيكون الخبر موثقاً به ...
إنه يقال: ذلك دعوى بلا برهان، ورجماً بالغيب، وعملاً بالظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً ...»^(٢).

(١) الحلقة الثالثة: ص ١٤٧.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ١٩-٢٠.

نقول: إذا كان الأمر كما تقولون، فلماذا قلتم في التنقيح «إنّ النفس مطمئنة»^(١) أو ليس هذا رجماً بالغيب أيضاً ودعوى بلا برهان؟! ثم بعد ذلك يشكل السيّد الخوئي إشكالاً ثالثاً، حيث يقول: «إنّ المناط في حجّية خبر الواحد هي وثاقة الراوي...»^(٢) فانجبار ضعف السند ليس من الطرق التي تثبت وثاقة الراوي.

ومن الواضح أنّنا لسنا بصدد إثبات وثاقة الراوي عن طريق العمل، إذ قلنا مسبقاً أنّهم يصرّحون بعدم وثاقته، وإنّما نحن بصدد إثبات الصدور من خلال عمل الأصحاب.

هذا وقد استدلل السيّد الخوئي قدس سرّه على مدّعه قائلاً: «ويدلّ على ذلك الموثقة التي أرجع الإمام عليه السلام السائل فيها إلى العمري وابنه، حيث علل هذا الحكم فيها: بأنّهما ثقتان، ويدلّ عليه أيضاً الروايات المتواترة التي أرجع فيها إلى أشخاص موثّقين، فإنّ من المعلوم أنّه لا خصوصيّة لهؤلاء الرواة إلّا من حيث كونهم موثّقين، إذن فالمناط هي الوثاقة في الراوي»^(٣)، فالطريق لقبول متن صادر من المعصوم عليه السلام منحصر بوثاقة الراوي ولا يوجد طريق آخر.

هذا خلاصة ما أفاده قدس سرّه في إشكاله الأخير، وهو كلام موجود في الروايات بلا شكّ، ولكن من الواضح أنّ إثبات شيء لا ينفي ما عداه. فما ذكره يُبيّن لنا أحد الطرق ولكن لا دليل على الانحصار به، وهنا

(١) التنقيح: ج ٥، ص ٥٧.

(٢) مصباح الفقهية: ج ١، ص ٢٠.

(٣) مصباح الفقهية: ج ١، ص ٢٠-٢١.

نسأل السيّد الخوئي قده: من أين يمكن استفادة هذا الانحصار؟
والآن سوف نقف عند مجموعة من الروايات لنرى مدى صحّة ما
قيل من الانحصار أو عدمه.

• عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته وقلت: من
أعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي، فما أدّى إليك
عني فعني يؤدّي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له فإنّه الثقة المأمون»^(١).
ومن الواضح أنّ هذه الرواية قريبة من تلك التي استدللّ بها السيّد
الخوئي قده، والذي نريد أن نقوله في المقام: هو أنّنا في بحث حجّية خبر
الثقة، غاية ما نريد قوله وإثباته أنّ الراوي ثقة وقوله حجّة.

وهذا بلا شكّ معنى أعمّ من كون الراوي ثقة عند الإمام عليه السلام، وما
جاء في الروايتين معنى أخصّ من المعنى المبحوث في حجّية خبر الثقة،
فإنّ عنوان (ثقتي) هو غير عنوان كونه ثقة، فإنّ هنالك كثيرين من
الأشخاص نحكم بوثاقتهم ولكن من قال إنّهم كذلك عند الإمام عليه السلام؟
ولذا فإنّ ما ذكره السيّد الخوئي قده هو أخصّ من المدعى.

• ومن الروايات الأخرى: عن شعيب العقرقوفي، قال: «قلت لأبي
عبد الله عليه السلام ربّما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟ قال: عليك
بالأسدي، يعني أبا بصير»^(٢).

• وأيضاً عن يونس بن يعقوب قال: «كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال:
أما لكم من مفرع، أما لكم من مُستراح تستريحون إليه، ما يمنعكم من

(١) الغيبة، للشيخ الطوسي: ص ٢١٥.

(٢) رجال الكشي: ص ١٧١، الرقم ٢٩١.

الحارث بن المغيرة النضري»^(١).

• وأيضاً عن علي بن المسيب الهمداني، قال: قلت للرضاء عليه السلام شقّتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»^(٢).

ومن الواضح أنّ جميع هذه الروايات لا تدلّ على الانحصار. وأخيراً وفي خاتمة هذا البحث، ينبغي الإشارة إلى نكتة تتعلّق بعنوان الثقة الوارد في الروايات، ومفادها هو أنّ تعليق الحكم على الوصف هل يُشعر بالعلية أم لا؟

بعبارة أخرى: كيف أخذت وثاقة الراوي، هل بنحو الموضوعية، أم بنحو الطريقية؟ فعلى الأوّل يثبت الانحصار، وعلى الثاني لا يثبت الانحصار حيث يمكن تحصيل طريق آخر غيره.

فإذا ثبتت الموضوعية فإنّ انجبار الضعف بالعمل لا يكون صحيحاً، لأنّه خارج عن دائرة وثاقة الراوي، وأمّا إذا ثبتت الطريقية فإنّه لا يبقى مانع من قبول طريق آخر إذا حقّق لنا المراد، وهو الكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

(١) رجال الكشي: ص ٣٣٧، الرقم ٦٢٠.

(٢) رجال الكشي: ص ٥٩٤، الرقم ١١١٢.

تعليقات على المتن

• قوله ذَلِكَ: «من حيث الحَلّ والحرمة».

المراد من الحَلّ الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للواجب والمستحبّ والمباح بالمعنى الأخصّ والمكروه، كما يومي إليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١) فبقريضة المقابلة بين الحلال والحرام نفهم أنّ المراد من الحلال هو المقابل للحرمة لا الإباحة بالمعنى الأخصّ، فالحلال هو ما يقابل الحرمة بالمعنى الأخصّ، وهو الإباحة بالمعنى الأخصّ والوجوب والكرهية. وجميع ذلك جائز بالمعنى الأعمّ.

• قوله: «الحسن بن علي بن شعبة».

هو أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني أو الحلبي المعاصر للشيخ الصدوق المتوفّي سنة ٣٨١ هـ، يروي عن أبي علي محمد بن المهّمّ المتوفّي سنة ٣٣٦ هـ، كان من أعظم علماء الإمامية في القرن الرابع، وقد أثنى عليه كلّ من تعرّض له وأطراه بالعظمة والنبيل والتبجيل، وأطبّقوا على فضله وفقهه وتبحّره^(٢) وكتابه (تحف العقول في المواعظ والحكم والآداب عن آل الرسول) من الكتب الجيدة الواردة في أصولنا. ولكن

(١) مستدرک وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١١.

(٢) راجع ترجمته في الكنى والألقاب للمحدّث القمّي: ص ٣١٨، ومقدمة بحار الأنوار، وتأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر: ص ٤١٣، والذريعة للعلامة الرازي: ج ٣، ص ٤٠.

يؤخذ عليه أنه حذف جميع أسانيد الكتاب حسب تصريحه، قال في مقدمة الكتاب: «وأسقطت جميع الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً وإن كان أكثره لي سماعاً»^(١) وهذا يعني أن رواياته سقطت عن الاعتبار العلمي. ولعله لأجل ما ذكره ولثناء المتقدمين عليه اعتمد المصنف عليه السلام على رواياته وكأتمها صحيحة في نظره. ومع هذا لم ينقلها منه مباشرة وإنما نقلها عن الوسائل والحداثق، ومثل هذا لا يمكن للفقهاء أن يعتمد عليه كقرينة لتصحيح الروايات - كما تقدمت الإشارة إليه - وإن كان مضمونها ينبىء عن صدورها عن أهل بيت الوحي والعصمة عليهم السلام لكن البحث العلمي - كما هو مقرّر في الأصول - عندما يوصلنا إلى أن خبر الثقة - مثلاً - فقط حجة ومنجز ومعدّر للمكلف، فإذا وجدنا رواية لا سند لها لا يمكن أن نستند إليها ولا تكون معدّرة ولا منجزة إلا لمن يحصل له الاطمئنان بأتمها ذات مضامين عالية لا يمكن صدورها إلا عن أهل بيت العصمة والولاية عليهم السلام وهذا بحث آخر. وكما قلنا: لا يمكن حصول الاطمئنان لنا بالصدور وإن حصل للناقل استناداً إلى قرائن لا تفيدها الاطمئنان لو أطلعنا عليها.

نعم أقصى ما يقال: إن مؤلف الكتاب نظير ثقة الإسلام الكليني عليه السلام وغيره من الأعلام المتقدمين في الوثاقة والعدالة والعلم، لكن جلاله قدر الكليني لا تقتضي قبول جميع رواياته في الكافي، وإنما نعمل بالروايات الصحيحة الموافقة للكتاب المجيد. ولعله لأجل هذا لم ينقلها بطولها

(١) تحف العقول، مقدمة المؤلف: ص ٣.

مباشرة عن الكتاب وإنما نقلها عن الوسائل والحدائق، أو لأنه لا يوجد عنده نسخة من الكتاب.

نعم لو ذكرت مسندة في كتاب آخر كان ذلك قرينة على صحّة صدورها عن أهل بيت العصمة عليهم السلام.

• قوله: «جميع المعايش كلّها من وجوه المعاملات فيما بينهم».

المعاش: جمع معيشة: ما يعيش به الإنسان ويتحفّظ به على حياته، ومنها المال المكتسب الذي يصرفه في حوائجه، سواء كان سبباً قريباً للعيش كالمأكل والملبوس أو سبباً بعيداً كالنكاح والإمارة. والظاهر أنّ السؤال عن المحلّل والمحرم من أسباب العيش ووسائل الحياة.

• قوله عليه السلام: «مما يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات».

بيان للمعاش، بمعنى: أنّ المعاش التي يكون فيها كسب المال أربع جهات، ويمكن كونه بياناً للمعاملة، أي المعاملات التي يراد بها المال أربعة أقسام. ولم يعلم الوجه في تقسيمها إليها.

وبالجملة: جميع معاش العباد تنقسم إلى الجهات المذكورة في الرواية، وكلّ جهة منها بعض وجوه المعاملة حلال وبعضها حرام، وجهة الحلال يجوز لهم التكبّب بها، والحرام لا يجوز لهم التكبّب بها.

• قوله: «الولاية».

وهي عبارة عن تويّي الأمور وارتكابها، أو العمل الذي يتولّاه الإنسان ويتكبّب به، بأن يكون والياً بنفسه أو والياً من قبل حكومة، أو موظّفاً عند الوالي أو الحكومة حسب المتفاهم في عصرنا.

وبالجملة هي تويّي العمل لتصرف أمور الناس وشؤونهم في أيّة

وظيفة كانت. وكونها معاملة بهذا المعنى اللغوي لا بمعناها الاصطلاحى، إذ ليست هي معاملة بالاصطلاح الفقهي.

ولم يعلم وجه في هذا الترتيب، أي كون الولاية أول الجهات والإجارات آخرها، والتجارة ثانياً والصناعات ثالثاً!

وهذا من القرائن التي يتمسك بها القائل بضعف الرواية وعدم صدورها بهذا المضمون عن المعصوم عليه السلام وإلا لما تطرق إليها احتمال ضعف التأليف والترتيب واضطراب المتن، كما ستأتي الإشارة إليه في المباحث اللاحقة إن شاء الله تعالى، حيث استدلل بفقرات منها في حكم معظم المسائل المذكورة في الباب.

وأيضاً من القرائن الدالة على ضعفها وعدم صدورها: الاختلال بالترتيب بين الأقسام، باعتباره أشبه بالتصنيف والتنويع، ومثل هذه المنهجية المتعارف عليها في عصرنا لم نجد لها في كلماتهم عليهم السلام، لأن هذا التقسيم ثم ذكر فروع كل قسم من الأقسام لم يكن متعارفاً في عصر الصدور، بل إن هذا المنهج أقرب إلى مناهج التأليف والتصنيف، وهو لم يكن معهوداً في كلماتهم عليهم السلام.

وعلى أي حال الرواية ضعيفة لأنها ليست مسندة فلا يمكن الاعتماد عليها، بناء على مسلك من يرى في الأخذ بالرواية أن تكون كذلك.

• قوله: «ثمَّ الإِجارات».

لم يعلم لم خصَّ الإِجارات بالذكر وسكت عن مثل المزارعة والمساقاة والمضاربة والوكالة مع أنها من معاش العباد ويكون فيها حلال من جهة وحرام من جهة!

إن قلت: إنّما أفردتها بالذكر، لأنّ المزارعة والمساقاة والمضاربة والوكالة ونحوها من العقود داخلة في الصناعات والتجارات.

قلت: «التجارة معناها البيع والشراء بقصد الربح كما مرّ، فلا يدخل فيها مطلق البيع والشراء فضلاً عن غيرهما، ولو دخلت المزارعة وغيرها في الصناعات لكانت الإجارة أيضاً داخلة فيها، فإنّه لا فرق بين تسليم الأرض للعامل فيها بالمزارعة وبين إيجارها كما لا يخفى»^(١).

• قوله: «الدخول في جهات الحلال والعمل بذلك، واجتناب جهات الحرام منها..».

أي الفرض الذي كتبه الله تعالى على العباد مباحاً جائزاً - لا الفرض الواجب في هذه المعاملات الأربع - هو الدخول في جهات الحلال والعمل به واجتناب الحرام من هذه المعاملات. والظاهر أنّ كلّ وجه من وجوه المعاملات الأربع فيه جهة حلال وجهة حرام، والمكلّف مأمور بالدخول والعمل في جهات الحلال ولا يجوز له أن يتكبّب إلا من هذا الطريق، والاجتناب عن الدخول والعمل في جهات الحرام.

• قوله: «ولاية ولاية العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس».

هذه الجهة الأولى من الولاية المحلّلة وهي ولاية ولاية العدل الذين أمر الله سبحانه وتعالى الناس بقبول ولايتهم، وجعلَ تصريفَ شؤون الناس إليهم.

ومن المعلوم أنّ الولاية أوّلاً وبالذات لله سبحانه وتعالى ثم جعلها للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ثم لولايتهم، وأنّ الأئمة هم الخلفاء واقعاً سواء

(١) إرشاد الطالب: ج ١، ص ٩.

تولّوا أمور الناس وإدارة وشؤونهم أم لا، فإنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله سواء كان هو المتولّي لأمر المسلمين أو لا أم لم يكن. فولايته من الله سبحانه وهي أمر قهري لا يتّصف بالحليّة والحرمة.

فالجهة المحلّلة من الولاية - على تقدير صحّة الرواية - تثبت أنّ الواجب على الناس أن يولّوا أمورهم ولاة العدل لا الجور، فإذا تولّى العادل من قبل ولاة العدل بجهة ما أمر الله به، كان تكسّبه وعمله معهم ومعونتهم وتقويتهم حلالاً محلاً.

إذاً في هذه الجهة من الولاية إشارة إلى ما يرتبط بتصريف أمور الناس، لا ما يرتبط بالولاية الحقّة الثابتة للأئمة المعصومين عليهم السلام سواء تقلّدوها أم لا، وسواء أداروا شؤون الناس أم لا، فإنّهم خلفاؤه تعالى في أرضه، وولايته لا تتّصف بالحليّة والحرمة كما قلنا.

وعلى هذا فالمراد بالوالي العادل: الأعمّ من المعصوم عليه السلام أو الفقيه الجامع للشرائط المأذون من قبله بالإذن العامّ في تصريف شؤون الناس، ولا فرق بين أن يكون الوالي منصوباً من قبله مباشرة أو من قبل من نصبه بجهة ما أمر به الوالي العادل، بلا زيادة أو نقيصة. فإنّه إذا خان الولاية وخالفوا ما أمرهم به كان تكسّبهم بجهة الولاية حراماً، كما لو أمرهم بالمعروف فخالفوه ونهوا عنه ولم يقوموا بوظيفتهم، دخل عملهم في وجوه الحرام من الولاية، وإن كان من نصبهم نفس الوالي العادل، ولهذا قيّد ولاية الولاية بجهة ما أمر به الوالي العادل بلا زيادة ولا نقيصة، لينبّه إلى خيانة الولاية وإلى أنّ الواجب على الولاية تطبيق ما أمر به الوالي العادل

وأن لا يتجاوزوا عنه.

أما وجه الحرام من الولاية، فولاية ولاية الجور، وولاية ولايتهم، الذين لم يأمر الله سبحانه وتعالى بولايتهم على الناس، فإن العمل لهم والتكبسب لهم بتلك الجهة المحرمة حرام، أما العمل والتكبسب لهم لا بجهة الولاية المحرمة لهم، كما لو بنى لهم داراً للسكنى لحوائج نفسه، وإنما اختار ذلك لكونه أنفع له في معاشه، فلا يحرم.

وتشهد لوجه الحرام رواية صفوان الجمال، قال: «دخلت على أبي الحسن الأول عليه السلام فقال: يا صفوان؛ كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، قلت: جعلت فداك، أي شيء؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل - يعني هارون الرشيد - قلت: والله؛ ما أكريت أشراً ولا بطراً... إلى أن قال: أتحتب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم؛ قال: من أحب بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورده النار...»^(١) ولهذا باع صفوان كل إبله بعد هذه الحادثة، لئلا يكون من أعوان الظلمة، فإن معونتهم معصية كبيرة من الكبائر يعذب فاعلها على قليل من فعله أو كثير، لأن في الدخول في ذلك والعمل لهم والكسب لهم بجهة ولايتهم دروساً للحق وإحياء للباطل وإظهاراً للظلم وإبطالاً للدين وقتلاً لأنبياء الله وهدماً للمساجد وتبديلاً لسنة الله وشرائعه. وكل ذلك حرام إلا للضرورة، بأن تتوقف حياته على العمل معهم ومعونتهم لتهديدهم إياه بالحق الضرر به، نظير الاضطرار المبيح لارتكاب المحرم، كأكل الميتة وشرب الدم. فكما يباحان

(١) الوسائل: كتاب التجارة الباب: ٤٢ من أبواب ما يكتسب به.

عند الضرورة كذلك يباح العمل في ولاية الجائر عند الضرورة فقط.

• قوله: «وأما تفسير التجارات...».

تقدّم تفسيرها، وهنا يبيّن جميع أنواعها وتفسير وجوه الحلال منها وتمييزها عمّا لا يجوز للبائع بيعه وما لا يجوز للمشتري شراؤه.

ففي التجارة أمور يجوز للبائع بيعها وأمور لا يجوز له بيعها، وكذلك المشتري يجوز له اشتراء بعض الأمور ولا يجوز له اشتراء بعضها.

إن قلت: كما يجوز للبائع أن يبيع، كذلك يجوز للمشتري أن يشتري، فلماذا عقب بذكر المشتري وأكده بقوله: «وكذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه مما لا يجوز»؟

قلت: ذكر المشتري من باب أنّه قد يجوز للبائع بيع شيء ولا يجوز للمشتري شراؤه، كما لو كان البائع من أهل الذمة وكان المشتري مسلماً، فإنّه لا يجوز له شراؤه.

وعلى هذا فالعبارة الثانية ليست تأكيداً للعبارة الأولى أو بياناً لها، وإنما هي لبيان مطلب تأسيسي جديد، وهو: ليس كلّ ما جاز للبائع بيعه جاز للمشتري شراؤه، وليس كلّ ما لا يجوز للبائع بيعه لا يجوز للمشتري شراؤه، بل لا تلازم بينهما.

ثم بيان وجوه الحلال في التجارة هو كلّ مأمور به أعمّ من الواجب مما هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم وشؤونهم المتنوعة المادية كالمأكل والمشرب والملبس وغير المادية كالنكاح ونحوه مما فيه وجه من وجوه الصلاح المقابل للفساد، بأن كان في الشيء الداخل في غذاء الناس وقوامهم وجه من وجوه الفساد، فإنّه لا يكون مأموراً به ولا يجوز بيعه

ولا شراؤه.

وظاهر الرواية أنّ الموجب لحلّية البيع أحد أمرين:

الأول: أن يكون في المبيع مصلحة ضرورية للعباد.

الثاني: أن يكون فيه جهة صلاح مقصودة لهم.

فكلّ ما يرتبط بقوامهم مما يأكلون أو يشربون أو يلبسون أو ينكحون أو يسكنون وكان من وجوه الصلاح يجوز بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله وهبته وعاريته.

• قوله: «فكلّ أمر يكون فيه الفساد مما هو منهيّ عنه».

تقييد ما فيه الفساد بما هو منهيّ عنه إما لإخراج ما فيه فساد قليل، كاستعمال بعض المضرات التي لم يبلغ ضررها حدّ الحرمة، وإما لبيان أنّ ما فيه فساد إذا كان فيه جهة صلاح غير منهيّ عنه لا تكون جهة صلاحه داخلية في هذه الكلّية، كما في جواز استعمال الماء النجس لسقي الزرع أو الشجر وعدم جواز استعماله في الدواء، فإنّ في الماء النجس مفسدة، لكنّ فيه جهة صلاح - وهي سقي الزرع - غير منهيّ عنها، فلا يكون استعماله في السقي منهيّاً عنه.

ثم إنّ ما فيه الفساد مما هو منهيّ عنه: من جهة أكله أو شربه أو كسبه مثل الاكتساب بالغناء، أو ملكه، بأن منع الشارع عن تملكه كالخنزير والخمر، أو إمساكه، مثل تحريم الشارع إمساك مال الغير، أو بيعه وشراؤه، كنهى الشارع عن كلّ مبيع ملهوّ به مثل آلات الطرب والغناء والمزمار والطنبور، أو كلّ منهيّ عنه مما يتقرّب به لغير الله عزّ وجلّ، كبيع هياكل العبادة والصليب والصنم، ونحو ذلك من الأمثلة التي ذكرها في

المقام مما يأتي تفصيله في كلّ مسألة على حدة، ويأتي بيان وجوه الحلال ووجوه الحرام وبيان ما يستثنى من ذلك والأدلة الخاصة على أحكام تلك المسائل.

• قوله: «وأما تفسير الإجازات».

ذكر الإجازات مخالف لما ذكره في ترتيب الجهات الأربع في صدر البحث، حيث ذكر الصناعات قبلها، ويظهر من هذا أنّه لم ينقل الرواية عن تحف العقول مباشرة وإنّما نقلها عن الكتب المذكورة، حيث وقع التقديم والتأخير فيها. وكان ينبغي أن يراعي الترتيب فيذكر الصناعات ثم الإجازات.

• قوله: «فإجارة الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلي أمره».

كإجارة نفسه في عمل أو إجارة داره أو إجارة عبده أو إجارة من عليه ولاية شرعية من قرابته كإجارة ولده، أو عليه ولاية عرفية، بأن يكون من قرابته ويعيش معه ولا ولي له غيره ولم يولّه الحاكم عليه، وكما هو واضح أنّه لا مجال لإخراج المضاربة والمساواة والوكالة والمضاربة على ما بيّناه فيما تقدّم. وواضح أنّه في مقام بيان لجميع الإجازات من غير أن يتعرّض لوجوه الحلال والحرام.

نعم بيّن المحلل من المحرّم بقوله: «فوجه الحلال من جهات الإجازات أن يؤجر نفسه أو داره...» إلى آخره.

• قوله: «من غير أن يكون وكيلاً للوالي أو والياً للوالي».

يعتبر أن لا يكون في إجارة نفسه أو مملوكه أو من يلي أمره في جهة المنافع المحلّلة داخلاً في عنوان معونة الوالي الجائر أو ولاته، فلا يؤجر

نفسه أو مملوكه أو من يلي أمره للوالي الجائر، ولا يكون وكيلاً له في عمل أو يكون من عمّاله بحيث يلزم عليه صرف نفسه في مصالح الوالي. فإن جميع ذلك حرام منهي عنه.

والحاصل: تارة يؤجر الإنسان نفسه أو مملوكه أو من يلي أمره للوالي الجائر فيدخل في ولايته، وتارة يكون وكيلاً له بإجارة غيره، وجميع ذلك حرام.

• قوله: «فلا بأس أن يكون أجيراً يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله في إجارته».

توضيح لوجوه الإجارة المحللة، «يعني لا بأس بأن يؤجر نفسه أو وكيله في إجارته، والمراد بالوكيل: الوكيل في العمل، والمراد بضمير الجمع في قوله: لأنهم وكلاء الأجير: العاملون الذين يكونون وكلاء في العمل عن الذي يؤجرهم من نفسه لا من عند السلطان حتى يكون هو وهم داخلين تحت عنوان الظلمة»^(١).

بعبارة أخرى: لا بأس بأن يؤجر الإنسان نفسه أو ولده أو قرابته أو دابته أو ملكه، أو يؤجر الشخص الذي وكله في أن يؤجره في عمل، وإنما تصح إجارته كذلك لأن هؤلاء المذكورين وكلاء الأجير الذي أجر نفسه. مثلاً: لو أجر زيد نفسه بمن يتعلق به لعمل ما، فإذا عمل بنفسه أو عمل ولده أو عبده أو وكيله في ذلك العمل كان عملهم حلالاً لأنهم وكلوا زيدا ليوصلهم عملاً، وليسوا هم بولاية الوالي الجائر حتى يكون عملهم حراماً؛ من قبيل مفاول العمل أو المتعهد في زماننا الحالي، فإنه

(١) إرشاد الطالب: ج ١، ص ١١.

يأتي بمجموعة من العمّال فيوكلونه ليجد لهم عملاً، فإذا تعهد بعملٍ شغلهم بذلك العمل، لأنهم وكلوه في ذلك، أو «نظير الحمال الذي يحمل شيئاً معلوماً بشيء معلوم، فيحمل ذلك الشيء الذي يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤجر نفسه في عمل، يعمل ذلك حلالاً» وهذا التنظير مثال للمؤجر الذي يؤجر نفسه أو يؤجر من وكله، فإن كل ذلك حلال محلل له ولهم.

• قوله: «فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة...».

تقدم أنّ كلّ جهة من الجهات الأربع تنقسم إلى حلال وحرام، وتقدم أيضاً وجوه الحلال من وجوه الإجارة، والبحث في الوجوه المحرمة منها، وهي بأن يؤجر نفسه على حمل ما يحرم أكله كلحم الخنزير أو شربه كالخمر إن لم يكن الحمل لإتلافها، أو يؤجر نفسه في صنع الخمر أو ذبح الخنزير لأجل الأكل، أو يؤجر نفسه لحفظ المحرّم لأجل الانتفاع به، أو لهدم المساجد ضراراً، مقابل هدمها لأجل مصلحة توسعتها مثلاً أو إصلاحها وتعميرها بأمر الحاكم، على ما هو مذكور من موارد جواز هدمه في كتاب الوقف، أو يؤجر نفسه في قتل نفس محترمة بغير حق، لا مثل قتلها قصاصاً بأمر الحاكم، أو يؤجر نفسه في عمل التصاوير المحرمة وعمل الأصنام وسائر آلات اللهو وآلات الموسيقى.

• قوله: «والخنازير والميتة والدم».

الظاهر لا معنى للجملّة على كونها معطوفة على عمل التصاوير والأصنام، لأنّ معنى العمل هو الإيجاد، وحمل اللفظة على تويي شؤونها خلاف الظاهر، و«لعلّ الخنازير والميتة معطوفتان على هدم المساجد،

فيكون إجارة نفسه في الخنازير والميتة باعتبار العمل المناسب لهما^(١) ولكن هذا القول كسابقه، والصحيح أن كلمة «عمل» في العبارة ورد بدلها في نسخة تحف العقول لفظة «حمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابط» وحيث أن يكون حمل هذه المذكورات حراماً.

وعلى هذا فإذا كانت المذكورات محرمة كان حملها حراماً أيضاً. وعليه فإما أن نبقي العبارة على حالها فيلزم مخالفة الظاهر، وإما أن نصححها على ما هو موجود في نسخة تحف العقول فيستقيم المعنى، والثاني هو الأولى لما ذكرناه من أنها ليست منقولة من الكتاب وإنما نقلها المصنّف من الوسائل والحدائق.

وعلى أي حال، يحرم جميع ذلك وكذا كل شيء من وجوه الفساد الذي كان محرماً على المكلف بالذات، من غير جهة الإجارة، بأن يؤجر نفسه للديانة أو القيادة، أو يؤجر نفسه لتولي كل ما هو منهى عنه من جهة من الجهات كالقاء الفتنة بين الناس أو التجسس، أو يكون أجيراً في نفس العمل المحرم كالخمر، بأن يوجد، أو يكون أجيراً في مقدّماته، بأن يكون غرضه وصول المستأجر إلى الفعل الحرام، كما إذا نقل العنب إلى المستأجر ليصنعه خمراً، أو فعل الجزء من المركب المحرم، بأن يؤجر نفسه لعمل جزء من أجزاء الحرام بنفسه أو له، بأن يؤجر نفسه لتهيئة مقدمات جزء من الحرام، فلا فرق في الحرمة بين أن يكون العمل لوصول الغير إلى الحرام بالمباشرة أو بتهيئة المقدمات، كما لا فرق بين أن يكون العمل منتجاً للمحرّم أو لبعضه.

(١) إرشاد الطالب: ج ١، ص ١١.

• قوله: «إلا لمنفعة من استأجرته».

الظاهر أنّ الاستثناء من قوله: كل أمر منهى عنه، فإنّ جميع الأعمال المذكورة حرام إلا إذا استؤجر لحملها لغرض تنحيها عن أذاه أو أذى الناس، كما لو استأجر أجيراً لحمل الميتة لينحيتها عن أذاه أو لحمل الخمر من بيته ليتلفها أو يهريقها.

• قوله: «إلى أن قال: وكل من آجر نفسه أو ما يملك».

من هنا يظهر أنّ الرواية مقطّعة قد نقل منها المصنّف فقرات.

• قوله: «مُثَلُّ الرُّوحَانِي وَأَنْوَاعِ صُنُوفِ الْأَلَاتِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا

العباد، منها منافعهم وبها قوامهم...».

مُثَلُّ: جمع مثال، والرُّوحَانِي بضم الرّاء منسوب إلى الروح، والمراد:

يجوز صناعة التصاوير بشرط أن لا يكون تصويراً لذوات الأرواح.

وسوف يأتي تفصيل الكلام في هذه المسألة.

ثم الآلات التي يحتاجون إليها سواء كان احتياجهم إليها في أمور

معاشهم أو للدفاع عن أنفسهم، فيدخل فيها السيارات والطائرات

والآلات المستعملة في صناعة الأدوية والأغذية، والآلات الحربية

والأسلحة، لأنّ بها قوام المجتمع وبها يدافع عن الأوطان، فكل ذلك

حلال فعله وتعليمه والعمل به بالمباشرة أو فيه، أي في إيجاده أو في

مقدّماته أو أجزائه لنفسه أو لغيره.

ثم هناك بعض الآلات لها منافع مشتركة تستعمل في وجوه الصلاح

ووجوه الفساد، كالأسلحة، فإنّها قد تستعمل في وجوه الصلاح كالدفاع

عن النفس أو الوطن، وقد تستعمل في وجوه الفساد، كقتل نفس محترمة،

أو تكون معونة للباطل على الحق، فلا بأس بصناعتها والتقلُّب فيها، بشرط أن تستعمل في جهات الصلاح، نظير الكتابة فإنَّها تارة تستعمل للصلاح وأخرى تكون تقوية ومعونة لولاية الجور، إلَّا أن ذلك لا يعني حرمة تعلُّمها وتعليمها، بل الواجب على الأمة الإسلامية أن تتعلَّم ولكن يجب أن لا تستعمل في جهات الفساد، «وإنَّما الإثم والوزر على المتصرِّف بها في جهات الفساد والحرام».

• قوله: «وذلك إنَّما حرَّم الله الصناعة التي هي حرام كلِّها التي يجيء منها الفساد محضاً».

إنَّما حرَّم تعالى الصناعات والآلات التي لا يجيء منها إلا الفساد، ولا تكون إلا فساداً وضرراً للمجتمع، من قبيل صناعة الخمر، فإنَّه لا يمكن أن يكون فيها جهة صلاح وجهة وفساد، و«نظير البرابط^(١) والمزامير والشطرنج وكل ملهؤ به».

قد يقال: إنَّ هذه الآلات كانت منافعها في زمانه ﷺ منحصرة في المحرَّم، وأنَّ البرابط والمزامير لم تستعمل إلا في مجالس اللهو والطرب، والشطرنج لم يستعمل إلا في مجالس القمار، فلم تكن من الآلات المشتركة، فلو فرض أنَّها صارت من الآلات المشتركة فلا يحرم تعلُّم صناعتها وتعليمها، ولعله لأجل انحصار الاستفادة من جهاز التلفزيون في العهد السابق في العراق بالمنافع المحرَّمة أفتمى الفقهاء بحرمة شرائه مع أنَّه من الآلات المشتركة، التي يجوز شراؤها.

• قوله: «وما يكون منه وفيه الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء

(١) جمع بربط: اسم لآلة لهو شبيهة بصدر البط.

من وجوه الصلاح».

الفرق بين ما يكون فيه الفساد بأن يكون منشأً وسبباً للفساد أو في ذاته الفساد، كالخمر والخنزير، وبين ما يكون منه الفساد، مثل الآلات الموسيقية فإنّ الغالب من استعمالها أن يجيء منها الفساد. فالصناعة قد تكون في نفسها فساداً وقد تكون يأتي منها الفساد بالنتيجة.

ثم ليس المراد من النفي في قوله: «ولا يكون منه..» النفي المطلق، بل يكون الشيء في الأعم الأغلب لا يجيء منه الصلاح، وإلا فإنّ كل شيء لا يخلو من منفعة.

• قوله: «إلا أن يكون صناعة قد تصرف إلى جهة المنافع».

إشارة إلى ما ذكرناه من اشتراك الصناعات في جهات الصلاح والفساد.

• قوله: «وحكاه غير واحد عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد قدس سره».

إذا وردت مثل هذه العبارة في الكتب الفقهية والحديثية، فمعناه رواه جمع كثير من العلماء، ومن الذين حكوا هذه الرواية عن الحسن بن شعبة عن الإمام الصادق عليه السلام السيد الشريف المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه. وهذه الرسالة اختصار لتفسير النعماني^(١).

(١) قال المحدث النوري في خاتمة المستدرک: ج ٤: ص ٢٤٣، وهو بصدد إثبات صحّة سند التفسير المذكور: «وكفى شاهداً لذلك أنّ التفسير الذي ألفه النعماني كلّ خبر أخرجه بإسناده إلى الصادق، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام في أنواع الآيات وأقسامها، وذكر الأمثلة لكلّ قسم منها، والسند ينتهي إلى إسماعيل بن مهران، عنه، عن أبيه إلى آخره. وذكر ملخصه علي بن إبراهيم في أوّل تفسيره. والسيد

وتجدر الإشارة إلى أنّ رواية تحف العقول لم ترد في رسالة المحكم والمتشابه ولا عين ولا أثر لها فيها، بل هناك اختلاف كبير في العبارة بين الكتّابين، والظاهر أنّ هذا من سهو القلم.

نعم وردت رواية أخرى بمضمونها وهي: أنّ جهات معاش العباد على خمسة وجوه: «الولاية ثم العمارة ثم الإجارة ثم التجارة ثم الصدقات» فأضاف شيئين وهما: العمارة والصدقات وحذف الصناعات والبيع. وهذه - كما هو واضح - رواية أخرى تختلف عن رواية التحف، ولو أنّ المصنف قال ورد بمضمونها، لقلنا أنّه يشير إلى تلك الرواية التي تختلف عن رواية التحف، ولكنّه قال: «وحكاه غير واحد عن رسالة المحكم والمتشابه..» مما يعني أنّ الحديث نقله غير واحد من الفقهاء ومنهم السيّد في رسالته.

ولا يمكن أن نقول إنّ الروائين رواية واحدة لمجرّد اتحادهما بالمضمون. ولعلّه اعتمد على قول صاحب الوسائل، حيث قال: «وقد رواه السيّد في المحكم والمتشابه» وهذا هو الأقوى من القول بسهو القلم.

٢. رواية الفقه الرضوي

- الجهة الأولى: البحث الدلالي
- الجهة الثانية: البحث السندي
- ✓ أدلة اعتبار القول المثبت للحجّة
- ✓ المبعّدات

وفي الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا صلوات الله وسلامه عليه:
«اعلم - رَحِمَكَ اللهُ - أَنَّ كُلَّ مَأْمُورٍ بِهِ، مِمَّا هُوَ صَالِحٌ لِلْعِبَادِ وَقَوَامٌ لَهُمْ
فِي أُمُورِهِمْ مِنْ وَجْهِ الصَّالِحِ الَّذِي لَا يَقِيمُهُمْ غَيْرُهُ - مِمَّا يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ
وَيَلْبَسُونَ وَيَنْكَحُونَ وَيَمْلِكُونَ وَيَسْتَعْمَلُونَ - فَهَذَا كُلُّهُ حَالًا بَيْعُهُ وَشِرَاؤُهُ
وَهَبُّهُ وَعَارِيَّتُهُ.
وَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا قَدْ نُهِيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَشَرِبِهِ
وَلِبْسِهِ وَنِكَاحِهِ وَإِمْسَاكِهِ لَوْجَهِ الْفَسَادِ مِثْلَ الْمَيْتَةِ وَالْدَمِ وَلَحْمِ الْخَنْزِيرِ
وَالرِّبَا وَجَمِيعِ الْفَوَاحِشِ وَلَحْمِ السَّبَاعِ وَالْخَمْرِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ - فَحَرَامٌ ضَارٌّ
لِلْجَسْمِ..» انتهى^(١).

(١) الفقه الرضوي: ص ١٢٤.

الشرح

هذه الرواية كغيرها من الأخبار التي أوردها الشيخ في المقام نبحت فيها من جهتين: الأولى: البحث الدلالي. والثانية: البحث السندي، والذي مرجعه إلى البحث في أصل سند الكتاب، حيث نسأل هل يمكن القول بصحة نسبة هذا الكتاب إلى الإمام الرضا عليه السلام؟ إن لهذا الكتاب أهمية كبيرة خصوصاً وأن كاتبه من الواقفين على مباني أهل البيت عليهم السلام، ولذا فهو كتاب موزون ودقيق ويشتمل على قواعد أساسية فيمكن أن يكون من المصادر الأساسية إذا تمّ تصحيح سنده، وإلا فإنّ عدم ثبوت سنده سوف يشكّل خسارة كبيرة في دعم الرصيد الفقهي، خاصّةً وأنّه يضمّ مجموعة من القواعد الأساسية في فقه المعاملات، وسوف نأتي إلى تحقيق السند بعد الانتهاء من البحث الدلالي وهو الجهة الأولى من البحث كما أسلفنا.

الجهة الأولى: البحث الدلالي

المراد من الحرمة الواردة في الرواية

جرى الكلام أولاً: في المراد من الحرمة الواردة في نصّ الرواية، حيث ذهب السيّد الخوئي إلى أنّها ظاهرة في الحرمة التكليفيّة، فتكون خارجة عن محلّ البحث^(١) لأننا نريد تصحيح المعاملة أي تصحيح الكسب بالأعيان النجسة، أي: أنّنا بصدد الحرمة الوضعية لا التكليفيّة.

(١) مصباح الفقهية: ج ١، ص ٤٠.

وفي قبال ذلك يذهب السيد الخميني قدس سره إلى أن الرواية دالة على الحرمة الوضعية وأن الحرمة التكليفية محل تأمل.

الواقع أن الحرمة إذا جاءت مطلقة في رواية فإن المراد يكون هو الأعم من الوضعية والتكليفية، وهنا لا بد من الإشارة إلى أننا في أبواب الفقه المعاملاتي عموماً نبحث عن الحرمة الوضعية، وأمّا في بحث المكاسب المحرمة خصوصاً فإننا نبحث عن الحرمة التكليفية فضلاً عن الوضعية، أي: أننا نريد أن نثبت أن المكتسب بالأعيان النجسة يكون أثماً مستحقاً للعقاب وأن المعاملة باطلة وضعاً.

إذن لا بد من إعطاء ضابطة تحدّد لنا نوع الحرمة إذا جاء اللفظ مطلقاً. نعم، في صورة وجود قرينة صارفة إلى إحدى الحرمتين فلا مانع من الالتزام بذلك.

وعلى أية حال، لو راجعنا كلمات السيد الخوئي قدس سره في خصوص تحديد نوع الحرمة نجده يقول: «إن ظاهر الرواية هو حرمة بيع الأمور المذكورة تحريماً تكليفاً، كما تقدّم نظير ذلك في رواية تحف العقول وكلامنا في الحرمة الوضعية»^(١). وعليه فإن الإشكال الذي يورده السيد الخوئي قدس سره هو كون الحرمة الواردة في الرواية حرمةً تكليفية فتكون خارجة عن محلّ البحث المرتبط بالحرمة الوضعية.

والجواب عن ذلك: أن الحرمة المبحوث عنها في المكاسب المحرمة هي الأعم من التكليفية والوضعية لا خصوص الوضعية، والشاهد على صحّة ما نقول هو ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره حيث نجده عندما يذكر

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤٠.

المسألة الأولى من حرمة التكبّب بأبوال ما لا يؤكل لحمه يقول: «لحرمته ولنجاسته وعدم الانتفاع به»^(١).

فهنا يسوق الشيخ الأعظم قلبي ثلاثة أدلة هي الحرمة والنجاسة وعدم الانتفاع، وقد أجاب السيّد الخوئي قلبي عن ذلك أنّ الشيخ الأنصاري هنا وفي المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفيّة والحرمة الوضعيّة، لأنّه ذكر ثلاثة أدلة وهي الحرمة والنجاسة وعدم الانتفاع، وهذه الثلاثة بعضها مرتبط بالتكليفي وبعضها بالوضعي، وأمّا عبارته في مصباح الفقاهة فهي: «فقد جعل هنا كلاً من النجاسة والحرمة وعدم الانتفاع بها دليلاً عليهما (أي: التكليف والوضع) مع أنّ الأوّلين دليان على الحرمة التكليفيّة، والثالث على الحرمة الوضعيّة»^(٢).

ويمكن الإجابة عن ذلك: أنّ الشيخ الأعظم لم يخلط بين الحرمتين وإنّما كان بصدد بحث المسألة تكليفاً ووضعيّاً، لا أنّه أراد بحثها وضعيّاً أو تكليفاً فقط، فهو يبحث في التكبّب وهذا يشمل الحرمتين معاً، هذا أولاً، وأمّا ثانياً فإنّه من قال: إنّ الشارع عندما يقول إنّ هذا الشيء حرام، يريد بذلك الحرمة التكليفيّة حتّى تحتاج الحرمة الوضعيّة إلى نصب قرينة؟ نعم، إنّ الذهنية الفقهيّة وإن كانت قد اعتادت على ذلك، أي: صرف الحرمة إلى التكليفيّة، ولكن عندما نراجع الآيات والروايات نجد أنّها استعملت الحرمة في المعنيين معاً.

وبذلك يتّضح أنّ ما ذكره السيّد الخوئي والسيّد الخميني غير تامّ،

(١) المكاسب المحرمة: ج ١، ص ١٧.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٦٣.

وإنَّما الرواية شاملة للحرمتين معاً.

وبذلك نكون قد انتهينا من المطلب الأوَّل في الجهة الأولى من البحث وهو تحديد نوع الحرمة الواردة في متن الرواية.

إشكال عدم العمل بمضمون الرواية ومناقشته

وأما المطلب الثاني فهو أنَّ مضمون الرواية أو متنها لم يعمل به أحد من الأصحاب. ولم يفتِّ على أساسه أحد من الأعلام.

وهذا هو الإشكال الثاني الذي أورده السيّد الخوئي فيما يتعلَّق بالبحث الدلالي للرواية حيث قال: «عدم وجدان فتوى من فتاوى أعظم الأصحاب على طبقها، فإنَّ الرواية صريحة بحرمة استعمال ما تُهي عنه ممَّا فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتَّى الإمساك، مع أنَّه لم يُفتِّ به أحدٌ فيما نعلم، وكيف يتفوّه فقيه أو متفكِّه بحرمة إمساك الدم...»^(١).

ويمكن مناقشته بأمرين:

أما الأوَّل: فهو أننا لو افترضنا وجود إشكال على إحدى فقرات الرواية وهي فقرة الإمساك، فهل هذا يعني تعميم الإشكال وتسريته إلى سائر الفقرات؟!

والثاني: هو أنَّ الرواية قالت: (ممَّا يأكلون ويشربون ويلبسون وينحكون... ويستعملون... وكلُّ أمر يكون فيه الفساد...) وهنا نسأل عن الثمرة المترتبة على الإمساك بالشيء مع عدم القدرة على الأكل والشرب والبيع...؟

(١) مصباح الفقاهة: ج١، ص٣٩.

إذن فهو عندما يمسك بشيء إنما ينتظر تحقيق فائدة من ذلك لا أن يمسكه بدون نفع يعود عليه، صحيح أننا لو نظرنا إلى الإمساك بما هو هو فإنه لم يفت به أحد، ولكن بواسطة مجموعة القرائن الواردة في الرواية من الأكل والشرب واللبس و.. يثبت لدينا أن حرمة الإمساك إنما هي لأجل الاستفادة في تلك الموارد التي هي فاسدة. فظاهر الرواية كما هو واضح لا يدل على ما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله، وإنما يدل على ما ذكرناه من أن حرمة الإمساك لا لأجل الإمساك نفسه، وإنما لأجل ترتب الفوائد الفاسدة من أكلٍ وشربٍ ولبسٍ وغير ذلك.

إشكالات أخرى

وهناك إشكالات أخرى أثرت حول متن الرواية نذكر منها:

• الإشكال الأول: مما جاء في الرواية هو (ضارٌ للجسم) وهذا منافٍ للوجدان؛ إذ إن كثيراً من المحرّمات من جهة الأكل والشرب واللبس والنكاح لا تترتب عليها مضرةٌ جسمية أصلاً، فالرواية إنما حرّمت لأنه ضارٌ، ونحن عندما نأتي إلى معظم المحرّمات التي ذُكرت في الرواية من حيث الأكل والشرب لا نجد لها ضارةً، وعليه فالتحريم الوارد لأجل الضرر مخالفٌ للوجدان^(١).

وللإجابة عن ذلك ينبغي أن يُعلم:

أولاً: أن تحديد دائرة الضرر والنفع في عصورنا هذه مرتبط بالعلم، والمفروض أن العلم إذا لم يثبت لنا ذلك الضرر الكامن في هذه المحرّمات وغيرها، فهذا لا يعني عدم وجود ضرر، فعدم الوجدان لا يدل على عدم

(١) محاضرات في الفقه الجعفري: ج ١، ص ١٤، وأيضاً مصباح الفقاهة: ج ١، ص ١٦.

الوجود، وعليه فإنَّ قوله (لا يوجد ضرر) هو أوّل الكلام.

ثانياً: أنّنا ندور مدار النصّ الشرعي، فإذا حرّم النصّ الشرعي شيئاً فإنّنا نكون ملزمين بالالتزام به، وإلا لم يبقَ معنىً للتعبّد بأحكام الشرع المقدّس، هذا بالإضافة إلى أنّنا - بحسب الفرض - نعتقد بأنّه تعالى لا يحرّم شيئاً إلاّ لوجود ملاكٍ وسببٍ للتحريم. ثمّ من قال إنّ الضرر المذكور هو الضرر الدنيوي، فقد يكون المراد هو الضرر الأخروي من قبيل أكل مال اليتيم، فلو قال الشارع إنّ أكل مال اليتيم ظلمٌ وفيه ضرر، فإنّنا بحسب نظرنا لا نجد لهذا الضرر معنىً، بل ربما يرى البعض فيه النفع فضلاً عن عدم وجود الضرر، كلّ ذلك لأنّنا حصرنا الضرر بالضرر الدنيوي، وعليه فإنّ عدم علمنا بوجود الضرر لا ينفي وجوده.

• الإشكال الثاني: أنّ الرواية قد جعلت الملاك في الحليّة والحُرمة هو وجود الضرر وعدمه، وهذا مخالفٌ لمسلك العدليّة القاضي بأنّ الأحكام الشرعيّة تدور مدار ملاكاتها الواقعيّة من المصالح والمفاسد لا مدار المضارّ والمنافع^(١).

والجواب: إنّنا لو راجعنا الرواية من أوّلها إلى آخرها فإنّنا لا نجد لها تتحدّث عن الضرر والنفع - على نحو ما جاء في الإشكال - وإنّما هي تتحدّث عن المصلحة والمفسدة، فهي تقول: (إنّ كلّ مأمور به ممّا هو صلاح للعباد وقوامٌ لهم في أمورهم من وجوه الصلاح - إلى أن تقول - وكل أمرٍ يكون فيه الفساد ... لوجه الفساد ... فحرامٌ ضارٌّ للجسم فاسدٌ

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤٠.

للنفس)، فالمدار في الحرمة والحليّة هو الصلاح والفساد وليس المضارّ
والمنافع. نعم، جاء ذكر الضرر في ذيل الرواية فلماذا نأخذ بما جاء في ذيلها
ونغضّ النظر عن صدرها ووسطها؟!

• الإشكال الثالث: أنّ الرواية تقول: (فحرام) والمفروض أنّنا نتكلّم
في حرمة التكبّب؛ فلعلّ المراد من قوله: (فحرام) هو أنّه حرامّ
استعماله^(١)، ومن الواضح أنّه يوجد فرقٌ بين حرمة التكبّب وحرمة
الاستعمال، وبذلك تكون الرواية أجنبيّة عن المقام.

وجوابه: أنّ كلمة (فحرام) هي في قبال كلمة (حلال) المتقدّم ذكرها
في الرواية حيث قال عليه السلام: (حلالٌ بيعه وشراؤه وهبته وعاريتة)، وهنا
عندما قال عليه السلام: (فحرام) فإنّه لا معنى لأن يكرّر المفردات المتقدّمة
فيقول بيعه وشراؤه و...، وعليه فإنّ كلمة (حرام) هي في قبال كلمة
(حلال)، فيكون المتعلّق ليس هو الاستعمال وإنّما المعاملة.

لكن ومع كلّ ذلك فإنّه لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية دليلاً،
وذلك لأنّ الرواية تقول إنّ الذي لا يجوز لوجه الفساد فحرامّ ضارّ
للجسم وفساد للنفس، ومن الواضح أنّ بيع العذرة لغرض التسميد لا
يُعتبر من وجه الفساد ولا هو ضارّ للجسم ولا هو فاسد للنفس، نعم
تلك الاستعمالات التي تكون ضارّة للجسم ومفسدة للنفس يمكن
القول بحرمتها اعتماداً على الرواية، ومن الواضح أنّ محلّ الكلام هو في
إثبات حرمة التكسب لا في حرمة تلك الاستعمالات.

(١) محاضرات في الفقه الجعفري: ج ١، ص ١٤.

الجهة الثانية : البحث السني

ينبغي أن يُعلم أن بحثنا يدور حول رواية الفقه الرضوي والمسّمى أيضاً بفقه الإمام الرضا عليه السلام وهذا هو غير كتاب مسند الإمام الرضا . يقول المحدث النوري في الفائدة الثانية في خاتمة المستدرك: «وقف عليه الأصحاب في عصر المجلسيين واختلفوا في صحّته واعتباره وحجّيته غاية الاختلاف وصار معركة لآراء الناظرين وإنكار المتبحّرين النقادين، فالبعض اعتبره حجّة، ومن اعتبره من الضعاف المفتقرة إلى جابر ذي قوة، وثالث أخرجه من صفوف الأخبار وأدرجه في مؤلّفات أصحابنا الأخيار»^(١) وبذلك يُشير المحدث إلى أقوال ثلاثة سنقف عليها بعد ذلك .

وأما العلامة المجلسي فيقول:

«وكتاب فقه الرضا أخبرني به السيّد الفاضل المحدث القاضي أمير حسين بعدما ورد أصفهان قال:

قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام أن أتاني جماعة من أهل قم حاجّين وكان معهم كتابٌ قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام وسمعت الوالد عليه السلام أنه قال سمعت السيّد يقول: كان عليه خطّه عليه السلام وكان عليه إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء، وقال السيّد حصل لي العلم بتلك القرائن أنه تأليف الإمام الرضا عليه السلام فأخذت الكتاب وكتبته وصحّحته فأخذ والدي عليه السلام هذا الكتاب من السيّد واستنسخه وصحّحه، وأكثر عبارات الكتاب موافقة لما يذكره الصدوق أبو جعفر

(١) خاتمة المستدرك على الوسائل: ج١، ص٢٣٠.

بن بابويه في كتابه (من لا يحضره الفقيه) من غير سند، وما يذكره والده في رسالته إليه وكثير من الأحكام التي ذكرها أصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة في هذا الكتاب...»^(١).

وأقوال الأعلام في سند فقه الإمام الرضا عليه السلام بين نافٍ له ومثبت. فأما النافون لحجية الكتاب، فمنهم صاحب الوسائل^(٢)، وصاحب الفصول الغروية^(٣)، وصاحب الجواهر في مسألة سقوط النوافل في السفر^(٤)، وفي نصاب الإبل^(٥)، ومسألة الضمان^(٦)، وعدة الطلاق للحامل^(٧)، ومواضع أخرى، وأيضاً السيد حسن الصدر الذي كتب رسالة مستقلة لنفي حجية هذا الكتاب^(٨).

أما بخصوص المثبتين لحجية هذا الكتاب فهم المجلسيان الأول والثاني^(٩) والنراقي صاحب العوائد^(١٠)، وأيضاً صاحب رياض

(١) بحار الأنوار: ج ١، ص ١١.

(٢) راجع: مقدّمة الفقه الرضوي: ص ٤٤.

(٣) الفصول الغروية، ص ٣١٢.

(٤) الجواهر: ج ٧، ص ٧٤.

(٥) الجواهر: ج ١٥، ص ٢٢٩.

(٦) الجواهر: ج ٢٦، ص ١٢٤.

(٧) الجواهر: ج ٢٩، ص ٤٤٦.

(٨) رسالة بعنوان: (فصل القضاء في الكتاب المشتهر بفقه الإمام الرضا عليه السلام) طبعة النجف وقد طبعت أخيراً في مجلة علوم الحديث، بقم المقدّسة ١٤٢٢ هـ.

(٩) أنظر: بحار الأنوار: ج ١، ص ١١.

(١٠) عوائد الأيام: ص ٢٤٧، و ٢٥١.

المسائل^(١)، والفاضل الهندي صاحب كتاب كشف اللثام^(٢) والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول^(٣)، والشيخ البحراني في مقدّمة الحدائق^(٤)، وقد حكاه أيضاً عن نعمة الله الجزائري، وأيضاً السيد بحر العلوم الكبير في كتابه الفوائد الرجالية^(٥)، وقد أصرّ المحدث النوري في خاتمة المستدرك^(٦) على حُجّية الكتاب وقد حكاه عن الوحيد البهبهاني، والسيد حسين القزويني وعن الشيخ موسى ابن الشيخ كاشف الغطاء الكبير.

الآن وبعد ذكر هذه المجموعة الكبيرة من أعلام المذهب سواء من النافين أو من المثبتين لحجّية الكتاب يتّضح لنا أنّ مسألة البتّ والفصل في المسألة بالغة في التعقيد وقد حاول كلّ من النافين والمثبتين ذكر قرائن تدعّم مدّعاهم. فالمثبتون -مثلاً- حاولوا أن يفتّشوا فيما ورد عن الصدوق والمفيد لكي يجدوا بعض المؤيّدات على مدّعاهم.

وقبل الدخول في الأقوال في المسألة نذكر عبارة للشيخ النراقي صاحب كتاب عوائد الأيام يقول فيها: «إنّه لم يكن ذلك الكتاب متداولاً بين الطبقة المتوسّطة من الأصحاب إلى زمان الفاضل التقي مولانا محمد تقي المجلسي وهو أوّل من روج هذا الكتاب وبعده ابنه باقر المجلسي ،

(١) راجع فقه الإمام الرضا، ص ١١.

(٢) كشف اللثام: ج ١، ص ١٥٦.

(٣) مفاتيح الأصول: ص ٣٥٢، وراجع أيضاً فقه الإمام الرضا، ص ١١-١٨.

(٤) الحدائق الناظرة: ج ١، ص ٢٦، وأيضاً فقه الإمام الرضا، ص ١١.

(٥) راجع: فقه الإمام الرضا، ص ٥٣.

(٦) خاتمة المستدرك: ج ١، ص ٢٣٠.

فإنه أوردته في كتاب بحار الأنوار... فقد عرفت أن المجلسيين والفاضل الهندي وجمعاً من مشايخنا العظام ومنهم السيد السند بحر العلوم ومنهم صاحب الحدائق ومنهم صاحب رياض المسائل ومنهم الوالد الماجد صاحب اللوامع... قد سلكوه في مسلك الأخبار وأدرجوه في كتاب أحاديث الأئمة الأطهار- وهنا ينقل لنا صاحب العوائد عبارة أستاذ السيد بحر العلوم، فيقول: قال السيد الأستاذ: ومما يشهد باعتباره وصحة انتسابه إلى الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام - مطابقة الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك حتى أنّهما قدّماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة وخالفوا من أجله من تقدّم من الأصحاب وعبروا في الغالب بنفس عبارات الكتاب، ويلوح من الشيخ المفيد الأخذ به والعمل بما فيه من مواضع من كتابه المقنعة، ومعلوم أنّ هؤلاء الأعظم الذين هم أركان الشريعة لا يستندون إلى غير مستند ولا يعتمدون على غير معتمد، وقد رجع إلى فتاواهم أصحابنا المتأخرون عنهم لاعتمادهم عليهم بأنهم أرباب النصوص وأن فتاواهم عين النصّ الثابت عن الحجج. وقد ذكر الشهيد في الذكرى أنّ الأصحاب كانوا يعملون بكتاب شرايع علي بن بابويه^(١) ومرجع كتاب الشرايع ومأخذه كما هو معلوم على من تتبّعها وتفحص ما فيها وعرض أحدهما على الآخر، ومن هنا يظهر عذر الصدوق...»^(٢).

(١) هي رسالة وجهها الصدوق الأب إلى الابن.

(٢) عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام: ص ٢٤٧ - ٢٥١.

الأقوال في المسألة

وكيفما كان فالأقوال في المسألة هي:

القول الأول: ذكر المبتون لحجّة الكتاب أنّه صادرٌ عن الإمام الرضا عليه السلام ولو إملاءً، لأنّه لم يُعهد عنهم عليهم السلام أنّهم ألفوا كتاباً، وعليه فهذا الكتاب هو من إنشاء الإمام الرضا عليه السلام ولو بنحو الإملاء على بعض تلامذته.

القول الثاني: إنّ هذا الكتاب هو الرسالة التي وجهها ابن بابويه القمّي إلى ولده الصدوق وهو المعروف بكتاب شرايع ابن بابويه.

القول الثالث: إنّ كتاب التكليف الذي ألفه محمد بن علي الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر، وهو الكتاب الذي عُرض على الحسين بن روح رضي الله عنه وقال فيه - كما ينقل ذلك جملة من الأعلام -: «ما فيه شيء إلا وقد روي عن الأئمة عليهم السلام إلا موضعين أو ثلاثة فإنّه كذب عليهم في روايتها»^(١).

أدلة اعتبار القول المثبت لحجية الكتاب

استدلّ المبتون لحجّية القول الأوّل بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: يقول المحدث النوري إنّ خبر الثقة حجّة بلا إشكال، وفي المقام يوجد عندنا عدل نقل لنا الخبر، فإنّ القاضي أمير حسين قد وثّقه المجلسيّان فيكون ما نقله حجّة، وهو من قبيل ما ينقله إلينا زرارة أو محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام حيث نقبل رواياتهم، أمّا عبارة

(١) الغيبة: للشيخ الطوسي، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

المحدث النوري فهي: «أخبر بأن هذا الكتاب له عنه وخبر الثقة حجة وأخبره بذلك أيضاً ثقتان عدلان»^(١). فالمحدث النوري يرى أن الذي وجد الكتاب هو شخص ثقة عادل وأنه أخبر بأن الكتاب للإمام الرضا عليه السلام وأنه - أي ذلك الثقة العادل وهو القاضي أمير حسين - قد أخبره عدلان بأن الكتاب للإمام الرضا عليه السلام. وعندئذٍ سوف تصبح لدينا شهادات بدلاً عن الواحدة.

ثم يضيف المحدث النوري: «وهذا خبر صحيح ، وداخل في عموم ما دلّ على حجية خبر العادل»، وقد أشار السيد بحر العلوم إلى ذلك في فوائده حيث قال قلبي: ونحن نروي عن هذا السيد الأجدد، والسند الأوحد ما صحّت له روايته وأنصحت له درايته ، بطرقنا المتكثرة من شيخنا العلامة المجلسي عن والده المقدّس المجلسي، وقد دخل في ذلك هذا الكتاب وهو كتاب الفقه الرضوي حيث ثبت برواية الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا عليه السلام، وهو ثقة وقد أخبر بشيء ممكن وادّعى العلم فيصدق فيما قال»^(٢).

هذا وقد أثار المحدث النوري إشكالاً في مستدركه على هذا الوجه قائلاً: إن حجية خبر الثقة أو العادل إنما تختص بالأخبار الحسية لا الحدسية، والخبر المذكور في هذا الوجه هو من الأخبار الحدسية لا الحسية^(٣)، فما نحن فيه لا يخرج عن نسبة الكتاب إلى الإمام عليه السلام بدون

(١) خاتمة مستدرك الوسائل: ج ١، ص ٢٣٩.

(٢) خاتمة مستدرك الوسائل: ج ١، ص ٢٣٩.

(٣) المصدر السابق.

واسطة في حين إننا في الأخبار الحسية نشترط أن يكون الناقل للخبر قد سمع الخبر مباشرة من الإمام عليه السلام أو أنه سمع ممن سمع من الإمام عليه السلام مباشرة بواسطة أو بعدة وسائط، أمّا أن تكون هناك فاصلة زمنية كبيرة بين الناقل والإمام عليه السلام ولا توجد واسطة بينهما، فإن مثل هذه الأخبار يندرج ضمن الأخبار الحدسية، خاصّة وأنّه قد اعتمد على وجود الخطوط الموجودة في حواشي الكتاب والتي ينسبها إلى الإمام، وهذا ضربٌ من الحدس.

ثمّ تصدّى المحدث النوري للإجابة عن هذا الإشكال من خلال

التفصيل بين الأخبار الحدسية حيث قال إنّها تنقسم إلى قسمين هما:

١. ما كانت بين الأخبار وبين آثارها أو ما يلزم منها ملازمة عادية، وهذا القسم من الأخبار تكون حجة كالأخبار الحسية، ومثالها هو أنّنا لو قلنا إنّ العدالة ملكة نفسانية وإنّ حُسن الظاهر كاشفٌ عنها، لا أنّها حُسن الظاهر فقط، فإنّه عندما نقول إنّ فلاناً عادل فإنّ هذه الملكة ليست حسية تُخبر عن حسٍّ وإنّما هي حدسية، أي: أنّنا من خلال الأثر الظاهري لها، وهو حُسن الظاهر، أخبرنا عن ملكة العدالة في ذلك الشخص.

٢. ما لم تكن هناك ملازمة عادية بين الأخبار وآثارها أو بين المخبر به وبين سببه، وهذه الأخبار الحدسية ليست بحجة^(١).

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ محلّ كلامنا يندرج في القسم الأوّل فيكون ما قاله الناقل حجة.

هذا وقد تعرّض السيّد الخوئي لإجابة المحدث النوري فأجابه قائلاً:

(١) خاتمة المستدرک: ج ١، ص ٢٤٠.

«ووجه الغرابة في هذا القول أن الإخبار بالأمر الحُدسيّ بواسطة أسبابها الحُسيّة إنّما يكون مشمولاً لأدلة الحجّية إذا كان بين الأسباب ومسبباتها علاقة أو ملازمة عادية، بحيث يلزم من العلم بها العلم بالمسببات، وأمّا إذا انتفت الملازمة العادية فإنّ أدلة حجّية الخبر الواحد لا تشملها، كما حُقّق ذلك في علم الأصول، وهذا الشرط مفقود في موضوع البحث»^(١).

وتوضيح ما أفاده السيّد الخوئي عليه السلام هو أنّه قال: إنّ الأخبار على قسمين: حُسيّة وحُدسيّة، والثاني ينقسم إلى قسمين: حُدسي توجد فيه ملازمة عادية بين المخبر به وبين سببه والذي يمكن أن يُمثّل له بالعدالة، وقسم لا توجد فيه مثل هذه الملازمة، ومحلّ الكلام يدخل ضمن القسم الثاني من الحُدسي الذي هو ليس بحجّة، إذ إنّ المخبر قد عرف من خلال الخطوط أنّ الكتاب للإمام عليه السلام وهذا مجرد اجتهاد منه قد يُصيب فيه وقد يُخطئ.

وهنا ينبغي لنا أن نقف عند هذا الإشكال ونتأمّل فيه ولو بنحو كُبروي لا بخصوص ما تعلّق بمحلّ الكلام، فلوراجعنا جملة من توثيقات العلماء من الرجال نجدها توثيقات بطريق حُدسي لا حُسيّ، وهذا أمرٌ واضح.

وهنا نسأل بخصوص قضية كبروية اعتمدها المشهور مفادها هو القول بحجّية أخبار الثقة في الموضوعات، فتشخيص الطبيب - مثلاً - يعتبر حجّة مع أنّ تشخيص الطبيب وإخباره عن مرض ما بعد معاينة المريض ليس خبراً حُسيّاً ولا هو قريب من الحس، أي: ليس حُدسيّاً من

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣٣.

القسم الأوّل بدليل أنّنا لو راجعنا عدّة أطباء لعلمهم قالوا أقوالاً عديدة في الحالة الواحدة. فلو كانت هناك ملازمة عادية لما وقع الخلاف بينهم، فإخبار الطبيب الاختصاصي هو في أعلى مراتب الاجتهاد والتخصّص والحدس، ومع ذلك كلّه اتفقت كلمة العلماء على القول بحجّية مثل هذه الإخبارات، فكيف يتمّ التوفيق بين ما يقولونه في عدم حجّية الأخبار الحدسيّة الخالية من الملازمة العادية وبين القول بحجّية أخبار الثقة في الموضوعات وفي الأمور التخصّصية والحدسيّة الخالصة؟

وعليه فإذا ما أردنا أن نناقش أو نردّ توثيقاً من التوثيقات فلا بدّ أن تكون المناقشة صغرويّة، بخلاف ما فعله السيّد الخوئي حيث ناقش ذلك كبرويّاً. ومناقشتها الصغرويّة في المقام هو أنّ ناقل الخبر السيّد القاضي أمير حسين والمجلسيين لم يثبت عندنا أنّهم كانوا عارفين ومختصّين بتميز الخطوط، ولذا لا يمكن القبول بإخبارهم بنسبة الكتاب إلى الإمام عليه السلام، فعدم القبول بالخبر إنّما لأجل المناقشة الصغرويّة لا الكبرويّة.

الوجه الثاني: هو ما أفاده المحدث النوري في مستدركه من أنّ المخبر الذي أعطى الكتاب إلى المجلسي الأوّل قد أخبره ثقتان بأنّ الكتاب هو للإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «إنّ السيّد الثقة الفاضل القاضي أمير حسين أخبر بأنّ هذا الكتاب له عليه السلام وأخبره بذلك أيضاً ثقتان عدلان من أهل قم أنّه للإمام عليه السلام»^(١).

فهذا الوجه غاية ما يمتاز به عن الوجه الأوّل هو أنّه ذكر أنّ ثقتين

(١) خاتمة المستدرک، ج ١، ص ٢٣٩.

غير السيد أمير حسين قد أخبرنا بأن هذا الكتاب للإمام الرضا عليه السلام.

وهنا يمكن التعليق على مفاد هذا الوجه بنقطتين:

الأولى: إن الثقتين المذكورين لم يُخبرا المجلسي الأول بنسبة الكتاب إلى الإمام عليه السلام وإنما جاء بالكتاب إلى السيد أمير حسين وأن السيد أمير حسين فهم من مجموعة قرائن أن الكتاب للإمام عليه السلام.

وهنا يقول المجلسي الأول: «ثم حكي عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين أمهما قالوا أن هذه النسخة قد أوتى بها من قم إلى مكة المشرفة»^(١). وبذلك لا نرى جديداً في الوجه الثاني عن الوجه الأول.

الثانية: في حالة ثبوت كونها قد أخبرنا بذلك أيضاً فهذا لا يخرج عن الإرسال أيضاً؛ نظراً للفترة الزمانية الشاسعة بينهم وبين الإمام عليه السلام. نعم، يمكن أن يقال: إن المجلسي الأول قدس سره ذكر أيضاً أن الثقتين اللذين جاء بالكتاب قالوا أنه موجود عند آبائنا إلى أن يصل إلى الإمام عليه السلام، وهذا واضح من عبارة المجلسي إذ يقول: «ومن كان عنده الكتاب ذكر أنه وصل إلينا من آبائنا أنه تصنيف الإمام عليه السلام»^(٢).

ولكن مع ذلك فإن ما ذكره المجلسي الأول قدس سره هنا لا يضيف شيئاً جديداً؛ إذ إننا لا نعرف من هم آباء هذين الثقتين الصالحين، وما دمنا نجهل آباءهما فإن ذلك لا يُخرج الخبر عن الإرسال، لاسيما أن هؤلاء الآباء والأجداد المجهولين يُغطون مساحة ألف عام تقريباً.

الوجه الثالث: وهو يعتمد على مقدمة قد ذكرناها مسبقاً، مفادها أن

(١) روضة المتقين: ج ١، ص ١٦.

(٢) روضة المتقين: ج ١، ص ١٦.

الشيخ الطوسي قده قد ذكر في المبسوط أن أعلام الطائفة اعتادوا أن تكون تأليفاتهم على أساس المتون الشرعية، إلى درجة أنها لو تغيرت بعض ملاحظها لتعجبوا من ذلك^(١)، وهذا ما دعا السيد البروجردي قده إلى الفصل بين المسائل الأصلية والمسائل الفرعية الاجتهادية^(٢).

الآن وبعد ذكر هذه المقدمة، لو جئنا إلى رسالة الصدوق (الأب) إلى ابنه والمعروفة برسالة أو كتاب شرايع علي بن بابويه، وكذلك لو جئنا إلى كتابي الشيخ الصدوق قده من لا يحضره الفقيه والمقنع، فإنه عندما يذكر الفتاوى التي لا سند لها فإننا نجد هذه الفتاوى مطابقة لفقهِ الإمام الرضا عليه السلام، بل إننا نجد في كلمات الشيخ المفيد قده جملة من النصوص التي لا سند لها ولا دليل عليها نجدها موجودة في فقهِ الإمام الرضا عليه السلام أو نجد ما هو مؤيد لها.

فإذا ضمنا تلك المقدمة إلى الذيل، فإن هذا الكتاب سوف يكون معلوماً لديهم بما هو كتاب حديثي لا فتوائي، وأنهم يعتمدون عليه بما هو كتاب حديثي. وفي هذا الصدد ينقل إلينا المولى النراقي قده في عوائده كلمة من الفوائد الرجالية لبحر العلوم وهي: (ومما يشهد باعتباره وصحة انتسابه إلى الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام مطابقة فتاوى الشيخين الصدوقين الجليلين لذلك حتى أنهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة وخالفاً لأجله من تقدمها من الأصحاب وعبراً

(١) مقدمة المبسوط: ج ١، ص ٦.

(٢) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، أبحاث السيد البروجردي: ص ٨ - ١٠.

في الغالب بنفس عبارات هذا الكتاب^(١).

وعلى أية حال، فإنَّ هذا الوجه وإن كان أحسن حالاً ممَّا سبق، إلاَّ أنَّه نوقش من قبل جملة من الأعلام، نذكر منهم صاحب الفصول الغرويَّة، حيث يستفيد من نكتة عدم ثبوت تقدُّم هذا الكتاب على شرايع علي بن بابويه، لذا يقول ما مضمونه: (إنَّ هذا الوجه لا يُثبت لنا اعتبار الكتاب حيث يوجد احتمالان، أحدهما هو ما ذُكر من أنَّ والد الصدوق أخذ شرائعه من هذا الكتاب، والآخر هو العكس، وحيث لا معيَّن لأحد الاحتمالين فإنَّه لا يمكن المصير إلى إثبات حجّية هذا الكتاب. نعم، لو ثبت لدينا أنَّ هذا الكتاب كان موجوداً قبل الصدوق فإنَّه سوف يمكن إثبات ما تقدّم ذكره)^(٢).

وربَّما لأجل هذه النكتة حاول صاحب المستدرك إثبات وجود نسخة من كتاب فقه الإمام الرضا عليه السلام تعود إلى زمان قبل الصدوقين^(٣). ويمكن القول أيضاً دعماً لما أفاده صاحب الفصول الغرويَّة من أنَّه يوجد احتمال ثالث وهو أنَّ الكتابين معاً يمكن أن يكونا قد أخذنا من كتاب ثالث.

وعليه فإنَّه لا يمكن الالتزام بهذا الوجه وإن كان لا يخلو من قوَّة. الوجه الرابع: هو نفس الطريق الثاني الذي تقدّم ذكره في بحث رواية تحف العقول عندما حاول السيّد اليزدي من خلاله تصحيح سند رواية

(١) عوائد الأيام، ص ٢٥٠.

(٢) الفصول الغرويَّة: ص ٣١٢.

(٣) راجع خاتمة مستدرك الوسائل، ج ١، ص ٢٦٥.

تحف العقول، وذلك من خلال المتن أو القرائن التي يتضمنها المتن فيكون الدليل على صحّة سندها هو متنها.

قرائن صاحب المستدرك لإثبات حجّية الكتاب

وقد حاول صاحب المستدرك أن يسوق جملة من القرائن في المقام لإثبات حجّية هذا الكتاب المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، منها:
الأولى: جاء في الكتاب عبارة: (قال: يقول عبد الله عليّ بن موسى الرضا أمّا بعد ...) ^(١) وهذا يعني: أنّه كلام المعصوم عليه السلام.
الثانية: أنّه ورد في آخر الكتاب هذه العبارة: (نحن معاشر أهل البيت...) ^(٢).
الثالثة: جاء في باب الخمس ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ ^(٣) قال: يقول الإمام: فتطوّل علينا امتناناً منه ورحمة ^(٤) ومن الواضح أنّ الامتنان لا يكون إلّا على أهل البيت عليهم السلام.
الرابعة: أنّه ورد فيه: (أروي عن العالم عليه السلام أنّ رجلاً سأله قال يا بن رسول الله علّمني) ^(٥).

الخامسة: جاء في الكتاب: (قال ليلة ١٩ من شهر رمضان هي التي ضرب فيها جدّنا أمير المؤمنين عليه السلام) ^(٦) وهنا تعبير صريح بكلمة «جدّنا».

(١) فقه الإمام الرضا، ص ٢٠.

(٢) فقه الإمام الرضا، ص ٢١.

(٣) سورة الأنفال، ٤١.

(٤) راجع فقه الإمام الرضا، ص ٢٩٣.

(٥) فقه الإمام الرضا، ص ٣٩٠.

(٦) فقه الإمام الرضا، ص ٢١.

السادسة: جاء في الكتاب (روي عن أبي العالم عليه السلام^(١) في تقديم الزكاة)^(٢).

إشكالات على القرائن وما يرد عليها

والجواب عن كل ذلك يمكن حصره بإشكالين:

الإشكال الأول: يُحتمل في هذا الكتاب أن يكون من وضع الوضّاعين المغرضين، ولأجل تحقيق هدفهم المتمثل بإدخال مثل هذا الكتاب في مدرسة أهل البيت، فإنهم ذكروا فيه تلك القرائن ونسبوه إلى الإمام الرضا عليه السلام فذكر القرائن جاء لأجل الإيهام. وهذا الإشكال قد ذكره صاحب الفصول الغرويّة^(٣) وذكره السيّد الخوئي في مصباح الفقاهة^(٤) وقال إنّه لا دافع له.

ولكن يمكن أن يُلاحظ على هذا الإشكال بما يلي:

أولاً: أننا في هذا المجال بل في مجالات الفقه والرجال إنّما نتمسك بالاحتمالات العقلائيّة لا العقلية الدقيقة، ومن الواضح أنّه بحسب الاحتمالات العقلائيّة سوف يكون هذا الإشكال إشكالاً ضعيفاً، إذ إنّ الأطراف التي تريد وضع كتاب على أعداء لهم - وحسب الفرض أنّهم مغرضون - لا بدّ أن يكون لديهم هدف وغرض يتمثل بتضييع الحقّ

(١) كلمة العالم الواردة هنا وفي القرينة الرابعة، تُطلق ويُراد بها الإمام موسى بن جعفر عليه السلام (منه دام ظلّه).

(٢) فقه الإمام الرضا، ص ٢٢.

(٣) الفصول الغرويّة: ص ٣١٣.

(٤) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣٤.

وترويح الباطل، وإلا يكون وضعهم له مجرد لغو، وهنا نسأل أيّ غرض هنا يمكن أن يبرّر وضعهم للكتاب ونحن نجد مطابقتاً بنسبة ٩٨٪ لما عليه المشهور من فقهاء الإمامية؟ بل إنّه بعد التحقيق ثبت أن المواضيع التي كانت مخالفة لما عليه المشهور لم تتجاوز ثمانية مواضع لا أكثر. ولنا نسأل أيضاً: أيّ كتاب من كتبنا الحديثية لا توجد فيه مثل هذه المخالفات؟ بل أيّ كتاب من كتبنا الحديثية لا تتجاوز مخالفاته للمشهور ذلك العدد المذكور؟

ثانياً: أن الوضع في الأعم الأغلب يكون في العقائد لا في الفروع، ولذا نجد المحقق الخونساري يستبعد مثل هذا الإشكال المتمثل بالوضع حيث يرى أن هذا الكتاب من تأليف فقهاء قدماء أصحابنا، فهو لا يقبل أنه من تأليف الإمام عليه السلام ولكنه لا يقبل أيضاً تهمة الوضع^(١). الإشكال الثاني: وهو ما أفاده صاحب الفصول الغروية وأشار إليه صاحب المستدرک أيضاً، وهو إشكال تنزلي عن الإشكال الأول؛ إذ يقول إن هذه القرائن إنما تتم في صورة نفي ودفع الإشكال الأول، وأما في صورة استحكامه فإنه لا يبقى معنى للبحث في القرائن. وعلى أية حال، فإن صاحب الفصول الغروية قد تصدّى للإجابة عن تلك القرائن ومن بعده السيّد الخوئي قدس سره أيضاً.

أما القرينة الأولى: وهي قوله: (قال: علي بن موسى أما بعد...) فهي ليست صريحة في كون المراد هو خصوص الإمام عليه السلام وذلك لجواز أن

(١) راجع، خاتمة المستدرک، ج ١، ص ٢٦١.

يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور من الإمام عليه السلام أو وجده بخطه فنقله عنه بنفس الصيغة فحافظ على كلمة (أما بعد) الموجودة في كلامه عليه السلام لمناسبتها لأول الكتاب.

فإن قيل: هذا نوعٌ من التدليس والإيهام بأنه للإمام الرضا عليه السلام. قلنا: بأنه سوف يرد في الكتاب بعض العبارات الدالة على أن الكتاب ليس للإمام عليه السلام؛ من قبيل قرينة (ويروى عن بعض العلماء، وأروى) ونحو ذلك.

وأما القرينة الثانية، وهي: (ضرب جدنا عليّ أمير المؤمنين ...) فإنه غاية ما تثبته هو اللازم الأعم وهو كون المتكلم علويّاً، وهذا لا يثبت كونه الإمام الرضا عليه السلام.

ثمّ ينتقل الأصفهاني ليتكلف في مناقشة القرائن الأخرى مثل قرينة: (أبي العالم) حيث يقول إن كلمة (أبي) مصحّفة عن كلمة (أبي) ... ونحو ذلك من التكاليفات.

إن خلاصة ما يريد قوله الأصفهاني في فصوله الغرويّة: أن هذه القرائن لا تثبت أكثر من اللازم الأعم، وبذلك لا تثبت نسبة الكتاب إلى الإمام الرضا عليه السلام.

وأما السيّد الخوئي فإنه يقول: «لنفرض أن الكتاب ليس من مجموعلات الوضّاعين، فهل يصحّ أن نتمسك بقوله: نحن معاشر أهل البيت، أو جدنا أمير المؤمنين، لتصحيح كون الكتاب للإمام عليه السلام؟ أليس احتمال كون مؤلفه رجلاً علويّاً بمكان من الإمكان؟»^(١).

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣٤.

هذا ما ذُكر في الردِّ على القرائن، والواقع أنَّها لو كانت قليلة ومنحصرة بما ذكره السيّد الخوئي قدس سرّه لأمكن معالجتها، ولكنها كثيرة ويصعب دفع بعضها من قبيل (قال أبي العالم، وروي عن أبي العالم) ثمَّ يأتي ذكر الحكم الشرعي، فلو كان القائل غير معصوم فما قيمة الحكم الذي يذكره.

هذا ما يمكن قوله في موضع القرائن التي ذُكرت لأجل تحصيل الظنِّ الوثوقي أو الاطمئنان بأنَّ هذا الكتاب هو للإمام الرضا عليه السلام.

المبعدات

هذا وفي قبال القرائن المقرّبة لإثبات الدعوى ذُكرت هنالك جملة من المبعّدات من قبل النافين لحجّية الكتاب، وقد ذكرها السيّد الخونساري في رسالة له ^(١).

مبعّدات صاحب الفصول

يمكن تلخيص المبعّدات التي ذكرها الشيخ محمّد حسين الأصفهاني في فصوله الغرويّة بما يلي ^(٢):

المبعّد الأوّل: لو كان هذا الكتاب للإمام الرضا عليه السلام لاشتهر بين الأصحاب، أو على الأقلّ بين المعاصرين للإمام عليه السلام من قبيل الفضل بن شاذان، وأحمد بن محمّد بن عيسى، وأحمد بن عبد الله البرقي، وسعد بن عبد الله الأشعري وأقرانهم.

المبعّد الثاني: عندما نرجع إلى كلمات الشيخ الطوسي قدس سرّه في الفهرس

(١) رسالة في تحقيق كتاب فقه الرضا: ص ١٠، فما بعد.

(٢) الفصول الغرويّة: ص ٣١٢-٣١٣.

وغيره نجده يقول في ترجمة الشيخ الصدوق عليه السلام أنه ألف ثلاثمائة مصنف وأنه جمع كلمات السابقين. فلو كان هذا الكتاب قد وصل إليه بعنوان أنه للإمام الرضا عليه السلام فإنه كان يجدر به الإشارة له في مصادر كتاب من لا يحضره الفقيه، ولا أقل من الإشارة إليه في كتابه المتعلق بالإمام الرضا عليه السلام وهو عيون أخبار الرضا عليه السلام.

المبعد الثالث: هو أن الكتاب يضم مجموعة من الروايات المتعارضة التي لا يمكن الجمع بينها، وأن الإمام عليه السلام لم يعالجها^(١). ومن الواضح أنه لو أمكن الالتزام بمثل هذا المبعد فهذا يعني سرايته إلى جميع كتبنا الحديثية الأخرى، فهل يكفي ذلك في إسقاطها عن الاعتبار؟

وأما بخصوص عدم معالجة الإمام عليه السلام لموارد المعارضة فذلك لأن الأئمة عليهم السلام قد وضعوا ضوابط للعلاج في أماكن أخرى. ثم إن المثبتين لحجية الكتاب لا يلتزمون جميعاً بأنه من تصنيف الإمام أو بإملاء منه، وإنما كلماته عليه السلام جمعها العلماء من بعده، نظير ما هو موجود في نهج البلاغة.

المبعد الرابع: لو كان هذا الكتاب للإمام عليه السلام لما خفي عن أولاده المعصومين عليهم السلام.

فمن المعقول قبول دعوى عدم معرفة الأصحاب به ولكن فيما يتعلق بأولاده عليهم السلام تكون الدعوى غير مقبولة، إذ لو كان موجوداً لأحالوا الشيعة إليه، وكل هذا لم يحصل.

(١) الفصول الغروية، ص ٣١٢.

وهنا يقول السيّد الخونساري بأنّه لو كان من رشحات الإمام عليه السلام لاطلع عليه جملة من قدماء فقهاء الإمامية ولما بقي في زاوية الخمول مدّة تقرب ألف عام.

ثمّ يقول بأنّه لو كان موجوداً لأخبر عنه أهل البيت عليهم السلام كما أخبروا عن صحيفة فاطمة عليها السلام وكتاب علي عليه السلام، خاصّة وأنّ فرصة النقل كانت متاحة بشكل لم يُعهد من قبل، حيث إنّ عامّة أئمة أهل البيت قد عاشوا في تقيّة مكثّفة وإنّ فسحة الكلام واللقاء بالإمام عليه السلام لم تتوفّر كما توفّرت للإمام الرضا عليه السلام ومن بعده الإمام الجواد عليه السلام، فالمقتضي للإعلان والتعريف بالكتاب موجودٌ والممانع من عدم وصوله مرفوع، وحيث إنّه لم يصل عنهم عليهم السلام فهذا كفيّل بدفع دعوى نسبة الكتاب للإمام الرضا عليه السلام. وعلى آية حالٍ فإنّ السيّد الخونساري قد ذكر كلاماً مهمّاً في المقام مفاده أنّه ليس بصدد نفي نسبة الكتاب للإمام الرضا عليه السلام، وإنّما بصدد إسقاط ما يمكن أن تحدّثه قرائن المثبتين من ظنّ أو ثقة أو اطمئنان بنسبة الكتاب إلى الإمام عليه السلام، وطريقنا في إسقاط ذلك هو إيجاد قرائن مضادّة، لذا يقول الخونساري في رسالته: «وذلك لأنّنا لا نريد أن نثبت بذلك عدم كونه منه على سبيل القطع واليقين، بل المقصود أنّ هذا ممّا يُوجب الظنّ القوي بعدم صدوره منه، وأقلّ ما يقتضيه ذلك أنّه يمنع مؤيّدات طرق الثبوت عن إفادتها الظنّ بذلك»^(١)، فالسيّد الخونساري حاول أن يجد حالة توازن بين قرائن الإثبات وبين ما أفاده من المبعّدات^(٢) حيث ذكر

(١) رسالة الخونساري، ص ١٠ - ٢٤.

(٢) ومن هنا يُفهم أنّ القضية ليست قضية مفردات فنقول عن واحدة منها أنّها حجّة

مُبعّدت آخر غير ما ذكرها صاحب الفصول الغرويّة سوف نقف عندها بعد أن نجيب عن مُبعّدت صاحب الفصول، حيث يمكن أن نذكر مجموعة من النقوض في الردّ على ذلك منها:

الأوّل: أنّه جاء في روضة الكافي «عن محمد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كتب بهذه الرسالة إلى أصحابه وأمرهم بمُدارستها والنظر فيها وتعاهدها والعمل بها وكانوا يضعونها في مساجد بيوتهم فإذا فرغوا من الصلاة نظروا فيها»^(١).

وبحسب العادة كان ينبغي أن تصل إلينا هذه الرسالة بعدّة طرق، وأن نجدها في معظم المصنّفات، نظراً لما أبداه الإمام عليه السلام من الاهتمام بها مع أنّها لم تصل إلينا إلاّ عن طريق الروضة، وفي ذلك يقول صاحب المستدرک: «وعلى ما ذكره من قضاء العادة، كان اللازم وصول هذه الرسالة إلينا بأزيد من ألف طريق، ووجودها في أغلب المصنّفات والجوامع المناسبة لها، مع أنه ليس لها في غير الروضة عينٌ ولا أثر...»^(٢).

وعن الأخرى أنّها ليست بحجّة، وإنّما القضية هي جمع قرائن من الطرفين لكي يتسنّى لنا معرفة الطرف الراجح، ومن هنا ينبغي أن يعلم أنّ مسألة جمع القرائن هي من أهمّ المسائل الرجاليّة، أمّا أن نوثق رجلاً لأنّ النجاشي - مثلاً - قال عنه أنّه ثقة، أو نسقط آخر لأنّه قال عنه أنّه ليس بثقة، فهذه طريقة ليست صائبة، إنّما الصائب والمجدي هو جمع القرائن، فلعلّ رجلاً لم يقل أحدٌ عنه أنّه ثقة وهو ثقة لكنّه لم يكن عنده حضور في الأوساط الدينيّة لكي يُعرف وتعرف وثاقته، فإنّ المجهول هو عنوانٌ أعمّ من الوثاقة وعدمها (منه دام ظله).

(١) روضة الكافي: ج ٨، ص ٣٩٧.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٢٦٣.

فتلك الرسالة مع اعتناء الإمام عليه السلام بها لم تصل إلا بطريق واحد، فكيف بفقهِ الإمام الرضا عليه السلام الذي لم يلق مثل تلك العناية.

نعم، ربّما يقال إنّما يتمّ النقص فيما إذا صحّت رواية الروضة والتي تذكر موضوع الرسالة، أمّا في صورة عدم تماميّة السند فلا يبقى معنى للنقص بها.

وجواب ذلك:

أولاً: أنّه حتّى في صورة عدم ثبوت تماميّة السند فإنّها سوف تبقى رواية ولكنها ضعيفة السند.

وثانياً: أنّ هذه الرواية قد ذُكرت في روضة الكافي بثلاثة طرق، الأوّل والثاني غير معتبرين، وأمّا الثالث فهو معتبر عند من يُوثق بمحمّد بن سنان، ونحن نرى وثاقته^(١).

الثاني: ومن النقوض أيضاً أنّ كثيراً من أصحاب الأئمة قد صنّفوا كتباً عديدة من قبيل محمّد بن مسلم وزرارة وقد ضمّت أصولاً أساسيّة تتعلّق بالمذهب، ومع ذلك لم يصلنا منها شيء.

وبذلك يندفع المبعّد الأوّل والثاني معاً، حيث إنّهُ لا ملازمة بين صدور الكتاب وبين انتشاره بين الأصحاب، خصوصاً إذا ثبت أنّ الإمام عليه السلام كتب الكتاب لأحد تلامذته وأخذه التلميذ وذهب به بعيداً.

وأما بخصوص الصدوق عليه السلام فإنّ الكتاب لم يصل إليه ولذا لم

(١) يعتبر الشيخ المفيد أنّ ابن سنان من خاصّة الإمام الكاظم عليه السلام وثقافته، ومن أهل الورع والعلم والفقهِ، وكذلك يرى العلامة المجلسي وثاقته في بحاره (منه دام ظلّه).

يذكره، أو أنه وصل إليه ولكنه لم يكن بهذا العنوان كما هو الحال في الصحيفة السجادية ونهج البلاغة والأدعية المعروفة عندنا فإنها كانت موجودة ولكنها ليست بهذه العناوين المعروفة عندنا، وعليه فالذي وصل إلى الصدوق عليه السلام هو مضمون الكتاب دون عنوانه، بل يمكن إقامة الدليل على وقوف الشيخ الصدوق على الكتاب حيث أنه نقل عنه في كتابيه: (من لا يحضره الفقيه)، و(المقنع)، وكذا الشيخ المفيد عليه السلام في (المقنعة).

وأما بخصوص المبعّد الثالث فإنه يمكن القول في دفعة من أنه دعوى لا يقبلها الاستقراء، حيث لا يمكن إثبات أن الأئمة قد أرشدوا من قبل إلى كتب عندما توجه إليهم أسئلة أو إلى الأئمة من قبلهم، فلا يوجد إمام أرجع سائليه إلى إمام قبله، فمن يطلب دعاءً من الإمام الرضا عليه السلام كان يعطيه، لا أن يقول له ارجع إلى جدّي السجاد عليه السلام، بل أن الإرجاع إلى من هم قبله قد يضعف من شخصيّة الإمام عليه السلام، اللهم إلا إذا طلب السائل منه أن يذكر له حديثاً عن آبائه أو عن جدّه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فذلك حديث آخر.

ويمكن أن نضيف أيضاً أن الإمام عليه السلام عندما يكتب كتاباً فإنه لا يتجاوز النسخة الواحدة والتي ربّما ضاعت أو أخفيت تقيّة، فلو كانت توجد منه ألف أو مائة نسخة لكان ما قيل في عدم وصوله معقولاً، أضف إلى ذلك أن عدد الذين يُعيدون القراءة والكتابة قليل جداً، فكيف يُحيل الناس إلى مراجعة كتاب وهم في الأعم الأغلب أميون؟!

مبعدات السيّد الخونساري^(١)

أولاً: يرى السيّد الخونساري قدس سرّه أنّ أكثر أحكام هذا الكتاب هي من مرويات صاحبه، وتذكر بدون سند. فلو كانت للإمام عليه السلام لما احتاج أن يقول روي وروى ومروي، فهو عليه السلام إمام معصوم، فلماذا يسنده إليهم؟!

ولذا يقول السيّد الخونساري: «غالبها مراسيل التي عبّر عنها بالألفاظ تُبعدها عن درجة المراسيل المعتبرة كألفاظ روي وروي... ولا يخفى على من تتبّع الأخبار ولاحظ سياق كلمات الأئمة الأطهار وخصوص ما صدر عن مولانا الرضا عليه السلام ومن تقدّمه أنّ أمثال ذلك لا تكون صادرة عنهم وما ينبغي».

ثانياً: إنّ هذا الكتاب يذكر أنّ الإمام الرضا عليه السلام قد كنى عن آبائه بالعالم وبالفقيه والعلماء... الخ، وهذا لم يكن من سيرة آبائه، وبذلك نستكشف أنّه ليس للإمام الرضا عليه السلام، فإنّ ديدنهم عليهم السلام إلى ما قبل الإمام الحجّة (عجل الله فرجه الشريف) عندما يذكرون آباءهم فإنّهم يذكرونهم بأسمائهم الشريفة.

ومن الواضح أنّ ما ذكره السيّد الخونساري مجرد دعاوى بلا دليل، فمن قال أنّ أهل البيت عليهم السلام لم يستعملوا لفظ العالم والفقيه؟ وأنّ الإمام الحجّة (عجل الله فرجه الشريف) هو الذي استعمل ذلك بعدما وجد الفقهاء يستعملون ذلك في التكنية عن آبائه عليهم السلام؟

بل يمكن القول أكثر من ذلك: أنّ علمائنا الأعلام عندما نراجع

(١) رسالة السيّد الخونساري، ص ٢٤.

طريقتهم في تصنيف الكتب الرجالية نجدهم يعقدون فصلاً كاملاً يشرحون فيه الكنى حتى لا يقع الاشتراك بين أسمائهم وكُنَاهم وألقابهم عليه السلام، فلو لم يكن مستعملاً ذلك في كلماتهم عليه السلام وفي أصحابهم في زمن الحضور فلماذا عقدوا مثل تلك الفصول؟

ولذا نجد الأردبيلي قده في يقول: «اعلم أن الأئمة يُذكرون كثيراً بالكُنى فينبغي للمحدث أن يُبين كُنَاهم ويُميز الاشتراك... وأبو الحسن مشترك بين الإمام زين العابدين والكاظم، والرضا والنقي لكن المطلق هو الكاظم وكذا الأوّل والماضي والعالم والفقير والعبد الصالح و...»^(١).

مبعدات السيّد الخوئي

أخيراً وفي خاتمة القول الأوّل، نذكر المبعّدات التي ذكرها السيّد الخوئي في مصباح الفقاهة نحو: «إن في الكتاب قرائن قطعية تدلّ على عدم كونه لمثل مولانا الرضا عليه السلام، بل هو رسالة عملية ذُكرت فيها الفتاوى والروايات بعنوان الإفتاء، كما يظهر لمن يلاحظه، كيف وإن أكثر رواياته إمّا بعنوان رُوي وأروي ونحوهما، وأمّا ما نقل عن الرواة، خصوصاً في آخر الكتاب، فإنه ينقل فيه كثيراً عن ابن أبي عمير ووزارة والحلبي وصفوان ومحمّد بن مسلم ومنصور وغيرهم...»^(٢).

ومراد السيّد الخوئي هو أنّه لم يُعهد عن الأئمة عليه السلام أنّهم ينقلون عن الرواة ولذا يذهب قده إلى أنّ مؤلف الكتاب شخص مجهول.

(١) جامع الرواة: ج ٢، ص ٤٦٢.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣٧.

وجواب ذلك: أنه قد ثبت حتى عند النافين لحجّية الكتاب أنّ الروايات المنقولة في آخر الكتاب إنما هي أجزاء من نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، وهذا المعنى ذكره السيّد الخونساري في رسالته التي كتبها بخصوص فقه الإمام الرضا عليه السلام إذ يقول: «من جملة ما عثرتُ عليه بعد مُضيّ سنين عديدة من تأليف الكتاب أنّي وقفت على كتاب نوادر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمّي فوجدته مطابقاً لهذه الأخبار المُسندة المذكورة في الكتاب وقد حصل لي الظنّ القويّ بل المتأخّم للعلم بأنّ هذه الأخبار مأخوذة من كتاب النوادر»^(١).

ومن المُبعّدات الأخرى للسيّد الخوئي: أنّ الإمام عليه السلام يسأل أباه الإمام الكاظم عليه السلام أسئلة لا تليق بمقام الإمام عليه السلام أو أنّ لازمها نسبة الجهل إلى الإمام عليه السلام نظير قوله عليه السلام في باب القدر: (صف لي منزلتين)^(٢)، إلى غير ذلك ممّا نقله المحدثّ النوري في خاتمة المستدرک^(٣).

ويمكن دفع هذا المُبعّد أيضاً، إذ ممّا لا يخفى أنّ المسائل التي جاءت بلسان أحد الأئمة يسأل إماماً آخر كثيرة جداً، وغير خفيّ مقالة أمير المؤمنين عليه السلام: (علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب، كلّ باب يفتح لي ألف باب)^(٤)

(١) رسالة الخونساري في فقه الإمام الرضا عليه السلام، ص ٢٥.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣٧ تبعاً لما جاء في الفصول الغروية ص ٣١٢.

(٣) خاتمة المستدرک: ج ١، ص ٢٩٣، والتي منها قوله عليه السلام: (سألت العالم عليه السلام أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: الله أعزّ من ذلك. فقلت: ففوّض إليهم؟ فقال: هو أعزّ من ذلك. فقلت له: فصف لنا المنزلة بين المنزلتين...).

(٤) فرائد السبطين: ج ١، ص ١٠١، ح ٧.

فهل كان أمير المؤمنين جاهلاً - والعياذ بالله -؟
 فإن قلنا كذلك، فهذا لا يتناسب مع مقامه.
 وإن قلنا: إنه كان عالماً كان تعليم الرسول ﷺ له تحصيلاً للحاصل،
 وكلا الاحتمالين باطل.

وشاهد آخر مما جاء في ذيل قوله تعالى: ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا
 بَيْنَ يَدَيْكُمْ صَدَقَةً﴾ (المجادلة: آية ١٢) التي لم يمثل لها سوى أمير
 المؤمنين ﷺ ثم نسخت الآية، وقد كان عند أمير المؤمنين ﷺ عشرة
 دراهم قدمها للنبي ﷺ وسأله عشر مسائل منها: «قوله ﷺ: كيف أدعو
 الله؟

قال ﷺ: بالصدق والوفاء.

قال ﷺ: ما أسأل الله؟

قال ﷺ: العافية.

إلى أن قال ﷺ: فما الراحة؟

قال ﷺ: الجنة^(١).

بل إننا نجد الله تعالى يسأل موسى ﷺ: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾
 (طه: ١٧) وعليه فإن الأسئلة هذه وغيرها، لا تكشف عن جهل سائلها،
 وإنما تكون لغرض إلقاء الحجّة أو بيان موقف للأمة، أو أنها مرتبطة
 بمراتب عليا من مراتب الفيض، حيث لا يمكن أن يأتي إلى أمير
 المؤمنين ﷺ أو اللاحق له إلا من قبل الذي كان قبله.

(١) خاتمة المستدرک، ج ١، ص ٢٩٠.

أهم المبعّدات الأخرى التي أثّرت حول الكتاب

أمّا أهمّ المبعّدات التي تذكر في المقام فهو أنّ الكتاب اشتمل على مجموعة من الأحكام لم يقل بها أحد من الأصحاب بل لم يقل بها أحد من العامة لكي يمكن حملها على التقيّة، وفي ذلك يقول السيّد الخوئي في مصباحه: «أنّه ذكر فيه من الأحكام المتناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير، وحملها على التقيّة بديهي الفساد؛ لما ورد في هذا الكتاب أيضاً ممّا يخالفها بل تكذيبهم والإضرار عليهم، كما في المتعة»^(١).

والتي عبّر عنها السيّد الخونساري في رسالته: «أنّ كثيراً من أحكام ذلك الكتاب ممّا خالف جملة من ضروريات المذهب وقطعيّاته، وجملة منها ممّا لا يُناسب شيئاً من قواعد مذهبنا ولا شيئاً من قواعد المخالفين، وكثيراً منها ممّا لا يُساعد ما عليه معظم أصحابنا، ولا ما انعقد عليه إجماعهم في سائر الأعصار والأمصار...»^(٢).

والواقع أنّ المتنبّع للكتاب لا يجد أكثر من ستّة أو سبعة مواضع يخالف فيها هذا الكتاب ما هو متعارف ومشهور بين علماء الإماميّة، وكم لهذا من نظير في كتبنا الحديثيّة الأخرى، ولا ندري لماذا يُعبّر السيّد الخونساري بذلك التعبير الذي يُفهم منه وجود مخالفات كثيرة، وهو غير صحيح البتّة.

وعلى أيّة حال، فإنّه قد تقدّم نقض مفاد هذا المبعّد الأخير، حيث قلنا إنّ المخالفات لم يسلم منها أيّ كتاب من كتب الحديث المعتمدة وغير

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣٧-٣٨.

(٢) رسالة الخونساري في فقه الإمام الرضا: ص ٢٥.

المعتبرة.

ثمّ من قال إنّ موارد التقية منحصرة بمطابقة ما عليه العامة، ناهيك عمّا ورد عنهم أنّهم قد أوقعوا الخلاف بين شيعتهم حفاظاً عليهم من الأعداء، ومن ذلك أنّه قد سُئل الإمام الكاظم عليه السلام عن هذا الاختلاف فقال عليه السلام: «أنا فعلت ذلك بكم، لو اجتمعتم على أمرٍ واحد لأخذ برقابكم»^(١). وقريب منه ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام بعد أن شكّاه أحد أصحابه وقوع الخلاف بينهم، فقال: «ذلك من قبلي»^(٢).

هذا وقد عرفت أنّنا لا نريد بمناقشاتنا للمبعضات المتقدمة وإسقاطها عن الاعتبار إثبات صحّة صدور هذا الكتاب عن الإمام الرضا عليه السلام وإنّما الهدف الأساسي من ذلك هو إثبات ضعف هذه المبعضات.

وبذلك نكون قد انتهينا من القول الأوّل الذي ذهب إلى حجّية الفقه الرضوي وصحّة نسبة الكتاب إلى الإمام الرضا عليه السلام ولو بإملاء منه، وقد عرفت أنّ أغلب المبعضات الآنفة الذكر لا يمكن الاعتماد عليها لنفي حجّية الكتاب، وبعبارةٍ أخرى: إنّها لا تصلح أن تكون مانعاً عن مقتضى الحجّية فيما إذا سلّمنا بوجود الحجّية أو ثبوتها لهذا الكتاب.

مناقشة القولين الآخرين

القول الثاني: وهو كون هذا الكتاب هو نفس رسالة علي بن بابويه القميّ إلى ولده الصدوق والمعروف بشرائع ابن بابويه، وقد ذهب إلى هذا

(١) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٣٦، ح ٢٣.

(٢) علل الشرائع: ص ٣٩٥، ح ١٤.

القول الميرزا عبد الله الأفندي الأصفهاني في كتابه رياض العلماء حيث يقول: «وأما الرسالة إلى ولده فظني أنه بعينه ما هو الآن يُعرف بالفقه الرضوي لأنه يُنادي على ذلك سياق ذلك الكتاب...»^(١).

ومن الواضح أنه في قبال هذه الدعوى يمكن أن توجد دعوى أخرى لعلها تكون مقدّمة على دعوى صاحب رياض العلماء وهي أن شرايع علي بن بابويه قد أخذت من كتاب فقه الإمام الرضا عليه السلام، خاصة إذا علمنا أن رسالة ابن بابويه تكمن قيمتها في كونها منقولة أو مأخوذة من فقه الإمام الرضا عليه السلام.

وعلى أية حال، فإنه قد وجدت عدّة مُبعدات لهذا القول الثاني منها أنه مجرد دعوى بلا دليل، ثم كيف تحوّل اسم علي بن موسى إلى علي بن بابويه، إضافة إلى ذلك ينبغي أن نلتزم - إذا قبلنا بالقول الثاني - بأن كلمة «الرضا» من وضع النساخ، ناهيك عما جاء في الكتاب من عبارات لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تكون صادرة من ابن بابويه؛ منها «ضرب جدنا أمير المؤمنين... إني أروي عن أبي العالم... فتطوّل علينا بذلك امتناناً منه ورحمة... وهذا ممّا نداوم عليه نحن معاشر أهل البيت...»^(٢).

فكيف يمكن الجمع بين ما يقوله الأفندي وبين هذه القرائن الحاكمة بأن قائلها هو المعصوم عليه السلام وليس علي بن بابويه؟ خاصة ونحن نعلم جيداً أن ابن بابويه ليس علوياً.

(١) رياض العلماء، ج ٤، ص ٩، وأيضاً: ج ٢، ص ٣١.

(٢) راجع كتاب فقه الإمام الرضا والهوامش السابقة التي ذكرت في هذا الفصل.

هذا إلى كل ما تقدّم، فقد ذكر صاحب المستدرک إشكالين على مدعى الأفتدي:

الأول: هو أن ابن بابويه يقول في رسالته: «يا بني افعّل كذا وكذا...» وهذا القول لا نجد له عينا ولا أثرا في الفقه الرضوي.
والثاني: هو أن جملة من الفتاوى الواردة في رسالة ابن بابويه لا نجدها في الفقه الرضوي^(١).

هذا خلاصة الكلام في القول الثاني وقد عرفت مما ذكر عدم صحته.
القول الثالث: وهو أن كتاب فقه الإمام الرضا عليه السلام، هو بنفسه كتاب التكليف الذي ألفه محمد بن علي الشلمغاني المعروف بأبي العزاقير^(٢) وهذا الاحتمال بعيد أيضاً نظراً لما تقدّم من وجود تلك القرائن، ثم إن هذا الكتاب قد عرض على الحسين بن روح السفير الثالث للإمام الحجّة بن الحسن (عجل الله فرجه) فقال عنه: إنه كلّه صحيح إلا موضعين أو ثلاثة منها^(٣)، ومن الواضح أن هذه الشهادة لا تنسجم مع دعوى كون كتاب فقه الرضا هو نفسه كتاب التكليف للشلمغاني، هذا وقد تفرّد بهذا القول السيّد حسن الصدر قدس سرّه حيث ألف رسالة بهذا الخصوص أسماها «فصل القضاء في الكتاب المشتهر بـ(فقه الرضا)»

تتميماً للفائدة نذكر بإيجاز دليله على ذلك وهو أن الشلمغاني قد تفرّد

(١) خاتمة المستدرک: ج ١، ص ٣١٥.

(٢) يعتبر هذا الشخص من جملة الأشخاص الذين ادّعوا السفارة للإمام الغائب المنتظر (عجل الله فرجه) وقيل إنه تاب في أخريات حياته.

(٣) الغيبة للشيخ الطوسي: ص ٢٥١-٢٥٢.

بنقل أحاديث لم توجد في أيّ كتاب من كتب الأحاديث الأخرى، وهي المواضيع الثلاثة التي أشار إليها إجمالاً الحسين بن روح قُدِّسَ وقد أثبت السيّد حسن الصدر أنّ هذه المواضيع الثلاثة موجودة في كتاب فقه الإمام الرضاء الشيخ وهي في باب الشهادات، وتحديد الكرّ، وإجزاء غسل الرجلين في الوضوء عند نسيان المسح ^(١).

هذا تمام الكلام في هذه الأقوال الثلاثة، وخلاصة ما يمكن قوله في كتاب فقه الإمام الرضاء الشيخ هو أنّ النفس تميل إلى القول بحجّية الكتاب، خاصّة ونحن نجد ثلّة كبيرة من علمائنا الأعلام يذهبون إلى حجّية الكتاب، ولكن مع ذلك ما يمكننا الالتزام به هو أنّ كل ما جاء في كتاب فقه الرضا وكان له مماثل في كتبنا المعتبرة فإننا نقول بحجّيته، وأمّا ما اختصّ به الفقه الرضوي، أي ما لا يوجد له مماثل أو مشابه في كتبنا الأخرى فإنّه لا يمكن الالتزام به.

فنحن لا نقبل الكتاب كاملاً ولا نرفضه كاملاً، بل إنّنا نعتبر كتاب الفقه الرضوي من الكتب القيّمة، فما جاء فيه موافقاً لكتبنا الأخرى نقبله ونحتجّ به، وما جاء مخالفاً فيه فإننا لا نرفضه كاملاً وإنّما يمكن اعتماده كقرينة إضافية لإثبات حكم من الأحكام، أمّا إذا لم توجد قرائن أخرى يمكن اعتمادها، وقد تفرّد كتاب الفقه الرضوي بها على الأقلّ في حدود موضوعنا وهو حرمة التكبّس بالأعيان النجسة، فإنّه يدور الأمر بين

(١) راجع تعليقة السيد كلانتر في: ج ١، ص ٥١، من المكاسب المحرّمة، وأيضاً مجلّة علوم الحديث: العدد «١٠» السنة الخامسة: ص ٢٢٧.

الاحتياط الوجوبي والاستحبابي في حرمة التكبّب بالأعيان النجسة.
هذا خلاصة ما يمكن قوله في سند الرواية والكتاب، وأمّا في دلالة
الرواية فقد تقدّم القول بعدم تمامية ذلك، وعليه فإنّه لا يمكن الاعتماد
على هذه الرواية لإثبات حرمة التكبّب بالأعيان النجسة وذلك لعدم
تمامية الدلالة والسند معاً.

٣. روايت دعائم الإسلام

- البحث السندي (مذهب صاحب الدعائم)
 - ✓ الشواهد على إماميته
 - ✓ المبعّدات ومناقشتها
- البحث الدلالي

«وعن دعائم الإسلام - للقاضي نعمان المصري - عن مولانا الصادق عليه السلام :
«إنّ الحلالَ من البيوعِ كلُّ ما كان حلالاً من المأكول والمشروب، وغير ذلك مما هو قوامٌ للناس، ويباحُ لهم الانتفاعُ، وما كان محرماً أصله منهيّاً عنه لم يجزُ بيعُهُ ولا شراؤه» انتهى ^(١) .

(١) دعائم الإسلام: ج ٢، ص ١٨، الحديث ٢٣.

الشرح

الرواية الثالثة: هي الرواية الواردة في كتاب دعائم الإسلام للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، حيث يروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ الحلال من البيوع كلّ ما كان حلالاً من المأكول والمشروب وغير ذلك ممّا هو قوام الناس، ويباح لهم الانتفاع، وما كان محرّماً أصله منهياً عنه لم يجر بيعه ولا شراؤه»^(١).

ومّا تقدّم في البحوث السابقة يتّضح تقسيم هذا البحث إلى جهتين، الأولى تتمثّل بالبحث السندي والذي سوف يسري إلى البحث في أصل الكتاب لمعرفة اعتباره أو عدم اعتباره، والجهة الثانية هي البحث الدلالي.

الجهة الأولى: البحث السندي

إنّ الظروف التي أُلّف فيها كتاب الدعائم ينقلها إلينا صاحب الدعائم في مقدّمة كتابه وكيف أنّها قد دعت إلى تصنيف هذا الكتاب حيث يقول: «لما كثرت الدعاوى والآراء واختلفت المذاهب والأهواء ... وروينا عن الرسول صلى الله عليه وآله أنّه إذا ظهرت البدع في أمّتي فليظهر العالم علمه، فإن لم يفعل فعليه لعنة الله ... فقد رأينا وبالله التوفيق عند ظهور ما ذكرناه أن نبسط كتاباً جامعاً مختصراً يسهل حفظه، ويقرب مأخذه، ويغني ما فيه من جمل الأقاويل عن الإسهاب والتطويل، نقتصر فيه على

(١) دعائم الإسلام: ج ٢، ص ١٧، الحديث ٢٣، وعنه في مستدرك الوسائل: ج ١٣، ص ٦٥، الحديث ٢.

الثابت الصحيح مما روينا عن الأئمة من أهل بيت رسول الله ﷺ من جملة ما اختلفت فيه الرواة عنهم في دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، ومن هنا قد جعلنا كتابنا على أساس هذه الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام: بني الإسلام على سبع دعائم: الولاية وهي أفضلها، وبالولي يوصل إلى معرفتها، والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد، هذه دعائم الإسلام»^(١).

وفي مسألة اعتبار الكتاب أو عدم اعتباره نجد السيد الخوئي قدس سره يقول في هذا المضمار: «أقصى ما قيل أو يمكن أن يقال في وجه اعتبار هذا الكتاب، أن صاحبه أبا حنيفة النعمان حيث كان رجلاً إمامياً اثني عشرياً جليلاً فاضلاً فقيهاً، ومن جملة النوابغ في عصره، بل كان فريداً في دهره، كما يظهر من كتابه، كانت رواياته مشمولة لأدلة حجّية خبر العدل الإمامي»^(٢).

هذا ما يراه السيد الخوئي قدس سره في صاحب الدعائم، والواقع أنه قد اتفقت كلمة الأعلام - تقريباً - على كون الرجل مالكياً بالأصل ثم صار إمامياً ويمكن مراجعة الكتب التي ترجمت لصاحب الدعائم^(٣) ونكتفي

(١) دعائم الإسلام: ج ١، ص ٢٠١.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤٠-٤١.

(٣) راجع البحار للمجلسي: ج ١، ص ٣٨، تنقيح المقال للمامقاني: ج ٣، ص ٢٧٣، سفينة البحار للقمي: مادة حنف، تأسيس الشيعة لفنون الإسلام للسيد حسن الصدر: ص ٣٠٣، ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني: ج ٦، ص ١٦٧، والتستري في المقابس: ص ٦٩، وابن خلكان في وفيات الأعيان، ورجال بحر

هنا بذكر عبارتين مما قاله ابن خلكان في وفيات الأعيان وما قاله السيّد الخوئي في مصباح الفقاهة.

أما الأول فإنه يقول: «أبو حنيفة النعمان أحد الأئمة الفضلاء المشار إليهم، ذكره الأمير المختار المُسبّحي في تاريخه فقال: كان من أهل العلم والفقه والدين والنبيل على ما لا مزيد عليه ... وكان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمامية.

وقال ابن زولاق في كتاب (أخبار قضاة مصر) في ترجمة أبي الحسن علي بن النعمان المذكور: وكان أبوه النعمان بن محمد القاضي في غاية الفضل، من أهل القرآن والعلم بمعانيه، وعالمًا بوجوه الفقه وعلم اختلاف الفقهاء واللغة والشعر الفحل والمعرفة بأيام الناس، مع عقل وإنصاف، وألف لأهل البيت من الكتب آلاف الأوراق بأحسن تأليف وأملح سجع، وعمل في المناقب والمثالب كتاباً حسناً، وله ردود على المخالفين ...»^(١).
وأما السيّد الخوئي رحمته الله فإنه يقول: «والذي ينبغي أن يقال: إنه لا شبهة في علو مكانة أبي حنيفة النعمان، صاحب كتاب دعائم الإسلام وغيره من الكتب الكثيرة، ونبوغه في العلم والفضل والفقه والحديث، على ما نطق به التواريخ وكتب الرجال وكتابه هذا، كما لا شبهة في كونه إمامياً في الجملة، فإنه كان مالكي الأصل فتبصّر وصار شيعياً إمامياً. كما اتفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرّضوا لترجمته وتاريخه»^(٢).

العلوم: ج ٤، ص ٥، وغيرها من الكتب.

(١) وفيات الأعيان: ج ٥، ص ٤١٥، تحت رقم: ٧٦٦.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤١.

نعم وقع الخلاف في مسألتين:

الأولى: أن صاحب الدعائم إمامي^(١) إثنا عشري أو أنه إمامي

إسماعيلي.

الثانية: أنه ثقة عادل أو ليس كذلك.

ولا شك أنه لو ثبت لدينا عدم وثاقته وعدالته فإنه لا تبقى قيمة كبيرة لكل ما ينقله، وأمّا إذا أثبتت وثاقته فهنا توجد ثمرة عملية في كونه إمامياً اثني عشرياً أو إسماعلياً، فعلى الأوّل تكون رواياته صحيحة السند، وعلى الثاني تكون موثقة، وهذا ينفع في موارد التعارض، كما هو واضح لأصحاب الفنّ.

مذهب صاحب الدعائم

أما المسألة الأولى ففيها عدّة اتجاهات:

الاتجاه الأوّل: يرى أن صاحب الدعائم من الإمامية الحقّة الاثني

عشرية وقد ذهب إلى ذلك جملة من الأعلام منهم العلامة المجلسي في بحاره^(٢)، والسيد بحر العلوم في رجاله^(٣)، والتستري في المقابس^(٤)، ومن الذين ذهبوا إلى ذلك أيضاً وبصورة مؤكّدة: المحدث النوري في خاتمة

(١) إن كلمة الإمامية والشيعة ليستا مختصّتين بالمذهب الاثني عشري في كتب التاريخ والحديث والرجال والسير وعلم الكلام، وإنّما تطلق على ثنائي فرق، إلّا أنه في عصورنا هذه اختصّ اسم الإمامية بالإمامية الاثني عشرية (منه دام ظلّه).

(٢) بحار الأنوار: ج ١، ص ٣٨-٣٩.

(٣) الفوائد الرجالية: ج ٤، ص ٩.

(٤) مقابس الأنوار: ص ٦٥-٦٦.

المستدرك^(١)، حيث يرون أنه لما كان قاضياً في مصر وكانت الحاكمة آنذاك للإسماعيلين فإنه كان يتستر بالتقية.

وكيف كان، فإن أصحاب هذا الاتجاه يرون كونه إمامياً اثني عشرياً وأن ما جاء في كتبه موافق لما في كتبنا المشهورة بخلاف أصحاب الاتجاه الآخر الذين يرون أنه قد خالف المشهور في جملة من الآراء كما سيوضح لنا. والواقع أن ما تعرّضنا إليه في موضوع فقه الإمام الرضوي هو بعينه يُعاد هنا من هذه الجهة، فالنافون لحجية هذا الكتاب لم يجدوا فيه أكثر من سبع مسائل مخالفة للمشهور، وقد قلنا إن هذا لا يصلح أن يكون ضابطة في التوثيق أو عدمه وإلا كان لازم إخراجه من المذهب لأجل تلك المخالفات هو خروج جملة من علماء الشيعة لأتهم قد خالفوا المشهور أيضاً، ولعلّ مخالفات بعضهم كانت أكثر من ذلك^(٢).

وعلى أية حال فإن المجلسي قدس سره يعلّل لنا عدم نقل صاحب الدعائم عن الأئمة الذين جاؤوا بعد الإمام الصادق عليه السلام حيث يقول إنما حصل ذلك لأن الإسماعيلية لا يقولون بإمامة من جاء بعد الإمام الصادق عليه السلام،

(١) خاتمة المستدرك: ج ١، ص ١٤٣.

(٢) بل لو صحّ ذلك لما بقي لدينا كتاب نعتمد عليه، إذ لا يوجد كتاب حديثي واحد خال من مخالفة المشهور، وهذه سنة موجودة في كتب الفريقين من المسلمين سنة وشيعة، فأبي منصف يستطيع القول إن كل ما جاء في «الكافي» موجود ومطابق لما هو موجود في «من لا يحضره الفقيه» أو «التهذيب» أو «الاستبصار» والعكس بالعكس، وكذا في كتب الحديث التي يتبناها العامة، فأبي عاقل منهم يستطيع أن يرفع دعوى مطابقة كل ما جاء في صحيح مسلم لصحيح البخاري، والعكس بالعكس.

ولأجل خوفه من بطش حكام زمانه لم ينقل عن الأئمة الطاهرين بعد الصادق عليه السلام والغريب أن العلامة المجلسي يرى بعد إثبات كونه اثني عشرياً أن أخباره تصلح للتأييد والتأكيد فقط^(١).

وأما السيد بحر العلوم فإنه يرى أن صاحب الدعائم قد أظهر مذهبه من وراء التقية بما لا يخفى على اللبيب، وهكذا النوري في خاتمة المستدرك حيث يقول إن صاحب الدعائم قد أظهر الحق تحت أستار التقية لمن نظر إليه متعمقاً وهو حق لا مرية فيه بل لا يحتاج إلى النظر والتعمق فيه من كونه إمامياً اثني عشرياً^(٢)، وأما التستري في مقابسه فإنه يرى أنه من فضلاء الإمامية وأنه لم يرو في كتابه الدعائم إلا عن الإمام الصادق عليه السلام ومن قبله من الأئمة.

الاتجاه الثاني: يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه إسماعيلي، وقد صرح بذلك جملة من الأعلام، منهم السيد المحقق الخونساري في روضات الجنات، وابن شهر آشوب في معالم العلماء^(٣)، أما صاحب الروضات فإنه يقول: «ولكن الظاهر عندي أنه لم يكن من الإمامية الحقّة وإن كان في كتبه يُظهر الميل إلى طريقة أهل البيت عليهم السلام والرواية من أحاديثهم»^(٤).

ومعنى ذلك أنه يريد القول بأن صاحب الدعائم أظهر ولاءه لأهل البيت تقية، وقد عرفت أن أصحاب الاتجاه الأول يرون أنه قد أخفى

(١) راجع بحار الأنوار: ج ١، ص ٣٨-٣٩.

(٢) تقدّم ذكر المصادر لهؤلاء الأعلام فراجع.

(٣) معالم العلماء: ص ١٦١، رقم ٨٥٣.

(٤) روضات الجنات: ج ٨، ص ١٤٩.

مذهبه الحقّ تقيّةً، وشتان بين الاثنين أو الاتجاهين^(١).

ولا يخفى أنّ المتتبع لطريقة معالجة الخونساري في روضاته يجد ميله الواضح في إخراج الأعلام من الطائفة بقدر الإمكان، ولأضعف الأسباب، حتى وصل الأمر إلى إخراج الكاشاني أو القاساني لأسباب غير موضوعيّة، وشتان بين هذه الطريقة في الإخراج وبين الطريقة الضدّ في الإدخال التي تكون كلمات القائل - ولو كانت قليلة - مدعاة لإدخاله في المذهب^(٢).

ومن هنا ينبغي الوقوف عند الطريقة التي تمكّنا من معرفة كون هذا الشخص أو غيره إمامياً أو ليس كذلك.

(١) لا ينقضي العجب من كلمات صاحب الروضات، فأبيّ تقيّة هذه التي دعت صاحب الدعائم إلى إظهار المذهب أو الإمامية الحقّة ونحن نعلم أنّ حكّام زمانه هم إسماعيليون فلو كانت هنالك تقيّة في المقام فهو أن يظهر الإمامية غير الحقّة، أي الإسماعيلية، لا أن يُظهر خلاف ذلك، وإلّا كان مصيره على أقلّ التقادير هو النفي والإبعاد.

اللهم إلّا إذا كان صاحب الروضات يعتقد أنّ الفاطميين هم على مذهب الإمامية الاثني عشرية، ونحن نستبعد ذلك.

(٢) الأنسب من كلّ ذلك هو حالة الوسط، إذ ليس من المناسب السعي لإدخال أكبر قدر ممكن، أو السعي لإخراج أكبر قدر ممكن من الأعلام.

ومن هنا احتيج إلى أن يكون البحث كبروياً لا صغروبياً، لأنّه ينفع كثيراً في المقام، أي قبل السؤال عن إمامية صاحب الدعائم وغيره ينبغي البحث في تحديد ملامح الإمامي أوّلاً، وهذا ما قصدناه من كبروية البحث. وعندئذٍ يمكن تطبيق هذه الكبرى على الصغريات التي تقع في الطريق، وهذا ما قام به السيد الأستاذ (دام ظلّه).

والسؤال الحقيقي الذي ينبغي أن يُطرح هو: من هو الإمامي الإثنا عشري؟ أو ما هي الملامح الرئيسية التي يجب توفرها في الشخص لكي يكون إمامياً؟ أو على الأقل ما هو الحد الأدنى في قبول إمامية الشخص والتي دونها يخرج من المذهب؟

الواقع أنّ هذه المسألة إلى الآن لم تنفح في كلمات الأعلام من أهل الكلام، ولذلك لا نجد ضابطة واحدة وإنّما الذي نجده هو مجموعة ضوابط وكلّ ضابطة يتبنّاها أحد الأعلام بحسب فهمه وما أوصله إليه الدليل، وبذلك سوف تكون المقاييس نسبية شتّى ذلك أم أبينا.

والواقع أنّنا لا نعدم وجود حالة الإفراط وحالة التفريط في إخراج وإدخال الأعلام في المذهب، فالشيخ الصدوق عليه السلام يرى أنّ نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله من الغلو، في حين نجد السيّد الخوئي عليه السلام يقول في التنقيح: «نسب إليهم الرزق والخلق ونحوهما ... كإسناد الموت إلى ملك الموت والمطر إلى ملك المطر والإحياء إلى عيسى ممّا هو من إسناد فعل من أفعال الله إلى العاملين له بضرب من الإسناد، ومثل هذا الاعتقاد غير مستتبع للكفر ولا هو إنكار للضرورة، فعّد هذا القسم من أقسام الغلو نظير ما نقل عن الصدوق أنّ نفي السهو عن النبي أوّل درجات الغلو، والغلو بهذا المعنى الأخير ممّا لا محذور فيه بل لا مناص عن الالتزام به»^(١).

فلو التزمنا بضابطة الشيخ الصدوق لزم إخراج السيّد الخوئي من المذهب على أقلّ التقادير، والعكس بالعكس، إذ إنّ نفي السهو يعتبر في

(١) التنقيح: ج ٢، ص ٧٥، باب الطهارة.

نظر السيّد الخوئي إنكاراً لأمر ضروري عبّر عنه بأنّه لا مناص عن الالتزام به.

وفي ما نحن فيه يرى البعض أنّ صاحب الدعائم ليس إمامياً لأنّه خالف المشهور، فهل هذا يعني أنّ مخالفة المشهور تكون مدعاة لإخراج المخالف عن المذهب؟ كيف يكون هذا ونحن نرى أنّ جملة من علمائنا الأعلام قد خالفوا المشهور في مورد أو أكثر؟

أليس المشهور بل المجمع عليه بين الإمامية القول بنجاسة الناصبي؟ ومع ذلك نجد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته يقول بطهارته الظاهرية حيث يفسّر لنا النجاسة بالخبائث الباطنية، وهكذا جملة من علمائنا الفحول الأعلام الذين لا يشكّ في عقائدهم وإخلاصهم قد خرجوا على المشهور في عدّة موارد.

ولأجل ذا ينبغي لأصحاب الاختصاص التصديّ لذلك، للحدّ من ظاهرة الإخراج العشوائية والإدخال العشوائي أيضاً، والذي نراه في المقام أنّ العقائد على قسمين هما: أصول الإيوان، وفروع الإيوان، والأولى تمثّل الحدّ الأدنى، والثانية هي الحدّ الأعلى، فالاعتقاد بأصل العصمة - مثلاً - لأهل البيت عليهم السلام تعتبر من أصول الإيوان وبدونه يخرج المرء من المذهب، وأمّا المسائل الفرعية المتعلقة بالعصمة فهي من فروع الإيوان، فمن اعتقد بها كمُلّ إيمانه، ومن لم يعتقد بها لم يخرج من المذهب.

وعلى أيّة حال، لقد ذكروا لتحديد الصغرى - وهي معرفة كون الشخص إمامياً أو غير إمامي - عدّة طرق منها تصريح الشخص نفسه في مصنفاته وقبول قوله في حقّ نفسه - فيما إذا ثبت كونه ثقة - أو أنّ

الآخرين هم الذين يصرّحون بذلك في كتبهم وأيضاً تقبل أقوالهم إذا كانوا ثقات ومن أهل الفنّ.

إذن فالتصريح هو أحد الطرق ولكنه معرّض للخطأ؛ لأنّ جملة من كتب الأعلام قد وقع فيها خلط وتصحيف ودسّ، ولذا فإنّ جملة من المحقّقين ذكروا لنا طريقاً آخر لعلّه أسلم من تلك الطرق، وهو تجميع ودراسة مجمل عقائد الشخص من خلال كتبه، فإذا كانت عقائده تتفق مع المذهب الحقّ فهو منهم، وإلا فلا، وبإضافة ما قلناه في تنقيح هذه القضية نقول: إذا كانت عقائده تتفق مع الخطوط العامّة أو أصول الإيمان لمذهب الحقّ فهو منهم وإلا فلا.

وقد قلنا إنّ طريق تجميع أقوال نفس الشخص من خلال كتبه هو الطريق الأسلم نظراً لما وقع من تصحيف وتزوير ودسّ في كثير من كتب الأعلام ومنها الكتب الرجالية.

فتلخّص ممّا تقدّم أنّ عملية التوثيق والإدخال في المذهب والإخراج منه لا يمكن حصرها بما تمليه علينا الكتب الرجالية التي نعظّم شأنها ونعلي من قدرها، ولكن لا بدّ أن توجد طريقة أخرى، هي الأكثر تحقّقاً ودقّة، وهذه الطريقة تتمثّل بالوقوف على الإطار الفكري والعقائدي والفقهي أيضاً للشخص الذي يراد توثيقه أو وصفه بكونه إمامياً أو غير إمامي إثني عشري.

الشواهد على إماميته

فإذا تمّ ذلك نأتي الآن إلى صاحب الدعائم لنرى هل هو إمامي أو غير إمامي.

يعتبر كتابا دعائم الإسلام وشرح الأخبار من مؤلّفاته المعروفة،

فنقول: لو كان الرجل إسماعيلياً في اعتقاده وهو اه، لكان ينبغي أن يظهر عقائده فيها وبسهولة، خصوصاً وهو يعيش في ظلّ دولة إسماعيلية، بل ومقرّب منها؛ إذ لا يوجد لديه مانع من ذلك، وعليه فالمقتضي لإظهار إسماعيليته موجود وبوضوح لأنّه يريد أن يقرب نفسه من السلطان الحاكم، والمانع مرفوع، ولكننا بمراجعة كتابيه المتقدمين لا نجد أيّ شاهد يثبت أو يؤكد إسماعيليته، بل نجد العكس تماماً، ولنلاحظ قوله في الدعائم «وروينا عن الأئمة أنّهم أمروا بالتقرّب بعد كلّ صلاة فريضة إذا سلّم المصلّي بسط يديه ورفع باطنهما ثم قال: اللَّهُمَّ إِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ بِمُحَمَّدِ رَسُولِكَ وَنَبِيِّكَ وَبِوَصِيِّهِ عَلِيِّ وَبِالْأئِمَّةِ مِنْ وَلَدِهِ الطَّاهِرِينَ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ وَعَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ وَجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَيُسَمِّي الْأئِمَّةَ إِمَاماً إِمَاماً إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى إِمَامٍ عَصَرَهُ»^(١).

وهنا كان ينبغي له - لو كان إسماعيلياً حقاً - أن يقول بعد الإمام الصادق عليه السلام وإسماعيل بن جعفر ومحمد بن إسماعيل و... الخ. فلماذا أجل هنا وقال إماماً إماماً إلى أن ينتهي إلى إمام عصره؟ هنا يمكن طرح عدّة احتمالات منها:

الأول: هو أنّه كان إسماعيلياً وقد حاول أن يوهم غير الإسماعيلي.

الثاني: أن يكون إمامياً وقد مارس التقيّة بإخفاء أسماء الأئمة بعد الإمام الصادق عليه السلام.

ومن الواضح أنّ الاحتمال الأوّل ساقط من الأساس لأنّه نقل في كتابه الدعائم مباني الشيعة الأثني عشرية، نعم لو كان الكتاب مملوءاً

(١) دعائم الإسلام: ج ١، ص ١٧١.

بالخلافات والمخالفات لمذهبنا لصحّ أو رجح ذلك الاحتمال، ولكننا لم نجد ذلك بل وجدنا العكس في الأعم الأغلب منه، وأن القائلين بإسماعيليته لم يحصوا أكثر من سبعة موارد في مخالفته لمشهور الإمامية، وقد أجبنا نحن عن ذلك فيما تقدّم، ومن هنا يفهم ترجيح الاحتمال الثاني وهو كونه إمامياً، والآن إذا ضمّنا هذه النتيجة إلى ما عرف عن الأعم الأغلب من علمائنا وهو كونه إمامياً فإن نسبة كونه إمامياً سوف تزداد كثيراً.

ومن الشواهد الأخرى على إماميته: ما ذكره المحدث النووي في خاتمة مستدركة إذ يقول: «ومنها مطابقة كثير من متون أخباره لما في الجعفریات؛ بحيث تطمئن النفس أخذها منها...»^(١).

وأما كتاب الجعفریات فقد أشار له صاحب المستدرک قائلاً: «أما الجعفریات فهو من الكتب القديمة المعروفة المعول عليها لإسماعيل^(٢) بن موسى بن جعفر^(٣)». فلو كان صاحب الدعائم إسماعيلياً لما كان ينبغي له النقل عن الجعفریات، ذلك الكتاب الذي ينتهي إلى الإمام موسى بن جعفر^(٣)، وذلك لأن الإسماعيلية تتوقّف عند الإمام الصادق^(٣) ثم تبدأ بأسماء أخرى، وهذا واضح.

وهنا توجد نقطة مهمّة تنفع في المقام وهي أنّه قد جاء في ترجمة صاحب الجعفریات في كتاب الفهرست: «إسماعيل بن موسى بن جعفر

(١) خاتمة المستدرک: ج ١، ص ١٤٣.

(٢) إسماعيل بن موسى بن جعفر^(٣) هو غير إسماعيل بن جعفر^(٣) فالثاني هو الإمام السابع لدى الفرقة الإسماعيلية.

(٣) خاتمة المستدرک: ج ١، ص ١٣.

بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، سكن مصر وولده بها...»^(١).

أي في المكان الذي وجد فيه صاحب الدعائم، ونحن لا نريد القول: بأن صاحب الدعائم قد التقى بإسماعيل بن موسى؛ لأنّ الفسحة الزمنية ربّما لا تسمح بذلك، وإنّما نريد أن نقول أنّ هذا يقرب من وجهة نظر صاحب المستدرک في كون صاحب الدعائم قد نقل عن الجعفریات، إذ إنّ فرصة أو احتمال وجود كتاب الجعفریات في مصر هو أكثر من توفّره في مكان آخر.

المبعدات ومناقشتها

تلك هي بعض القرائن والمؤيّدات والأقوال التي تقول بأنّ صاحب الدعائم كان إمامياً إثني عشرياً، وفي قبال ذلك ذكرت عدّة مبعدات منها: المبعّد الأول: أنّ كتاب الدعائم قد اشتمل في بعض الموارد على فروع مخالفة لمذهب أهل البيت عليهم السلام:

منها: ما جاء في موضع الوضوء إذ يقول: «لا ينبغي أن يتعمّد البدء بالمياسر، وإن جهل ذلك أو نسيه حتى صلّى لم تفسد صلاته»^(٢).
ومنها: في مسح الرجلين «أمروا بمسح الرأس مقبلاً ومدبراً، يبدأ من وسط رأسه فيمرّر يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر إلى منقطعه من الجبهة ثم يردّ يديه من وسط الرأس إلى آخر الشعر من القفا ويمسح مع

(١) الفهرست: ص ١٠، باب إسماعيل.

(٢) الدعائم: ج ١، ص ١٠٨.

ذلك الأذنين ظاهرهما وباطنهما ويمسح عنقه»^(١).

ومنها: ما جاء في غسل الرجلين: «ومن غسل رجله تنظفاً ومبالغة في الوضوء لا بتغاء الفضل وخلل أصابعه فقد أحسن»^(٢).

ومنها: ما جاء في الوضوء التجديدي «وما غسل من أعضاء الوضوء أو ترك فلا شيء عليه فيه، وقد روينا عن الحسين بن علي عليه السلام أنه سئل عن المسح على الخفين. فسكت حتى مرّ بموضع فيه ماء والسائل معه، فنزل فتوضأ ومسح على خفيه وعلى عمامته وقال: وضوء، وهذا وضوء من لم يحدث»^(٣).

ومنها: ما جاء في موضوع النكاح المؤقت «هذا زنا وما يفعل هذا إلا فاجر»^(٤) وأيضاً في الوضوء أنه جعل المذي والدود وحبّ القرح والدم والقيح الخارج من المخرجين ناقضاً للوضوء»^(٥).

من الواضح أنّ جميع هذه الموارد ما لم تحمل على التقية فإنّه لا مناص من عدم قبولها، ولكن إذا أمكن حمل هذه الموارد على التقية فإنّه يرتفع محلّ الإشكال، خصوصاً ونحن نجد روايات صحيحة عن الأئمة عليهم السلام وفي كتبنا الرئيسية مموّلة على التقية، فيكون احتمال التقية وارداً جداً. وكيف كان فإنّه يمكن أن يناقش المبعّد الأوّل بمناقشتين هما:

(١) الدعائم: ج ١، ص ١٠٨.

(٢) الدعائم: ج ١، ص ١٠٨.

(٣) الدعائم: ج ١، ص ١٠٩.

(٤) الدعائم: ج ٢، ص ٢٢٩.

(٥) الدعائم: ج ١، ص ١٠١-١٠٢.

المناقشة الأولى: أنّ الفقيه الذي يخالف المشهور في جملة من الموارد لو كان يعتمد أصولاً وقواعد غير صحيحة في عملية الاستنباط فإنّ الإشكالية سوف تكون محكمة، أمّا إذا سلك نفس المسلك الذي يتبناه الأصحاب وانتهى بحسب فهمه واجتهاده إلى غير ما انتهى إليه الأصحاب من مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فعندئذ لا يكون ما قيل في المبعّد صادقاً في حقّه، هذه كبرى وصغراها أنّ صاحب الدعائم من المتزمين بما وصل إليه من الرسول صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام وهو يصرّح بذلك قائلاً: «فهذا هو الثابت ممّا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن الأئمة من ولده عليهم السلام...»^(١) وأيضاً قوله: «دون ما اختلف فيه عنهم وعلى ذلك تجري أبواب كتابنا هذا إن شاء الله...»^(٢) وعليه فهو يتّبع نفس الطريقة والمنهجية التي تسلكها مدرسة أهل البيت عليهم السلام وبذلك يقوى عندنا احتمال إماميته ويضعف القول بإسما عيليته.

المناقشة الثانية: إنّ لا ينبغي أن نحكم على فقيه كان يعيش في القرون الأولى بمقتضى ما انتهى إليه الفقه والمباني الفقهية في القرن الرابع عشر من الهجرة؛ إذ كثير من الأمور المسلمة والمنقحة في الرسائل العملية حالياً لم تكن كذلك في القرون الأولى، كالقرن الثالث والرابع اللذين عاش فيهما صاحب الدعائم، وهذا من قبيل ما هو موجود ومسلّم به عندنا من عدد وأسماء أهل البيت عليهم السلام في عصر ما بعد الغيبة وإلى الآن ولكنّ هذا الوضوح لم يكن كذلك في زمن الإمام الباقر عليه السلام - مثلاً - أو زمن الإمام

(١) الدعائم: ج ١، ص ١٠٣.

(٢) نفس المصدر.

الصادق عليه السلام، أي لم تكن واضحة لدى عامة الشيعة، نعم ربّما عند الخواصّ تكون هذه المسائل واضحة، ولكنّ الفهم العامّ لدى عامة الشيعة لم يكن واضحاً بهذا الشأن، وعليه فهل يصحّ لنا أن نقول عن شخص عاش في زمن الإمام الباقر عليه السلام وهو لا يعرف أكثر من ستة أسماء من أسماء الأئمة أنّه ليس إمامياً اثني عشرياً، فلو سئل عن عدد وأسماء أهل البيت وذكر ما يعرف عنهم عليهم السلام فهل يكون قد خالف المسلّمات؟! كلا، لا يمكن أن نقول عنه ذلك، ناهيك عن أنّ بعض الشيعة المؤمنين كانوا يطلبون من إمام زمانهم أن يخبرهم بما يثبت لهم أنّه إمام لكي يتأكّدوا أنّه عليه السلام إمامهم، وقبل ذلك كما يبدو كانوا شاكّين فيه أو غير مطمئنّين على أفضل التقادير، في حين إنّنا الآن نسلّم بأنّه إمامنا.

وإضافة لكل ما تقدّم يمكن القول في دفع المبعّد الأول من أنّ صاحب الدعائم كان يسكن في مصر والمفروض أنّ الحوزات الشيعية والأصحاب كانوا في العراق حيث كانت الدولة العباسية، ومن المعلوم تاريخياً المقاطعة السياسية والإدارية بين الدولتين، وهذا يعني عدم وصول كتب الأصحاب واستدلالاتهم إلى مصر، ومن هنا يصعب فرض أنّ صاحب الدعائم قد خالف طريقة الأصحاب وهو لم يطّلع على طريقتهم ولم يصله ما هو المشهور والمعلوم لديهم، ولعلّ هذه النكتة تحكي لنا بعداً آخر وهو أنّ الأصحاب إنّما لم يذكروا كتاب الدعائم لأنّه لم يصل إليهم بسبب المقاطعة بين الدولتين وبُعد المسافة، فالقول بأنّهم قد رأوا ولم يعتنوا به ليس صحيحاً على إطلاقه إذ يحتمل أنّه لم يصل إليهم أساساً.

ثم يذكر لنا صاحب المستدرك قضية أخرى تساهم في إضعاف المبعّد الأوّل وإبطاله، ومفادها أنّ جميع الموارد التي خالف فيها صاحب الدعائم مشهور الإمامية يوجد فيها روايات بل وموافق من علماء المذهب، وهذا يعني أنّه لم ينفرد بمخالفته لما هو مشهور في تلك الموارد، وفي ذلك يقول المحدث النوري: «ما خالف في فرع غالباً إلّا ومعه موافق معروف من المذهب...»^(١)، وهذا يعني أنّه يفتي في ضوء مباني الإمامية، لا في ضوء مباني القوم من قياس واستحسان ومصالح مرسلة.

وكيف كان، فإنّ ثبوت الشهرة في بعض المسائل أخيراً لا يثبت لنا أنها كانت كذلك في القرون الأولى، فإنّ كثيراً من المسائل آنذاك كانت خلافية، وفي تعاقب الأزمان ومرور الأيام صارت من المسائل المشهورة بين علماء الأصحاب، والعكس بالعكس، حيث كانت هناك مسائل مشهورة ثم أصبحت ضعيفة، هذا أولاً.

وثانياً: من قال بأنّ الشهرة كانت لها من القيمة مثل ما لها الآن عندنا؟ فمسألة إعطاء قيمة للشهرة إنّما هي من أبحاث علم الأصول المتأخّرة، والدليل هو أنّ مخالفة المشهور لم تكن مستقبحة آنذاك بقدر ما هي عليه الآن، وبهذا الصدد توجد كلمة للشيخ المفيد وهي أنّه لا يوحشه المخالفة مع عدم وجود دليل، لذا يقول «ولم يوحشني من خالف فيه إذ الحجّة لي أتمّ أنس ولا وحشة من حقّ»^(٢).

هذا ما يمكن أن يقال في المبعّد الأوّل.

(١) خاتمة المستدرك: ج ١، ص ١٤٥.

(٢) أوائل المقالات: ص ١١٠.

المبعد الثاني: إنّ صاحب الدعائم لم ينقل روايات عن الإمام الكاظم عليه السلام ومن بعده وهذا يصلح أن يكون قرينة على عدم كونه إمامياً اثني عشرياً.

وهنا حاول صاحب المستدرک أن ينقض على هذا المبعد بعدة نقوض منها: النقض الأول: أنّه نقل في خاتمة مستدرکه أنّ صاحب الدعائم نقل رواية «عن ابن أبي عمير أنّه قال: كنت جالساً على باب أبي جعفر عليه السلام إذ أقبلت امرأة وقالت: استأذن لي على أبي جعفر عليه السلام. قيل لها: وما تريدين منه؟ قال: أردت أن أسأله عن مسألة، قيل لها: هذا فقيه أهل العراق فسليه، قالت: إن زوجي هلك...»^(١).

والمهم في ذلك هو أنّ النقل كان بواسطة محمد بن أبي عمير، وهو من أصحاب الإمام الرضا والجواد عليهما السلام وهذا يعني أنّ المراد بأبي جعفر هو خصوص الإمام الجواد عليه السلام لا الإمام الباقر عليه السلام، وبهذا الصدد يقول المحدث النوري: «والمراد به أبو جعفر الثاني قطعاً، لأن ابن أبي عمير لم يدرك الصادق عليه السلام فضلاً عن الباقر عليه السلام، بل أدرك الكاظم عليه السلام ولم يرو عنه، وإنّما هو من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام»^(٢).

وبذلك يثبت أنّه نقل عن الأئمة الذين جاءوا بعد الإمام الصادق عليه السلام.

ولكنّ هذه الرواية بهذا النقل لا توجد البتّة في كتاب الدعائم، وإنّما توجد فيه رواية مطابقة لها مروية عن الحكم بن عيينة، وهو من أصحاب

(١) خاتمة المستدرک: ج ١، ص ١٣٢.

(٢) نفس المصدر السابق.

الصادق عليه السلام ^(١) علماً أنّ هذه الرواية توجد في الكافي والاستبصار
والتهذيب ^(٢).

ولعلّ صاحب المستدرک كانت بيده نسخة للدعائم غير النسخة
الموجودة الآن فإنّ اختلاف النسخ معقول وواقع، وهذا ما أوقع الكثير
في اشتباهات كثيرة، بل وعلى أساس بعض النسخ اتهم بعض وزكّي
آخرون ^(٣).

النقض الثاني: وهو قريب من النقض الأوّل حيث وردت في الكافي
رواية ينقلها صاحب الدعائم وهي «عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام أنّ
بعض أصحابه كتب إليه أنّ فلاناً ابتاع ضيعة وجعل لك في الوقف الخمس
...» ^(٤)، والكلام في المراد من أبي جعفر محمد بن علي، فهذه الكنية والاسم
ينطبقان على الإمام الباقر عليه السلام والإمام الجواد عليه السلام.

(١) دعائم الإسلام: ج ٢، ص ٣٦٠، ح ١٣٠٩.

(٢) الكافي: ج ٧، ص ١٦٧، الحديث ١، والاستبصار: ج ٤، ص ١١٤، الحديث ٢،
والتهذيب: ج ٩، ص ١٦٤، ح ١٧.

(٣) إنّ ظاهرة تعدّد النسخ خطيرة جدّاً، فمن آثارها السلبية عدم إمكان الاستدلال،
لأنّ المستدلّ لا شكّ أنه سوف يُعارض بما هو موجود في نسخة أخرى، والمؤلّم هو
أنّ جملة من المخالفين قد بدأوا الآن يزيدون وينقصون في أمّهات كتبهم، ككتب
الحديث والتاريخ والسيرة.

وهذا المعنى في مسألة تعدّد النسخ موجود بوضوح في كتب محيي الدين بن عربي
والذي وقع فيه الخلاف كثيراً في كونه إمامياً أو غير إمامي. (منه دام ظله).

(٤) فروع الكافي ج ٧، ص ٣٦، الحديث ٣٠، الدعائم: ج ٢، ص ٣٤٤، الحديث
١٢٩٠.

فإذا كان النقض الأوّل فيه قرينة بواسطة الناقل، فهنا لا يوجد ناقل، وهذه الرواية الواردة في فروع الكافي جاءت بهذا النقل، عن محمد بن يحيى عن ... علي بن مهزيار قال: «كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام أن فلاناً ابتاع ضيعة ...»، ومن الواضح أنّ علي بن مهزيار من أصحاب الإمامين الرضا والجواد عليهما السلام ومن هنا يجعل المحدث النوري وحدة الرواية دليلاً على وحدة السند، وبذلك يكون صاحب الدعائم قد نقل عن الإمام الجواد عليه السلام.

وجواب هذا النقض واضح، إذ لا يمكن القبول بهذه القضية الكبرى والتي مفادها: أنّ وحدة المتن دليل على وحدة السند، فإنّ كثيراً من الروايات قد اتّحدت في المتن ولكنها اختلفت في السند؛ نظراً لإمكان تعدّد نقلة الحديث من أصحاب الإمام عليه السلام.

النقض الثالث: ينقل لنا صاحب المستدرک أنّ صاحب الدعائم قد نقل رواية في كتاب الميراث عن حذيفة بن منصور أنّه قال: «مات أخ لي وترك ابنته فأمرت إسماعيل بن جابر أن يسأل أبا الحسن عليه السلام (١)، عن ذلك مسألة...» (٢).

ويمكن دفع هذا النقض دون الحاجة إلى بيان ما يريد قوله المحدث النوري فيه، من أنّ هذه الرواية لا يوجد لها عين ولا أثر في كتاب الدعائم حتى يمكن أن يستكشف منها شيء.

(١) سبق أن قلنا أن كنية (أبي الحسن) إذا أطلقت فالمراد منها خصوص الإمام الكاظم عليه السلام.

(٢) خاتمة المستدرک: ج ١، ص ١٣٣.

نعم، ربما تكون موجودة في النسخة التي كانت عند المحدث النوري.
 المبعّد الثالث: ذكر التستري قدس سرّه في المقابس أنّه: «من الوجوه المبعّدة ... عدم اشتهاره^(١) بين الأصحاب وعدم توثيقهم له وعدم تصحيحهم لحديثه أو كتابه ولم يورد صاحب الوسائل شيئاً من أخباره ولم يُعدّ الدعائم من الكتب التي يُعتمد عليها...»^(٢).

ويمكن أن نجيب عن ذلك نقضاً وحلاً، فأما الجواب النقضي فهو:
 أنّ الأصحاب من بعد زمان الشيخ الطوسي قدس سرّه، وحتى صاحب الوسائل والبحار، كانوا لا يتجاوزون الكتب الأربعة في الأعم الأغلب، فلو كان ما قيل في هذا المبعّد صحيحاً لسقطت عشرات الكتب لجملة من العلماء الأعلام، نحو العلل والأمايي للصدوق، وكتب علم الهدى وسلار وغيرهم. وأمّا على مستوى الحلّ فهو: من قال: إنّ الأعلام الذين لم يذكروا كتاب الدعائم قد اطلعوا أساساً عليه ولم يذكروه؟

فالقضية هنا سالبة بانتفاء الموضوع، وعدم اهتمامهم إنّما ينسجم مع السالبة بانتفاء المحمول، أي أنّهم اطلعوا ولم يعتمدوا عليه، ولكنّ عثورهم عليه هو أوّل الكلام، فالقضية إذن سالبة بانتفاء الموضوع، أي أنّهم لم يجدوه أساساً، ولذا فمن الطبيعي أنّهم لم يحدثوا عنه، فإثبات كون إعراضهم من باب السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع يحتاج إلى دليل، وهو مفقود في المقام.

ولكن بطبيعة الحال يوجد احتمال آخر وهو أنّه كان موجوداً عندهم

(١) أي: كتاب دعائم الإسلام.

(٢) المقابس: ص ٦٦.

ولم يعطوه تلك الأهمية التي تستدعي ذكره، وهذا الاحتمال على فرض تحقُّقه، فإنَّه لا يعدم عشرات الحالات الشبيهة به حيث وجدت كتب جليلة ومتينة في الفقه وغير الفقه ولم تذكر في زمن المعاصرين لهم.

أمَّا فيما يتعلَّق بعدم نقل صاحب الوسائل شيئاً عن كتاب الدعائم فهذا لا يكشف عن عدم اعتبار الكتاب عنده، لأنَّه ربما لم يصل إليه أساساً فيكون عدم نقله عنه على نحو القضية السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول، وهذا ما أشار إليه صاحب المستدرک إذ يقول: «وأمَّا صاحب الوسائل فلم يُعلم أنَّ عدم نقله عن الدعائم لعدم اعتماده عليه بل الظاهر أنَّه لعدم عثوره عليه، فإنَّه قال في آخر كتاب الهداية في ذكر الكتب التي لم ينقل عنها قال: إمَّا لقلَّة ما فيها من النصوص، وعدَّ منها جملة من الكتب، أو لعدم ثبوت الاعتماد عليها، وعدَّ منها فقه الرضا وطبَّ الرضا، أو ثبوت عدم اعتبار الكتاب، وعدَّ منها مصباح الشريعة»^(١).

وعليه فإنَّ المحدث الحر العاملي لم يذكر كتاب الدعائم في أيِّ قسم من هذه الأقسام، وهذا خير شاهد على بطلان المدعى، خاصَّة وأنَّ صاحب الوسائل ذكر كتباً ليست فقهية مثل طبَّ الرضا^(٢)، فكيف لا يذكر كتاب الدعائم؟

ومن هنا يقوى عندنا احتمال عدم وصول الكتاب إليه، وبذلك يتَّضح لنا أنَّ هذا المبعَّد وبكلا شقيِّه - عدم ذكر الأعلام وعدم ذكر صاحب الوسائل له - غير تامَّ أيضاً.

الآن ونحن في خاتمة مطاف البحث السندي، وقد أطلنا الوقوف عند

(١) خاتمة المستدرک: ج ١، ص ١٤٦.

المسألة الأولى هذه وهو كونه إمامياً إثني عشرياً أو إسماعيلياً، قد اتضح لنا أنّ السيّد الخوئي عليه السلام يعتبره إسماعيلياً، بل وليس ثقة أيضاً عنده، حيث يقول في مصباح الفقاهاة «أنّ الذي يقتضيه الإنصاف أنا لم نجد بعد الفحص والبحث من يُصرّح بكونه ثقة ولا إثني عشرياً»^(١).

والذي نراه في المقام هو أنّ صاحب الدعائم إمامي إثنا عشري وفق ما تقدّم من ذكر القرائن والمقرّبات التي اعتمدنا كما وأنّه ثقة، ولذا نرى صحّة الأخذ برواياته فيما إذا كانت مسندة، وإسنادها معتبر، ولكنّ هذا الشرط غير متحقّق في رواياته أو على الأقلّ في الرواية التي هي محلّ البحث لكونها من المراسيل، وهذا واضح.

ومن هنا ينبغي الدخول في بحث آخر لنرى من خلاله مدى حجّية الروايات المرسلة، ولا يقال ما جدوى إثبات وثاقته إذا لم تؤخذ برواياته؟ فإنّه يقال إنّ إثبات وثاقته قد ينفع في المقام فإنّ صاحب الدعائم يقول في مقدّمة كتابه: «نقلنا هذه الروايات في الصحيح من روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام»^(٢). فهو يثبت أو يدّعي صحّتها، وهنا لا بدّ أن نرى بأنّه هل يمكن إثبات صحّة رواياته المرسلة من خلال هذه الشهادة؟ فإن ثبت إمكان ذلك كان بها وإلّا عدلنا إلى طريق آخر، وهو عمل المشهور، لنرى كونه جابراً لسندها أو ليس بجابر، وإلّا فالطريق الأخير هو من خلال مطابقة روايات الكتاب للأعمّ الأغلب من الكتب الرئيسيّة الأربعة.

والآن ينبغي الوقوف عند هذه الطرق الثلاث في تصحيح العمل

(١) مصباح الفقاهاة: ج ١، ص ٤٢.

(٢) دعائم الإسلام: ج ١، ص ٢.

بالروايات المرسلة، لنرى مدى صحّة ذلك.

الطريق الأوّل: وهو توثيقه بنفسه لما رواه، وهذا ممكن خاصّة وأنّ التوثيق لا يشترط فيه الوقوف عند كلّ شخصٍ شخص، إذ من الممكن أن يكون التوثيق جماعياً، ولكنّ المشكلة هي عدم وقوفنا على مبانيه في التوثيق، وعلى آية حال فإنّ ما ذكره يُسجّل لصالح الكتاب، ولكن هذا وحده لا يكفي.

الطريق الثاني: وهو انجبار السند بعمل الأصحاب، وقد سبق لنا أن قلنا إنّّه لا بدّ من توفّر شروط ثلاثة وهي إحراز استناد الفقهاء إلى نفس الخبر، وأن يكون من المتقدّمين، وأن يكون الاستناد بنحو الانحصار، والواقع أنّ جميع هذه الشروط مفقودة في المقام أو غير محرزة.

الطريق الثالث: وهو كون الروايات الواردة في الدعائم واردة في كتبنا المعتبرة في الأعمّ الأغلب.

وهذا الطريق جدير بالاهتمام، فهو صادق على ما جاء في الدعائم، فإنّ الروايات التي انفرد بها كتاب الدعائم قليلة جداً وإنّ أغلبها موافق لما عندنا، وبتعبير بعض الأعلام أن رواياته موافقة للروايات المعتبرة عندنا، إذن نحن نتفق على مطابقة الأعمّ الأغلب منه لما ورد في كتبنا المعتبرة، ولكن كون نفس الخبر موافقاً للخبر المعتبر لا يجعله معتبراً إذ لا توجد ملازمة بذلك، ولكن هذا بلا إشكال يقوّي احتمال الاعتبار ويضيف نقطة قوّة إلى ما ذكرناه في النقطة الأولى، ولذا نرى أنّ روايات الدعائم هي أدنى من درجة ورتبة الاعتبار وفوق درجة كونها مؤيدة وداعمة وشاهدة، فإذا ما توفّرت لدينا قرائن أخرى فإنّه يمكن ارتقاؤها

إلى درجة الاعتبار، بخلاف ما كان يراه صاحب البحار^(١) والسيد الخوئي^(٢) من أنها يمكن أن تكون مؤيدة وداعمة فقط.

الجهة الثانية: البحث الدلالي

إن الرواية تقول: عن مولانا الإمام الصادق عليه السلام قال: «إن الحلال من البيوع كل ما كان حلالاً من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس ويباح لهم الانتفاع وما كان محرماً أصله منهيّاً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه»^(٣). وهنا يمكن أن يقال: إن النجاسات محرّم أصلها، فلا يمكن التكبّب بها فيدلّ ذلك على المطلوب، وهو حرمة التكبّب بالأعيان النجسة. وهنا يطرح السيد الخوئي قدس سرّه إشكالين هما:

الإشكال الأول: هو ما جاء في قوله: «لا يخفى عليك أننا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب فالرواية التي ذكرها المصنّف هنا لا يمكن الاستناد إليها بالخصوص، لأنّ قوله فيها: «وما كان محرّماً» يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلّق بها التحريم من جهة ما، مع أنّه ليس بحرام قطعاً»^(٤).

ومعناه أنّ الرواية تقول شيئاً لا يمكن الالتزام به، وهو أنّ ما كان محرّماً أصله، منهيّاً عنه، لم يجز بيعه، فلازمه أنّ الشيء الطاهر أو الشيء الحلال إذا كان لجهة ما محرّماً لازمه عدم جواز بيعه، وهذا لا يمكن

(١) بحار الأنوار: ج ١، ص ٣٨.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤٣.

(٣) الدعائم: ج ٢، ص ١٧-١٨، كتاب البيوع، الفصل الثاني، الحديث ٢٣.

(٤) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤٦.

الالتزام به كما هو واضح؛ فإنه لا توجد أي قاعدة تقول إنه كلما حرم شيء لجهة ما، لم يجوز بيعه.

وجواب ذلك واضح وهو أن الرواية تقول: «ما كان محرماً أصله» أي أن التحريم في ذاته لا أنه عرَض عليه، وعليه فإن إشكال السيّد الخوئي غير وارد من الأساس، فالبول والميتة والدم والعدرة النجسة كل منها محرّم من أصله.

وأما ثانياً: فهو أنه توجد قاعدة تقول إن الوصف مشعر بالعلية. نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ (النمل: ٤٠)، وهنا ذكروا أن العلم له مدخلية في فعل القائل، وإلا لم يبق مبرر أو معنى لذكر قيد العلم، فالوصف مشعر بالعلية، وفي محل الكلام ذكر وصف وقيد واضح وهو «منهياً عنه» إذ قال «وما كان محرماً أصله منهياً عنه» وهذا يعني أنه لا يجوز بيعه وشراؤه نظراً لوجود تلك الحيثية وهي «منهياً عنه» لا أنه لا يجوز بيعه وشراؤه مطلقاً.

فإذا ما وجد شيء محلل من جهة وغير منهى عنه، ومن جهة أخرى كان محرماً ومنهياً عنه، فإنه لا يجوز التكبُّب به من تلك الجهة المحرمة المنهي عنها فقط، وعليه فالرواية لم تقل إن الشيء إذا كان منهياً عنه لجهة ما فإنه لا يجوز التكبُّب به مطلقاً، وإنما المراد هو عدم الجواز في حدود تلك الجهة التي تعلق النهي بها لأن الوصف مشعر بالعلية.

الإشكال الثاني: ومفاده أن الرواية دالة على الحرمة التكليفية وكلامنا في الوضعية، وحيث لم يثبت أنه كلما حرم شيء فإنه يحرم تكليفاً بيعه وشراؤه، لذا يقول: «على أن الظاهر منه هي الحرمة التكليفية مع أنها

منتفية جزماً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها وشرائها، وإنّما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعية ليست إلّا، فلا تكون الرواية معمولة بها»^(١).

وجوابه: هو أنّ الحرمة عندما تطلق، فإنّ المراد منها الحرمة الأعمّ من التكليفية والوضعية، إلّا مع وجود قرينة معيّنة لإحداهما. فإنّ الحرمة والحليّة والجواز وعدمه إنّما تستعمل بمعنى وجود المنع وعدمه، وهذا الاستعمال أعمّ من كونه بنحو التكليف أو بنحو الوضع. هذا تمام الكلام في رواية دعائم الإسلام، وقد أتضح لنا عدم تماميّة الرواية بالنحو الذي يمكن الاستناد إليها استقلالاً لإثبات الحكم الشرعي.

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤٦.

٤. النبوي المشهور

(إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ)

- البحث السندي
- البحث الدلالي
- ✓ إشكالية كون الدليل أعمّ من المدعى
- ✓ أيهما المقدم، أصالة عدم الزيادة أم عدم النقيصة؟

وفي النبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»^(١).

(١) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ١١٠ ح ٣٠١.

الشرح

هذه هي الرواية الرابعة: ويقع البحث فيها في جهتين:

الجهة الأولى: البحث السندي

لقد نُقل هذا الحديث في كتب الفريقين، فقد ورد في الخلاف للشيخ الطوسي^(١)، والغنية^(٢)، والسرائر^(٣)، ومختلف الشيعة^(٤)، ورياض المسائل^(٥)، والجواهر^(٦)، وكذلك في مسند ابن الجعد^(٧)، وصحيح ابن حبان^(٨).

والرواية كما ظهر لنا من خلال التتبع رواية عامية لم تثبت لدينا وثيقة نقلتها، أو أنّها على أفضل التقادير رواية مرسلّة لا يمكن الاعتماد عليها. ولا يقال: إنّها وردت في كتبنا الحديثية ولذا يمكن جبرها بعمل الأصحاب، خاصّة ونحن نجد أنّ هذه الرواية قد استدلّ بها جملة من

(١) الخلاف: ج ٣، ص ١٨٤، مسألة ٣٠٨.

(٢) غنية النزوع: ص ٢١٣.

(٣) السرائر: ج ٣، ص ١١٣.

(٤) مختلف الشيعة: ج ٨، ص ٣١٩.

(٥) رياض المسائل: ج ٨، ص ٤٥.

(٦) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٢٠-٣٨.

(٧) مسند ابن الجعد: ص ٤٧٩.

(٨) صحيح ابن حبان: ج ١١، ص ١١٣.

علمائنا الأعلام وفي موارد عدّة، منها ما استدلّ به الشيخ الطوسي في الخلاف في بيع السرجين^(١)، وأيضاً في باب الأطعمة في الدهن المتنجّس وأيضاً ابن إدريس في السرائر في نفس الباب^(٢)، وصاحب الجواهر في مسألة حرمة بيع الكلب من كتاب البيع^(٣).

ولأجل ذلك ربما يقال بإمكان تصحيح سند الرواية من خلال عمل الأصحاب المتقدّم، ولكن سبق لنا أن عرفنا أن قاعدة تصحيح السند بعمل الأصحاب تستدعي توفّر شروط ثلاثة هي:

١. عمل الأصحاب بهذه الرواية.
٢. أن يكون هذا الاستناد من الفقهاء المتقدّمين.
٣. أن يكون ذلك بنحو الانحصار، أي عدم وجود أدلّة أخرى سيقّت في المقام.

وهذه الرواية غير حائزة على هذه الشروط، أو على الأقلّ غير حائزة على بعضها، خصوصاً فيما يتعلّق بالشرط الأخير وهو الانحصار^(٤)، وبذلك ننتهي إلى عدم تماميّة السند.

الجهة الثانية: البحث الدلالي

لقد وقع الخلاف في هذا النصّ وذلك لأنّه قد نقل بنحوين هما:

(١) الخلاف: ج ٢، ص ٨٢، ضمن مسألة ٣١٠ من البيع.

(٢) السرائر: ج ٢، ص ٤٤، وج ٣، ص ١١٢.

(٣) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١١.

(٤) تقدّم تفصيل المسألة فراجع.

الأول: عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»^(١).
 الثاني: عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه».
 قد ورد الحديث بالنقل الثاني في مسند أحمد بن حنبل^(٢) وسنن البيهقي^(٣)، وسنن أبي داود السجستاني^(٤) ونيل الأوطار للشوكاني^(٥) ودعائم الإسلام^(٦) وعوالي اللآلي^(٧) وخاتمة المستدرک^(٨).

إشكالية كون الدليل أعم من المدعى

ومفاد هذا الحديث بهذا النقل لا يمكن القبول به من الفريقين؛
 لضرورة وجود موارد عديدة يحرم أكلها ولكن لا يحرم ثمنها كالتراب،
 وهناك كثير من الحيوانات لا يجوز أكلها ولكن يجوز بيعها، بل نفس
 الإنسان فإنه لا يجوز أكله ولكن يجوز بيعه وشرائه إذا كان عبداً أو أمةً.
 بل حتى إذا حُمِلت الرواية على أنه لا يجوز بيعه وشرائه لأجل المنفعة
 المحرّمة منه وهي أكله، فإنّها لا تنفع في المقام، لأن ما نريده من الدليل هو
 أن يحقّق لنا الكبرى، وهي عدم جواز التكبّس مطلقاً، لا أنّه يحرم إذا كان

(١) سبق تخريجه في بداية الفصل فراجع.

(٢) مسند أحمد: ج ١، ص ٢٩٣.

(٣) السنن الكبرى: ج ٦، ص ١٣.

(٤) سنن أبي داود: ج ٢، ص ١٤٢.

(٥) نيل الأوطار: ج ٥، ص ٢٣٦.

(٦) دعائم الإسلام: ج ١، ص ١٢٢.

(٧) عوالي اللآلي: ج ١، ص ١٨١، الحديث ٢٤٠.

(٨) خاتمة المستدرک: ج ٣، ص ٣١٣.

القصد من بيعه أو شرائه هو أكله المحرّم. بعبارة أخرى: الدليل أعمّ من المدعى.

أمّا إذا كان المتن هو الأوّل فهو ينفع في المقام وأنّ ظاهره يدلّ على المطلوب فإنّه إذا جعل الله شيئاً محرّماً فإنّه لا يمكن المعاوضة عليه بثمن، وبعبارة أخرى: إنّ الشارع إذا حرّم شيئاً فإنّه يكون قد حرّم منافع ذلك الشيء مطلقاً، وعندئذٍ لا تبقى مالية لذلك الشيء، ومن الواضح أنّه مع عدم المالية لا يجوز المعاوضة عليه.

وبذلك تصحّ هذه الرواية دلالة على النقل الأوّل دون الثاني ولكن يبقى الإشكال في سندها، وأمّا بصيغتها الثانية فهي غير تامّة دلالة فضلاً عن عدم تمامية السند.

بقي لدينا مطلبان ونختتم البحث:

المطلب الأوّل: يدور حول ما جاء في النقل الثاني «أنّ الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه» والذي لم تقبل بدلالته، فربما يقال بناء على ما قدّمناه: أنّ النقض بالتراب ولحوم الكثير من الحيوانات التي لا يجوز أكلها ولكن مع ذلك يجوز بيعها، غير وارد أصلاً؛ نظراً إلى أنّ المراد من الأكل هو مطلق التصرفات، وهو مدلول الآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾ (البقرة: ١٨٨) حيث المراد هو مطلق التصرفات لا خصوص الأكل العرفي.

وجوابه: إنّ هذا ممكن ولكن الرواية لا تساعد على ذلك، فقد ورد في سنن أبي داود السجستاني في باب ثمن الخمر والميتة بسنده عن ابن عباس أنّه قال: «رأيت رسول الله ﷺ جالساً عند الركن، فرفع بصره إلى السماء

فضحك فقال: لعن الله اليهود؛ إن الله حرّم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها، وإن الله تعالى إذا حرّم على قوم أكل شيءٍ حرّم عليهم ثمنه»^(١) وهنا بقريئة صدر الرواية حيث ذكرت الشحوم فيتبين أنه لا يُراد من الأكل مطلق التصرفات. وإذا لم تكن الرواية ظاهرة في الأكل المتعارف - كما ندعي - فلا أقلّ من أنّها سوف تكون مجملة فلا يمكن أن يستفاد منها العموم وإنّما نتوقّف عند القدر المتيقّن، اللهم إلا أن يقال إنّ الرسول الأكرم ﷺ إنّما كان بصدد تطبيق الكبريات على الصغريات، فلديه كبرى وهي (إنّ الله إذا حرّم على قوم أكل شيء - أي التصرف بشيء - حرّم ثمنه)، وذكر في متن الرواية صغرى لذلك، وهي (إنّ هؤلاء حرّم عليهم أكل الشحوم، وهو نوع من التصرف) فطبّق الكبرى على الصغرى، وبالإضافة إلى ذلك توجد قريئة لفظية وردت في نفس الرواية وهي قوله ﷺ: «وأكلوا أثمانها» فهل المراد من هذا الأكل هو الأكل العرفي، أم المراد هو أنّهم تصرّفوا بأثمانها؟ من الواضح جدّاً أنّه هو الثاني. وبذلك تكون الرواية تامّة الدلالة في مضمونها سواء قلنا بالنقل الأوّل أو النقل الثاني، ولكن كما ذكرنا أن إشكاليّة كون الدليل أعمّ من المدعى يبقى على ما هو عليه سواء قلنا بصحّة النقلين دلالة أو بصحّة النقل الأوّل دلالة.

أيهما المقدم: أصالة عدم الزيادة أم عدم النقيصة؟

المطلب الثاني: عرفنا ممّا تقدّم أنّ النبوي المشهور قد ورد بصيغتين من

(١) تقدّم تحريجه.

حيث الزيادة والنقيصة، فالأولى قالت: «إذا حرم شيئاً والأخرى قالت: «إذا حرم أكل شيء»، والسؤال هو: هل تقدم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، فنقدم النص الثاني على الأول؟ أم العكس، فنقدم الأول على الثاني؟^(١) وقبل الإجابة عن ذلك ينبغي أن نعرف أن لموارد الاختلاف من حيث الزيادة والنقيصة صوراً ثلاثاً:

الأولى: ما جاء في محلّ الكلام من رواية النبوي الشريف أو ما جاء في روايات قاعدة لا ضرر - كما سيأتي - فإذا كانت الزيادة موجودة في الرواية فإنها تدلّ على معنى غير المعنى الذي تدلّ عليه الرواية بدون الزيادة، وفي هذه الصورة يقع التعارض ما بين الخبرين.

الثانية: وجود الزيادة وعدمها لا يؤثر في معنى الرواية؛ وهذا يعني عدم وقوع التعارض.

الثالثة: في صورة فرض وجود الزيادة يكون للكلام معنى، وفي صورة فرض عدم الزيادة يشكّ في الباقي، هل يحتفظ بنفس ذلك المعنى أم يكون له معنى آخر؟ وفي هذه الصورة بحسب التحقيق لا يقع التعارض أيضاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأعلام ذهبوا إلى تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة.

(١) لا يخفى خروج هذا المطلب عن أصل البحث لأنّه مطلب أصولي، كما أنّنا لم نتعرّض لهذا المطلب لأجل رواية النبوي المشهور، وذلك لأننا قد قلنا بعدم صحّة سندها، فلا يصحّ الاعتماد عليها، وإنّما تعرّضنا لهذا المطلب بغية تتميم الفائدة، وذلك لكون قاعدة أصالة عدم الزيادة تهمّنا كثيراً وتنفعنا في موارد عديدة (منه دام ظلّه).

ولعلّ من أهمّ موارد تطبيق أصالة عدم الزيادة: قاعدة نفي الضرر، التي وردت بعدّة طرق نذكرها.

١. عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمرة بن جندب كان له عذق ... فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار»^(١).

٢. عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا ضرار ولا إضرار في الإسلام...»^(٢).

٣. وأيضاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن...»^(٣).

وكما هو واضح في هذه الطرق الثلاثة وجود زيادة في الثاني والثالث وإحداهما تختلف عن الأخرى، وهنا يأتي بحث أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة.

وكيف كان، فإنّ هنالك أكثر من وجه اعتمده القائلون بتقديم أصالة عدم الزيادة نذكر منها:

الوجه الأول: أنّ من ذكر الزيادة كلامه صريح في وجود هذه الزيادة وإلا ما كان ينبغي له ذكرها، فذكره لها هو نصّ على وجودها، أمّا من أنقص فإنّ كلامه ينعقد له ظهور في عدم وجود الزيادة، فلو أنها كانت موجودة لذكرها.

وهنا يكمن الفرق الأساسي، فإنّ الذي ذكر الزيادة كلامه نصّ وصريح، وأمّا الذي لم يذكر الزيادة فإنّ كلامه له ظهور، ومن الواضح جداً أنّ النصّ مقدّم على الظهور.

(١) الكافي: ج ٥، ص ٢٩٢، وأيضاً الوسائل: ج ٢٥، الحديث ٤٢٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ٣٣٤، الحديث ٥٧١٨.

(٣) الكافي: ج ٥، ص ٢٩٤، الحديث ٨، وأيضاً الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٩، الحديث ٤.

ولا شك في تمامية هذا الوجه كبروياً، وذلك بتقديم النص على الظاهر، ولكن من الواضح أن هذا التقديم هو فرع تحقّق الصغرى في كون الكلمات عائدة إلى متكلّم واحد، أمّا حقيقة كما في القرآن فإنّها تعود إلى متكلّم واحد حقيقة، أو حكماً كما في كلمات الرسول الأعظم ﷺ وأهل بيته ﷺ فهم جميعاً بحكم شخص واحد، أمّا فيما نحن فيه فإنّ الكلام في نقلة الروايات، فإنّ الذي يقول بالزيادة هو شخص آخر غير الذي يقول بالنقيصة، وعندئذ لا تتوفر الصغرى في المقام، وبذلك لا يمكن تقديم أصالة عدم الزيادة في المقام لأنّه يكون من باب تعارض بينتين.

الوجه الثاني: أنّ من الأصول المعتمدة - فقهيّاً - أصالة عدم الغفلة، والسؤال المطروح هنا هو: أنّ هذا الأصل في أيّ الناقلين يكون جريانه أقوى؟ أفي المزيد أم في المنقّص؟

هنا يتمل أن يكون المزيد قد غفل فأدرج الزيادة، كما أنّه يتمل في المنقّص أن يكون سمع الكلمة ولكنّه غفل عن إدراجها، أو أنّه لم يجد أهمية لتلك الكلمة لأنّه ينقل بالمعنى.

وهنا ينبغي تحديد أقوى الغفلتين وأضعفهما، وفي هذا المجال يقال أنّ توهم إنسان بوجود كلمة غير موجودة في الواقع هو أندر من حالة عدم ذكر كلمة موجودة توهماً منه، أي أنّ وقوع حالة التوهم في عدم ذكر كلمة هو أكثر من وقوع حالة التوهم بذكر كلمة غير موجودة.

وعليه فإنّ التوهم في الزيادة هو أضعف من التوهم في النقيصة، وبذلك تقدّم أصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة، فتقدّم أصالة عدم

الغفلة في الزيادة على أصالة عدم الغفلة في النقيصة.
وهذا الوجه بالرغم من أنه أفضل الوجوه التي تذكر في المقام إلا أنه لا يعطينا قضية موجبة كلية، إذ ليست الغفلة في الزيادة دائماً تكون هي الأندر من الغفلة في النقيصة، فربما تكون الزيادة هي مقتضى طبع الإنسان كما هو الحال في قاعدة نفي الضرر، إذ يتساءل الإنسان عن ظرف وقوع «لا ضرر ولا ضرار» فيكون جواب ذلك وفق مقتضى الإنسان من أن «لا ضرر ولا ضرار» هو في الإسلام.
إلى هنا ننتهي - وفق ما اقتضاه التحقيق في المسألة - من أن قاعدة تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة لا توجد فيها ضابطة كلية يقدّم على أساسها أصالة عدم الزيادة دائماً^(١).
وبذلك نكون قد فرغنا من القسم الثاني المتمثل بالأدلة الروائية.

(١) يُراجع تفصيل المسألة في كتاب لا ضرر ولا ضرار، تقارير السيد كمال الحيدري لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سرّه.

(٣)

الإجماع

- بيان حقيقة هذا الإجماع
- سرّ قوّة إجماع المتقدّمين
- الإشكالات على الإجماع المدّعى

الاستدلال بالإجماع لإثبات حرمة التكسب بالأعيان النجسة

من الأدلة التي تساق ضمن سلسلة الأبحاث الكلية في حرمة التكسب بالأعيان النجسة: دعوى الإجماع^(١)، وقد تكرر نقل الإجماع هذا في كلمات الأعلام لإثبات أن كل عين نجسة لا يجوز التكسب بها: منها: ما أشار إليه الشيخ المفيد^(٢) في المقنعة حيث قال: «... وبيع الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله، وكل محرّم من الأشياء، ونجس من الأعيان حرام، وأكل ثمنه حرام»^(٢). ومنها: ما ذكره الشيخ الطوسي^(٣) في المسبوط قائلاً: «وإن كان

(١) الإجماع في اللغة هو الاتفاق، وفي الاصطلاح هو اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي، وينبغي أن يُعلم أنّ الإجماع الحجّة عند المذهب الإمامي لا يُعتبر دليلاً يقع في عرض القرآن والسنة الشريفة وإنّما هو فرع يعود إلى السنة، وذلك لأنّ الإجماع الحجّة هو الكاشف عن السنة الشريفة، فإنّ الكشف عن السنة قد يكون بواسطة الخبر المتواتر وقد يكون بواسطة الخبر الواحد وقد يكون بواسطة الإجماع. فالإجماع بما هو هو، لا قيمة له عند مدرسة أهل البيت^(عليهم السلام) وإنّما تأتيه الحجية نتيجة كشفه عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، فملاك الحجية هو كشفه عن السنة، ولا بدّ أن يكون الكشف مورثاً للقطع أو الاطمئنان في أقل التقادير وإلّا فإنّه يُضرب به عرض الجدار.

(٢) المقنعة: ص ٥٨٩، بحث المكاسب.

نجس العين مثل الكلب والخنزير والفأرة والخمر والدم وما توالد منهم وجميع المسوخ وما توالد من ذلك أو من أحدهما فلا يجوز بيعه، ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحالٍ إجماعاً^(١).

ومنها: ما جاء في الجواهر حيث قال: «فلا خلاف يُعتدّ به في حرمة التكبّب في الأعيان النجسة التي لا تقبل الطهارة بغير الاستحالة»^(٢). وقد وردت دعوى الإجماع أيضاً في المنتهى للعلامة الحلي^(٣) وغيره من الأعلام.

قبل بيان حقيقة هذا الإجماع وأنه حجة أم لا؟ ينبغي تسليط الضوء على نقطة مهمة، وهي أن جملة من الأعلام عندما يأتون إلى كلمات المجمعين، خصوصاً من علمائنا المتقدّمين، كالشيخ الطوسي والمفيد والمرتضى، ومن هم في طبقتهم، نجد أنّهم لا يهتمون تلك الإجماعات بسهولة، وعلى هذا فلا يكفي أن يقال: إنّ إجماعات السيّد المرتضى - مثلاً - مدركية أو أنه يُكثر من دعوى الإجماع، فمثل هذا التضعيف غير ممكن بحقّ أولئك الأعلام وإنّما تحتاج مناقشة إجماعاتهم إلى دقّة أكبر. وممّا لا شكّ فيه أنّ أولئك الأعلام كانوا قريبين من عصر النصّ، وأنّهم كانوا مأنوسين بما صدر عن العترة الطاهرة عليه السلام، ولذا لا يمكن أن يدعى أن إجماعاتهم لا قيمة لها، أو أنّها محتملة المدرك، ولكن مع ذلك فإنّ هذا الجواب لا يملأ الوجدان، إذ يبقى السؤال مطروحاً وهو: لماذا لا

(١) المبسوط: ج ٢، ص ١٦٥.

(٢) الجواهر: ج ٢٢، ص ٨.

(٣) منتهى المطلب: ج ٢، ص ١٠٠٨.

يمكن لعلمائنا تجاوز إجماعات المتقدمين؟

يمكن الإجابة عن ذلك بالتأمل بما قاله الشيخ الطوسي قده في مقدمة المبسوط: «إني لا أزال أسمع معاصر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية، ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة، وإن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول...»^(١).

ثم يذكر الشيخ الطوسي قده شيئاً آخر يفتح الآفاق أمامنا للإجابة عن السؤال المتقدم حيث يقول «وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك، تتوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل، وتضعف نيّتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به لأنهم ألقوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها...»^(٢).

فالشيخ كان يريد أن يكتب كتاباً يحتوي على الفروع حتى يتضح للمخالفين أن علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام يستطيعون الاجتهاد حتى ولو لم يؤمنوا بالقياس والاستحسان ونحو ذلك من الأصول التي بنى عليها أصحاب المدارس الأخرى، ولكن كانت تمنعه الموانع، منها: أن الظروف والأجواء العلمية في زمانه هذا لا تقبل إلا متون الروايات، فإذا

(١) المبسوط: ج ١، ص ١-٢.

(٢) مقدمة المبسوط: ج ١، ص ٧.

ما خرجنا عن المتون فإنه لا يعتبرها أحد، ثم يقول: «عملت على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنّفاتهم وأصولها من المسائل وفرّقه في كتبهم، ورتّبته ترتيب الفقه...»^(١).

وهذا يعني أنّ كتاب النهاية هو كتابٌ حديثٌ في واقعه وإن لم يكن في ظاهره كذلك، ويفهم من ذلك أنّه عندما يقول: (أجمعت الطائفة على أنّ عنوان النجس لا يجوز التكبّس به) فهذا يعني أنّ المتفق عليه من الروايات أنّ كل ما صدق عليه عنوان النجاسة لا يجوز التكبّس به، لأنّ كل ما يقوله في كتابه إنّما هو على أساس الروايات، ولذا فهو كتابٌ حديثٌ في واقعه.

سرُّ قوّة إجماع المتقدّمين

من هنا نجد أن جملة من الأعلام عندما يأتون إلى إجماعات المتقدّمين فإنّهم لا يتجاوزونها بسهولة، والواقع أنّ هذا المعنى أو الطريقة التي كان عليها كتاب النهاية هي نفسها تجدها في كتاب المقنعة للشيخ المفيد وفي المراسم لسأار، وكذلك في المقنع والهداية للشيخ الصدوق وكتاب الكافي في الفقه للفقهاء الأقدم أبي الصلاح الحلبي، وكتاب المهذب للقاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي.

فهؤلاء جميعاً عندما يكتبون في الفقه وإن كان الكلام بحسب الظاهر هو كلامهم، إلاّ أنّه في واقعه عبارة عن متون الروايات التي وصلت إليهم، خصوصاً تلك الأصول الأربعمئة^(٢)، والتي ضاع الأغلب منها ولم يصل.

(١) مقدمة المبسوط: ج ١، ص ٧.

(٢) قال العلامة الطهراني في الذريعة: «الأصل من كتب الحديث هو ما كان المكتوب

فيه مسموعاً لمؤلفه من المعصوم عليه السلام أو عمَّن سمع منه، لا منقولاً عن مكتوب فإنَّه فرع منه، ومن الواضح أن احتمال الخطأ والغلط والسهو والنسيان وغيرها في الأصل المسموع شفاهاً عن الإمام عليه السلام أو عمَّن سمعه منه أقلُّ منها في الكتاب. فالاطمئنان بصدور عين الألفاظ المدرجة في الأصول أكثر، والثوق به أكد. فإذا كان مؤلِّف الأصل من الرجال المعتمد عليهم، الواجدين لشرائط القبول، يكون حديثه حجَّة لا محالة، وموصوفاً بالصحة كما عليه بناء القدماء.

فوجود الحديث في (الأصل) المعتمد عليه بمجرده كان من موجبات الحكم بالصحة عند القدماء، وأما سائر الكتب المعتمدة (غير الأصول) فإنَّهم يحكمون بصحة ما فيها بعد دفع سائر الاحتمالات المخلة بالاطمئنان بالصدور، ولا يكتفون بمجرد الوجود فيها وحسن عقيدة مؤلفيها. فالكتاب الذي هو أصلٌ، ممتاز عن غيره من الكتب بشدَّة الاطمئنان بالصدور والأقربى إلى الحجية والحكم بالصحة. هذه الميزة ترشحت إلى الأصول من قبل مزية شخصية توجد في مؤلفيها، تلك هي المثابرة الأكيدة على كيفية تأليفها والتحفُّظ على ما لا يتحفُّظ عليه غيرهم من المؤلِّفين، وبذلك صاروا ممدوحين عند الأئمة عليهم السلام. ولذا نعدُّ قول أئمة الرجال في ترجمة أحدهم أن له أصلاً من ألفاظ المدح له، لكشفه عن وجود مزايا شخصية فيه من الضبط والحفظ والتحرُّز عن بواعث النسيان والاشتباه، والتحفُّظ عن موجبات الغلط والسهو وغيرها.

قال الشيخ البهائي في (مشرق الشمسيين): الأمور الموجبة لحكم القدماء بصحة الحديث، وعدَّ منها وجود الحديث في كثير من الأصول الأربعمئة المشهورة المتداولة عندهم، ومنها تكرُّر الحديث في أصل أو أصليين منها بأسانيد مختلفة متعدداً؛ ومنها وجوده في أصل رجل واحد معدود من أصحاب الإجماع.

وقال المحقق الداماد في الراشحة التاسعة والعشرين من رواشحه، بعد ذكر الأصول الأربعمئة: وليعلم أن الأخذ من الأصول المصححة المعتمدة أحد أركان

ومن هنا يتّضح لنا أنّ دعوى الإجماع إذا ذكرت في كتب القدماء خصوصاً في المقنعة للشيخ المفيد عليه السلام، والنهاية للشيخ الطوسي عليه السلام، وفي المقنع والهداية للشيخ الصدوق عليه السلام، فإنّ مثل هذا الإجماع سوف يتمتّع بقوة ومتانة نظراً لكونهم قد صنّفوا كتبهم في ضوء متون الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، وعلى هذا الأساس حاول السيّد البروجردي عليه السلام ^(١) تأسيس فقه قائم على أساس التتبع في الروايات والأشباه والنظائر.

وفي قبال ذلك نجد أنّ مدرسة النجف الحديثة قائمة من الناحية الفقهية على أساس الصناعة الفقهية في الأعمّ الأغلب. وعلى أية حال فإنّه ينبغي التنبيه إلى أنّ التفصيل بين المسائل الأصلية المتلقّاة من أهل البيت عليهم السلام والمسائل الفرعية أو الثانوية قد حُفظ منذ زمان الشيخ الطوسي إلى زمان المحقّق الحليّ، فالطوسي في النهاية يذكر المسائل الأصلية التي هي متون الروايات، ثم نجده في المبسوط يفرّع حيث يذكر المسائل الثانوية، وفي الشرائع نجد المحقّق الحليّ يذكر المسائل الأصلية أولاً، وعندما يأتي إلى المسائل الفرعية الثانوية نجده يُعنون هذه المسائل بالفروع، وجميعهم يُعنون بالفروع الاستنباطات الفرعية، إلّا أنّ هذا التفصيل يختفي تماماً في زمان الشهيدين الأوّل والثاني، وقد استمرّ

تصحيح الرواية». الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ج ٢، ص ١٢٥-١٢٧.

(١) السيّد حسين البروجردي من علماء الإمامية المتأخّرين ويعتبر من المؤسّسين لحوزة قم بعد الشيخ عبد الكريم الحائري عليه السلام، توفّي عام ١٩٥٧ م في قم ودُفن بجوار قبر السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام في مدينة قم المقدّسة.

هذا النهج إلى يومنا هذا.

أمّا السيّد البروجردي فإنّه عندما يأتي إلى هذه المسائل، فإنّه يقول إنّ الإجماع والشهرة المتعلّقين بالمسائل الأصلية لها حساب خاصّ عندنا، وأمّا الإجماع والشهرة المتعلّقان بالمسائل الفرعية فلا قيمة لهما عندنا.

ولذا قال: «لا يخفى أنّ رواياتنا نحن معاشر الإمامية لم تكن مقصورة على ما في الكتب الأربعة... وتفصيل ذلك أنّ القدماء من أصحابنا كانوا لا يذكرون في كتبهم الفقهية إلاّ أصول المسائل المأثورة عن الأئمة عليهم السلام.

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ مسائل الفقه على قسمين، فبعضها أصول متلقّاة عنهم وقد ذكرها القدماء في كتبهم المعدّل نقلها، ويكون إطباقهم في تلك المسائل، بل الاشتهار فيها حجة لا استكشاف قول المعصوم عليه السلام وأمّا تلك التي بعضها تفرّعات تُستنبط من تلك الأصول بإعمال الاجتهاد، ولا يكون الإجماع فيها فضلاً عن الشهرة مغنياً عن الحق شيئاً^(١)، وهذه نكتة مهمّة سبق أن وقفنا عندها في بحث كون الشهرة جابرة لسند الرواية الضعيفة^(٢).

ولا يخفى أنّه كم لهذه النقطة من أهميّة بالغة جدية بالاهتمام والتأمّل والتدقيق والتحقيق، فهو بذلك يؤسّس لنا مبنىً في قبول الإجماع وقبول الشهرة وعدم قبولها، وبالتالي يميّز بين ما يصل من القدماء وبين المتأخّرين.

(١) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، أبحاث السيّد البروجردي: ص ٨-١٠.

(٢) راجع خاتمة بحث رواية تحف العقول.

الإشكالات الواردة على الإجماع المدعى

أما الإجماع المدعى على حرمة التكسب بالأعيان النجسة، فقد أوردت عليه عدّة إشكالات:

الإشكال الأوّل: إنّ هذا الإجماع وإن كان قد ورد في كلمات القدماء من الأعلام، كالشيخ الطوسي والمفيد، إلاّ أنّه غير تامّ في نفسه، لأنّه لم يرد في كلمات الشيخ الصدوق الذي ذكر هذه المسألة في كتابيه المقنع والهداية، فلو كان هناك إجماع حقّاً لذكره.

الثاني: إنّ اعتماد الإجماع أو عدمه يعتمد على أساس ما نتبناه في الإجماع، فإنّ إجماعات المتقدّمين كالمفيد والطوسي والصدوق وأقرانهم (رحمهم الله)، إمّا أن يكون لها مستند أو لا يكون، وعلى الأوّل فإنّ إجماعهم حجّة، وعلى الثاني فإنّ ذلك المستند، إمّا أن يكون معتبراً على القاعدة سنداً ودلالة أو لا يكون كذلك.

وعلى الأوّل، فإنّ الإجماع المدعى لا يخرج عن كونه مؤيِّداً وشاهداً على إثبات المدعى لا أنّه دليل برأسه، وعلى الثاني إمّا أن نحزر أنّ هؤلاء المجمعين قد استندوا إلى هذا الدليل غير المعتبر - إمّا بتصريح مباشر منهم أو لا - وعلى هذا ينبغي الرجوع إلى المبنى في كون الشهرة - فضلاً عن الإجماع - جابرة للسند الضعيف أو غير جابرة^(١)، فإنّ التزامنا بجبرها للسند فإنّ هذا الإجماع المدعى تكون له فائدة وهي تقوية السند للرواية الضعيفة، أمّا إذا لم نلتزم بالجبر للسند كما هو عند أعلامنا المتأخّرين،

(١) تقدّم هذا البحث في خاتمة الرواية فراجع.

أدلة حرمة التكبّب بالأعيان النجسة؛ الإجماع ٣١٩

كالسيد الخوئي قده^(١) والشهيد محمد باقر الصدر قده^(٢) فإنّ مثل هذا الإجماع لا فائدة فيه.

وأما الشطر الأخير من التقسيمات وهو ما إذا كان الإجماع له مستند غير معتبر ولم نُحرز استناد المجمعين إلى هذا المستند غير المعتر، فإنّهُ لا قيمة للمستند ولا للإجماع.

وكيف كان، فإنّ الإجماع المدّعى في المقام بحسب الظاهر له مستند، حيث توجد في مورد الاستدلال على حرمة التكبّب بالأعيان النجسة مجموعة من الآيات، وهذا يعني أنّ هذا الإجماع ليس من الإجماعات التعبدية التي تمّت حجّيتها، فإنّ ثبت اعتبار المستند فإنّ الإجماع المدّعى في المقام إنّما يكون مؤيِّداً وشاهداً لا أنّه دليل برأسه.

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٤٠.

(٢) تقريرات السيد محمود الهاشمي: ج ٤، ص ٤٢٦.

(٤)

إلغاء خصوصية المورد

الشرح

من جملة الأدلة التي سيقت في المقام: إلغاء خصوصية بعض الموارد التي وردت فيها جملة من الروايات الناهية عن التكبسب بالأعيان النجسة، كالخمر والميتة والبول وغيرها، وقد عبّرت عن ثمن تلك الأعيان النجسة بالسُّحت تارة، وبأثمها منهي عنها تارة أخرى، وهنا ربّما يقال: إنّ الروايات الناهية أو المعبرة عن أثمان بعض الأعيان النجسة بالسُّحت، وإن كانت واردة في أعيان معينة إلا أنّ ملاك النهي ليس لخصوصية في تلك الموارد وإنّما هي من باب ذكر المصداق لها فتكون شاملة لكل عين نجسة.

بعبارة أخرى: كأنهم يقولون: إنّ خصوصية المورد لا تخصّص الوارد، فلا نقف على حرمة التكبسب بالخمر مثلاً، بناءً على الالتزام بحدود المورد، وإنّما يعمّم ذلك إلى كل عين تتوفر فيها تلك الخصوصية التي لأجلها حرّمت تلك العين النجسة، وسوف يأتينا مفصّلاً في بحث الخمر: أنّ الخمر هو المورد الوحيد الذي يمكن إلغاء الخصوصية فيه والتعدّي إلى نكتة التحريم وهي المسكرية ليثبت عدم جواز التكبسب في كلّ مسكر، وسوف يأتي عدم صحّة التعدّي إلى خصوصية النجاسة التي هي أعمّ، بإلغاء خصوصية الإسكار.

وكيف كان، فإنّ الروايات التي حاول المستدلّون إلغاء خصوصية

المورد فيها عديدة منها:

- معتبرة السكوني عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «السحت ثمن الميتة وثمان الكلب وثمان الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم وأجر الكاهن»^(١).
- وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «ثمان الخمر ومهر البغي وثمان الكلب الذي لا يصطاد، من السحت»^(٢)، وهذه الرواية ضعيفة السند؛ نظراً لوجود قاسم بن محمد الجوهري في سلسلة السند.
- وعن محمد بن علي بن الحسين: قال عليه السلام: «أجر الزانية سحت، وثمان الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت، وثمان الخمر سحت، وأجر الكاهن سحت، وثمان الميتة سحت، فأما الرثا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم»^(٣).
- وتوجد روايات أخرى عبّرت بالنهي ولم تعبّر بالسحت من قبيل رواية دعائم الإسلام «إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الأحرار وعن بيع الميتة والدم والخنزير والأصنام وعن عسيب الفحل وعن ثمن الخمر وعن بيع العذرة. وقال هي ميتة»^(٤).
- ومن الواضح أنّ بعض هذه الروايات معتبرة السند (كرواية السكوني) والبعض الآخر ضعيفة السند (كرواية أبي بصير) أو بلا سند أصلاً (كرواية الدعائم). والضعيفة سوف تكون مؤيدة وداعمة لمضمون الرواية المعتبرة، وسوف يقوى مضمون الضعيفة أيضاً؛ نظراً لما ورد ما هو مشابه لها في الرواية المعتبرة السند.

(١) الوسائل: ج ١٧، ص ٩٣، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: ج ١٧، ص ١١٩، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: ج ١٧، ص ٩٤، الحديث ٨.

(٤) دعائم الإسلام: ج ٢، ص ١٨، الحديث ٢٢.

وعلى آية حال، فإن ما ورد في الروايات الأولى التي وصفت أثمان تلك الأعيان وبعض الأعمال بالسحت لا بد من الوقوف عنده، فالسحت وإن ذكرت فيه كلمات متعددة، إلا أنها اتفقت جميعها على أن المراد منه هو الحرام الذي تنتفر منه الطباع، فالسحت أخذ فيه الحرمة والقبح، والسحت كما يرى الفراهيدي في كتاب العين: «هو كل حرام قبيح الذكر يلزم منه العار»^(١)، وقد سُمي السحت سحتاً لأنه لا بقاء له، وأما الراغب الأصفهاني فإنه يقول في مفرداته: «السحت: هو القشر الذي يُستأصل؛ قال تعالى: ﴿فَيُسْحِتْكُمْ بِعَذَابٍ﴾ (طه: ٦١)»^(٢).

إذا اتضح ذلك نقول: يقع البحث في أمرين:

الأمر الأول: هو دلالة الروايات على الحرمة أو عدم دلالتها على ذلك. والظاهر هو أن هذه الروايات تدل على الحرمة ويمكن الاعتماد عليها؛ نظراً لوجود روايات معتبرة السند فيها.

وهنا نناقش الدليل ونسأل: هل يمكن إلغاء خصوصية هذه الموارد والتعدي منها إلى كل ما هو نجس؟

الجواب: هو أن إلغاء الخصوصية هنا يحتاج إلى مؤونة؛ إذ لعل الخصوصية الموجودة في الخمر والميتة غير موجودة في العصير العنبي إذا غلى. الأمر الثاني: بناء على صحة إلغاء خصوصية المورد، يمكن القول إن هذه الروايات إنما حرمت تلك الأمور، لأنها لم تكن لها منافع غير المنافع المحرمة، فلو افترضنا أن هذه الأمور صارت لها منافع محللة عقلائية في

(١) راجع كتاب العين: ج ٣، ص ٧٩٣، حرف السين.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ص ٣٩٩، باب السين.

زمان آخر غير زمان صدور الرواية - كما في عصرنا هذا، حيث إن العذرة مثلاً لم تكن لها منافع محللة آنذاك، ولكنها اليوم يستفاد منها كثيراً في الصناعات البتروكيمياوية - فالمسألة ترجع إلى أن هذه الأمور، لها مالمية يرغب فيها عقلائياً، وبذلك تدخل في القسم الثالث من تقسيات المحقق الحلّي في شرائع الإسلام^(١).

ومن هنا تتضح لنا أهمية العلم ودوره الكبير في تغيير موضوعات الأحكام الشرعية لا أنها تغير نفس الأحكام «فحلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^(٢) وإنما الكلام في الموضوع لا في المحمول. وبذلك ننتهي إلى عدم صحّة إلغاء الخصوصية في الموارد التي عاجلتها الروايات المتقدمة؛ لأن ذلك يحتاج إلى مؤونة كبيرة، إضافة إلى أن احتمال تحقّق منافع جديدة محللة وعقلانية ممكن، بل واقع كما في بعض الموارد من الأعيان النجسة كالعذرة كما تقدّم.

وبه ننتهي من الأبحاث المتقدمة جميعاً إلى نتيجة مؤداها: عدم نهوض أي دليل على حرمة التكبّب بالأعيان النجسة بنحو الكبرى الكلية، وبذلك تبقى هذه الأعيان النجسة مشمولة لعمومات وإطلاقات الآيات الدالّة على جواز التكبّب مطلقاً، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) و﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩).

(١) شرائع الإسلام: ج ٢، ص ٧.

(٢) الكافي: ١، ص ٨٥، الحديث ١٩.

وبعبارة أخرى: لم نحصل على دليل مخصّصٍ لتلك العمومات أو مقيّدٍ لتلك الإطلاقات الدالّة على جواز التكبّب، من خلال هذه الأدلّة العامّة المتقدّمة.

إذن فلا بدّ من المصير إلى الأدلّة الخاصّة الواردة في كل موردٍ بخصوصه، لنرى هل تفيّد حرمة التكبّب به أم لا؟

فهرس المصادر

١. الاجتهاد والتقليد، للسيد الخميني، نشر مؤسسة ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٢. الاجتهاد والتقليد، السيد الخوئي، تقرير الشيخ الميرزا علي الغروي، نشر مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، إيران .
٣. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتعليق السيد الحجّة الموسوي الخراسان، تصحيح الشيخ محمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طبعة ١٣٩٠ هـ، طهران.
٤. أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، للشيخ جعفر السبحاني، نشر مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ.
٥. الأصول من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ هـ.
٦. اقتصادنا، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، بحث المعادن الباطنة، نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.
٧. أوائل المقالات، تأليف الإمام الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ، بيروت.

٨. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلامة الحجّة فخر الأئمّة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢ المصحّحة، ١٤٠٣ هـ.
٩. بحوث في علم الأصول، تقارير السيد الشهيد آية الله العظمى محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمي، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الخامسة، قم المقدسة.
١٠. البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، أبحاث السيد البروجردي.
١١. البيان في تفسير القرآن، للسيد أبي القاسم الخوئي، نشر مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي، قم المقدسة.
١٢. تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام، للسيد حسن الصدر، طبعة شركة النشر والطباعة المحدودة في العراق، طب أوفسيت في إيران.
١٣. تحف العقول عن آل الرسول، تأليف الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني مؤسسة النشر الإسلامي ط الثانية ١٤٠٤ هـ.
١٤. تذكرة الفقهاء، تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث قم.
١٥. تسنيم (تفسير قرآن كريم)، للشيخ عبد الله الجوادى الأملى، نشر مركز نشر إسرائ، الطبعة الأولى، قم المقدسة.
١٦. تفسير العياشي، للنضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي، تحقيق السيد هشام الرسولي، نشر المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
١٧. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للإمام فخر الدين محمد الرازي: (٥٤٤ - ٦٠٤ هـ)، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية،

- الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، بيروت.
١٨. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية جمادى الآخرة ١٤١٤هـ المطبعة مهر، قم.
١٩. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، للفاضل المقداد بن عبد الله السيوري (ت: ٨٢٦ هـ)، طبعة مكتبة السيد المرعشي، قم المقدسة.
٢٠. تنقيح المقال، للمامقاني، الطبعة الحجرية.
٢١. تهذيب الأحكام، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيد حسن الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م، قم المقدسة.
٢٢. جامع الرواة، للشيخ محمد بن علي الغروي الأردبيلي (ت: ١١٠١ هـ)، نشر مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٣هـ، قم المقدسة.
٢٣. جامع المقاصد في شرح القواعد، للمحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ربيع الأول ١٤٠٨ هـ، مطبعة المهديّة، قم المشرفة.
٢٤. جواهر الكلام، تأليف الشيخ محمد حسن النجفي تحقيق عباس القوجاني الناشر دار الكتب الإسلامية - آخوندي مطبعة خورشيد، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ش.
٢٥. حاشية المحقق الإيرواني على مكاسب الشيخ الأنصاري (طبعة حجرية).

٢٦. الحدائق الناظرة، للشيخ المحقّق يوسف البحراني، تحقيق محمد تقّي الأيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم .
٢٧. الخلاف، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق علي الخراساني وجواد الشهرستاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، قم المقدسة.
٢٨. دراسات في علم الأصول، تأليف آية الله السيد علي الشاهرودي، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، ١٤١٨هـ، قم المقدسة.
٢٩. دراسات في ولاية الفقيه، للشيخ حسين منتظري، مطبعة القدس، قم المقدسة.
٣٠. اختيار معرفة الرجال = رجال الكشي، تأليف شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة.
٣١. رسالة السيّد الخونساري في فقه الإمام الرضا.
٣٢. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، للسيد محمد باقر الخونساري، منشورات مكتبة إسماعيليان، قم المقدسة.
٣٣. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، للمولى محمد تقّي المجلسي، من منشورات بنياد فرهنگ إسلامي، مؤسسة الحاج حسين كوشانپور، سنة الطبع: ١٣٩٩هـ، طهران.
٣٤. رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، تأليف آية الله المحقّق السيد علي الطباطبائي، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، مطبعة الشهيد، ١٤٠٤هـ، قم المقدسة.
٣٥. زبدة البيان في أحكام القرآن، تأليف العالم الربّاني الشيخ أحمد بن

- محمد (الشهير بالمقدّس الأردبيلي)، حقّقه وعلّق عليه محمد الباقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران.
٣٦. كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تأليف الشيخ الفقيه أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي قُدِّسَ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ، قم.
٣٧. سفينة البحار، للشيخ المحدث الثقة عباس القمي، إنتشارات أسوة، قم المقدسة.
٣٨. سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، كتاب العلم، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، بيروت.
٣٩. سنن الدرامي، عبد الله بن بهرام الدرامي، مطبعة الاعتدال، دمشق.
٤٠. السنن الكبرى، للمحدّث الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، نشر دار الفكر، بيروت.
٤١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تأليف: أبي القاسم نجم الدين جعفر ابن الحسن المحقق الحلي، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
٤٢. شرح أصول الكافي، تأليف: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تحقيق وتصحيح محمد الخواجوي، نشر مؤسسة الأبحاث الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، طهران.
٤٣. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية.

٤٤. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: ٧٣٩ هـ)، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٥. صحيفة نور، للسيد الإمام روح الله الخميني رحمته الله، منشورة باللغة الفارسية، طهران.

٤٦. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، للمولى أحمد النراقي، نشر مكتبة بصيرتي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ، قم المقدسة.

٤٧. عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، تأليف: ابن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق السيد المرعشي والشيخ مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء قم، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٤٨. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، للفقير البارع الأقدم السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، تحقق الشيخ إبراهيم البهادري، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، مطبعة اعتماد، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، قم المقدسة.

٤٩. الغيبة، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر بن محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، نشر مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ، قم المقدسة.

٥٠. فرائد السمطين، تأليف المحدث إبراهيم بن محمد الجويني، نشر مؤسسة المحمودي للطباعة، بيروت.

٥١. فصل القضاء في الكتاب المشتهر بفقهِ الإمام الرضا، طبعة النجف،

- ومنشور أيضاً في مجلة علوم الحديث، العدد العاشر، سنة ١٤٢٢هـ،
قم المقدسة.
٥٢. الفصول الغروية، تأليف محمد حسين الأصفهاني، الطبعة الحجرية.
٥٣. الفقه الرضوي.
٥٤. فقه العقود، تأليف: السيد كاظم الحائري، مجمع الفكر الإسلامي،
قم المقدسة.
٥٥. الفهرست، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي،
منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة.
٥٦. الفوائد الرجالية (رجال السيد بحر العلوم)، تأليف السيد محمد
مهدي بحر العلوم، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، نشر مكتبة
الصادق، طهران.
٥٧. القاموس المحيط، تأليف مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي،
دار المعرفة، بيروت.
٥٨. كتاب العين، تأليف الخليل بن أحمد الفراهيدي، مطبعة الباقر، قم
المقدسة.
٥٩. كشف اللثام، لبهاء الدين محمد بن الحسن بن محمد الأصفهاني
(المعروف بالفاضل الهندي)، منشورات مكتبة السيد المرعشي
النجفي، ١٤٠٥هـ، قم المقدسة.
٦٠. الكنى والألقاب، تأليف الشيخ عباس القمي الناشر مكتبة الصدر
طهران تقديم محمد هادي الأميني.
٦١. لا ضرر ولا ضرار، من أبحاث آية الله العظمى السيد الشهيد محمد

- باقر الصدر، تأليف السيد كمال الحيدري.
٦٢. لسان الميزان، تأليف ابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت
٦٣. المبسوط، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، صحّحه وعلّق عليه: السيد محمد تقي الكشفي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء التراث.
٦٤. مجمع البحرين، تأليف فخر الدين الطريحي تحقيق أحمد الحسيني مؤسسة الوفاء بيروت لبنان ط الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٦٥. مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي تحقيق لجنة من العلماء والمحققين ط الأولى ١٤١٥هـ.
٦٦. محاضرات في الفقه الجعفري، أبحاث السيد الخوئي، تأليف السيد علي الشاهرودي، طبعة النجف الأشرف.
٦٧. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.
٦٨. مستدرك الوسائل، للمحقق ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٦٩. مسند ابن الجعد، تأليف علي بن الجعد بن عبيد الجوهري، تحقيق أبي القاسم عبد الله بن محمد البغوي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٠. مسند أحمد بن حنبل، تأليف المحدث أحمد بن حنبل، نشر دار الفكر، بيروت.

٧١. معالم العلماء، تأليف ابن شهر آشوب المازندراني، الطبعة الحجرية.
٧٢. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، للدكتور أحمد فتح الله، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٧٣. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، اوفسيت: انتشارات ناصر خسرو، طهران.
٧٤. المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ، دفتر الكتاب.
٧٥. مقابس الأنوار، تأليف الشيخ أسد الله التستري، منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم المقدسة.
٧٦. المكاسب، تأليف: العلامة المحقق السيد محمد كاظم اليزدي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ١٣٧٨ ش.
٧٧. المكاسب المحرّمة، تأليف السيد الإمام روح الله الخميني رحمته الله، نشر المطبعة العلمية، الطبعة القديمة، قم المقدسة.
٧٨. المكاسب المحرّمة، للشيخ الأنصاري، طبعة مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة.
٧٩. منتهى المطلب، تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي)، الطبعة الحجرية.
٨٠. من لا يحضره الفقيه، تأليف أبي جعفر محمد بن علي بن الحسن البغدادي (الشيخ الصدوق)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.
٨١. ميزان الحكمة، للشيخ محمد الريشهري، تحقيق ونشر دار الحديث، الطبعة الأولى.

٨٢. الميزان في تفسير القرآن، العلامة محمد حسين الطباطبائي، نشر مؤسسة اسماعيليان، قم المقدسة.

٨٣. نهج البلاغة، للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام جمع الشريف الرضي، تحقيق الشيخ محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت.

٨٤. نيل الأوطار، تأليف محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نشر دار الفكر، بيروت.

٨٥. الوجيزة في الدراية، للشيخ بهاء الدين العاملي، طبعة طهران ١٣٢١ هـ.

٨٦. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.

فهرس الكتاب

مقدمة الكتاب	٥
المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري	
المنهج التدريسي الفقهي على مستوى السطوح الأولى	١٥
شرح فقه اللمعة والمكاسب	١٨
أولاً: تجذير المسائل	٢٨
ثانياً: بيان أهمية المطالب وما يترتب عليها من الثمرات	٣٠
ثالثاً: مزج العلوم المختلفة	٣٢
رابعاً: قوة تفكيك مفردات المتن والكشف عن سرّ انتقائها	٣٥
خامساً: قوة الحلّ والنقض في محاكمة المتون فضلاً عن شروحاته	٤٠
سادساً: تقديم البدائل الصحيحة	٤٢
سابعاً: التركيز على ما هو نافع في زوايا المطالب العلمية	٤٤
ثامناً: تبيين مطالب الخصوم بدقّة وأمانة وقوّة	٤٧
تاسعاً: رقد الفكرة الواحدة ببيانات علمائية عديدة	٤٩
عاشراً: الدعم القرآني والروائي في شرح المتون الفقهية	٥٢
المنهج التدريسي الفقهي على مستوى البحث الخارج	٥٧
القاعدة الأولى: مدخلية الزمان والمكان	٦١
القاعدة الثانية: مدخلية المتن في تصحيح السند	٧٢

٣٤٠ كليات فقه المكاسب المحرّمة

القاعدة الثالثة: تحقيق كليات المسائل ٧٥

القاعدة الرابعة: أولوية النصّ القرآني والاهتمام البالغ بالنصوص

القرآنية ٧٨

القاعدة الخامسة: العلاقة بين العرف والأحكام ٨٠

القاعدة السادسة: التوفيق بين العقل والدين ٨٢

المنهج البحثي والتألفي في الفقه ٩١

بحوث تمهيدية

١. حثّ الشارع على طلب الرزق والتجارة ٩٧

التوفيق بين طلب الرزق والحثّ على الزهد ٩٩

٢. الفرق بين المتاجر والمكاسب ١٠١

٣. أقسام المكاسب المحرّمة ١٠٢

٤. المنهج المتبع في تحقيق مسائل المكاسب المحرّمة ١٠٦

الأبحاث الكلية

المقدمة ١١٧

أبعاد أخرى للبحث ١١٩

المدخل ١٢٠

فائدتان ١٢١

الفائدة الأولى: علاقة العرف بالأحكام ١٢١

الفائدة الثانية: أقسام الحرمة وحقيقة متعلّقاتها ١٢٢

أدلة حرمة التكبّس بالأعيان النجسة ١٢٥

فهرس الكتاب.....	٣٤١
تمهيد.....	١٢٧
(١) الآيات القرآنية.....	١٣٢
الآية الأولى.....	١٣٠
الآية الثانية.....	١٣٦
مفردات الآية.....	١٣٧
الثمرات المترتبة على القول بالحصر.....	١٥٩
إمكانية الاستدلال بالآية على حرمة التكسب بالأعيان النجسة....	١٦٤
الآية الثالثة.....	١٦٧
كيفية الاستدلال بالآية.....	١٦٧
الجواب على الاستدلال.....	١٦٩
الآية الرابعة.....	١٧٢
تقريب الاستدلال.....	١٧٢
الردّ على نقاط الاستدلال.....	١٧٢
(٢) الأدلة الروائية.....	١٧٧
١. رواية تحف العقول.....	١٧٧
تمهيد.....	١٨٤
طرق تصحيح الرواية.....	١٨٥
١. أمارات صدق المضمون.....	١٨٦
٢. عمل المشهور بها.....	١٨٩
أولاً: البحث الصغروي.....	١٩١
ثانياً: البحث الكبروي.....	١٩٣

- الأدلة على جبر ضعف الرواية بعمل الأصحاب ١٩٤
- تعليقات على المتن ٢٠٧
٢. رواية الفقه الرضوي ٢٢٥
- الجهة الأولى: البحث الدلالي ٢٢٨
- المراد من الحرمة الواردة في الرواية ٢٢٨
- إشكال عدم العمل بمضمون الرواية ومناقشته ٢٣١
- إشكالات أخرى ٢٣٢
- الجهة الثانية: البحث السندي ٢٣٥
- الأقوال في المسألة ٢٣٩
- أدلة اعتبار القول المثبت لحجية الكتاب ٢٣٩
- قرائن صاحب المستدرك لإثبات حجية الكتاب ٢٤٧
- إشكالات على القرائن وما يرد عليها ٢٤٨
- المبعدات ٢٥١
- مبعدات السيّد الخونساري ٢٥٧
- مبعدات السيّد الخوئي ٢٥٨
- أهمّ المبعّدات الأخرى التي أثّرت حول الكتاب ٢٦١
- مناقشة القولين الآخرين ٢٦٢
٣. رواية دعائم الإسلام ٢٦٧
- الجهة الأولى: البحث السندي ٢٧٠
- مذهب صاحب الدعائم ٢٧٣
- الشواهد على إماميته ٢٧٩

فهرس الكتاب.....	٣٤٣
المبعدات ومناقشتها.....	٢٨٢
الجهة الثانية: البحث الدلالي.....	٢٩٤
٤. النبوي المشهور (إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه).....	٢٩٧
الجهة الأولى: البحث السندي.....	٣٠٠
الجهة الثانية: البحث الدلالي.....	٣٠١
إشكالية كون الدليل أعمّ من المدعى.....	٣٠٢
أيّهما المقدم: أصالة عدم الزيادة أم عدم النقيصة؟.....	٣٠٤
(٣) الإجماع.....	٣٠٩
الاستدلال بالإجماع لإثبات حرمة التكسب بالأعيان النجسة.....	٣١١
سرّ قوّة إجماع المتقدّمين.....	٣١٤
الإشكالات الواردة على الإجماع المدعى.....	٣١٨
(٤) إلغاء خصوصية المورد.....	٣٢١
فهرس المصادر.....	٣٢٩

ما صدر للسيد كمال الحيدري

١. الباب في تفسير الكتاب (الجزء الأوّل: تفسير سورة الحمد).
٢. أصول التفسير؛ مقارنة منهجية بين آراء الطبائبي وأبرز المفسرين.
٣. تأويل القرآن؛ النظرية والمعطيات.
٤. معرفة الله (١-٢).
- بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
٥. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه.
- بقلم: الشيخ خليل رزق.
٦. المعاد؛ رؤية قرآنية (١-٢).
- بقلم: الشيخ خليل رزق.
٧. التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (١-٢).
- بقلم: جواد علي كسار.
٨. بحث حول الإمامة.
- حوار، بقلم: جواد علي كسار.
٩. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.
١٠. العرفان الشيعي؛ رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية.
- بقلم: الشيخ خليل رزق.
١١. العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني.
- بقلم: محمّد القاضي.

- ١٢ . يوسف الصديق؛ رؤية قرآنية.
بقلم: الشيخ محمود الجياشي.
- ١٣ . فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع.
بقلم: الشيخ علي العبادي.
- ١٤ . الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر
قدس سرّه) (١-٤).
- ١٥ . القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه.
بقلم: الشيخ محمود نعمة الجياشي.
- ١٦ . الظن؛ دراسة في حجّيته وأقسامه.
بقلم: الشيخ محمود الجياشي.
- ١٧ . فلسفة صدر المتألهين؛ قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية.
بقلم: الشيخ خليل رزق.
- ١٨ . المثل الإلهية؛ بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون.
بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- ١٩ . التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.
- ٢٠ . مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.
ويشمل الرسائل التالية:
- التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
 - نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
 - المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
 - منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
 - خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.

٢١. بحوث في علم النفس الفلسفي.
بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
٢٢. التفقه في الدين.
بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
٢٣. مراتب السير والسلوك إلى الله.
بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
٢٤. شرح نهاية الحكمة؛ المرحلة الثانية عشرة، الإلهيات بالمعنى
الأخص (١-٢).
- بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
٢٥. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.
٢٦. شرح بداية الحكمة (١-٢).
بقلم: الشيخ خليل رزق.
٢٧. التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية.
٢٨. عصمة الأنبياء في القرآن.
بقلم: محمود نعمة الجياشي.
٢٩. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغير في الفقه
الإسلامي.
بقلم: الشيخ خليل رزق.
٣٠. المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري.
بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
٣١. المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري.
بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.

٣٢. الإعجاز بين النظرية والتطبيق.
بقلم: الشيخ محمود الجياشي.
٣٣. لا ضرر ولا ضرار (بحث فقهيّ).
٣٤. دروس في الحكمة المتعالية (٢-١).
٣٥. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين.
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
٣٦. كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج (٢-١).
إعداد: الدكتور حميد مجيد هدّو.
٣٧. الولاية التكوينية؛ حقيقتها ومظاهرها.
بقلم: علي حمود العبادي.
٣٨. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيات بالمعنى الأعم) (٢-١).
بقلم: الشيخ قيصر التميمي.
٣٩. العقل والعامل والمعقول؛ شرح المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة.
بقلم: الشيخ ميثاق طالب.
٤٠. كتاب المعاد؛ شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة (٢-١).
بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
٤١. شرح الحلقة الثالثة من كتاب دروس في علم الأصول، للشهيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه؛ القسم الأوّل (٣-١).
بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي.
٤٢. شرح الحلقة الثالثة؛ القسم الثاني: الأصول العملية (٦-١).
بقلم: الشيخ علي العبادي.

٤٣. شرح كتاب المنطق؛ للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر (١-٥).
بقلم الشيخ نجاح النويني.
٤٤. شرح الحلقة الأولى من كتاب دروس في علم الأصول؛
للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر.
بقلم: الشيخ سعد الغنامي.
٤٥. دروس في علم الإمام.
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
٤٦. دروس في التوحيد.
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
٤٧. منطق فهم القرآن (١-٣).
بقلم: د. طلال الحسن.
٤٨. معالم الإسلام الأموي.
بقلم: علي المدن.
٤٩. السلطة؛ وصناعة الوضع والتأويل.
بقلم: علي المدن.
٥٠. الفتاوى الفقهية (الرسالة العملية لساحته) (١-٣).
٥١. الدعاء إشرقاته ومعانيه.
بقلم: الشيخ الدكتور طلال الحسن.
٥٢. مناسك الحج.
إعداد وتنظيم: الشيخ أحمد الشيباني.
٥٣. التوحيد عند الشيخ ابن تيمية.
بقلم: خليل العاملي.

- ٥٤ . كليات فقه المكاسب المحرّمة.
بقلم د. الشيخ طلال الحسن.
- ٥٥ . بحوث في فقه عقد البيع.
بقلم: السيد زيد البطاط.
- ٥٦ . موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي / ١).
بقلم: الشيخ ميثاق العسر.
- ٥٧ . منكر الضروري؛ حقيقته شروطه حكمه (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي / ٢).
بقلم: ميثاق العسر.
- ٥٨ . هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي / ٣).
بقلم: ميثاق العسر.
- ٥٩ . مختارات من أحكام النساء.
- ٦٠ . المنتخب في مناسك الحجّ والعمرة.
- ٦١ . التوبة؛ دراسة في شروطها وآثارها.
- ٦٢ . مقدّمة في علم الأخلاق.
- ٦٣ . مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق.
بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.
- ٦٤ . مفهوم الشفاعة في القرآن.
بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.
- ٦٥ . في ظلال العقيدة والأخلاق (مجموعة الكتب الأربعة أعلاه).

٦٦. مدخل إلى الإمامة.
٦٧. الاسم الأعظم، حقيقته ومظاهره.
٦٨. الغلو، حقيقته وأقسامه وآثاره.
٦٩. البداء، وكيفية وقوعه في العلم الإلهي.
٧٠. القضاء والقدر، وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني.
٧١. معالم التجديد في المنهج والتوحيد والإمامة عند العلامة الحيدري.
٧٢. أولويات منهجية في فهم المعارف الدينية.
٧٣. الرمزية والمثل في النص القرآني.
٧٤. مقامات ومسؤوليات أئمة أهل البيت عليهم السلام.
٧٥. مناهج تفسير القرآن.
٧٦. الإنسان بين الجبر والتفويض.
٧٧. العلامة الطباطبائي، لمحات من سيرته الذاتية ومنهجه لعلمي.
٧٨. ملامح عامة لفكر الشهيد محمد باقر الصدر.
٧٩. العرش والكرسي في القرآن الكريم.
٨٠. الأسماء الحسنى في القرآن الكريم.
٨١. رؤية الله بين الإمكان والامتناع.
٨٢. صيانة القرآن من التحريف.
٨٣. الثابت والمتغير في المعرفة الدينية.
- بقلم: الدكتور علي العليّ.
٨٤. مشروع المرجعية الدينية وآفاق المستقبل لدى السيّد كمال الحيدري.
- بقلم: نخبة من الباحثين.

بحوث ودراسات في طور الطباعة:

٨٥. رسائل فقهية.
تقريراً لأبحاث المرجع الديني سماحة السيد كمال الحيدري.
بقلم: مجموعة من الفضلاء.
٨٦. بحوث في فقه المكاسب المحرّمة (١-٧).
بقلم: الشيخ نجاح النويني.
٨٧. شرح الحلقة الثالثة؛ القسم الأوّل (٤-٧).
بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي.
٨٨. شرح الأسفار؛ الإلهيات بالمعنى الأعمّ، الجزء الثالث.
بقلم: الشيخ قيصر التميمي.
٨٩. شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول (١-٢).
٩٠. العلم الإلهي، دراسة في حقيقته وأقسامه ومراتبه (١-٢). بقلم:
الشيخ عبد الله الأسعد.
٩١. النبوة والمعاد في مباحث العلامة كمال الحيدري.
رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية التربية، ابن رشد، قسم
علوم القرآن والتربية الإسلامية، قدّمها: محمّد عيدان محمّد
عليوي، بإشراف: الأستاذ الدكتور ثائر محمّد عبد الأئمة
الدباغ.