

فقه المكاسب المحرمة (٢)

فقه الرشوة

تقرير الأبحاث السيد
مرتضى الحسيني الشيرازي

المقرر: الشيخ زيد الكاظمي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

صدق الله العلي العظيم

مقدمة المقرر:

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

جاء الإسلام كمنظومة تشريعية كاملة لترتيب وتنظيم حياة الإنسان - الفرد والمجتمع - من خلال مجموعة من الأحكام الشرعية المتناسقة، والتي جعلها المقنن الإلهي الحكيم من أجل إيصال المؤمن بها إلى الكمال المنشود والسعادة الأبدية.

وهذه الأحكام لها أبعاد مختلفة تغطي كل مسارات الفعل الإنساني، بما يرجع بالنفع التام له في كل حركة وسكون، ومن هذه الأبعاد البعد المالي، هذا البعد الذي له ميسر مباشرة بحركة الإنسان في الحياة الدنيا، باعتبار ما له من جنبه مادية، واحتياجه إلى المال في كل مفصل من مفاصل معاملاته.

وقد اهتم الشارع الحكيم أيما اهتمام بهذا البعد لحيويته الكبيرة وفعالته الواسعة، فعمل على صياغة التشريعات المتعددة والمهمة في هذا المجال، ومن هذه التشريعات (الرشوة) وما يتعلق بها من أحكام ومسائل كثيرة، بما لها من مستوى ابتلائي واسع.

والسيد الأستاذ (دام عزه) كعادته وديدنه في اختياره الدقيق لموضوعات ومسائل بحثه، فقد اختار هذا البعد وهذه المسألة؛ لتأثيراتها ومصاديقها الكثيرة في بنية المجتمع الإنساني.

وقد ابتدأ بحثه الشريف من خلال عنونة المباحث الرئيسية للرشوة، ثم بين الأقوال الثلاثة فيها، والتي تدور بين التضييق والتوسعة في مفهومها، ومن ثم التحديد المصدقي والجري العملي طبقاً لذلك، وقد أوضح أنّ المدار في التضييق أو التوسعة هما العرف والشرع.

وفي نطاق المسألة ذكر بعض الروايات والآيات، فسبر غورها بالتدقيق والتحقيق، وفعلاً فقد أبدع في مباحث عدة، منها: ما ذكره سماحته في أهمية منهج (فقه اللغة) وتطويع هذا المنهج لفهم الروايات ومرادياتها، وقد استفاد من ذلك بمستوى التطبيق على صغرى البحث؛ إذ عمل على تنقيح موضوع الرشوة من خلال التبع اللغوي لجذر هذا المفهوم، وذكر الاحتمالات فيه، مبيناً أهمية ما اصطاح عليه (علم شجرة الكلمات) وضرورته، والذي هو أحد تفرعات علم اللغة.

كما وذكر مجموعة من المسائل المتعلقة بالرشوة، كحكم إعطاء المال للموظف ومحتملاته، وشمول الرشوة للحكم العرفي والشرعي أو لا، ودفع المال لمن يرتبط بالقاضي وحكمه، وغيرها من المسائل والتفريعات المهمة.

وأيضاً فإن السيد الأستاذ (دام ظله) قد ذكر في مطاوي البحث مجموعة من البحوث الرجالية والدراية القيمة، والتي تعرض لها في سياق المناقشة السندية لبعض الروايات، كما هو الحال في حجية مراسيل الثقات، وكون الحجية شاملة للأحكام والموضوعات وغيرها.

ولا يفوتني هنا أن أقدم شكري الجزيل وامتناني الوفير إلى سماحته، لما أولاه لي من عناية كبيرة ومتابعة مستمرة لتقرير دروسه المباركة في بحثه الخارج، ومن ثم إخراج هذه الدروس بهذا الشكل، أي - كتاب الرشوة - ضمن سلسلة المكاسب المحرمة.

وأخيراً.. أسأل الله تعالى أن يتقبل منّا هذا اليسير ويعفو عن الكثير، وأن يضع

هذا الجهد في ميزان الحسنات ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ
سَلِيمٍ ﴿ بحق محمد وآله الطيبين الطاهرين.

زيد الكاظمي

النجف الأشرف

١٦ صفر الخير ١٤٣٦هـ



الفصل الأول

عناوين أبحاث الرشوة موضوعا وحكما
وأنواعها



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

عمومية الابتلاء بمسألة الرشوة:

إن مسألة الرشوة هي مسألة عامة الابتلاء، بل لعل مختلف مناحي الحياة الآن - مع الأسف الشديد - قائمة عليها، وفي مختلف المستويات، ابتداءً من الحياة الشخصية إلى الحياة العائلية، والاجتماعية والعشائرية والحزبية، ثم إلى الدولة في أعلى الهرم، ولذلك فإن من الضروري جداً معرفة موضوع الرشوة وحدودها سعة وضيقاً في كل هذه الموارد؛ فإن الدائرة على التحقيق واسعة، وليست دائرتها منحصرة في القضاء والولاية فقط - على ما ذهب إليه البعض^(١) - فتكون ضيقة، بل إن دائرتها تتسع لتشمل السلطات الأربع وغيرها، وحتى مثل الانتخابات؛ إذ المرشحون عادة يعطون أموالاً، أو امتيازات للناخبين من أجل انتخابهم، فهل هي رشوة أم هدية؟ وعلى تقدير كونها هدية فما هو حكم هذه الهدية للمعطي والأخذ؟ بل حتى مساحة القضاء فإن لها أبعاداً وفروعاً، مختلفة فلو أنّ شخصاً كانت عليه ظلامة فدفع مبلغاً - هو أو صاحبه - إلى القاضي كي يطلق سراحه، فهل هذه رشوة موضوعاً؟ ولو كانت كذلك فهل هي محرمة حكماً؟

(١) انظر: المختصر النافع ٢: ٢٨٠، وفيه: «الرشوة على الحاكم حرام وعلى المرثي إعادتها».

إذن: ينبغي التأمل كثيراً في هذا المبحث، وبكلا عنوانيه: الأولي والثانوي،
لنعرف ما هو الأصل؟ ثم ما هي الاستثناءات فيه؟

العناوين الرئيسية لمباحث الرشوة:

هنالك مباحث متعددة في موضوع الرشوة وبداية نشير إلى العناوين الرئيسية
فيها:

البحث الأول: حرمة الرشوة

وهو يدور حول الحكم التكليفي، أي: الحرمة، وهذا البحث لا كلام كثير
فيه؛ لضرورة الحرمة، كما ادعاها بعض الأعلام^(١)، إضافة للآيات والروايات
والإجماع.

البحث الثاني: الحكم الوضعي للرشوة

البحث الثالث: تنقيح موضوع البحث

وهذا البحث ذو فائدة كبيرة، وعليه تتفرع الكثير من المسائل، وفيه تطرح
الآراء المختلفة، وهو يدور حول تحديد مفهوم الرشوة^(٢)، وتحديد المراد منها لغة
وعرفاً وشرعاً.

الأقوال الثلاثة في المسألة:

وتوجد في المقام عدة آراء: منها: ما يتبنى الدائرة الضيقة جداً، كما ذهب

(١) انظر: حاشية المكاسب، للإيرواني ١: ٢٥، وفيه: «وكيف كان فحمة الرشوة غنيّة عن
الاستدلال، فإن دعوى كونها من ضروريات الدين غير بعيدة».

(٢) فهو بحث مفهومي موضوعي لتنقيح معنى الرشوة والموضوع له لهذه اللفظة لتحديد حدودها
ومن ثمّ مصاديقها.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ١٣

إليه بعض علمائنا^(١)، حيث خصوا الرشوة بدائرة خاصة جداً، وهي: (الجعل على الحكم الباطل)، وعليه فهي ترتبط بحكم القاضي بالباطل فقط، ولو حكم بالحق فليست برشوة.

ومنهما: ما يرى أن الرشوة أوسع دائرة من ذلك لكن ضمن حدود، وقد ذهب إليه جمع آخر من الفقهاء^(٢)، ومنهم السيد الوالد^(٣).

ومنهما: ما يرى سعة مفهومها وان لها دائرة واسعة جداً، وقد ذهب إليه السيد الخوئي في المصباح^(٤).

القول الأول: الرشوة هي الجعل على الحكم بالباطل

ودائرة هذا القول ضيقة جداً، وقد ذكر هذا التعريف بعض الفقهاء، ومنهم: المحقق المقدس الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان، على ما نقله عنه فقه الصادق^(٥)، لكن الموجود في مجمع الفائدة هو: «وهي في اللغة الجعل، والظاهر أن المراد بها هنا ما يُعطى للحكم حقاً أو باطلاً؛ لأنه المفهوم الموافق للغة والخبر»^(٦)

(١) انظر: شرائع الإسلام: ٤: ٧٠، تحرير الأحكام: ٢: ١٨٠، مسالك الأفهام: ١٣: ٤١٩، كتاب المكاسب: ١: ٢٤٢، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب: ٥٠.

(٢) انظر: المبسوط: ٨: ١٥١، السرائر: ٢: ١٦٦، مجمع الفائدة والبرهان: ١٢: ٤٩، جواهر الكلام: ٢٢: ١٤٥، مسالك الأفهام: ٣: ١٣٦.

(٣) انظر: الفقه، المكاسب المحرمة: ١٨٠.

(٤) انظر: مصباح الفقاهة: ١: ٢٦٢. وهناك آراء أخرى متوسطة بينها تظهر في مطاوي الكلام.

(٥) انظر: فقه الصادق عليه السلام: ٢٥: ٤١، وفيه: «الرشوة - كما عن المجمع - عبارة عما يجعل على الحكم بالباطل... فلا تشمل ما يبذل بإزاء الحكم بالحق».

(٦) مجمع الفائدة والبرهان: ١٢: ٤٩.

فقد خصّه بالحكم وعممه لكونه حقاً أو باطلاً.

القول الثاني: الرشوة إعطاء مال لإبطال حق أو إحقاق باطل

أما رأي السيد الوالد فهو أن الرشوة هي: «عبارة عن إعطاء مال ونحوه^(١) لإبطال حق أو إحقاق باطل^(٢)، من غير فرق بين أن يكون لكسب المال أو المرأة^(٣)، أو الفرار من قصاص أو دية أو ضمان، وبلا فرق بين أن يكون الراشي هو نفس مَنْ يفعل ذلك، أو مَنْ له تأثير فيه كزوجته أو ولده»^(٤).

ثم إنه قد لا يبرح بعد ذلك يعمم الدائرة من جهة أخرى في موضع آخر، فيقول: «وتشمل الرشوة إعطاء المال ونحوه لإحقاق حق أو إبطال باطل إذا كان ذلك واجباً مجاناً على الطرف الآخر»^(٥)، وينتقل مرة أخرى ليوسع الدائرة ويعمم، فيقول: «وتشمل إعطاء المال للقاضي ليحكم مع عدم علمه بالحق»^(٦).

وفي موضع آخر يقول: «ومن الرشوة المحرمة الوقف له، فإنه يعلم مما تقدم بطلان مثل هذا الوقف، وكذا النذر له وضيافته^(٧) فالنذر باطل، وأكله وشربه حرام، ويجب عليه رده»^(٨)، وسيأتي تحقيق ذلك بإذن الله تعالى.

(١) لعله يقصد مثل أن تحترم المقابل بأن تقبله أو تقوم له مثلاً.

(٢) إذن فقد خصها بإبطال الحق أو إحقاق الباطل دون إبطال الباطل أو إحقاق الحق.

(٣) كأن يدفع مالاً لأخيها مثلاً لكي يزوجه إياه.

(٤) الفقه، المكاسب المحرمة: ١٨٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٨١.

(٦) المصدر نفسه: ١٨٢ - ١٨٣.

(٧) أي: القاضي.

(٨) الفقه، المكاسب المحرمة: ١٩٧.

القول الثالث: الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر

وأما القول الثالث فقد ذكره السيد الخوئي في مصباح الفقاهة، وهو القول الأوسع دائرة وإلى أبعد الحدود؛ حيث جعل الرشوة ذات مدى واسع فتشمل حتى التملق، وتشمل كذلك حتى إعطاء المال على الأمر المباح، ونص عبارته: «والمتحصل من كلمات الفقهاء (قدس سرهم) ومن أهل العرف واللغة مع ضم بعضها إلى بعض أن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر»^(١)، وهنا تعميم لمطلق الشخصين، فلا يشترط - حسب ظاهر إطلاقه - أن يكون المُعطي هو القاضي، ولا يشترط كذلك أن يكون المُعطي ذا مصلحة، بل حتى لو أعطى شخص أجنبي مالا لإنقاذ مظلوم أو غيره، فإن هذا موضوعاً رشوة.

ثم يقول: «لإحقاق حق أو تمشية باطل أو للتملق»^(٢).

أقول: تحقيق ذلك يتوقف على معرفة تفسير التملق، فإنه قد فسر لغة

بتفسيرين:

أحدهما: التودد والتلطف^(٣)، فهل مقصود السيد ذلك؟

إنه من المستبعد أن يكون مقصوده ذلك؛ وإلا لكانت مطلق الهدايا المهداة من الزوج لزوجته - مثلاً - أو الأخ لأخيه أو الصديق لصديقه رشوة، والأمر ليس

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤١٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: مجمع البحرين ٥: ٢٣٦، مادة (ملق) حيث قال: «الملق محرّكة: الود واللفظ وأن يعطي في اللسان ما ليس في القلب، والفعل كفرح، وقد يطلق الملق والتملق على التودد والتلطف والخضوع، التي يطابق فيها الجنان اللسان، ومنه: أدعوك خوفاً وطمعاً وتملقاً، وتملق إليه تملقاً وتملاقاً أي: تودد إليه وتلطف له».

كذلك.

وأما التفسير الثاني له - ولعله هو الظاهر عرفاً - هو: أن التملق هو التودد والتلطف فيما لو خالف القول القلب^(١)، فلو تودد أحدهم إلى ولي من الأولياء، أو إلى عالم تقي رغبة في الاستزادة من تقوى الأول أو من علم الثاني، فهو حسن وممدوح، ولا يعد عرفاً تملقاً، ولكن لو كان التودد من شخص لسلطان ظالم، أو جائر وهو يعرف أن هذا السلطان ليس بأهل أن يتودد إليه، فهذا تملق، هذا هو التفسير الثاني للتملق، وينبغي أن يكون هو مقصود السيد الخوئي قدس سره، ولو قصد الأول فإنه خلاف المتفاهم عرفاً. وسيأتي مزيد تحقيق لذلك بإذن الله تعالى.

ثم يقول قدس سره: «أو الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة»^(٢).

وتوضيح ذلك بالمثال: لو أنّ شخصاً كان لديه عقد لتعيينه في وزارة أو شركة معينة، إلا أن معاملته كانت لا تسير كما ينبغي إلا بدفعه مبلغاً من المال، رغم أن التوظيف في تلك المؤسسة هو من حقه، ولكنه لا يُعطى ذلك الحق حتى يدفع المال، فهذه مصداق (الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة).

ثم بعد ذلك يعمم موضوع الرشوة إلى موارد أخرى: «أو في عمل لا يقابل بالأجرة والجعل عند العرف والعقلاء، وإن كان محطاً لغرضهم ومورداً لنظرهم، بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاقد فيما بينهم...»^(٣)، ثم إنه عمم الرشوة أيضاً إلى

(١) قال في مجمع البحرين ٥: ٢٣٦: «أن يعطي في اللسان ما ليس في القلب». أقول: ولعله يشمل عرفاً قسماً ثالثاً وهو ما لو وافق القلب لكن كان بغرض فاسد.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٤١٤.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤١٤ - ٤١٥.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ١٧

«كأن يرشو الرجل على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره، أو يتحوّله عن مكان في المساجد فيجلس فيه غيره..»^(١).

توضيحه: إن الشخص الذي يجلس في مسجد أو في حسينية أو مزار له حق السبق في ذلك المكان، فلو جاء آخر فأعطى للأول - صاحب الحق - مبلغاً معيناً؛ لأخذ المكان منه فإنه مصداق للرشوة؛ وذلك أنه لم يتعارف دفع المال لذلك، وإن كان يوجد غرض عقلائي مقبول، ككون الثاني يريد أن يصلي - مثلاً - في الصف الأول من صلاة الجماعة لتحصيل الثواب الأكثر، ولكن الناس عادة لا تبدل بإزاء ذلك مالاً.

التضييق والتوسعة مدارهما العرف والشرع:

ولكن نقول: إنّ المدار في الضيق والسعة مفهوماً يكون بالرجوع إلى العرف و الشرع، أي: ما هي الرشوة عند العرف؟ ثم لو كانت للعرف دائرة واسعة أو ضيقة، فهل الشارع تدخل وتصرف في حدود هذه الدائرة أو لا؟ هذا ما سيأتي تحقيقه لاحقاً بإذن الله تعالى بما يتضح منه خروج بعض ما ذكره من الرشوة موضوعاً، وخروج بعضها حكماً.

المبحث الرابع^(٢): الفرق بين الرشوة والهدية

ومن المباحث المهمة المرتبطة ببحثنا هو الفرق بين الرشوة والهدية موضوعاً،

(١) المصدر نفسه: ١: ٤١٥.

(٢) وهو من العناوين الرئيسية لمباحث الرشوة، وقد تقدمت ثلاثة مباحث، وهي: البحث الأول: حرمة الرشوة، البحث الثاني: الحكم الوضعي للرشوة، والبحث الثالث: تنقيح موضوع البحث، فراجع.

فأحيانا يدفع أحدهم للقاضي هدية، وأحيانا أخرى يدفع له رشوة، فما هو الفرق؟
 إن الفرق بإيجاز هو: أن الرشوة تعني أن يدفع الشخص المال^(١) في مقابل الحكم بالباطل أو بالحق، بحسب التعميم أو التخصيص.

وأما الهدية فإنه لا يدفع الشخص فيها المال في مقابل الحكم، بل يدفع المال أو غيره لإيراث المحبة الموجبة لاحقا للحكم، والفرق بينهما كبير، ففي الرشوة توجد مقابلة بين طرفين، فإنه يدفع المال لكي يحكم له الحاكم في قبالة، فإنه يوجد تقابل بين الأمرين، وأما في الهدية فلا توجد معاملة ولا مقابلة فيها. نعم، الداعي فيها هو أن يقضي له القاضي لاحقا بما يريد؛ فإن البذل في الهدية هو بقصد إيراث المحبة، وأن يحكم له لاحقا من غير تقابل وشرط، وسيأتي لاحقا تفريق آخر بينهما ذكره المحقق الإيرواني، كما سيأتي غيره وسناقش ذلك هنالك.

ثم إن حكم الرشوة هو الحرمة بلا خلاف، ولكن ما هو حكم الهدية في هكذا موارد؟ سيأتي بحث ذلك.

والحاصل: هذان عنوانان مهمان لا بد من التفريق بينهما، وتحديد حكم كل منهما.

وهناك مسألة أخرى وهي الهدية المتأخرة عن الحكم، إذ كثيراً ما يستلم القضاة هدية متأخرة عن الحكم، فهل هي رشوة أو هدية؟ وإذا كانت هدية فهل هي محللة أم محرمة؟

المبحث الخامس: المعاملة المحاباتيّة

وهناك بحث وموضوع آخر وهو المحاباة والمعاملة المحاباتيّة، فما هي نسبتها

(١) أو غيره أيضاً.

مع الرشوة؟

والمحابة هي: أن يبيع شخص إلى القاضي - مثلاً - لأنه القدر المتيقن من الرشوة - بضاعة قيمتها مليون دينار بنصف مليون دينار، أي: بنصف القيمة، فإن هذه معاملة محاباتية، ولكن هل هي رشوة أم لا؟

صور المعاملة المحاباتية:

إن الصور في المعاملة المحاباتية هي خمسة^(١):

الصورة الأولى: أن تكون المعاملة هي المصب، وتكون المحابة بمنزلة الشرط في صيغة العقد، أي: أن يكون الغرض الأول والأسمى هو نفس المعاملة، ولكن المحابة فيها تكون بنحو التزام في التزام.

الصورة الثانية: وهي بعكس الصورة الأولى، بأن تكون المحابة هي المصب والمعاملة بمنزلة الشرط، أو قل: بمنزلة الهيئة والشكل، أما المادة والجوهر فهي المحابة.

الصورة الثالثة والرابعة: أن تكون المحابة أو المعاملة مصباً ويكون الآخر

داعياً لا شرطاً، لكن ما هو الفرق بين الشرط والداعي؟

(١) ذكر الشيخ الأنصاري صوراً ثلاثة، ولكن التحقيق يقتضي أن تكون خمسة، بل أكثر، وسيأتي الحديث عن ذلك بإذن الله تعالى، حيث قال في المكاسب ١: ٢٤٨: «ومما يعد من الرشوة - أو يلحق بها - المعاملة المشتملة على المحابة، كبيع من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعاملة إلا المحابة التي في ضمنها، أو قصد المعاملة لكن جعل المحابة لأجل الحكم له - بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئ عليه من الشروط غير المصرح بها في العقد - فهي الرشوة، وإن قصد أصل المعاملة وحابى فيها لجلب قلب القاضي فهو كالهديّة ملحقّة بالرشوة، وفي فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوي».

الفرق بين الداعي والشرط:

يمكن تصوير الفرق بين الداعي والشرط في المعاملات العرفية بملاحظة تاجر له صداقة مع تاجر آخر، أحدهما يبيع الأقمشة والآخر يتاجر بالطعام مثلاً، فيبيع الأول بضاعته حصرياً للثاني ضمن اتفاق معين.

وهنا نتساءل: ما هو غرض التاجر الأول؟ فهل يقوم بهذا لأجل أن يقوم الآخر كذلك ببيعه بضاعته بصورة حصرية أيضاً بنحو الشرط الضمني أو لا؟ ههنا تتجلى الصور الأربع السابقة:

الصورة الأولى: أن يكون المصّب هو نفس المعاملة لكن الشرط فيها أن يقابله الآخر بالمثل، فإذا لم يبيع الثاني حصراً له كذلك، فإن للأول عندئذٍ خيار تخلف الشرط^(١).

ولكن الأمر في الصورة الثالثة والرابعة ليس كذلك، بل تكون المعاملة فيهما هي المصّب، وأما يبيع الثاني للأول بصورة حصرية أيضاً فإنه يكون بنحو الداعي وليس بنحو الشرط، بمعنى أن يضع التاجر الأول في باله أنه يقوم ببيع البضاعة للآخر ليرى الآخر أنه قد راعاه في ذلك، فمن الطبيعي أن يراعيه الآخر في قبال مراعاته له، فيكون العقد بينهما مجرداً من شرط المقابلة، ومن دون بناء عليه، والفرق كبير بين الموردين، ففي الصورة الأولى والثانية لو أخلف التاجر الثاني مع الأول لكان مخالفاً قانوناً، وثبت للأول على الثاني خيار الشرط، ولكن في الصورة الثالثة والرابعة حيث لا شرط في المقام، بل يوجد الداعي فقط، فإنه لا خيار ولا مخالفة للقانون أو الشرع.

وفي مورد بحثنا نقول: إنّ المعاملة المحاباتية للقاضي تنقسم أيضاً لتلك

(١) لو صرح بالشرط أو بني العقد عليه ارتكازاً بقريئة المقام.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٢١

الصور الأربعة، فتارة تكون المعاملة مصباً والمحابة شرطاً، وأخرى بعكس ذلك، وتارة أخرى تكون المعاملة مصباً والمحابة داعياً، وأخرى بعكس ذلك، فهذه صور أربعة.

الصورة الخامسة^(١): وهي أن يكون كلاً من المعاملة والمحابة مصباً، أي: إن كليهما يكون مقصوداً لذاته، فأى الصور الخمسة رشوة ومحرمة؟ وأيها ليست كذلك؟

المبحث السادس^(٢): أجرة القاضي وارتزاقه من بيت المال والفرق بينهما

وهناك عنوان آخر نشير إليه من غير أن ندخل فيه، وقد بحثه الشيخ في المكاسب^(٣) وغيره^(٤)، حيث طرحوا عنوانين آخرين مشابهين لعنوان الرشوة، ولكنه ليس من صغريات مبحث الرشوة، فلا داعي لبحثه هنا^(٥)، وهو عنوان ارتزاق القاضي

(١) من صور المعاملة المحاباتية.

(٢) من مباحث العناوين الرئيسية للرشوة.

(٣) انظر: كتاب المكاسب ١: ٢٤٥، وفيه: «وأما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال في جوازه للقاضي مع حاجته، بل مطلقاً إذا رأى الإمام المصلحة فيه».

(٤) انظر: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٧١، حيث قال: «ويجوز ارتزاق القاضي من بيت المال مع حاجته بالإجماع»، وفي جامع المدارك ٣: ٤٢: «وأما الأجرة على القضاء، فالظاهر حرمتها مع تعيين القضاء بناء على حرمة أخذ الأجرة على الواجبات العينية... وأما جواز الارتزاق من بيت المال فلا إشكال فيه مع حاجة القاضي، بل مطلقاً». وفي مصباح الفقاهة ١: ٢٦٨: «ولا إشكال في جواز ارتزاق القاضي من بيت المال في الجملة كما هو المشهور».

(٥) والظاهر أن وجه درجهم هذين المبحثين في ذيل مبحث الرشوة هو أن النسبة بينهما وبين

من بيت المال، ودفعت أجره وراتب للقاضي من بيت المال، فما هو الفرق بين الأمرين؟

والجواب: أما حكماً، فالمشهور جواز ارتزاق القاضي من بيت المال، وأما أخذ الأجرة من بيت المال فالمشهور على حرمة، وأما موضوعاً فإن الأجرة هي اعتبار عقلائي محدد ومضبوط بضوابط خاصة، منها تحديد المدة والتمن والمثمن، وأما الارتزاق فهو اعتبار آخر، ولا توجد هكذا شروط فيه.

فهذه مجموعة من العناوين الرئيسية التي لا بد من تحديدها وبحثها لتتضح لنا دائرة (الموضوع) قبل الولوج في أحكامها بإذن الله تعالى.

كلام صاحب الجواهر حول مسألة الرشوة:

وقد أشار صاحب الجواهر في مبحث الرشوة إلى أن العديد من المسائل فيها لم يتم تحريرها - في وقته طبعاً - فبعد أن ذكر بعض الصور في الرشوة قال: «لم أجد تحرير الشيء من ذلك في كلام أحد من الأصحاب»^(١).

ونضيف: أن مبحث الرشوة رغم أهميته - كما بينا - فإن التتبع يدل على أنه لا تزال الكثير من العناوين المتعلقة به غير مبسوطة، أو غير منقحة في كتب الأصحاب^(٢).

الرشوة هي العموم من وجه، فجرى بحثهما بلحاظ مادة الاجتماع، أو الوجه: توهم البعض كونهما أخص مطلقاً من الرشوة. فتدبر.

(١) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٤٧.

(٢) فإن صاحب الجواهر توفي عام ١٢٦٦هـ، أي: قبل حوالي ١٦٨ سنة، ولعله كتب هذه العبارة - وهي في أواسط الجواهر - قبل مئتي عام أو أقل أو أكثر، وبرغم مضي هذه المدة فإنه لا زالت بعض مباحث الرشوة وتفرعاتها الكثيرة غائبة عن البحوث العلمية بصورة تتناسب

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٢٣

نعم، ذكر السيد الوالد الكثير من العناوين والفروع، وحرّر البعض الآخر^(١)، ولكننا مع ذلك وجدنا أن هناك فروعاً كثيرة لا تزال غير محررة، أو غير مذكورة بالمرّة، رغم الأهمية الفائقة لها، ولذا كان لا بد من التدبر جيداً في هذا البحث، وتناوله بمختلف أطرافه، بما يتسع له الوقت والمجال، ونترك البعض الآخر إلى فرصة أخرى ولتدبركم وتأملكم.

تصنيف مسائل البحث:

وبعد أن أشرنا إلى العناوين العامة لمباحث الرشوة، فإننا نبدأ بتنقيح موضوعها والمحتملات فيه^(٢)، وكان من الضروري تصنيف مسائل هذا البحث في ضمن عناوين وأطر؛ وذلك لأن المسائل المرتبطة بالموضوع هي بالمتات، فكان من الوجيه وضعها ضمن أطر عامة، ثمّ إنّنا بعد تنقيح الموضوع نأتي إلى الأدلة لنرى المقدار المستفاد منها في ذلك، وما الذي يصدق عليه عنوان الرشوة؟ وما الذي لا يصدق عليه؟ ثم ما هو المحرم من العناوين المختلفة المذكورة؟

عناوين بحث الرشوة:

توجد هناك عدة عناوين ينبغي بحثها، وهي:

العنوان الأول: الباذل

وفيه بحثان:

البحث الأول: إن بحث الرشوة تارة يدور حول الباذل - أي: الراشي - وإنه قد

وأهميتها، وبشكل يغطي شتى مسائلها وفروعها.

(١) انظر: الفقه، كتاب القضاء ٨٤: ٢٠٠.

(٢) ولعل المحتملات فيها تبلغ العشرات.

يكون شخصاً، وتارة يدور حول أنه قد يكون الراشي جهة، والكلام في الكتب الفقهية عادة يدور عن الأشخاص، أي: الشخص الراشي^(١)، فلا بد من أن نبحت أيضاً عما لو كان الباذل جهة، كشركة أو حزب أو عشيرة أو دولة، كما لو رشت الحكومة - مثلاً - حكومة أخرى أو جهة معينة، ففي مبحث تنقيح موضوع الحكم لا بد من بحث أن الراشي عندئذٍ هو خصوص الباذل، أو أن الهيئة المجموعية بما هي هي تعتبر الراشية؟

ثم إنه بعد تحديد الموضوع لا بد أن نبحت عن الحكم ومداه، وهل أن الكل آثم أو البعض، وذلك على كلا تقديري قولنا: إنهم جميعاً راشون، أو بعضهم - أي: المباشر - فقط؟

البحث الثاني: وهو أن الباذل - الراشي - تارة يكون هو ذو المصلحة بنفسه، أي: من تناله الفائدة بصورة مباشرة، وتارة أخرى يكون غيره، بأن تنال المصلحة مَنْ تكون له صلة معه بوجه من الوجوه، كولدته أو أخيه أو غيره، كأن يدفع رشوة لتمشية معاملة متعلقة بأحدهم، فهاتان صورتان، وأما الصورة الثالثة - وهي غير مطروحة فيما وجدت - فهي أن يبذل الشخص رشوة لتخليص معاملة ما لآخر لا يرتبط به بوجه من الوجوه، فهل يدخل ذلك في موضوع الرشوة؟ سيأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

العنوان الثاني: المبدول

وهذا هو العنوان الثاني في مسألتنا، ويوجد بعض البحث حوله في كتب

(١) فإن الفقه عادة يتطرق إلى الأحوال والأحكام الشخصية، وأما فقه المجتمع فإنه قليل الطَّرْق والبحث عندنا، ولعله هذا الأمر يحتاج إلى رؤية فقهية أشمل للربط بين البعدين.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٢٥

الفقهاء^(١)، فإن المبدول قد يكون مالا، وهي الصيغة المتداولة والمتعارفة في الرشوة، ولكنه قد يكون حقاً أو منفعة أو فقهاً أو علماً.

ونذكر هنا عبارة صاحب الجواهر لأهميتها وفائدتها حيث يقول: «فالذي ينبغي في المقام تحريره أمران: أحدهما: الرشوة^(٢) خاصة في الأموال وفي بذلها على جهة الرشوة، أو إنها تعمها وتعم الأعمال، بل والأقوال، كمدح القاضي والثناء عليه والمبادرة إلى حوائجه، وإظهار تبيجه وتعظيمه ونحو ذلك»^(٣)، انتهى.

وعلى أي: فإنه قد يعمم المبدول إلى كونه حقاً، كحق الاختصاص أو منفعة، بل قد يكون المبدول فقهاً.

وقد جاء في رواية يوسف بن جابر^(٤) أنه عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأة لا تحل له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهم الرشوة»^{(٥)(٦)}، فإن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد وضع العنوان الثالث في

(١) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٤٦. وفي العروة الوثقى ٦: ٤٤٤: «الرشوة قد تكون مالا من عين أو منفعة، وقد تكون عملاً للقاضي كخياطة ثوبه أو تعمیر داره أو نحوهما، وقد تكون قولاً كمدحه والثناء عليه لإمالة قلبه إلى نفسه ليحكم له، وقد تكون فعلاً من الأفعال كالسعي في حوائجه وإظهار تعظيمه وتبيجه ونحو ذلك، فكل ذلك محرم».

(٢) أي: هل الرشوة.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٦.

(٤) وهي التي ذكرها الشيخ في المكاسب أيضاً: ٢٤٠.

(٥) تنبيه: لا يخفى أن الفقه في هذه الرواية، هو المبدول له، وأما تصوير كون الفقه هو المبدول فسيأتي بإذن الله تعالى.

(٦) وسائل الشريعة ٢٧: ٢٢٣، ح ٥.

سياق الأولين، وهما من أقبح المعاصي والموبقات، مما يدل على مدى فداحة جريمة أن يسأل الفقيه من الناس الرشوة على بذله ففقه.

تحليل أولي لرواية يوسف بن جابر:

وكتحليل أولي للرواية نقول: إنه لا بد من تحديد متعلق الحاجة في كلام الرسول ﷺ وهو (الفقه) حيث قال: «احتاج الناس إليه لفقهه»، فما هو المقصود من ذلك؟

إن الدوائر المحتملة بين ضيق وسعة متعددة، فإنها تشمل الفقيه قطعاً، ولعلها تشمل الخبير ومطلق العالم، ولو أراد الرسول ﷺ من ذلك المعنى المصطلح فإنه من خلال تنقيح المناط يمكن الوصول إلى كون الحكم يشمل الأوسع دائرة، ولا يختص بالفقه بالمعنى الأخص، أي: (رجلا احتاج الناس إليه لعلمه) فتأمل.

وجوه احتياج الناس إلى فقه العالم:

وتوجد وجوه متعددة لاحتياج الناس لفقه الرجل، فقد يكون احتياجهم له من جهة الإفتاء؛ لكونه مرجع تقليد وهو أجلى من لاحقه، وهو ما لو احتاج الناس إليه في نقل المسائل الشرعية، كالوكيل، إذا طلب الرشوة على نقله للفتاوى، وقد يكون احتياجهم له في التدريس، بأن يحتاج الناس إليه للتدريس فيسألهم الرشوة على ذلك، وقد يكون احتياج الناس إليه في المذاكرة والمباحثة، أو في التأليف أو المنبر، إضافة إلى ما لو احتاجوا إلى فقهه في القضاء، وهو القدر المسلم في المقام^(١).

وقال المحقق الأيرواني: «...فيشمل ما دفع لأجل تصدي ما هو من وظائف الفقيه، كتولي الأوقاف العامة، وحفظ مال الصغير والغائب، لصدق الاحتياج إليه

(١) وهذه الصور قد ذكر أغلبها المحقق الأيرواني في تعليقه على المكاسب: ١٥٦، وقد أضفنا بعض الصور الأخرى لها، فلاحظ.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٢٧

لفقهاء على أن يكون الفقه واسطة في الثبوت..»^(١)، وهذه الكلمة دقيقة؛ إذ المقصود أن الاحتياج إليه لشخصه كان لعلته وهي فقهه، فقهاء هو الواسطة في ثبوت حاجة الناس له - لا في الإثبات - فصدق عليه بالحمل الشائع الصناعي قوله ﷺ «رجلاً احتاج الناس إليه لفقهاء».

العلّة الغائيّة لبذل الفقه ونحوه:

ثم إنّ العلة الغائية لبذل الفقه متنوعة متعددة؛ فإن الفقيه قد يبذل فقهه في مقابل شيء، ويمكن تصوير ذلك بأمثلة كثيرة^(٢):

منها: أن يبذل الشخص الفقه - كالفقهاء - للسلطان الجائر كي يحصل - أي: فقيهه السوء - على منصب من المناصب^(٣)، أو يحصل على مال أو غيره، فيكون فقهه هو مصداق الرشوة التي يرشو بها السلطان أو الحاكم، والمقبوض في قبالتها هو المنصب أو المال، أو أي شيء آخر.

ومنها: أن يكون المبدول هو الفقه، ولكن لا لسلطان جائر، وإنما لجهة أخرى، كأن يبذل فقهه ليستدرّ به رضا الشباب، وهذه مسألة ابتلائية كبيرة^(٤)، حيث قد يرشو فقيه ما الشباب بفتاوى معينة كي يتبعوه، أو ليكون له موقع متميز ومكانة

(١) حاشية المكاسب، للأبيرواني ١: ٢٦.

(٢) وهذه الأمثلة التي نذكرها وإن كان ظاهرها أخلاقياً - وما أعظم شأن الأخلاق - ولكن واقعها إما فقهي كما هو كذلك، وإما أن يعدّ من المبادئ التصديقية لعلم الفقه، وإما أن يعدّ من القواعد الفقهية أو المسائل الأصولية. فتدبر.

ثم إن هذه الأمثلة هي مصاديق كون الفقه هو المبدول.

(٣) كمنصب شيخ الإسلام وما أكثر هذا في التاريخ وفي الأزمنة المعاصرة أيضاً.

(٤) وكل واحد منا - نستجير بالله تعالى - لعله سيكون معرضاً لبعض هذه الصور السابقة أو الآتية.

لديهم، وقد يرشو بفقهاء التجار، وقد يرشو بفقهاء التيار الفكري المعروف بالحدائوي، والحدائويين مثلاً، وما أكثر أمثلة ومصاديق ما مضى.

ثم إنه لو فعل الفقيه ذلك من حيث يشعر ويعلم فهو آثم قطعاً ولا كلام هنا، ولكن قد يكون كل ذلك من حيث لا يشعر^(١)، بل قد يصل الأمر إلى أن فقيهاً قد يرشو بفقهاء ويوظفه لكي يتناسب والجو العالمي الخارجي، والضاغط عليه باتجاه معاكس، كي يعتبره العالم إنساناً منفتحاً، وكي يكون مقبولاً، والأمر قد كون بالعكس، فقد يرشو بفقهاء المتطرفين لكي يتزعمهم ويقودهم أو فصائل منهم وهكذا، ولذا فإن هذه المسألة عامة الابتلاء، وفي صميم بحثنا، فيجب علينا أن نلتفت كثيراً عندما ندخل إلى ساحة الاجتهاد والفتيا، لئلا نقع في شرك النفس الأمارة بالسوء، وحبائل الأهواء والشهوات، أعاذنا الله جميعاً من ذلك بمحمد وآله الطاهرين.

العلّة الغائية تندرج في شرائط الاجتهاد المعذر:

ثم إنّ مسألتنا هذه تندرج في شرائط الاجتهاد المعذر^(٢)، بل هي مقوم له؛ ولذا يمكننا أن ندرجها في المبادئ التصديقية للفقهاء، وقد تعتبر مسألة أصولية على التوجيه الذي ذكرناه أول بحث الاجتهاد والتقليد، فإن من شرائط الاجتهاد المعذر عند الله تعالى أن لا يرشو الفقيه بفقهاء الشباب، أو التجار أو الحكومة أو السلاطين أو النساء، أو الجو العالمي أو غير ذلك، بل عليه أن يستفرغ وسعه لاستنباط الحكم الشرعي الواقعي بينه وبين ربه، لا بما تدفعه إليه الأهواء والشهوات، وطلب رضا

(١) وهنا موطن الامتحان ومورد لزوم اتخاذ الحائطة مسبقاً.

(٢) والمقصود أن ذلك مصداق (مخالفاً لهواه) وبه تتحقق العدالة، فإن القول على الله تعالى من الكبائر، وبلحاظ آخر فإن الاجتهاد المعذر هو ما كان طريقاً نوعياً، أما هذا الاجتهاد فيضاده.

المخلوق.

تحييد العلامة الحلي للضاغط اللاشعوري:

ولنمثل لمسألتنا بمثال معروف يدل على شدة ورع وذكاء العلامة الحلي قدس سره، فقد كانت لديه بئر في منزله، فوقعت فيها نجاسة، فقرر العلامة أن يشرع في البحث في مسألة البئر من حيث تنجسه بوقوع ميتة أو غيرها فيه^(١)، وكما هو معلوم - قبل العلامة - فإن البئر تنجس بالملاقاة، ولا تطهر إلا بالنزح وبالكميات المذكورة في كتب الفقه، وقد تنبه العلامة عند بحثه في هذه المسألة إلى أن هناك ضاغطاً داخلياً هو اللاشعور، قد يؤثر عليه فيحرّف استقامة استنباطه في المسألة؛ وذلك نظراً لاحتياجه الشديد للبئر، فقد تكون الحاجة باعثاً لا شعورياً لتحويل اتجاه ذهن العلامة ليصب في نتيجة أن البئر لا تنجس بملاقاة النجاسة إلا لو تغير أحد أوصافها، ثم إنها لا تطهر إلا بالنزح، ولذا ومن أجل التخلص من احتمال تأثير الحاجة لا شعورياً قام بردم البئر؛ ليكون استنباطه من الأدلة خاضعاً للموازن الحق، وبمسيرة صحيحة بعيداً عن ضغط منطقة اللاوعي أو اللاشعور، فبذلك - أي: بطمه للبئر - تخلص من المؤثر الخفي اللاشعوري، والذي في حالات - لعلها تكون في البعض كثيرة - توجه رأي المجتهد وفقهه باتجاه معين، ثم بعد ذلك وبعد البحث والتحقيق توصل العلامة إلى طهارة البئر، وكون النزح مستحباً، واستقر رأي المشهور من بعده على ذلك.

(١) وهنا مسألتان: لو وقعت الميتة في البئر فغيرت أحد أوصافه الثلاثة، فهل لا يطهر إلا بالنزح أو أنه يطهر بزوال التغير من قبل نفسه لأن له مادة؟ الثانية: لو لم يتغير شيء من أوصافه، فهل يبقى على أصالة الطهارة أم ينجس؟ راجع مثلاً نهاية الأحكام ١: ٢٣٥. وهناك قول بالتفصيل بين كونه كراً أو عدمه، وقول رابع بأنه ظاهر لكنه يجب النزح تعبداً راجع الفقه ٣: ٢١ - ٢٢.

وهذه المسألة - أي: الضغط الخارجي - هي مسألة عامة البلوى^(١)، كما نجد ذلك في قضايا المرأة المعاصرة، ومن يحاول أن يتماشى والرؤى والنظريات الحديثة، مدعياً إنصاف المرأة وإعطائها حقوقها من خلال بعض الاجتهادات الغربية، والتي قد تلبس لباساً فقهياً استدلالياً يجوّز للمرأة من خلاله ما هو بعيد عن روح الشريعة، بل ونصوصها وعن الإسلام الأصيل، بحجة تطور الفقه وضرورة مواكبة الظروف ومسايرة العالم^(٢). والمهم في الأمر أن على الفقيه أن يسعى جهده لكي يعزل هذا العامل اللاشعوري ويحيّده، وذلك للتوصل إلى النتائج الصحيحة والمرضية عند الله تبارك وتعالى^(٣).

إذن: هذه سلسلة من الأمثلة الشديدة الابتلاء؛ ولذا لا بد للفقيه أن يكون محتاطاً في كل ذلك أشد الاحتياط، وكل هذه العناوين والأمثلة التي ذكرناها يمكن أن تندرج في الرشوة موضوعاً، فنبحث عن حكمها، ولكن لو لم تندرج موضوعاً فهل تندرج حكماً؟ ولذا فلا بد من بحث هذه المسائل وبكلا البعدين.

(١) وقد نبهني وحذرني بعض أساتذتي العلماء قبل أكثر من (٢٠ عاماً) من خطورة تأثير الجو العالمي الضاغط على المجتهد أثناء عملية الاستنباط.

(٢) ولكن الخشية الحقيقية يجب أن تكون من الله تعالى: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾. الأحزاب: ٣٧.

(٣) وينبغي أن لا نسيء الظن بأحد، والكلام عام، وهو نصيحة لنا أولاً، فكل من يصل إلى مرحلة الاجتهاد عليه أن يحتاط حتى تكون وجة فقهه وبوصلة اجتهاده متجهة نحو رضا الله تبارك وتعالى، لا باتجاه نوازع الدنيا والميول والأهواء لا سمح الله.

العنوان الثالث^(١): البذل

وأما العنوان الثالث فهو البذل وكيفيته، وهذا العنوان مسأله محدودة وقليلة، وعلى أية حال، فتارة يكون البذل بعنوان الرشوة صريحاً، وتارة لا يكون كذلك، وقد طرح بعض الفقهاء ذلك في بحوثهم^(٢).
ثم على كلا التقديرين المذكورين فإن البذل قد يُعطى بصورة وصيغَةٍ عارية أو هبة أو إجارة أو وقف أو غير ذلك.

(١) من عناوين بحث الرشوة.

(٢) قال السيد اليزدي في العروة الوثقى ٦: ٤٤٤: «الرشوة قد تكون مالاً من عين أو منفعة وقد تكون عملاً للقاضي كخياطة ثوبه أو تعمیر داره أو نحوهما وقد تكون قولاً كمدحه والثناء عليه لإمالة قلبه إلى نفسه ليحكم له، وقد تكون فعلاً من الأفعال كالسعي في حوائجه وإظهار تعظيمه وتبجيله ونحو ذلك فكل ذلك محرم إما لصدق الرشوة عليها أو للإلحاق بها».

وقال السيد الخوئي في مصباح الفقاهة ١: ٢٦٢: «والمتحصل من كلمات الفقهاء (رضوان الله عليهم) ومن أهل العرف واللغة مع ضم بعضها إلى بعض أن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق أو تمشية باطل أو للتملق أو الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة أو في عمل لا يقابل بالأجرة».

وقال المحقق النراقي في المستند ١٧: ٧٢: «وكل مبذول لا لغرض يفعل المبدول له، بل لمجرد التودد أو التقرب إلى الله أو إليه أو لصفة محمودة أو كمال فيه فهو هدية، وإن كان الغرض من التودد والتقرب إليه الاحتفاظ من شر شخص آخر أو التوصل إلى فعل شخص آخر يوجبه التقرب والتودد إليه، وقد يستعمل لفظ أحدهما في معنى الآخر تجوزاً، فما كان من الأول فإن كان الفعل المقصود الحكم فهو حرام مطلق، ولذا حكموا بحرمة الهدية الغير المعهودة قبل القضاء، وإن كان غير الحكم فإن كان أمراً محرماً فهو أيضاً كرشوة الحكم محرماً...».

العنوان الرابع: المبدول له

وأما العنوان الآخر فهو (المبدول له)، وبعض مفرداته قليلة الطرح، أو غير مطروحة بالمرّة، فإن المبدول له تارة يكون قاضي الحق، أي: ذلك القاضي المنصوب من قبل الإمام الجامع للشرائط، أو الفقيه النائب عنه، وأخرى يكون المبدول له هو قاضي الباطل، والمنصوب من قبل الحاكم الجائر^(١).

وهناك عنوان آخر وهو: أنه تارة يكون المبدول له هو مَنْ بيده الحكم كالقاضي، وتارة أخرى يكون البذل لمن يرتبط به بوجه، كحاجبه أو بوابه أو ولده أو من أشبهه، فما هو الحكم في ذلك؟ وذلك كمن يدفع مالاً لمعاون القاضي أو سكرتيره لكي يسرع المعاملة - أي: النظر في قضيته - ويتجاوز حلقات الروتين.

وهنا صورتان: فقد يكون ذلك مع مزاحمة حقوق الآخرين ومعاملاتهم، بأن يقدم معاملته عليهم، فهل كل من معاون والقاضي مرتشٍ فتشملهما الحرمة؟ وقد لا تكون هناك مزاحمة لحقوق الآخرين، بل يبذل له لينظر القاضي في معاملته أسرع في وقت خاص به خارج الموعد المحدد لبقية الناس للنظر والحكم في أمورهم، فما هو الحكم؟

ثم إنه لو وصل للقاضي شيء من ذلك المال فالأمر واضح، لكن لو لم ينل القاضي في كل ذلك شيئاً من المال، بل يأخذ معاونه المال لنفسه، فيتوسط لدى القاضي فيقبل وساطته مع علمه بأخذه المال، فهل القاضي أيضاً مرتشٍ؟ وهل قبوله

(١) ويبدو وبنظرة أولية أن مصب كلام الفقهاء هو القسم الثاني لا الأول، أي: القاضي المنصوب من قبل حاكم الجور لو دفع له مالاً، بل لعل مصب الروايات هو القسم الثاني، فلاحظ مثلاً رواية عمار بن مروان المروية في الخصال ٣: ٢٢٩، وصحيفة بن سنان، وقد نقل الشيخ كلنا الروايتين في المكاسب ١: ٢٣٩ - ٢٤٠. والأمر بحاجة إلى مزيد تتبع.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٣٣

هذه الوساطة حرام؟

وقد ذكر صاحب الجواهر وبعض الأعلام الآخرين بعض الصور لهذا العنوان^(١)، ونضيف لها صوراً أخرى، فإنه تارة يكون المبدول له هو القاضي، وتارة يكون هو الحاكم العرفي كالمحافظ، وأخرى يكون غيرهما كشرطي المرور، أو شيخ العشيرة ورئيس الحزب أو غير ذلك.

ومن الموارد الكثيرة الابتلاء في وقتنا الحاضر هو ما يطلق عليه بالمقايضات السياسية، فهل ما يدفعه للطرف الآخر هي مصاديق للرشوة؟ وكذلك ما يطلق عليها بالمحاصصة الطائفية، فهل هذه رشوة أو لا؟^(٢)

وهذا البحث هو بحث واسع الابتلاء، وهو بحث متعلق بدوائر ثلاثة: فقه الفرد وفقه المجتمع وفقه الدولة.

قال صاحب الجواهر: «إن المحرم الرشاش^(٣) في خصوص الحكم أو يعمه وغيره؟^(٤) وعلى الأول فهل هو خصوص الحكم الشرعي أو يعمه والعرفي من حكام العرف^(٥)، بل وغيرهم من الأمرين بالمعروف؟»^(٦).

(١) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٤٧، العروة الوثقى ٦: ٤٤٤.

(٢) لكن هذا النوع أقرب للمبدول عليه، فتدبر.

(٣) الرُّشا والرشا كلاهما صحيح، وهي جمع رشوة، مثلثة الراء.

(٤) أي: غير الحكم مما أسلفنا بيانه سابقاً.

(٥) ومقصوده من الحكم الشرعي حكم القاضي الشرعي، ولعله يقصد ما يشمل حكم الفقيه بناء على ولاية الفقيه، وأما الحكم العرفي فيقصد به الحاكم العرفي والسلطين.

(٦) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٧.

كون الرتبة شرطاً في صدق عنوان الرشوة وعدمه:

ويوجد تقسيم آخر لهذا العنوان - أي: المبدول له - وهو: هل الرشوة خاصة بما يُعطى لمن هو أعلى رتبة، أو تشمل ما يُعطى لمن هو في رتبة مساوية، أو أنها تشمل حتى البذل لمن هو في رتبة أدنى، كالأب لابنه أو الزوج لزوجته؟ فهل الرشوة تشمل كل هذه الصور موضوعاً أو لا؟

المدار في صدق الرشوة على العلم وعدمه:

كما أن هنالك تقسيماً آخر لـ (المبدول له) وهو: أن القاضي قد يعلم بالرشوة وقد لا يعلم بها، فإنه تارة تُعطى الأموال له كرشوة لكي يحكم في القضية، سواء كان البذل للحكم بالحق أم بالباطل، إلى آخر الصور التي ذكرناها^(١)، وهذا المورد من هذا البحث هو رشوة وحرام ولا كلام فيه.

ولكن تارة أخرى قد يوصل البازل للقاضي شيئاً، والقاضي لا يعلم ببذله له، فهل هذا رشوة موضوعاً؟ وهنا لدينا صورتان: فإنه تارة يكون هذا المبدول - الرشوة - مما يؤثر بنحو الأثر الوضعي اللاشعوري في ميل القاضي للراشي، أو للحكم لصالحه، وتارة أخرى لا يكون كذلك، وحيث إنه قد يستغرب صدق الرشوة والقاضي لا يعلم، أو يستبعد تأثيرها في حكمه وهو غير عالم بها، نقول: إن العلوم الحديثة - كعلم النفس والاجتماع - فتحت نافذة واسعة على هذا البحث كثير الابتلاء، كما أننا وجدنا في الواقع الخارجي في بعض الدول أن البعض من أهل الخبرة يستخدمون هذا المنهج لاستمالة أو تطويع القاضي، الذي لا يستجيب للرشوة، لا شعورياً، فهل تصدق الرشوة على ما يوصل للقاضي من غير علمه، مع كونه مؤثراً نفسياً ومزاجياً عليه؟ فإن بعض القضاة أو شرطة المرور أو الموظفين أو

(١) في العنوان السادس.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٣٥

غيرهم، لو كان بحالة مزاجية سيئة فإنه يتشدد في الحكم أو الغرامة^(١)، ولكنه لو كان بحالة مزاجية حسنة فإنه قد يتسامح فيعفو أولاً يتشدد ويخفف.

ومن أمثلة ذلك ما لو كان للقاضي معاملة في السوق، فقد يتوسط الراشي لتسهيل تلك المعاملة من غير أن يعلم القاضي بذلك، وذلك بغرض أن يؤكد ذلك الانسراح والارتياح للقاضي نفسياً، فيؤثر على ذهن القاضي لا شعورياً، فيحكم لصالحه بعد ذلك، ولو في دائرة صلاحياته بأن كانت له قانوناً مساحة من الحرية في تحديد كمية أو كيفية العقوبة.

مثال آخر: أن يقوم شخص بنشر رائحة عطرة متميزة، وذات أثر فعال تؤدي إلى السرور والارتياح والاسترخاء - ولو كان من خلال تعطره هو حين حضوره إلى مجلس القاضي أو المحامي - فإن ذلك قد يؤثر على نفسية بعض القضاة أو الموظفين، ولهذا الكلي شواهد عديدة أخرى^(٢)، فهل هذه الموارد داخلة في دائرة الرشوة موضوعاً؟ وهل هي محرمة؟^(٣)، ولو لم تصدق عليها الرشوة موضوعاً فهل يشملها حكمها؟

اشتراط علم القاضي بفعليته تلبسه بالمنصب في صدق الرشوة:

والتقسيم الآخر بلحاظ المبدول له هو: أنه تارة يعلم القاضي بأنه قاضٍ، فإن أخذ المال حينئذٍ فإنه رشوة وحرام، والأمر واضح هنا، ولكنه تارة أخرى لا يعلم بذلك، كما لو عُيِّن ونُصِب للتو ولمَّا يبلغه الخبر بعد، ولكن الراشي كان يعلم بالأمر،

(١) أو في التوقيع على المعاملة.

(٢) منها تلك المرأة التي كشفت وجهها للقاضي فحكم لها.

(٣) وهناك أمثلة تاريخية على أن بعض الأذكيا استخدموا هذه الطريقة في رشوة القاضي فحكم لصالحهم.

فيعطيه مبلغاً من المال أو غيره، ولو بعنوان كونه جاراً له أو صديقاً، لكن كان ذلك في جوهره لعلمه بأن قضيته ستؤول إلى القاضي الجديد وتحول عليه، فهل هذه رشوة موضوعاً، أو هي هدية ملحقمة بالرشوة حكماً، أو غير ذلك؟

تحقق موضوع الرشوة بالاحتمال وعدمه:

وأما التقسيم الآخر بلحاظ المبدول له: فهو ما لو احتمل الشخص أن الآخر سوف ينصب قاضياً مستقبلاً، فدفع له شيئاً بغرض تيسير معاملته، فيما لو عُيِّن من غير أن يصرح له بذلك أو مع تصريحه، فهل هذه رشوة موضوعاً أو ليست كذلك؟ وهذه الصورة هي غير ما يذكره صاحب الجواهر حيث يقول: «... وهل هو خاص بالحكم في الخصومة الخاصة، أو يعمه وما يبذل توطئة لاحتمال وقوعها ونحوه؟»^(١)، حيث يحتمل أن تقع واقعة له مستقبلاً فيعطي للقاضي مبلغاً الآن تحسباً لها، فهل هذه رشوة؟ وهل هي حرام أو لا؟

العلم بحكم الرشوة أو عنوانها دخيل في صدقها أو حكمها:

وأما التقسيم الآخر فهو أن الراشي والمرتشي قد يعلم كلاهما حكم الرشوة، وهو الحرمة، وهنا لا شك في صدق عنوان الرشوة وفي حرمتها، ولكن لو فرض أن كليهما لا يعلم الحكم أو الموضوع^(٢)، كما هو الحال في كثير من الناس، فإنهم يعطون - مثلاً - شرطي المرور مالاً في قبال رفع العقوبة، من غير تصور لاحتمال حرمة، أو لصدق الرشوة على ما يبذله، وحينئذٍ نقول: لو جهل كلاهما الحكم أو الموضوع ودفع احدهما للآخر شيئاً فهل هذه رشوة موضوعاً؟^(٣) ثم لو علم المرتشي

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٧.

(٢) بأن يتصورها هدية ولا يراها رشوة.

(٣) أي: هل العلم مقوم للصدق والعنوان؟

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٣٧

بعد ذلك بالحكم فهل عليه أن يرد المبلغ نظراً لأن الرشوة لا تملك، ولا تدخل في ملك المرثي وضعاً؟

دوران الرشوة مدار تأثير القاضي بها وعدمه:

وهنا تقسيم آخر أشار إليه الشيخ كاشف الغطاء، وهو: هل أن الرشوة خاصة بما لو تأثر القاضي بها، أم أنها تشمل حتى ما لو لم يتأثر، كما لو كان محصناً وقوياً تجاه المغريات والأموال؟ فقد يأخذ المال ومع ذلك يحكم على الراشي، فهل هذه رشوة موضوعاً؟ وهل هي محرمة أو لا؟ وذلك في كلتا صورتها كون الراشي على حق - أي: يريد انتزاع حق له مضيّع - أو على باطل؟

قال في شرح قواعد العلامة: «ويحرم أخذ الرشاء... في الحكم بسببه، وإن حكم على باذله فلم يؤثر بذله»^(١)، وكما هو واضح فإن رأي الشيخ كاشف الغطاء هو الحرمة وكونها رشوة، فهل الأمر كذلك؟ هذه بعض التقسيمات والصور في المبدول له.

وساطة الوجهاء لدى الفرقاء:

ولنصف صورة أخرى، وهي مسألة ابتلائية، وهي ما نجده من أن كثيراً من الناس عندما تحدث لهم مشكلة ما، كنزاع بين عشيرتين أو عائلتين أو شخصين، فإن أحد الطرفين يصطحب معه جمعاً من الوجهاء - ولعل بينهم سادة من النسب الطاهر - وذلك لكي يؤثر على الطرف المقابل كي يتنازل عن حقه؛ احتراماً للقادمين، فهل تعدّ هذه رشوة أو لا؟

وتنقيح بعض ذلك يتوقف على تحقيق ما ذكرناه - تقدم سابقاً - من الخلاف

(١) شرح القواعد، كتاب المتاجر ١: ٢٧٧.

السابق بين مَنْ ضَيَّق الدائرة في حكم القاضي فقط، فلا يقول بشمول موضوع الرشوة لهذا المورد^(١)، وبين مَنْ وَسَّع الدائرة كصاحب الجواهر^(٢) والسيد الخوئي^(٣) والسيد الوالد^(٤) - وكما نرتضيه - فهل هذه الصورة مشمولة للتوسعة؟^(٥) ولا بد من تحقيق الموارد المختلفة موضوعاً وحكماً؛ إذ قد يدعى بأن الأدلة منصرفة عن بعض أنواع الرشوة وإن صدقت عليها التسمية، وسيأتي ذلك بإذن الله تعالى.

والحاصل: أن الرشوة - وكما بينا - هي موضوع عام الابتلاء، وذات مديات واسعة وخطيرة، ولعل الأغلب - إن لم يكن الكل - قد ابتلى بها، بل إن الرشوة ما انفكت تنخر في المجتمع، حيث بنيت عليها حياتنا بشكل أو بآخر، حتى أصبح الجو العام ملوثاً بمال الرشوة الحرام، كما أصبح الجو العام موبوءاً بالربا ومشحوناً بالغيبة، أعاذنا الله منها ومن نظائرها.

نعم، قد يكون الإنسان مضطراً لها حقاً، وهذا مورد استثناء؛ ولكن حتى في هذا المورد فإنه يوجد خلاف ما؛ فإن كاشف الغطاء يرفض جواز الرشوة بعنوانها

(١) إن لم يكن المراد تغيير حكم.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٦: وفيه «فالذي ينبغي في المقام تحريره أمران: أحدهما: أن الرشوة خاصة في الأموال وفي بذلها على جهة الرشوة، أو أنها تعمها وتعم الأعمال، بل والأقوال».

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٤١٤: «والمتحصل من كلمات الفقهاء (قدس سرهم) ومن أهل العرف واللغة مع ضم بعضها إلى بعض، أن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق أو تمشية باطل، أو للتملق أو الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة».

(٤) انظر: الفقه، المكاسب المحرمة: ١٨٠.

(٥) لكن ينبغي في هذا البحث ونظائره تحييد سائر العناوين بأن يبحث عن هذا الفرض من غير إدخال الخلاف المبنائي الآخر في البين. فتدبر.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٣٩

ولو اضطر إليها^(١)، ولكن صاحب الجواهر يجوز^(٢) فلو أنحصر استنقاذ الحق المسلم على بذل الرشوة فهي برأي الجواهر حلال للباذل المضطر، ولكنها حرام على الآخذ، وحكمه الوضعي أنه لا يملكها، ويجب عليه إرجاعها، كما هو الحال في الربا والاضطرار إليه، وسيأتي بحث ذلك إن شاء الله تعالى.

العنوان الخامس: الرائش

ونضيف قسماً جديداً إلى العناوين المذكورة، وهذا القسم قد ذكرته الروايات^(٣)، إلا أنه لم يحرر تفصيلاً في كتب الفقه - بحسب استقراء ناقص - وهو الرائش، أي: الوسيط، وله صور: فإنه تارة يدفع الشخص الرشوة بنفسه للطرف الآخر، وتارة أخرى يكون هناك وسيط بين الطرفين لإيصال الرشوة وهو الرائش، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يكون الرائش متطوعاً - ولعل هذه الصورة هي مصب الروايات - وقد يكون مستأجراً، كما كثر ذلك في زماننا الحاضر، ومن جهة ثالثة: قد يكون الرائش شخصاً، وقد يكون جهة، والبحث يجري في كل هذه الصور والاحتمالات.

العنوان السادس: متعلق المبدول عليه وغايته

ويراد به اتجاه الحكم وغايته، وهو من المباحث المهمة ونقول هنا: إن

(١) فيما نقله عنه صاحب الجواهر ١: ١٤٦: «... بخلاف الرشوة فإنها لا تجوز بحال».

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٤٦، حيث يقول في رد على كاشف الغطاء: «وإن أراد أنها لا تجوز بهذا العنوان حتى لو توقف الحق عليها كان مخالفاً لما قدمناه سابقاً، بل لم أعرف له موافقاً عليه، بعد تنزيل الإطلاق في النص والفتوى على الاختيار».

(٣) عن رسول الله ﷺ: «لعن الله الراشي والمرتشي والماشي بينهما». بحار الأنوار ١٠١: ٢٧٤، ح ١١، وقال ﷺ: «الراشي والمرتشي والرئش بينهما ملعونون». مستدرک سفینه البحار ٤: ١٤٢.

الشخص إذا دفع المال للقاضي كي يحكم^(١) فهنا توجد عدة صور:
الصورة الأولى: أن يدفع المال للقاضي ليحكم له بالباطل، وهذه الصورة لا شك في كونها رشوة، ولا خلاف في حرمتها.

الصورة الثانية: أن يدفع المال إليه ليحكم له بالحق، وهذه موطن نزاع شديد بين الأعلام، فإن البعض يرون ذلك رشوة، وأما البعض الآخر فإنهم لا يرونها رشوة، وستتوقف عند ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

الصورة الثالثة: أن يدفع المال للقاضي ليحكم عليه - لا له - أي: ليسجنه أو يغرمه أو غير ذلك، فهل هذه رشوة؟ وما هو حكمها؟

الصورة الرابعة: أن يدفع المال له ليحكم بالواقع، أي: أن يدفع المال للقاضي بإزاء الحكم بالواقع، سواء أكان الحكم له أم عليه، فهل هذه رشوة أو لا؟
وهذه الصور تنقسم بتقسيم ثانوي إلى ست صور لو أدخلناها في عالم الإثبات، وذلك أن الشخص قد يدفع المال ليحكم له القاضي مع علم الدافع أنه على حق، فهذه صورة، أو مع علمه أنه على باطل، وهذه صورة أخرى، أو مع جهله، وهذه صورة ثالثة.

وأما الصور الثلاثة الأخرى فهي المرتبطة بالقاضي، وهي: أن يدفع الشخص المال للقاضي ليحكم له مع علم القاضي أن الدافع على حق، أو مع علمه أنه على باطل، أو مع جهله بحاله، وهذه ثلاث صور مختلفة.

الصورة الخامسة: أن يدفع الشخص المال للقاضي لكي يبت في الخصومة

(١) وجعل هذا هو مصب الكلام لأنه القدر المتيقن المجمع عليه، وإلا فإن البحث جارٍ في غيره أيضاً.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٤١

ويتصدى للقضاء^(١)، أي: أن يكون المال بإزاء نفس تصديه للقضاة، وانشغاله بفصل الخصومة، فهل يعدّ هذا رشوة موضوعاً؟

العنوان السابع: (المبذول عليه) الواجب، المباح، والحرام

ذكرنا عدة عناوين لتنقيح موضوع الرشوة، وأمّا العنوان الأخير فهو (المبذول عليه)، وههنا عدة صور:

الصورة الأولى: أن يكون المبذول عليه هو الواجب، وهذا موضع نزاع شديد.

الصورة الثانية: أن يكون المبذول عليه هو المباح.

الصورة الثالثة: أن يكون المبذول عليه هو الحرام^(٢).

الصورة الأولى: أن يكون المبذول عليه هو الواجب

أما الصورة الأولى - وهي أن يكون المبذول عليه هو الواجب - ففيها صورتان أيضاً، وتختلف الأحكام بحسبها، فتارة يكون الواجب المبذول عليه عينياً، وأخرى يكون الواجب كفاً، فهل البذل في كلتا الصورتين يعد رشوة أو لا؟ ومثال الواجب العيني الصلاة، وذلك كما لو أعطى الأب لولده مالاً كي يصلي، فهل يعد ذلك رشوة موضوعاً أو لا؟

البعض أنعم وقال: إنها محرمة، ولكن البعض الآخر ارتأى أنها ليست رشوة، لكنها محرمة لحرمه أخذ المال على الواجبات العينية، وارتأى السيد الوالد صناعياً الجواز كما سيأتي.

مثال آخر: إن البعض قد يدفع الهدية للثري كي يستميل قلبه، لكي يخمس أو يزكي أو ما أشبه، فهل هي رشوة، أو هي هدية ملحقة بالرشوة، أو لا هذا ولا

(١) ويمكن اعتبار هذين أمرين فتدبر.

(٢) وهناك صور أخرى ستأتي إن شاء الله تعالى.

ذاك؟

وأما المثال على الواجب الكفائي فكبذله مالاً للآخر كي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فهل ذلك رشوة محرمة؟

ولنذكر أيضاً مثلاً عرفياً مبتلى به، وهو: أن الخطيب إذا كان معروفاً ومرغوباً به بشدة، فقد تتنازع عليه جهتان في دعوته لمناسبة خاصة، فتقوم إحداهما باصطحاب مجموعة من الشيوخ والوجهاء كي يقبل الخطيب دعوتهم، ويرجعهم على الجهة الأخرى^(١)، أو قد تقدم إحدى الجهتين له هدية ما، فهل هذه رشوة؟ وهل هي محرمة أو لا؟

وهناك صورة ملحقة، وهي: ما إذا دفع مالاً أو غيره لدفع حرام^(٢)، وهذه الصورة هي صورة شديدة الابتلاء وكثيرة الوقوع، كما في الرجل الذي يضرب زوجته أو يؤذيها كي تهبه مهرها، فلو وهبته فهل هذا مصداق للرشوة أو لا؟ وهل هو حرام أو لا؟

السيد الوالد مثلاً يرى الحرمة والبطلان، حيث يقول: «وقد يدفع المال له كي لا يفعل المنكر، كمن يضرب زوجته أو يضارها كي تهب له مهرها، فلو وهبته فإن هذه الهبة باطلة؛ لأنه من أكل المال بالباطل»^(٣).

وهناك صورة أخرى للمبذول عليه فيما لو كان دفع حرام - وسيأتي^(٤) تنقيح حكمها فيما بعد إن شاء الله تعالى - وهي: فيما لو وهبت الزوجة مهرها، لأن زوجها

(١) ولا يخفى أن الفرض كون هذا المورد واجباً كفاثياً، وإلا فهو ليس إلا مستحباً.

(٢) لو فرضنا أن دفع الحرام واجب، وإلا لكانت صورة أخرى مستقلة.

(٣) الفقه، المكاسب المحرمة: ١٨٨.

(٤) المسألة الخامسة عشرة: ٣١٠.

الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها ٤٣

ذو طبيعة مؤذية ومشاكسة، فكان يضارها ويضربها، ولكن لا لتهب له المهر كما في الصورة السابقة، وإنما كان ايذاؤه لها وليد أخلاقه المتدنية وطبيعته، أو لأي سبب آخر، فتبذل مهرها كي لا يؤذيها، فهل هذه رشوة؟ وهل هي محرمة؟ ولو كانت الزوجة مضطرة إلى ذلك فهل هي محللة أو لا؟

كلام المحقق الإيرواني:

وللمحقق الإيرواني كلام دقيق في المقام حيث يقول ما مضمونه: وعلى أي حال، وأي مبنى اتخذناه في سعة أو ضيق مفهوم الرشوة^(١)، فلو دفع شخص إلى القاضي مالاً كي لا يستلم الرشاوى، وكي يحكم على ضوء الواقع فإنها ليست برشوة.

وأما نص كلامه فهو: «وعلى كل حال فدفع المال لأجل أن لا يقبل القاضي الرشوة من المبتل ثم يحكم هو على طبق الواقع بمقتضى طبعه ليس من الرشوة»^(٢)، انتهى.

ولكن وعلى ضوء ما وصلنا إليه من التأطير الأخير لأنواع الرشوة^(٣) فإننا نقول: إنه قد اتضح أن دفع الرشوة كي لا يرتشي القاضي هو مصداق بذل مال أو غيره لدفع حرام، كما فيمن يدفع المال للقاضي كي لا يظلم في حكمه، مع أن وظيفة أساساً هي الحكم بالعدل، وأن لا يظلم أحداً، فإنه كما يحرم على القاضي الظلم تحرم عليه الرشوة، فكيف يستلم مالاً مقابل إن لا يرتشي، أو لا يظلم، أي:

(١) وقد ذكر خمسة احتمالات أولها مطلق الجعل.

(٢) حاشية المكاسب، للإيرواني ١: ٢٦.

(٣) وهذا نقاش على نحو المدخل للتحقيق الآتي.

مقابل ما هو ملزم بتركه شرعاً^(١).

وبتعبير آخر نقول: إن بذل المال للقاضي كي لا يرتشي هو نوع رشوة عرفاً، ولذا فإن ما ذكره المحقق الإيرواني من النفي ليس بتام، وإنما هو مصداق للرشوة موضوعاً، بل إن أخذ القاضي المال من الناس كي لا يحكم بالباطل، وكي يمتنع عن الارتشاء هو من أوضح مصاديق أكل مال الناس بالباطل^(٢)، فهو حرام وإن فرض تسليم أنه ليس برشوة موضوعاً.

الصورة الثانية^(٣): أن يكون المبدول عليه هو المباح

أن يكون المبدول عليه هو المباح، وأمثلة ذلك كثيرة، ومنها ما نجده في الشركات أو الجهات أو المدارس المتنافسة على الخبراء أو المؤلفين أو المحققين والأساتذة، فقد تتنازع جهتان عليهم، فإن إحدى هاتين الجهتين قد تغري الفرد براتب أكبر، أو بامتيازات مادية أخرى أو معنوية أو غيرها، وذلك من أجل أن يرجح الخبير أو الأستاذ التعاقد معها، وكما هو واضح فإن تعاقد هذا الخبير أو ذلك الأستاذ أو غيرهما مع خصوص هذه الشركة أو المؤسسة أو منافسها هو أمر مباح، فإن له مطلق الحرية في الانتخاب، لكن: هل دفع المال من قبل الشركة للشخص كي يقبل عرضها هو مصداق للرشوة موضوعاً؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل هي محرمة؟ وإن لم تكن رشوة موضوعاً فهل هي ملحقة بالرشوة حكماً وحرمة أو لا؟

(١) والمثال الآخر هو مَنْ يستلم المال كي لا يشرب الخمر، فكيف يصح أن يأخذ مالا كي

ينتهي عما يجب عليه أن ينتهي عنه، وهو ملزم بتركه؟

(٢) وهذا نقاش مبدئي وسيأتي تفصيله لاحقاً إن شاء الله تعالى.

(٣) من صور العنوان السابع: (المبدول عليه) فراجع.

الصورة الثالثة: أن يكون المبدول عليه هو الحرام

وذلك كأن يبذل مالاً لكي يختطف المبدول له مؤمناً، أو كي يسرق داراً، أو يبذل للقاضي مالاً كي يسجن مظلوماً، فكل هذه تعدّ من أوضاع مصاديق الرشوة.

الصورة الرابعة: أن يبذل المال على الجامع بين الواجب والحرام

وهنا توجد صورة رابعة، وهي بذل المال على الجامع بين الواجب والحرام، فهل هي رشوة أو لا؟ فإنه تارة يبذل المال على الحرام بعينه، وتارة أخرى يبذله على الواجب بعينه، ولكنه تارة ثالثة يبذل المال على الجامع بين الواجب والحرام^(١)، كأن يبذل الشخص مالاً لآخر لكي يعطيه منصباً ما، أعم مما لو حلالاً كان أو حراماً، حيث كانت غايته الكرسي أو المنصب، فيدفع للوزير أو المدير أو غيرهما مالاً لكي ينصبه ويعينه إما بالحلال، وذلك إذا كان مؤهلاً وكانت الوظيفة شاغرة، ولم يزاحم أحداً فيها، أو بالحرام بأن يطرد مَنْ هو أهل للوظيفة ممن سبقه إليها، فوجهة الراشي في المقام هي الجامع، أي: الحصول على المنصب، سواء أكان بالحلال أم الحرام. والمثال الآخر: أن يبذل له مالاً لكي يأتي له بامرأة إما بالحلال بأن يعقد عليها، أو بالحرام والعياذ بالله، وهكذا، والصور في المقام كثيرة، وفي كل هذه الصور فإن المال يبذل على الجامع بين الحلال والحرام.

وأما الثمرة فإنها تظهر فيما لو قلنا: إنّ بذل المال على الحرام رشوة محرمة، وإن بذله على الواجب ليس كذلك، فهنا ستظهر المشكلة، فلو بذل على الجامع بينهما في فرضنا فهل هي رشوة محرمة أو لا؟ لأن الجامع كما أنه ينطبق على الواجب كذلك ينطبق على الحرام، والفاعل لم يقدم على الحرام بعينه، بل أقدم على

(١) وقد ذكر السيد الوالد هذا البحث في مكان آخر من الفقه، المكاسب المحرمة في الصفحة

الجامع؟

ونشير في ختام البحث الموضوعي إلى ما سبق ذكره، وهو أن المبدول عليه قد يكون حكماً، وقد يكون منصباً، وقد يكون حاجة طبيعية، وقد يكون حقاً، وقد يكون منفعة - كالمسكن - وما أشبه.

وبذلك نكون قد فرغنا من الإشارة إلى التقسيم الأولي والمبدئي لعناوين موضوع الرشوة، وقد ظهر بذلك أن موضوع البحث ذو نطاق واسع إلى أبعد الحدود، وبمختلف الدرجات والطبقات، حيث إنه يشمل العبادات والمعاملات والأحكام، فردية كانت أو اجتماعية، ما يتعلق بفقه الدولة وغيرها، إلى غير ذلك، فلا بد من الرجوع إلى الأدلة لنرى من خلالها مدى سعة دائرة الرشوة من ضيقها، فإن المدار هي الأدلة في التحديد.



الفصل الثاني

تنقيح موضوع الرشوة



تمهيد:

ومقدمةً لذلك نقول: إنّ بعض الفقهاء كالسيد الخوئي ارتأى أنه لا مرجعية شرعية في المقام لتنقيح موضوع الرشوة، وأنّ الشرع ساكت من هذه الجهة، وأنه «لم نجد نصاً من طرق الخاصة ومن طرق العامة يحقق موضوع الرشوة ويبين حقيقتها»^(١)، ولذا لا بد من الرجوع إلى العرف واللغة والفقهاء في ذلك، ولكن سيأتي منّا لاحقاً مناقشة ذلك، وأنه يمكن أن نستنتج الأدلة الشرعية والروايات، والتي استعرض بعضها السيد الخوئي بنفسه، وسنستظهر منها - إن شاء الله تعالى - ما يمكن أن ننقح منه موضوع الرشوة إلى حد كبير.

الرشوة لغة:

من الممكن تنقيح موضوع الرشوة من خلال الرجوع إلى معاجم اللغة لاستنطاقها، ثم بعد ذلك الرجوع إلى الفقهاء ثم الشرع والعرف معاً، فنقول: إنّ المعنى المذكور للرشوة في كتب اللغة مجمل أو مضطرب إلى حدّ كبير، فحال اللغويين هناك كحال الفقهاء؛ إذ اختلفوا في تحديد مفهوم الرشوة بين موسّع جداً لها ومضيق، وبينهما من يتوسط بين القولين، وعليه فإنه قد يقال: إنّ تعارض الأقوال يؤدي إلى تساقطها، إلا لو وجدنا المخرج من ذلك، وسيجيء بإذن الله تعالى تتبع^(٢) الجذور واستثمارها في الاستظهار.

وقد خطر وجه جديد في البال، وهو منهج يمكن الاستناد إليه في المقام،

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٦٢.

(٢) وهذا بحث منهجي هام.

ولكنه غير متبع في حوزاتنا في بحوث (فقه اللغة) إلا قليلاً، مع أن هذا المنهج هو منهج علمي مفيد جداً، وسنستخدمه للوصول إلى نتيجة مفيدة على كل حال؛ لأن المنهج سيكون كدليل في المقام إن وصل إلى حد الاستظهار منه، وإلا فإن هذا المنهج يمكن أن يكون مؤيداً وكفى به فائدة؛ إذ تراكم المؤيدات قد يورث الاطمئنان.

ولتحقيق الحال نقول: إن التحقيق اللغوي قد يكون من خلال التطرق لجذور مفردة الرشوة في كتب اللغة، وعلى ضوء ذلك نحدد أننا هل نستطيع أن نصل إلى أن هذه المفردة - وبلحاظ جذورها - ظاهرة في المعنى الأوسع أو الأضيق أو لا؟ وهذا منهج مهم يمكن اتباعه، كما أن فقهاء اللغة الجدد يستخدمونه كثيراً^(١).

الجذور اللغوية لكلمة الرشوة:

عند التتبع نجد أن هناك عدة مفردات جذرية عديدة للرشوة في كتب اللغة: الجذر الأول: يقال: رشا الفرخ إذا مد رأسه لكي يتغذى من فم أمه (لتزقه)^(٢). الجذر الثاني: الرشا أو الرشأ، وهو من أولاد الظبي، وهو ذلك الذي قد تحرك ومشى^(٣).

(١) وقد استعملنا هذا المنهج بتتبع جذر كلمة الرشوة، فإما أن يكون دليلاً على المراد أو مؤيداً على أقل تقدير، وكما هو معلوم فإن تراكم المؤيدات قد يورث الاطمئنان للفقهاء، فيكون المنهج المذكور نافعاً على كل حال.

(٢) انظر: مجمع البحرين ١: ١٨٤، مادة (ر ش و). وقال في لسان العرب ١٤: ٣٢٢: «الرشوة مأخوذة من رشا الفرخ إذا مد رأسه إلى أمه لتزقه».

(٣) انظر: مجمع البحرين ١: ١٨٤، وفيه: «الرشأ - مهموز - ولد الظبية إذا تحرك ومشى، وهو الغزال». وفي لسان العرب ١٤: ٣٢٢: «الرشأ من أولاد الظباء الذي قد تحرك وتمشى».

الجذر الثالث: الرشاء، وهذا الجذر على وزن غطاء، ويراد به الحبل، وجمعها أرشبية كأغطية^(١).

الجذر الرابع: هو الرسن، أي: رسن الدابة وهو الحبل الذي يربط على فم الحصان ثم يوصل بوتره، وأيضاً رسن الدلو^(٢).

تصريفات الرشوة:

كما أن للرشوة تصريفات ذكرها اللغويون أيضاً، فمنها: أرشى الدلو، أي: جعل له رشاء، أي: حبلاً، وكذلك أرشت الشجرة إذا تكاثفت وتكاثرت أغصانها وامتدت، وكذلك يقال: استرشى ما في الضرع أو استوشى، وكلاهما صحيح، إذا أخرج رضيع الناقة لبن أمه من ضرعها.

وهذه هي بعض الجذور والتصريفات اللغوية للرشوة^(٣)، وسيأتي بعد قليل وجه الاستفادة منها في المقام.

الاحتمالات في الموضوع له للفظ الرشوة:

وأما المحتملات في الموضوع له للفظ الرشوة فهي عديدة، وهي:

(١) انظر: مجمع البحرين ١: ١٨٤، وفيه: «وأصلها من الرشاء الحبل الذي يتوصل به إلى الماء وجمعه أرشبية ككساء وأكسية». وفي لسان العرب ١٤: ٣٢٢: «والرشاء: الحبل، والجمع أرشبية».

(٢) انظر: مجمع البحرين ٦: ٢٥٥، وفيه: «الرسن: الحبل، والجمع أرسان والمرسن بفتح الميم وكسر السين: موضع الرسن من أنف الفرس». وفي لسان العرب ١٤: ٣٢٢: «والرشاء: رسن الدلو».

(٣) راجع (لسان العرب) وغيره ك(معجم مقاييس اللغة).

الاحتمال الأول: أن يكون الوضع أولاً للأمور المادية^(١)

الظاهر من كلام لسان العرب وابن الأثير وكلام البعض الآخر من اللغويين أنهم استظهروا أو أخبروا - على كلا الاحتمالين - أن مادة (الرشوة) قد وضعت في البدء للأمور المادية، كالحبل والرسن وولد الضبي وما أشبه، ثم بعد ذلك وضعت للأمر المعنوي، وهو الرشوة المعهودة، فالمستفاد من ظاهر كلامهم هو وجود الترتب والتسلسل في الوضع بين المعنيين.

أقوال بعض اللغويين في تعريف الرشوة:

ولستعرض أقوال بعض اللغويين في ذلك، حيث يقول في لسان العرب: «الرشوة مأخوذة من رشا الفرخ...»^(٢)، وظاهر قوله (مأخوذة) أن رشا الفرخ وأشباهه هو الموضوع له أولاً، ثم كان هذا الوضع الأول داعياً لوضع اللفظ للمعنى الآخر، وهو الرشوة بالمعنى المصطلح؛ فان فائدة الحبل هو أن يتوصل به إلى المراد، والرسن كذلك يتوصل به إلى حفظ الفرس من الهروب وهكذا، والرشوة يتوصل بها كذلك للحاجة بالمصانعة.

ويقول ابن الأثير: «الرشوة الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، وأصله من الرشاء الذي يتوصل به إلى الماء»^(٣).

ويقول صاحب مجمع البحرين: «وأصلها من الرشاء، الحبل الذي يتوصل به إلى الماء»^(٤).

(١) وهو ظاهر بعض اللغويين.

(٢) لسان العرب ١٤: ٣٢٢.

(٣) النهاية في غريب الحديث ٢: ٢٢٦.

(٤) مجمع البحرين ١: ١٨٤.

إذن: هذا الرأي والاحتمال يظهر من بعض أعلام اللغويين^(١).

ولكن: هل هذا الأصل والجذر اللغوي يرقى إلى رتبة كونه أمانة نوعية، ومن الظنون العقلانية على الوضع للأعم في الأمر المعنوي^(٢)؟ أي: هل أن دراسة شجرة الكلمة والسيرورة التاريخية للكلمة - وفي خصوص مقامنا الرشوة - ومعرفة أن هذا هو الجذر - على فرض صحة كونه جذراً وأصلاً - يرقى إلى كونه أمانة نوعية على الوضع للأعم، نظراً إلى أن الحبل يتوصل به إلى الحاجة حقاً كانت أو باطلاً، فإذا كان الوضع في الحبل للأعم فكذلك يكون وضعها اللاحق للأمر المعنوي للأعم، هذا احتمال أول.

وأما الاحتمال الثاني فهو أن يكون ما ذكر مجرد مرجح للوضع في الأعم.

الفرق بين الأمارية والمرجحية:

ومرجع تحديد الأمارية أو المرجحية إلى أن الوضع الأول لو كان سبباً للوضع الثاني بخصوصياته وحيثياته فهو أمانة، وأما لو كان الوضع الأول هو السبب للوضع الثاني لكن لا بخصوصيته، بل بنحو إجمالي، أي: أن الوضع الأول كان داعياً للوضع الثاني دون أن يتقيد الثاني بخصوصيات الموضوع له الأول، فهو مرجح فتأمل^(٣).

وبعبارة أخرى: هل سببية وضع الأول للثاني هي بنحو الحيثية التقييدية أو بنحو الحيثية الداعوية؟ وسيأتي مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى^(٤).

(١) ولكن سنذكر أن هناك احتمالين آخرين قسيمين لهذا الاحتمال.

(٢) ولا بد من التدبر بأن هذا البحث هو بحث منهجي وسينفع في (فقه اللغة) بقول مطلق.

(٣) إذ كل من الأمارية والمرجحية أعم من السببية التفصيلية والإجمالية. فتأمل.

(٤) ونحن لا زلنا في إطار الاحتمال الأول المستظهر من قول ابن الأثير ولسان العرب.

رأي بعض الأصوليين في الأقدم من أقسام الوضع:

ولبعض الأصوليين رأي يشترك مع بحثنا في جامع قريب، حيث يقول^(١):
«الأقدم من أقسام الوضع هو الوضع الخاص والموضوع له الخاص؛ لأن الباعث لإبراز ما في الضمير هو مشاهدة الأمور الجزئية»^(٢). انتهى.

والظاهر أن هذا الأصولي تصور أن ما جرى في بدء الخليقة^(٣) هو أن الوضع كان أولاً للأمور الجزئية المادية؛ لأن الإنسان في بدء خليقته لم تكن له علاقة بالكتب الفلسفية أو الرياضية أو غيرها، وإنما كان شغله ومدار حركته هي الجزئيات المختلفة، التي يواجهها في مراحل صيده وأكله وشربه، وحركته في الغابة أو سكونه، فمثلاً: عندما رأى أن التفاحة تسقط أمامه وضع لها لفظاً، فالمعنى المتصور في هذه الحالة خاص، أي: الوضع خاص، كما أن الموضوع له خاص، وهكذا عندما رأى ولده يبكي فإن بكاءه أمر خاص، وهو المعنى المتصور، فيضع له لفظة البكاء مثلاً، ولذا اختار أن الأقدم هو الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

وتطبيق هذا الرأي على المقام - مع نوع من التطوير له - أن الأقدم هو الوضع للأمور المادية؛ لأن الإنسان فيما قبل التاريخ كان محاطاً بالأمور المادية الجزئية

(١) ولتوضيح كلامه لا بد أن نتذكر أن الوضع كما هو معروف على أربعة أقسام: الوضع الخاص والموضوع له الخاص، كالأعلام الشخصية، والوضع العام والموضوع له العام، كأسماء الأجناس، وأما القسم الثالث والرابع فهما بالاختلاف: الوضع الخاص والموضوع له العام، والذي رأى صاحب الكفاية عدم صحته؛ إذ الخاص لا يكون مرآة للعام، وعكسه - أي: الوضع العام والموضوع له خاص - وذلك كأسماء الإشارة.

(٢) المحصول في علم الأصول ١: ٥٢.

(٣) وكذا ما يجري لكل واضع.

المحسوسة، وكانت هي مصب اهتمامه أولاً لا غير؛ ولذا فإنه عندما وضع اللفظ للحبل وسماه بذلك فإنما كان لتعامله أولاً معه، ثم بعد ذلك وضع اللفظ للرشوة - مورد البحث^(١) - لانتقال ذهنه من الحبل المادي الذي يتوصل به لاستدراار واستجراار الشيء الآخر إليه، إلى الرشوة التي هي معنى من المعاني، وذلك للمناسبة بينهما.

ليس الوضع الخاص هو الأقدم:

لكن كلام هذا الاصولي - مع التطوير الذي ذكرناه - في غاية الضعف؛ وذلك

لجهتين:

الجهة الأولى: إن كلامه مبني على أن الواضع هو غير الله تعالى، وأما بناءً على أن الواضع هو الله تعالى استناداً إلى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٢) وغيره، فإن كلامه لا محل له من الإعراب.

ثم إنه حتى لو لم نقل أن الواضع هو الله تعالى فإنه يوجد رأي ومبنى آخر وهو أن الواضع هو أحد الحكماء^(٣)، أو مجموعة من الحكماء، والحكيم ليس كالجاهل الصرف، ممن لا يدرك إلا الماديات المحسوسة بالحواس الخمس. والظاهر أن مبنى ذلك الأصولي هو هذا الثاني (الواضع حكماء البشر).

الجهة الثانية: - وهو جواب تنزلي - إننا حتى لو قلنا: إن الواضع ليس هو الله تعالى وليس الحكماء، وإنما هم الناس العاديون^(٤) من القرون ما قبل

(١) وذلك بسبب تطور الحياة نحو الملكية الفردية، واحتياج كل إلى الآخر في أمور معينة، مما يضطر الإنسان إلى دفع المال في مقابل ذلك.

(٢) البقرة: ٣١.

(٣) وهو يعرب بن قحطان كما قالوا. انظر: أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٦٠٤.

(٤) بل حتى الجهلة.

التاريخ^(١) نقول: حتى على هذا الاحتمال فإن قول ذلك الأصولي ليس بصحيح؛ فإنه حتى الجاهل يدرك كثيراً من الكليات والمعنويات، ويشهد لذلك التتبع والتجربة، بل نقول: إن الإنسان مركب من حواس ظاهرة يدرك بها الجزئيات المادية، ومن حواس باطنة يدرك بها المعاني الجزئية^(٢)، وقد ركب فيه العقل^(٣) الذي يدرك الكليات أيضاً، وعليه فكيف يدعى بأن الأقدم هو الوضع للخاص والموضوع له الخاص في خصوص دائرة مدركات الحواس، بل خصوص المشاهد منها؟ إذ يقول «لأن الباعث لإبراز ما في الضمير هو مشاهدة الأمور الجزئية»^(٤)؛ وذلك لأن الباعث للبوح بما في الضمير وللإعراب عنه بوضع مفردات اللغة هو:

١- إما مشاهدة الأمور الجزئية المادية مما يدرك بالبصر ونظائره.

٢- وإما البوح بما تدركه البصيرة من المعاني الجزئية كالحب والبغض^(٥).

٣- وإما إدراك الكليات، وأما الرشوة فإدراك مفهومها الكلي هو من القسم الثالث، وأما إدراك معناها الجزئي المصداقي فمن الثاني، فإن كل هذه الحثيات يدركها حتى الإنسان الجاهل؛ لضرورة وجود العقل فيه، وإنه ليس كالحيوان لا يدرك الكليات، أما الحيوان فغاية الأمر أنه يدرك المعاني الجزئية لا المشاهدات

(١) ولكن كيف لأولئك الجهلة أن يضعوا اللغة بذلك الجمال والكمال وتلك القواعد المتكاملة نحوياً وصرافياً؟

(٢) ومنها (الرشوة).

(٣) لبداهة تركيب العقل حتى في القروي والبدوي والطفل الرضيع.

(٤) المحصول في علم الأصول ١: ٥٢.

(٥) أي: هذا الحب الخاص، أي: حب هذه الأم لهذه الأبنة، أي: المصداق الخارجي، وأما مفهوم الحب فهو كلي من القسم الثالث، وكذا الحال في (الرشوة).

فحسب.

إضافة في المقام واستغراب:

والعجب لا ينقضي من كلام هذا الأصولي؛ لأنه يصب في مصب ما توهمه بعض الحداثيين^(١) من الإنسان البدائي الأول، وأقاموا عليه ما زعموه أدلة، وهي لا ترتقي حتى إلى مستوى المؤيدات^(٢)، والتي تبتني أيضاً على إنكار كون أول الخلق هو الإنسان العاقل الكامل؛ إذ (كان الخليفة قبل الخليفة) وهو آدم النبي وأبناؤه

(١) وهم المعتقدون بالحدائثة التي هي في أصلها ونشأتها مذهب فكري غربي ولد ونشأ في الغرب، ثم انتقل إلى بلاد المسلمين، وأبرز عقائد الحداثيين (أي الكثير منهم): التشكيك في العقائد والسخرية منها، ومحاربة دين الله والاستهزاء بالإسلام كدين، وانتهاك المقدسات والدعوة للانحلال الجنسي، ورفض كل قديم وكل حاضر. إن القاسم المشترك بين الحداثيين هو التمرد والانحراف عن دين الله، والرفض لشريعته.

جاء في بعض الكتب في هذا الحقل: «إن النجاح الذي أحرزته طرق البحث العلمي في آفاق الكون، شجع العلماء على دراسة طبيعة السلوك الفردي والجماعي، وعلى دراسة الإنسان نفسه، والوجود الفني والحضاري، مستخدمين القوانين العلمية العامة للعالم المادي في دراساتهم الجديدة هذه، فظهر داروين بنظرياته في النشوء والارتقاء، حيث يهبط بهذه النظريات هبوطاً شديداً بالإنسان الذي كرمه الله سبحانه وتعالى وفضله على كثير من خلقه تفضيلاً». فبنظرية التطور التي طرحها داروين يكون الإنسان موجوداً متطوراً من (القرود)، لداروين كتاب (أصل الأنواع ونظرية التطور).

اختلفت آراء النقاد في تحديد تاريخ نشوء الحدائثة، فرأى بعضهم أنها بدأت مع عام ١٨٣٠م في باريس، ورأى بعضهم أنها ابتدأت مع (إميل زولا) في كتابه (الرواية التجريبية سنة ١٨٨٠) وبعضهم يعتبر مؤسسها بودليير أواخر القرن التاسع عشر الميلادي - المحقق.

(٢) فهي فرضية وليست حتى نظرية.

ومنهم تشعب البشر.

والنتيجة: أن القول بأقدمية الوضع للجزئيات المشاهدة لا وجه له إطلاقاً مبنياً وبنياً.

ومن هذا البيان يتبين لنا وجه من وجوه رفض ما ادعاه ابن الأثير، ولسان العرب ومجمع البحرين من الأصل المذكور، فإنه لا دليل على أن الوضع الأول للرشوة كان هو (الحبل) ونظائره من الأمور المادية سوى الاستحسان.

علم شجرة الكلمات وضرورة تكامل مباحث الألفاظ:

ولا بد ههنا من الإشارة إلى بحث منهجي هام، وهو كبرى كلية أساسية، وهي أن علم الأصول رغم ما شهدته من البحوث المعمقة، والتطور الكبير إلا أنه لا يزال في إحدى جهاته لم يتكامل، وهذه الجهة لعلها هي التي سببت وقوع هذا الأصولي في هذا الخطأ، وقد أسمينا هذا العلم أو هذا الفرع من هذا العلم - والذي لا بد من وتوجه لإكمال مباحث الألفاظ في علم الأصول من حيث الشمولية والإحاطة والبحث والفائدة - علم دراسة شجرة الألفاظ وحركتها التاريخية^(١)، فإن هذا العلم - أو هذا الفرع من العلم - ليس بموجود في حوزاتنا^(٢)، مع أن مباحث الألفاظ هي من الأبحاث المهمة جداً، والتي تعتمد فيما تعتمد عليه هذه الحيشة؛ ومن مصاديق ذلك أن العديد من المفردات التي استعملت^(٣) في زمن الرسول ﷺ بمرور الزمن جرى عليها بعض التحول، والذي قد يصل إلى درجة النقل مع الوصول إلى زمن الصادقين عليهم السلام، ثم لعله جرى بعد ذلك التحول تحوّل آخر في الأزمنة اللاحقة

(١) وهو فرع من فروع (علم فقه اللغة).

(٢) أو هو في بداياته الأولية فقط.

(٣) أو التي وضعت ولو بالوضع التعيني.

وهكذا، وهذا بحث متشعب موسع، ولكنه لم يبحث في علم الأصول إلا استطراداً، وأما العلم الحديث فقد أسس لذلك علما خاصا اسماه الأركيولوجيا المعرفية^(١).
وبعض تفصيل الكلام في ذلك^(٢): أن التسلسل التاريخي وشجرة الكلمة

(١) الأركيولوجيا: كلمة يونانية مركبة من كلمتين (أركيوس) بمعنى القديم و(لوجوس) بمعنى العلم والمعرفة، معناها (معرفة القديم). وهي كعلم عبارة عن دراسة آثار المجتمعات التي انقرضت قبل العصور التاريخية، ودراسة حياة الناس الذين عاشوا في الأزمنة القديمة. والأركيولوجيا أو علم الآثار علم حديث نسبياً لا يزيد عمره عن مائتي عام، ويعنى بالكشف عن مخلفات الماضي ودراستها وتحليلها، سواء أكانت هذه المخلفات مادية أم فكرية، والتي تعكس تطور الحياة البشرية والمعارف والتقنيات عبر العصور. إننا نملك وسيلتين لمعرفة الماضي، أولاهما: علم الآثار، وثانيتها: علم اللغات، والعلاقة بينهما وثيقة، حيث تهتم الأولى بالأشياء المادية، والثانية: بالنصوص، إن النصوص المحفورة أو المنقوشة تتضمن كثيراً من الإشارات والدلالات التي لا يمكن لعالم الآثار أن يستغني عنها.

ولكن طراً تحول على مصطلح الأركيولوجيا على يد المفكر الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤) الذي نقله من ميدان علم الآثار إلى الفلسفة والفكر، وتبلور منهجه بشكل واضح بكتابه (الكلمات والأشياء) ثم بلغ المصطلح وتجلياته المنهجية ذروته في كتابه (حفريات المعرفة) أو (أركيولوجيا المعرفة) ومارس هذا المنهج في أعماله الفكرية من خلال الحفر في النصوص.

تمارس الحفريات المعرفية تحليلاً ونقداً لمضمون النص، تاريخياً ولغوياً وفلسفياً ونفسياً وأديباً، في التعامل مع الأثر النصي، الذي يتكامل مع الكتابة، على أنها فعل خلاق ينعكس في العديد من مجالات الحياة، والعلاقات البينية في المجتمع - المحقق.

(٢) حيث إن العديد من الطلاب الكرام أبدوا رغبة شديدة للتوسع في الكلام عن هذا المنهج الجديد.

وجذرها - الرشوة مثلاً - هو مما يمكن أن يستكشف منه حال الوضع، إمّا كدليل أو كمؤيد، وهذا مقترح منهجي أساسي لتطوير علم الأصول والفقه، وذلك عبر إضافة سلسلة من الأدوات والوسائل، ومنها دراسة شجرة الألفاظ، ومنها غير ذلك مما سيأتي بعضه.

وهذا البحث والمنهج لو شمر بعض الأعلام ممن له الكفاءة والقدرة عن ساعد الجد لتفعيله فسيشكل ويعطي دفعة تجديدية قوية لعلم الأصول، وإن كان - وكما هو واضح - علم الأصول الذي لدينا بالنسبة لما لدى الآخرين مما لا قياس بينهما، حيث قد بلغ مدارج عليا من الكمال والرقى والتطور والدقة والتحقيق، وكذا الحال في فقهنا بالنسبة إلى الآخرين، والأدلة والشواهد على ذلك كثيرة، والمقارنة الموضوعية في المقام كاشفة عن ذلك.

ولكن ومع ذلك نقول: إنّ علم الأصول قد مر بمراحل تطور تدريجي ضمن حقبات التاريخ المختلفة، وهذا الاقتراح المنهجي سيسهم بتطويره أكثر، وهو: أن يؤسس علم جديد يقتطع من جهة بعض مباحث علم الأصول، ويُطعم من جهة أخرى بمباحث أخرى لها علاقة به، ولنطلق على هذا العلم (علم فقه اللغة الأصولي)^(١)، ومصعب هذا العلم هو مباحث الألفاظ، والمقترح أن تفصل عن علم الأصول، وتصاغ صياغة جديدة بهذا العنوان المذكورة، مع تغيير في العديد من جوانب العلة المادية والصورية، مما نشير إليه إشارة سريعة^(٢).

(١) وإن كان هذا الاسم (فقه اللغة) مطروحاً، ولكن لا بما ننظر له، والنسبة بين بعض الكتب المؤلفة في فقه اللغة وبين ما نقوله هي التباين، وبين بعضها وما نقوله النسبة (من وجه).

(٢) لاحظ الملحق السادس من الكتاب: ٤٠١.

وتوضيح ذلك: أنه من الملاحظ أن علم الأصول كان يتميز عن الفقه^(١) بشكل عام، أما القواعد الفقهية فكانت مندمجة في الأصول عادة - وهذا ما نجده كذلك الآن إلى حد ما في بعض الكتب الأصولية^(٢) - ثم قام بعد ذلك الشهيد الثاني بفرز علم القواعد الفقهية عن الأصول، وطرحه كعلم مستقل^(٣)، ثم صار الأمر كما نرى، وجرى عليه الفقهاء فأصبح علم القواعد الفقهية علماً مستقلاً قائماً بذاته. وقد خطر ببال العبد الفقير إلى ربه الغني، وكمحاولة لتطوير علم الأصول، ضرورة تأسيس علم آخر أسميناه بـ (علم المبادئ التصورية والتصديقية للفقه والأصول) وشرحنا ذلك في أحد كتبنا^(٤)، كمحاولة أولية في هذا المجال.

مصّب النفّي والإثبات في تحرير موضوع الرشوة:

ولا بد لاكتمال البحث من تحديد مصّب البحث ومحوره بشكل دقيق؛ ليتضح مصّب النفّي والإثبات في هذه المسألة، فنقول: إنّه وعند مراجعة كلمات

-
- (١) رغم أن بعض فقهاءنا أدرجوا الأصول في الفقه كمقدمة له، كما فعل صاحب الحقائق
- (٢) مثل كتاب (القواعد والفوائد) للشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ هـ و(عناوين الأصول، تأليف السيد عبد الفتاح المراغي). و(بلغة الفقيه، تأليف السيد محمد بحر العلوم الطباطبائي). و(القواعد المحسنية، تأليف السيد حسن القمي الحائري، وهو تقريرات لدرس الميرزا الشيرازي). و(القواعد الفقهية، تأليف السيد محمد حسن البجنوردي). و(نضد القواعد على مذهب أهل البيت، تأليف الفاضل المقداد السيوري).
- (٣) وإن كان يوجد بعض الاضطراب في كتابه من حيث درج ما ليس منه فيه، ولكنه عمل تأسيسي على كل حال. راجع كتاب تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع فوائد الأحكام الشرعية، تأليف زين الدين العاملي.
- (٤) وهو كتاب المبادئ التصورية والتصديقية للفقه والأصول.

الفقهاء نجد أن مصب البحث لديهم مختلف، ولذا لا بد من تأطير المصّب وتشخيصه وتحديدّه، حتى يكون مورد الإثبات والنفي واحداً، ويتضح موطن التخالف من عدمه.

وصفوة القول: إنه لدينا من حيث التخصيص والتعميم لمفهوم الرشوة مصبان: المصّب الأول: وهو تعميم حكم الرشوة للحكم بالحق أيضاً وعدمه، وهذا بالذات مورد خلاف شديد؛ فإنه على القول بتخصيص الرشوة بدائرة الحكم^(١) - أي: القول: إنه بذل مال^(٢) كي يحكم القاضي أو مطلق الحاكم بحكم - فهل الرشوة موضوعاً شاملة لما يبذل في قبيل مطلق الحكم، أي: بالحق كان أو بالباطل، أو تختص الرشوة بخصوص ما يدفع بإزاء الحكم بالباطل؟ هذا هو المصّب الأول للبحث.

كلام صاحب المستند في كون الإرشاد رشوة:

ويلحق بالمصّب الأول ما أضافه صاحب المستند - وهو كلام لطيف ومفيد - قال: «فلا كلام في أن الرشوة للقاضي هي المال المأخوذ من أحد الخصمين أو منهما أو من غيرهما للحكم على الآخر، وإهدائه وإرشاده في الجملة»^(٣). وتوضيحه مع الإضافة: إنه تارة يدفع المال أو غيره كي يحكم القاضي بحق أو بباطل، ولكن تارة أخرى يدفع المال من أجل أمر وغرض آخر، وهو أن يرشد القاضي - أو غيره - صاحب المال (الراشي) إلى طريقة يتغلب بها على الخصم، وهذه مسألة مستقلة، فإن الإرشاد للوصول إلى الحكم حقاً كان أو باطلاً هو أمر

(١) بل هذا الاختلاف جارٍ حتى مع تعميم الرشوة لغير الحكم فتدبر.

(٢) بل وغيره.

(٣) مستند الشيعة ١٧:٧٠.

آخر غير نفس الحكم، بل ذلك يشمل حتى ما لو كان بذل المال ليعلمه مسألة شرعية يتغلب بها على خصمه، وذلك كما لو ادعى شخص على آخر أنه أخذ منه دفترًا مثلاً ولم يرجعه له، وكان واقع الأمر أن الثاني كان قد أخذ الدفتر من الأول فعلاً ولكنه أرجعه بعد ذلك إليه، فهنا وعند الترافع لدى القاضي فإن الأول يدعي أن الثاني لم يرجع الكتاب له، فلو أقر الثاني بأخذ الدفتر أولاً ثم إرجاعه إياه ثانياً إليه من دون أن تكون له بينة على الإرجاع فسيكون الثاني محكوماً عليه؛ وذلك لأن إقرار العقلاء على أنفسهم حجة، وقد أقر بالأخذ فثبت عليه، وحيث لا بينة له على الإرجاع يلزم به بشروطه، وهذه مسألة شرعية، والتخلص منها هو أن لا يقر بالشق الأول، أي: لا يتطرق الثاني إلى التسلسل التاريخي لذلك، بل يقول للقاضي مثلاً: إن الأول ليست له عندي أمانة بعنوان الدفتر وكفى، من غير أن يتعرض لأخذه منه أولاً ثم إرجاعه له ثانياً، مما يدفع عنه لزوم إعطاء دفتر آخر للأول بحكم القاضي استناداً إلى إقراره الأول.

والحاصل أن بذل المال للقاضي كي يعلمه المسألة وإرشاده لها أو نظائرها هو رشوة وحرام على رأي^(١).

والخلاصة: أن المصب الأول هو تخصيص الرشوة بالحكم أو الإرشاد إليه، والنقاش يكون في مدى سعة الحكم، وأنه يشمل الحكم بالباطل أو بالحق معاً أو لا. المصب الثاني: وهو المصب الأعم حيث تعمم الرشوة لغير الحكم أيضاً،

(١) إلا لو أدخلت في باب الاستثناء وليس الكلام فيه. انظر العروة الوثقى ٦: ٤٤٢، وفيه «مسألة: ١٩: تحرم الرشوة، وهي ما يبذله للقاضي ليحكم له بالباطل أو ليحكم له حقاً كان أو باطلاً، أو ليعلمه طريق المخاصمة حتى يغلب على خصمه، ولا فرق في الحرمة بين أن يكون ذلك لخصومة حاضرة أو متوقعة».

لشمل الحقوق المختلفة وغيرها مما ذكرناه سابقاً، ونحن لو لاحظنا كلمات الفقهاء سنجد أن محور بحثهم يختلف من ناحية المصّب، فمثلاً: إن تركيز صاحب المستند على المصّب الأول دون الثاني وهكذا.

عودة الاحتمالات الرشوة:

كان الحديث حول تحليل الرشوة مفهوماً، ومن خلال بحث ما هو الموضوع له للفظ الرشوة، وقد ذكرنا الاحتمال الأول، وهو أن تكون كلمة الرشوة قد وضعت للأصول المادية أولاً، كالحبل والرسن وما أشبهه، ثم بعد ذلك وضعت للأمر المعنوي، أي: الرشوة المعهودة، وقد مضى الحديث عن ذلك.

الاحتمال الثاني^(١): الرشوة موضوعة للجامع

وأما الاحتمال الثاني فهو: أن تكون الرشوة موضوعة للجامع العام المشترك بين كافة تلك المعاني الأنفة الذكر، وهذا الاحتمال قد صار إليه ابن فارس^(٢) في كتابه معجم مقاييس اللغة، فهل كلامه هناك على مقتضى القاعدة أم لا؟
وأما عبارته فهي: «رشى، الرأ والشين والحرف المعتل أصل يدل على سبب أو تسبب لشيء برفق وملاينة»^(٣)، و (أو) التي ذكرها ابن الفارس في كلامه ليست للشك وللتريديد واقعاً، وإنما هي للتقسيم بين السبب والتسبب للشيء، فالسبب هو للأمر المادي، والتسبب هو للأمر المعنوي، أو التقسيم بين السبب الطبيعي والصناعي

(١) من الاحتمالات في الموضوع له للفظ الرشوة، وقد تقدم الاحتمال الأول، وهو: أن يكون الوضع أولاً للأمر المادية، فراجع.

(٢) وهو- أي: ابن فارس- لم يعبر بذلك ولكن ما ذكرناه هو محصلة لكلامه كما هو واضح.

(٣) معجم مقاييس اللغة ٢: ٣٩٧، مادة (رشى).

الإرادي.

ثم بعد ذلك يقول: « فالرشاء الحبل الممدود والجمع أرشية. ويقال للحنظل إذا امتدت أغصانه قد أرشى، يعني أنه صار كالأرشية وهي الحبال، ومن الباب رشاه يرشوه رشواً، والرشوة الاسم، وتقول: ترشيت الرجل لا ينته...وراشيت الرجل إذا عاونته فظاهرتة»^(١)، انتهى.

وظاهر كلام ابن فارس أن هناك جامعاً عاماً هو الموضوع له، وأن كل الأمور المذكورة في كتب اللغة هي عبارة عن مصاديق لهذا الجامع لا أكثر، ولو كان الأمر كذلك فإن المستظهر من الرشوة المعهودة عندنا أنها تدل على الأعم في المعاني السابقة، أي: سواء أكان الحكم بحق أم بباطل، بل سواء أكان حكماً أم غيره، فإن كل ذلك يشملته جامع الرشوة وينطبق عليه.

والحاصل: أن نتيجة هذا الرأي هو أن الرشوة عامة لكل التشقيقات التي صدرنا بها البحث.

مناقشة دعوى الوضع للجامع:

ولكن يوجد نقاش في كلام ابن فارس وهو: من أين يثبت ادعاء أن الوضع كان للجامع الأعم^(٢)، أي: ما الدليل على أن اللفظ وضع لذلك ثم استعمل في هذه المصاديق المختلفة؟ نعم، لو ثبت ما ادعاه ابن فارس فهو حسن، ولكن ما هو الدليل على ذلك؟ فإن ما ذكره من رأي هو مجرد استنباط واجتهاد، بل إن شئت فقل هو استحسان من قبله؛ فإنه وبتبعه لموارد الاستعمال للفظ رجّح أن لها جامعاً، فاستظهر

(١) معجم مقاييس اللغة ٢: ٣٩٧، مادة (رشى).

(٢) إذ ظاهر قوله (أصل يدل...) هو ذلك إضافة إلى أن معنى كتابه هو ذلك.

أنه هو الأصل الموضوع له أو استحسنة، ولكن - وكما هو واضح - فإن كلامه هذا لا يكون حجة علينا، بناء على المسلك المشهور من كون رأي المجتهد في حقله لا يكون حجة على المجتهد الآخر^(١).

الوضع للجامع الأعم هو مقتضى الحكمة:

ولكن يمكن الدفاع عن القول بالوضع للأعم، بأن الوضع للأعم هو على مقتضى الحكمة وبحسب القاعدة، وذلك بناءً على أن واضح لغة العرب هو الحكيم^(٢)، أو مجموعة من الحكماء، ومعه فإن مقتضى الحكمة هو وضع اللفظ للجامع الأعم بدلاً من أن يوضع لكل مفردة على حده؛ فإن ذلك يحتاج إلى المؤونة والجهد والوقت، بل ذلك لغو، ولذا فإن مقتضى حكمة الحكيم الوضع للجامع، كما قد يشهد له أن الأسلوب العام في اللغة العربية هو أسلوب هرمي^(٣) وطولي^(٤)، فتأمل. وعليه: فلو كان هذا الوجه تاماً فإننا سنكتفي في البحث اللغوي بذلك كدليل على المراد؛ إذ من خلاله نحرز أن الرشوة قد وضعت للمعنى الأعم، وإلا فإن ذلك

(١) فغاية الأمر أن ابن فارس مجتهد في اللغة، فحتى مع كونه خريّت هذا الفن فإن رأيه ليس حجة على المجتهد الآخر.

(٢) الواضع هو الله تعالى على رأي، أو هو يعرب بن قحطان كما قيل.

(٣) وتشهد له الكلمة وتصريفاتها.

(٤) وهذا بعكسه في اللغة الصينية وهي من أعقد اللغات، لكونها لغة أفقية تقريباً، ولعل عدد حروفها يبلغ ٥٠٠٠ حرفاً، بينما اللغة العربية يبلغ عدد حروفها ٢٨ حرفاً، وأما الفارسية فتبلغ ٣٢ حرفاً، مما يكشف أن واضح اللغة الصينية لم يكن حكيماً، أو كان محدوداً في قدراته الذهنية، وقد وضع بعض علماء اللغة في كوريا الجنوبية منهجاً تطويرياً لضغط الحروف الصينية واختصارها، حيث شاهدوا هذا الخلل.

يصلح مؤيداً، والفائدة موجودة على كل حال، أي: لو اعتبرنا الحكمة إمارة نوعية على فعلية الوضع للأعم^(١) فهي دليل وحجة، وإلا فسيكون من جملة القرائن والمؤيدات، التي لو احتشدت وتأيدت بقرائن أخرى فربما أفادت الاطمئنان للفقهاء^(٢)، وسنذكر بعد قليل قرائن عديدة على الوضع للأعم، إن شاء الله تعالى.

الاحتمال الثالث: الوضع هو بنحو الاشتراك اللفظي^(٣)

وأما الاحتمال الثالث فهو: إن لفظ الرشوة قد وضع بنحو الاشتراك اللفظي، أي: إنه وضع بوضع مستقل للحبل وللرسن وللرشوة وغيرها.

وتقريب ذلك - بما يشكّل جواباً عن الإشكال على هذا الاحتمال من لغويته ظاهراً - هو: أن الاشتراك اللفظي قد يكون بسبب تعدد الواضعين، وليس بسبب تعدد الوضع من واضع واحد، وهذا ما قد يظهر من دراسة علم تاريخ اللغة العربية، فإنه عند مراجعة لغة العرب نجد أن الاشتراك اللفظي قد نشأ بسبب تعدد الواضعين نتيجة تعدد القبائل؛ إذ تكرر أن تضع قبيلة اللفظة لمعنى وتضعه القبيلة الثانية لمعنى آخر، وهكذا، وذلك كما في لفظ (عين)^(٤)، ثم بعد ذلك عندما قامت المجامع اللغوية بجمع هذه الكلمات - كلسان العرب والعين وتاج العروس وغيرها، إذ جمعت هذه

(١) وأحرزنا عدم وجود جهة مزاحمة أقوى تقتضي تعدد الوضع، كما في المشترك اللفظي على قول.

(٢) وسيأتي ما يجرح ما بيناه وما يعضده إن شاء الله تعالى.

(٣) فالاحتمالات ثلاثة: الأول: هو الوضع للمعنى المادي، ثم الوضع ثانياً للمعنوي، والثاني: هو الوضع للجامع الأعم، والثالث: هو الاشتراك اللفظي.

(٤) احتمالاً.

الألفاظ - نشأ من ذلك الاشتراك اللفظي^(١).

والنتيجة: لو قلنا بالاشتراك اللفظي فهو على القاعدة نظراً لتعدد الواضعين.

اشكال على الاشتراك اللفظي:

ولكن قد يشكل ما قدمناه ويضعف، وذلك ببيان: أن هذا الاحتمال وإن كان صحيحاً في بعض المفردات حسب التتبع التاريخي، ولكن يرد عليه بأن نسبة المشترك اللفظي - باستقراء لغوي - إلى غيره من المشترك المعنوي وغيره نسبة ضئيلة وقليلة جداً، ولعل النسبة لا تصل إلى واحد في المائة^(٢)؛ إذ لم يدل الدليل إلا على وجود عدد محدود من هذه المشتركات اللفظية، كالعين والقرء وغيرهما.

مقتضى حساب الاحتمالات:

وبتعبير علمي إنه في حساب الاحتمالات يكون احتمال كون هذه اللفظة (الرشوة) موضوعاً بنحو المشترك اللفظي مرجوحاً مرجوحية شديدة، بل قد يقال: إن الظن الغالب - ولعله بنسبة ٩٩ بالمائة - هو أن يكون الوضع على نحو المشترك المعنوي في الجامع.

والحاصل: أنه لو استظهر الفقيه من الناحية اللغوية أن ذلك يشكل أمارة نوعية محرزة للوضع في المعنى الجامع، وأن خلافها هو خلاف الأصل، ولذا يحتاج إلى الدليل فيها، فبها، وإلا فإن ذلك سيكون قرينة جديدة مؤيدة، ويكون اجتماعها مع القرائن الأخرى^(٣) مما قد يولد الاطمئنان للفقيه على الوضع للأعم، وستكون النتيجة

(١) ونحن نتوقف عند هذا المقدار ولا نلج أكثر في هذا البحث ونتركه لمطائه، وما ذكرناه إنما كان على نحو الإشارة.

(٢) بل لعل النسبة تصل إلى واحد في الألف، ولكن الأمر يحتاج إلى تتبع أكثر.

(٣) كما في القرينة التي ذكرها صاحب المستند من أن معظم الفقهاء بنوا على الأعمية من حيث

أن الرشوة تشمل كافة المصايد الكثيرة والمتعددة التي صدرنا بها البحث.

قرائن على الوضع للأعم:

هناك عدة قرائن تدل على الوضع للأعم، وهي:

القرينة الأولى: مراجعة نظائر كلمة الرشوة

ونذكر قرينة مؤيدة أخرى، ولعلها ترقى إلى مستوى الدليلية، وهذه القرينة قلما تستخدم في مناهجنا، ولكنها مفيدة ولو في بعض الصور، وهي مراجعة نظائر الكلمة^(١)؛ إذ من نظير كلمتنا - الرشوة - قد نكتشف أخصية الموضوع له أو أعميته. ومن هذه النظائر: (البقشيش)، والظاهر أن هذه الكلمة^(٢) هي أعم مما يدفع بحق أو بباطل، وأما النظير الآخر فهو: (البرطيل) وهذه الكلمة لم يذكر بعض اللغويين - كلسان العرب - أن من معانيها الرشوة، ولكن صاحب القاموس وغيره عدوا الرشوة من معانيها^(٣)، ولكن يبقى المدار هو الرجوع إلى العرف لنرى فيم يستخدمون هذه الكلمة؟ وإنني شخصياً لم أحرز موارد استعمال العرف فيها، اللهم إلا من حيث المصعب الثاني، فإنها تستعمل في الأعم؛ إذ قد يكون مصداق البرطيل العين (كالمزهرية مثلاً)، لكن مع ذلك لا يعلم شموله لمثل بذل الفقه - مثلاً

المصعب الأول، السابق.

(١) ولا نقول مرادفات الكلمة؛ لأنه لا يعلم الترادف بينها.

(٢) وذلك بحسب مراجعتنا لبعض الأعراف، والعرف بباطل.

(٣) انظر: تاج العروس ١٤: ٥٠، والقاموس المحيط ٣: ٣٣٤، وفيه: «والبرطيل بالكسر: حجر أو

حديد طويل صلب حلقة، ينقر به الرحي، والمعول والرشوة، ج براطيل، وبرطل: جعل بإزاء

حوضه برطيلاً، وفلاناً: رشاه، فبرطل فارتشى». وفي المصباح المنير ١: ٤٢: «البرطيل بكسر

الباء: الرشوة».

- إلا بتسامح.

وأما اللفظة الأخرى المناظرة - أو المرادفة - لكلمة الرشوة فهي: (الإتاوة)^(١) وهذه لها اطلاقان: فأما الإطلاق الأول فهو الرشوة، فهي على هذا مرادفة لها. وأما الإطلاق الثاني فهو الخراج، سواء أكان بحق أم بباطل^(٢). وأما الألفاظ الأخرى فإننا قد أشرنا إلى بعضها فيما سبق، وهي الهدية والمحابة، وقد ذكرنا أن النسبة بين الرشوة والمحابة هي من وجه، وكذلك بينا أن النسبة بين الرشوة والهدية هي التباين مفهوماً، ومن وجه مصداقاً، فتأمل، وهذا الطريق لا نتوقف عنده طويلاً؛ إذ لا يصلح إلا بمقدار مجرد قرينة أو مؤيد^(٣).

القرينة الثانية: مراجعة التراجم في اللغات الأخرى

وهناك قرينة أخرى في المقام لتحديد الموضوع له، وهي: مراجعة التراجم في اللغات الأخرى كالفارسية والانكليزية، فعند مراجعة مفردة الرشوة فيها فإن المستظهر من بعضها على الأقل هو الأعمية. أما في اللغة الفارسية فتترجم الرشوة إلى (پاره) أي: المقتطع، كما صرح بذلك دكتور معين، صاحب فرهنگ فارسي، فهي أعم، وأما الترجمة الأخرى لها فهي

(١) انظر: العين ٨: ١٤٧، وفيه: «والإتاوة: الخراج، وكل قسمة تقسم على قوم مما يجبي، وقد يجعلون الرشوة إتاوة». وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة ١: ٥٠: «الإتاوة الخراج والرشوة والجعالة، وكل قسمة تقسم على قوم فتجبي كذلك».

(٢) وهناك ألفاظ أخرى استخدمها القانونيون الجدد مثل (الابتزاز) ولكن الظاهر أنها أخص مطلقاً من الرشوة، بل نسبته معها من وجه، فتأمل.

(٣) فإنه في حساب الاحتمالات قد يزداد الاحتمال درجة أو أكثر كلما أضفنا مؤيداً وقرينة.

(بلكفت بالكسر) أو (بلكفت بالضم) وتقرأ بالتاء والبدال^(١)، ولو كانت هذه هي الترجمة المعتمدة فإنها أيضاً تدل على الأعم، والذي نستظهره في فقه اللغة الفارسي أن كلمة (بلكفت) أصلها عربية، ومركبة من (بالكف) أي: ما يوضع بالكف، ثم بعد ذلك فُرِست وأضيف لها تاء فصارت (بلكفت) أو ضمت الباء منها، وعلى كل حال لو تم ذلك وتم هذا الاستظهار فالمعنى سيكون أعم.

وأيضاً نجد في (فرهنگ معین) ترجمة الرشوة للمعنى الأعم، حيث ذكر بما تفسیره^(٢) (إعطاء مال لشخص لكي تصل إلى مقصودك) من غير تقييد بكونه حقاً أو باطلاً، وهذا التفسير خاص من جهة تحديده بالمال، لكنه عام من جهة عدم تخصيصه بالإعطاء للوصول إلى باطل، إلا أن هناك تفسيراً ثانياً من قبل نفس المصنف، وفي المعجم نفسه يظهر منه العكس من حيث التخصيص والتعميم، حيث ذكر ما ترجمته^(٣) (كل ما يعطى) وهو أعم من المال وغيره، ولكنه أخص من جهة أخرى: (لكي يصل إلى هدف باطل).

والحاصل: أن مراجعة سائر اللغات لعله يستظهر منها المراد، وهو طريق عقلائي، ولو كقرينة تنفع في صورة تراكم وتعاضد الاحتمالات.

القرينة الثالثة: استظهار بثلاث شعب

ونذكر قرينة أخرى على المدعى من الوضع للأعم^(٤)، حيث نقول: إننا وعند استقراءنا لكتب اللغة فقد وجدناها وبشكل عام أنها لم تقتصر على ذكر المعنى

(١) أي: بلكفد.

(٢) (دادن مالي به كسي براي انجام دادن مقصود خود).

(٣) (انچه به كسي دهند تا كار سازي ناحق كند).

(٤) فتدبر فلعل هذا الوجه - لو تم - يصلح بمفرده دليلاً على المدعى.

الأخص - في الأعم الأغلب - بل ذكروا المعنيين معاً: الأخص والأعم^(١)، هذا من جهة، ومن جهة ثانية نجد بعض اللغويين صرحوا واقتصروا على المعنى الأعم، كصاحب كتاب العين، وهو من أهم المصادر اللغوية، وصاحب كتاب القاموس أيضاً، فإنهم ذكروا المعنى الأعم بقول مطلق ولم يذكروا الأخص^(٢)، ومن جهة ثالثة^(٤) عقلائية قد يستظهر أن يكون ذكرهم للمعنيين كان من باب أن المعنى الأخص هو أظهر المصاديق، أو لأنه الأكثر استعمالاً، فلإحدى هاتين الجهتين ذكروا الأخص، لا أن ذكره كان من باب أنه هو الموضوع له صرفاً وحصراً.

ولعل مما يؤيد ما ذكرناه كلام صاحب مجمع البحرين حيث يقول: «والرشوة بالكسر - ما يعطيه الشخصُ الحاكمَ وغيره ليحكم له، أو يحمله على ما يريد... والرشوة قلّ ما تستعمل إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل»^(٥)، فلعل

(١) انظر: المعجم الوسيط: ٣٤٨: «الرشوة: ما يعطى لقضاء مصلحة أو ما يعطى لإحقاق باطل أو إبطال حق». وفي المصباح المنير ١: ٢٢٨: «الرشوة بالكسر: ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد». وفي مختار الصحاح: ١٣٤: «والرشوة بكسر الراء وضمها، وقد رشاه من باب عدا وارتشى أخذ الرشوة واسترشى في حكمه طلب الرشوة عليه».

(٢) وفي قبال ذلك يوجد احتمال آخر، وهو أن يكون ذكر المعنى الأعم من باب الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة.

(٣) انظر: العين ٦: ٢٨١، وفيه: «الرشو: فعل الرشوة.. والمراشاة: المحاباة.. والرشاء ممدود: رسن الدلو». والقاموس المحيط ٤: ٣٣٤. وفيه: «الرشوة مثلثة: الجعل ج رُشا ورِشا، ورشاه: أعطاه إياها، وارتشى: أخذها، واسترشى: طلبها، والفصيل: طلب الرضاع فأرشيته، ورشاه: حابه وصانعه، وترشاه: لاينه».

(٤) وهذه أضلاع ثلاثة لعملية الاستظهار في الأعم إن تمت.

(٥) مجمع البحرين ١: ١٨٤.

الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة ٧٣

وجه عدم ذكر المعنى الأعم لدى البعض هو قلة الاستعمال، وأمّا ذكر الأخص فلكثرته استعماله.

توهم البعض الوضع للأخص:

وقد اقتصر بعض المحققين عندما تعرض لكلام صاحب (المنجد) على نقل أحد التعريفين عنه^(١)، وهذا ليس بدقيق؛ لأن صاحب المنجد يذكر تعريفين أحدهما أعم والآخر أخص، فتوهم المحقق أن صاحب المنجد وغيره رأوا أن الموضوع له هو الأخص، إذ يقول صاحب المنجد: «الرشوة: جمع رُشى ورشى: ما يعطى لإبطال أو إحقاق باطل»^(٢)، كما يقول: «راشى مرأشاة فلاناً صانعه وظاهره»^(٣)، والظاهر أنها للأعم.

والحاصل: أن ما ذكر وجه من الوجوه التي لعلها تنفع في المقام - وستأتي تنمة لذلك تؤكد ما ذكرناه - فإن تم كل ذلك فإنه يصلح كدليل على المدعى والأعمية، بل قد يدعى أن أكثر اللغويين - إلا النادر منهم - يظهر منهم الوضع للمعنى الأعم حتى من ذكر كلا المعنيين، فليست المخالفة - على فرضها - مما يعبأ بها^(٤).

كلام صاحب المستند: الأعم هو المتعين

ومما يؤكد ما بيناه قبل قليل، ما أشار إليه صاحب المستند ضمن كلامه،

(١) مصباح الفقاهة ٣٥: ٤٠٧، الهامش ٣.

(٢) المنجد في اللغة والأعلام: ٢٦٢، مادة: «رشا».

(٣) المصدر نفسه.

(٤) وهذا مهم في المقام لأنه أستند إلى اختلاف اللغويين وتعارف كلماتهم كوجه لطحها، كما

سيأتي ما ذكره فقه الصادق عليه السلام.

حيث يقول - ما مضمونه - إن الذين ضيقوا دائرة الرشوة أرادوا تخصيص الحرمة وتحديداتها دون الحقيقة^(١).

وقد يقال: إنهم اختلط عليهم الحكم والمحمول بالموضوع، فإن بحثنا هو بحث موضوعي حول تحديد دائرة الرشوة، وكونها خاصة أو عامة، لا في حكمها، ولعل وجه الخلط هو أن مصب كلام الفقهاء هو البحث عن الحكم والحرمة لموضوع الرشوة؛ ولذا فقد حدث الخلط في مقام البيان والإثبات، وهذا الاحتمال وارد.

ومما يؤكد كلام المستند أو ما أضفناه من الاحتمال، ما ذكره ابن الأثير في نهايته، حيث يقول: «الرشوة: الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة... فأما ما يعطى توصلاً إلى أخذ حق أو دفع ظلم فغير داخل فيه»^(٢)، فإن ظاهر كلامه هو الموضوع له، لكن عرج على الحكم فضيق الدائرة، فالتضييق هو بلحاظ الحكم لا الموضوع، فقله: (غير داخل فيه) هو بهذا اللحاظ، فتأمل.

وجوه أخرى لصاحب المستند تدل على التعميم:

وقد ذكر صاحب المستند في بحث القضاء^(٣) وجوهاً أخرى^(٤) استدل بها

(١) انظر: مستند الشيعة ١٧: ٧١، وفيه: «نعم، عن النهاية الأثرية ما ربما يشعر بالتخصيص، ككلام بعض الفقهاء، وهو لمعارضة ما ذكر غير صالح، مع أن الظاهر أن مراد بعض الفقهاء تخصيص الحرمة دون الحقيقة».

(٢) النهاية في غريب الحديث ٢: ٢٢٦.

(٣) فإن بحث الرشوة يذكر في موضعين: أحدهما في بحث القضاء، فإن صاحب المستند والفقهاء وغيرهم قد بحثوه مفصلاً هناك، وثانيهما: في المكاسب المحرمة.

(٤) وكلامه خاص بالمصعب الأول، وهو المال المدفوع لإحقاق حق أو لإبطال باطل أيضاً، وهذه

على التعميم، حيث قال: «مقتضى إطلاق الأكثر^(١) وتصريح والدي العلامة في معتمد الشيعة^(٢)، والمتفاهم^(٣) في العرف هو الأول^(٤)، وهو^(٥) الظاهر من القاموس والكنز ومجمع البحرين»^(٦).

الاستعمال في الرواية يدل على الأعم:

كما ذكر النراقي صاحب المستند وجهاً رابعاً في المقام حيث يقول: «ويدل عليه استعمالها فيما أعطي للحق، في الصحيح^(٧) عن: الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحول من منزله فيسكنه، قال عنه: لا بأس به»^(٨)، والاحتمال الأول في المراد من المنزل هو المشتركات، كمن نزل في مدرسة أو جلس على كرسي في مكتبة، أو في مصلى في مسجد، وأمّا الاحتمال الآخر فهو المنزل الذي يسكن فيه، فيعطي الأول له الرشوة كي لا يمدد الإجارة مثلاً، أو يفسخها برضى المؤجر، كيما يستأجرها هو - أي: الأول - أو لأي غرض آخر.

ثم يكمل صاحب المستند فيقول: «فإن الأصل في الاستعمال، إذا لم يعلم

الوجه بين دليل ومؤيد، على المباني.

(١) أي: أكثرية الفقهاء، هو الأعمية.

(٢) وهذا هو الوجه الأول.

(٣) وهو الوجه الثاني.

(٤) أي: تعميم الحكم للحكم بالحق أيضاً.

(٥) وهو الوجه الثالث.

(٦) مستند الشيعة ١٧: ٧١.

(٧) أي في الخبر الصحيح.

(٨) وسائل الشيعة ١٧: ٢٧٨.

الاستعمال في غيره، الحقيقة، كما حقق في موضعه»^(١).

إشكالان لصاحب فقه الصادق عليه السلام:

أشكل صاحب فقه الصادق عليه السلام بإشكالين هما:

الإشكال الأول: قول اللغوي ليس بحجة

وقد استشكل صاحب فقه الصادق عليه السلام على أدلة صاحب المستند بأجمعها، فقال: «فلأن قول اللغويين ليس بحجة، لا سيما في صورة اختلافهم في تعيين المفهوم»^(٢)، وهذا الإشكال من صاحب فقه الصادق عليه السلام هو المشهور الآن، ولعل الذي ولد هذه الشهرة في العصر المتأخر، من عدم حجية قول اللغوي، هو الميرزا النائيني وتبعه السيد الخوئي^(٣) وتلامذتهما؛ إذ ساروا على نفس المنهاج - عادة - ولذا أصبحت هذه القضية من المسلمات عند الكثيرين.

وحيث إن هذا المبنى يؤثر على المثات، بل لعله الألوف من المسائل الفقهية، كما وإنه يؤثر بصورة مباشرة على مسألتنا؛ إذ استعرضنا لغوياً تحديد مفهوم الرشوة وباستيعاب، فلو ذهبنا إلى أن قول اللغوي ليس بحجة فإن البحث السابق سيكون لغوياً ولا قيمة له، أو غاية الأمر سيرقى إلى رتبة المؤيد.

(١) مستند الشيعة ١٧: ٧١.

(٢) فقه الصادق ١٤: ٢٧١.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٩٦، حيث قال: «وأما دعوى الاتفاق على حجية قول اللغوي فهو لا يكشف عن دليل شرعي دل على حجية قوله بعد كون وجوب الرجوع إلى أهل الخبرة مما ثبت لزومه ببناء العقلاء، والاطمئنان بأن مدرك المدعي للاتفاق هو ذلك بتوهم خبروية اللغوي في تعيين المعاني الحقيقية عن غيرها، فالتحقيق أنه لم يبق لنا دليل على حجية قول اللغوي لتعيين المعاني الحقيقية عن غيرها».

الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة ٧٧

أقول: حيث إنّ هذا البحث من الأهمية بمكان لكون هذه المسألة مسألة مفتاحية؛ لذا كان من المناسب أن نتوقف عندها - مبنائياً - بعض التوقف، وسندرج ذلك بعنوان الملحق، فلاحظ.

الإشكال الثاني: تعارض أقوال اللغويين مسقط لحجيتها

والإشكال الثاني لصاحب فقه الصادق عليه السلام هو أنه لو فرض أن قول اللغوي حجة، فإنه في صورة التعارض تسقط هذه الحجة، والمشكلة في الرشوة أن أقوال اللغويين فيها متعارضة فتساقط، فلا مرجعية لغوية إذن في البين، قال: «إن قول اللغويين ليس بحجة، لا سيما في صورة اختلافهم في تعيين المفهوم»^(١)، لأن الرشوة مختلف فيها من حيث تحديد مفهومها ضيقاً وسعة بين اللغويين.

مناقشة كلام فقه الصادق:

ونناقش الشق الثاني من كلامه صغرى وكبرى:

١- ذكر المعنى الأضيق هو لأحد وجوه ثلاثة:

أما صغرى: فإنه انضح مما سبق - ونؤكد الآن ونضيف إليه - أنه قد يدعى أنه لا خلاف بين اللغويين في إرادة المعنى الأعم، وأنه هو الموضوع له لا الأخص، وذلك باستظهار أن المعنى الأخص - والذي ذكره عدد من اللغويين - لم يكن لتحديد الموضوع له بشرط لا عن الأعم، وإنما كان من باب كون المعنى الأضيق والأخص هو أظهر المصاديق، وهذا احتمال، وأما الاحتمال الثاني فهو: إن ذكر الأخص كان من باب أنه هو الأكثر استعمالاً، فاقتصروا عليه لذلك، لا لنفي المعنى الأوسع والأعم^(٢).

(١) فقه الصادق ٢١: ٤٥.

(٢) ونجد نظير ذلك في القرآن الكريم كثيراً، حيث فسرت الآيات العامة بأئمة أهل البيت عليهم السلام،

وأما الاحتمال الثالث فهو ما ذكره صاحب المستند، وهو أن التضييق هو بلحاظ الحكم لا بلحاظ الموضوع، أي: القيد هو للرشوة المحرمة لا للرشوة نفسها، لا أن المعنى الأوسع ليس بموضوع له وليس برشوة موضوعاً، فمن يرشي الآخر ليحق الحق ويبطل الباطل فهي رشوة موضوعاً، ولكنها ليست بحرام حكماً. قال صاحب المستند: «مع أنّ الظاهر أن مراد بعض الفقهاء^(١) تخصيص الحرمة، دون الحقيقة»^(٢)، انتهى.

والمتحصل: أن ذكر اللغويين المعنى الأضيق هو لأحد وجوه ثلاثة: إما لأنه المصداق الأظهر والأجلى، وإما لأنه الأكثر استعمالاً، وإما لتحديد الحكم لا الموضوع، وليس ذكرهم له لحصر الموضوع له به، ولو تم ما ذكرناه من أن اللغويين لا خلاف بينهم في أن الموضوع له هو المعنى الأعم فهو، وإلا تنتقل من هذا الجواب - الصغروي - إلى جواب كبروي.

٢- التعارض لا يؤدي إلى التساقت مطلقاً:

وأما كبرى: سلمنا أن اللغويين مختلفون في تحديد الموضوع له للرشوة، لكن هذا التعارض بين أقوالهم لا يؤدي إلى التساقت، إلا لو كان هناك تكافؤ بين المتعارضين، وأما لو كان أحد الأقوال ذا مزية فإن دليل الحجية يشمل، أي: ينحصر به دون الآخر.

وهذا ليس للحصر - إلا ما ثبت بدليل كآية الولاية - ولكن لأنهم المصداق الأجلى والأتم.

(١) ونقول: وبعض اللغويين أيضاً كابن الأثير.

(٢) مستند الشيعة ١٧: ٧١.

محتملات الأصل لدى التساقت:

وتوضيح ذلك بإيجاز: في مبحث الأصل في تعارض الحجتين هناك احتمالات: منها: أن الأصل هو التساقت، ومنها: أنه التخيير بين الحجتين المتعارضتين، وهناك احتمال ثالث: وهو أن يتوقف فيهما.

الكلام في المرجع العقلي عند التعارض:

ولابد هنا من ملاحظة أمر مهم، وهو أن الكلام هو عن المرجع والأصل العقلي أو العقلاني عند تعارض الحجتين؛ وذلك كالبيتين والإقرارين في الموضوعات، وكخبر الثقة وقول اللغوي في كل من الموضوعات والمحمولات والحجج، فالحديث عن المرجع العقلي والعقلاني وليس عن المرجع أو الأصل الشرعي؛ وذلك لأن الأصل الشرعي الثانوي خاص بالخبرين المتعارضين فقط، وكلامنا ليس عنهما، وإنما هو في تعارض أقوال اللغويين، فإن الأصل العقلاني في خصوص الخبرين المتعارضين يرفع اليد عنه، وذلك لوجود الروايات المعالجة للتعارض المذكور^(١).

(١) انظر: مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، ح ٢، وفيه: «روى العلامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوتقهما في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الأخير».

وعليه: فإن بحثنا ينحصر في الأصل العقلي والعقلاني، فلو تعارض قولاً اللغويين فهل الأصل في المقام هو التساقت أو التخيير؟ فلو قلنا: إن المرجح هو التخيير فسيستج ذلك حجية كل منهما على سبيل البدل، وعليه لا يتم كلام فقه الصادق عليه السلام؛ حيث يقول إنه في صورة التعارض فقول اللغويين ليس بحجة.

ولكننا في المقام نجاري المبنى الذي ذهب إليه الكثير من الأصوليين، وهو: إن الأصل العقلي أو العقلاني ليس هو التخيير وإنما هو التساقت، ولكن مع ذلك نقول: إن التساقت إنما يكون في صورة تكافؤ المتعارضين، لا في صورة كون أحد المتعارضين ذا مزية^(١)، ونقول: ليس لهم - بلحاظ أدلتهم - إلا أن يقولوا بذلك، وإن التساقت خاص بصورة التكافؤ، والحال في مقامنا كذلك^(٢)، فإن أكثر اللغويين قد فسر الرشوة بالأعم، وهذه هي المزية الأولى^(٣)، وأما المزية الثانية فإن أكثر الفقهاء - وبحسب كلام المستند - قد فسروها بالأعم من حيث المصعب كذلك، إضافة إلى مزايا أخرى أشرنا لبعضها سابقاً، والعمدة هو ملاحظة دليلهم على التساقت لنرى عموماً لما كان أحدهما ذا مزية أو اختصاصه بالمتساويين.

وقال الحر العاملي في وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨: محمد بن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليك حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه».

(١) ونقاشنا هذا هو على طبق مبانيهم، أي: إننا نسلم بما قالوه وثبتوه من أدلة، ونفرع عليه جوابنا استناداً لأدلتهم بنفسها مع قطع النظر عن مبنانا، وهو التخيير.

(٢) وهذه هي صغرى المقام ونحن نتجشم العناء لإثباتها.

(٣) إذ مع وجود المزية فإن العمل بذبيها ترجيح للراجح، وليس ترجيحاً لأحدهما من غير مرجح.

دليل المشهور على التساقت:

إن دليل المشهور على التساقت في حال تعارض الحجتين هو هذه المنفصلة:
إما أن يكون دليل الحجية لئياً، كبناء العقلاء - ونضيف: الإجماع والسيرة - وهنا
حيث لا إطلاق لهذا الدليل؛ لأنه لبي، فلا يشمل المتعارضين فيتساقتان.
وإما أن يكون دليل الحجية هو الدليل اللفظي الذي لا إطلاق له، ومعه
فسيلحق هذا الدليل بالأدلة اللبية من حيث عدم وجود الإطلاق له.
وإما أن يكون دليل الحجية هو الدليل اللفظي المطلق .

وهنا نسأل المشهور ونقول: لِمَ التزمتم بالتساقت في هذه الصورة؟ وجوابهم ما
ذكروه من قضية عقلية حاصرة مرددة بين شقوق وإطراف ثلاثة، وقد ذكر هذا
التشقيق من قبل مجموعة من الأصوليين^(١)، وهي:

الشق الأول: أن يقال: إن أدلة الحجية تشمل المتعارضين سوية في وقت
واحد، وهذا محال؛ لأنه يستلزم التعبد بالمتناقضين - أو المتضادين - من قبل الشارع،
وهو غير معقول.

الشق الثاني: أن أدلة الحجية لا تشمل أيّاً من المتعارضين، ونتيجته هي
التساقت وهو المطلوب.

الشق الثالث: أن أدلة الحجية تشمل أحدهما بعينه دون الآخر، وهذا ترجيح
بلا مرجح وهو محال^(٢).

(١) راجع: مصباح الأصول ٣: ٣٦٦، مبحث التعادل والترجيح، وكذا مبحث العلم الاجمالي،
والمحصل وغيرهما.

(٢) إما عقلاً أو بالنظر للحكمة، لوجود خلاف في أن الترجيح بلا مرجح هل هو ممتنع عقلاً وأنه
كاجتماع النقيضين، أو هو ممتنع بالنظر للحكمة، ونحن نستظهر الأخير.

الجواب: اختصاص التساقط بالمتكافئين

أقول^(١): لو كان دليلهم هو ما ذكر فإنه يتضمن بنفسه رد كلامهم إن أرادوا الإطلاق، كما لعله هو الظاهر من كلماتهم، فقد ذكروا في الشق الثالث أن شمول أدلة الحجية لأحدهما بعينه دون الآخر حيث إنه ترجيح بلا مرجح فهو محال أو باطل.

وهنا نقول: إن لازم كلامهم أن يختص التساقط بالمتكافئين، وأما لو كان أحدهما ذا مزية على الآخر فدليلهم بنفسه ينطق بأن أدلة الحجية شاملة له، بل خاصة به؛ إذ ترجيحه ليس بلا مرجح، بل هو مع المرجح.

ونضيف: إن بناء العقلاء على ذلك أيضاً، فلو تعارض خبرا ثقتين وكانا متكافئين، فهنا يمكن أن يقال بالتساقط - لو لم نقل بالتخيير - وأما لو كان أحدهما ذا مزية - كما لو كان أضيف وأتقن في نقله - فانه سيرجح على الآخر، وعلى هذا بناء العقلاء وسيرتهم.

والحاصل: أنه بناء على هذه الكبرى الكلية في استدلالهم على التساقط فنقول: إن التساقط سيختص بصورة التكافؤ لا مطلقاً - ككبرى - وأما صغرى مقامنا فإنه لا تكافؤ بين المعنيين المذكورين من قبل اللغويين للرشوة سعة وضيقاً؛ فإن القول: إنها موضوعة للأعم هو ذو مزايا ومرجحات متعددة كما بينا.

والخلاصة من كل ذلك: إن قول اللغوي الذي يرى المعنى الأوسع للرشوة حجة، حتى لو عارضه قول لغوي آخر؛ لأن قول من يرى التوسعة والأعمية هو ذو المزية، وبناء العقلاء على ذلك.

(١) لازم قولهم هو اختصاص التساقط بالمتكافئين.

الاستعمال في الأعم في رواية صحيحة:

سبق أن صاحب المستند استدل في تعميمه للرشوة بقول اللغويين أولاً، ثم ذكر دليلاً ثانياً، وهي الرواية الشريفة، حيث يقول: «ويدل عليه استعمالها فيما أعطي للحق، في الصحيح: عن الرجل يرشو الرجل على أن يتحول من منزله فيسكنه؟ قال عليه السلام: لا بأس به، فإن الأصل في الاستعمال، إذا لم يعلم الاستعمال في غيره، الحقيقة، كما حقق في موضعه»^(١)، انتهى كلامه.

لكن استشكل صاحب فقه الصادق عليه بإشكال مشهور - حيث إن صاحب المستند يتبع في رأيه المذكور السيد المرتضى بينما صاحب فقه الصادق عليه السلام يتبع في رأيه مشهور الأصوليين - والإشكال هو: أن أصالة الحقيقة إنما يرجع إليها في تشخيص المراد بعد العلم بالوضع - وهو رأي المشهور - ولا يرجع إليها لتشخيص الموضوع له مع العلم بالمراد^(٢) - وهو رأي السيد المرتضى^(٣) - ومورد الرواية هو

(١) مستند الشيعة ١٧: ٧١.

(٢) انظر: فقه الصادق عليه السلام ١٤: ٢٧١، وفيه: «وأصالة الحقيقة إنما يرجع إليها لتشخيص المراد لا لتعيين الموضوع له بعد معلومية المراد».

(٣) وإن شارك المشهور في الشق الأول أيضاً، انظر الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٠ - ١٦، حيث يقول السيد: «واعلم أن الخطاب إذا انقسم إلى لغوي وعرفي وشرعي وجب بيان مراتبه، وكيفية تقديم بعضه على بعض، حتى يعتمد ذلك فيما يرد منه تعالى من الخطاب. وجملة القول فيه أنه إذا ورد منه تعالى خطاب وليس فيه عرف ولا شرع وجب حمله على وضع اللغة، لأنه الأصل، فإن كان فيه وضع وعرف وجب حمله على العرف دون أصل الوضع؛ لأن العرف طار على أصل الوضع، وكالناسخ له والمؤثر فيه، فإذا كان هناك وضع وعرف وشرع وجب حمل الخطاب على الشرع دون الأمرين المذكورين للعلة التي ذكرناها؛ ولأن الأسماء الشرعية صادرة عنه تعالى، فتجري مجرى الأحكام في أنه لا يتعدى عنها».

القسم الثاني لا الأول.

الاستدلال بالروايات لتنقيح موضوع الرشوة سعةً وضيقاً^(١):

ولكي^(٢) يتكامل البحث أكثر فإن من المناسب أن نؤطر البحث بإطار أعم وأشمل وأتم، ونجعل الكلام السابق أحد فروع وبنود هذا التأطير الجديد، فنقول: ذكرنا أن الدليل الأول على أن الرشوة موضوعة للأعم هو قول اللغويين، والدليل الثاني: هو بعض الروايات، حيث استدل صاحب المستند برواية صحيحة على أن الرشوة موضوعة للأعم، وعلى تأطيرنا الجديد فستدخل هذه الرواية ضمن أحد فروعها.

روايات المقام على ثلاث طوائف:

وهنا نقول: إن الروايات التي يمكن أن يبحث عن دلالتها في المقام - بحسب تتبعنا - هي على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: وهي تلك التي أشار إليها صاحب المستند.

الطائفة الثانية: وهي ما أشار إليها وأضافها صاحب فقه الصادق عليه السلام.

الطائفة الثالثة: وهي تلك الروايات التي سندكرها أيضاً إن شاء الله تعالى.

هذه طوائف ثلاث، ومنها ندخل في البحث الروائي للاستدلال على أن الرشوة موضوعة للأعم فنقول: أما الطائفة الأولى فهي ما كان لفظ الرشوة فيها معلوم المراد مجهول الوضع، ومصداق ذلك ما ذكره صاحب المستند كما سيتضح.

(١) هذا هو الدليل الثاني على أعمية الموضوع للرشوة، وقد تقدم الدليل الأول، وهو: أقوال

اللغويين. فراجع.

(٢) وهذا تأطير للبحث بإطار جديد.

وأما الطائفة الثانية: فهي ما كان فيها لفظ الرشوة ذا قيد، وهو ما أضافه صاحب فقه الصادق.

وأما الطائفة الثالثة - وهي ما سنضيفها - فهي ما كان لفظ الرشوة فيها مجهول المراد ومجهول الوضع معاً، وهذه الطائفة لم يشر لها الأعلام^(١).

تفصيل أكثر حول الطوائف الثلاث:

أما الطائفة الأولى: وهي ما كان اللفظ فيها معلوم المراد ومجهول الوضع، فكما في رواية المستند، حيث يسأل الإمام عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل كي يتحول من منزله فيجيب الإمام عليه السلام: لا بأس، فإننا نلاحظ أن هذه الرواية هي مصداق لما كان معلوم المراد وإن جهل الوضع؛ حيث لا نعلم أن الرشوة هل وضعت للأعم، أي: هل أنها شاملة وضعاً لبذل المال حتى لغير الحرام أو لا؟ وصاحب المستند اتكأ على هذه الرواية لإثبات الأعم؛ فإن التحول عن المنزل ليس غاية باطلة محرمة، بل هو من حقوق الطرف حيث له الحق في البقاء وعدمه^(٢).

إذن: لفظ الرشوة الوارد في الرواية معلوم المراد منها، ولكن الوضع مجهول، ولا يعلم أن الرشوة هل استخدمت في معناها الحقيقي أم بنحو المجاز؟
وأما الطائفة الثانية: وهي التي أشار إليها صاحب فقه الصادق عليه السلام^(٣)، فهي ما وردت فيها كلمة الرشوة مع قيد، حيث يسأل الإمام عليه السلام عن (الرشا في الحكم)^(٤)،

(١) أي: لم يشاروا لها بعنوان ما ذكرناه وبهذا التأطير من إنها مجهولة الوضع والمراد.

(٢) سواء أكان مسجداً فله حق الاختصاص أم منزلاً استأجره أو غير ذلك.

(٣) انظر: فقه الصادق ١٤: ٢٧٢ يقول السيد الروحاني: «كقوله عليه السلام في صحيح عمار: وأما الرشا في الحكم فإن ذلك الكفر بالله العظيم».

(٤) قال أبو عبد الله عليه السلام: «وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم». الوسائل ١٧: ٩٢، ح ٢.

و (في الحكم) هو قيد، فهل يمكن أن يستفاد من هذا القيد دلالة معينة؟ هذا هو مورد الكلام، وسيأتي توضيح أن القيد هل هو قيد احترازي أو توضيحي، والثمره في ذلك؟^(١)

وأما الطائفة الثالثة: فهي تلك الروايات المجهولة من كلا الجانبين، أي: من حيث الوضع والمراد، وهي عبارة عن روايات عديدة ستأتي، من قبيل: «الراشي والمرتشي كلاهما في النار»^(٢)، فإن كلاً من الوضع والمراد للفظ الرشوة مجهول، أما الوضع فلأن الفرض هو ذلك، حيث إنه قبل أن يستقر رأي الفقيه على أحد الطرفين فإن الوضع مجهول عنده أهو للأعم أو الأخص، ولذا كان ذلك مثار نقاش شديد بين الأعلام، وأما المراد فإنه مجهول تبعاً لمجهولية الوضع ولا قرينة؛ وذلك أن المعصوم عليه السلام عندما ذكر أن كلاً من (الراشي والمرتشي في النار) فهل كان مراده الراشي بالباطل، أم كان مراده أيضاً الراشي بحق؟ ذلك مجهول، وهذه الروايات هي روايات متعددة ومستفيضة، ومتظافرة^(٣).

تأطير آخر وأقسام أربعة:

ونذكر الآن إطاراً آخر يتضمن أربعة أقسام - لمزيد الفائدة ولمنهجة البحث -

(١) وصاحب فقه الصادق عليه السلام يستظهر أنه قيد تفسيري وتوضيحي بخلاف ما نستظهره؛ وذلك في معرض رده على من استدل بقول الإمام عليه السلام في صحيح عمار (وأما الرشا في الحكم) بأنه لو لم يكن مفهوم الرشوة عاماً لغير الأحكام لزم إلغاء التقييد، يقول السيد الروحاني مستشكلاً: «فلأن ذكر القيود التوضيحية لا سيما في صورة إجمال المقيد مفهوماً غير عزيز». انظر: فقه الصادق: ١٤: ٢٧١.

(٢) مجمع الزوائد ٤: ١٩٩، المعجم الأوسط ٢: ٢٩٦.

(٣) ولعل عددها بمختلف مضامينها يبلغ عشر روايات، وهذه إشارة وتوطئة للبحث السندي فيها.

فإن روايتنا السابقة تدرج في الأقسام الثلاثة الأخيرة، ونقاش السيد المرتضى مع المشهور يدور في القسم الثاني والثالث منها، وأمّا القسم الرابع فهو ما أضفناه، فلاحظ.

أقسام الألفاظ بالنسبة لحيثيتين، الموضوع له والمراد منه:

إن الألفاظ بالنسبة إلى حيثية (الموضوع له اللفظ) و(المراد منه) هي على أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يكون اللفظ معلوم الوضع والمراد، وهذا القسم لا كلام فيه، وقد ذكرناه لكي يتضح التقسيم ويستقيم، ويكون تمهيداً لذكر بقية الأقسام^(١).

القسم الثاني: وهو أن يكون اللفظ معلوم المراد ومجهول الوضع، وهذا القسم هو مورد النقاش والنزاع بين السيد المرتضى وصاحب المستند من جهة، وصاحب فقه الصادق عليه السلام والمشهور من جهة ثانية، ورواية المستند هي من هذا القسم.

القسم الثالث: وهو أن يكون اللفظ معلوم الوضع مجهول المراد، وهو بعكس القسم الثاني، وفي هذا القسم فإن الموضوع له اللفظ معلوم، ولكن نجعل المراد من قبل المستعمل وأنه أراد الحقيقة، أو أنه استعمله في المجاز مع خفاء قرينته علينا.

القسم الرابع: وهو ما كان فيه اللفظ مجهول الوضع ومجهول المراد، وهو بعكس القسم الأول، وقد يبدو غريباً من الناحية المبدئية، من حيث تصوير الأصل الذي يمكن أن يحتكم إليه فيه، وهذا القسم هو ما أضفناه وسنذكر الوجه في ذلك^(٢).

(١) ولا نقاش في هذا القسم إلا النقاشات العقلية والأصولية في مبحث الإرادة الجدية والاستعمالية وغيرها، وهي ثمرة علمية ولا ربط لها بالثمرة العملية الفقهية في المقام.

(٢) وسنبين أن تلك الروايات العشرة تدرج في هذا القسم، ومعه فهل يوجد أصل لفظي أو

إذن: هذه هي الأقسام والعناوين الأربعة في بحثنا، وهي مهمة جداً لا بد من استحضارها في الذهن؛ فإن البحث المقبل سيبتني عليها تمام الابتداء.

تفصيل الأقسام:

ونبدأ بالقسم الثاني^(١) من الأقسام الأربعة، لأنه هو موطن نقاش بين صاحب فقه الصادق عليه السلام مع صاحب المستند؛ فقد استشكل فقه الصادق عليه السلام عليه بأن الاستعمال أعم من الحقيقة في الرواية التي ذكرها المستند، حيث يرى صاحب المستند^(٢) أن الاستعمال دليل الحقيقة وليس أعم منها.

وجه مرجعية أصالة الحقيقة في القسم الثالث:

قال في فقه الصادق عليه السلام: «أصالة الحقيقة يرجع لها لتشخيص المراد»^(٣)، أي: مع العلم بالوضع، وهذا صحيح إن أريد به لا بشرط، فإنه مع العلم بالوضع والجهل بالمراد يرجع إلى الأصل المذكور، أي: أصالة الحقيقة، ووجه ذلك أنه مقتضى الحكمة؛ فإن طريقة العقلاء والعرف جارية على ذلك في محاوراتهم، وخلافه هو إغراء بالجهل^(٤)، فإنه إذا كان للفظ كالأسد معنى، وقد اتضح معناه الحقيقي الموضوع له، وإنه موضوع للحيوان المفترس، ومجاز في الرجل الشجاع، فلو قال

عملي في هكذا موارد يمكن الاعتماد عليه؟ هذا ما سنفصله إن شاء الله تعالى.

(١) وهو معلوم المراد ومجهول الوضع.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٧: ٧١، وفيه: «فإن الأصل في الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة، كما حقق في موضعه».

(٣) فقه الصادق ١٤: ٢٧١.

(٤) فإن الأصل هو تطابق المراد الجدي للمتكلم مع الموضوع له، لو لم يعم قرينة على الخلاف، وعليه سيرة العقلاء والعرف.

المتكلم: جئني بأسد^(١) أو رأيت أسداً^(٢) فإنه لا بد أن يريد الحقيقة معتمداً أصالة الحقيقة لو لم يتم قرينة على الخلاف، والوجه في ذلك أن المتكلم الحكيم إذا لم يُقَمَّ قرينة على إرادة المعنى المجازي، مع علمه بأن طريقة العقلاء في محاوراتهم أنهم لو أرادوا غير المعنى الحقيقي لأقاموا القرينة، فإذا لم يتم قرينة فيتعين أن مراده هو الحقيقة، وإلا يكون قد أغرى المخاطب بالجهل، مما لا ينبغي صدوره من العقلاء، وذلك كي لا تختلط المرادات نظراً لكثرة وجود المعاني المجازية^(٣).

وتكملة كلام فقه الصادق عليه السلام هي: «.. لا لتعيين الموضوع له بعد معلومية المراد»^(٤) فلو علم أن المراد هو الرجل الشجاع فلا يمكن أن نقول إن الموضوع له هو الرجل الشجاع أيضاً، فإن سيرة العقلاء ليست على الالتزام بذلك.

وهنا^(٥) نتساءل عن الفرق بين الصورة الثالثة والصورة الثانية المذكورتين فنقول: إن ذلك يحتاج إلى دقة لمعرفة الفرق بينهما، وبكلمة واحدة نستطيع أن نقول: إنه في الصورة الثالثة هناك ضابط نوعي عقلائي عام يرشدنا للمراد، وهو مفقود في الصورة الثانية؛ وذلك أن القضية فيها ترتبط بمراد آحاد المتكلمين، ومرادهم لا يكشف عن الوضع.

وجه عدم مرجعية أصالة الحقيقة في القسم الثاني:

ويمكن توضيح كلام المشهور بهذا البيان، وهو: إن مَنْ يستعمل كلمة معينة

(١) على نحو الإنشاء.

(٢) على نحو الإخبار.

(٣) وهذا ضابط نوعي عقلائي وخلافه هو إغراء بالجهل.

(٤) فقه الصادق ١٤: ٢٧١.

(٥) الفرق بين الصورة الثالثة والثانية.

في معنى معين مع جهلنا بالوضع وعلمنا بالمراد، كيف يقال: إنه يمكن الاعتماد على أصالة الحقيقة - كما قال ذلك المرتضى والمستند - والحال أن هذا المرید لهذا المعنى ليس هو الواضع بنفسه. نعم، لو كان هو الواضع بنفسه وقد عُلم مراده وجُهل وضعه فنقول: لو استخدم هذه الكلمة في هذا المراد فإن ذلك - مثلاً - يكون قرينة على أنه قد وضعه فيه، ولكن الكلام ليس في الواضع، وإنما هو في الاستعمالات العرفية والشارعية^(١)، والشارع^(٢) لم يضع للرشوة معنى جديداً، فليس هو الواضع إذن.

والخلاصة: أنه لو علم مراد غير الواضع، والشارع غير واضع، فكيف يقال: إنه ومن خلال معلومية مراده ننتقل إلى أن هذا المراد هو نفس الموضوع له؟! فعمل المتكلم قد استخدمه في المعنى المجازي، والمجاز هو معنى من المعاني الصحيحة، اللهم إلا بأصالة عدم القرينة.

ورويتنا من هذا القبيل؛ لأن المراد معلوم وهو الأمر المباح من التحول من سكن داره إلى أخرى، وهو حق من حقوقه، ولكن الجهل في المقام هو في أن (يرشو) هل وضعت لخصوص ما كانت في مقابل الباطل أي: الأخص، أو أنها وضعت بنحو أعم ليشمل ما كان لإحقاق الحق كذلك؟

وهناك وجه آخر دفاعاً عن المشهور، وهو: إن وجه عدم إمكان الرجوع لأصالة الحقيقة في هذه الحالة هو أن كلاً من المعنى الحقيقي والمجازي صحيح وعقلاني، أي: إن إرادة المعاني الحقيقة وكذا المجازية كلاهما هي طريقة للعقلاء،

(١) إلا أن يقال بمرآتية استعماله لوضع الواضع، وليس.

(٢) المقصود بالشارع هنا: الرسول والأئمة عليهم الصلاة والسلام.

وسبيل لتفهم الآخر، وعليه: فالأعم لا يكون دليلاً على الأخص، فإن استعمال اللفظ في معنى لا يدل على أنه المعنى الحقيقي أو المجازي؛ إذ كلاهما صحيح.

الأصل هو عدم القرينة^(١):

لكن قد يعترض على رأي المشهور بالقول: إن الذي ذكره المشهور من أن الاستعمال أعم من الحقيقة صحيح، فإن استعمال اللفظ في كل من الحقيقة والمجاز سبيل العقلاء وطريقتهم في التفاهم العرفي، ولكننا في المقام لا نكتفي بهذا الاستعمال كدليل على الوضع، حتى يقال: إنّ الاستعمال أعم من الحقيقة، بل إننا نضم إلى ذلك أصالة عدم القرينة؛ إذ حيث نشك في المقام في وجود قرينة على المجاز فإن الأصل عدمها، ومن هنا نفهم أن السيد المرتضى لم يقل إن الاستعمال بمفرده دليل الحقيقة حتى يشكل عليه بأنه أعم، وإنما ذكر أن الاستعمال بضميمة أصالة عدم القرينة هو دليل الحقيقة، وهذا الكلام له وجه وجيه.

الدفاع عن المشهور والجواب عن أن الأصل عدم القرينة:

لكن قد يقال: إن الاعتماد على أصالة عدم القرينة غير تام، وهذا الأصل ليس بمجرد تصحيح كون الاستعمال بالضميمة دليل الوضع؛ إذ نسأل مَنْ يلتزم بذلك - كالسيد المرتضى وصاحب المستند - فنقول: ما هو المراد بأصالة عدم القرينة؟ هل المراد بها هو الاستصحاب، أو المراد ظاهر الحال؟

ولكن وعلى كلا التقديرين يمكن أن يعترض ويقال: لو كان المراد من الأصل هو الاستصحاب فإنه أصل مثبت، وهو بحسب المشهور ليس بحجة^(٢)؛ لأن

(١) إشكال على رأي المشهور.

(٢) وإن كان لنا نقاش معهم في ذلك ولكننا نجاري رأي المشهور الآن.

الفرض في المقام أن الشارع هو مَنْ تعبدنا بالاستصحاب، وتعبده لا يكون إلا بلحاظ أثره الشرعي؛ لأنه مجال حيطة تصرف الشارع بما هو شارع، وأما بقية الآثار العرفية والعقلية فليست هي في حيطة للشارع من هذه الجهة^(١)، فإن التعبد الخاص والاستصحاب هو لإبقاء ما كان على ما كان، وهذا الإبقاء لا بد أن يكون لأمر شرعي، أو بلحاظ أثر شرعي - هذه كبرى - وما نحن فيه - صغرى - ليس من ذلك في شيء؛ وذلك لأن استصحاب عدم القرينة هو لإثبات أن مراد الشارع هو المعنى الحقيقي دون المجازي، وهذا اللازم كما هو واضح يرتبط بمراد الشارع^(٢) لا بأثره الشرعي، ومراده أمر تكويني فهذا أصل مثبت. نعم، لو أننا استصحبنا عدم القرينة لإثبات الحرمة^(٣) فالأمر صحيح؛ لأن الحرمة هو فعل للشارع بما هو هو، ولكن إرادة الشارع لهذا المعنى هو من الأمور التكوينية، والاستصحاب لا ينالها ولا يطالها.

والخلاصة: إن الاستصحاب التعبدي لا يمكن أن يثبت الإرادة التكوينية للشارع؛ لأنه سيكون من الأصل المثلث، وهو ليس بحجة.

وأما لو كان المراد من أصالة الحقيقة هو ظاهر الحال^(٤)، وظاهر الحال حجة عقلائية، فالمدعى هو أن ظاهر حال مَنْ استخدم لفظاً في معناه وشك في أنه استعان بقرينة للدلالة على المجاز، فإن الظاهر من حاله أنه لم يستعملها ولم يستعن بها، كما هو الأمر في ظهور حال الإنسان المؤمن في أنه لو صلى فصلاته صحيحة، مع أنه

(١) وإن كانت في حيطة بما هو خالق ومكوّن.

(٢) أو بإرادة الشارع.

(٣) أي: الحرمة للرشوة بالمعنى الأعم.

(٤) حيث توجد في معنى الأصل أربعة احتمالات، منها: الاستصحاب، ومنها: الغلبة، ومنها: ظاهر الحال، ومنها: القاعدة.

يمكن أن تكون بلا وضوء وباطلة، فظاهر حاله كمؤمن يفيد الصحة، وإن كان الاستصحاب يفيد البطلان.

لكن قد يجاب: إن ظاهر الحال المدعى للمتكلم غير محرز، فمن أين ادعيتم أن ظاهر حال مَنْ استخدم لفظاً في معناه وشك في استخدام القرينة من عدمها أنه لم يستخدمها؟!، خاصة وأنه يحتمل أن المتكلم قد اعتمد على قرينة مقامية وحالية^(١) قد خفيت علينا، فإنه ليس من الضرورة أن تكون القرينة لفظية، كما يحتمل أن يكون المتكلم المتجوز قد اعتمد على فهم السامع لمراده المجازي، فلم يحتج بعد ذلك إلى أن ينصب قرينة، فعدم نصب القرينة مع هذا الاعتماد ليس هو خلاف الحكمة^(٢). فتأمل^(٣)

والمتحصل مما بيناه: أنه لا وجه للاستناد لأصالة الحقيقة لا من باب الاستصحاب، ولا من باب ظهور الحال.

القول^(٤) بالتفصيل بوجه لطيف^(٥):

مضى أن صاحب فقه الصادق عليه السلام قد استند إلى الكبرى الكلية، والتي عليها

(١) وما أكثر القرائن المقامية التي تفيد المجاز.

(٢) أي: يكفي عن ذكر القرينة بفهم السامع للمراد كما في الرواية فإن المتعلق لـ(يرشو) قرينة على إرادة المعنى الأعم.

(٣) إذ على الحكيم والناقل عنه أن يوصل القرينة كما أوصل أصل الكلام، وإلا لأخل بغرضه. اللهم إلا لو كان غير المخاطب غير مقصود بالكلام بالمرّة، على عكس خطابات الشارع. وسيأتي بيان هذا الوجه.

(٤) انتصاراً لصاحب المستند والسيد المرتضى.

(٥) والكلام هنا دقيق، فتأمل.

المشهور - في مقابل السيد المرتضى - وطبق ذلك على الصغرى في رده على صاحب المستند، ولنا في المقام أن نقول بالتفصيل، حيث نوجه الكبرى الكلية للسيد المرتضى بوجه لطيف^(١)، ولكن مع ذلك نقول: إن كلام فقه الصادق عليه السلام - صغرياً - صحيح، أي: لنا أن نفكك هنا، فإنه في عين قبولنا صحة كبرى صاحب المستند والسيد المرتضى، فإننا ننفي صحة صغرى صاحب المستند.

أما كبرياً فنقول: إنه من الممكن أن نستند إلى أصالة عدم القرينة لإثبات الوضع، وبكلا الوجهين السابقين اللذين رددناهما:

الوجه الأول: تصحيح التمسك بالأصل المثبت

الوجه الأول: الاستصحاب، وقد استشكلنا عليه بأنه أصل مثبت فليس بحجة، ونرد ذلك بثلاثة وجوه^(٢):

أولاً: أما مبنائياً: فإننا لا نسلّم أن الأصل المثبت ليس بحجة، وذلك أننا نرى أن الاستصحاب حجة من باب بناء العقلاء وسيرتهم، وأنّ عَصَدَتَه الإطلاقات الروائية^(٣)، وبناء العقلاء على أن اللوازم الشرعية والعرفية والعقلانية مما تثبت بالاستصحاب، كما أن قاعدة (لا تنقض اليقين بالشك) هي قاعدة عقلانية، تفيد مفادها سعةً.

ثانياً: سلمنا أن الأصل المثبت ليس بحجة، ولكن قد يقال: إن الوساطة بين المستصحب واللازم الشرعي لو كانت عادية أو عقلية، ولكنها كانت خفية، ومما لا

(١) وهو وجه خطر في البال، فلو ثبت فإنه يكفي رداً لكلام المشهور.

(٢) ولا نتوقف هنا كثيراً والبحث يترك لمحلّه.

(٣) عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر».

الوسائل ١: ٢٤٥، ح ١.

يلتفت لها العرف، وتحتاج إلى أعمال دقة ونظر حتى تستكشف، فإن الكثير من الأصوليين بنوا على أنه في مثل هذه الحال تثبت اللوازم الشرعية.

وقد يقال في المقام: إن الوسطة خفية؛ فإننا عندما نستصحب عدم وجود القرينة فالمراد إثباته هو أن الحرمة للرشوة عامة، والوسطة خفية هنا، وهي إرادة الشارع^(١)، والتي تترتب عليها الحرمة والأثر الشرعي، فتأمل.

ثالثاً: سلمنا أن الوسطة ليست خفية، ولكن ندعي أن الجعل كالمجعول عرفاً هو شرعي - وهو وجه دقيق - وهذا الوجه هو غير الوجه الثاني، فإننا في ذلك كنا نقول: إن إرادة الجعل هي أمر تكويني لازمه أثر شرعي، ولكن هذا الأمر التكويني خفي، وأما في هذا الوجه فإننا نقول: إن تلك الإرادة تعد أمراً شرعياً عرفاً، وإن كان واقعها تكوينياً. وفيه: ما لا يخفى.

هذه هي أجوبة ووجوه ثلاثة، فإن قبلت فيها، وإلا نرجع إلى جواب آخر.

الوجه الثاني: الاعتماد على ظاهر الحال تام

إن ظاهر حال المتكلم أنه كلما استخدم لفظاً في معنى قد وضح لنا مراده منه، وشككنا في أن هناك قرينة أو لا، فظاهر الحال هو عدم القرينة^(٢)، وهذا هو المدعى. وأما دليله فهو: إن كل من استخدم لفظاً في معنى ثم أراد إيصاله إلينا، فإن من مسؤوليته العقلانية والشرعية أن الكلام لو كان محتفياً بقرينة فعلية إيصالها أيضاً لنا؛ لأن ذلك يقع على عاتقه، ولو لم يوصلها لدل ظاهر ذلك - مع عنايته بحكمه - على أنه لم يستخدم تلك القرينة، فعدم الإيصال إثباتاً دليل عدم الوجود وعدم

(١) أو الوضع، وحسب الدقة: فإننا نستصحب عدم القرينة لتثبت أن المعنى المراد هو الموضوع له بنظره، فهو الحرام.

(٢) أي: دلالة عليه بدون قرينة.

الاستخدام ثبوتاً.

أصالة الحقيقة مرجع لتحديد الوضع أيضاً:

وبعبارة أخرى: أن أصالة الحقيقة يمكن الاعتماد عليها أيضاً لتحديد الوضع،

وذلك يتضح بذكر أمرين:

الأمر الأول: لا بد من نصب القرينة على المجازية

الأمر الأول: وهو إن المتكلم الحكيم عندما يأمر أو ينهى فإنه لو كان قد أراد

المعنى المجازي في كلامه فلا بد أن ينصب عليه القرينة، بالنظر للحكمة، هذا أولاً،

وثانياً: إنه لا بد أن يوصل تلك القرينة للمكلفين؛ إذ إنه لو لم يوصلها لهم لتوهموا أن

مراده هو المعنى الحقيقي، فامثلوا غير ما أراد ما أمر به، فلزم من ذلك نقض

الغرض، وهذا خلاف حكمته أيضاً.

عدم القرينة إثباتاً دليل عدم ثبوتها:

وهنا نقول: إن الحكيم لو لم يوصل إلينا القرينة لدل ذلك على عدم وجودها

ثبوتاً، فإننا ننتقل من عالم الإثبات - وصول القرينة وعدمه - إلى عالم الثبوت -

وجودها وعدمها - وذلك كما هو الحال في أصل الحكم؛ فإنه كلما لم يوصل إلينا

المولى حكمه دل ذلك على أنه لم يرد منّا، أو لم ينشأه أو حتى لو أنه أنشأه، فإن

عدم الإيصال دال على عدم وصول الحكم إلى مرتبة الفعلية والتنجز، وإن المولى

قد أبقاه في مرتبة الاقتضاء، ولو ثبت ما قدمناه وإن عالم الإثبات هو طريق لعالم

الثبوت، فإننا سنتقل من المقدمة الأولى إلى المقدمة الثانية.

الأمر الثاني^(١): عدم إيصال القرينة دليل على الحقيقة

إن المتكلم الذي لم يوصل لنا قرينة المجاز، فإنه يريد للمعنى الحقيقي حتماً؛ لأن هذا المتكلم لا يخلو أمره، إما أن يكون هو الشارع - كما هو موطن كلامنا في الرواية - وإما أن يكون من عامة الناس، ونحن وعلى كلا التقديرين نثبت كبرى السيد المرتضى، وهي: (مرجعية أصالة الحقيقة).

أ: مرآتية الشارع للوضع

أما الشق الأول: وهو ما لو كان الذي لم يوصل القرينة إلينا هو الشارع، فإنه لا شك في أن ذهن الشارع هو مرآة للواقع، ومرآة للعرف أيضاً^(٢)، وعليه فلو أن الشارع استخدم لفظاً معيناً ولم ينصب قرينة في استعماله لدل ذلك على أنه يراه هو الموضوع له حقيقة، وهو الواقع بنظره، وإلا لوجب أن ينصب تلك القرينة، وحيث لم ينصبها ثبوتاً دل ذلك على أن الشارع يرى المعنى الذي استعمله فيه هو المعنى الموضوع له الحقيقي، ولذا استغنى بالوضع عن القرينة، وهذا في حق الشرع مما لا نقاش فيه، وكما قلنا فإن روايتنا من هذا القبيل.

ب: مرآتية آحاد الناس للعرف وللوضع

وأما الشق الثاني: حيث الكلام في العرف^(٣)، واللفتة هنا هي مرآتية أذهان آحاد عامة الناس أيضاً، للوضع وللعرف أيضاً. وتوضيحه: إن غير العارف بلغة القوم في بلد معين - كمن لا يعرف الفارسية مثلاً - لو لم يكن يميز بين المعاني الحقيقية والمجازية في كلامهم، بل ولا شيئاً منها، فإنه لو رأى واحداً من أفراد عرف ذلك

(١) وهي مقدمة دقيقة وتوجد فيها لفظة دقيقة لتوجيه كلام السيد المرتضى.

(٢) فيما لو كان العرف في نظر الشارع هو المرجع.

(٣) وهذه لفظة دقيقة ولو قبلت فإنه لا بد من الإعراض عن كلام المشهور من الأصوليين مطلقاً.

البلد استخدم كلمة في معنى معين من دون أن ينصب قرينة، فإن ذلك يدل على أن هذا المعنى هو الموضوع له حقيقة عندهم، ووجه الدلالة - مع أن الشخص^(١) هو من عامة الناس - هو: أن بناء العقلاء على كون ذهن آحاد الناس مرآة للعرف، وأن العرف بدوره هو مرآة للوضع^(٢)، ولو لم يكن الأمر كذلك لما أمكن التعرف على الوضع في أية لغة من اللغات، بل لما أمكن التعرف حتى لو رأينا ألوف الاستعمالات بدون قرينة، إذ من أين نعرف أن الواضع وضع هذا اللفظ لذلك المعنى لو لم يكن ما ذكر - من المرآتية للوضع - تاماً، نظراً لأن هؤلاء الألوف من المستعملين لم يكونوا في زمن الوضع^(٣)؟

والخلاصة: أن بناء العقلاء وسيرتهم جارية على أن ذهن الشخص الواحد من أفراد العرف مرآة للمجموع من العرف، وهذا المجموع هو مرآة للوضع حقيقة؛ وذلك لأنهم قد تلقوا اللغة كذلك يداً بيد وابتناً عن أب.

علامات الحقيقة حجة على الفقيه وعلى الجاهل بالوضع:

وبتعبير آخر: إن علامات الحقيقة هي التبادر والاطراد وصحة الحمل وعدم صحة السلب، والشخص فقيهاً كان أو من عامة الناس لو لاحظ لفظة معينة فتبادر إلى ذهنه من ذلك معنى معين، فإن هذا الانسباق والتبادر هو علامة الحقيقة، مع أن هذا الشخص لم يكن في زمن الوضع، وما ذلك إلا لأن التبادر، في ذهنه، يُعدّ عند العقلاء مرآة للعرف العام وللوضع، والكل يبني على ذلك^(٤)، وكما هو الحال في

(١) المستمع له.

(٢) بل يصح القول: إن ذهن آحاد الناس مرآة للوضع مباشرة.

(٣) خاصة على مبنى مشهور المتأخرين من أن أهل اللغة أيضاً ليسوا أهل خبرة في الوضع.

(٤) والكلام في الأصل العام وبصورة مبدئية لا في حالة التعارض.

الشخص المذكور، فكذلك الحال في آحاد المكلفين جميعاً. وبتعبير آخر: كما يصح للشخص أن يستخدم القرائن الأربعة طريقاً لاكتشاف الوضع، فإنه يمكن لكل إنسان أن يكتشف الوضع فيما إذا رأى شخصاً من أبناء اللغة والعرف قد طبّق علامات الحقيقة، واستدل بها على الوضع، فينطلق منها ذلك الناظر إلى أن الموضوع له هو المعنى المتبادر لهذا الشخص - المنظور إليه - إذ لا فرق بين الناظر والمنظور إليه في وجه مرآتية ذهنه للعرف، ومن ثمّ للوضع، وبهذا الوجه الذي بيناه فإنه يثبت كلام السيد المرتضى^(١).

والخلاصة: إن رؤية الفرد من العرف أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى استناداً للارتكاز والقرائن الأربعة هو حجة على الغير، وعليه فتكون الكبرى الكلية التي ذكرها السيد المرتضى صحيحة، وكلام المشهور غير تام، حيث إنّ الدليل لا يساعد عليه، فيكون الحق مع صاحب المستند في كبراه^(٢).

الحق في الصغرى مع فقه الصادق لا المستند:

ولكن وبالرغم مما ذكرناه من صحة الكبرى، إلا أنه في صغرى المقام نقول: إنّ الحق مع فقه الصادق عليه السلام لا المستند، واستدلال الأخير ليس بتام^(٣). والوجه في عدم تمامية صغرى المستند هو وجود القرينة في الرواية على المعنى المراد، ومع وجودها فإنه لا يمكن القول: إن المعنى المستعمل فيه اللفظ هو

(١) فكما قلنا: إن كلام السيد المرتضى مركب من ركنين: الاستعمال بضميمة أصالة الحقيقة، وأن مجموع ذلك دال على الوضع، وقد حللنا كلامه وبرهانه.

(٢) وهذا بحث مبثوث ومفصلي تترتب عليه ثمرات كثيرة في الفقه سلباً أو إيجاباً.

(٣) وهنا لفظة دقيقة في التفكيك بين الصغرى والكبرى.

المعنى الحقيقي^(١)، وأما القرينة فهي خصوصية المتعلق فإنها ناطقة بالمراد؛ وذلك أن موطن النزاع بين صاحب المستند وغيره هو أن الرشوة تطلق بنحو الحقيقة على ما بذل من المال أو غيره لأجل إحقاق حق، لا لأجل الباطل فقط، فلو بذل المال لإحقاق الحق فهو مصداق للرشوة بنظر صاحب المستند، والمتعلق المذكور في الرواية هو حق وأمر جائز دون ريب؛ إذ هو أن يتحول الساكن من منزل إلى آخر، وهذا أمر مباح وحلال وحق، وليس بباطل، وسؤال السائل في الرواية- كما بينا- هو عن بذل المال في قبال ذلك.

والمتحصل: أن الرشوة قد استخدمت في الرواية فيما بذل للحق، مع وجود القرينة، فلا تكون الرواية صغرى لتلك الكبرى المذكورة (وهي أن الاستعمال بضميمة عدم القرينة دليل الحقيقة)، وبهذا الوجه تخرج صغرى المستند عن كبرى السيد المرتضى.

والنتيجة: أنه لا يصح الاستناد لهذه الرواية لإثبات أن الرشوة موضوعة للأعم، كما اعتمد صاحب المستند عليها في استدلاله^(٢).

الاستعمال^(٣) في كلام المتكلم لا الإمام عليه السلام:

ونوجز هذا الإشكال بكلمة واحدة وهي: إنه لو فرض تمامية كلام المستند

(١) إذ شرط ذلك هو التجرد عن القرينة.

(٢) وقد اعتبر السيد الوالد في الفقه ٨٤: ٢٠٢ هذه الرواية مؤيداً للوضع للأعم، ولعله لما ذكرناه.

حيث قال: «كما أنه يؤيده إطلاقه على الحق في الصحيح: عن رجل يرشو الرجل على أن يتحول من منزله فيسكنه؟ قال عليه السلام: لا بأس، وبذلك يظهر أن تخصيص بعض الفقهاء تبعاً لبعض اللغويين الرشوة بما أعطي لأجل الباطل غير ظاهر الوجه».

(٣) إشكال آخر: وهو إشكال لطيف أشكل به أحد الطلاب الأكارم.

وصغراه، فإنه مع ذلك قد يناقش في كلامه من أن الرواية تصلح للاستدلال على الوضع للأعم، وذلك أن الاستعمال كان في كلام المتكلم وليس الإمام عليه السلام، وتقرير الإمام عليه السلام لا يعلم شموله لتصحيح الأخطاء اللغوية - كالتحوية والصرفية - للسائل أو المتكلم؛ وذلك: أن تقرير الإمام عليه السلام في الأحكام هو الحجة، فإنه كلما قيل حكماً في محضر الإمام عليه السلام فسكت عنه - لا لجهة تقية أو غيرها - دلّ سكوته على تقريره له، ولكن لو أن متكلماً أو سائلاً أخطأ في كلامه - كما لو فرض أو احتمل أنه أخطأ في استخدام الرشوة في غير الموضوع له - فليس من وظيفة الإمام عليه السلام التصحيح له، كأن يقول للمتكلم: إن استخدامك للفظ الرشوة في السؤال كان مجازياً وبلا قرينة، فليس بصحيح، وحيث لم يشكل عليه الإمام عليه السلام دلّ على أنه حقيقة فيه؛ ولذا لم يستخدم القرينة.

ولكن يندفع هذا الإشكال بما قلناه سابقاً من أن ذهن الراوي أيضاً هو مرآة للعرف، والعرف مرآة للواقع والوضع.

إلى هنا تم ما أردنا ذكره من كلام وبحث في رواية المستند، ومنتقل منه إلى روايات أخرى.

روايات أخرى في المقام:

وتوجد روايات أخرى^(١) في مقام الاستدلال، وسنصنفها إلى صنفين، ونحاول أن نبحث عنها بحثاً جديداً، فقد ذكرنا قسماً من الروايات سابقاً تحت عنوان: (مجهولة المراد والوضع)، ولكن هذا القسم أيضاً يمكن أن نصنفه إلى صنفين: الصنف الأول: ما أمكن فيه الاستناد إلى قرينة الحكم والموضوع لتحديد

(١) وهي حوالي عشر روايات.

الوضع والمراد.

الصنف الثاني: ما لم يمكن الاستناد فيه إلى قرينة الحكم والموضوع لتحديد

الوضع والمراد.

وتتوقف الآن عند الصنف الأول منها، ونذكر فيه روايتين: أما الرواية الأولى:

فقد وردت في ثواب الأعمال، فعن الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«أَيُّمَا وَالٍ احْتَجَبَ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ،

وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّةً كَانَ غُلُولًا^(١)، وَإِنْ أَخَذَ رِشْوَةً فَهُوَ مُشْرِكٌ^(٢)، وَهَذَا نَلَاظِحٌ أَنْ أَخَذَ

الرشوة في الرواية ليس محرماً فقط، بل يترتب عليه أثر عظيم وهو كونه مشركاً.

وأما الرواية الثانية فقد جاء عن الإمام الهمام الكاظم عليه السلام عن أبيه، عن آبائه،

عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إِيَّاكُمْ وَالرِّشْوَةَ فَإِنَّهَا مُحَضُّ الْكُفْرِ، وَلَا يَشْمُ صَاحِبُ

الرِّشْوَةِ رِيحَ الْجَنَّةِ»^(٣)، وهي تصرح بأن الرشوة كفر.

البحث الدلالي^(٤): مناسبة الحكم والموضوع تقييد وضع الرشوة للأخص

وهاتان الروايتان ذات مساق واحد بشكل عام ولذا سنبحثهما معاً، حيث نقول:

إنه قد يقال: إن قرينة الحكم والموضوع - أي: مناسبة الحكم والموضوع - تقييد أن

(١) انظر: مصباح البلاغة ١: ٢٧، وفيه: «الغلول هي السرقة من الغنيمة قبل القسمة»، ثم عمّت

بالوضع التعيبي ظاهراً كل خيانة.

(٢) ثواب الأعمال: ٢٦١.

(٣) بحار الأنوار ١٠١: ٢٧٤، ح ١٢.

(٤) ونبدأ بالبحث الدلالي على خلاف الأسلوب المتبع، وننتهي بالبحث السندي لنكتة سنذكرها

إن شاء الله.

المراد من الرشوة هو المعنى الأخص، وهو ما يبذل للحكم بالباطل، ولو كان مراد الإمام عليه السلام هو ذلك ولم ينصب قرينة عليه، لدل على أنه عليه السلام يراه حقيقة في المعنى الأخص.

تضييق المحمول يفيد ضيق الموضوع:

إن الحكمين في الروايتين - أي: «فإنها محض الكفر» وهو الحكم في الرواية الثانية، و «فهو مشرك» وهو الحكم في الرواية الأولى - ومناسبتها مع الموضوع في كل رواية دليل على تضييق دائرة الموضوع في كليهما، وإرادة الأخص. والوجه فيما ندعيه هو: أن المحمول^(١) لو كان ضيقاً فإنه قد يفيد تضييق دائرة الموضوع، وكذلك لو كان المحمول والحكم واسعاً فإنه قد يفيد سعته أيضاً، حسب ما سيأتي.

وتكليف ذلك ووجهه: أنه من أخذ^(٢) مالا على حكم بباطل فهو مشرك أو كافر - ولو عملاً^(٣) - بحكم من أحكام الله تعالى، وفي المقابل فإن من بذل مالا على حكم بحق فإنه ليس بكافر بحكم^(٤) من أحكامه تعالى، ولو رجعنا إلى الروايتين سنجد أن الإمام عليه السلام يقول: «وإن أخذ رشوة فهو مشرك»، والنبي صلى الله عليه وآله في الأخرى يقول: «إياكم والرشوة، فإنها محض الكفر»^(٥).

وهنا نتساءل: أية رشوة هي محض الكفر، ومن يأخذها فهو مشرك؟

(١) خاصة إذا كان من دائرة الصفات كما في المقام.

(٢) أو حتى من بذل، لإطلاق الرواية الثانية وملاك الأولى، فتأمل.

(٣) فإن الكافر على قسمين، فإنه تارة يكفر بالله تعالى، وتارة أخرى يكفر بأحكامه تعالى.

(٤) أي: من حيث المتعلق فتدبر.

(٥) بحار الأنوار ٢٧٤: ١٠١، ح ١٢.

والجواب: هي تلك الرشوة التي يأخذها الحاكم على الحكم بالباطل، فإنه بذلك يكون قد كفر بحكم من أحكامه تعالى، فيكون المراد من الكفر هو الكفر بحكم الله - وعليه فإن المحمول أضيق - وحيث رتب ذلك الحكم المضيق على الموضوع بقول مطلق، وبدون تفصيل أفاد أن الموضوع مضيق بذاته كذلك.

وبعبارة أخرى: إن الإمام عليه السلام لم يقل: (إياكم والرشوة؛ فإن بعضها محض الكفر)، بل إنه عليه السلام رتب الحكم - المضيق وهو الكفر بحكم الله - على الموضوع بقول مطلق، ولو كان الحكم ضيقاً فإن ذلك يكشف عن أن الموضوع ضيق أيضاً، وهذا مصداق من مصاديق مناسبة الحكم والموضوع، فيكون مراد الإمام عليه السلام من الرشوة هو ذلك المعنى الذي يتصف صاحبه بكونه مشركاً وكونها كفراً، وما ذلك إلا بذل شيء على حكم بباطل، فيكون المراد من الرشوة هو المعنى الأخص، فإنه لو كان المراد منها الأعم موضوعاً لما صح أن يرتب الإمام عليه السلام الكفر والشرك بقول مطلق عليها، فيتعين أن يكون مراده عليه السلام المعنى الأخص، وقد سبق أن الاستعمال في معنى وإرادته لو تجرد عن القرينة دلّ على الحقيقة، وأنه الموضوع له بنظر الإمام عليه السلام أو مطلق الحكيم.

الكفر^(١) والشرك لهما إطلاقان^(٢):

ولكن قد يورد على ما استظهرناه من الوضع للمعنى الأخص للرشوة بمناسبة الحكم والموضوع بأن الكفر والشرك لهما إطلاقان^(٣): أما الكفر فالإطلاق

(١) إشكال على دعوى الوضع للأخص.

(٢) والسيد الوالد يشير إلى هذين الإطلاحين في أماكن متعددة.

(٣) نعم، لو كان للشرك أو الكفر إطلاق واحد وهو المعهود في الذهن لكانت القرينة تامة.

الأول فيه هو الكفر العقدي أو العقائدي، وأمّا الإطلاق الثاني فهو الكفر العملي، أي: كون عمله عمل الكافرين، وإن كان اعتقاده سليماً، كمن يعصي الله تعالى وهو مدعن ومعتقد به، وكذلك في الكفر قبيل الشكر، فإنه من الكفر العملي، قال تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾^(١).

وأما الشرك فله إطلاقان أيضاً: أما الإطلاق الأول فهو الشرك الجلي، والذي به يخرج الإنسان عن ساحة التوحيد، وأمّا الإطلاق الثاني فهو الشرك الخفي كالرباء وما أشبهه، فإنه ليس بمخرج للإنسان عن ساحة توحيده تعالى.

وخلاصة الإشكال: إن الكفر كفران: فالكفر العقدي^(٢) متحقق فيما لو بذل المال على الحكم بالباطل، دون ما لو بذل المال على الحكم بالحق، والكفر العملي متحقق فيما لو بذل مالاً على الحكم بالحق، ووجهه: بذله المال عليه رغم حرمة - وكذا الحال في الشرك - والحاصل: إن الكفر العملي شامل للقسمين، وإذا كان المحمول أعم بقي الموضوع أعم أيضاً.

والنتيجة: إنه مع ورود هذين الاحتمالين وعقلايتهما لا يمكن الاطمئنان بمناسبة الحكم والموضوع المدعاة للاستدلال على إرادة المعنى الأخص للرشوة^(٣).

الكفر يختلف عن الشرك دلالة:

ولكن ههنا تفصيل دقيق ووجه لطيف، وهو: إن هناك فرقاً بين الكفر والشرك؛ فإن كلاً منهما له معنى محدد، ودلالة معينة غير الآخر، وسنستفيد من ذلك

(١) إبراهيم: ٧.

(٢) المراد به الكفر بحكم من أحكام الله.

(٣) ولا نقول: إن هذا الاحتمال محتم - وإن كان قد يقال إنه الظاهر - ولكنه محتمل على كل حال، فلا تتم القرينية المدعاة معه.

الفرق لتحديد المعنى المراد من الرشوة؛ فإن ظاهر استخدام عبارة «محض الكفر» في الرواية الثانية يتناسب وبذل المال على الحكم بالباطل؛ لأن القاضي الذي يحكم بالباطل لا يكون انبعائه عن حكم الله تعالى بل يكون انبعائه عن المال فقط؛ ولذا صح إطلاق كافر بحكمه تعالى عليه، كما في حكم القاضي بحكم ظالم وجائر مخالف للشرع مقابل مال معين، فإنه كفر منه بأحكامه جل اسمه.

وأما في الرواية الأولى حيث يقول عنه: «فهو مشرك» فإن قرينة الحكم والموضوع تدل على أن الحكم هو حكم بالحق؛ فإن (مشرك) تتناسب مع انبعائه عن حكم الله تعالى والحكم بالحق، ولكن مع إشراك شيء في انبعائه، وهو ذلك المال المبذول، وعليه فإنه قد شرك بين الأمرين، ولذا فهو مشرك^(١).

وبعبارة أخرى: إن دفع المال للقاضي لأجل الحكم بالحق هو شرك؛ لأن انبعائه بطبعه سيكون من أجل الحكم والمال معاً، وأما دفع المال له من أجل الحكم بالباطل فهو كفر؛ لأن انبعائه بطبعه سيكون من أجل المال فقط، وبهذه المناسبة اقتضى إطلاق الكفر عليه.

والمتحصل من كل ذلك: أن إحدى الروايتين قد استخدمت الرشوة بخصوص الحكم بالحق، والثانية قد استخدمتها بخصوص الحكم بالباطل، ومن خلال ضم الروايتين نستكشف أن الإمام عنه قد أراد المعنى الأعم للرشوة؛ وذلك لأنه أراد في إحداها الحكم بالباطل وفي الثانية الحكم بالحق، ولم ينصب قرينة في كلتا الحالتين، فيستكشف أن الموضوع له في نظره عنه هو الأعم^(٢)، أي:

(١) فإن انتخاب الكلمات في الروايات من قبل الأئمة عليهم السلام دقيق جداً.

(٢) ولا يخفى أننا بهذا البيان لا نريد أن نقول إنه عقلاً يمتنع خلاف ذلك، بل نقول: إن الملتفت

الجامع بينهما.

القرينة موجودة فالاستعمال لا يدل على الحقيقة:

ولكن قد يقال: إن الإمام عليه السلام اعتمد على القرينة المقالية في المقام^(١)، وعليه فلا يكون استخدامه الرشوة في الأعم دليلاً على الوضع حقيقة له، فلا تنطبق الكبرى السابقة: (من أن الاستعمال دليل الحقيقة بشرط عدم القرينة).

القرينة خفية فلا يصح الاعتماد عليها لإرادة المجاز:

ويندفع هذا الإشكال بأن نقول: إن القرينة في المقام هي قرينة خفية على العامة. بل حتى بعض الخاصة فقد لا يلتفتون إلى هكذا قرينة، إلا لو ألفتوا - أي: خصوصية معنى الشرك وتطبيقه في المقام، وكذلك خصوصية معنى الكفر وتطبيقه، وعليه فلا يصح للحكيم أن يركن إلى هكذا قرينة في إرادته المعنى المجازي، بل عليه أن يقيم قرينة ظاهرة للعامة، وهم المخاطبون بذلك الكلام، فيما لو رأى أن هذا المعنى مجازي، وحيث لم يقيم قرينة ظاهرة دل على أنه يرى هذا المعنى حقيقة.

لهذا المعنى ومن خلال الجمع بين الروايتين قد يستظهر ما قلناه، فهو بحث استظهاره، فتدبر. وهذه لفظة دقيقة في كلمة المشرك والكافر. وعموماً فإن مجمل البحث ههنا هو بحث هام، حيث ذكرنا أن السيد الخوئي رحمته الله ذكر أن الروايات لا دليل فيها على تحديد موضوع الرشوة ولا مرجعية لها، وتحقيقنا في هذه الروايات إنما هو لنرى مدى إمكانية أن تكون المرجح لتحديد المفهوم، فتكون أحد أهم الأدلة إن تمت، ولذلك احتاج الأمر إلى تدبر والتفات. ثم إن ضرورة التفصيل في البحث تنبع من أن العشرات من الفروع في الرشوة تتوقف على تنقيح الموضوع أولاً، وعليه فإن هذه المقدمات المطولة تستبطن النتائج والفروع القادمة الكثيرة.

(١) وهي ما ذكر من معنى الشرك والكفر وتطبيقهما على المقام.

والخلاصة: إن الإمام عليه السلام بنى على أن الموضوع له للرشوة هو الأعم؛ إذ استخدمها فيه من دون نصب قرينة واضحة وعرفية، فدل ذلك على أنه يرى الأعم هو الموضوع له للفظ الرشوة.

الرشوة^(١) محرمة في حد ذاتها:

ولكن قد يورد على ما ذكرناه من التفريق في وجه استخدام الكفر مرة والشرك أخرى: أن الرشوة محرمة في حد ذاتها، ومعه فإنه لا فرق بين أن يكون متعلقها (بالفتح) هو الحق أو الباطل؛ فإنها على كل حال في حد ذاتها كفر وشرك، حسب الرواية.

وحاصل هذا الإشكال أنه ينقل الحديث من متعلق الرشوة (بالفتح) إلى نفس المتعلق (بالكسر) وهي الرشوة، إذ يقال: إن الرشوة محرمة ذاتاً، ولذا فإن أخذها كافر مشرك، فإن كان أخذه لها يعود إلى إنكاره لحكم الله تعالى فهو مشرك عقدي، وإن كان أخذه لا لأجل إنكاره الحكم، ولكنه إنما يعصي الله تعالى ويطيع هواه في مقام العمل، فهو كافر عملي، وعليه: فإنه قد تلبس من خلال أخذ الرشوة بكفر وشرك عملي بلحاظ حرمة الرشوة في الصورتين، وانتهاكه لها، وعليه فلا يصح التفصيل السابق.

وبتعبير آخر: إن قرينة الحكم التي اعتمدنا عليها لتوسيع دائرة الموضوع تنتفي؛ لأن القرينية المدعاة كانت مبتنية على لحاظ المتعلق، وما دام الإشكال قد نقل الحديث إلى المتعلق (بالكسر). أي: الرشوة. فإنها محرمة، سواء أكان أخذ المال على حق أم على باطل.

(١) إشكال على قرينة الكفر والشرك.

حرمة الرشوة لا تصح استخدام الكفر حيناً والشرك حيناً آخر:

لكن هذا الإشكال غير وارد على تفصيلنا^(١)، وذلك يتضح بعد التدقيق في التفصيل المزبور، فإنه لم يكن أصل حمل الكفر أو الشرك على أخذ الرشوة حتى يرد الإشكال، بل التفصيل كان بلحاظ التفرقة الدقيقة بين الشرك من جهة، والكفر من جهة أخرى، فقد استخدم الإمام عليه السلام والرسول صلى الله عليه وآله مصطلح الكفر تارة، ومصطلح الشرك أخرى، ولا يمكن توجيه ذلك ظاهراً إلا بالتفصيل والتفريق الذي بيناه؛ ولحاظ المتعلق (بالفتح) لا المتعلق (بالكسر) وذلك لأن الرشوة محرمة، سواء أكان أخذها على أمرٍ حق أم باطل، والتفريق في التعبير لا يصح إلا من جهة لحاظ نفس المتعلق الذي تعلق به الرشوة، فإن عليه يصح التفريق؛ إذ لما كان المتعلق مختلفاً فإن الصفة صح أن تكون مختلفة أيضاً^(٢)؛ فإن أخذ المال على الحكم بالباطل فهو كافر، ولو أخذه على الحق فهو مشرك، حيث انبعث عن الحكم - أي: كون الحكم حقاً - والمال معاً، فالتفرقة دقيقة في تغيير التعبير والوصف في الروايتين، فالإشكال غير وارد، فتدبر.

الاستناد إلى (وإن أخذ هديّة كان غلولا) في تحديد موضوع الرشوة:

وهناك قرينة ثانية وهي: (وإن أخذ هدية كان غلولا)، فلعله يمكن الاستناد إليها لتنقيح موضوع الرشوة.

ولتوضيح ذلك لا بد أن نبحت عن مراد الإمام عليه السلام من (وإن أخذ هدية كان غلولا)، فهل المراد هو الهدية على الباطل أم على الحق؟

(١) وإن ورد هذا الإشكال على ما افتتحنا به الحديث وناقشناه.

(٢) المتعلق (بالكسر) هو الرشوة، والمتعلق (بالفتح) هو أخذ المال على الحكم بالحق تارة، وأخذه على الحكم بالباطل أخرى.

والجواب هو: أنه قد يستظهر - وبمناسبة الحكم والموضوع - أن المراد من الهدية هو الهدية على الباطل^(١)، فإن ما يبذل لجلب محبة الوالي أو القاضي ليحكم له بالباطل لاحقاً هو الهدية المحرمة، والتي يناسبها حكم الخيانة أو السرقة أو الغلول، وأمّا الهدية بحق فإنه لا إشكال في صحتها للقاضي ولغيره؛ إذ لا مشكلة من حيث المتعلّق (بالكسر) ولا المتعلّق (بالفتح)، أي: الهدية والحق^(٢)، وبمعكس الكلام في الرشوة، فلو أنّ أحدهم كان جاره قاضياً، فولد له ولد فأهدى لكل جيرانه، ومنهم القاضي هدية على نحو سواء من دون تمييز، فإن هذه الهدية ليست بمحرمة قطعاً، ولم يقل أحد بذلك.

والمتحصل: أن الهدية بالحق لا كلام في صحتها، وإنما الكلام كل الكلام في الهدية على الباطل فإنها الغلول، فبمناسبة هذا الحكم يستكشف أن المراد من الهدية ليس مطلقاً، وإنما الهدية على الباطل فقط، فتأمل^(٣).

الاستدلال بالتلازم بين تضييق الفقرة الأولى والثانية:

ولو كان الأمر كذلك، وهو أن دائرة الهدية قد ضيقت وانحصرت بالباطل فقط لمناسبة الحكم (غلول)، فيستدل من هذا المقطع على أن الرشوة الواردة في المقطع اللاحق أيضاً هي ذات دائرة ضيقة، ومختصة بالرشوة على الباطل، هذا هو

(١) الحكم هو الغلول وهو السرقة والخيانة، والموضوع هو الهدية

(٢) المتعلّق (بالكسر) هي الهدية والمتعلّق (بالفتح) هو الحق.

(٣) للتفرقة بين الهدية بحق والهدية على الحق، والهدية على الحق هي مورد الكلام، وهي أن يدفع له هدية ليحلب محبته ليتوفر له الداعي ليحكم بالحق لاحقاً، وعلى أية حال فعلى القول بحرمة هذه الهدية فلا يتم الاستدلال، فتأمل.

وجه الاستدلال، ولو تم فإن الرواية ستكون دليلاً على المعنى الأخص في الرشوة^(١).

وجهان لرد القرينة الثانية:

ولكن الاستدلال بالقرينة الثانية ليس بتام لوجهين:

الوجه الأول: السياق لا يصلح للتقييد

الوجه الأول هو أن ما ذكر (من كون معنى الهدية أخص فيلزم أن يكون معنى الرشوة أخص) هو قرينة سياقية، وهذه لا حجية لها؛ فإن السياق لا يخصص ولا يعمم، وبناء الفقهاء على ذلك، فإن المقطع السابق لو كان ظاهره العموم أو الإطلاق، وكان المقطع اللاحق بخلافه بأن كان مخصصاً أو مقيداً بقرينة، لما ائتم إطلاق أو عموم المقطع الأول بالثاني، وكذا العكس.

وبتعبير آخر: كون إحدى الفقرتين هي ذات قرينة تصرفها للمجاز- من الوجوب للاستحباب، أو من العموم والإطلاق للخصوص والتقييد- لا يجدي لصرف الفقرة الثانية التي لا قرينة فيها إلى المجاز أيضاً، وعلى ذلك مبنى الفقهاء والأصوليين.

الوجه الثاني: استعمال العام في الخاص

والوجه الثاني لرد الاستدلال هو أن استعمال العام في الخاص هل هو مجاز أو لا؟ فإن بعض الأصوليين والفقهاء ارتأى أن استعمال العام في الخاص مجاز، ولكن قد يفصل بين استعمال العام في الخاص بحدّه - أي: بحد الخاص، أي: بشرط لا- فمجاز، أو لا بشرط فحقيقة، أو أن استخدام العام في الخاص أو المطلق في المقيد

(١) فرّقنا بين الهدية والرشوة سابقاً، حيث قلنا إن الهدية هي مقدمة بعيدة، إذ يراد بها جلب محبة القاضي ليكون داعياً له على الحكم لاحقاً، وأما الرشوة فهي مقدمة قريبة، بل هي مقابلة للحكم؛ إذ هي ما يبذل في مقابل نفس الحكم.

إن كان من باب المصداق^(١) فحقيقة، لأنه أحد أفراد، وإن كان إطلاقاً للعام أو المطلق وإرادةً للخاص أو المقيد منه^(٢) فمجاز، فتأمل^(٣).

والمقام من قبيل الأول، فإن الإمام عليه السلام على فرض أنه استعمل الرشوة في الأخص فقد استخدم العام في مصداقه، ولا يكون ذلك دليلاً على أن الاستخدام في غيره مجاز؛ وذلك لأن ما سبق هو: أن الإمام عليه السلام لو استخدم الرشوة في الأعم من دون قرينة لكان ذلك دليل الحقيقة والوضع، وأما لو استخدمها في الأخص وبدون قرينة، فحيث إنه لا مانع من ذلك؛ لأن الأخص هو من أفراد الأعم حقيقة، فلا يدل استعمال العام في مصداقه على انحصار الحقيقة بالأخص، ولو قلنا بذلك فهو جواب آخر لرد الاستدلال المذكور، وإلا فلا.

عموم^(٤) إحدى الروايتين من جهات ثلاث:

ونتهي البحث الدراني في فقه الروايتين المذكورتين بذكر فرق مهم بينهما، وهو: إن الرواية الثانية - وهي: «إياكم والرشوة فإنها محض الكفر» - هي عامة من حيث المصيبين، اللذين بدأنا بهما البحث والنقاش، وهما:

المصيب الأول: هو هل الرشوة خاصة بما يبذل على الباطل، أو هي عامة لما يبذل على الحق أيضاً؟

المصيب الثاني: هل أن الرشوة خاصة بما يدفع للقاضي، أم هي عامة لما يدفع

(١) ك: زيد إنسان.

(٢) ك: الإنسان عالم، قاصداً بعض أفراد، بنحو العهد الذهني أو غيره.

(٣) للفرق بين الحمل والاستعمال.

(٤) فرق آخر بين الروايتين.

لغيره، كشيخ العشيرة مثلاً أو الأب أو غيرهما؟ والرواية عامة من حيث هذين المصيبين؛ وذلك كله للصدق العرفي، بل الرواية عامة أيضاً من حيث المصيب الثالث وهو أن ما يبذل هل هو خصوص المال، أو يشمل المنفعة أو العين أو غير ذلك؟ وعليه فهذه الرواية مطلقة من جميع الجهات، ولا تقييد فيها بأي نحو من الأنحاء^(١)، وإطلاقها في الجهات الثلاثة متحصل من الناحية المبدئية.

وأما الرواية الأولى، فالأمر فيها ليس كذلك؛ إذ هي - وكما هو واضح - مختصة بالوالي، فمصعب الأخذ خاص، ولكن المصعب الآخر - من حيث نوع الرشوة - عام شامل للمال أو العين أو غيره، وكذلك المصعب الآخر من حيث كون الرشوة على حق أو باطل على ما سبق بيانه.

والخلاصة: إن هناك فرقاً جوهرياً بين الروائيتين، ولذا فلا بد من إثبات سند الرواية الثانية لمزيد الفائدة فيها، هذا بعض البحث عن الروائيتين وعن فقهما^(٢).

وجوه حجيت الروائيتين في مفادهما:

بعد أن تم بعض الكلام في البحث الدلالي في الروائيتين ننتقل إلى البحث السندي فيهما^(٣)، وهناك أربعة وجوه^(٤) يمكن أن يستند إليها في هذا البحث،

(١) إلا لو صرف العرف هذا الإطلاق إلى بعض تلك الأنواع وسيأتي البحث عنه.

(٢) ونؤكد هنا أن التدبر في فقه الحديث هو من مقومات الاجتهاد الأساسية، فإن الرواية الواحدة وبالألفاظ القليلة ظاهرها واحد، ولكن التدبر في تلك المفردات وقرائنها الداخلية والخارجية يفتح للمتعمق فيها الأبواب الكبيرة، بإذن الله تعالى.

(٣) المقصود وجوه حجيتها.

(٤) الوجه الأول والرابع هما بحثان عن الحجية من حيث السند، أما الوجهان الثالث والرابع فهما بحثان عن حجية ما يستفاد من الروائيتين بوجه آخر غير السند بالاصطلاح المعهود.

والبعض منها بنائي، والآخر مبنائي، وبعض هذه الوجوه تام بحسب نظرنا، وأمّا البعض الآخر فهناك نقاش فيه.

الوجه الأول: مراسيل الثقات حجة مطلقاً^(١)

الوجه الأول: يعتمد على بحث مبنائي كنا قد أسلفنا بحثه مفصلاً، وهو أن مراسيل الثقات حجة، ولكن هذا الجواب بحاجة إلى تتمين لكي يكون وجيهاً في المقام.

التتمة الأولى: المسانيد ذات المجاهيل كالمراسيل حكماً^(٢)، وهذا أمر على القاعدة؛ إذ تشمله معظم الأدلة المذكورة هنالك، والتي سيأتي بعضها.

التتمة الثانية: فهي إن مراسيل الثقات وما بحكمها إذا كانت حجة في الأحكام فهي حجة كذلك في المواضيع، وهذه تتمة لا بد منها؛ لأن مقامنا هو في تحقيق معنى الرشوة، وهو بحث موضوعي؛ وذلك لأن إثبات حجية مراسيل الثقات في الأحكام وحدها لا يفي بغرض إثبات تلك الحجية في المواضيع أيضاً. أما الدليل على التعميم فهو الإطلاقات وبناء العقلاء وسيأتي بيانها، إضافة إلى الأولوية، فإن الحجية لو كانت ثابتة في الأحكام الشرعية، والتي هي مدار الثواب والعقاب، فإن ثبوتها في الموضوعات هو من باب أولى، حيث لا ثواب ولا عقاب فيها، لكن الأولوية محل تأمل.

(١) أي: في الأحكام والموضوعات.

(٢) لو فرض أن هناك مجاهيل في سندنا، وهذا ما سيأتي بحثه إن شاء الله، لأن الشيخ الصدوق ووالده في كتابيهما - ثواب الأعمال، والإمامة والتبصرة - قد ذكرا سلسلة الأسناد بأكملها، وعليه فليست الرواية مرسلّة، بل هي مسندة، فالكلام يكون في مجاهيلها أو المهملين فيها.

ويمكن إثبات المدعى بتنقيح وإحراز المناط المساوي - لا بالأولوية - حيث إن تنقيح الموضوع إنما هو بلحاظ الحكم كي يترتب عليه الثواب والعقاب، فلا فرق بينه وبين الحكم.

إشكال: التعبد بحجية مراسيل الثقات خاص بالأحكام دون الموضوعات
ويؤكد ما تقدم من الإشكال بأن حجية مراسيل الثقات مقتصرة على الأحكام ولا تشمل الموضوعات، ما اشتهر من أن التعبد الشارعي إنما هو بلحاظ الأثر الشرعي، وأما الآثار التكوينية والعادية فليست هي في حیطة تصرف الشارع بما هو شارع، كيما يتعدنا بها في هذه الدائرة .

والخلاصة: إن الشارع يمكن أن يتعدنا بأن مراسيل الثقات حجة في الأحكام؛ لأنها في حیطته الشرعية، وأما الموضوعات فلا.

أربعة أجوبة لرد الإشكال:

وتوجد أربعة أجوبة لرد الإشكال التأكيدي وكذلك الأصلي، وهي:

الجواب الأول: بناء العقلاء شامل للموضوعات

إن الدليل الذي اعتمدنا عليه واستدلنا به على حجية مراسيل الثقات في الأحكام^(١)، هو بعينه جارٍ لإثبات حجية مراسيل الثقات في الموضوعات أيضاً، فإن الدليل هو بناء العقلاء، فإنهم يبنون على الاعتماد على قول الثقة الخبير في كلا البعدين.

الجواب الثاني: النقل عام للموضوعات أيضاً

إنه لو كان الدليل هو النقل - كما احتجنا به أيضاً - مثل قول تعالى: ﴿إِنْ

(١) وقد فصلناه في كتاب (حجية مراسيل الثقات المعتمدة).

جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ...^(١)، حيث استدللنا بـ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ - ككبرى - وقلنا إن قول الثقة الضابط - كصغرى - هو (تبين) فهو حجة وإن كان خبره مرسلًا؛ كما ذكرنا أن قول الثقة الضابط لا جهالة فيه نوعاً حتى في حالة إرساله لخبره وقوله.

والمتحصل: أنه لو كان الاستدلال على حجية خبر الثقة هو هذه الآية وأشباهها فهي تعم الحكم والموضوع كليهما.

مورد الآية الموضوعات:

بل نقول: إن مورد الآية هو الموضوع؛ حيث تتحدث عن الارتداد، وهو موضوع خارجي^(٢)، وقد استدلل بها على حجية مراسيل الثقات في الأحكام لإطلاقها^(٣)، ومعه فالاستدلال بها على حجية مراسيل الثقات في الموضوعات هو مما لا ينبغي أن يرقى إليه شك أو ريب، لأولويته فإنه المورد.

الجواب الثالث: يد الشارع تنال التكوينية أيضاً

إن ما ذهب إليه المشهور - أو ما نسب إليهم - من أن الشارع في مقام التشريع إنما تنال يده الأحكام فقط، ولا تنال الموضوعات؛ لأنه مشرع، مما لا نسلم به، ولدينا نقاش فيه قد بيناه^(٤) في أحد كتبنا، وإجماله: إن الشارع لو تصدى لبيان حكم

(١) الحجرات: ٦.

(٢) وهذا هو شأن نزول الآية، حيث نزلت الآية في الوليد بن عقبة بن معيط، انظر: تفسير مجمع البيان ٩: ٢٢٠.

(٣) والانصراف إلى الإخبار المباشر، بدوي، بل لعله لا انصراف إليه حتى البدوي منه، وعلى أي: فعموم التعليل كافٍ لدفعه.

(٤) ذكرنا في كتاب (الأوامر المولوية والإرشادية) بحثاً مفصلاً عن ذلك، وفي المقام نشير إليه

من الأحكام فحيث إنه أثبتته على موضوع من الموضوعات، فإن الظاهر من حاله كونه متصدياً للجانبين معاً، ومعملاً لمولويته من جهة، ولعلمه أو لسלטته وقدرته التكوينية من جهة أخرى: بأن ينزل هذا منزلة ذلك، أي: ينزل موضوعاً مخترعاً منزلة موضوع تكويني في ترتب الآثار عليه، أو يكشف عن شيء، وكلامنا هنا عن كشفه عن حال الموضوع، وهذا البحث هو بحث مبناي يترك لمحلله.

الجواب الرابع: مدار كلامنا دائرة الأحكام لا غير

وهو بحث مبناي نقول فيه: سلمنا أن الشارع إنما تعبدنا في دائرة أحكامه، ولكن نقول: إننا في صغرى مقامنا ومقصد بحثنا لا زلنا في نفس دائرة الأحكام، التي تعبدنا الشارع بها، ولم نخرج عنها؛ وذلك لأن المدعى أن هاتين الروايتين تدلان على توسعة موضوع الرشوة^(١)، والروايتان وسّعتا دائرة موضوع الرشوة بلحاظ الأثر والحكم الشرعي، وهو الحرمة، ولذا لا نزال في مدار حيطة سلطة الشارع لا خارجها^(٢).

إشارة كمبحث مبناي.

- (١) حيث كان الإشكال: أن الروايتين لو كانتا مرسلتين فكيف يثبت بهما الموضوع.
- (٢) وللتوضيح نقول: إنهم قالوا: إن الأصل المثبت ليس بحجة، فإن الاستصحاب الذي يراد به إثبات الأثر العقلي أو العادي ليس بحجة على المشهور، وهذا بخلافه لو أريد به إثبات الأثر الشرعي فإنه حجة، وههنا نقول: إن للشارع أن يتعبدنا باستصحاب أمر تكويني لكي يرتب عليه أثراً شرعياً، كما فيما إذا كانت الوسطة خفية، وعليه فيمكن أن يتعبدنا الشارع بتوسعة مفهوم الرشوة، أو بالكشف عنها لترتيب الحرمة كحكم وأثر شرعي عليها، لاندكالك هذا اللحاظ في ذلك، فتأمل.

الوجه الثاني^(١): قول أهل الخبرة يكفي لإثبات الموضوع اللغوي وإن كان

مرسلاً

سلمنا أن مراسيل الثقات ليست حجة في الموضوعات، وهو مورد كلامنا، ولا في الأحكام، ولكن نقول حيث إنَّ المقصد من الاعتماد على هاتين الروايتين هو إثبات الموضوع له اللغوي للفظ الرشوة فيهما، وليس المراد^(٢) هو إثبات الحكم - الحرمة - على الرشوة؛ إذ يوجد من الأدلة على ذلك ما يكفي من الآيات والروايات، وحيث قد سبق أن قول اللغوي حجة إجماعاً من القدماء على ما نقله الميرزا النائيني عن سبقه^(٣)، ولا أقل من الشهرة، وعليه فإنه يمكن الاستناد إلى هاتين الروايتين لإثبات الوضع حتى لو لم نقل: إنَّ مراسيل الثقات حجة؛ وذلك لأن قول اللغوي حجة - ككبرى - من باب أنه من أهل الخبرة، والقدماء - كما نقل الميرزا - التزموا بذلك، ولا مانع من التفكيك بين الأمرين^(٤)، كما يمكن التفكيك بين حجية مراسيل الثقات وحجية قول اللغوي^(٥).

وزبدة القول: إنه يمكن القول: إنَّ قول الخبير الحدسي حجة، وأمَّا نقله

(١) من وجوه حجية الروايتين، وقد تقدم الوجه الأول، وهو مراسيل الثقات حجة، فلاحظ.

(٢) أصلاً أو حصراً.

(٣) قال الميرزا في فوائد الأصول ٣: ١٤١: «وإن كان قد حكي الإجماع على اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوي بالخصوص، لا من باب الظن المطلق». وقال السيد الخوئي في أجود التقريرات ٢: ٩٥، مقررًا عن أستاذه النائيني: «نعم، نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي في تشخيص الأوضاع بالخصوص».

(٤) أي: حجية الرواية من حيث تضمنها الحكم الشرعي، وحجيتها من حيث إثبات المطلب اللغوي.

(٥) فإن المرسل يعتمد على الحس واللغوي يعتمد على الحدس.

الحسي المرسل فليس بحجة، ومرادنا في الاعتماد على الروايتين هو إثبات مطلب لغوي ضمن دائرة الحدس والخبروية.

لكن قد يرد إشكال صغروي وهو: إنه لا دليل على أن الراويين اللذين روى الرواية هما من أهل الخبرة في اللغة، فإن ذلك يحتاج إلى تتبع، فإننا لو أثبتنا أن الراوي الأول أو الأخير هو من أهل خبرة لثم الوجه الثاني المذكور، وإلا فلا^(١)، اللهم إلا أن يتمسك بالوجه الآتي، فتأمل.

الوجه الثالث^(٢): ذهن الراوي مرآة للعرف والوضع

بل نقول: إننا لسنا بحاجة إلى ما جاء في الوجه الثاني من كون الرواة هم أهل خبرة باللغة، بل يكفي أنهم من عامة الناس، وقد سبق أن ذهن آحاد الناس مرآة للعرف، والعرف مرآة للوضع فهو حجة^(٣)، وحيث فرض أن الراويين قد استخدموا^(٤) الرشوة في المعنى الأعم فلا نحتاج إلى إثبات خبرويتهم، بل يكفي في ذلك كونهم من أهل العرف؛ إذ سبق أنه كما أن الفقيه له الاستناد إلى التبادر وسائر علائم الحقيقة، لتعيين الموضوع له، فكذلك له الاستناد في كشف الموضوع له إلى الغير إذا حصلت له إحدى العلامات، لأن وزان الكل واحد من حيث مرآتية ذهنه وارتكازه للعرف، ومن ثم للوضع، فتدبر

(١) ولو سنحت الفرصة لأحد الأعلام أن يحقق عن حال هؤلاء الرواة من هذه الجهة - وإنهم

أهل خبرة في اللغة أيضاً - لكان هذا الدليل تاماً.

(٢) من وجوه حجية الروايتين.

(٣) الحجية هنا بمعنى الكاشفية وتتفرع عليها المنجزية ولزوم الاتباع.

(٤) ولو كان الاستعمال بنقل الرواية.

وجهان للإشكال على صغرى الوجه الثالث:

ولكن ما ذكرناه في الوجه الثالث وإن تم كبرى إلا أنه مخدوش من جهة الصغرى في المقام بوجهين دقيقين؛ ولذا لا يمكن الاستناد لهذا الوجه، والوجهان هما:

الأول: قرينة مناسبة الحكم والموضوع متوقفة على ثبوت المحمول الأعم^(١)

إننا لو قطعنا النظر عن حجية مراسيل الثقات - كما في الوجه الأول - فإن المحمول في الرواية (فهو مشرك) أو ما أشبهه، لا يثبت للموضوع^(٢)، ومعه فلا تثبت قرينة مناسبة الحكم والموضوع، فلا يثبت إرادة الراوي للأعم، فإننا قد استدللنا سابقاً على أن الرشوة موضوعة للأعم بقرينة مناسبة الحكم والموضوع، وإن أخذ القاضي المال كان على الحكم بالحق، وإن وجه قوله: (... فهو مشرك) هو أن القاضي قد انبعث عن كون الحكم حقاً وعن المال أيضاً، وكان هذا هو وجه القرينة. كما أوضحنا وجه الاستناد إلى (كافر)..

وبعبارة أخرى: إن ثبوت قرينة الحكم والموضوع المفيدة لأعمية معنى الرشوة فرع ثبوت المحمول للموضوع، وهذا فرع ثبوت الرواية، ولو قلنا بعدم حجية مراسيل الثقات فإن الرواية ليست بثابتة، وبالتالي لا يثبت المحمول للموضوع، فلا محل للقرينة.

وزبدة القول: إن الوجه الثالث عيال ومعمد على الوجه الأول أو الرابع الآتي، وهو لا يتم إلا به، فلو رفع النظر واليد عن الوجه الأول أو الرابع لانتفى الوجه الثالث

(١) لكنه ليس بثابت.

(٢) لعدم ثبوت الرواية أصلاً.

أصلاً.

الثاني: لا يعلم التفات الراوي إلى قرينة مناسبة الحكم والموضوع لخفائها

إن مناسبة الحكم والموضوع بين الرشوة والشرك هي قرينة خفية - وكما أوضحناه سابقاً - فتحتاج إلى مزيد تأمل وتدبر، ولا يعلم في المقام أن الراوي كان قد التفّت إلى هذه القرينة كي يرتب عليها استعمال الرشوة في الأعم، وأن ذهنه مرآة للوضع، فتكون الرشوة موضوعة للأعم؛ إذ استعملها فيه دون قرينة ظاهرة. وبتعبير آخر: إنه لو ثبت صدور هذه الرواية وهذا الكلام من الإمام عليه السلام لقلنا بقطعية التفاته إلى القرائن الخفية المحتفة بالرواية والجلية أيضاً، ومعه نستطيع أن نستنبط من كلامه - ولو بلحاظ هذه القرينة الخفية - المعنى المستعمل فيه، وبالتالي الوضع، ولكن الفرض أننا بنينا في الوجه والجواب الثالث على قطع النظر عن حجية مراسيل الثقات، وعليه فلم يثبت صدور الكلام من الإمام عليه السلام كي يكون هو القائل والمستعمل، وإنما القدر الثابت أن القائل هو أحمد بن إدريس، وهو الذي ورد في كلامه حمل الشرك على الرشوة، ولا يعلم التفاته لهذه القرينة الخفية المذكورة - وهي مناسبة الحكم والموضوع - حتى يمكن أن نستظهر أن أحمد بن إدريس قد التزم أن الرشوة موضوعة للأعم^(١).

الوجه الرابع^(٢): البحث في سلسلة الأسناد عن حال الرواة

وهو الوجه المعهود في المقام، حيث البحث فيه عن آحاد سلسلة الرجال والسند لإثبات حجية الرواية، وهنا نقول: إن سلسلة السند تبدأ بـ (أحمد بن إدريس

(١) فتدبر، فإن الكلام دقيق في إخراج صغرى المقام عن الكبرى السابقة.

(٢) من وجوه حجية الروايتين.

الأشعري القمي) وهذا الرجل لا كلام فيه وهو ثقة قطعاً، وقد وثقه أعظم الرجالين، ومنهم الشيخ النجاشي حيث يقول فيه: «... كان ثقة فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية^(١)»^(٢)، وهذه كلمة قيمة سيأتي الكلام عنها لاحقاً، ونظير كلام الشيخ النجاشي قد ذكره الشيخ الطوسي في الفهرست^(٣)، ولم يجرحه أحد من الرجالين؛ ولذا فوثاقته هي من المسلمات.

محمد^(٤) بن أحمد مشترك بين عدة أشخاص:

وأما الكلام عن الراوي الثاني، وهو محمد بن أحمد، فموجزه أنه يعاني من عدة مشاكل:

المشكلة الأولى: إنه مشترك بين الثقة وغيره، وبحسب التبع فإن محمد بن أحمد مشترك بين (٢٤) شخصاً؛ ولذا لا بد من تحديد الراوي المقصود في الرواية.

بحث المشتركات بحث حيوي ومهم:

وهنا فائدة مهمة، وهي: إن بحث المشتركات يعدّ من البحوث الرجالية المهمة؛ وذلك أن الكثير من الرواة هم مشتركون بين اثنين فصاعداً؛ ولذا لا بد من التمييز بينهما، وتوجد طرق متعددة للتمييز، منها: دراسة المروي عنه، أي: إن هذا

(١) وهنا كلام سيفيدنا لاحقاً، فإننا قد تبعنا في رجال النجاشي ووجدنا أنه قد عبر بعبارة (صحيح الرواية) عن خمسة رواة فقط من بين المئات، وهذا له قيمة كبيرة سنستثمره لاحقاً، وكذلك قد عبر بـ (صحيح الحديث) في ثلاثة عشر راوياً.

(٢) رجال النجاشي: ٩٢.

(٣) الفهرست: ٧١، وفيه: «أحمد بن إدريس، أبو علي الأشعري القمي، كان ثقة في أصحابنا فقيهاً، كثير الحديث صحيحه، وله كتاب النوادر، كتاب كبير كثير الفائدة».

(٤) بقية سلسلة الرواة في الأسناد.

الراوي المشترك عمّن يروي، ومن الطرق الأخرى هو أن نرى الذي يروي عن الراوي المشترك من هو؟ وهذان طريقتان كثيراً ما يفلحان في تحديد هوية الراوي المشترك، ولكن في أحيان أخرى لا يكونان ناجعين؛ وذلك أن المشتركين قد يرويان عن كلا الطرفين، أو يروي عنهما كلا الراويين، فلا يمكن التمييز بالطريقتين المذكورين، وهذا بحث دقيق يحتاج إلى تتبع شديد، وهو تخصص في حد ذاته^(١)، وبالرجوع إلى مشتركات الكاظمي نجد أن هناك (٢٤) شخصاً باسم محمد بن أحمد، ولكن وبقرينة الراوي - وهو أحمد بن إدريس - نعرف أنه (أحمد بن محمد بن رُوح)؛ لأن أحمد بن إدريس لا يروي بهذا الاسم إلا عن حفيد ابن روح، فيتم المطلوب.

فائدة أصولية: التقليد في مبادئ الاستنباط غير مقوم للاجتهد

وهنا نستثمر ما ذكرناه في فائدة أصولية وهي: إن بحث المشتركات هو مما يشهد على أن الاجتهاد في مبادئ الاستنباط غير مقوم للاجتهد في الفقه، وأن من كان مقلداً في تلك المبادئ فإنه يصح تقليده لو كان مجتهداً في الفقه والأصول، فإن بحث المشتركات الرجالية هو من المباحث الدقيقة والصعبة، والتي لا يحيط بها اجتهاداً إلا الأوحدي، ونحن لو لاحظنا لوجدنا أن (٩٩٪) من الفقهاء وعلى مر

(١) وأفضل مرجع في هذا الحقل هو كتاب (هداية المحدثين إلى طريقة المحدثين) المعروف بمشتركات الكاظمي. يقول آقا بزرك الطهراني في الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢١: ٤٠ «هداية المحدثين، المشهور بمشتركات الكاظمي، للمولى المحقق محمد أمين بن محمد علي الكاظمي معاصر المحدث الحر، كتبه بعد ما كتب في حياة أستاذه شرحاً على الباب الثاني عشر من جامع المقال الطريحية... فرغ منه في الخامس والعشرين من ربيع الأول سنة خمس وثمانين وألف».

التاريخ ليسوا بأهل خبرة في المشتركات، بل إنهم يعتمدون في تحقيقاتهم على غيرهم في ذلك؛ لأن الأمر يتطلب جهداً كبيراً وزمناً طويلاً لا يتسع له وقت الفقيه الباحث، ولو ادعى البعض أن الاجتهاد في الرجال هو مقوم للاجتهاد في الفقه والأصول لكان من موارد النقض عليه هو المشتركات الرجالية^(١)، وتفصيل البحث يترك لمحلّه.

طرق توثيق أحمد بن محمد بن روح:

وبعد ثبوت أن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن روح نساءل هنا: هل يمكن توثيقه أو لا؟ وفي مقام الجواب نقول: توجد عدة طرق^(٢) قد يقال بإمكان توثيقه بها:

الطريق الأول: ذكره في القسم الأول من رجال ابن داود

فإن ابن داود الحلبي المتوفى بعد (٧٠٧ هـ) قد ذكر الراوي المذكور في القسم الأول من رجاله، فلعل ذلك يصلح كقرينة لتوثيقه؛ وذلك أن رجال ابن داود مقسم إلى قسمين: القسم الأول: قد ذكر فيه الموثقين، وأمّا القسم الثاني: فقد ذكر فيه المجروحين.

رد الطريق الأول: التقسيم غير حاصر

ولكن ذلك مردود بأن ابن داود ذكر في القسم الأول الموثقين والمهملين أيضاً، ولم يخص القسم الأول بذكر الموثقين فقط، وأمّا القسم الثاني فقد شمل

(١) إذ لا يمكن ان يلتزم فقيه بان أولئك بأجمعهم غير مجتهدين، بل لا يمكنه الالتزام بعدم

اجتهادهم حتى في المسألة المتفرعة على رواية يوجد في سندها راوٍ مشترك.

(٢) وسنذكر طرقاً خمسة فلاحظ.

المجروحين والمجهولين^(١).

إذن، فالطريق الأول غير نافع في المقام.

الفرق بين المهمل والمجهول:

وقبل أن نكمل الكلام في طرق التوثيق لابد أن نوضح الفرق بين المهمل والمجهول في اصطلاح ابن داوود، فإنه قد أدرج المهمل في دائرة القسم الأول، وأمّا المجهول فقد أدرجه في دائرة القسم الثاني، فما هو الفرق بينهما؟ وفي الجواب نقول: إنه وبحسب تحقيق بعض الرجاليين^(٢) فإن اصطلاح العلامة الحلي في خلاصة الأقوال، وابن داوود الحلي في رجاله يختلف عنه عند الشهيد الثاني والعلامة المجلسي وإلى المامقاني وغيرهم في هاتين الكلمتين - أي: المهمل والمجهول - والذي يهمنا في المقام هو مصطلح ابن داوود، فإن المجهول عنده - وتوضيحاً منا لكلامه - قسيم للمهمل، والمهمل هو ما لم يذكر بمدح ولا قدح، وعليه فلا تكون هذه الكلمة عبارة جرح في مصطلحهم، ولكن عبارة مجهول تعد جرحاً، وهو من صرح أئمة الرجال فيه بالمجهولية.

وأما في اصطلاح الشهيد الثاني والعلامة المجلسي وآخرين فإن المجهول هو الأعم منها، وهذا ليس بمهم الآن، والمهم: أن ذكر ابن داوود لمحمد بن أحمد بن روح في القسم الأول من رجاله ليس بدليل على التضعيف له أو التوثيق، فلا يستفاد من الطريق الأول في المقام التوثيق كما أنه لا تفيد الجرح كذلك.

الطريق الثاني: كونه صاحب كتاب أو أصل

إن ابن داوود ذكر في رجاله في وصف محمد بن أحمد بن روح أنه: «له

(١) وسيأتي الفرق بين المهمل والمجهول، فإن المجهول هو طعن، وأما الإهمال فليس بجرح.

(٢) كصاحب قاموس الرجال ١: ٤٤.

كتاب^(١)، وهذه المسألة - أي: كون الراوي صاحب كتاب - هي مسألة مبحوثة في علم الرجال، حيث يوجد خلاف بينهم أن هذه العبارة - وهي (له كتاب) وكذلك (له أصل) - هل تدل على المدح أو لا؟ فالبعض منهم قد اعتبر عبارتي (له أصل) و (له كتاب) مدحاً^(٢)، إلا أن البعض الآخر فصل في ذلك فرأى أن (له أصل) هي كلمة دالة على المدح، وأن كلمة (له كتاب) ليست بمدح^(٣).

الفرق بين الكتاب والأصل:

ويوجد فرقان بين الكتاب والأصل - ولا مانعة جمع بينهما - أما الفرق الأول فهو: أن المراد من (الأصل) هو أن الراوي يروي عن الإمام عليه السلام مباشرة وبلا واسطة، وقد جمع ذلك في كتاب، فالأصول الـ (٤٠٠) بناء على هذا الرأي هي تلك الكتب المكتوبة والمروية من الكاتب عن المعصوم عليه السلام بصورة مباشرة، وأما (الكتاب) فإن الرواية المباشرة عن المعصوم لا تشترط فيه، فإنه قد يكون الراوي روى بعض ما في

(١) انظر: رجال ابن داود: ١٦٢.

(٢) انظر: بلغة المحدثين: ٣٤٤ حيث قال: «يستفاد الحسن من قولهم: له أصل».

وقال العلامة المجلسي في مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١: ١٠٨: «الحديث التاسع مجهول على المشهور بسعدان، وربما يعد حسناً؛ لأن الشيخ قال: له أصل».

(٣) انظر: الفوائد الرجالية: ٣٥: «ثم اعلم أنه عند خالي، بل وجدتي أيضاً على ما يبالي أن كون الرجل ذا أصل من أسباب الحسن، وعندني فيه تأمل... ثم إنه ظاهر أن أضعف من ذلك كون الرجل ذا كتاب». وقال المازندراني في منتهى المقال في أحوال الرجال ١: ٦٦: «لا يكاد يفهم حسن من قولهم: له كتاب أو أصل أصلاً». وقال السيد الخوئي في معجم رجال الحديث ١: ٢٣: «فإن أرباب الأصول والكتب لم يكونوا كلهم ثقاة وعدولاً، فيحتمل فيهم الكذب، وإذا كان صاحب الأصل ممن لا يحتمل الكذب في حقه، فيحتمل فيه السهو والاشتباه».

كتابه عن المعصوم عليه السلام بصورة مباشرة، وروى بعضه عمّن رواه عن المعصوم عليه السلام، هذا هو الفرق الأول.

وأما الفرق الثاني فهو: أن الكتاب مبوب وممنهج بموضوعاته، وأما الأصل فبخلافه؛ فإن أي رواية قد سمعها صاحب الأصل عن المعصوم عليه السلام، فهو يذكرها في أصله من دون ملاحظة وحدة الموضوع والتبويب والمنهجة^(١).

الثمره من التفريق بين الكتاب والأصل:

والثمره من هذا التفريق هو أنه يظهر وجه الميل إلى أن التعبير بـ (له أصل) هو مدح؛ لأن الرواية عن الإمام عليه السلام مباشرة بشكل متكرر، بل ومتكاثر، وجمّع ذلك في أصل يعد امتيازاً ومدحاً عرفاً^(٢)، وأما التعبير بـ (له كتاب) فليس بمدح، فإن الكتب كثيرة، ولعل العديد منها كتبها هو من الفساق أو غير المعروفين، فمجرد أن يكتب الراوي كتاباً مبوباً وينقل الروايات فيه بواسطة وبدونها لا يفيد مدحاً، وتحقيق الأمر يوكل لمحلّه^(٣).

والنتيجة: إن الطريق الثاني وهو وجود كتاب لمحمد بن أحمد بن روح غير نافع للمدح أو التوثيق.

(١) والتتبع يقتضي بوجود الاثنين بشكل عام إلا ما خرج بدليل، فإن الأصول عموماً ليست ممنهجةً، وأما الكتب فمبوبة.

(٢) ولا نريد أن نقول إن هذه القرينة لوحدها تورث الاطمئنان.

(٣) والبعض يقول: إن عبارة (له كتاب معتمد) هي عبارة مدح، وهو على القاعدة، ولكن في مقامنا نجد أن الذي قاله ابن داود في حق الراوي هو أن له كتاب فقط.

الطريق الثالث^(١): تعبير النجاشي بـ (صحيح الرواية) يدل على تصحيح السند

وأما الطريق الثالث فهو: إننا سبق أن ذكرنا عبارة الشيخ النجاشي عن الراوي عن محمد بن أحمد بن روح وهو (أحمد بن إدريس) حيث يقع في رأس سلسلة السند، فقد قال عنه النجاشي: «كان ثقة، فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث صحيح الرواية»^(٢)، ومدار البحث والتدبر هو عبارة (صحيح الرواية) فهل تفيده توثيق محمد بن أحمد بن روح؟

الاحتمالات في قول النجاشي (صحيح الرواية):

والتحقيق يقتضي: أنه توجد في كلمة الشيخ النجاشي (صحيح الرواية) احتمالات أربعة، وهي نافعة ومفيدة في مقامنا، وعلى كل التقادير؛ فإن الشيخ النجاشي إما أن يريد في كلامه توثيق الرواية، وإما أن يريد توثيق الراوي - على الرأيين - ثم إنه على كلا الاحتمالين فإما أن يكون التوثيق عن حس، أو أن يكون عن حدس، فالاحتمالات أربعة، وسنبحث على ضوء هذه الاحتمالات بأكملها، فنقول:

الاحتمالان الأول والثاني: أن الشيخ النجاشي يريد بعبارته (صحيح الرواية)

توثيق الراوي، وهو - الاحتمال الأول - أو الرواية - وهو الاحتمال الثاني - بصورة حسية، وكلامه عندئذٍ حجة وبلا نقاش؛ لأنه خبر ثقة، ولا ريب في حجته^(٣).

(١) وهذا طريق قوي والمقترح على بعض الإخوة الأفاضل ممن له ذوق رجالي أن يشمر عن ساعد الجد في تحقيق هذه المسألة، فإنها لم تبحث - بحسب تتبعنا - رغم أهميتها ومفتاحيتها رجالياً.

(٢) فهرست أسماء مصنفى الشيعة: ٩٢.

(٣) وسيأتي لاحقاً تفصيل لهذا ودفع دخل.

الاحتمالان الثالث والرابع: أن الشيخ النجاشي بصدد توثيق الراوي أو الرواية ولكن عن حدس، والأمر كذلك أيضاً، أي: إن قوله حجة حينئذٍ.

ثلاثة وجوه لتصحيح الاستناد إلى كلام النجاشي الحدسي:

ونبدأ في تفصيل الكلام عن الحدس، فإننا لو قلنا: إن تصحيح الشيخ النجاشي لرواية أو روايات أحمد بن إدريس كان منه عن حدس باجتهاد منه، فإنه توجد وجوه ثلاثة لتصحيح الاستناد إلى كلام الشيخ النجاشي ونظائره.

الوجه الأول: النجاشي من أهل الخبرة

إنّ الشيخ النجاشي هو من أهل الخبرة، وقولهم حجة بلا كلام، ولا يشترط في قول أهل الخبرة العدد ولا العدالة ولا الحياة، ولا غير ذلك من الشروط المعروفة، على أن هذه الشروط - أيضاً - موجودة في المقام؛ لأن الشيخ النجاشي عادل وبلا شك، وقد ضم الشيخ الطوسي صوته ورأيه إليه في نفس الراوي، حيث عبر عن أحمد بن إدريس بنفس التعبير وهو (صحيح الرواية)^(١).

إذن: الوجه الأول لتصحيح الإخبار الحدسي للنجاشي للراوي أو الرواية هو كونه من أهل الخبرة^(٢).

الوجه الثاني: كلام النجاشي هو من باب الشهادة

إن كلام الشيخ النجاشي قد يندرج في باب الشهادة، فإنه بقوله ذلك يشهد بتصحيح الراوي أو الرواية، فتأمل.

ولكن ههنا شبهة وهي أن البيئة تشترط فيها الشروط المعهودة، وبعضها غير

(١) وشرط الحياة سيأتي الجواب عنه. انظر: الفهرست: ٧١.

(٢) وقد مضى سابقاً الإجابة عن بعض الشبهات المثارة على ذلك.

متوفر في الشيخ النجاشي.

رد شبهة عدم توفر شروط البيئته في أمثال النجاشي:

ولرد هذه الشبهة جوابان:

أ- الشهادة أعم من البيئته

أما الجواب الأول^(١) لرد شبهة اشتراط الشروط المعهودة في الشهادة والبيئته فهو: أن الشهادة لا تنحصر في البيئته، بل هي أعم؛ إذ البيئته هي أحد مصاديق الشهادة، فإن الشهادة تشمل صوراً خمسة، وهي البيئته وخبر الثقة عن حس، وخبر الثقة عن حدس^(٢)، والخبر المستفيض، وكذا الخبر المتواتر^(٣).

كلام صاحب الجواهر^{رحمته} وبعض الأعلام:

ومما ينفع لتحقيق المقام ما ذكره كلام صاحب الجواهر والسيد الوالد وآخرون فقد ارتأى صاحب الجواهر أن الشهادة ليست لها حقيقة شرعية قطعاً^(٤)، وإنما هي باقية على معناها الحقيقي العرفي نعم، بعض أنواع الشهادة - وهي البيئته - ذكر الشارع فيها قيوداً، فالقيود هي لأحد أصناف الشهادة، وليست لطبيعي الشهادة، وما يذكر من اعتبار العدد والعدالة وما أشبهه فإنما هو في صنف البيئته من الشهادة، لا فيها بقول مطلق.

والنتيجة: إن الشهادة هي أمر عرفي، فكلما صدقت عرفاً فهي حجة، في غير

(١) وهذا الجواب كبروي.

(٢) وهذا هو محل الشاهد هنا، فتأمل.

(٣) وتفصيل البحث الكبروي يترك إلى باب الشهادات وسنشير له هنا إشارة فقط.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٨، ونص عبارته هي: «للقطع بعدم معنى شرعي مخصوص لها»، أي:

للشهادة.

البيئة؛ إذ أخذ الشارع فيها شروطاً خاصة، سواء أكان هناك عدد أم لا، وسواء أكانت للشاهد عدالة أم لا، إنما اللازم وثاقته في جهة شهادته، وما يرتبط بها^(١)، هذا هو الجواب الكبروي.

ب- الشروط مجتمعة في قول النجاشي

وأما الجواب الثاني فهو صغروي^(٢) حيث نتنزل فنقول: إن قول النجاشي هو من مصاديق الشهادة بمعنى البيئة؛ نظراً لأن الشروط حاصلة^(٣)، أما العدالة فإن الشيخ النجاشي عادل وبلا شك، وأما العدد فإن الشيخ الطوسي كذلك يصرح بنفس العبارة عن راوينا، وكذلك العلامة الحلي وآخرون^(٤)، والحاصل أن العديد من الرجاليين يصرحون بأن أحمد بن إدريس صحيح الرواية، فلا مشكلة من هاتين الجهتين، ولكن المشكلة هي من جهة شرط آخر وهو شرط الحياة، فإن النجاشي متوفى فكيف تصح الشهادة بمعنى البيئة؟

والجواب: إن شرط الحياة - في البيئة من أقسام الشهادة - هو بنحو العلة المحدثة لا المبقية، ومعه فآثار هذه الشهادة باقية وإن ذهب الشاهد ومات؛ ولذا نجد

(١) كالضابطة.

(٢) فإن الشروط مجتمعة في قول النجاشي وإن كان بيئة.

(٣) البيئة على أنواع فقد يكتفى فيها بالشاهد واليمين، أو الشاهد والمرأتين، ولكن النوع المعهود للبيئة في بعض الأبواب هما الشاهدان العادلان، وعلى أية حال فإن الشروط الأصعب متحققة في المقام.

(٤) انظر: خلاصة الأقوال: ٦٥، وفيه: «أحمد بن إدريس: أبو علي الأشعري القمي، كان ثقة في أصحابنا، فقيهاً، كثير الحديث، صحيح الرواية». وقال ابن داود في رجاله: ٣٦: «أحمد بن إدريس أبو علي الأشعري القمي... ثقة، صحيح الحديث، فقيه».

الفقهاء - كصاحب الجواهر والسيد الوالد^(١) - لم يشترطوا الحياة في الشاهدين؛ لوضوح أن الشاهد لا بد أن يكون حياً؛ إذ كيف يشهد وهو ميت؟ ولكنه لو شهد حال حياته ثم مات فإن العلة المبقية للشهادة ستبقى، وفي مقامنا فإن الشيخ الطوسي والنجاشي وغيرهم في زمان حياتهم قد شهدوا أن أحمد بن إدريس صحيح الرواية، فثبت بذلك الشهادة منهم في حال حياتهم، وآثار ذلك باقية، ولا ينقلب المشهود عليه عن أحكامه بموت الشاهدين أو القاضي أو المرجع أو غيره.

والخلاصة في ردّ الإشكال: أنه من الناحية الكبرى هي شهادة بالمعنى العرفي الأعم، فلا تشترط فيها شروط البينة، وتنزلاً وكجواب صغروي هي (بينة) والشروط متوافرة ومجمعة، وعليه فإن الوجه الثاني ثابت والشبهة مندفة، فتأمل^(٢).

الوجه الثالث: حصول الاطمئنان بقول النجاشي

إن الاطمئنان من قول النجاشي حاصل في المقام؛ وذلك أن الشيخ النجاشي ضابط جدّاً، ومنتبث ودقيق جدّاً، وهو خريّت^(٣) فن الرجال، بل إنّ البعض - كالسيد الخوئي - يرى أنه لا يوجد مثل الشيخ النجاشي في خبرويته في حقله^(٤)، ومثل هذا الشخص - أي: الشيخ النجاشي - وبهذه الصفات إذا عبر عن رجل - كأحمد بن

(١) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٩، حيث ذكر صفات الشهود، وهي ستة... البلوغ، كمال العقل،

الإيمان، العدالة، ارتفاع التهمة، طهارة المولد.

وانظر: الفقه ٨٦: ١٣، حيث ذكر شروط الشهادة وليس منها الحياة.

(٢) وسيأتي وجهه وبخه.

(٣) الخريّت: الدليل الحاذق، انظر: العين ٤: ٢٣٧، الصحاح ١: ٢٤٨.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ٢: ١٦٦، حيث يقول: «أحمد بن العباس النجاشي، وهو خريّت

هذه الصناعة، والمتسالم عليه بوثاقته».

إدريس - ب (صحيح الحديث) فأطلق اللفظة، ومع لحاظ أنه لم يعبر بهذا التعبير عن كثير من أعظم بقية الرواة، بل حصر كلامه في خمسة أشخاص - زائداً ثلاثة عشر شخصاً - فإن ذلك يفيد الاطمئنان المخرج عن الأصل، أي: تخصيصاً واستثناءً حتى لو لم نقل بحجية مراسيل الثقات الحسية، أو توثيقاتهم الحدسية، فتدبر.

حجية كلام النجاشي على الاحتمالات الأربعة:

أوضحنا فيما سبق أن لكلام النجاشي محتملات أربعة^(١)، وقلنا: إننا نرى أن كلامه حجة على كل المحتملات، ومنها ما لو قلنا: إن توثيق النجاشي - للراوي أو الرواية - هو عن حدس، وأوضحنا أن توثيق مثل النجاشي والطوسي ومن أشبه عن حدس حجة، إما لدخوله في باب قول أهل الخبرة، وأما لدخول إخبار النجاشي^(٢) الحدسي في باب الشهادة، حيث بينا أنه لا مصطلح شرعي فيها، وأنها تشمل أموراً أربعة، ومنها الشهادة عن حدس.

الاعتراض بان الحدس في باب الشهادة غير معتبر:

ولكن قد يقال: إن الشهادة موضوعة أو منصرفة على الأقل إلى الشهادة عن حس لا عن حدس؛ ففي باب القضاء - مثلاً - لا تصح شهادة الشاهد في السرقة وغيرها إلا عن حس، فيكون إدخال قول النجاشي في توثيقه الحدسي في باب الشهادة غير مجدي؛ وذلك أن الحدس في باب الشهادات غير معتبر.

الجواب: الكلام في الشهادة بالمعنى الأعم عرفاً ولغتها

والجواب: إن كلامنا هو في الشهادة بالمعنى الأعم^(٣)، لا الأخص وهو

(١) وقد تقدمت تحت عنوان (الاحتمالات في قول النجاشي: صحيح الرواية). فلاحظ.

(٢) وغيره كالطوسي.

(٣) وهو المعنى اللغوي أو العرفي الذي لم يتصرف فيه الشارع.

البينة^(١)، فإنه بناءً على ما ذكره صاحب الجواهر لا مصطلح شرعي فيها؛ وكلامنا ليس في صنف من أصناف الشهادة بخصوصه وهو البينة حتى يرد الإشكال المذكور، وإن الشهادة فيها لا تصح إلا لو كانت عن حدس، وإنما الكلام في الشهادة بالمعنى العرفي، والتي لم يتصرف الشارع فيها، وهذا المعنى الأعم لا يشترط أن تكون الشهادة فيه عن حدس، ويدل عليه استعمال الشهادتين، بل الشهادات - أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، وأشهد أن علياً ولي الله - دون تجوز ولا عناية أو مصحح، فإن الشهادة بالالوهية والتوحيد - وكذا بالنبوة للخاتم صلى الله عليه وآله^(٢) - ليست هي عن حدس؛ فإنه تعالى لا تناله الحواس الظاهرة. نعم، الشهادة بالإمامة هي عادة عن حدس لسماع تعيين الإمام من الرسول بالمباشرة أو بالأخبار المتواترة، وقد يكون عن حدس استناداً للكرامات الجارية على أيديهم، أو هو حدس قريب من الحدس.

بل نقول: إن الشهادة بكل شؤون الغيب قد تكون شهادة حدسية، كما في الشهادة بالجنة والنار والبرزخ والحساب والعقاب ونظائرها، فكلها حدسية لمن استند فيها على الأدلة العقلية، وكذلك الشهادة بإيمان شخص فإنه مما لا ينال بالحدس؛ لارتباطه بالقلب والجوانح، وهذا مدار الحدس لا الحدس.

وكذلك عندما نقول: أشهد أن فلاناً عادل فإنه بناءً على كون العدالة هي الملكة - لا حسن الظاهر والاستقامة على جادة الشريعة - فإن هذه الملكة، التي

(١) أو مع قيد عند القاضي، فإن البينة لدى القاضي ونظائره - كالشهادة على الهلال - يشترط فيها

الحدس للدليل الخاص دون غيرها.

(٢) إذا كانت استناداً للإعجاز المدرك بالحدس دون الحدس، كإعجاز القرآن الكريم.

تقتضي الاستقامة على جادة الشرع، هي أمر حدسي لا حسي.

إن قلت: إن ما ذكر عبارة عن حدسيات عن حس قريب.

قلنا: إن بعضها ليس كذلك، كوحداية الله تعالى، وكما في الإيمان في مقابل النفاق؛ فإن الإيمان والنفاق من الصفات المرتبطة بالقلب، وهذه أمور حدسية لا عن حس قريب؛ فإن الشخص قد يتظاهر بالإيمان كامل التظاهر، وبتصرفات توحى بأشد مراتب الورع، ولكنه في الواقع ليس بمؤمن. نعم، الحس قد يكون من العلامات والمؤشرات في المقام، وليس دليلاً يدور المسبب المدعى مداره وجوداً وعدمًا، فتأمل.

وخلاصة القول: إن تصحيح النجاشي الحدسي للرواية يدخل في دائرة أهل الخبرة، أولاً، وثانياً: في دائرة الشهادة بالمعنى الأعم، وثالثاً: إنه يدخل في باب الاطمئنان كذلك^(١).

الاعتماد على كلام النجاشي من باب الاطمئنان:

وعلى أية حال فإننا لو رفضنا المبنيين السابقين من الشهادة والخبروية، فإن الشيخ النجاشي مع ما عرف من حاله من شدة التثبت في التوثيق الرجالي والإسناد، فإنه لو كان تطرق في فرضنا لسند الرواية وقال إنه صحيح عن حدس بحال رجال الأسناد بفحصه في أحوالهم، فمع قبول توثيقه للرجال عن حدس والقول بحججته، فإن حجة كلامه في توثيقه للمضمون والمتن عن حدس بالخصوصيات التي يتميز بها الشيخ النجاشي هو بمنزلته في بناء العقلاء.

بيانه: إن الشيخ النجاشي متبّت من جهة، ومن جهة أخرى نجد أنه قد تطرق

(١) وكل ومبناه.

إلى المئات من الرواة، ومنهم الأجلاء والأعظم، ولكنه خص ثمانية عشر راوياً فقط بقوله (صحيح الرواية) أو (صحيح الحديث)، وهذا يدل على شدة دقته واحتياطه في الثبوت، وذلك مورث للاطمئنان بأن الأحاديث المذكورة لهؤلاء الرواة هي صحيحة بالفعل^(١)؛ إذ ليس الاطمئنان النوعي الحاصل من كلامه حينئذٍ بأقل من الاطمئنان الحاصل من خبر الواحد، وعلى أية حال، فإن مَنْ حصل له الاطمئنان بذلك فيها، وإلا يرجع إلى أحد المبنيين السابقين من الخبروية أو الشهادة^(٢)، والكلام كله لو كان توثيق النجاشي عن حدس.

وأما لو قلنا: إن توثيق النجاشي للأسناد أو التصحيح للمتن هو عن حس، فإن الحجية على هذا القول ستكون من وجوه متعددة:

الوجه الأول: إن قوله مندرج في خبر الثقة، وهو حجة بأدلته المذكورة، ولا نقاش في هذا الوجه.

الوجه الثاني: أن يكون قوله مندرجاً في باب الشهادة، والأمر فيه كما سبق.

الوجه الثالث: أن يكون قوله مندرجاً في باب البيعة، وقد بيناه كذلك.

الوجه الرابع: أن يكون قوله في باب الاطمئنان وقد سبق.

الوجه الخامس: وهو وجه جديد، وهو أن ندخل كلام النجاشي في باب

الخبر المتواتر، أو على الأقل الخبر المستفيض.

بيانه: إن الشيخ النجاشي عندما عبر عن هؤلاء الرواة الـ(١٨) بصحيح

(١) وقد تكلمنا عن هذا المبنى في بعض بحوثنا الرجالية بالتفصيل فراجع (حجية مراسيل الثقات المعتمدة).

(٢) وإلا فإنه سيأتي وجه جديد فانتظر.

الرواية) أو (صحيح الحديث) في ضمن المئات من الرواة، فإن ذلك يكشف عن تواتر رواياتهم لديه أو استفاضتها على الأقل، وهذا الكلام يعتمد على أحد مبنيين: المبنى الأول: تواتر روايات الكتب الأربعة، وهو ما ذهب إليه الأخباريون من أن روايات الكتب الأربعة متواترة، وبالدليل الذي أقاموه في محله^(١)، فلو قبلنا بهذا^(٢) وأن الأصول الـ(٤٠٠) كانت متوفرة، وأن الكليني والصدوق والطوسي والنجاشي لقرب عهدهم بزمن النص وصلتهم الروايات متواترة، فإن كلام النجاشي

(١) انظر: الفوائد المدنية: ١٨١، وفيه: «الفصل التاسع في تصحيح أحاديث كتبنا بوجوه تفتنت بها بتوفيق الله الملك العلام، ودلالة أهل الذكر عليهم السلام ويجواز التمسك بها لكونها متواترة النسبة إلى مؤلفيها».

وقال المحقق البحراني في كتاب الحدائق الناضرة ١: ٢٥: «قد اشتهر بين أكثر متأخري أصحابنا (رضوان الله عليهم) قصر العمل بالأخبار على ما في هذه الكتب الأربعة المشهورة».

(٢) ومشهور المتأخرين من الأصوليين لا يقبلون ذلك، كالشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ١: ٢٣٩، حيث يقول: «ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونة في الكتب المعروفة مما أجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروري المذهب، وإنما الخلاف في مقامين، أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة، فقد ذهب شاذمة من متأخري الأخباريين - فيما نسب إليهم - إلى كونها قطعية الصدور، وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه».

وقال السيد الخوئي في معجم رجال الحديث ١: ٢٢: «ذهب جماعة من المحدثين إلى أن روايات الكتب الأربعة قطعية الصدور، وهذا القول باطل من أصله، إذ كيف يمكن دعوى القطع بصدور رواية رواها واحد عن واحد؟ لا سيما أن في رواية الكتب الأربعة من هو معروف بالكذب والوضع...».

مندرج تحت هذه الكبرى الكلية، خاصة بملاحظة أنه لم يعبر عن كل الرواة الذين وثقهم في كتابه بأنهم (صحيحو الحديث)، وإنما خص بعضهم بكونه صحيح الرواية والحديث، ودعوى تواتر هذا المقدار ليست بعيدة^(١)، فتأمل^(٢).

المبنى الثاني: توثيقات النجاشي متواترة، وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي - على ما نقل عنه - من أن توثيقات النجاشي الحسية للرجاليين هي توثيقات متواترة^{(٣)(٤)}.

بيانه: إن توثيقات الشيخ النجاشي هي غالباً مراسيل، وهذه لا حجة لها على مبنى من يرى أن مراسيل الثقات ليست بحجة - وهو ما عليه مشهور متأخري الأصوليين^(٥) - وقد أصبح هذا منشأ إشكال وإعضال لأن خريّت الفن الأول في

(١) ولكنه يحتاج إلى تتبع أكثر.

(٢) إذ لا يجدي تواتر أحاديث الكتب الأربعة إلا لو ثبت أن ما نقله النجاشي عن هؤلاء الخمسة، ثم الثلاثة عشر مذکور في الكافي، ومعه لا حاجة إلى دراسة عبارته وإلى هذا الوجه بطوله.

(٣) وإن كنا لا نقبل بهذا المبنى وقد ناقشناه سابقاً.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٤١ حيث يقول: «ومما ثبت به الوثاقة أو الحسن أن ينص على ذلك أحد الأعلام كالبرقي وابن قولويه والكشي، والصدوق، والمفيد، والنجاشي، والشيخ وأضرابهم» ويقول في ص ٤٢: «والنجاشي قد يسند ما يذكره إلى أصحاب الرجال ويقول: ذكره أصحاب الرجال، وهذه العبارات - كما ترى - صريحة الدلالة على أن التوثيقات أو التضعيفات، والمدح أو القدح كانت من الأمور الشائعة المتعارفة بين العلماء، وكانوا ينصون عليها في كتبهم، وبهذا يظهر أن مناقشة الشيخ فخر الدين الطريحي في مشتركاته - بأن توثيقات النجاشي أو الشيخ يحتمل أنها مبنية على الحدس، فلا يعتمد عليها - في غير محلها».

(٥) فالعلامة الحلبي له قولان في الموضوع، ففي تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٠، يرى عدم حجة الحديث المرسل مطلقاً، ولكنه في النهاية يستثني من ذلك ما لو كان الراوي لا

الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة ١٣٩

الجرح والتعديل في علم الرجال هو الشيخ النجاشي، وتوثيقاته مرسله في الغالب^(١)،
فما وجه الاعتماد عليه؟

ولحل هذه المعضلة ذهب السيد الخوئي إلى أن الاعتماد على الشيخ النجاشي
وتوثيقاته وجروحه هو من باب أن توثيقاته قد وصلت إليه عن طريق التواتر لكثرة
كتب الرجال آنذاك^(٢).

وهنا نقول: لو قبل شخص هذا المبنى فإن قبول ما نقوله وندعيه سيكون من
باب أولى؛ إذ دعوى تواتر بعض الروايات أو الكتب لدى الشيخ النجاشي^(٣) أسهل
وأقرب من دعوى تواتر كل توثيقاته، فتأمل.

يرسل إلا مع عدالة الواسطة، كمراسيل محمد بن أبي عمير. يقول في النهاية ٣: ٤٥٩:
«اختلف الناس في الخبر المرسل.... فقبله أبو حنيفة ومالك وأحمد في أشهر الروايتين،
وجماهير المعتزلة كأبي هاشم وأتباعه، وهو قول محمد بن خالد من قدماء الإمامية» ثم في
ص ٤٦١ يقول: «والوجه المنع إلا إذا عرف أنه لا يرسل إلا مع عدالة الواسطة، كمراسيل
محمد بن أبي عمير من الإمامية».

(١) وحتى الطوسي فإن الكلام فيه نفس الكلام، بل المشكلة عامة. نعم، الشيخ الكشي عامة
توثيقاته أو طعونه مسندة.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٤١ وفيه: «فإن قيل: إن إخبارهم عن الوثيقة والحسن لعله نشأ
من الحدس والاجتهاد وإعمال النظر.... قلنا: إن هذا الاحتمال لا يعتنى به بعد قيام السيرة
على حجية خبر الثقة في ما لم يعلم أنه نشأ من الحدس، ولا ريب في أن احتمال الحسن في
أخبارهم - ولو من جهة نقل كابر عن كابر وثقة عن ثقة - موجود وجداناً».

(٣) استناداً لتخصيصه رواتها بـ(صحيح الحديث).

من القرائن على أن النجاشي يقصد توثيق السند:

ومما يفيد في تنقيح ما ادعيناه من بحث بشكل أكثر: إننا تتبعنا توثيقات النجاشي لهؤلاء الرواة الـ (١٨) فوجدنا أن هناك قرائن عديدة على أن المراد من (صحيح الرواية) هو أنه بصدد تصحيح السند^(١)، ونذكر هنا شاهداً على أن المراد من كلامه هو تصحيح السند؛ حيث ذكر في (علي بن محمد بن علي بن عمر بن رباح بن قيس بن سالم): «كان ثقة في الحديث، واقفاً في المذهب، صحيح الرواية، ثبناً، معتمداً على ما يرويه»^(٢).

فإنه بضمّ قوله (معتمداً على ما يرويه) إلى (صحيح الرواية) قد يستظهر أن المراد من (صحيح الرواية) عنده هو تصحيح السند لا المتن؛ وذلك لأنه قد أشار إلى المتن في عبارته الأخيرة بـ(معتمداً على ما يرويه)، وكما هو واضح فإن كلام الشيخ النجاشي دقيق، وإنه في علم تحقيقي وليس في علم أدبي أو خطابي، فلا وجه لتوهم تكرار في عبارته^(٣)، والظاهر أنه بعبارته يريد أن يفيد مطلبين - أو أكثر - حيث يريد من (واقفاً في المذهب): أي: من جهة الاعتقاد كان واقفياً، فلا توثيق له من حيث اعتقاده، ومن (ثبناً): أنه مثبت وضابط، ويكون (معتمداً على ما يرويه) بصدد توثيق المتن، فيكون مراده من (صحيح الرواية) هو توثيق السند.

تحليل أوسع لقول النجاشي (صحيح الرواية):

ولا بد من تحليل أكثر دقة لكلام الشيخ النجاشي لتبين مراده ومعرفة حدوده

(١) والأمر على ما بيناه من تمامية الاحتجاج على كل المباني واضح، ولكن ذكر هذه الشواهد لتمامية الاستدلال على المباني الأخرى.

(٢) رجال النجاشي: ٣٧٣.

(٣) فإن الأصل في الكلام هو التأسيس، والتكرار لغو.

وأبعاده بصورة أشمل وأوضح، وذلك في ضمن خمس نقاط.

النقطة الأولى: (صحيح الرواية) لا يراد منه توثيق الراوي نفسه

إن الشيخ النجاشي بقوله: (صحيح الرواية) لا يريد توثيق نفس الشخص الراوي فقط - وفي موردنا أحمد بن إدريس، والذي هو أول سلسلة السند - وإنما مراده إما توثيق الرواة في السلسلة من بعد الراوي المذكور، كما تدل على ذلك شواهد ستأتي، وإما أن مراده من قوله (صحيح الرواية) - تنزلاً^(١) - هو توثيق الرواية والمضمون بما هو هو، وإما مراده توثيقهما معاً.

والدليل على ما ذكرناه أن الشيخ النجاشي يبتدئ بتوثيقه للراوي فيقول: «هو ثقة»، ثم بعد ذلك يذكر صفاته الأخرى، فيدل ذلك على أن قوله: (صحيح الحديث) بعد قوله (ثقة) يراد به أمر آخر غير توثيق نفس الراوي؛ إذ قد وثقه بعبارته المتقدمة، وكمثال على ذلك فإن النجاشي يذكر في راوينا - أحمد بن إدريس الأشعري القمي - فيقول فيه: «كان ثقة» وهنا فإنه قد وثقه كشخص، ثم يقول: «فقيهاً في أصحابنا» وهذه صفة ثانية للراوي، ثم يقول: «كثير الحديث» وهذه صفة ثالثة، ثم يعبر عنه بصفة رابعة وهي «صحيح الرواية»، وواضح أنه لا يريد بعبارته الأخيرة - التأسيسية^(٢) - توثيقه؛ إذ قد وثقه قبلاً.

النقطة الثانية: المراد من (صحيح الحديث) توثيق السلسلة بعد الراوي أو المضمون

إن قول النجاشي (صحيح الحديث) قد يكون دليلاً على توثيقه لمن هو بعد الراوي - وهو المطلوب بعينه في مقامنا - ولو ثبت ذلك فإن راوينا - محمد بن أحمد

(١) إذ قد سبق النقاش فيه.

(٢) كما هو الأصل، أي: الظاهر.

بن روح - المهمل يثبت توثيقه من قبل الشيخ.

شاهدان في المقام^(١) للدلالة على المدعى:

وبحسب استقراء ناقص فقد وجدنا شاهدين على المدعى في النقطة الثانية، ولو تمّا فإن ما ادعيناه سيكون وجيهاً ومقبولاً، وإلا سننتقل إلى نقطة أخرى.

الشاهد الأول: وهو قول النجاشي في راوٍ آخر، وهو (محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدي): « كان ثقة، صحيح الحديث، إلا أنه روى عن الضعفاء»^(٢)، وهذه العبارة - إلا أنه روى عن الضعفاء - تصلح كشاهد على مدعانا؛ فإن هذا الاستدراك من الشيخ دليل على أنه في قوله: (صحيح الحديث) يشير إلى توثيق سلسلة السند، وإنهم ثقات^(٣) ما استدعى منه الاستدراك والاستثناء - باستثناء متصل^(٤) - في عبارته، حيث يظهر من هذا الاستثناء أن الأصل عند الشيخ النجاشي أن كلمة (صحيح الحديث) تعني توثيق سلسلة الرجال طولياً، أي: توثيق كل مَنْ روى عنه الراوي الأول، وبعبارة أخرى: لأن بناء الشيخ في (صحيح الحديث) - أو أن الأصل عنده في ذلك - هو توثيق السند^(٥)، فإنه احتاج في هذا الشخص الخاص إلى استثناء واستدراك.

وعليه، لو لم يستدرك النجاشي في مكان آخر - كما هو الحال في راوينا

(١) ولعل متبعاً يتبع أكثر من ذلك فيجد الأكثر.

(٢) رجال النجاشي: ٢٦٩.

(٣) وتوثيق المتن أيضاً.

(٤) كما هو الأصل والظاهر.

(٥) كما عليه المتأخرون.

أحمد بن إدريس - لدلّ ذلك على بقاء الشيخ على الأصل المذكور، وهو توثيق السند.

والخلاصة: إنه بقرينة هذه الضميمة التي ذكرها النجاشي أحياناً في بعض الرواة نكتشف أن نظره هو على سلسلة السند، ولذا احتاج إلى الاستثناء أحياناً ليفيد حينها أن صحيح الحديث هنا يراد به المتن دون السند، فتدبر.

وبعبارة مختصرة: إن الشيخ النجاشي يشير في تعبيره بـ (صحيح الحديث) إلى الأصل في المراد منه، وهو توثيق السند والمتن، وهذا الأصل يفهم ولو بمعونة ضميمة يذكرها أحياناً، وهي (إلا أنه روى عن الضعفاء)^(١)، فتأمل^(٢).

ولو اطمأن شخص إلى هذه القرينة المذكورة فإن هذا سيكون أصلاً مهما يؤسس لفهم كلمات النجاشي في توثيق مَنْ روى عنه أولئك الرواة الثمانية عشر، أي: الذين لم يلحق بهم استثناء.

الشاهد الثاني: وهو ما ذكرناه سابقاً حيث قال الشيخ النجاشي في (علي بن محمد بن علي بن عمر بن رباح بن قيس بن سالم): «كان ثقة في الحديث، واقفاً في المذهب، صحيح الرواية، ثباتاً، معتمداً على ما يرويه»، فقوله (معتمداً على ما يرويه) تأسيسية على الأصل، وليست تأكيدية فتفيد توثيق الرواية والخبر، فيكون (صحيح

(١) وعليه فإن المراد من صحيح الحديث أي: الصحة متناً وسنداً، والاستثناء لو ورد فإنه متصل لإخراج صحة السند في المورد، فتأمل.

(٢) لاحتمال كون (إلا أنه روى...) متعلقاً بـ (كان ثقة...) لا بـ (صحيح الحديث) فيكون (صحيح الحديث) مشيراً للتوثيق المضموني. نعم، يحتمل أن يكون (صحيح الحديث) إشارة للطابع العام و(إلا أنه روى...) استثناء يؤكد أن التوثيق سندي، ويحتمل أنه يؤكد صحة المضمون، ولو أنه روى أحياناً عن الضعفاء، فتأمل جيداً.

الرواية) مفيداً لتوثيق الرواة والمخبرين، فتأمل.

النقطة الثالثة: مصب الحديث ليس على الاعتقاد وإنما على الرواية

إن ظاهر كلامه (صحيح الحديث) أن المصعب فيه هو على نفس الحديث، لا على اعتقاد الراوي، وقرينة ذلك - بالإضافة إلى الظهور العرفي: أن صحيح الحديث لا يرتبط بالاعتقاد - هي استقراء كلمات النجاشي الأخرى، فإنه قد فصل صحة الحديث عن سلامة الاعتقاد، فتارة اعتبر الراوي سليم الاعتقاد وصحيح الحديث، وتارة أخرى اعتبره غير سليم الاعتقاد، إلا أنه صحيح الحديث، ومثال ذلك في (علي بن محمد) حيث يقول: «كان ثقة في الحديث واقفاً في المذهب صحيح الرواية»^(١)، فإن الوقف في المذهب إشارة إلى الاعتقاد، وصحيح الرواية إشارة إلى حديثه وروايته، وهذان أمران مختلفان كما هو واضح.

وفي موضع ثانٍ يقول في (علي بن عبد الرحمن بن عيسى): «كان سليم الاعتقاد، كثير الحديث، صحيح الرواية»^(٢)، وفي مورد ثالث يقول في (جعفر بن أحمد بن أيوب): «كان صحيح الحديث والمذهب»^(٣).

ومن كل ذلك يتبين أن صحة الحديث شيء وصحة الاعتقاد أو سلامته شيء

آخر.

النقطة الرابعة: شبهة التوثيق في الجملة لا بالجملة

وههنا تطرح شبهة وهي: أنه قد يقال: إن الشيخ النجاشي في قوله (صحيح الحديث) لا يقصد من ذلك توثيق أحاديث الراوي كافة، وإنما مراده هو التوثيق من

(١) فهرست أسماء مصنفى الشيعة: ٢٥٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٢١.

حيث المجموع وبشكل عام، أي: يريد أن يقول: إن الطابع العام لهذا الراوي هو أنه صحيح الحديث بشكل عام، فلا يدل كلامه على أن المورد الخاص الذي يرويهِ الراوي هو صحيح بنظر الشيخ النجاشي^(١).

وبعبارة أخرى: إن المراد هو التوثيق لروايات الراوي في الجملة لا بالجملة.

والجواب: إنه ومن خلال استقراء كلمات الشيخ النجاشي ووضعها إلى جوار البعض الآخر يظهر أن الشيخ عندما يطلق (صحيح الحديث) فإن مراده هو أنه صحيح الحديث بنحو الاستغراق من خلال استقراء تام قام به الشيخ النجاشي^(٢)، وليس المراد أن طابعه العام ذلك.

والدليل على ذلك: هو أن الشيخ النجاشي في بعض الأماكن حيث إنه لم يستقرئ استقراءً تاماً روايات راوٍ معين فإنه يشير لذلك ويصرح به، كما هو الحال في (محمد بن جعفر بن محمد المعروف بالمراغي) حيث يقول عنه: «كان وجهياً»^(٣) في النحو واللغة في بغداد، حسن الحفظ، صحيح الرواية فيما نعلمه^(٤)، فلاحظ كلمته (صحيح الرواية فيما نعلمه) إذ تدل على دقة الشيخ في التوثيق وحدوده، حيث يبين أنه لم يستقرئ كل روايات هذا الراوي استقراءً تاماً، ولذا فإنه يوثقه ويصحح روايته فيما علمه من كلماته فقط دون غيرها.

إذن، فالتقييد في هذا الراوي وبهذه العبارة يدل على أن النجاشي إذا لم يذكر هكذا قيد في غيره فإن ذلك يدل على إحاطته برواياته من خلال استقراء تام لا

(١) وهذه شبهة مطروحة في مكان آخر نستعيرها هاهنا ونجيب عنها.

(٢) أو ما هو بمنزلة، كالاستقراء المعلن، فتأمل.

(٣) وفي نسخة: وجهياً.

(٤) فهرست أسماء مصنفى الشيعة: ٣٩٤.

ناقص.

وفي صغرى مقامنا نقول: إنّ ذلك يدل على أن راوينا أحمد بن إدريس، عندما يقول عنه النجاشي (صحيح الرواية) فإنه بذلك يشهد بصحة رواياته كافة، إمّا بالتواتر الذي سبق، أو الاستفاضة أو بأي وجه آخر.

والخلاصة: أن النجاشي لو قال: (صحيح الرواية) فهي شهادة منه بصحة كل روايات الراوي باستقراء تام منه، أو بما يقوم مقامه.

النقطة الخامسة: النجاشي يوثق كل كتب أحمد بن إدريس

وأما النقطة الخامسة فهي: الظاهر أن الشيخ النجاشي يوثق عامة كتب أحمد بن إدريس، وليس فقط كتاباً واحداً، وهذا يظهر من خلال ملاحظة كلماته ودقته في التفريق بينها.

وتوضيحه: إن النجاشي إذا أراد توثيق كافة كتب الراوي فإنه يعبر عن ذلك بتعبير معين، وإن أراد توثيق كتاب خاص فهو يعبر بشكل آخر، فإنه عندما يذكر أحمد بن إدريس يقول فيه: «كان ثقة فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث صحيح الرواية»^(١)، ثم بعد ذلك يقول: «له كتاب نوادر»^(٢)، وهذا ظاهراً يدل على توثيق كافة روايات أحمد بن إدريس، فإنه ذكر صحيح الرواية كصفة للراوي، ثم بعد ذلك ذكر الكتاب فلاحظ.

ولكنه في راوٍ آخر، وهو صدقة بن بندار، يقول فيه: «كان ثقة خيراً له كتاب

(١) فهرست أسماء مصنفي الشيعة: ٩٢.

(٢) المصدر نفسه.

التجمل والمروءة، حسن، صحيح الحديث»^(١). وهنا نجد أن الشيخ قد ذكر الكتاب ثم عبر عنه بـ (حسن وصحيح الحديث) وظاهر^(٢) عبارته أن هذين وصفان للكتاب لا للراوي، فيفيد توثيق الكتاب نفسه لا مطلق كتبه ورواياته.

والخلاصة: إن الشيخ النجاشي قد جعل (صحيح الحديث) في أحمد بن إدريس صفة له لا لكتابه، بخلافه في صدقة بن بندار، والأول يدل على توثيق كل الروايات والكتب، وأمّا الثاني فيدل على توثق هذا الكتاب فقط، فتأمل.

ملخص القول:

وملخص القول: إننا إلى الآن ذكرنا ثلاثة أدلة على حجية روايتنا^(٣): الدليل الأول: هو المبني المنصور في حجية مراسيل الثقات، وهذا المبني - كما أشرنا إليه - قد التزم به الشيخ الطوسي في العدة^(٤) إلى الحد الذي جعل مرسل الثقة - مطلقاً أو في الجملة - مما يعارض مسند الثقة الصحيح.

(١) فهرست أسماء مصنفي الشيعة: ٢٠٤.

(٢) لظهور عَوْد القيود لآخر ما يمكن تعلقها به لا لما سبق الأخير، وإن احتمل.

(٣) أي: حجيتها في مفادها المقصود في المقام.

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه ١: ١٥٤، حيث يقول: «وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلًا نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره... فأما إذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه، وجوب العمل به، فأما إذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه، ودليلنا على ذلك الأدلة التي قدمناها على جواز العمل بأخبار الآحاد، فإن الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل، فيما يطعن في واحد منهما يطعن في الآخر وما أجاز أحدهما أجاز الآخر فلا فرق بينهما على حال».

وكذلك التزم بهذا المبنى الشهيد الأول، كما نقل ذلك عن الشهيد الثاني، كما التزم به البهائي^(١).

والتزم به النائيني في خصوص الكافي^(٢)، وكذلك السيد الوالد^(٣) بشكل عام، والشيخ الأنصاري^(٤)، فلو قبلنا بالدليل الأول فيها، وإلا انتقلنا إلى الدليل الثاني،

(١) قال الشهيد الثاني في الرعاية في علم الدراية: ١٣٧: «والمرسل ليس بحجة مطلقاً... إلا أن يعلم تحرز مرسله عن الرواية عن غير الثقة، كابن أبي عمير من أصحابنا، على ما ذكره كثير منهم، وسعيد بن المسيب عند الشافعي فيقبل مرسله ويصير في قوة المسند، وفي تحقق هذا المعنى - وهو العلم بكون المرسل لا يروي إلا عن الثقة - نظر، لأن مستند العلم إن كان هو الاستقراء لمراسيله بحيث يجدون المحذوف ثقة فهذا في معنى الإسناد ولا بحث فيه، وإن كان لحسن الظن به في أنه لا يرسل إلا عن ثقة فهو غير كافٍ شرعاً في الاعتماد عليه». وأما كلام الشهيد الأول في الذكرى ١: ٤٩، فصريح بالمعنى المقصود، فهو قَوْلُهُ يَقُولُ فِي أَحْكَامِ أَقْسَامِ الْخَبَرِ: «أَوْ كَانَ مَرْسَلُهُ مَعْلُومَ التَّحَرُّزِ عَنِ الرَّوَايَةِ عَنِ مَجْرُوحٍ، وَلِهَذَا قَبِلْتُ الْأَصْحَابُ مَرَايِلَ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، وَصَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، وَأَحْمَدَ بْنَ أَبِي نَصْرِ الْبَزَنْطِيِّ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَرْسَلُونَ إِلَّا عَنِ ثِقَّةٍ».

(٢) على ما نقله عنه السيد الخوئي من أن المناقشة في أسناد الكافي حرفة العاجز. انظر: معجم رجال الحديث ١: ٨١، وفيه: «وسمعت شيخنا الأستاذ الشيخ محمد حسين النائيني قَوْلَهُ فِي مَجْلِسِ بَحْثِهِ يَقُولُ: إِنَّ الْمُنَاقَشَةَ فِي إِسْنَادِ رَوَايَاتِ الْكَافِي حِرْفَةُ الْعَاجِزِ».

(٣) على ما جرت به سيرته العملية في أغلب الفقه.

(٤) انظر: فرائد الأصول ١: ٣٣٦، حيث يقول: «ومنها دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة تدل على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروي أو لا يرسل إلا عن ثقة، فلولا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير، الذي لا يروي إلا عن الثقة، والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكرى أيضاً، وعن كاشف الرموز تلميذ

فالثالث، فهذه وجوه وأدلة ثلاثة.

الطريق الرابع^(١): الإجماع قائم عند القدماء على العمل بالمهمل

وقد فصلنا بعض الحديث عن هذا الوجه، ونقول فيه كما قال التستري في قاموس الرجال^(٢)، حيث ادعى الإجماع على العمل بخبر رواته مهملون لم يذكروا بمدح أو قدح، وأن القدماء إنما يردون المطعونين. ثم إن من يرى أن الإجماع المنقول حجة فيها، وإلا فإن كلام التستري يصلح كمؤيد^(٣)، وعلى هذا فغاية الأمر أن أحمد بن محمد بن روح مهمل، لكنه على هذا الوجه روايته مما يحتج بها.

المحقق أن الأصحاب عملوا بمراسيل البنظي». كما أن سيرة الشيخ في المكاسب دالة على اعتماده على المراسيل.

(١) من طرق توثيق أحمد بن محمد بن روح، وقد تقدمت ثلاثة طرق، هي: الأول: ذكره في القسم الأول من رجال ابن داود، والثاني: كونه صاحب كتاب أو أصل، والثالث: تغيير النجاشي بـ (صحيح الرواية) يدل على تصحيح السند، فراجع.

(٢) انظر: قاموس الرجال ١: ٣٧ - ٣٨، وفيه: «إن العلامة يقتصر على الممدوحين في الأول وابن داود يذكر فيه المهملين أيضاً، فقال: الجزء الأول من الكتاب في ذكر الممدوحين ومن لم يضعفهم الأصحاب في ما علمته. والمفهوم منه: أنه يعمل بخبر رواته مهملون لم يذكروا بمدح ولا قدح كما يعمل بخبر رواته ممدوحون، وهو الحق الحقيقي بالاتباع، وعليه عمل الأصحاب، فنرى القدماء كما يعملون بالخبر الذي رواته ممدوحون يعملون بالخبر الذي رواته غير مجروحين، وإنما يردون المطعونين».

(٣) ولعل هذه المؤيدات تعاضد بعضها ببعض فتورث الاطمئنان فتكون حجة.

الطريق الخامس^(١): عدم انحصار إخراج المهمل عن إهماله بمراجعة الكتب

الرجالية:

وقد ذكرنا سابقاً هذا الوجه، ولكن نعيد ذكره مع بعض الإضافات في المقام فنقول: إنَّ طريق إخراج المهمل عن إهماله ليس منحصرًا بمراجعة الكتب الرجالية، كرجال النجاشي والكشي وابن الغضائري، والعلامة والمجلسي والتستري والقهبائي ومن أشبهه فقط، بل إنَّ هناك طرقاً عديدة لرفع الإهمال. نعم، البعض منها قد سلك من قبل الرجاليين، ولكن البعض الآخر بقي مهملاً بشكل عام أو في الجملة، ولو سلكت هذه الطرق فلعله يمكن إخراج الكثير من الرجال من ساحة الإهمال إلى التوثيق أو الطعن، وعلى كل تقدير فإنَّ هذه الطرق كثيراً ما تكون مفيدة، إما لتوثيق الرواية واعتبارها، أو لتضعيفها وعدم اعتبارها. وهذا ما سنتعرض له في الملحق، فلاحظ.

محاولة توثيق بقية أفراد السلسلة:

ولا زال الكلام في توثيق بقية أفراد سلسلة سند رواية الرشوة السابقة، وبعد (ابن روح) نصل إلى (موسى بن عمران)، وتوجد عدة وجوه لتوثيقه.

وجهان لتوثيق موسى بن عمران:

الوجه الأول: إنَّ موسى بن عمران قد وقع في أسناد تفسير علي بن إبراهيم

القمي.

الوجه الثاني: إنه وقع في أسناد كامل الزيارات لابن قولويه.

ولما كان هذان الوجهان كثيراً ما يستشهد ويستدل بهما على تصحيح الرواة،

كما نجد ذلك في المباحث المختلفة، فإنَّ من المناسب أن نتوقف عند هذين

(١) من طرق توثيق أحمد بن محمد بن روح، وقد تقدمت أربعة طرق، فراجع.

الوجهين والمبنيين بإيجاز غير مخل، فنقول:

الوجه الأول: ورود الراوي في أسناد تفسير القمي

أما الوجه الأول: فإن الكلام فيه يتم من خلال بحث موجز عن تفسير علي بن إبراهيم القمي، المتوفى بعد عام ٣٠٧ هـ وقيل إنه توفي عام ٣٢٩ هـ.

تفسير القمي ومشكلة تركيبه من تفسيرين ولا مائز بينهما:

إن تفسير القمي هو مزيج من تفسيرين - وهما موطن الشبهة - وذلك أن راوي هذا التفسير - وهو حفيد الإمام الكاظم عليه السلام واسمه أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليه السلام - قد أوجد بعض الإرباك من خلال الدمج والمزج بين تفسيرين في كتاب واحد، وهو المعروف بـ (تفسير القمي)، أما التفسير الأول - وهو الأصل - فهو تفسير علي بن إبراهيم القمي، وأما التفسير الثاني فهو لأبي الجارود زياد بن منذر الخارفي، وهو من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام وهو شيخ الجارودية.

ثم إنَّ علي بن إبراهيم وإن كان قد وثق بعبارته مشايخه المباشرين، بل جميعهم^(١) فإن الظاهر أنه وثق كل من يقع في كتابه في سلسلة الأسناد، وهم (٢٦٠)

(١) كما ذهب إليه صاحب الوسائل ٣٠: ١٩١، حيث يقول: «الفائدة السادسة في ذكر شهادة جمع كثير من علمائنا بصحة الكتب المذكورة وأمثالها وتواترها وثبوتها عن مؤلفيها وثبوت أحاديثها عن أهل العصمة عليهم السلام....» ثم يقول في الصفحة ٢٠٢: «وقد شهد علي بن إبراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره وأنها مروية عن الثقات عن الأئمة عليهم السلام». وقال السيد الخوئي في معجم رجال الحديث ١: ٤٩: «قد عرفت فيما تقدم أن الوثيقة تثبت بإخبار ثقة، فلا يفرق في ذلك بين أن يشهد الثقة بوثيقة شخص معين بخصوصه وأن يشهد بوثاقته في ضمن جماعة، فإن العبرة هي بالشهادة بالوثيقة.... ولذا نحكم بوثيقة جميع مشايخ

راويًا، وهذه ثروة كبيرة في علم الرجال، بناءً على أن عبارته تفي بتوثيقهم جميعاً، ولكن ذلك إنما يتم لو خالصنا من مشكلة أن الكتاب مختلط؛ إذ قد يقال: إننا لا نعلم أن الراوي للرواية المعينة في هذا التفسير هل هو موثق بتوثيق علي بن إبراهيم الإجمالي لأنه في سلسلة رواة تفسيره، أو هو من رواة التفسير الآخر، وهو تفسير أبي الجارود، فلا دليل على اعتباره؟ وذلك أن أبا الفضل العباس - وهو تلميذ علي بن إبراهيم - قد دمج كلا التفسيرين بما يشتملان عليه من روايات.

والحاصل: إن لدينا في المقام تفسيرين، فلا يكفي استظهار أن علي بن إبراهيم قد وثق مشايخه كلهم، وأن التوثيق منه هو لكل سلاسل الأسانيد طولياً، وذلك هو ما استظهره الحر العاملي والسيد الخوئي وآخرون.

وبكلمة: فإن المشكلة الموجودة هي الخلط والمزج بين التفسيرين؛ ولذا فإن البعض اعترض بأننا لا نعلم أن الراوي الفلاني - كموسى بن عمران في المقام - المراد توثيقه هل وقع في سلسلة الرواة في تفسير علي بن إبراهيم - الأصل - كيما يكون موثقاً بتوثيقه الإجمالي، أم أنه من التفسير الآخر، فلا يكون كذلك؟ وهذه هي الشبهة المطروحة.

علي بن إبراهيم، الذين روى عنهم في تفسيره، مع انتهاء السند إلى أحد المعصومين عليه السلام فقد قال في مقدمة تفسيره: ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواة مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم... فإن علي بن إبراهيم يريد بما ذكره إثبات صحة تفسيره وأن رواياته ثابتة صادرة من المعصومين عليهم السلام وإنها انتهت إليه بوساطة المشايخ والثقات من الشيعة، وعلى ذلك فلا موجب لتخصيص التوثيق بمشايخه الذين يروي عنهم علي بن إبراهيم بلا واسطة كما زعمه بعضهم».

التمييز ظاهر وواضح بين التفسيرين:

وجواب هذه الشبهة واضح؛ وذلك: إن مَنْ يدقق في التفسير الموجود بين أيدينا المسمى بـ(تفسير القمي) يجد أن تلميذه أبا الفضل العباس قد فرز بين التفسيرين؛ وذلك أنه يروي عن علي بن إبراهيم، ثمَّ إنَّه إذا عدل إلى تفسير أبي الجارود ذكر سلسلة السند، وهي واضحة ومحددة، وتنتهي إلى نفس أبي الجارود، ثمَّ إنَّه إذا أنهى الكلام عنه يقول في عبارته (رجع)، أي: عوداً إلى تفسير علي بن إبراهيم، بل إنَّ هذه الطريقة هي طريقة صحيحة وعملية، وأكثر دقة من استعمال الأقواس؛ إذ قد يسقطها النساخ أو تختلف مواضعها، ثمَّ إنَّ الأقواس لم تكن متداولة آنذاك.

وبتعبير آخر: إن الأصل في تفسير القمي هو أن يروي الراوي عن علي بن إبراهيم القمي^(١)، ثم إذا أراد أن ينقل عن تفسير أبي جارود حدد وذكر سلسلة السند، التي تنتهي إلى أبي الجارود، ثم ينهي ذلك بقول (رجع إلى علي بن إبراهيم)، هذا هو الأصل، وإن المتتبع للتفسير يجد ذلك في مواطن مختلفة. وعليه، فلا مشكلة عندنا في هذا التفسير من هذه الجهة^(٢).

إشكال: مجهولية اتحاد النسخ

إنه لا يعلم أن النسخة الموجودة في أيدينا هي نفس تفسير القمي المعهودة في الأزمنة السابقة .

وجواب الإشكال: إن بناء العقلاء استقر دون ريب على أن اعتبار النسخة

(١) علماً بأن التفسير من أول سورة الحمد ثم كامل سورة البقرة ثم إلى الآية ٤٥ من آل عمران، هو خالص في تفسير علي بن إبراهيم، ثم إنَّ أبا الفضل يدمج بعد هذه الآية بين التفسيرين.

(٢) ولو وجد خلاف ذلك فإن موارد محدودة فتتضمن الشبهة به.

المتداولة في الأزمنة اللاحقة هي نفس النسخة الموجودة في الأزمنة السابقة، إلا إذا دل دليل على الخلاف، بل نقول: إنّ هذه الشبهة لو سرت لانهدمت المنظومة المعرفية لدى الأمم كلها؛ ذلك أنها سيّالة إلى أي كتاب نضع يدنا عليه؛ إذ لا يعلم أن النسخة الحالية هي نفس النسخة السابقة، حتى في مثل الكافي وكتاب نهج البلاغة وكتاب التهذيب وغيرها؛ إذ ليست الشهرة في جميع الطبقات محرزة عادة. والجواب في الكل واحد، وهو: إن بناء العقلاء وسيرتهم جارية في كل الممل والنحل على أن الكتاب الذي اشتهر في زمن نسبه إلى شخص، فإنهم يبنون على أنه له، ويدلك على ذلك ملاحظة الحال في نسبة كتب ابن سينا إليه، وكذلك كتب العلامة والمحقق وغيرها، بل لو فتح هذا الباب لانهدمت المنظومة المعرفية بكلها كما سبق.

بل إنّ القضية التي ذكرناها - أصالة^(١) وحدة النسخة وعدم صحة التشكيك - هي قضية مفروغ عنها عند العقلاء، وذلك مما يورث العلم العادي عندهم، وليس فقط الظن النوعي، بل ذلك أقوى في الحجية لديهم من خبر الثقة أو الظواهر؛ فإن الثقة في أحيان كثيرة يكون خاطئاً أو متعمداً الكذب، أما نسبة الكتب الشهيرة إلى أصحابها فإن نسبة الخطأ أو تعمد الكذب فيها نادرة جداً بالقياس إلى خبر الثقة، أو الظواهر أو غير ذلك.

ومما يشهد لذلك أننا نجد أن النقاش والإشكال قد وقع في كتب محددة فقط، مما يعني أن الأصل العقلائي المسلم هو قبول نسبة الكتب المشهورة - كقدر

(١) الأصل بمعنى الظهور العقلائي.

متيقن - إلى أصحابها^(١).

والمتحصل: أن الوجه الأول لتوثيق موسى بن عمران، وهو وقوعه في أسناد تفسير القمي^(٢) المعزول بما ذكرناه عن تفسير أبي الجارود، تام ظاهراً، فتدبر.

الوجه الثاني^(٣): ورود الراوي في كتاب كامل الزيارات

وأما الوجه الثاني لتصحيح وتوثيق راوينا فهو وروده في كتاب كامل الزيارات^(٤)، ومصنفه هو جعفر بن محمد بن قولويه المتوفى ٣٦٧ هـ - وعلى قول ٣٦٩ هـ - والذي قد وثق روايات كتابه في مقدمته^(٥).

-
- (١) بل إن إثبات التواتر أو الاستفاضة والشهرة المسلمة لهذه الكتب في كل الطبقات والأزمنة ليست ممكنة عادة إلا في النادر من الكتب.
- (٢) راجع مثلاً تفسير القمي ١: ٣٨٨ تفسير الآية ٩٠ من سورة النحل: «حدثنا محمد بن أبي عبد الله قال: حدثنا موسى بن عمران قال: حدثني الحسين بن يزيد عن إسماعيل بن مسلم...».
- (٣) لتوثيق موسى بن عمران.
- (٤) ولا يخفى هنا أن موسى بن عمران ليس مروياً عنه بالمباشرة للقمي وابن قولويه، وإنما بالواسطة، أي: إنه ليس شيخاً مباشراً لهما.
- (٥) يقول جعفر بن محمد بن قولويه في مقدمة كتابه كامل الزيارات: ٣٦: «وأنا مبين لك - أطال الله بقاءك - ما أثاب الله به الزائر لنبيه وأهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين، بالآثار الواردة عنهم عليهم السلام... ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم صلوات الله عليهم كفاية عن حديث غيرهم، وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية، المشهورين بالحديث والعلم».

آراء أصحاب الوسائل والمستدرك والمعجم:

لقد استظهر صاحب الوسائل من عبارة ابن قولويه المذكورة في مقدمة كتابه توثيق ابن قولويه لكافة المشايخ طويلاً، وهم (٣٨٨) راوياً^(١)، وهذه ثروة كبيرة حقاً، وأمّا المحدث المحقق النوري في مستدرك الوسائل فإنه استظهر أنّ كلام صاحب كامل الزيارات في مقدمته يفيد توثيق مشايخه المباشرين فقط - وليس منهم موسى بن عمران - وهم ٣١ شيخاً وراوياً^(٢).

وعليه، فإن تحليل عبارة ابن قولويه في مقدمته مهمة جداً؛ وذلك إما لتوثيق العدد الأقل وهو (٣١) راوياً، أو لتوثيق كل الرواة وهم (٣٨٨) راوياً.

وأما السيد الخوئي قده فقد اضطرب اجتهاده في تشخيص المراد في قول ابن

قولويه، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو في بدايات بحوثه، فقد ذهب إلى أن عبارة ابن قولويه لا

(١) انظر: الوسائل ٣٠: ٢٠٢، وفيه: «وقد شهد علي بن إبراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره، وأنها مروية عن الثقات عن الأئمة عليهم السلام، وكذلك جعفر بن محمد بن قولويه فإنه صرح بما هو أبلغ من ذلك في أول مزاره، وأكثر أصحاب الكتب المذكورة قد شهدوا بنحو ذلك، إما في أوائل كتبهم أو في أواخرها، أو في أثنائها، فإنهم كثيراً ما يضعفون حديثاً بسبب قوة معارضه أو نحو ذلك.....».

(٢) ويقول المحقق النوري في خاتمة المستدرك ٣: ٢٥٢، بعد نقل كلام ابن قولويه من مقدمة كتاب (كامل الزيارات) حيث يبين أنه يروي عن الثقات: «فتراه - رحمه الله - نص على توثيق كل من رواه عنه فيه، بل كونه من المشهورين بالحديث والعلم، ولا فرق في التوثيق بين النص على أحد بخصوصه أو توثيق جمع محصورين بعنوان خاص، وكفى بمثل هذا الشيخ مزكياً ومعدلاً».

تفيد أي توثيق في المقام، أي: لا توثيقاً للرواة المباشرين ولا لغير المباشرين^(١).

القول الثاني: ذهب فيه إلى النقيض المقابل، حيث ذهب إلى أن عبارته تفيد

توثيق المشايخ كافة المباشرين وغير المباشرين، كما هو المشهور عنه.

القول الثالث: ثم استقر رأيه في آخر عمره على التفصيل المعروف من

توثيق المشايخ المباشرين فقط دون غيرهم.

ومن هنا فإنه ينبغي على الفقيه المتبصر أن يرجع بنفسه إلى عبارة ابن قولويه

ليستظهر منها المراد، ولا يكون في ذلك مقلداً متبعاً للغير.

وأما عبارة ابن قولويه فهي: «وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في

هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله

برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال»^(٢).

فقد يقال: ظاهر العبارة أنها توثيق لكل أفراد سلسلة الرواة بقريئة (ما وقع لنا

من جهة الثقات)، فتأمل.

إضافة إلى صدق (روي عن الشذاذ من الرجال) لو كان أي واحد في سلسلة

السند شاذاً.

إضافة إلى أن ابن قولويه يريد أن يبني على قوله، وتعبيره توثيق كل روايات

كتابه - كامل الزيارات - حتى يكون كتاباً مصدرياً يرجع إليه، وعليه فالقريئة

المقامية تقتضي توثيق سلسلة السند كلها، وإلا فإن توثيقه المشايخ المباشرين مع

الجهل بالباقي، وعدم الاعتماد عليهم ناقض لغرضه في توثيق الكتاب والروايات،

(١) انظر: فقه الشيعة، كتاب الطهارة: ٣: ٣٣.

(٢) كامل الزيارات: ٢٠.

هذا هو الوجه الثاني لتوثيق راوينا موسى بن عمران، وبشكل موجز^(١).

الراوي الآخر ابن سنان:

وأما الراوي الآخر فهو (ابن سنان) وهذا مشترك بين اثنين، وهما: محمد بن سنان وعبد الله بن سنان، والأخير ثقة لا كلام فيه، وأما محمد بن سنان فهو مختلف فيه.

والظاهر وبقرينة المروي عنه، هو أن ابن سنان الواقع في سلسلة سند روايتنا هو محمد بن سنان لا عبد الله بن سنان؛ وذلك أن محمد بن سنان هو الذي يروي عن أبي الجارود، فهل محمد بن سنان ثقة وروايته حجة أو لا؟

توثيق محمد بن سنان:

ونتوقف قليلاً عند محمد بن سنان، ونقول: الظاهر أن رواياته معتبرة وحجيتها ثابتة؛ وذلك لأن الرجالين الذين أشكلوا عليه - كالتجاشي - كان إشكالهم عليه من جهة رميه بالغلو^(٢)، فأسقطوا رواياته - مع أهميتها - عن الحجية لذلك، رغم عدم

(١) وهناك وجوه أخرى للتوثيق تطلب من المطولات.

(٢) قال التجاشي في رجاله: ٣٢٨: «محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري.. هو رجل ضعيف جداً لا يعول عليه ولا يلتفت إلى ما تفرد به، وقد ذكر أبو عمرو في رجاله. قال: أبو الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري (النيشابوري) قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان. وذكر أيضاً أنه وجد بخط أبي عبد الله الشاذاني أنني سمعت العاصمي يقول: إن عبد الله بن محمد بن عيسى الملقب بينان قال: كنت مع صفوان بن يحيى بالكوفة في منزل إذ دخل علينا محمد بن سنان، فقال صفوان: إن هذا ابن سنان لقد همَّ أن يطير غير مرة فقصصناه حتى ثبت معنا، وهذا يدل على اضطراب كان وزال». لكن مقتضى هذا الاعتماد على ما تأخر عن زوال اضطرابه.

تمامية هذه التهمة في حقه.

وهنا يوجد نقاشان في المقام: بنائي ومبناي

أ- ليس ما نسب إلى ابن الغضائري غلوا:

أما النقاش المبناي فهو: إننا لا نقبل ضابط الغلو الذي سار عليه النجاشي، وفرع عليه غلو محمد بن سنان.

بيانه: إن بعض القميين القدامى كان لهم مسلك متشدد في رمي بعض الرواة بالغلو، وتكفي في المقام مراجعة ما ذكره الوحيد البهبهاني في فوائده، والسيد حسن الكاظمي في نهاية الدراية^(١)، حيث يقول العلمان: إن العديد من القميين كانوا يرمون الراوي بالغلو وذلك لجهات متعددة، منها: كون الراوي ممن ينفي السهو عن النبي ﷺ، ومنها: كون الراوي ممن يرى أن للأئمة عليهما السلام قوى خارقة وتصرفاً في الأمور التكوينية، ومنها: كونه يرى للمعصومين الإحاطة الواسعة بعلم الغيب.. وغير ذلك.

ومن الواضح أن هذه الأمور - ككبرى كلية - ليست من الغلو في شيء، بل إن مشهور العلماء آمنوا بها وسلموا.

كلام الكاظمي والوحيد في وجه رمي أهل قم للبعض بالغلو:

وقد ذكر السيد حسن الصدر العاملي الكاظمي مسألة الغلو المدعاة، فقال: «غير أن أهل قم جعلوا نفي السهو عنهم ﷺ غلواً»^(٢). ويقرب منه تعبير الوحيد

(١) وهذان الكتابان مهمان جداً لمن أراد تحصيل مجموعة من الفوائد الرجالية المهمة.

(٢) انظر: نهاية الدراية ٤٣٣، حيث قال: «ثم لا يخفى ظهور ذلك كله في القدر، غير أن أهل قم جعلوا نفي السهو عنهم ﷺ غلواً، وربما جعلوا نسبة مطلق التفويض إليهم أو المختلف فيه أو الإغراق في إعظامهم، ورواية المعجزات وخوارق العادات عنهم، أو المبالغة في

البهبهاني: « اعلم أن الظاهر أن كثيراً من القدماء سيما القميين منهم والغضائري كانوا يعتقدون للأئمة عليهم السلام منزلة خاصة من الرفعة والجلالة ومرتبة معينة من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يجوزون التعدي عنها وكانوا يعدون التعدي عنها ارتفاعاً وغلواً على حسب معتقدهم حتى أنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم غلواً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم أو التفويض الذي اختلف فيه كما سنذكر...»^(١).

عدم دقة التعبير بـ (أهل قم):

أقول: إن هذا التعبير (أهل قم)^(٢) ليس بدقيق، وفيه نوع من المسامحة، بالرغم من أنه قد اشتهر أن أهل قم كانوا هكذا، والصحيح: إن (بعض أهل قم) كان هذا هو رأيهم في الغلو؛ إذ كان يوجد آنذاك تياران في مدينة قم، تيار أول يرمي بالغلو مَنْ يذكر المعجزات والكرامات لأهل البيت عليهم السلام ونظائرها، أي: مَنْ يكثر منها، وتيار آخر في مقابله يثبت هذه الأمور لأهل البيت عليهم السلام، أي: يكثر منها، وكان الجانب الأول يرمي الجانب الثاني بالغلو، وكان الثاني بدوره يرمي الأول بالتقصير^(٣).

تنزيههم عن النقائص، وإظهار سعة القدرة، وإحاطة العلم بمكونات الغيوب في السماء والأرض ارتفاعاً موجباً للثمة، خصوصاً والغلاة كانوا مخلوطين بهم، يتدلسون بهم، فينبغي التأمل في جرح القدماء بأمثال هذه الأمور».

(١) الفوائد الرجالية: ٣٨.

(٢) وكذا لو أراد الوحيد من (سيما القميين) كلهم.

(٣) وبالاصطلاح السابق يُسمَّى التيار الثاني الأول بالمقصرين، وربما سمي بعضهم بالبتريين، والأول يسمى الثاني بالغلاة أو الطيارة، وهذه مصطلحات كانت كثيرة التداول سابقاً، وأما في الاصطلاح المعاصر فقد تغيرت المصطلحات العرفية وإن بقيت المصطلحات الكلامية.

ثم يقول السيد حسن الصدر الكاظمي^(١): «وربما جعلوا نسبة مطلق التفويض إليهم أو المختلف فيه^(٢)، أو الإغراق في إعظامهم، ورواية المعجزات وخوارق العادات عنهم... ارتفاعاً موجباً للتهمة»^(٣).

رد جواب المحقق التستري:

وقد نقل بعض الرجال المتأخرين^(٤) عن المحقق التستري رداً لهذا الكلام، ولكن الرد المنقول عليل؛ ولعل التستري لم يدقق في كلام أمثال الوحيد جيداً، إذا كان نظره إلى أمثاله.

حيث قال الوحيد: «أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق

(١) التعبير من الآن فصاعداً هي مشتركة عموماً، أي: ذكرها الصدر الكاظمي، وقد ذكر ما يقرب منها - من قبل - الوحيد البهبهاني.

(٢) أقول: التفويض على أقسام: فمنه القول بغلّ اليد الإلهية والقسر عليه تعالى، وهو معنى باطل بالبداهة، ولم يقل به شيعي، وأما المعنى الثاني فهو إن الله تعالى قد فوض شؤون الكون لهم واعتزل باختياره، وهذا معنى باطل أيضاً، ولم يقل به شيعي، والتفويض الثالث هو المختلف فيه وهو مورد بحث الغلو من عدمه، وهذا له مراتب فمثلاً هل أن الله تعالى قد فوض لأهل البيت عليهم السلام تدبير الكون بإشرافه تعالى وقيمومته الدائمة؟ هذا في البعد التكويني، وأما في البعد التشريعي فهل أن الله تعالى قد فوض إلى الرسول صلى الله عليه وآله ثم إليهم تشريع بعض الأحكام، كما تدل على ذلك العديد من الروايات في سنة النبي صلى الله عليه وآله في مقابل فرض الله تعالى؟ وروايات أخرى عنهم صلوات الله عليهم.

(٣) نهاية الدراية: ٤٣٣.

(٤) انظر: كليات في علم الرجال: ٩٤ إذ نقل عن التستري قوله: «كثيراً ما يرد المتأخرون طعن القدماء في رجل بالغلو، بأنهم رموه به لنقله معجزاتهم، وهو غير صحيح، فإن كونهم ذوي معجزات من ضروريات مذهب الإمامية، وهل معجزاتهم وصلت إلينا إلا بنقلهم؟...».

العادات عنهم»^(١)، فإن الوحيد لم يتحدث عن أصل نقل الكرامة أو المعجزة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام؛ وذلك أن كل شيعي - وبالعموم - يعتبر هذه المعجزات والكرامات ثابتة لهم، ولكن النقاش في ذلك الذي يبالغ في كراماتهم، ويذكر يدهم التكوينية الممتدة - بإذن الله تعالى - لتحقيق الأمور الخارقة، ككتاب مدينة المعاجز^(٢) وغيره.

ثم يقول الكاظمي، ويقرب منه الوحيد: «أو المبالغة في تنزيههم عن النواقص، وإظهار سعة القدرة، وإحاطة العلم بمكنونات الغيوب في السماء والأرض^(٣) ارتفاعاً موجباً للتهمة»^(٤)، انتهى.

كلمة مهمة للوحيد البهبهاني:

ويذكر الوحيد البهبهاني كلمة نعتبرها مفتاحاً لحل مهم لتفسير وجه اتهام القميين الجهة الأخرى بالتطرف؛ إذ يقول: «سيما بجهة أن الغلاة كانوا مختلفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين»^(٥)، ويقول الكاظمي: «خصوصاً والغلاة كانوا مخلوطين بهم، يتدلسون بهم»^(٦).

(١) الفوائد الرجالية: ٣٨.

(٢) اسم الكتاب: مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر، ويعرف مختصراً باسم (مدينة المعاجز) في خمسة مجلدات، تأليف: السيد هاشم البحراني المتوفى سنة ١١٠٧ أو ١١٠٩ من الهجرة.

(٣) وهذه الموارد بحسب رأي أهل قم، بل بعضهم فقط توجب ارتفاعاً موجباً للتهمة.

(٤) نهاية الدراية: ٤٣٣.

(٥) الفوائد الرجالية: ٣٨.

(٦) نهاية الدراية: ٤٣٣.

وهنا نقول: إنه لعل بعض أهل قم الذين رموا الآخرين بتهمة الغلو - ومنهم محمد بن سنان - لعل هذا الرمي لم يكن للموضوعية في الأمر، وإنما لجهة وحيثية الطريقة، أي: بمعنى أنهم لم يكن يرون كل مَنْ يقول بذلك الكلام عن الأئمة عليهم السلام هو غالباً، وإنما بسبب أن الغلاة الحقيقيين، ممن كانوا يعتقدون بالوهية علي مثلاً، أو بمعنى من المعاني التفويض المرفوض، كانوا قد تخفوا بين الشيعة والرواة المعتدلين، فلكي يسد بعض أهل قم الطريق على هؤلاء المنحرفين قالوا: إن مَنْ يبالغ فيما يتعلق بأهل البيت عليهم السلام فهو غالٍ، حتى يغلقوا الباب من أصله، ويسدوا الطريق لدفع الأفسد بالفساد^(١).

وبعبارة أخرى: كانت القضية خارجية لا حقيقية، فتأمل.

ثم يقول الوحيد: «فعلى هذا ربما يحصل التأمل في جرحهم بأمثال الأمور المذكورة»^(٢).

ويقول الكاظمي: «فينبغي التأمل في جرح القدماء بأمثال هذه الأمور»^(٣).
وعليه فلا بد من النظر في تهمة الغلو التي يُرمى بها رواة من الطراز الأول، كالفضل بن عمر ويونس بن ظبيان وغيرهم.

ثم يقول الوحيد عبارة أخرى هامة أيضاً وهي: «وربما كان منشأ جرحهم بالأمور المذكورة»^(٤) وجدان الرواية الظاهرة فيها^(٥) منهم... وادعاه أرباب المذاهب

(١) ولعلهم كانوا يعتبرون القول بهذه الكرامات أمانة نوعية لكونه غالباً، لا أنها غلو بما هي هي.

(٢) الفوائد الرجالية: ٣٨.

(٣) نهاية الدراية: ٤٣٣.

(٤) أي: اللغو.

(٥) أي: في المغلاة.

كونه منهم أو روايتهم عنه»^(١).

ومعنى كلامه: أن بعض أرباب ورؤساء فرقة الغلاة كان يدعي أن راوياً، مثل محمد بن سنان منهم، فيصدقه بعض أهل قم في هذه النسبة، فيتهم بذلك عندهم، ولعل الأمر في سبب نسبة الغلو لهم هي رواية أرباب المذاهب الباطلة عنهم. هذا بعض الكلام في تهمة الغلو وما يتعلق فيها، والبحث فيها يستدعي توقفاً طويلاً، فلنكتف بهذا المقدار.

ب- الغلو أمر^(٢) ووثاقته اللهجة أمر آخر:

سلمنا بأن محمد بن سنان غالٍ - فرضاً - ولكن الغلو في العقيدة أمر ووثاقته اللهجة، وصدقه في الحديث أمر آخر، وهذه الرواية - رواية الرشوة - التي هي مورد بحثنا ليست رواية تتعلق بأمور العقيدة؛ ولا يبحث فيها عن مقامات وكرامات الأئمة عليهم السلام حتى يتطرق إليها الوهم بأن الراوي محمد بن سنان قد زور روايته. ثم إن ما قلناه هنا هو نفس ما سار عليه الشيخ النجاشي في مواطن أخرى، فإن الراوي إن كان ثقة لديه فروايته معتبرة، وإن كان واقفياً أو مبتلى بغير الوقف من الانحرافات العقائدية فإن هذه لا علاقة لها بصدق اللهجة عموماً. والنتيجة: إن روايات محمد بن سنان حجة، فإنه ليس بغالٍ، وحتى لو كان كذلك فإن الغلو لا يقدح بوثاقته لهجته في الروايات، التي لا تقع في تلك الدائرة.

زياد بن المنذر (أبو الجارود):

وأما الراوي الآخر في سلسلة سند روايتنا، فهو زياد بن المنذر (أبو الجارود)

(١) الفوائد الرجالية: ٣٨.

(٢) وهذا نقاش بنائي، وقد مر الاشكال المبناي في ص ٢٢٢ .

والبحث عنه هو بحث مهم؛ وذلك لأن جزءاً من تفسير القمي منقول عنه.
وهناك وجوه تذكر لتضعيف الراوي المذكور، وفي قبالة توجد وجوه أخرى
لتقويته، ونذكر هذه الوجوه بإيجاز:

وجهان لتضعيف أبي الجارود:

الوجه الأول: هو أن النجاشي قال عنه إنه قد تغير عندما ظهر زيد^(١)، أي:
أصبح زيدياً.

الوجه الثاني: هو: أن هناك روايات وردت في ذمه، ومنها رواية منقولة عن
الإمام الباقر عليه السلام حيث سماه - أي: أبا الجارود - (سرحوب) فقد ذكر الكشي في
رجاله أن الإمام الباقر سماه بذلك، وأن سرحوب هو اسم شيطان أعمى يسكن
البحر، وكان أبو الجارود مكفوفاً أعمى القلب^(٢).

أربعة وجوه لتوثيق أبي الجارود:

ولكن توجد أربعة وجوه لتوثيق أبي الجارود، وبعضها تام بحسب المباني:

الوجه الأول والثاني: رواية صاحب كامل الزيارات والقمي عنه

الوجهان الأول والثاني: إنه من الرواة الذين روى عنهم صاحب كامل

(١) قال النجاشي في رجاله: ١٧٠: «زيد بن المنذر أبو الجارود الهمداني الخارفي الأعمى..
كوفي، كان من أصحاب أبي جعفر، وروى عن أبي عبد الله عليه السلام، وتغير لما خرج زيد رضي
الله عنه».

(٢) جاء في رجال الكشي ١: ٤٩٥ في ترجمة أبي الجارود زيد بن المنذر الأعمى السرحوب:
«حكى أن أبا الجارود سمي سرحوباً، ونسبت إليه السرحوية من الزيدية، سماه بذلك أبو
جعفر عليه السلام وذكر أن سرحوباً اسم شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود مكفوفاً
أعمى أعمى القلب».

الزيارات، وكذلك روى عنه صاحب تفسير القمي.
ولكن الظاهر أن الوجه الثاني ليس بتام؛ وذلك أن علي بن إبراهيم في تفسيره
لم يرو عن أبي الجارود، وإنما الذي روى عنه هو أبو الفضل العباس التلميذ
المشترك بينهما، فتأمل.

الوجه الثالث: توثيق المفيد له

وأما الوجه الثالث لتوثيقه فهو أن الشيخ المفيد قد ذكر في رسالته العديدة أبا
الجارود زياد بن المنذر في ضمن مَنْ وصفهم بأنهم: «الأعلام الرؤساء المأخوذ
عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذم
واحد منهم»^(١)، وهذه عبارة مهمة وقوية من الشيخ المفيد تفيد التوثيق له.

الوجه الرابع: ذكره في مشيخة الصدوق

وأما الوجه الرابع للتوثيق فهو أنه من أصحاب الأصول، التي اعتمد عليها
الشيخ الصدوق في (مَنْ لا يحضره الفقيه) والتي حكم بصحتها واستخرج منها
أحاديث (الفقيه).

فهذه وجوه أربعة لتوثيق أبي الجارود في مقابل الوجهين الأولين لتضعيفه.

رد وجهي التضعيف:

كما تمكن المناقشة في وجهي التضعيف، فإن الوجهين الأولين لتضعيف أبي
الجارود يمكن الجواب عنهما بوجهين:

الوجه الأول: أن هناك وجه جمع بين توثيقه وتضعيفه؛ إذ الذي يظهر - والله
العالم - أن أبا الجارود قد تغير في اعتقاده، وأصبح زيدياً، ثم بعد ذلك رجع إلى

(١) جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية: ٢٥.

الحق، ولو كان الأمر كذلك فإنه وجه وجيه للجمع بين التوثيق والتضعيف، حيث إنه يظهر أن أبا الجارود مال إلى زيد عندما ظهر ثم عاد في اعتقاده إلى الطرق الصحيح، ولذا فقد اعتبره الشيخ المفيد من الأعلام الذين يؤخذ عنهم الحلال والحرام، فتأمل.

الوجه الثاني: وهو إننا لو قلنا بانحراف أبي الجارود عن عقيدته فإن هذا الانحراف العقدي لا يضر بوثاقة اللهجة، خاصة في غير شؤون العقيدة كروايتنا، ونحن لم نجد من استشكل عليه في وثاقة لهجته.

رد رواية الكشي:

وأما الرواية المروية عن الإمام الباقر في ذمه، والتي ذكرها الكشي في رجاله، فإنه لا يعلم زمن صدورها ولعله كانت عندما صار زيديا، هذا على تقدير حجيتها؛ إذ ذهب البعض إلى أنها روايات ضعيفة، إضافة إلى أن انحراف العقيدة لا يضر - كما سبق - بوثاقة اللهجة، فتأمل.

والنتيجة: إن أبا الجارود (زياد بن المنذر) ثقة ظاهراً.

سعد الإسكاف:

ثم إن الراوي الآخر هو سعد الإسكاف، واسمه سعد بن طريف، وقيل ابن طريف، وهما شخص واحد.

وجوه لتوثيق سعد الإسكاف:

وهناك عدة وجوه لتوثيق سعد الإسكاف، وهي أنه من رواة كامل الزيارات، وكذلك هو ممن روى عنه تفسير القمي، وهذان وجهان لتوثيقه. وهناك وجه ثالث أقوى من الوجهين المتقدمين، وهو قول الطوسي فيه:

«روى عن الأصمغ بن نباته، وهو صحيح الحديث»^(١)، انتهى.

إذن: هذه ثلاثة وجوه لتوثيق سعد الإسكاف.

وجهان لتضعيف سعد الإسكاف:

ولكن في مقابل هذه الوجوه الثلاثة لتوثيقه يوجد وجهان لتضعيفه:

أولاً: إن ابن الغضائري قد ضعفه، وسيأتي الكلام عن ذلك.

ثانياً: إن النجاشي قد عبر عنه بعبارة قد يبدو منها التضعيف، حيث يقول:

«سعد بن ظريف الحنظلي مولاهم الإسكاف كوفي، يعرف وينكر»^(٢).

وعبارة (يعرف وينكر) هي موطن الشاهد، فهل تدل على تضعيف النجاشي

له؟ خصوصاً أن هذه العبارة كثيراً ما يكررها النجاشي، وكذلك ابن داوود وغيره.

الاحتمالات في المراد بـ (يعرف وينكر):

هناك عدة احتمالات في المراد من قول النجاشي: (يعرف وينكر) وهي:

الاحتمال الأول: يعرف لوروى عن الثقات

أما الاحتمال الأول فهو ما ذكره والد العلامة المجلسي في روضة المتقين^(٣)

حيث رأى أن معنى (يعرف وينكر) - أي: سعد الإسكاف - لو روى عن الثقات

فحديثه معروف ومقبول، وأما لو روى عن الضعاف أو أنه أرسل حديثه فروايته في

هذه الحالة منكراً، ولو استظهرنا هذا المعنى فإن هذه العبارة (يعرف وينكر) ستكون

(١) انظر رجال الطوسي: ١١٥.

(٢) رجال النجاشي: ١٧٨.

(٣) انظر: روضة المتقين ١٤: ٥٥، حيث قال في بيان معنى كلام ابن الغضائري (حديثه يعرف

وينكر): «فمعناه أنه إذا روى مسنداً من الثقات فمعروف وحسن، وإذا روى عن الضعفاء أو

مرسلاً فمُنكر».

عبارة مدح، وليست بعبارة قدح؛ لأنها تدل على أن النجاشي قد فرغ من وثيقة الرجل؛ ولذا فقد نقل الكلام إلى مَنْ بعده من رجال سلسلة السند توثيقاً أو تضعيفاً. إذن: هذا هو المعنى الأول، وهو ظاهر في المدح.

الاحتمال الثاني: (يعرف) أي تقبله الأفهام العادية

وأما الاحتمال الثاني فهو ما استظهره السيد الخوئي في المعجم، إذ رأى عدم المعارضة بين كلام الشيخ النجاشي والطوسي، فقال: «وذلك لأن المراد بذلك أنه قد يروي ما لا تقبله الأفهام العادية المتعارفة، وهذا لا ينافي الوثيقة»^(١)، انتهى. أقول: ويحتمل أن يكون قسيم ذلك هو (وتقبله الأفهام المتميزة أو المحققة) كما لعله ظاهر (يعرف) في مقابل ينكر، إن قبلنا أصل هذا التفسير. وعليه، فإن كلام النجاشي - بناءً على هذا التفسير - لا يظهر منه المدح أو القدح، بل هو محايد ظاهراً، بل لعله مدح لدى التدبر.

الاحتمال الثالث: (يعرف) صفة للراوي

وهذا الاحتمال ذكره البعض^(٢)، وهو أن (يعرف وينكر) صفة للراوي لا للرواية، فيكون المراد من ذلك أن بعض علماء الرجال يعرفونه ويوثقونه، وأما البعض الآخر فينكرونه.

(١) معجم رجال الحديث ٩: ٧٢.

(٢) كالسيد حسن الصدر الكاظمي حيث يقول في نهاية الدراية: ٤٣٧: «وربما قالوا في الراوي نفسه: يعرف وينكر، كما قالوا في صالح بن أبي حماد: كان أمره ملتبساً يعرف وينكر». والسيد محسن الأمين في أعيان الشيعة ٧: ٢٢٣، حيث يقول: «والنجاشي قال: إنه يعرف وينكر.. ولا يبعد القول بأن النجاشي جعله هو يعرف وينكر لا حديثه، أي: هو كان مستقيماً ثم صار واقفياً ناووسياً، وذلك لا ينافي صحة حديثه أي: إن أحاديثه مستقيمة».

ولعل مما يؤيد الاحتمال الثالث أن الشيخ النجاشي يعبر في بعض الأحيان بتعبير (يعرف وينكر)، ولكنه في أحيان أخرى يعبر بـ (يعرف حديثه وينكر) وظاهر (يعرف حديثه وينكر)^(١) كونهما صفة للحديث، أما ظاهر (يعرف وينكر) فكونهما صفة للراوي، خاصة بقربنة اختلاف التعبير، وكون الشيخ النجاشي رجلاً دقيقاً في كلامه، وليس كلامه كلاماً أدبياً أو شعرياً كي يحمل على التفنن في التعبير، فتأمل. وذلك على عكس الاحتمالين الأولين؛ إذ الوصف عليهما راجع إلى الحديث، وإن كان يمكن في الاحتمال الأول أن يكون بكلا التوجيهين، من جهة الحديث، ومن جهة من يقع بعد الراوي في سلسلة الأسناد. والمتحصل: أنه حتى على الاحتمال الثالث فإن كلام النجاشي لا يعارض كلام الطوسي؛ وذلك أن النجاشي لم يتبن موقفاً معيناً^(٢)، ولعله توقف فيه، وهذا لا يعارض الجرح أو التعديل من قبل رجالي آخر. وعليه، فيبقى كلام الشيخ الطوسي حجة في توثيق سعد الإسكاف؛ إذ لا معارض له^(٣).

الاحتمال الرابع: يعرف مع وجود القرائن والأمارات

وأما الاحتمال الرابع وقد ذكره البعض فهو أن معنى (يعرف وينكر) أي: يؤخذ به إن كانت معه أمارات الوثوق، وإلا فهو منكر، فهي عبارة ذم، وهو بعيد.

(١) مثلاً: يقول في ترجمة أحمد بن الحسين بن سعيد: «ضعفوه وقالوا: هو غالٍ وحديثه يعرف

وينكر». رجال النجاشي: ٧٧.

(٢) وإن تضمن نقل وجود منكر له، فإنه يقابله وجود من يعرفه فيتعارضان، ويبقى كلام الطوسي سليماً.

(٣) وبناء العقلاء على ذلك أيضاً في ترجيح القول الصريح على الآخر المجمل والمتوقف فيه.

عدم معارضة عبارة النجاشي لعبارة الطوسي:

ثم إنه لو تردد الفقيه في المراد من عبارة النجاشي وأنها تضعيف أم لا، فهي مجملة فلا تصلح لمعارضة كلام الشيخ الطوسي الصريح في توثيق الراوي؛ فإن المجمل لا يعارض البين والصريح في بناء العقلاء^(١) وكلامهم.

هذا إضافة إلى أننا لم نقتصر في توثيق هذا الراوي على اعتبار وتوثيق الشيخ الطوسي له، بل إننا استندنا أيضاً إلى وجهين آخرين، وهما وقوعه في أسناد تفسير القمي، وكذلك وقوعه في أسناد كامل الزيارات^(٢).

هذا مجمل البحث في كلمة (يعرف وينكر) التي ذكرها الشيخ النجاشي حول سعد الإسكاف، والأمر عائد إلى استظهار الفقيه والرجالي^(٣).

(١) ولا يخفى ابتناء الكلام على مسلك الوثوق النوعي لا على مسلك الاطمئنان؛ إذ لو كان وجه الحجية في قول الرجالي هو الاطمئنان فربما أورث إجمال قول الرجالي الآخر سلبه - أي: الاطمئنان النفسي والشخصي - ولورد الإشكال في المقام، وأما لو قلنا: إن حجية قول الرجالي هي من باب خبر الثقة، أو من باب قول أهل الخبرة فإن المطلوب هو الوثوق النوعي، لا الوثوق والاطمئنان الشخصي، وهو حاصل بقول الطوسي، ولا يضر به إجمال كلام الرجالي الآخر.

(٢) على أحد المبنيين في كتاب كامل الزيارات.

(٣) فائدة وتعليق: إنه عند استخدام أي: مصطلح فيجب - إرشاداً - على المؤلف، سواء أكان في الدراية أم الفقه أم الأصول أو غيره أن يقوم بتعريف مصطلحه؛ وذلك كي لا يوقع القارئ أو المحقق في اللبس والاشتباه، وفي مقامنا فإن مصطلح (يعرف وينكر) لعله في ذلك الزمان كان معروف المراد؛ لذا لم يعرفه النجاشي وغيره، ولكن الكتاب يكتب للأجيال القادمة أيضاً، وكثير من القرائن المقامية قد تضيع، فاللازم تعريفه. وفي هذا الزمن نلاحظ أن الكتب الجديدة التي تكتب في الفقه أو الأصول من أجل تحديث المناهج بما يواكب لغة العصر

تضعيف ابن الغضائري لسعد الإسكاف:

ولنرجع لمناقشة الإشكال الأول على سعد الإسكاف وهو: أن ابن الغضائري قد ضعف سعد الإسكاف، فلا بد من التوقف قليلاً عند رجال ابن الغضائري^(١) ومؤلفه. وهذا ما سنتعرض له في الملحق، فلاحظ.

الأصبع بن نباتة:

وأما الراوي الأخير في سلسلة سند روايتنا فهو الأصبع بن نباتة، ولا شك في وثاقته، فقد وثقه الشيخ الطوسي بعبارة قوية وكذلك النجاشي، حيث يقول الأخير عنه: «كان من خاصة أمير المؤمنين عليه السلام^(٢)، وعمّر بعده، روى عنه عهد الأشر ووصيته إلى ابنه محمد»^(٣)، وهذه عبارة قوية من الشيخ النجاشي لتوثيقه، كما أنه في مقدمة كتابه قال - أي: النجاشي - «وها أنا ذا أذكر المتقدمين في التصنيف من سلفنا الصالح»^(٤)، مما يشمل الأصبع كما هون ظاهر، كما أن للشيخ الطوسي نظير هذه

ينبغي أن تراعي ما ذكرناه، وذلك أن المؤلف قد يبتكر هذا المصطلح الجديد للتبسيط، ولكن عليه بيان حدوده حتى لا يوقع الطالب أو المحقق في اللبس أو الوهم، وهذه ملاحظة مهمة في المقام.

(١) وهذا بحث مفصل وتقتصر فيه على رؤوس العناوين.

(٢) المقصود بخواص أمير المؤمنين عليه السلام إما الحواريون ولعلمهم أربعة، وهي الدائرة الخاصة جداً، أو الأعم والأوسع ولعلمهم عشرة أفراد أو أكثر، فتأمل. وعلى أية حال فهي عبارة مدح وتوثيق وتعديل، بل أكثر كما يظهر من عرض العبارة على العرف بوضوح.

(٣) رجال النجاشي: ٨.

(٤) رجال النجاشي: ٣.

العبارة^(١)، كما أنه وقع في أسناد كامل الزيارات.

والمتحصل من كل ذلك أن روايتنا المذكورة - بعد التحقيق الرجالي الذي ذكرناه - معتبرة ظاهراً، ويمكن الاعتماد عليها^(٢).

روايات أخرى متواترة حول الرشوة:

ونستعرض الآن روايات أخرى وردت في الرشوة، ولن نبحثها سنداً، فإن فيما ذكرناه الكفاية، إضافة إلى أن هذه الروايات مستفيضة، بل لعلها متواترة^(٣)، بل هي

(١) يقول الشيخ الطوسي في الفهرست: ٨٥: «الأصبع بن نباتة رحمه الله، كان الأصبع من خاصة أمير المؤمنين عليه السلام وعمر بعده، روى عهد مالك الأشتر الذي عهده إليه أمير المؤمنين عليه السلام لما ولاه مصر، وروى وصية أمير المؤمنين عليه السلام إلى ابنه محمد بن الحنفية».

(٢) أشكل بعض الأفاضل على محمد بن سنان وقال: إنه لا يعلم أن وجه تضعيف النجاشي له هو الغلو، ونجيب بكلمة: إن التبع يشهد بأنه لا وجه لتضعيف النجاشي له إلا الغلو، فإن هذا هو وجه الطعن الوحيد فيه.

كما أنه توجد روايات أخرى توضح وجه الجمع بين الجرح والتوثيق له، فإما أنه كان لفترة خاصة، ويدل عليه ما قاله صفوان بن يحيى - كما في النجاشي - «إن هذا ابن سنان لقد همّ أن يطير غير مرة فقصصناه حتى ثبت معنا». إذن فقد ثبت على الحق لاحقاً، بل إنه حتى سابقاً (همّ أن يطير) وليس (طار) فتدبر. فالذم هو لفترة خاصة فقط، أو أنه كان تقية كما تدل عليه رواية الفضل بن شاذان؛ إذ تشهد باعتماده عليه وقوله فيه ليس إلا للتقية فلاحظ، فقد روى الكشي عن الفضل: «لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عني ما دمت حياً، وأذن في الرواية بعد موته». وهو ظاهر في التقية؛ إذ لو كانت روايات ابن سنان غير حجة لما كان معنى للإذن بالرواية بعد موته!

(٣) فإنها تصل إلى أكثر من عشر روايات، فهي مستفيضة قطعاً، بل قد ينطبق عليها بلحاظ مجموع خصوصياتها ضابط التواتر.

١٧٤ فقه الرشوة

متواترة - كما سيأتي - وقد جمع صاحب جامع أحاديث الشيعة^(١) روايات متعددة حول الرشوة مما ذكرناه وغيره.

فمنها: ما رواه الصدوق في ثواب الأعمال. وقد سبق.

ومنها: ما نقله عن عوالي اللثالي، قال النبي ﷺ: «لعن الله الراشي والمرتشي ومن بينهما يمشي»^(٢).

ومنها: قال رسول الله ﷺ: «الراشي والمرتشي والرائش بينهما ملعونون»^(٣).

ومنها: ما عن جامع الأخبار^(٤) قال عائشة: «الراشي والمرتشي والماشي بينهما

ملعونون»^(٥)، وفيه أيضاً: قال عائشة: «لعن الله الراشي والمرتشي والماشي بينهما»^(٦).

(١) انظر: جامع أحاديث الشيعة ٢٥: ٤١.

(٢) عوالي اللثالي ١: ٢٦٦، ح ٦٠. ولا نستند إلى خصوص هذه الراوية حتى يشكل علينا بإسناد الكتاب.

(٣) الإمامة والتبصرة: ٣٧.

(٤) العلامة المجلسي له كلام حول (جامع الأخبار) ومن هو مؤلفه، حيث قال في بحار الأنوار: ١٣: «كتاب جامع الأخبار، وأخطأ من نسبه إلى الصدوق، بل يروي عن الصدوق بخمس وسائط، وقد يظن كونه تأليف مؤلف مكارم الأخلاق، ويحتمل كونه لعلي بن سعد الخياط، لأنه قال الشيخ منتجب الدين في فهرسته: الفقيه الصالح أبو الحسن علي بن أبي سعد بن أبي الفرج الخياط عالم، ورع، واعظ، له كتاب الجامع في الأخبار، ويظهر من بعض مواضع الكتاب أن اسم مؤلفه محمد بن محمد الشعيري، ومن بعضها أنه يروي عن الشيخ جعفر بن محمد الدورستي بواسطة».

(٥) بحار الأنوار ١٠١: ٢٧٤، ح ٩، نقله عن جامع الأخبار.

(٦) جامع الأخبار: ١٥٦، بحار الأنوار ١٠١: ٢٧٤، ح ١١.

ومنها: عن سهل بن أحمد^(١)، عن محمد بن محمد الأشعث^(٢)، عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر^(٣)، قال رسول الله ﷺ «إياكم والرشوة فإنها محض الكفر، ولا يشم صاحب الرشوة ريح الجنة»^(٤).

ومنها: ما عن أمالي المفيد، عن أبي حمزة الثمالي، عن الإمام الباقر عليه السلام: «قال موسى بن عمران: الهي مَنْ أَصْفِيَاؤُكَ مِنْ خَلْقِكَ؟... قال: إلهي، فَمَنْ يَنْزِلُ دَارَ الْقُدْسِ عِنْدَكَ؟ قال تعالى: الَّذِينَ لَا تَنْظُرُ أَعْيُنُهُمْ إِلَى الدُّنْيَا وَلَا يُذِيعُونَ أَسْرَارَهُمْ فِي الدِّينِ وَلَا يَأْخُذُونَ عَلَى الْحُكُومَةِ الرَّشَاءَ...»^(٥).

ومنها: ما رواه جابر وقد نقلنا بعضها سابقاً: قال أبو جعفر عليه السلام: «لعن رسول الله ﷺ... ورجلاً يحتاج الناس إلى نفعه فسألهم الرشوة»^(٦)، ورواها الشيخ في التهذيب أيضاً^(٧).

ومنها: ما رواه في مجمع البحرين مرسلًا وهي: «لعن رسول الله الراشي والمرتشي والرائش»^(٨).

فهذه روايات عشر توجد في العديد من مصادرنا المختلفة، منها المعتبرة

(١) ويقول عنه النجاشي: «لا بأس به».

(٢) والنجاشي يقول عنه: «ثقة».

(٣) وقد وقع في إسناد كامل الزيارات والتهذيب.

(٤) بحار الأنوار ١٠١: ٢٧٤ ح ١٢.

(٥) الأمالي للشيخ المفيد: ٨٥ ح ١.

(٦) الكافي ٥: ٥٥٩، ح ١٤.

(٧) انظر: تهذيب الأحكام ٦: ٢٢٤، وفيه: «لفقهه» بدلاً من «نفعه».

(٨) مجمع البحرين ١: ١٨٤، مادة (رشا).

ومنها المرسله ومنها غير ذلك، ومن مجموعها يحصل الاطمئنان بالصدور، كما سيأتي مزيد توضيح لذلك.

هذا كله إضافة إلى وجود طائفة أخرى من الروايات تؤكد التواتر، وهي حوالي أربع عشرة رواية أخرى موجودة في أمهات مصادر كتبنا أيضاً، وهي تفيد تحريم الرشوة كذلك، وعليه سيكون مجموع ما وجدناه من الروايات لتحريم الرشوة هي أربع وعشرون رواية في مصادرنا.

روايات الطائفة الأخرى:

وهذه المجموعة والطائفة الأخرى هي روايات موجودة في كتب الكافي والتهذيب وتفسير القمي والفقيه، وعيون أخبار الرضا ومعاني الأخبار والخصال وتفسير العياشي وغيرها^(١).

منها^(٢): «وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم»، وهذه الرواية موجودة في الكافي والتهذيب والفقيه^(٣).

ومنها: «فأما الرشا يا عمار في الأحكام، فإن ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله ﷺ»، وهذه الرواية هي صحيحة، وقد رواها في معاني الأخبار، والخصال، وتفسير العياشي^(٤).

(١) والبعض منها صحيحة حتى على مسلك بعض أعلام الرجالين المتشددين رجالياً كما سيأتي.
 (٢) ووجه فرز هذه الروايات لهذه الطائفة عن الأخرى هي وجود قيد وهو (الرشا في الحكم) وستكلم عن ذلك، وأما الطوائف الأخرى فكانت مطلقة.
 (٣) الكافي ٥: ١٢٧، ح ٣، تهذيب الأحكام ٦: ٣٥٢، ح ١١٨، من لا يحضره الفقيه ٣: ١٧٢، ح ٣٦٤٨.

(٤) معاني الأخبار: ٢١١، الخصال: ٣٢٩، ح ٢٦، تفسير العياشي: ١: ٣٢١، ح ١١٥.

الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة ١٧٧

ومنها: «سألته عن السحت^(١) فقال عليه السلام: الرشا في الحكم»، وهذه موجودة في الكافي والتهذيب وتفسير القمي والفقيه والخصال^(٢).

ومنها: «من السحت ثمن الميتة...والرشوة في الحكم»، كما في تفسير القمي^(٣).

وهذه مجموعة من الروايات، والتي لو لوحظت بمجموعها وما سبقها فالظاهر أنه لا يبقى أدنى شك في أنها متواترة، يقطع بصدورها عن النبي صلى الله عليه وآله والكرام عليهم السلام.

ونضيف إلى ذلك: أن العامة كذلك نقلوا روايات متعددة بنفس النص المذكور، وهو: «لعن رسول الله الراشي والمرثي»^(٤)، وتطابق روايات الفريقين قرينة قوية توجب الاطمئنان بالصدور.

(١) أي: في الآية ﴿أَكْأَلُونَ لِلْسُّحْتِ﴾. المائة: ٤٢.

(٢) الكافي ٥: ١٢٧، ح ٤، تهذيب الأحكام ٦: ٢٢٢، ح ١٧، تفسير القمي ١: ١٧٠، من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٦٣، ح ٥٧٦٢، الخصال ١: ٣٢٩، ح ٢٥.

(٣) تفسير القمي ١: ١٧٠.

(٤) مسند أحمد بن حنبل ٢: ١٩٠، سنن أبي داود ٢: ١٦٠، سنن الترمذي ٢: ٣٩٧، المستدرک علی الصحیحین ٤: ١٠٢، السنن الكبرى ١٠: ١٣٩، مجمع الزوائد ٤: ١٩٩.

مدخل لبحث حكم الرشوة ومداه:

ومبحثنا الآن هو في تلك الروايات التي قد لا تكون فيها قرائن داخلية تفيد تحديد دائرة الرشوة سعة وضيقاً، فهي - مبدئياً - مجهولة الوضع والمراد بالنسبة للفظ الرشوة، وهذه الروايات - وبحسب استقراء ناقص - هي عشر روايات، وستوقف عندها قليلاً، كما أن هذا يعد مدخلاً للبحث المحمولي والحكمي^(١) لموضوع الرشوة وهو الحرمة، حيث سنبحث عن مدى وحدود هذه الحرمة بحسب دائرة الموضوع سعة وضيقاً.

تحليل كلام صاحب الجواهر:

وقد ذكر صاحب الجواهر - عندما بحث موضوع الرشوة - أن النصوص مستفيضة أو متواترة على حرمتها، فلا بد من أن نحلل كلامه ونبرهن عليه؛ فإنه قد ذكره كدعوى وبلا برهان.

وأما نص عبارته: - مزيجة مع الشرائع - «الرشاء: بضم الراء وكسرها، جمع رشوة في الحكم من الدافع والمدفوع إليه، حرام^(٢)، وسحت إجماعاً بقسميه، ونصوصاً مستفيضة أو متواترة»^(٣)، انتهى.

إثبات تواتر روايات الرشوة^(٤):

ولأجل توضيح ثبوت تواتر روايات الرشوة لا بد من ذكر تعريف التواتر أولاً،

(١) حيث بحثنا موضوع الرشوة وتحديد الدائرة سعة وضيقاً، هذا ما مضى.

(٢) وهذه عبارة الشرائع.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٤.

(٤) وهذا بحث مهم فإنه لو ثبت تواتر هذه الروايات لأغنانا ذلك عن البحث السندي، هذا أولاً،

ثم أمكننا أن نتمسك بإطلاق اللفظ لإثبات عموم التحريم ثانياً.

ثم ذكر الأدلة والشواهد التي تبين تحقق هذا التواتر في روايات الرشوة.

تعريف التواتر:

لقد عرف الشيخ البهائي في الوجيزة التواتر، مستخدماً في تعريفه - الآتي - بدل كلمة (يمتنع) كلمة (يؤمن معه) - كما سنرى - وتعبيره أدق من تعبير بعض المناطقة الذين قيّدوا التواتر بـ(يمتنع) وإن كان مراد الفريقين لعله واحداً، حيث يقول الشيخ البهائي في تعريفه للتواتر: «خبر جماعة يفيد بنفسه^(١) القطع بصدقه»^(٢) ويقول قبل ذلك: «فإن بلغت سلسله في كل طبقة حداً يؤمن معه تواطؤهم على الكذب فمتواتر...»^(٣)، حيث نجد في تعريفه قوله (يؤمن معه التواطؤ) ولم يستعمل (يمتنع التواطؤ).

ضرورة إضافة قيد آخر للتعريف:

أشكل بعض المناطقة على هذا التعريف بأنه غير كافٍ وغير طارد للأغيار، بل لا بد في التواتر من التوافر على قيدين:
الأول: هو أن يمتنع (أو يؤمن من) التواطؤ المذكور.
الثاني: أن يؤمن الاشتباه منهم، وإلا فإن مجرد الأمن من التواطؤ على الكذب لا يورث العلم من خبرهم؛ إذ قد يكونون مشتبهين مخطئين، ولذا فإن ذكر القيد الثاني (الأمن من الاشتباه) هو في محله.
وأما العلامة الحلبي في (القواعد الجلية)^(٤) فقد أضاف قيداً آخر في التواتر

(١) ولنا نقاش في قيد (بنفسه) إذ لا نرى أنه معتبر في التواتر؛ إذ تكفي إفادته العلم بالضميمة.

(٢) الوجيزة في علم الدراية: ٤، الجبل المتين: ٤.

(٣) الوجيزة في علم الدراية: ٤.

(٤) انظر: القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: ٣٩٧، حيث قال: «القضايا التواترية هي التي

وهو - ما ملخصه - أنه قد اشترط استناد التواتر إلى الحس، ولكننا لا نرى هذا الشرط تاماً، وتحليل ذلك يترك إلى محله.

الخبر المتواتر غير المتظافر وغير المتسامع:

ذهب بعض علماء الدراية^(١) إلى أن الخبر المتسامع والمتظافر له معنى مغاير لمعنى الخبر المتواتر - حسب الاصطلاح - فالمتظافر والمتسامع، كما هو الحال في أخبار وجود البلدان، لا يشترط فيه تحقق التواتر في كل طبقة، بل قد تكون السلسلة

يحكم فيها بسبب الإخبار الذي يؤمن عليه الغلط والتواطؤ على الكذب.. واعلم أن شرط إفادة التواتر العلم استناده إلى الحس، فإنه لو أخبر أهل العالم بإثبات الصانع وكونه عالماً لما حصل لنا العلم به، ولو أخبرونا عن وجود مكة لحصل لنا العلم».

(١) انظر: نهاية الدراية: ١٠١، حيث قال: «ثم اعلم أن الخبر المتسامع وكذا المتظافر يشاركان الخبر المتواتر في إفادة العلم، ويفترقان عنه من بعض الوجوه كما حرر في الأصول».

ويقول المامقاني في كتابه مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٩١ بعد تعريف الخبر المتواتر لغة واصطلاحاً: «ومما ذكرنا ظهرت متانة ما نبه عليه بعض المحققين فإنه من أنه قد يشبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر، وعدم وجود المخالف بالمتواتر فمثل علمنا بالهند والصين وحاتم ورستم ليس من جهة التواتر لأننا لم نسمع إلا من أهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك أصلاً فضلاً عن عدد يحصل به التواتر وهكذا، وليس غرضه فإنه عدم إمكان التواتر فيه ولا استلزام ما ذكره عدم حصوله في نفس الأمر، وإنما غرضه أن علمنا لم يحصل من جهة التواتر بل من جهة إطباق أهل العصر قاطبة على ذلك إما بالتصريح أو بظهور أن سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل، فالمفيد للقطع بصحة ما ذكر إنما هو كثرة تداول ذلك على الألسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل إنكار عمن سلف فهو نظير الإجماع على الحكم الشرعي المفيد للقطع برأي المعصوم، فوجود البلاد النائية والأمم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر كما لا يخفى على المتدبر».

في إحدى الطبقات متشكلة من حلقة واحدة فقط، ولكن المتظافر والمتسامع مع ذلك يفيد القطع حاله حال الخبر المتواتر.

وعلى أية حال، فإنه مجرد اصطلاح للتفريق بين صنفين، والجامع - وهو المهم - إفادتهما القطع وبناء العقلاء عليها.

تعبير (يؤمن) أدق من (يمتنع):

سبق أن تعبیر (يؤمن معه) هو أدق من تعبیر (يمتنع)؛ وذلك لأن الخبر المتواتر يكفي فيه أن يؤمن معه عرفياً وعقلاً من الكذب أو الخطأ فيفيد القطع، ولا يشترط فيه الامتناع العقلي، والظاهر من كلمة الامتناع هو الامتناع العقلي لا العقلائي، ولذا فتعبير (يؤمن) أدق، وإن كان قد يستظهر أن المنطقي عندما أطلق في التعريف (الامتناع) فإن مراده - وبقرينة المقام - هو الامتناع العقلائي لا العقلي^(١).

دليل تواتر روايات الرشوة:

وأما في صغرى مقامنا فنقول: إن الروايات وردت في مصادر مختلفة، منها ثواب الأعمال للشيخ الصدوق، والإمامة والتبصرة لوالده، والتهذيب للشيخ الطوسي، والأمالى للمفيد، هذا إضافة إلى أن كتب أخرى عديدة نقلت هذه الروايات، مثل عوالي اللثالي ومجمع البحرين، وجامع الأخبار^(٢) وغيرها^(٣).

(١) ولكن المنطقي كالحكيم لا بد أن تكون تعبيراته دقيقة.

(٢) انظر: ثواب الأعمال: ٢٦١، الإمامة والتبصرة: ١١، تهذيب الأحكام: ٦: ٣٦٨، ح ١٨٣، الأمالي للمفيد: ٨٥، عوالي اللثالي: ٢: ١٠٩، ح ٣٠٠، جامع الأخبار: ١٥٦.

(٣) وللسيد الوالد رحمته كلام لطيف يقول فيه: أحياناً يروي صاحب المسالك رواية مرسله ثم نجد أن بعض الفقهاء والمحققين يرفضها ويردها بمجرد أنه لم يجدها في المصادر الحديثية، كالكتب الأربعة ونظائرها، ولو وجدها في كتب العامة فإنه يهمل المصدر من كتبهم،

كما وردت روايات الطائفة الأخرى من الرشوة في الكافي وتفسير القمي،
وعيون أخبار الرضا والخصال، وتفسير العياشي ومعاني الأخبار^(١).

فإذا أضفنا إلى ذلك أن المجاميع الحديثية، كجامع أحاديث الشيعة والوسائل
والبحار، نقلت هذه الروايات أيضاً، ثم إذا أضفنا إلى ما سبق، من أن فحول علمائنا
في كتبهم الفقهية، كصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري وآخرين، قد نقلوا هذه
الروايات واعتمدوا عليها، وكل هذا من جهة.

ثم إذا أضفنا إلى ذلك من جهة أخرى أن التتبع أكثر في كتب العامة يفيد
أنهم نقلوا هذه الروايات في الكثير من مصادرهم^(٢)، ومنها: سنن أبي داود
والمستدرک للحاكم ومسند أحمد، وسنن البيهقي ومجمع الزوائد والمصنف لابن
أبي شبة، ومعرفة السنن والآثار وصحيح ابن حبان وغيرها^(٣)، أفاد كل ذلك انطباق

وليس بصحيح، حيث إن الروايات لا تنحصر وجوه حجيتها وصحة الاستناد إليها بوجودها
مسندة أو مرسله في كتاب الشيخ الطوسي، بل سواء أكانت مرسله في كتاب حديثي أم
فقهية فإن ذلك يكفي لمن يرى حجية مراسيل الثقات، أو لمن يرى أنها لو اعتضدت
بالموافقة للقواعد فهي حجة، وعلى ذلك فينبغي تهميش الرواية بأنها في المسالك مثلاً،
ووجهه كثرة ما اطلعوا عليه من المصادر والكتب التي لم تصلنا، ويكفي احتمال ذلك، وهذا
بحث يترك لمحلّه.

(١) انظر: الكافي ٥: ١٢٦، تفسير القمي ١: ١٧٠، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢١، ح ١٦، الخصال ١:

٣٢٩، ح ٢٦، تفسير العياشي ١: ٣٢١، معاني الأخبار: ٢١٢، ح ١.

(٢) فنفس لفظ الرواية (لعن رسول الله الراشي والمرتشى) موجود عندهم.

(٣) انظر: سنن أبي داود ٢: ١٦٠، ح ٣٥٨٠، المستدرک على الصحيحين ٤: ١٠٢، مسند أحمد ٢:

١٩٠، سنن البيهقي ٢: ١٠٣، مجمع الزوائد ٤: ١٩٨، المصنف لابن أبي شبة ٥: ٢٢٩، ح ١٤،

عنوان (المتواتر) والقطع بالصدور، والذي يبدو أن صاحب الجواهر عندما تردد بين الاستفاضة والتواتر فإن ذلك كان لصعوبة التتبع في زمانه، ولكنه متيسر الآن بفضل التقدم العلمي والأجهزة الحديثة، كما نقلنا بعضها استناداً لها.

قرائن أخرى قد تفيد القطع بالصدور^(١):

سلمنا، لكن نقول: إنه عند ملاحظة هذه الروايات مع القرائن المحتفة بها فإنها ستفيد القطع، والملاك هو القطع^(٢) بالصدور، سواء أصدق لفظ التواتر على المورد أم لا.

وبتعبير آخر: إننا سواء قيدنا التواتر بقيد بنفسه أم رفضنا ذلك القيد، فإن روايتنا متواترة أو متظافرة تفيد القطع، خاصة بملاحظة ما سنذكره من قرائن فإنها تورث القطع حينئذ دون ريب، ومن هذه القرائن:

القريينة الأولى: المطابقة للكتاب

مطابقة هذه الروايات للكتاب الكريم، حيث يقول الله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(٣)، وكذلك آيات أخرى وسيأتي بحثها.

معرفة السنن والآثار: ٧: ٣٦٩، ح ٥٨٧٦، صحيح ابن حبان ١١: ٤٦٧، ح ٥٠٧٤ و ٥٠٧٥.

(١) وأهمية هذه الإضافات هي أن شخصاً لو لم يقبل انطباق تعريف مصطلح التواتر على روايتنا فنقول من خلال هذه القرائن أن ذلك لا يضرنا، نظراً لأن المدار على حصول العلم بصحة الخبر، سواء أكان منه بنفسه أم بلحاظ ضمائمها، والعلم حاصل.

(٢) الأعم من الشخصي والنوعي، فإن القطع النوعي لا يقل بالبدهة عن الظن النوعي.

(٣) البقرة: ١٨٨.

القرينة الثانية: مطابقتها للمجمع عليه بين الفريقين

وأما القرينة المحتفة الثانية فهي مطابقة هذه الروايات للمجمع عليه بين الفريقين، فإن الإجماع عند الشيعة قائم على حرمة الرشوة، وكذلك عند السنة.

القرينة الثالثة: حرمة الرشوة من المرتكزات والمستقلات العقلية

إن حرمة الرشوة تعتبر من المرتكزات المسلّمة لكل متدين، بل لكل إنسان^(١).

القرينة الرابعة: تواتر أكثر أخبارنا زمن السيد المرتضى

والقرينة الرابعة هي ما ذكره السيد المرتضى في (التبانيات)^(٢) حيث ذكر أن أخبارنا أكثرها متواترة^(٣).

التعليق على كلام السيد المرتضى:

أقول: قد لا تكون الأخبار لدينا الآن متواترة، ولكن لو ثبت أنها كانت كذلك في ذلك الزمن، كزمن الطوسي والمرتضى وغيرهم - كما لا يبعد ذلك، بل لعل الدليل عليه، ويكفي نقل السيد المرتضى لذلك - فإن وجود مجموعة من هذه الأخبار عندنا شاهد قوي يفيد الاطمئنان بأنها كانت متواترة حينذاك.

توضيحه: إنه تارة يوجد لدينا خبر واحد فلو ثبت وجود هذا الخبر في زمن السيد المرتضى والمفيد والصدوق فإنه يثبت تواتره عندئذ على حسب رأي

(١) بل قد يقال: إن حرمة الرشوة - على الأقل - من الفطريات، ولكنه يحتاج إلى تأمل، ويكفي أنها من المستقلات العقلية.

(٢) والسيد المرتضى هو من الأصوليين المعروفين، ونقله - كما لا يخفى - حجة لظهور كونه حسيّاً، بل وكذا لو كان حدسياً كما سبق بيانه.

(٣) انظر: رسائل الشريف المرتضى: ٢٦، وفيه: «ليس كل ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعوه في كتبهم وإن كان مستنداً إلى رواية معدودين من الآحاد، معدوداً في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم».

الأخباريين، ويحتمل تواتره^(١) على حسب نقل السيد المرتضى، لأنه يحتمل كونه من الأكثر الذي ادعى السيد المرتضى أنه متواتر، فكيف لو وصلتنا مجموعة أخبار، وقد نقلت في ذلك الزمن، فإن النفس عندئذ تطمئن بشكل أقوى بالتواتر حينذاك، أي: من تكرر نقل هذا الخبر في مجموعة من كتب القدماء، فإن كونه من الأكثر (المتواتر) يكون قوياً جداً حينئذٍ.

إذن: هذه مجموعة من القرائن المعضدة للروايات، والظاهر أنها بمجموعها تورث القطع بصدورها عن الرسول الأعظم ﷺ.

أقسام التواتر:

وهنا إضافة مهمة جداً وهي أن التواتر على ثلاثة أقسام حسب ما ذكره الأصوليون^(٢)، ولكن بحسب تقسيمنا فإنه على أربعة أقسام، وسنذكرها تباعاً، وهي:

القسم الأول: التواتر اللفظي، وهذا القسم معروف ولا كلام فيه، وهو اتفاق

(١) احتمالاً راجحاً.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٩٦ حيث يقول: «... وأما عن الروايات فيأن الاستدلال بها خالٍ عن السداد، فإنها أخبار آحاد. لا يقال: إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى إلا أنها متواترة إجمالاً للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة». وفي أجود التقريرات ٢: ١١٢: «ثم إن التواتر المفيد لقطع الخبر إما أن يكون لفظياً أو معنوياً أو إجمالياً». وفي مصباح الأصول ٢: ١٩٢: «التواتر على أقسام ثلاثة: الأول: التواتر اللفظي، الثاني: التواتر المعنوي.... الثالث: التواتر الإجمالي». وفي قوانين الأصول: ٤٢٦: «وتحقيق المقام أن التواتر يتصور على وجوه: الأول أن يتواتر الأخبار باللفظ الواحد.... والثاني أن يتواتر بلفظين مترادفين أو ألفاظ مترادفة.... والثالث أن يتواتر الأخبار بدلالاتها على معنى مستقل وإن كان دلالة بعضها بالمفهوم والأخرى بالمنطوق وإن اختلفت ألفاظها أيضاً...».

مجموعة من الأخبار على لفظ واحد^(١).

القسم الثاني: التواتر المضموني.

القسم الثالث: التواتر المعنوي.

القسم الرابع: التواتر الإجمالي، وقد اختلفت في هذا الأخير كلمات صاحب

الكفاية، فقد عرفه بنحوٍ لكنه ناقضه بنحوٍ آخر، كما أشكل عليه بعض المعلقين^(٢).

توضيح ذلك: إن التواتر على أربعة أقسام^(٣):

الأول: التواتر اللفظي

وهو التواتر المعروف.

الثاني والثالث: التواتر المعنوي والمضموني

والقسم الثاني والثالث من التواتر هما التواتر المضموني والمعنوي، ولا بد من

التفريق بينهما حتى تتجلى الثمرة في بحثنا في روايات الرشوة.

أما التواتر المضموني فهو ما كان المفاد والمعنى متحداً، أي: إن الروايات قد

اتحدت على نقل معنى واحد، وإن كان بمرادفات أخرى أو ما يقاربها، ففي هذا

النوع من التواتر لا يوجد اتفاق على لفظ بعينه، وإنما الاتحاد في المعنى

والمضمون، لكن بالفاظ مترادفة أو متقاربة جداً، كما في ما لو قالت رواية: (مات)

وأخرى (قضى نجه) وثالثة (لقي حتفه)، ورابعة (عرجت روحه إلى السماء)

وهكذا، فإن هذا التواتر هو تواتر بالمضمون، والتعدد بالألفاظ والمرادفات

(١) وسلاحظ اتفاق رواياتنا على لفظ واحد وهو (اللعن، للراشي، والمرثي).

(٢) انظر: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ٣: ٢٤٤.

(٣) هذا التقسيم الرباعي بتعاريفه هو حسب ما نرى أنه الأكثر اتقاناً في التقسيم والاصطلاح،

وليس نقلاً وتقليداً لما ذكره القوم.

والمقاربات.

وأما التواتر المعنوي^(١): فالمراد به هو أن يكون الجامع متواتراً، أو أن يكون القدر المتيقن كذلك، وإن كانت الألفاظ والمعاني متباينة ومتخالفة، كما لو قال أحدهم: (قتل فلان) وقال الآخر: (انتحر فلان)، وقال ثالث: (مات فلان حتف أنفه)، فإنه لا يوجد لدينا ترادف في المقام ولا تقارب، بل الألفاظ ذات معانٍ متباينة ومتعارضة، ولكن قد يُقطع من تعدد هذه الأخبار بالجامع، وهو خروج الروح من البدن، والانتقال من الدنيا إلى الآخرة بأي سبب كان.

إذن فالتواتر المعنوي هو ما اتفق فيه على الجامع، ومثاله المعروف هو شجاعة أمير المؤمنين، وليث الموحد بن علي بن أبي طالب عليه السلام^(٢).

الرابع: التواتر الإجمالي:

والنوع الرابع: التواتر الإجمالي وهو غير الثلاثة الأولى، وهو عبارة عن أخبار جماعة بخبر بحيث يُقطع بصدور أحد تلك الأخبار على سبيل البدل، والفرق بين هذا النوع والنوعين السابقين من أنواع التواتر كبير جداً، ففي تلك لم يقطع فيها بصدور أحدها، بل كان انضمام بعضها إلى البعض مولداً للعلم بالجامع، وأما هنا - في التواتر الإجمالي - فلا علم بالجامع، بل يوجد علم ببعض الأفراد - وبخصوصياته - لكن على سبيل البدل، وعليه فإن القدر المتيقن لأضيقتها سيثبت عندئذ^(٣).

(١) وقد ذكر القوم هذا المصطلح، ولعله يوجد من ذكر ذلك، لكن مرادهم منهما واحد، وقد فككنا بينهما.

(٢) وإن كان الكثير من آحاد الروايات لإثبات شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام صحيحة وبلا شك، فلا يتوهم من استنادهم للتواتر المعنوي نفهم لصحة آحاد من الروايات، فتدبر.

(٣) وقد ذكرنا أن البعض - كصاحب عناية الأصول - أشكل على الآخوند بأنه قد اضطرب في

ثمرة التقسيم الرباعي للتواتر:

وأما ثمرة هذا التقسيم فهي: إنه في التواتر اللفظي لا شك في صحة التمسك بالإطلاق، وكذلك الحال في التواتر المضموني، كما في (لعن) و(ملعونون) فإنه يمكن التمسك بالإطلاق فيما يعود للمادة، وأما ما عاد للهيئة فإن كانت للهيئة خصوصية معينة عن هيئة أخرى فلا يمكن^(١) التمسك بالإطلاق، وإلا أمكن.

وأما في التواتر المعنوي فلا يمكن التمسك بالإطلاق؛ إذ لا لفظ مطلق نرجع إليه لتحصيل العموم والشمول، وإنما الجامع والقدر المتيقن هو الثابت لا غير. وعليه، فالتواتر المعنوي إن كان فإنه لا يجدينا في تنقيح العشرات من المسائل الخلافية السابقة في توسعة وضيق دائرة الرشوة، اللهم إلا في دائرة الجامع، فتدبر.

وأما التواتر الإجمالي فأمره قد أصبح واضحاً، وهو لا ينفعنا كذلك؛ إذ عليه يجب أن نلاحظ أضيقتها دائرة، فيكون ذلك القدر هو المسلم لا غير، فيمكن أن نتمسك بالإطلاق بهذا المقدار لا أكثر.

نوع التواتر في روايات الرشوة:

بعد أن بينا أقسام التواتر، نتساءل عن نوع التواتر المتحصل في روايات الرشوة، فهل التواتر لفظي أو مضموني أو معنوي أو إجمالي؟^(٢) وجوابه: أولاً: إنه عند ملاحظة الروايات فإن بعض الألفاظ فيها لا شك في

بيان معنى التواتر الإجمالي، فمرة عرفه بما بيناه، ومرة أرجعه إلى التواتر المعنوي، فتأمل.

(١) أي: من تلك الجهة.

(٢) وهذه التواترات الأربعة متسلسلة في القوة من حيث درجة إفادة اليقين، وإن كانت كلها تجتمع في جامع إفادة العلم، ولكن العلم حقيقة تشكيكية لها مراتب وسعة وضيق.

تواترها مضموناً - وهي الدرجة الثانية من التواتر - فإن كلمة (الراشي) و(المرتشي) و (الرشوة) متواترة مضموناً^(١) في حوالي عشرين رواية عندنا، ومع ضمها إلى الروايات الموجودة في كتب العامة تصل إلى أكثر من ثلاثين رواية، بل الظاهر أن (الراشي) و(المرتشي) متواترة لفظاً.

والنتيجة: إن التواتر المضموني حاصل في رواياتنا، ولا شك فيه.

ثانياً: إن الظاهر أن كلمة (اللعن) متواترة أيضاً تواتراً مضمونياً، فإنه في خمس عشرة رواية - تقريباً - توجد كلمة (اللعن)، وفي مجموعة أخرى (ملعون) أو (ملعونون) وهذا القدر كذلك هو مما لا شك فيه^(٢).

ثالثاً: أما التواتر المعنوي - والاتفاق على الجامع - فإن هذا النوع من التواتر لا شك فيه أبداً؛ لأننا نضم إلى تلك الروايات المتقدمة، والتي صرحت باللعن، الروايات الأخرى التي تصرح أن الرشوة هي كفر بالله العظيم، وهي سبع روايات، وتلك الأخرى التي تصرح بأنها سحت، وهذه أيضاً مجموعة من الروايات.

إذن: هنا لدينا تواتر معنوي محصل، والجامع بينها هو الردع والنهي عن الرشوة؛ إذ بعضها عبرت بالسحت، وبعضها بالكفر، وثالثة بالشرك، ورابعة أفادت النهي (إياكم والرشوة)، وخامسة عبرت باللعن، وهي متخالفة جداً وليست مترادفة ولا متقاربة، كما هو واضح^(٣).

(١) أي: التواتر في المادة الواحدة، ولكن في ضمن هيتين.

(٢) ولكن هل هي متواترة تواتراً لفظياً؟ وذلك ما يحتاج إلى تأمل أكثر، لأن كلمة اللعن وردت في خمس من رواياتنا، وعشر من رواياتهم.

(٣) وستظهر أهمية هذا البحث فيما بعد، وهو إمكانية التمسك بإطلاق هذه الروايات في الموارد المشكوكة، فإن التواتر المضموني لو لم يثبت فلا إمكانية لذلك.

وجود قرينة داخلية على وضع الرشوة للأعم في الروايات وعدمه:
وهنا نذكر تنمة مهمة في التنقيح الموضوعي لمفهوم الرشوة سعةً وضيقاً، وهي أن هذه المجموعة من الروايات والطائفة الجديدة، والتي تبلغ أربع عشرة رواية، قد يُدعى إلحاقها بالطائفة السابقة من الروايتين اللتين نقلناهما عن ثواب الأعمال وعن الإمامة والتبصرة، حيث ذكرنا في تينك الروايتين أنه قد يستند إلى قرينة داخلية فيهما على إثبات أن المراد بالرشوة هو الأعم، فهل لدينا قرينة داخلية في هذه الطائفة الجديدة لإثبات الأعمية؟

فقه الحديث في روايات الرشوة:

بعد الفراغ من إثبات تواتر روايات الرشوة وأن هذه الألفاظ - أي: (اللعن، الراشي، المرتشي) - متواترة، نرجع مرة أخرى إلى فقه الحديث في روايات الرشوة فنسأل: هل يمكن أن نعثر على قرينة داخلية في هذه الروايات تحدد لنا موضوع الرشوة من حيث السعة أو لا؟^(١)

وجود قرينة داخلية تنقح الموضوع في روايات الرشوة وعدمه:

وسنجيب على ذلك من خلال عدة نقاط، وعلى نحو الكر والفر، وطرح الفكرة، ومن ثم الإشكال عليها، ثم الإشكال على الإشكال حتى نصل إلى الثمرة النهائية بعد ذلك بإذن الله تعالى، فنقول:

أولاً: قرينة اللعن تدل على الأخص

إنه قد يقال: إنه توجد في الحديث - (لعن رسول الله الراشي والمرثشي) -

(١) وهذا البحث هو بحث دقيق من حيث الكر والفر، وهو ترويض ذهني أيضاً للطالب على فقه الحديث، وذلك لتحصيل ملكة الاجتهاد شيئاً فشيئاً؛ إذ سنكر ونفر عدة مرات إلى نصل إلى القول بالتفصيل، ثم نفر من ذلك أيضاً إلى وجه آخر، فلاحظ.

قرينة داخلية على أن المعنى الأخص من الرشوة هو المراد، أي: الرشوة على الباطل فقط، دون الرشوة على الحق^(١)، وهذه القرينة هي تعلق اللعن بالراشي إضافة إلى المرتشي، فإن ذلك قد يدل على أن الرشوة موضوعة للأخص؛ وذلك أن الراشي على الحق يريد استنقاذ حقه، وهو محق في ذلك ومظلوم، فيدفع المال لأجل ذلك، ولا يعقل عرفاً أن يشمل اللعن على مقدمات تحصيل حقه والحكم بالحق له. إذن، قرينة مناسبة الحكم والموضوع - وهي أنه لا يعقل عرفاً تعلق اللعن بالشخص المطالب بحقه - تكشف عن أن الموضوع مضيق، وأن اللعن يختص بالراشي على الباطل.

ثانياً: القرينة غير تامة إذ الراشي آثم

لكن هذه القرينة قد يقال: إنها غير تامة؛ وذلك أولاً: لأن تعلق اللعن بالراشي دليل - على فرضه - على إرادة الأخص لا على الوضع للأخص، فتأمل. وثانياً: - ومع قطع النظر عن ذلك - فإن هذه القرينة غير تامة لمعقولية تعلق اللعن بالراشي على الحق أيضاً، لأنه مصداق لمن يعين على الإثم بإعطائه الرشوة للقاضي - وإن كان للحكم بالحق - وهذا بدوره منهي عنه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(٢)، فإن الحق وإن كان مع الراشي وأراد أن ينتزعه بالرشوة، ولكن ذلك زوحم بعنوان قد يكون أقوى منه، وهو التعاون على الإثم؛ إذ لو فتح هذا الباب على مصراعيه - إعطاء الرشوة من المحق إلى الحاكم ليحكم بالحق -

(١) وقد سبق أن الإنسان قد يرشي قاضياً ليحكم له بالحق، كأن يبذل مالاً للقاضي ليحكم بخروج السجين المظلوم من السجن.

(٢) المائدة: ٢.

لشكل ذلك مفسدة كبيرة؛ إذ سيشرح ذلك القضاة على طلب الرشوة، أما لو علم القاضي بأنه لن تدفع له الرشوة على حكمه بالحق فسوف لا يطالب بها، فكيف بتعوده عليها؟

ثالثاً: كون الراشي آثماً أول الكلام

ولكن يمكن أن يستشكل على ما ذكرناه في (ثانياً)، وأن كون الراشي على الحق آثماً هو أول الكلام؛ فإننا لا نزال في تحقيق موضوع الرشوة، وهل هي ذات دائرة واسعة تشمل بذل المال ليحكم بالحق أو لا؟ أي: إننا لا زلنا في طور البحث، فيكون ما ذكر من كون بذل الراشي للحكم بالحق تعاوناً على الإثم مصادرة على المطلوب؛ إذ ثبت العرش ثم انقش، وهل هو إلا تمسك بالعام في الشبهة المصدقية؟^(١)

رابعاً: التفكيك وصدق عنوان الإثم بلحاظ القابل

ولكن لنا أن ندفع ما ذكرناه في (ثالثاً): بأنه كلا، لا يتوقف صدق عنوان الإثم على ثبوت الحرمة على الباذل؛ إذ يكفي في صدق العنوان كون الرشوة المعطاة بلحاظ أحد الطرفين إثمًا، وهو القابل، أي: المرثسي^(٢)، فإن التفكيك بين المتلازمين في المفاهيم العرفية ليس بعزيز، كما أنه كذلك في الأحكام الوضعية الشرعية. وعليه، يمكن أن يقال: إنّ بذل المال والإعطاء من جهة الفاعل وإن لم يكن آثماً بذاته، ولم يكن آثماً بما هو هو لأنه مضطر مثلاً، ولكنه من جهة القابل - أي: القاضي - إثم، فلو دفع له المال فقد صدق التعاون على الإثم. والحاصل: إن حرمة التعاون على الإثم ليست مختصة بالتعاون على ما صدق

(١) تمسك بـ (لا تعاونوا) في الشبهة المصدقية للإثم (وهي الرشوة على الحق).

(٢) فيكون الفاعل آثماً أيضاً بلحاظ ذلك؛ لأنه أعان على الإثم.

عليه عنوان إثم الفاعل، بل هي عامة لإثم القابل، وهو القاضي، هذا إن لم نقل إنها منصرفة إليه.

والخلاصة: إن القاضي المرتشي آثم قطعاً في أخذه المال ليحق الحق - إذ يجب أن يحكم بالحق دون أخذ رشوة - فلو بذل الفاعل المال له فقد أعانه على الإثم، بل قد يقال: إنّ مفسدة حرمة الرشوة وفتح بابها أقوى من حسن استنقاذ الحق، أي: إن الرشوة محرمة مطلقاً. حتى بلحاظ الفاعل المضطر - وذلك بدعوى أن الشارع رأى في الرشوة من المفساد الشيء الكثير في المحصلة النهائية، وهذه المفساد أهم من مصلحة استنقاذ الحقوق الجزئية إلا فيما استثني مما أحرزت أهميته^(١).

خامساً: الدوران بين الخروج الموضوعي والاستثناء الحكمي

ولكن: يمكن أن نذهب إلى التفصيل في المقام^(٢)، وذلك أن الأمر يدور بين أحد شيئين، وهما: إما أن نقول: إنّ رواية (لعن رسول الله...) تشمل الراشي على الحق، بدعوى أن الموضوع - الرشوة - واسع، إلا أنه خرج منه خصوص هذا الفرد - الرشوة على الحق - بدليل خارجي، وذلك فيما لو وجد دليل خاص لإخراج هذه الأفراد حكماً، كما سيأتي ذكره.

وإما أن نقول بعدم شمول الرشوة موضوعاً للراشي على الحق، وأن إطلاق

(١) كالدماء والأعراض فإنها مستثناة قطعاً، كمن يعطي مالاً لينتقد نفساً، فإن مفسدة إهلاك النفس أقوى من مفسدة الرشوة، فيجب دفع الأفسد بالفاسد، والبحث في عموم الرشوة لا في هذه الموارد، كما هو واضح

(٢) وهذا التفصيل من الناحية المبدئية وجيه، ولكن سيأتي ما فيه.

ذلك عليه هو مجاز من باب المشاكلة^(١)، ولذا فلا تشمله اللعنة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وما دام هذان الاحتمالان موجودين وجداناً فلا دلالة للعن على كون وضع الرشوة للأعم أو الأخص؛ إذ لا يعلم أن عدم شموله للمضطر للخروج الموضوعي أو للاستثناء الحكمي.

سادساً^(٢): يمكن أن يقال بالترجيح

ولكن: يمكن أن يقال بترجيح الشمول للراشي موضوعاً بقريضة ذكر المرتشي، فإنه ملعون، وإن أخذ المال ليحكم بالحق. اللهم^(٣) إلا ما ثبت قطعاً من العقل والشرع خروجه لأهميته، كالدماء والأعراض^(٤).

وعليه، فما هي النتيجة المتحصلة النهائية من كل هذا الأخذ والرد والكر والفر؟ فهل نستفيد أن الراشي على الحق هو راشٍ موضوعاً لكنه ليس بملعون

(١) حيث توجد عدة علاقات للمجاز، منها المشاكلة، كما في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي﴾. المائدة: ١١٦.

(٢) وهو انتصار للصدق الموضوعي والخروج الحكمي.

(٣) هذا استثناء من (بذل الراشي)، فتدبر.

(٤) وقد سبق أن هذا الكر والفر ضروري لتقوية الملكة وتطوير البحث في فقه الحديث، ويعد من أهم طرق الإبداع والابتكار، وأحد أهم طرقها أن يحاور الإنسان نفسه، والأفضل أن يجعل الإنسان من نفسه شخصين - وكثيراً ما جربنا ذلك ووجدناه مثمراً نافعاً - فالأول يستدل على الإيجاب والآخر على السلب، والفرد المحقق يضع نفسه تارة مع الأول، وتارة مع الآخر وهكذا، ثم يُخرج نفسه من إطار كلتا الشخصيتين الوهميتين كي يقيّم حجج كلا الطرفين بحيادية وموضوعية، وهذه طريقة في التفكير إبداعية ومنتجة وخلاقة في أي حقل من الحقول.

تخصيصاً، أو أنه ليس براشٍ أصلاً، وقد خرج موضوعاً فلا تشمله الرواية من البداية؟

سابعاً: قرائن جديدة

إن التحقيق في المقام يرشدنا إلى وجود مجموعة من القرائن^(١) التي يمكن أن يستند إليها في متن هذه الروايات كدليل على أن الرشوة موضوعة للأعم، ولكن في الجهة المقابلة هنالك أيضاً بعض القرائن الأخرى، والتي يمكن أن يستند إليها كدليل أيضاً على أن الرشوة استناداً إلى هذه الروايات موضوعة للأخص.

قرائن أربعة لدلالة الرشوة على الأعم:

أما القرائن الداخلية التي تدل على أن الرشوة موضوعة للأعم من البذل للحكم بالباطل، أو الحكم بالحق فهي أربعة^(٢)، وهي:

القرينة الأولى: قرينة (المرتشي)^(٣)

القرينة الأولى هي قرينة المرتشي^(٤)، حيث ورد في الرواية التي ذكرناها: «لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي»؛ فإن وجود كلمة (المرتشي) في الرواية - وهو متعلق لللعن - دليل على أن الرشوة موضوعة للأعم، فيكون الراشي موضوعاً للأعم أيضاً، فيشمل الراشي على الحق بدخوله الموضوعي في الرشوة.

(١) وهذا التحقيق يتضمن ذكر قرائن جديدة، كما يتضمن مناقشة ومحاكمة بعض القرائن السابقة للوصول إلى النتيجة النهائية.

(٢) وهذه القرائن منها ما هو تام، ومنها ما هو مناقش فيه، كما سيأتي.

(٣) ولو تمت هذه القرينة أو إحدى القرائن الثلاثة الأخرى فإن الروايات تدل على أن الرشوة موضوعة للأعم.

(٤) وهو متعلق لللعن، لكن هذه القرينة لا بلحاظ وقوعه متعلقاً لللعن - كما هو مقتضى القرينة الآتية - بل بلحاظ مادة المرتشي.

بيانه: إنه لا شك في صدق المرتشي على مَنْ يرتشي من القضاة لكي يحكم بالحق أيضاً - فضلا عن الباطل - ولا نقاش في ذلك، وإنما مدار النقاش والكلام هو في (الراشي) وأنه لو أعطى الرشوة على الحكم بالحق فيما لو اضطر إلى ذلك أو مطلقاً، فهل يصدق عليه أنه راشٍ حقيقة؟^(١)

إذن: من جهة القاضي والقابل فإنه لا شك في صدق عنوان الرشوة عليه فيما إذا أخذ المال من أجل حكمه بالحق، وهنا يقال بإمكان دعوى كون الراشي صادقاً على الأعم دون تجوّز بركة كون المرتشي صادقاً على الأعم دون تجوّز أيضاً، فإن هذه التسرية ممكنة، وذلك من خلال البيان التالي، وهو: إننا نتساءل أن صدق عنوان المرتشي وشموله للأعم، هل هو من جهة المادة أو الهيئة؟

وجواب ذلك: أنه لا شك في أن شمول المرتشي للأعم وبالذات الوسيعة وصدقه عليه هو ببركة وبواسطة المادة، وليس ذلك الشمول والصدق من قبل الهيئة؛ وذلك لأن الهيئة هي اسم فاعل من باب الافتعال، وهذه لا تدل على أكثر من الفاعلية والأخذية^(٢)، ولذا فإننا لو وجدنا معنى آخر في الكلمة فإن ذلك مستفاد لا محالة من المادة لا الهيئة.

وبعبارة أخرى: إن صدق الرشوة على (الرشوة على الحق) المستفاد من صدق (المرتشي) على المرتشي على الحق، حقيقةً، بنحو القضية مانعة الخلو: إما أن يكون - أي: الصدق - ناشئاً من الهيئة أو المادة، ولما لم يكن من الهيئة فهو من المادة، فإذا

(١) وأما هل هو جائز أم لا، فقد فصل بعضهم بين صورة انحصار استنقاذ حقه به، وعدمه، وسيأتي.

(٢) تقول: ارتشى يرتشي ارتشاء فهو مرتشٍ وذاك مرتشى، واكتسب يكتسب اكتساباً فهو مكتسب وذلك مكتسب، فبالكسر اسم فاعل وبالفتح اسم مفعول.

كان من المادة لكان حيث كانت في ضمن أية هيئة.

ونضيف: إن ذلك الصدق هو بلا مصحح وعناية، أي: إن إطلاق المرتشي على القاضي هو بدون لحاظ علاقة مجوزة ومصححة لهذا الإطلاق، بل الصدق حقيقي ومتبادر من نفس اللفظ، ولو كان الأمر كذلك، وكان صدق المرتشي على القاضي بالحق الآخذ للمال على قضائه بالحق بسبب المادة فقط و فقط، فإن هذه المادة بنفسها موجودة في كل الصيغ ومنها الراشي، فيكون الراشي بمادته شاملاً، موضوعاً، للرشوة على الحق.

والحاصل: إن ذلك يدل على أن وضع مادة الرشوة هو للأعم، فتدبر^(١).

وعليه، فإن عدم شمول اللعن للراشي على الحق^(٢) لو كان فهو حكمي لا موضوعي، فيكون خروج الراشي على الحق خروجاً محمولياً، وهذه هي القرينة الأولى للدلالة على وضع الرشوة الأعم، والظاهر أنها تامة.

القرينة الثانية: تعلق اللعن بالمرتشي

وأما القرينة الثانية فهي (قرينة تعلق اللعن بالمرتشي)^(٣)، أي: أن وقوع المرتشي متعلقاً (بالفتح) للعن هو دليل على أعمية الراشي وشموله للبازل على الحق أيضاً، فحيث إنه يشمل اللعن المرتشي على الحق، فإنه كذلك يشمل الراشي على

(١) فإن هذا الاستدلال هو أساسي في المقام، وهو بحث مهم، لأن رواية ثواب الأعمال والإمامة والتبصرة تحتاج لإثباتها إلى بحث مبنائي لترميم وقبول السند، وهذا بخلافه في المقام لتواتر هذه الروايات.

(٢) وعلى ذلك المشهور.

(٣) وهذه غير القرينة الأولى فإن النظر هنا إلى تعلق اللعن بالمرتشي، أما هناك فكان النظر إلى المرتشي وحده بلحاظ مادته، فتدبر.

الحق موضوعاً، والوجه في ذلك هو استحالة^(١) أو قبح^(٢) استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(٣).

بيانه: إن اللعن عند تعلقه بالمرتشي فلا شك في شموله للمرتشي كي يحكم بالباطل والحق، أي: إنه متعلق بالأعم، فلو قلنا: إن اللعن المتعلق بالراشي قد أريد منه الأخص - واللفظ واحد كما هو واضح - لكان هذا استعمالاً للفظ في معنيين، والتالي باطل فالمقدم مثله.

والنتيجة: إن المراد من الراشي هو الأعم أيضاً.

مناقشة القرينة الثانية: التعدد في المتعلق لا المتعلق

ولكن هذا الكلام ليس بتام، فإن تطبيق تلك الكبرى على صغرى المقام ليس بصحيح؛ إذ نسلم بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى هو خلاف الظاهر - ككبرى - ولكن ما نرفضه هو كون موردنا صغرى لتلك الكبرى.

بيانه: إنه في تعلق اللعن بالراشي والمرتشي يوجد لدينا متعلق (بالكسر) وهو اللعن، ومتعلق (بالفتح) وهو الراشي والمرتشي، والتعدد - أعمية وأخصية - إنما هو في المتعلق (بالفتح) لا في المتعلق (بالكسر)، وهذا التعدد في المتعلق (بالفتح) لا يسري إلى التعدد في المتعلق (بالكسر)، بل هما أمران.

وتوضيح ذلك: إن المولى إذا قال لعبده: (ارحم أو أكرم الفقيه العادل والطبيب المتقن) فإنه لدينا في المقام تعدداً في المتعلق وقيوده، فإن الفقيه قد قيد

(١) على مبنى.

(٢) على مبنى آخر.

(٣) والمنصور هو: أن هذه الاستحالة المدعاة غير ثابتة، بل الاستعمال في أكثر من معنى ممكن.

نعم، هو خلاف القاعدة والظاهر.

بقيد العدالة، والطيب قد قيد بقيد الإتيان، لكن هذا التعدد في القيد لا يلزم منه التعدد في ارحم أو أكرم، بل هما باقيا على معناهما مهما اختلفت قيود متعلقهما أو معاني متعلقهما، وهكذا الحال في أي مثال آخر.

كلام بعض الأعلام في (كل) و(جميع):

ولبعض الأعلام^(١) بحث لطيف في كلمة (كل) وأشباهاها من أدوات الجمع، إذ يقول - ما مضمونه - إن (كل) تفيد العموم لكن بلحاظ المدخول، فلو كان المدخول واسعاً لأفادت السعة بحسبه، ولو كان المدخول ضيقاً لأفادت الضيق بحسبه بالتبع أيضاً، وهذا وذاك لا يلزم منه تعدد معنى كل؛ فإنها قد وضعت لتفيد العموم بلحاظ المتعلق، ومفهومها ثابت على كل حال ولم يتغير في الحالتين، وكلامنا في المقام كذلك كما في اللعن وارحم وغيرها، فإن معنى (اللعن) الإبعاد عن رحمة الله، سواء أكان متعلقه الراشي أم المرتشي، وسواء أريد بأحدهما الأعم وبالأخر الأخص أم أريد منهما معاً الأعم أو الأخص، وبما بيناه يتضح عدم تمامية القرينة الثانية المدعاة.

القرينة الثالثة: وحدة السياق

فإن (لعن المرتشي على الحق) يفيد لعن (الراشي على الحق) نظراً لوحدة

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢١٧ حيث يقول: «ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم، النكرة في سياق النفي أو النهي ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً..... فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليها، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضماً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة». وقال في عناية الأصول ٢: ٢٣٣: «إن لفظ كل وجميع أو لام الاستغراق أو النفي أو النهي لا يكون عاماً وإنما هو أداة العموم، والعام إنما هو مدخول هذه الأمور».

السياق.

وبيان ذلك: إن اللعن قد تعلق بالمرتشي على الحق أيضاً^(١)، وحيث إن الراشي وقع في نفس السياق، فيدل كون لعن المرتشي أعم على كون لعن الراشي أعم. ولكن وكما هو واضح فإن الظهور السياقي ليس بحجة، إلا إن ما ذكرناه يمكن أن يكون مؤيداً، وبضمه لنظائره قد يفيد الاطمئنان.

القرينة الرابعة^(٢): القرينة الداخلية مع الخارجية تدل على العموم

إنه قد يستند إلى مزيج من قرينة داخلية وأخرى خارجية لإثبات المطلوب، وهو الأعمية المدعاة، فأما القرينة الداخلية فهي كلمة اللعن الواردة في الرواية.

الاستدلال بـ ﴿ولا تعاونوا﴾ على موضوع الرشوة وحكمها:

وأما القرينة الخارجية فهي قوله تعالى: ﴿ولا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(٣)، ومورد البحث هو: أن بذل الشخص المال أو غيره للقاضي المرتشي، أو غيره ليحكم بالحق هل هو رشوة أو لا؟ هذا موضوعاً، ثم إنه لو لم يكن رشوة فهل هو محرم استناداً إلى هذه الآية أم لا؟ وهذا حكماً^(٤).

فلعله يدعى أن بذل المال من أجل الحكم بالحق هو تعاون على الإثم؛ لأنه من طرف القاضي القابل هو إثم قطعاً، والآية منطبقة من هذه الجهة على هذا

(١) أي: تعلق بمطلق المرتشي ومن أنواعه المرتشي على الحق.

(٢) وهذا بحث له موضوعية بحد نفسه وهو مهم ولم نجد من طرحه مع شدة الابتلاء به.

(٣) المائدة: ٢.

(٤) وهنا سيكون البحث ملتقى الباحثين الموضوعي والمحمولي الحكمي، وإن كان كلامنا حالياً

يدور حول تنقيح الموضوع.

المصداق بلا شك.

ولتوضيح هذه القرينة أكثر لا بد من بيان ست حلقات متسلسلة لتحصيل المطلوب.

الحلقات الست في القرينة الرابعة:

وهذه الحلقات الستة لو رتبت بأجمعها وثبتت فإن الاستناد إلى هذه القرينة تام وإلا فلا، وهذه الحلقات هي:

الأولى: بذل المال له هو تعاون على الإثم.

الثانية: وهو منهي عنه.

الثالثة: فهو أثم^(١).

الرابعة: فحق لعنه، أي: الراشي والباذل واستحق اللعن.

الخامسة: فشملته الروايات المتواترة في اللعن.

وأما الحلقة السادسة فهي النتيجة النهائية: فتكون دلالة الراشي على الأعم، وكونه موضوعاً له على القاعدة^(٢).

إشكال الدور والتمسك بالعام في الشبهة المصداقية:

وقد يورد إشكالان في المقام:

الأول: إن هناك دوراً بين الحلقة الأولى والثالثة.

والثاني: هو أنه قد يكون المورد في الحلقة الأولى من قبيل التمسك بالعام في

الشبهة المصداقية.

(١) والإثم الثاني هو غير الإثم الأول فلاحظ.

(٢) وإلا فستفيد الحرمة على الأقل.

وكلا الإشكاليين مندفع؛ وذلك لأن الإثم الأول^(١) هو غير الإثم الثاني؛ لأن الإثم الأول، وهو المتعلق للنهي في الآية المباركة: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ هو إثم محرز؛ حيث إنّ الكلام في إثم القاضي والقابل، وهو آثم وعمله - أخذه الرشوة - مصداق للإثم بأخذه المال على حكمه وإن كان بالحق، وهذا مما لا كلام فيه، وأمّا الإثم الثاني - المذكور في الحلقة الثالثة - فإنه قد تولد من كون المورد صغرى لكبرى التعاون على الإثم، فإن التعاون على الإثم - وهو الإعطاء للقاضي في المقام - إثم، حاله كحال مَنْ يقدم الخمر لآخر كي يشربه، فهو مصداق للتعاون على الإثم، وصاحبه آثم، والحاصل: إن أخذ القاضي المال إثم، وإعانتة عليه والتعاون معه عليه إثم آخر.

والنتيجة: إنه لا دور في المقام ولا توقف، ومنه يتضح أنه لا يوجد هناك تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فهذه الحلقات الثلاث الأولى تامة. وأمّا الحلقة الرابعة والخامسة فهي (فحق لعنه) فإن الآثم ملعون ومطرود من رحمة الله تعالى حين الإثم، وبلحاظه (فتشملة الروايات)، فتكون النتيجة من ذلك هي الحلقة السادسة، وهي كون الراشي دالاً على الأعم، وكون وضعه له على مقتضى القاعدة كما سبق.

الإشكالات على القرينة الرابعة:

ولكن قد تورد على هذه القرينة أربعة إشكالات، والإشكال الثاني والثالث والرابع يتضمن البحث الموضوعي العام في تحليل معنى الآية.

(١) وهو متعلق التعاون.

الإشكال الأول: الصلاحية والإمكان غير الوقوع

وهذا الإشكال هو إشكال صغروي خاص بالمقام، وهو منصبٌ على الحلقة السادسة، وهو إنه قد حدث الخلط بين الإمكان والوقوع، أو بين الحسن والصلاحية وبين الوقوع.

وبتعبير آخر: كل المقدمات الخمسة المذكورة إنما تجدي في جهة المحمول والحكم لا الموضوع، أي: إنها لو تمت فإنها ستفيد الحرمة، ولكنها لا تعمل على تنقيح موضوع الرشوة وأنه الأعم. نعم، غايتها أن هذا الباذل حيث كان منهيًا عن ذلك فهو آثم وملعون، وتشمله روايات اللعن والآيات كذلك، فهو نتيجة ذلك كله قابل لأن يطلق عليه عنوان (راشٍ) وتوجد صلاحية لوضعه للجامع الأعم منه^(١)، ولكن الكلام ليس في الصلاحية، وإنما هو في وضع هذا العنوان - أي: الراشي - للجامع.

وبعبارة أخرى: هل ما ذكر من مقربات يصنع ظهوراً عرفياً ارتكازياً للوضع؟ فلو استظهر الفقيه ذلك فيها وإلا فلا، والظاهر أن هذا الإشكال تام، حيث إن ما ذكرناه من مقربات لا تصنع ظهوراً وإن أنتجت الحكم بالحرمة، فهذه القرينة غير مجدية من هذه الجهة^(٢).

فقه آية ﴿ولا تعاونوا على الإثم﴾:

وأما الإشكالات الثلاثة الأخرى فهي إشكالات كبروية، وهي تعتمد على فقه الآية الشريفة، وسننتزع أحد الإشكالات من النهي المستفاد من (لا)، وأما الإشكال الثاني فمن كلمة (تعاونوا)، وأما الإشكال الثالث فننتزعه من كلمة (الإثم).

(١) أي: الجامع بين بذل المال للقاضي ليحكم بالباطل وبذله له ليحكم بالحق.

(٢) وسيأتي وجه آخر فانتظر.

الإشكال الثاني: التفكيك بين القابل والفاعل

وهو بلحاظ النهي الوارد في (لا تعاونوا) وهنا نقول: إنه لا يعلم شمول (لا تعاونوا) والنهي الوارد فيها لما لا يكون إثماً (بلحاظ الفاعل) وإن كان إثماً من طرف القابل لصحة التفكيك بين الطرفين، فإنه من جهة القاضي إثم، فهو بأخذه آثم ومحرم عليه ذلك الأخذ، ولكنه ليس إثماً إن نسب إلى المعطي، وهنا نقول: إن ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ منصرفة عما لا يكون إثماً من طرف الفاعل، وإن كان إثماً من طرف القابل.

ويتضح ذلك بالمثال: فلو أنّ شخصاً اضطر لعملية جراحية مثلاً، وكان لابد من أن يقترض قرضاً ربوياً - حيث لا مصدر آخر له - فإن هذا القرض من جهته ربا موضوعاً محلل حكماً، وإن كان من جهة المصرف والمرابي هو ربا محرم، ووجه الحلية أن أدلة تحريم الربا - ك: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) - منصرفة عن المضطر^(٢) لكونه ذا خصوصية ثانوية عارضته.

والأمر في المقام كذلك، فإن أخذ المال وإن كان إثماً بحد ذاته من جهة القاضي، ولكن بذله من جهة الفاعل وإن فرض صدق الإثم عليه^(٣) فإن دليل (لا تعاونوا) لا يشمل للانصراف، أو لورود العنوان الثانوي الطارئ عليه وهو الاضطرار.

الإشكال الثالث: عدم صدق التعاون على الإثم على البذل للحق

وفي الإشكال الثالث نترقى ونقول: إن عنوان (التعاون على الإثم) في الآية الكريمة لا يصدق على البذل المزبور، والوجه في ذلك أن ملاك صدق (التعاون

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) أو هي شاملة له لكنها محكومة بدليل الرفع في المضطر وشبهه.

(٣) أي: بلحاظ القاضي، فتأمل. وسيأتي أنه غير صادق، فالكلام هنا على فرض الصدق.

على الإثم) - وغيره^(١) - هو كون الإثم هو المصّب، فإن كان كذلك فهو تعاون وإعانة، ومساعدة على الإثم وإلا فلا، أي: إنه لو كان المصّب غير ذلك فإنه وإن كان الإثم لازماً للمصّب أو نتيجة طبيعية له، فإنه لا يصدق عليه عنوان (التعاون على الإثم).

ويتضح ذلك بمثال في حالة المرابي والمضطر إلى الربا، فإنه لو اضطر شخص لأخذ الربا (من أجل إجراء عملية جراحية لازمة مثلاً) وقام آخر بإعانة المقترض على الاقتراض من أجل إنجاح العملية وإجرائها فإنه مصداق للتعاون على البر، وليس تعاوناً على الإثم، وأما لو قام شخص بإعانة المرابي على إجراء عملية الربا، فإنه تعاون على الإثم من هذه الجهة، حيث إنّ المصّب هو الإثم^(٢)، ومنه يتضح أن المدار والمحمور هو المصّب، لا لازم المصّب أو نتيجته وإن كانت إثماً؛ وذلك أن المحمور في الفهم العرفي والبناء الشرعي، وفي الحمل الشائع الصناعي في صدق عنوان الإثم هو المصّب لا النتيجة^(٣).

وفيما نحن فيه نقول: إنّ الباذل للمال لاستنقاذ حقه، فإن المصّب في هذه الحالة هو استنقاذ الحق، وليس تقوية القاضي أو إعانته على المعصية. نعم، لازم

(١) كالتعاون على البر).

(٢) بل حتى لو أعان المرابي على إتمام عملية الربا وإنجازها ولكن كان لأجل تيسير الأمر على المقترض لا غير، فإنه ليس محرماً ولا تعاوناً على الإثم، والفارق النية والمصّب، وقد فصلنا ذلك في بحث النية الآتي بعد قليل.

(٣) وهذه مسألة سيالة ولها مصاديق متعددة، كما في تدريس الطالب علوم أهل البيت عليهم السلام فهو إعانة وتعاون على البر، وإن كان الطالب - لا سمح الله - بعد ذلك قد ينحرف عن الصراط المستقيم، كأن يستخدم علومه لإغواء الناس مثلاً، وهذا بحث مفصل يترك لمحلّه.

ذلك ونتيجته هو التقوية والإعانة على المعصية، ولكن المناط والمدار في الصدق هو المصب لا النتيجة^(١).

الإشكال الرابع^(٢): بذل المال للحكم بالحق ليس منهياً عنه

أما الإشكال الرابع على الاستدلال بالآية المباركة، فهو: إن بذل المال من أجل الحكم بالحق ليس منهياً عنه، وليس مشمولاً لآية: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ لعدم صدق الإثم عليه^(٣) بالحمل الشائع الصناعي لوجهين:

الوجه الأول: قصديّة العناوين مانعة من صدق الإثم على البذل

إن الإثم متقوم بالقصد، فلو قصد إعانة المرتشي المضطر فلا يصدق على فعله هذا أنه إثم، عكس ما لو قصد إعانة الراشي، وبعبارة أخرى: إن العناوين التي تصب عليها الأحكام هي على قسمين:

أحدها: العناوين التي ينطبق العنوان عليها بما هي من دون أخذ قيد القصد فيها.

ثانيها: العناوين التي لا ينطبق عنوانها عليها إلا لو قصدوا الفاعل، وهي ما نعبّر عنه بالعناوين القصدية، وما نحن فيه هو من قبيل القسم الثاني لا الأول، أي: من العناوين القصدية، فإن الإثم منها، وكذلك المعصية والطاعة وما أشبه من هذه العناوين، فكلها القصد قد أخذ فيها؛ فإنه لا يصح إطلاق الإطاعة إلا لو قصد

(١) والمصب هو إنقاذ الحق لا إعانة القاضي على المعصية.

(٢) ويتضمن مباحث هامة عن القصد والنية.

(٣) سيأتي أن عدم صدق الإثم على هذا الفعل - البذل - قرينة عقلية على أن المنهي عنه في الآية غير هذا.

المكلف هذه الإطاعة في عمله، فلو كان نائماً وفعل ما أَرَادَهُ المولى فلا يقال: إنَّ ذلك طاعة منه إلا مجازاً، وكذلك لو قام عند مجيء زيد مثلاً فإنه لا يطلق عليه الاحترام وإنه قام احتراماً إلا لو قصده، وكذلك لا يصدق عليه الاستهزاء إلا لو قصده، والمدار مدار القصد^(١).

إذن، فالموضوع له ثبوتاً في لفظ الاحترام والاستهزاء، وكذا الإثم والمعصية والطاعة، هو ما كان القصد جزءاً منه^(٢)، ولو جرد من ذلك لكان الإطلاق مجازياً، كما لو صدر من شخص شرب خمر لكنه كان غير قاصد لذلك، فإنه لا يطلق على فعله أنه فعل إثم، ولا عليه أنه آثم، وكذلك لو صلى قاصداً أداء الحركات الرياضية والانتفاع منها، فلا يصدق عليه أنه أطاع الله تعالى، بل لا يصدق عليه أنه صلى إلا مجازاً، أو على القول بالأعمى لا الصحيحي.

وفي صغرى المقام نقول: إنَّ الشخص الذي دفع المال لاستنقاذ حقه كان قصده هو انتزاع حقه من القاضي، لا تقويته على ظلمه وإثمه، واستنقاذ الحق جائز إن لم يكن واجباً، فليس بإثم، هذا هو الوجه الأول من وجهي الإشكال الرابع^(٣).

(١) وهناك عناوين تكون قصدية بلحاظ محمولاتها، فتارة يراد بها خصوص ما قصده، وأخرى الأعم، ولنضرب مثالين: الأول: الضرب مؤلم، والثاني الضرب قبيح، فإنه في المثال الأول: الضرب مؤلم سواء أقصد الضرب أم لم يقصد، وسواء أقصد الإيلام أو لا، وأما في المثال الثاني: فإن الضرب قبيح إذا قصده، وأما إذا لم يقصد الضرب، بل وقع منه غفلة فلا تصح نسبة القبح إلى الفعل، إذن حتى الأفعال يمكن أن يفصل فيها بلحاظ محمولاتها.

(٢) أو شرطاً أو داعياً.

(٣) وعنوان القصدية في هذا القسم من هذا الوجه في الإشكال الرابع هو ملاك التفكيك عن الإشكال السابق التي ابنتى على المصعب، وإن توفر القصد لغيره أيضاً.

استدلال صاحب المستند بالآية على عموم الحرمة:

استند صاحب المستند^(١) على الآية الشريفة ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا﴾ لإثبات حرمة الرشوة بالمعنى الأعم، وأن الآية هي دليل على حرمة البذل للقاضي ليحكم بالحق أيضاً.

ونص عبارته: «وكما يحرم عليه أخذها كذلك يحرم على باذلها دفعها؛ لأنه إعانة على الإثم والعدوان، ولقوله ﷺ: لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم»^(٢) انتهى، وواضح أن صاحب المستند يشير إلى الآية المباركة، هذا مع ضمنية أن رأيه - كما أسلفنا - هو أن الرشوة موضوعة للأعم^(٣)، ومن خلال ما ذكرناه من وجوه وإشكالات تبين عدم صحة الاستناد لهذه الآية لإثبات الأعمية.

وخلاصة ما أشكلناه على دلالة الآية على الأعم:

- ١- إن دليل (وَلَا تَعَاوَنُوا...) منصرف عن صورة البذل لإحقاق الحق.
- ٢- وإن هذا الإعطاء والبذل ليس إثماً موضعاً؛ لأن قوام الصدق هو بالمصعب لا بالنتيجة والأيلولة، ونضيف إشكالاً ثالثاً على كلامه وهو:
- ٣- إن عنوان التعاون هو من العناوين القصدية، والبازل على الحق لم يقصد

(١) وعليه سيكون بحثنا مناقشةً لصاحب المستند ومن ذهب مذهبه من الاعتماد على الآية المباركة للاستدلال على المطلوب (الأعمية).

(٢) مستند الشيعة ١٧: ٧٠.

(٣) فلاحظ تصريحه بالأعمية في مستند الشيعة ١٧: ٧١، حيث قال: «إنما الكلام في أن الحكم أو الإرشاد المأخوذ في ماهيته، هل هو مطلق شامل للحق والباطل، أو يختص بالحكم بالباطل؟ مقتضى إطلاق الأكثر وتصريح والدي العلامة في معتمد الشيعة والمتفاهم في العرف هو: الأول، وهو الظاهر من القاموس والكنز ومجمع البحرين».

إعانة القاضي على الإثم.

والجواب الثالث مغاير للجواب الثاني؛ إذ في الثاني كان الكلام في عدم صدق المتعلّق في الآية (الإثم) وأمّا في الثالث ففي التعاون على الإثم، أي: عدم صدق (التعاون على الإثم).

الوجه الثاني^(١): التعاون من العناوين الحيادية

وتحقيق المقام الذي يظهر به عدم تمامية الاستدلال بآية (لا تعاونوا) على حرمة الرشوة بالمعنى الأعم، هو أن العناوين على ثلاثة أقسام:
الأول: العناوين التي تختزن بداخلها الحسن كالعدل.
الثاني: العناوين التي تختزن بداخلها القبح كالظلم.
الثالث: وهو محل الكلام، وهي تلك العناوين الحيادية في نفسها - أي: اللابشرط من حيث الحسن والقبح - فلا هي حسنة ولا هي قبيحة بما هي هي.
وبتعبير آخر - حول الأقسام الثلاثة -: بعض العناوين ذاتيها الحسن^(٢)، والبعض الآخر ذاتيها القبح، وأمّا البعض الأخير فهي الحيادية.
ومن أمثلة العناوين الحيادية هو التعاون، فإنه في ذاته لا يختزن حسناً أو قبحاً، وإنما يعتمد حسنه أو قبحه على متعلّقه، فإنه لو كان تعاوناً على القتل والإرهاب

(١) من الإشكال الرابع، وقد تقدم الوجه الأول، وهو: قصدية العناوين مانعة من صدق الإثم على البذل، فلاحظ.

(٢) وهنا الذاتي لا يراد به ذاتي باب الكليات الخمسة، ولا ذاتي باب البرهان، بل المراد الاقتضاء بحسب الطبع.

والكفر ونظائرها فهو قبيح، ولو كان تعاوناً على البر والتقوى فهو حسن^(١).
 إذن: عنوان التعاون من العناوين الحيادية اللابشرطية، ومجموع المتعلق
 والقصد هو المقوم لحسن التعاون أو قبحه^(٢)، وفي موطن كلامنا فإن القصد مقوم
 لعنوان الإثم أو عنوان البر، فإن قصد الباذل للمال لاستنقاذ حقه هو المحدد لعنوان
 التعاون من كون إثمًا أو برًا.

وعليه: فإن استدلال صاحب المستند بالآية ليس بتام، ويرد عليه الإشكال
 الثالث^(٣) المذكور من كون التعاون على الإثم قسدياً، يكتسب حرمة وكونه إثمًا
 من المتعلق، والمتعلق في المقام بالنسبة للمعطي والباذل هو إحقاق الحق، وهو حسن
 ومعروف، فالتعاون عليه يكون حسناً وليس بإثم.

فائدة عامة: التفسير الموسوعي الشامل

وهنا نشير إلى فائدة هامة عامة، وهي: إن من الممكن - بل من الضروري -
 كتابة تفسير شامل، موسع، ومتنوع الأبعاد، ومعمق للقرآن الكريم، بحيث يخصص
 لكل آية كريمة، مجلد كامل، ولو وفق الله تعالى الإنسان للتفاعل الأكبر مع آيات
 القرآن الكريم وسبر غورها فإنه يمكن للفرد - مع توفر المقدمات والاستعداد
 والأعوان - ذلك، والمستظهر هو أن من الممكن تأليف موسوعة ضخمة جداً في

(١) وهذا البحث - أي: تتبع العناوين الحيادية - هو بحث هام نافع، ولم نجد باستقراء ناقص بحثاً
 مستوعباً لهذا القسم الثالث، وإن كانت في كلمات بعضهم إشارات له.

(٢) وأما لو انفكا (المتعلق لم يكن إثمًا لكنه قصده، أو كان إثمًا لكنه لم يقصده) ففيه تفصيل؛ إذ
 الأول تجرّ، والثاني مشمول لـ (إنما الأعمال بالنيات) على أن صرف عدم القصد لا يكفي
 مصححاً إلا مع الغفلة وعدم الالتفات، فتأمل.

(٣) إضافة للإشكال الثاني، بل والأول.

تفسير القرآن تقع في (٦٦٣٦) مجلداً، أي: بعدد آياته على المشهور. والتجربة من براهين ذلك، فإن كتاب (شورى الفقهاء - دراسة فقهية أصولية)^(١) للعبد الفقير تمحور حول آيتين كريمتين فقط، وهما ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾^(٢)، و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٣)، وقد صدر منه مجلد واحد، والنية معقودة على كتابة مجلدين آخرين، بإذن الله تعالى، كما وفق الرب الجليل لكتابة كتاب بعنوان (فقه التعاون على البر والتقوى) بالاعتماد على جزء آية، وهي: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾^(٤)، والنية على إلحاق مجلد آخر بهذا الكتاب حول هذه الآية ومباحثها، والمستظهر أن يكون الأمر في بقية الآيات كذلك، مع لحاظ أن بعضها ك﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ و﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ و﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ قد استدعي مجلدات من البحث، وبعضها قد يتطلب الأقل من المجلد خاصة بلحاظ ما ظاهره التكرار، ومع الجرح والتعديل فإن المعدل سيكون لكل آية مجلد، بإذن الله. والحاصل: إن لدينا ثروة علمية كبرى مخزونة في هذا الكنز الذي لا تفنى غرائبه، ولا تدرك كافة عجائبه، ومن الطبيعي أن يكون هذا التفسير بعدة محاور أصولية وفقهية وكلامية وتاريخية وغيرها^(٥).

ولكن هذا العمل لا يمكن أن يقوم به شخص واحد، كما هو واضح، بل

(١) انتهى المؤلف من تأليف هذا الكتاب عام ١٤١٠، وطبع ١٤١٢هـ.

(٢) الشورى: ٣٨.

(٣) آل عمران: ١٥٩.

(٤) المائدة: ٢.

(٥) مثل: المحاور السياسية والاجتماعية والإدارية والحقوقية والاقتصادية .. وأيضاً: الطبية والفلكية والفيزيائية والجيولوجية وغيرها.

المفروض أن تكون هناك لجنة من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين والمفسرين والمحدثين والمتخصصين - في مختلف التخصصات - تقوم بالاضطلاع بهذه المهمة الكبيرة.

فهذه دعوة للجميع كي يشمروا عن ساعد الجد والهمة لتفعيل هذا المشروع الكبير، وقد روي عن أمير المؤمنين عليه صلوات الله وسلامه: «من طلب شيئاً ناله أو بعضه»^(١)، وفي المثل: (همم الرجال تزيل الجبال)، وقبل ذلك قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٢)، ومن الله التوفيق وعليه التكلان.

إمكان التمسك بالآية للاستدلال على حكم الرشوة وعدمه:

ولنرجع إلى ما كنا فيه، وهو أنه هل يمكننا أن نستدل بالآية المباركة على كون الرشوة بالمعنى الأعم - وإن كانت مجازاً - مشمولة بها حكماً، فتشمل مَنْ يبذل مالاً للقاضي مثلاً لكي يحكم بالحق؟

يرى صاحب المستند - وكما بينا - أن المال المبدول ليحكم بالحق رشوة موضوعاً، والآية تدل على التحريم، ولكن أشكالنا بثلاثة إشكالات كان ثالثها: إن ملاك صدق الإثم المأخوذ في الآية - كمتعلق - هو قصد التعاون على الإثم، فإن المقوم لصدق التعاون على الإثم هو قصده، فلو لم يقصد ذلك فإن هذا التعاون بنفسه ليس إثماً، فليس منهياً عنه، وعليه فلا يشمل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى

الإثم﴾

(١) نهج البلاغة: ٤: ٩٢.

(٢) الروم: ٦٩.

أقسام التعاون:

وبتعبير آخر: إن التعاون على قسمين، تعاون هو إثم، وتعاون هو طاعة، والآية عندما تقول ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ فإن المردوع عنه هو القسم الأول لا الثاني، أي: الردع عن التعاون على الإثم الذي هو إثم ثبوتاً، لا التعاون الذي هو في حد ذاته برّ، كالتعاون على بناء مسجد مثلاً، فإن هذا هو مصداق للطاعة^(١).

القصد لا يغير أحد العنوانين^(٢):

إن قلت: إن ملاك صدق الإثم ليس هو القصد كما ادعيتم في الوجه الثالث، بدليل أن مختلف العناوين - كشرب الخمر مثلاً، وكذا جرح الغير أو قتله أو ضربه - لا تتغير بالقصد، فلو قصد التذوق من الخمر مثلاً، فإن القصد لا يغير أحد العنوانين^(٣).

توضيحه: إنه تارة يقصد من شرب الخمر السكر والاستلذاذ، وهذا حرام وإثم قطعاً، ولكن تارة أخرى يقصد من الشرب التذوق، فهل القصد - كالتذوق في المثال - مغير ومحول لعنوان شرب الخمر، ومعنون له بعنوان آخر؟ أو هل هو مخرج له عن صدق عنوان الإثم؟ وجوابه: كلا، فإن الشخص وإن قصد التذوق فإن فعله هذا قد تمصدق بمصداق فعل شرب الخمر، كما أن فعله هذا إثم بالحمل الشائع الصناعي. والحاصل: إن القصد ليس مغيراً للعنوان الثبوتي لشرب الخمر، كما أنه ليس مغيراً لعنوان الإثم والمعصية، وبذلك يتضح أن ملاك صدق الإثم ليس هو القصد

(١) وهنا يوجد بحث دقيق حول تقسيما التعاون لقسمين، وإن النهي ناظر لأحد القسمين، إذ قد

يتوهم ورود شبهة الدور في المقام، فتدبر.

(٢) وهذه تنمة للوجه الثالث من الإشكال.

(٣) أي: عنوان كونه شرب خمر وعنوان كونه آثماً.

كما ذكر.

مثال آخر: فإن الشخص لو جرح الآخر لا بداعي الإيلام، بل بداعي الاستكشاف لرد فعل الآخر، ورصد ردود فعله مثلاً، ولكن بدون إذنه، فإن هذا القصد لا يخرج الفعل عن مصداق الجرح خارجاً، كما لا يخرج عنه كونه آثماً في فعله، وقصده ليس بمغير للعنوان الثبوتي لأي منهما.

القصد يغير عنوان أو حكم العناوين الحيادية:

قلت: يتضح جواب الإشكال مما أسلفناه في ذكر الضابط العام لتقسيم العناوين، إذ ذكرنا أن بعض العناوين هي عناوين قصديه، والبعض الآخر ليس كذلك، فالقتل من العناوين غير القصدية، ولا مدخل للقصد أو عدمه في صدق عنوانه، وهو قتل على كل حال، قَصَدَ أو لم يقصد، كما ليس (قصده بعنوانه)^(١) دخيلاً في صدق الإثم عليه، والجرح والظلم كذلك، وكذلك الحال في شرب الخمر، فكل هذه الأفعال محرمة، وفاعلها آثم من غير مدخلة للقصد (الفعل بعنوانه)^(٢) فيها، ولكن وفي قبال ذلك فإن بعض العناوين قصديه، كما في عنوان التعاون فهو قصدي، بل نقول - وفيه تعميم لفائدة البحث - : إن مطلق المقدمة هي من العناوين القصدية، فمثلاً: حُسْنُ الذهاب إلى السوق أو قبْحُه تابع للقصد من ذلك الذهاب، فلو كان من أجل الكدِّ على عياله والاسترزاق لهم فذهابه حسن، وهو مقدمة لواجب^(٣) أو مستحب - على حسب تكليفه - وأما لو كان ذهابه للسوق كي يرابي، فإنه سوف يتعنون بعنوان مقدمة الحرام فيكون قبيحاً، ومحرمًا عقلاً وشرعاً

(١) وإن كان أصل القصد للفعل دخيلاً في صدق الإثم والمعصية عليه.

(٢) ليتدبر في قيد (بعنوانه) لدفع دخل.

(٣) وهي واجبة عقلاً فقط أو عقلاً وشرعاً أيضاً كما هو المنصور.

أيضاً، والتعاون هو من المقدمات، فهو من العناوين القصدية.
وفي^(١) مبحثنا، فإنه لو بذل المال للقاضي مثلاً ليحكم بالحق، أي: لاستنقاذ أمواله المصادرة مثلاً فإن تعاونه هذا لا ينطبق عليه عنوان الإثم؛ لتقومه - ككل مقدمة - بقصده، فلا يكون مشمولاً بالآية الشريفة.

إفادات نظر وفائدة:

إن مبحث القصد هذا يحتاج إلى توقف أكثر في الأصول، وقد تتبعنا بعض التبع فوجدنا بعض البحوث الجيدة في هذا الحقل، ولكنها ليست محققة للغرض الأقصى والغاية المرجوة؛ إذ البحث في القصد هو بحث مترامي الأطراف، ومن أبعاده وكمصداق له الرواية الشريفة: «إنما الأعمال بالنيات»^(٢)، ونظائرها كحسنة أبي حمزة «لا عمل إلا بنية»^(٣) فما هو المراد منها؟ فإن هذه الكلمة لها أبعاد ولها عمق، وتستدعي مزيداً من البحث والتحليل، وسنشير إلى بعض ذلك، وإلى المعاني المتعددة والمحتملة بما ينفع المقام فانتظر^(٤).

المزاحم الأقوى يعنون العناوين غير الحيادية أم القصد:

سبق أن العناوين الحيادية تتعنون بالقصد، وأن العناوين غير الحيادية لا مدخلية له فيها، وليس بمقوم لها، ولكن قد يستثنى من ذلك صورة وجود المزاحم

(١) وهذه صغرى البحث.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٤٨ ح ٨٩.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٤٦ ح ٨٣.

(٤) وهذه الرواية تحتاج إلى بحث معمق وشامل قد يصل إلى (٢٠٠) صفحة كبحث أصولي

وفقهي.

الأقوى وقصده، وذلك كما لو جرحه كي لا يموت^(١)، أو كي لا يقتل الثاني الأول، حيث إنّ المسؤولية العقلية والشرعية تقتضي هذا الجرح، وهنا حيث وجد المزاحم الأهم - وهو الدفاع عن النفس أو إنقاذ الشخص - فإن الجرح الذي هو إثم بحد ذاته قد تحول إلى طاعة بوجود المزاحم الأقوى.

ونضرب لذلك مثلاً فقهياً^(٢): فقد طرح صاحب الجواهر^(٣) مسألة أن الإنسان لو صام في شهر رمضان من أجل الحمية، فهل أن صومه صحيح؟ وهذه المسألة ترتبط ببحثنا من كون الصوم عنواناً قصدياً وحيادياً وعدمه، فلو كان قصدياً فهل يتعنون بعنوان مضاد بالقصد، كالحمية في المقام، فلا يصح الصوم منه أو لا؟

ومثال آخر: فإن الأب ليس له أن يضرب ولده بقصد التشفي والانتقام^(٤)، ولكن لو كان هناك عنوان مزاحم أهم وهو التأديب واقعاً، وكان الأب ملتفتاً إلى أن ضربه يتضمن تأديب الولد كي لا يسرق مثلاً، ولكن كان قصده من الضرب هو التشفي لا التأديب، فهل ضربه جائز أو لا؟ وهل القصد مغير للحكم أو لا؟

والكلام في مثال شرب الخمر، كمن شربه تلذذاً، ولكن مع كونه علاجاً واقعاً؛ حيث إنّ فتوى مجموعة من الفقهاء على الجواز لأدلة الاضطراب الشاملة للمورد، في الأمراض الخطيرة مثلاً، فإنه وإن كانت هناك روايات مضمونها أن الله

(١) كما لو أجرى له عملية جراحية.

(٢) وقد تتبعت الجواهر كله فوجدته يطرح عدة أمثلة، ولكن من نمط آخر، كما يتضح من مثال الصوم المذكور.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢: ١٠٢.

(٤) فإنه حرام بما هو بلا شك، وذلك أن للأب أن يضرب ولده تأديباً وبالحدود الشرعية لا أكثر.

لم يجعل الشفاء في الخمر^(١)، ولكنهم يوجهونها بكونها بنحو القضية الخارجية، لكون الأطباء في ذلك الوقت متسامحين مثلاً في وصف الخمر لدفع مرض معين بدون كون العلاج انسدادياً، أي: مع توفر بديل ذلك العلاج وقتئذٍ، أو مع عدم كون المرض خطيراً وعدم صدق عنوان الاضطرار، أو لو لم يكن دفعه أهم من مفسدة شرب الخمر أو ما أشبهه.

ولا بد من أن نضيف أن الروايات التي تذكر أن الخمرة لا شفاء فيها قد التزم بها بعض الفقهاء، وقالوا بحرمتها حتى لو وصفها الطيب الحاذق، وكان العلاج منحصراً، بل ادعى صاحب المسالك^(٢) عليه الشهرة حتى في صورة الانحصار، ولكن البعض الآخر - كما قلنا - رأى أن الرواية على نحو القضية الخارجية، وأن النهي كان إمّا لتساهل الأطباء في الوصف مع وجود البديل أو أن الإمام عليه السلام رأى أن مفسدة المرض أقل أهمية من مفسدة شرب الخمر، كما تدل عليه رواية أم خالد العبدية^(٣)

(١) الكافي ٦: ٤١٣، ح ٦: «عن معاوية بن عمار قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن دواء عجن الخمر نكتحل منها، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما جعل الله عز وجل فيما حرم شفاء».

(٢) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٧٢ - ٧٤.

(٣) انظر: الكافي ٦: ٤١٣، ح ١، وفيه: محمد بن الحسن، عن بعض أصحابنا، عن إبراهيم بن خالد، عن عبد الله بن وضاح، عن أبي بصير، قال: «دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده فقالت: جعلت فداك إنه يعتريني قراقر في بطني - فسألته عن أعلال النساء وقالت - وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق، وقد وقفت وعرفت كراحتك له فأحببت أن أسألك عن ذلك، فقال لها: وما يمنعك عن شربه؟ قالت: قد قلدتك ديني فألقى الله عز وجل حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد عليه السلام أمرني ونهاني، فقال: يا أبا محمد، ألا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل، لا والله لا آذن لك في قطرة منه، ولا تذوقي منه قطرة، فإنما

إذ أرادت علاج قراقر البطن بالنبيد، فنهاها الإمام، ورواية نهى الإمام لمن أراد شرب النبيد لدفع ريح البواسير^(١)، وعلى أية حال، فإن كان الأمر في الأمراض الخطيرة فقد التزم البعض أن نهى الإمام عليه السلام منصرف عنه حتى لو كانت القضية حقيقية^(٢).

وعليه: فقد يقال: إنَّ القصد مؤثر في العناوين غير الحيادية أيضاً.

والجواب: الظاهر كلا، فإن المعنون والمجوز لذلك الفعل هو المزاحم الثبوتي بوجوده الواقعي الواصل إلى رتبة التنجيز أو الاعذار بالعلم لا القصد، فإن المدار ههنا هو العلم لا القصد، والفرق واضح بينهما.

والحاصل: أن القصد معنون للعناوين الحيادية - كما في التعاون ومقدمة الواجب أو الحرام - وأما العناوين غير الحيادية فإنه حتى في صور الاستثناء وباب التزاحم فإن المزاحم الأهم هو الذي يعنون أو يغير الحكم وليس القصد.

والنتيجة: إن الأب لو ضرب ابنه تشفياً لكن مع وجود العنوان المزاحم الأهم وهو التأديب، وترتبه عليه، فإن فعله هذا جائز، لتبعية الأحكام لمصالح ومفاسد في المتعلقة، والفرص أهمية ملاك التأديب، غاية الأمر أن ضربه يكشف عن خبث باطنه، ووجه جوازه وجود المزاحم الأقوى، وليس الملاك القصد ونوعه، وإلا لكان

تندمين إذا بلغت نفسك ههنا، وأوماً بيده إلى حنجرته يقولها ثلاثاً: أفهمت؟ قالت: نعم، ثم

قال أبو عبد الله عليه السلام: ما يبيل الميل ينجس حباباً من ماء، يقولها ثلاثاً.

(١) انظر: الكافي ٦: ٤١٣، ح ٢، وفيه: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن

أذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل يبعث له الدواء من ريح البواسير

فيشره بقدر اسكرجة من نبيد صلب ليس يريد به اللذة، وإنما يريد به الدواء، فقال: لا ولا

جرعة. ثم قال: إن الله عز وجل لم يجعل في شيء مما حرم شفاء ولا دواء».

(٢) راجع: جواهر الكلام ٣٦: ٤٤٤ فصاعداً.

حراماً لكونه تشفياً.

معنى (العقود تتبع القصد):

ومما ينفع في تحقيق ما ذكرناه من القاعدة الشهيرة التي تقول: (العقود تتبع القصد) فإن هذه القاعدة تبتني على الكبرى الكلية التي أسسناها وأوضحناها، من أن العناوين تنقسم إلى عناوين حيادية قصدية وإلى عناوين غير حيادية وغير قصدية؛ إذ بينا أن العناوين الحيادية القصدية - كالمقدمة ومنها التعاون - هي عناوين تفصّل^(١) بالقصد، وتتعين وتحدد به، وأما نظائر عنوان الظلم فلا مدخلة للقصد فيها.

وهذه القاعدة - أي: العقود تتبع القصد - هي قاعدة مسلمة لدى الفقهاء، وقد استندوا إليها ورتبوا عليها العدد الكبير من الأحكام الشرعية، ولكن السؤال في المقام هو: ما هو المراد من هذه القاعدة؟

معاني القاعدة:

وجوابه: أولاً: إن لهذه القاعدة عدة معانٍ نذكرها - كإشارة فقط - إذ إنها

تعني:

الأول: إن العقود تتبع القصد وجوداً وعدمًا، أي: في وجودها وعدمها، ومثال ذلك الطلاق فإنه لا يقع لو لم يكن الشخص قاصداً إياه، فحيث لا قصد فلا طلاق، فإن كان وقع، فهل تبعية (التعاون) للقصد هو من هذا القبيل؟

الثاني: أن العقود تتبع القصد تعوناً وتفصلاً، أي: في نفس التعنون وعدمه،

(١) يتفصل من الفصل.

كما في الصلح مثلاً بناءً على رأي الشيخ الطوسي^(١) وبعض آخر، فإنهم ذهبوا إلى أن الصلح في مورد كل عقد هو نفس ذلك العقد، وليست له حقيقة أخرى مباحنة لسائر العقود من البيع والإجارة وما أشبهه، بل هو جنس لها، وهذا بخلاف الرأي المشهور والذي ذهب إلى أن الصلح هو قسيم لبقية العقود وفي عرضها، وليس بجنس لها، فعلى رأي الشيخ الطوسي فإن الصلح لو أفاد فائدة البيع فهو بيع حقيقة، ولو أفاد فائدة الإجارة فهو إجارة حقيقة وهكذا، فلو قال شخص لآخر: صالحتك على أن تكون هذه الدار لي في مقابل أن يكون هذا المال لك فالعقد بيع، وأما لو قال له: صالحتك على أن تكون منفعة هذه الدار لي في مقابل هذا المال فهي إجارة، وعليه فالعقد - من بيع أو إجارة أو غير ذلك - يتبع قصد الشخص من صالحتك، زائداً المبرز لذلك القصد^(٢) أيضاً.

والمتحصل: إن العقود تتبع القصد وجوداً وتعنوياً.

ومنه يظهر حال (التعاون على الإثم) وإنه يتبع القصد وجوداً وتعنوياً كما سبق بيانه، أما وجوداً فلا؛ إذ ليس التعاون على الإثم من العناوين الإنشائية كي يرتهن في وجوده بالقصد، اللهم إلا بلحاظ متعلق التعاون كما سبق، فتأمل^(٣). كما يظهر منه حال الرشوة وأنها تتبع القصد وجوداً وتعنوياً، فتدبر.

وثانياً: إن العقود تتبع القصد لها ثلاثة معانٍ أخرى، وهي:

أولاً: إن العقد يتبع قصد اللفظ.

(١) انظر: المبسوط ٢: ٢٨٨.

(٢) من لفظٍ لو لم تقبل المعاطاة، أو فعلٍ دالٍ على النوع لو قبلناها.

(٣) إذ قد يقال: التعاون لا يصدق إلا بالقصد إليه ولو في الجملة.

ثانياً: إن العقد يتبع قصد المعنى.

ثالثاً: إن العقد يتبع قصد المطابقة بين اللفظ والمعنى.

وكل هذه المعاني صحيحة ومراده، أما أن العقد يتبع قصد اللفظ فإنه في قبال الغالط باللفظ، حيث لم يقصد اللفظ، فمثلاً: أراد أن يقول: آجرتك فقال: بعتك، فإن هذا الغالط لا قصد له لهذا اللفظ - بعتك - فلا عقد.

وأما أن العقد يتبع قصد المعنى فإن هذا في قبال الهازل، فإنه وإن كان قاصداً للفظ حين تلفظه وملفتاً إلى ما يقوله، وقد اخطر بباله المعنى، لكنه غير مريد حقيقة لذلك المعنى، كما لو قال: وهبتك داري مثلاً لكنه كان هازلاً، فإنه قاصد للفظ - وهبتك - وكذلك معناه الإخطاري والاستعمالي ولكنه لا إرادة جدية له.

وأما أن العقود تتبع القصد بلحاظ التطابق فمعناه أن العاقد لا يكفي أن يقصد اللفظ وأن يقصد المعنى، بل لابد من التطابق بين اللفظ والمعنى، فلو قال: بعتك قاصداً آجرتك، أو قالت المرأة بعتك نفسي قاصدة زوجتك نفسي لم يقع العقد. والمتحصل: إن العقود تتبع القصد لفظاً ومعنى ومطابقة^(١)، ولهذه المسألة تفصيل يترك لمحلها، وحيث إن الرشوة من العقود فهي تتبع القصد بلا كلام.

تصريح الأنصاري بمدخلية القصد في مفهوم العقد:

ولتأكيد مبحثنا المبني العام في تقسيم العناوين، نذكر مؤيداً لذلك من كلمات الشيخ الأنصاري؛ إذ صرح في مكاسبه ببعض ما بيناه - كصغرى على الأقل - وعبارته هي: «ومن جملة شرائط المتعاقدين قصدهما لمدلول العقد الذي يتلفظان

(١) وهنا كلمة مهمة فإن العقود تتبع القصد المراد منها ما كان العقد بالقياس إلى القصد لا بشرط، وهو قيد عقلي موجود وإن لم يذكره، ولا يراد منه ما كان العقد بالقياس إلى القصد بشرط لا أو بشرط شيء، وأمثلتنا من سنخ اللا بشرط، فتدبر.

به، واشتراط القصد بهذا المعنى في صحة العقد، بل في تحقق مفهومه مما لا خلاف فيه ولا إشكال»^(١)، ونكتفي من الحديث بهذا المقدار^(٢).

القصد في العناوين الحيادية من الشرائط العقلية اللببية^(٣):

سلمنا وتنازلنا عن كون القصد معنوياً للعناوين الحيادية كالتعاون والمقدمة، أي: سلمنا أن التعاون - فيما لو بذل الشخص مالاً لقاضٍ ليخرج مسجوناً مظلوماً من السجن - يصدق عليه أنه تعاون على الإثم حقيقة، وإن بذله له هو تعاون على الإثم موضوعاً؛ لأنه يعين القاضي على إثمه، وإن كان قصده سليماً، أي: قصد مجرد استنقاذ الحق، إلا أنه مع ذلك لنا أن نجيب بجواب آخر، وهو أنه ليس مشمولاً للنهي بـ (لا) الواردة في الآية الشريفة حكماً، أي: هو داخل موضوعاً لكنه خارج حكماً، وعليه فدفعه المال لأجل إنقاذ السجين المظلوم جائز.

بيان ذلك^(٤): إن الوجه في ذلك أن ندعي فيه أن القصد في العناوين الحيادية هو كالشرائط العامة للتكليف كالقدرة، فإنها شرط عقلي، والعاجز مستثنى عقلاً من شمول الدليل له؛ فإن خطاب أقم الصلاة أو لا تشرب المتنجس أو لا تشرب الخمر لا يشمل من كان فاقداً لشرط القدرة كالعاجز، وكذلك خطاب لا تشرب المتنجس

(١) المكاسب ٣: ٢٩٥.

(٢) وكما قلنا: فإننا وبتتبع ناقص لم نجد كتاباً مفصلاً خاصاً يبحث القصد والنية رغم أهميته وحيويته وعمقه، وإن كان الفقهاء قد تطرقوا لهذا البحث بالمناسبة، وبحسب أبواب العبادات في الصلاة أو الزكاة أو غيرها.

(٣) وهذا إشكال آخر على صاحب المستند وهو وجه جديد يحتاج لمزيد تأمل وتفكير، وهو إشكال ووجه بشعبتين.

(٤) أي: بيان الخروج الحكمي للتعاون والاستدلال عليه.

لا يشمل الموجر في حلقه قسراً، والمجبور على الشرب وهكذا.
وعليه: فإن القدرة وغيرها من الشرائط العامة وإن لم تكن دخيلة في مفهوم الحج أو الصلاة أو غير ذلك من العبادات، ولكنها بالرغم من ذلك هي معتبرة في صحة الأمر والنهي وصحة توجه الخطاب.

وهنا ندعي: أن القصد^(١) في العناوين الحيادية خاصة - كالتعاون - شرط عقلي لبي لشمول الأمر والنهي للمتعلق، وإن لم يكن القصد دخيلاً في التسمية - كما هو مفاد الوجه السابق - فمن لا قصد له للتعاون على الإثم - وهذا فرد أول، والأولى منه ذلك الفرد الذي قصد العنوان المضاد، أي: التعاون على البر، وهذا مما لا شك فيه، وكما هو كذلك في المقام^(٢) - فان آية (وَلَا تَعَاوَنُوا...) لا تشمل، أي: لا تشمل من لم يقصد التعاون على الإثم، أو نقول: لا تشمل - كقدر متيقن - من قصد التعاون على البر، عقلاً، هذا هو الوجه الأول لتوجيه أن الآية غير شاملة للمقام، فتدبر.

الخلاصة:

والخلاصة: إن التمسك بالآية في تنقيح الموضوع أو إثبات الحكم ليس بمجرد؛ وذلك لوجوه وإشكالات كان رابعها هو أن القصد في العناوين الحيادية من الشرائط العقلية العامة للتكليف إلى جوار الشروط الأخرى المعروفة، والتي هي أربعة، أي: العقل والقدرة والاختيار - وهذه عقلية - والبلوغ، ولكن هذا الشرط هو من الشروط العامة الشرعية كما لا يخفى؛ وذلك أنه يمكن تكليف غير البالغ، أي: المميز^(٣).

(١) وهو أمر زائد على الالتفات.

(٢) أي: بذل المال للقاضي ليحكم بالحق.

(٣) وبعض الأعلام ذكر شرط العلم وسيأتي الكلام حوله فانتظر.

والمهم هو أنه قد يقال: إنّ القصد أيضاً هو من الشرائط العامة العقلية للتكليف في العناوين الحيادية القصدية، فهو كالتلفات في غير العناوين القصدية يُعدّ من الشرائط العامة؛ وذلك لأن غير القاصد - كالعافل عن قصور - لا يُعقل تكليفه فإنه قبيح، فإن التكليف إنما جُعِل بداعي البعث أو الزجر، وغير القاصد - كالعافل عن قصور^(١) - لا يمكن بعثه أو زجره^(٢)، فتأمل^(٣).

أو هو - أي: القصد - من الشروط الشرعية العامة للتكليف على تفصيل.

لكن قد يقال: إنّ القصد من الشروط الشرعية العامة للتكليف في العناوين الحيادية مطلقاً، وفي غيرها في الجملة، وإن حال القصد هو حال بقية الشروط العامة، كعدم كونه حرجياً أو ضرورياً، وليس هو بشرط عقلي؛ حيث إنّه يمكن أن يكلفنا الشارع بما يوقعنا في الحرج، كما هو كذلك في الجملة كالجهاد والخمس والزكاة، ولكن فيما عدا ما ورد مورد الحرج - إن كان حرجياً - فإن اللاحرج هو من الشروط العامة الشرعية^(٤)، وحاله كما في اللاضرر والإكراه، وهذه الموارد وغيرها من مفاد حديث الرفع، وهي تسعة أمور، ولا بد أن نضيف إليها القصد^(٥) فيكون من الشروط العامة الشرعية للتكليف^(٦)، وهذا كما قلنا، أي: القصد هو في العناوين

(١) ولو كان عن تقصير فإنه مؤاخذاً؛ وذلك أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

(٢) وستتوقف عند تحليل ذلك ونفصله إلى صورتين نقبل إحداهما ونرفض الأخرى.

(٣) سيأتي وجهه.

(٤) بمعنى أنه يرفع الحكم الأولي.

(٥) لكن فرقه عن التسعة أنها حاكمة على عناوين الأدلة الأولية مطلقاً، أما هذا فحاكم أو وارد

على العناوين القصدية (الحيادية) فقط وأما غيرها ففي الجملة.

(٦) والمراد بالقصد ما هو زائد على الالتفات كما سبق.

الحيادية شرط بنحو مطلق، وفي غيرها في الجملة، هذا هو المدعى في المقام.

رواية (إنما الأعمال بالنيات) حاكمة أو واردة:

ويمكن الاستدلال على مدعانا بروايات معتبرة سنداً وقد بنى الفقهاء عليها، ومنها: «إنما الأعمال بالنيات»^(١) فإن هذه الرواية ونظائرها يمكن الاعتماد عليها في ذلك. نعم، خصوص هذه الرواية قد لا تكون معتبرة سنداً بحسب مسلك المتأخرين من الرجالين^(٢). ولكنها معتبرة عندنا - إلا أن مضمون الرواية قد ورد بألفاظ أخرى في روايات أخرى هي معتبرة سنداً، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا عمل إلا بنية» فإن هذه رواية حسنة حسب تعبير صاحب الجواهر، حيث عبّر بـ: «حسنة أبي حمزة»^(٣).

وعليه: فنحن لا نقف عند البحث السندي في هذه الروايات؛ وذلك لوجود الرواية الحسنة المذكورة من جهة، ومن جهة أخرى توجد عدة وجوه لتوثيق الروايات المتعددة، منها: قيام الشهرة الروائية عليها، وكذلك الفتوائية، وأيضاً مطابقتها للقواعد، إضافة إلى مبنانا العام في حجية مراسيل الثقات ومسانيدهم

(١) تهذيب الأحكام: ١، ٨٣، ح ٦٧.

(٢) مثل: الشيخ لطف الله الصافي في بيان الأصول: ٢، ٢١٩، وفيه: «فالخبر المعروف المروي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إنما الأعمال بالنيات - من الأخبار التي ذكر كثير من علمائهم في كتبهم تواتره، بل ربما كان في نظرهم بحيث لم يكن في جهة التواتر خبر أقوى منه، بل ربما لا يعرفون خبراً متواتراً غيره، إلا أننا بعد التتبع التام وجدنا انتهاء سند هذا الخبر إلى شخص واحد وهو عمر بن الخطاب».

وقال الشهيد الثاني في الرعاية في علم الدراية: ١٠٧: «وحديث - إنما الأعمال بالنيات - من هذا الباب فإنه غريب في طرفه الأول؛ لأنه مما تفرد به من الصحابة عمر».

(٣) جواهر الكلام: ٢، ٧٧.

المتضمنة للمجاهيل.

وبيان الدليل: إن رواية (إنما الأعمال بالنيات) ونظائرها ناظرة إلى مطلق العناوين القصدية، أو منقحة لموضوعها^(١)، ومنها المقدمة بقول مطلق، وآيتنا الشريفة مورد البحث - كصغرى - منها، وكذلك ما اشتهر من أن العقود تتبع القصد **﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾** محكوم^(٢) بـ(لا عمل إلا بنية) إن لم يكن وارداً عليه. والحاصل: أن دليل (لا عمل إلا بنية) حاكم على هذه الأدلة في بعض الصور، ووارد في صور أخرى كما سيأتي.

والنتيجة: إن آية **﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾** خاصة بصورة القصد^(٣) فقط، فلو لم يكن الشخص قاصداً للإثم والتعاون عليه فإنه ليس مشمولاً للنهي في الآية، بل هو مشمول للدليل الحاكم؛ فإنه ما لم ينو فهو ليس بمتعاون على الإثم موضوعاً - كما سبق - أو حكماً، والشخص في موردنا قد بذل المال للقاضي بقصد استنقاذ حقه، وليس بقصد إعانته على الإثم.

أقسام العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام:

وتحقيق ذلك: إن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام هي على ثلاثة

أقسام مقيسةً إلى القصد، وهي:

أولاً: العناوين اللابشرطية.

ثانياً: العناوين البشروط لائية.

(١) سيأتي بيان مورد الورود والحكومة.

(٢) محكوم في موضوعه فإنه بلا نية لا عقد فلا يشمل (أوفوا).

(٣) أي: قصد التعاون على الإثم.

ثالثاً: العناوين البشروط شيئية.

وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» يشمل قطعاً القسم الأول، ولا يشمل القسم الثاني قطعاً، وأما القسم الثالث - وهي العناوين بشروط شيئية - ففيها تفصيل سيأتي إن شاء الله تعالى، وسنذكر بعض الأمثلة الفقهية المقتطفة من أبواب شتى في الفقه، وذلك لمزيد التوضيح ولموضوعية هذه المسائل والأمثلة، ولمزيد ربط الفقه بالقواعد الفقهية.

القسم الأول: العناوين اللابشرطية

أما القسم الأول: وهو العناوين اللابشرطية - وقد عبرنا عنها كذلك بالعناوين الحيادية القصدية - فتمثل لها بـ (الهوي للركوع في الصلاة) فإنه عنوان قصدي؛ وذلك أنه بالقصد يتفصل ثم تترتب عليه الأحكام وإلا فلا، وذلك ما نقله صاحب الجواهر عن جمع من أعظم الفقهاء^(١) - إذ يقول بتوضيح منا - لو أنّ شخصاً أنهى سورة التوحيد وقبل أن يركع رأى حية أمامه، فهوى ليقتلها أو ينحيها، لكنه عندما وصل إلى حد الركوع عدل عن هذه النية، لذهاب الحية مثلاً، ونوى بانحنائه ركوع الصلاة، فإن ذلك لا يجزي، وعليه أن يرجع ثم يهوي بنية الركوع مرة أخرى؛ لأن النية مفصلة لهوي الركوع؛ حيث إنّ القيام المتصل بالركوع هو ركن، وهو في مثالنا وحالتنا لم يهوى للركوع وإنما هوى لدفع أو قتل الحية.

وعبارة صاحب الجواهر هي: «قالوا: لا بد أن لا ينوي بالانحناء غير الركوع، فلو قرأ آية سجدة فهوى لیسجد أو أراد قتل حية أو نحو ذلك فلما بلغ حد الركوع بدا له أن يجعله ركوعاً لم يجز، بل يجب أن ينتصب ثم يركع؛ لأن الركوع:

(١) وإن لم يؤطر كلامه بما ذكرناه من الإطار الثلاثي العام.

الانحناء^(١) ولم يقصده، وإنما يتميز الانحناء للركوع، منه عن غيره، بالنية^(٢). انتهى.
وهناك أمثلة عديدة أخرى لهذه العناوين اللابشرية، منها: ما نحن فيه من
(التعاون على الإثم والعدوان) في الرشوة، كعكسه (التعاون على البر والتقوى).
والحاصل: إن هذه العناوين إما أنها لا تتحقق إلا بالقصد وبدونه لا عنوان
بالمرة، أو أنها وإن وجدت دون القصد الخاص إلا أن أدلة (إنما الأعمال بالنيات)
حاكمة عليها، أي: على مثل آية ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ و(الهوي
للكوع) و(العقود) وهكذا، هذا إن لم نقل: إن أدلة (إنما الأعمال بالنيات) منقحة
لموضوع الأدلة الأخرى، بتنزيل من الشارع، لا بتفكيح تكويني للموضوع، وإلا كان
الخروج تخصصياً، فتدبر جيداً.

والخلاصة: إننا في هذا الإشكال نقول - تسليماً - بالحكومة وإن العنوان
متحقق، ولكنه محكوم بدليل (إنما الأعمال بالنيات)، فهذا هو القسم الأول من
العناوين.

القسم الثاني: العناوين البشروط لائية

وأما القسم الثاني: وهو العناوين البشروط لائية، فإن القصد والنية لا مدخلية لها
فيها بالمرة، أي: لا مدخلية لها موضوعاً، وكذلك لا مدخلية لها حكماً^(٣)، ومثاله
الظلم، فإن الأب لو ضرب ولده ظلماً، وإن قصد التأديب، فإنه ظلم موضوعاً ومحرم
حكماً، كما هو الحال في الكثير من الناس الذين يضربون أبناءهم أكثر من الحد

(١) أي: الخاص.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٧٨.

(٣) ففي القسم الأول كان للقصد مدخلية موضوعاً ومفهوماً - على مبني الورد والتخصص - أو
حكماً فقط، وأما على الرأي التنزلي فإن القصد يؤثر وله مدخلية حكماً لا موضوعاً.

الشرعي، فإنه ظلم وإن قصد به التأديب.

والمتحصل: إن قصد الأب من ضرب ابنه التأديب لا يخرج ضربه الخارج عن حد الشرع عن الظلم موضوعاً، ولا عن الحرمة حكماً، وهذا هو القسم الثاني من العناوين.

القسم الثالث: العناوين البشروط شيئية

وأما القسم الثالث: فهو العناوين البشروط شيئية، وفي هذه العناوين فإن النية لا تغير الموضوع، وإن كانت تغير الحكم، ومثاله: القتل، فو قتل رجل آخر تشفياً أو تمريناً أو قصاصاً، أو قتله لأنه متترس به من قبل الأعداء، فإن الموضوع والعنوان متحقق وصادق وهو القتل، سواء أ قصد التشفي أم القصاص أم غير ذلك، إلا أن الحكم يتغير تبعاً للقصد، فإن القتل لو كان قصاصاً وبالضوابط الشرعية فإنه جائز، ولو كان لأجل أنه قد ترس به الكفار فهو كذلك، ولكن لو كان تشفياً أو تمريناً فهو حرام وإثم.

والخلاصة: إن النية في القسم الثالث - الأمور البشروط شيئية، أي: بشرط الانضباط بالضوابط الشرعية - مؤثرة في الحكم لا بالموضوع.

والحاصل: إن هذه الروايات^(١) إما حاكمة أو واردة على دليل (لا تعاونوا) وعلى غيره من الأدلة، مما كانت عناوينها من سنخ العناوين اللابشرطية الحيادية، بل نقول: إن بعض العناوين خارجة خروجاً تخصصياً بلحاظ روايات النية؛ وذلك أن الأقسام في الحقيقة هي ثلاثة، وهي: التخصص والورود والحكومة^(٢).

(١) أي: رواية (إنما الأعمال بالنيات) ونظائرها.

(٢) وسنوضح ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

المعاني المحتملة في (إنما الأعمال بالنيات)^(١):

إن المعاني المحتملة في هذه الرواية وما شابهها هي خمسة معانٍ، ولكن الذي ينفعنا في المقام هو المعنى الأول والثاني فقط، وأمّا بقية المعاني الأخرى فنذكرها من باب تتميم الفائدة، وهي:

الأول: الأعمال في وجودها

وهو أن يكون المراد من (إنما الأعمال بالنيات) أن الأعمال في وجودها وعدمها متوقفة على النية، والعمل مرتهن بها^(٢).

الثاني: الأعمال في تعنونها

وهو أن يكون المراد من (إنما الأعمال بالنيات) أن الأعمال في تعنونها ونوعها متوقفة على النية، لا أنها تحتاج إليها في أصل وجودها، وبعبارة أخرى: إن العمل وخصوصيته - بعد الفراغ عن وجوده - يحتاج إلى النية والقصد، وكلا هذين المعنيين وارد وله مصاديق متعددة^(٣).

(١) وهذا البحث في حد ذاته له موضوعية وينبغي أن يعقد له شطر وافر من الحديث.

(٢) وسنذكر مثلاً على ذلك؛ لأنه قد يرد أن العمل هو فعل خارجي معلول لأسبابه، فسواء نوى الفرد أم لا، فإنه يقع عند حصول أسبابه وإلا فلا.

(٣) والرواية تشمل المعاني الأربعة كما سنوضحه لاحقاً، وليست هي بنحو القضية المنفصلة، كما ذهب إليه صاحب (العناوين).

وفي كتاب العناوين - للمحقق مير فتاح الحسيني المراغي وهو كتاب قيم جداً - يوجد بحث حول النية في المجلد الأول والثاني وهو بحث ثر ومفيد ومتنوع، ويدل على تبحر هذا العَلم، وهذا الكتاب يعتبر من أهم المصادر في مبحث النية والقصد لمن يريد أن يرجع إليه في التأليف أو التحقيق.

توضيح المعنيين بعدد من المسائل:

ونوضح المعنى الأول والثاني بذكر أمثلة فقهية عديدة:

أ- الإنشائيات:

أما المعنى والاحتمال الأول وهو أن وجود العمل وعدمه منوط بالنية، فكما هو الحال في الإيقاعات كالطلاق، فإنه لا يتحقق إلا بالنية؛ وذلك أن الطلاق أمر إنشائي، والإنشاء قوامه بالنية، فلو لم ينو فلا إنشاء ولا إيجاد، فلا يقع الطلاق حقيقة. بعبارة أخرى: الأمور الاعتبارية لا توجد إلا بقصد المعبر لها وإنشائه، وكافة الإنشائيات هي من هذا القبيل.

ب- نية الجماعة في صلاة الجمعة والفرائض:

ونذكر مسألة أخرى: وهذه المسألة في حد ذاتها لها الموضوعية، وهي تصلح بشقيها مثلاً لكلا المعنيين، وهي (نية الجماعة) في صلاة الجمعة وفي الفرائض اليومية، أما في صلاة الجمعة فإن من الواضح أن من شرائطها أن تكون بنحو الجماعة، ولكن هل نية الجماعة مقومة لصلاة الجمعة أو أنها معنونة لها؟ أي: هل أن وجود صلاة الجمعة مرتهن بنية الجماعة، أو أنها توجد بدون نية الجماعة، لكن تعنونها بعنوان الجمعة مرتهن بالنية؟

وجوابه: - وكما صرح به صاحب الجواهر^(١) وآخرون وكما هو المستظهر- إن

(١) انظر: جواهر الكلام ١٣: ٢٣٢، حيث قال: «نعم يتجه الحكم بفساد الصلاة مع عدم نية الجماعة فيما لو كانت صحة الصلاة موقوفة على الجماعة كالفريضة المعادة إدراك الجماعة بناءً على توقف صحة إعادتها على الجماعة، كما هو ظاهر الأصحاب، فلو لم ينو حينئذ الجماعة بطلت الصلاة؛ لعدم إمكان صيرورتها فرادى ابتداءً، ولو كانت الجماعة واجبة بالأصل كالجمعة أو بالعارض وجبت حينئذ نيتها شرعاً زيادة على الوجوب الشرطي، واجتماع عدم

وجود صلاة الجمعة مرتهن بنية الجماعة، فلو لم ينو الفرد الجماعة فلا صلاة له أصلاً.

وأما في صلاة الجماعة، فإن نية الجماعة فيها معنونة للصلاة، أما أصل وجود الصلاة فليس مرتهنًا بالقصد والنية، وهذا ما ذهب إليه صاحب الجواهر والسيد الوالد وآخرون، خلافاً لما ذهب إليه البعض الآخر، فإن الشخص لو صلى خلف إمام ولم ينو الجماعة فإن صلاته في هذه الحال صحيحة وليست باطلة، بخلاف الحال في صلاة الجمعة؛ إذ مع عدم نية الجماعة فيها فهي باطلة أصلاً.

قال في الجواهر: «ولو كانت الجماعة واجبة بالأصل - كالجمعة - أو بالعارض وجبت حينئذٍ نيتها^(١) شرعاً زيادة على الوجوب الشرطي...»^(٢)»^(٣).

وقال عن صلاة الجماعة في الفرائض اليومية وما أشبهه: «السابع^(٤): نية الاقتداء فلو تابع بغير نية بطلت صلاته»^(٥).

وهنا يشرح صاحب الجواهر هذه العبارة بحسب ما يراه - ولعله المشهور - حيث يقول: «ولعله يريد جماعةً أو إذا أدت المتابعة إلى ما عرفت، وإلا فقد عرفت

الوجوب في مثل الجمعة لعدم انعقادها إلا جماعة، فيستغني بنية الجمعة حينئذٍ عن الجماعة لا يخلو من وجه...».

(١) أي: نية الجماعة.

(٢) المراد به الحكم الوضعي، فنية الجماعة شرط الصحة فيها.

(٣) جواهر الكلام ١٣: ٢٣٢.

(٤) وهذه عبارة الشرائع.

(٥) جواهر الكلام ١٣: ٢٣١.

أنه لا وجه لفساد الصلاة أصلاً^(١). أي: إن صلاته قد بطلت جماعة لا أن أصل الصلاة تبطل لو تابع بغير نية^(٢).

إذن: النية أضحت ذات مدخلية في التعنون لا في أصل الوجود، وذلك في صلاة الجماعة على العكس من صلاة الجمعة.

ثم بعد ذلك يستشكل صاحب الجواهر على صاحب الرياض القائل ببطلان أصل الصلاة في هذه الحالة، حيث يقول صاحب الجواهر: «فما في الرياض... من الإجماع على وجوب أصل وجوب نية الاقتداء، فلو لم ينو أو نوى الاقتداء بغير معين فسدت الصلاة فضلاً عن الجماعة... في غاية والعجب»^(٣) فإنه خلاف القاعدة جداً.

والمتحصل: إن المراد من (إنما الأعمال بالنيات) إما هو الاحتمال الأول: وهو أن وجود نفس الأعمال مرتهن بالنيات، أو الاحتمال الثاني: وهو تعنون هذه الأفعال بعد الفراغ عن وجودها.

ج- بيع مال اليتيم لإنفاقه عليه أو لأكله

ومما يقرب المطلب أكثر: بيع مال اليتيم، فإن الشخص لو باع مال اليتيم ونوى أن ينفقه عليه فإنه أمر جائز؛ إذ النية قد عنونت البيع وأثمرت الحكم بجوازه، ويشمله ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٤)، و﴿أَوْقُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٥)، ولكنه لو باع مال اليتيم لكي

(١) جواهر الكلام ١٣: ٢٣١.

(٢) وهو المنصور.

(٣) جواهر الكلام ١٣: ٢٣١.

(٤) البقرة: ٢٧٥.

(٥) المائدة: ١.

يأكله هو، فهو حرام وظلم ويشمله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(١).

وبحثنا في المقام هو في صغرى ذلك، وهو التعاون على الإثم والعدوان، فمن أي قبيل هو؟ فهل أنه بلحاظ رواية (إنما الأعمال بالنيات) يكون أصل وجوده منتفياً، أو أن التعنون والوصف هو المنتفي؟ أي: إن الشخص لو لم ينو التعاون على الإثم^(٢) فهل أن ذلك ليس بتعاون موضوعاً ومفهوماً، فيكون أصل الوجود منتفياً بسبب انتفاء النية، أو أن التعاون موجود ولكن نوعه كتعاون على الإثم منتفٍ؟

المعنى الثالث^(٣): صحة العمل تتوقف على النية

المعنى الثالث المحتمل في رواية (إنما الأعمال بالنيات) هو: إن صحة الأعمال تتوقف على وجود النية، فإن براءة ذمة المكلف وسقوط التكليف عنه قد تكون بوجود النية، من دون أن يكون أصل وجود العمل أو تعنونه موقوفاً عليها، وذلك كما في الزكاة، فإن المكلف لو دفعها بدون قصد القربة فإنها متحققة - أي: هي زكاة - لكنها ليست بصحيحة على مبنيين دون ثالث: فإنه بناءً على مسلك الأعمى فليست بصحيحة، وليست مبرئة للذمة رغم وجودها وصدق الاسم عليها؛ إذ الأسماء والألفاظ موضوعة للأعم من الصحيح والفاقد، وعليه فإن الزكاة بدون نية هي زكاة لكنها ليست بصحيحة.

وأما على مبنى الصحيح فإنه ينشعب إلى صورتين ومبنيين وهي - الزكاة -

(١) البقرة: ١٨٨.

(٢) بأن لم ينو التعاون أصلاً، أو نواه لكن لم ينو متعلقه الخاص، أي: نوى التعاون على البر مما كان ذا وجهين: برأ وإثماً.

(٣) من المعاني المحتملة في (إنما الأعمال بالنيات)، وقد تقدم معنيان، فراجع.

ليست بصحيحة على أحدهما: فلو قلنا: إن الأسماء موضوعة للصحيح فقط في المخترعات الشرعية وغيرها وليس للأعم، ولكن مع ذلك لم نقل بالحقيقة الشرعية، فبناءً على هذا المبنى سيكون مثالنا من أمثلة القسم الثالث، فإن الزكاة ما دامت ليست بحقيقة شرعية فهي باقية على معناها اللغوي والعرفي، وحيث إن اللغة والعرف لا يرى النية مقومة للزكاة فهي لغة وعرفاً زكاة، للصدق الحقيقي، ولكنها ليست مبرئة للذمة شرعاً؛ لعدم النية والقصد، فتأمل.

إذن: لو لم نقل في الزكاة بالحقيقة الشرعية - كما لا يبعد - فإن مثالنا يكون من قبيل المعنى الثالث.

وأما لو قلنا بمسلك الصحيح مع القول بثبوت الحقيقة الشرعية للزكاة، فإن الزكاة الفاقدة لقصد القربة ليست بزكاة، ولا تندرج في المعنى المحتمل الثالث، وإنما ستكون مندرجة في القسم والمعنى الأول، وعليه فلا بد من التفريق بدقة بين هذه المباني الثلاثة المذكورة.

المعنى الرابع: المراد هو الثواب أو الكمال أو القبول

وأما المعنى الرابع للرواية، فهو إن الأعمال:

أ- تكون في ثوابها متقومة بالنية.

ب - أو إنها تكون في قبولها متقومة بها، فهي صحيحة ولكن لا ثواب عليها،

أو ليست بمقبولة.

ج - أو إن المراد من (إنما الأعمال بالنيات) أن كمال العمل متوقف على

وجود النية، وهنا يوجد ثواب ولكن لا كمال للعمل لعدم القصد والنية.

وهذه معانٍ ثلاثة قد أدرجناها كلها في المعنى الرابع لتسهيل الأمر.

أما كون القبول متوقفاً على القصد فكما سبق ذكر ذلك في بحث التفسير في

المتهاون بصلاته، فإنه وحسب رواية الصديقة الزهراء عن الرسول الأعظم ﷺ فإن

صلاته لا تقبل، وإن كانت صحيحة^(١).

وأما الثواب المتوقف على النية فكما في مَنْ أنفق مالاً ولم يقصد القربة، فإنه لا ثواب له، وكذا لو كان بدن الإنسان متنجساً - والأمر في مطلق التوصليات كذلك وكذلك في الأحكام الوضعية - فغسله استعداداً للصلاة، ولكنه بإزالة النجاسة والتطهير لم يقصد القربة، فإنه لا يثاب على عمله هذا.

وأما كون الكمال متوقفاً على النية فكما في صلاة جار المسجد في غيره، حيث ورد: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٢)، فإنه لا يراد نفي صحة الصلاة، بل نفي كمال الصلاة خارج المسجد لمن كان جاراً له.

(١) انظر: فلاح السائل: ٢٢: أروي بحذف الاسناد عن سيدة النساء فاطمة ابنة سيد الأنبياء صلوات الله عليها وعلى أبيها وعلى بعلمها وعلى أبنائها الأوصياء أنها سألت أباهم محمداً ﷺ فقالت: «يا أبتاه ما لمن تهاون بصلاته من الرجال والنساء؟ قال: يا فاطمة، من تهاون بصلاته من الرجال والنساء ابتلاه الله بخمس عشرة خصلة، ست منها في دار الدنيا وثلاث عند موته، وثلاث في قبره، وثلاث في القيامة إذا خرج من قبره، فأما اللواتي تصيبه في دار الدنيا فالأولى يرفع الله البركة من عمره، ويرفع الله البركة من رزقه، ويمحو الله عز وجل سيماء الصالحين من وجهه، وكل عمل يعمل لا يؤجر عليه، ولا يرتفع دعاؤه إلى السماء، والسادسة ليس له حظ في دعاء الصالحين، وأما اللواتي تصيبه عند موته فأولهن أنه يموت ذليلاً، والثانية يموت جائعاً، والثالثة يموت عطشاناً، فلو سقي من أنهار الدنيا لم يرو عطشه، وأما اللواتي تصيبه في قبره فأولهن يوكل الله به ملكاً يزعه في قبره، والثانية يضيق عليه قبره، والثالثة تكون الظلمة في قبره، وأما اللواتي تصيبه يوم القيامة إذا خرج من قبره فأولهن أن يوكل الله به ملكاً يسحبه على وجهه، والخلائق ينظرون إليه، والثانية يحاسب حساباً شديداً، والثالثة لا ينظر الله إليه ولا يزكيه وله عذاب أليم».

(٢) دعائم الإسلام: ١: ١٤٨.

المعنى الخامس^(١): الإجمال

وأما المعنى الخامس المحتمل في الرواية فهو الإجمال؛ فإن بعض الأعلام^(٢) حيث تحير في المراد من الرواية، ذهب إلى إجمالها^(٣).

بحث تطبيقي: عشرة أمثلة فقهية

وسنعرض الآن بعض الأمثلة التطبيقية على الطلاب الكرام، بغية أن تكون تمريناً لملاحظة مدى انطباق قاعدة (لا عمل إلا بنية) بتفسيراتها المتعددة، عليها:
المثال الأول: إن الشخص لو ضم نية التبرّد إلى الوضوء فهل أنّ وضوءه باطل

(١) من المعاني المحتملة في رواية: «إنما الأعمال بالنيات».

(٢) انظر: الحدائق الناضرة ٢: ١٨٤ حيث قال: «وبالجملة فحيث كانت المسألة خالية من النص فالواجب الوقوف فيها على ساحل الاحتياط، وخبر: إنما الأعمال بالنيات، ولا عمل إلا بنية، مع تسليم حمل النية فيه على المعنى الشرعي... فيه كما ترى من الإجمال والاحتمال ما يخرج به عن حيز الاستدلال».

(٣) ولكن هناك فرق بين رواية (إنما الأعمال بالنيات) ورواية (لا عمل إلا بنية) فإنه لا ينبغي أن نسوق كلتا الروايتين بعضاً واحدة، فإن الذي نستظهره أن رواية (إنما الأعمال بالنيات) هي شاملة لكل المعاني المذكورة، ولا إشكال في الشمول، وإما رواية (لا عمل إلا بنية) فإنه لدينا هنا نكرة في سياق النفي وهذا يفيد العموم، كالنكرة في سياق النهي لكن (لا) عندما تدخل على الجنس فإن الأصل فيها أن تنفي الماهية، على ما ذهب إليه صاحب (العناوين).

انظر: العناوين الفقهية ٢: ٥٠ - ٥١.

وتوضيحاً منا لكلامه: فإنه عندما نقول (لا رجل في الدار) فإنه يفيد نفي وجود أي فرد من جنس الرجال في الدار، وهو الأصل لا الاحتمال الثاني، وهو نفي الكمال، أي: لا رجل كامل في الدار، وفي (لا عمل إلا بنية) وإن قلنا الأصل ذلك على نقاش فيه لكن في الرواية الأخرى وهي (إنما الأعمال بالنيات) فالأمر ليس كذلك، فتأمل.

أو صحيح، وكذا لو ضم نية التنظيف له؟ وهنا توجد خمس صور^(١) تختلف أحكامها، فتدبر.

المثال الثاني: الشخص الذي لازمَ غريمه في الطواف فما حكم طوافه؟ وهنا صور: منها: مَنْ كان يريد الطواف فرأى غريمه فضم إلى طوافه نية ملازمة ذلك الغريم كي لا يهرب فهل طوافه صحيح؟ ومنها: ما لو عكسنا هذه الصورة بأن رأى غريمه يريد أن يطوف فلازمه ونوى الطواف فهل طوافه صحيح؟

المثال الثالث: لو قصد المكلف الكون في الدار في أدائه الصلاة فهل صلاته صحيحة أم باطلة؟ كما لو كان يعلم أنه لو لم ينشغل بالصلاة لخرج من الدار فيريد أن يوفر لنفسه سبب المكوث فيصلي هكذا.

المثال الرابع: لو أنّ شخصاً قصد الجواز في العقد والتزلزل ولكنه أتى بلفظ دال على اللزوم، أو عكس ذلك، بأن جعل لنفسه خيار الشرط لكنه لم يقصده حقيقة، أو أنه بنى على الخيار ولم يذكره؟

المثال الخامس: لو نوى في بداية صومه أو صلاته القطع أو القاطع في الأثناء فهل صومه أو صلاته صحيحة؟ كأن نوى الصيام قبيل الفجر ونوى حينها أنه قبيل الظهر سيأكل ثم لم يفعل، وعدل في نيته فهل صيامه صحيح؟^(٢)

المثال السادس: ما لو قصد المكلف بجزء من عمله الرياء، كما لو قصد بالبسملة الرياء فهل تبطل صلاته، أو يبطل خصوص ذلك الجزء؟ وماذا لو قصد

(١) أيهما المصّب، أو الداعي، أو التشريك.

(٢) والمسألة المطروحة عادة هي ما لو نوى القطع أو القاطع في أثناء العمل، ولكن كلامنا ومثالنا فيما لو كان ذلك قبل البدء بالعمل.

الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة ٢٣٩

الرياء في مثل القنوت من المستحبات؟ وماذا لو قصد الرياء في المستحبات المطلقة، كمطلق الذكر في الصلاة؟

المثال السابع: لو نوى المكلف الظهر عصراً جهلاً أو عمداً، فهل صلاته صحيحة؟ وكذا لو نوى مجرد الصلاة أربع ركعات في الوقت المختص، أو في الوقت المشترك فما هو حكمها؟

المثال الثامن: لو نوى القصر في موضع التمام عامداً عالماً، أو التمام في موضع القصر ودخل في الصلاة بهذه النية، ولكنه في الصلاة سار على طبق الوظيفة الشرعية؟^(١)

المثال التاسع: لو قصد الصبي المميز الندب في صلاته فبلغ في أثناء الصلاة - بان أكمل الخامسة عشرة - فلم يقصد الوجوب فما هو حكم صلاته؟ وكذلك لو قصد الوجوب فما هو حكمه باعتبار أن بعض الصلاة قد وقع ندباً؟

المثال العاشر: لو قصد الخطيب من منبره الأجرة، فهل له الأجر؟ وكذا قارئ

القرآن؟

التقسيمات الستة لـ(لا) النافية للجنس:

وتحقيق القول في مفاد (لا عمل إلا بنية) يبتني على تحقيق مفاد (لا) الداخلة على الجنس؛ إذ بذلك تتضح نسبة هذه الرواية إلى آية التعاون: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(٢)، وإنها الحكومة أو الورود أو التخصيص، ويترتب على ذلك تحقيق الحال في (الرشوة) وإنه لو بذل مالاً للقاضي

(١) راجع: العروة الوثقى ٢: ٤٦٠.

(٢) المائدة: ٢.

للكم بالحق، فهل هو تعاون على الإثم أم لا؟ ثم هل هو حرام أم لا؟
 فإن بعض الأصوليين^(١) قسّم (لا) الداخلة على الجنس - والنكرة - المسماة بـ
 (لا النافية للجنس) إلى ستة أقسام معتمداً على الآيات والروايات، وهذه الأقسام هي:
 القسم الأول: كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي
 الْحَجِّ﴾^(٢)، وكما في قوله ﷺ: «لا غش بين المسلمين»^(٣) فما هو المراد من (لا)
 هنا؟

إن ظاهر هذه الرواية هو الإخبار عن عدم تحقق الغش بين المسلمين،
 وكذلك ظاهر الآية هو عدم تحقق هذه الأمور الثلاثة أو أحدها في الحج، ولكن
 وكما هو واضح فإنه لا يراد من هذا الإخبار المعنى الحقيقي له، بل المراد هو
 التكنية عن مبغوضية هذه الأمور لله تعالى، أي: إن ظاهر الآية والرواية هو الإخبار،
 ولكن المراد الجدي هو الإنشاء والنهي والحرمة، وعليه فإن (لا) النافية للجنس تفيد
 النهي في المقام.

وفي صغرى بحثنا فهل أن رواية (لا عمل إلا بنية) هي من هذا القبيل، وأنها
 بصدد بيان المبغوضية والنهي؟^(٤)

(١) وهو السيد الخوئي، كما في مصباح الأصول ١: ٦٠٧.

(٢) البقرة: ٩٧، الرفث: هو الجماع، والفسوق: هو السباب. والكذب، وقيل مطلق المعصية،
 والجidal: هو أن يقول: لا والله و بلى والله وما أشبه.

(٣) سنن الدارمي ٢: ٢٤٨، كنز العمال ٤: ٦٠، كشف الخفاء ٢: ٢٦٧.

وقد ورد في مستدرك الوسائل ١٣: ٢٠١: «قال النبي ﷺ: ليس منا من غش مسلماً، أو ضره،
 أو ماكره».

(٤) أي: عن العبادة بلا نية، فتكون خاصة بالعبادات.

القسم الثاني: وهو نفس القسم الأول من حيث الكناية، ولكن المراد من التكنية نفي الكمال لا الكناية عن المبعوضة، كما في قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(١)، فإنّ ظاهر (لا صلاة) الإخبار عن عدم تحقق الصلاة خارجاً، وإن صلاها المكلف، ولكن المقصود والمراد بها هو الكناية عن نفي الكمال، فهل روايتنا هي من هذا القبيل؟

القسم الثالث: كما في مضمون قوله ﷺ: (لا ربا بين الوالد وولده)^(٢)، و (لا غيبة للمتجاهر بالفسق)^(٣)، وهذا المعنى هنا هو نقيض القسم الأول فلاحظ، فهناك عندما قلنا: لا رفا فقد أريد النهي، ولكن الحال هنا بعكسه، أي: إن (لا ربا) لا تكنية فيها عن المبعوضة فالنهي، بل المراد الجواز، وكذلك الحال في (لا غيبة) فإن المراد هو جوازها، والمراد في نظائر هذه الأمثلة هو الإخبار عن نفي وجود الكلبي الطبيعي للربا في ضمن هذه الحصّة الخاصة - أي: الربا بين الوالد وولده - فهو كناية عن نفي الحكم الثابت للكلبي الطبيعي، وهو الحرمة عنها، فيكون حكم هذه الحصّة هو الجواز كما مرّ. وتعبير آخر: - كما ذكر الشيخ - المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أي: نفي الحكم عن الحصّة الخاصة.

فهل روايتنا (لا عمل إلا بنية) هي من قبيل هذا القسم؟ أي: هو نفي للحكم^(٤)

(١) دعائم الإسلام ١: ١٤٨.

(٢) انظر: مستدرك الوسائل ١٣: ٣٣٩، وفيه: «وليس بين الوالد وولده ربا».

(٣) انظر: مستدرك الوسائل ٩: ١٢٨، ح ١، وفيه: «عن النبي ﷺ أنه قال: لا غيبة لثلاثة: سلطان جائر، وفاسق معلن، وصاحب بدعة». وفي عوالي اللئالي ١: ٤٣٨: «لا غيبة لفاسق» أو «في فاسق».

(٤) وهو - في المقام - حرمة الرشوة على إحقاق الحق، أو حرمة التعاون على الرشوة التي كانت

الثابت للعمل بقول مطلق لهذه الحصة التي لم تكن مقصوده ومنوية؟
 القسم الرابع: كما في قوله **عَلَيْكُمْ**: «لا رهبانية في الإسلام»^(١)، وظاهره هو الإخبار عن عدم تحقق ووجود الرهبانية، ولكنه كناية عن أن هذا الموضوع الثابت في الأديان السابقة لم يشرع في ديننا، فحكمه عندهم منفي عندنا، وهنا النفي ليس لحصة خاصة كما في القسم الثالث، بل هو نفي للكل، فهل روايتنا هي من هذا القبيل؟

القسم الخامس: كما في: «ليس في دين الله قياس»^(٢)، فإن ظاهره هو نفي الموضوع الثابت في العرف عن كونه ثابتاً في الشرع - وليس هو نفي الموضوع الثابت في الأديان السابقة - كناية عن نفي الحكم، أي: إن لسانه نفي موضوع ثابت في العرف عن ثبوته في الشرع كناية عن عدم التشريع وعدم الحجية.
 القسم السادس: نفي الحكم الشرعي ابتداءً، كـ **﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**^(٣)، فتأمل.

التقسيم ليس شاملاً:

وهنا نقول: إن هذا التقسيم السداسي صحيح، ولكنه ليس بشامل؛ وذلك إننا أضفنا ثلاثة أقسام أخرى لم يذكرها، ولعله غفل عنها، وهي:

لإحقاق الحق، أو نفس عنوان الرشوة وعنوان التعاون، صدقاً، فتدبر.

(١) دعائم الإسلام ٢: ١٩٣، مستدرک الوسائل ١٤: ١٥٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٥٢، ح ٣٧.

(٣) المؤمنون: ٧٨.

الأول: كما في (لا طلاق إلا بنية)^(١)، حيث إنَّ النية مقومة لوجود الشيء، وبدونها لا توجد الماهية والحقيقة، حقيقةً، وكذلك: «لا صلاة إلا بطهور»^(٢)، حيث ينتفي أصل وجود الصلاة حقيقة مع عدم الطهورية على التفصيل الآنف في الصحيح والأعم والحقيقة الشرعية.

الثاني: وهو التعنون كما في (لا مقدمة إلا بنية) و(لا تعاون إلا بنية) كما أوضحنا ذلك.

الثالث: أغفل أيضاً نوعين من القسم الرابع، وهو نفي الكمال أو القبول أو الثواب، فقد ذكر الكمال فقط من هذه الأقسام.

فهذا هو الإطار العام للبحث، ولا بد من التدقيق لمعرفة أن (لا عمل إلا بنية) يندرج في أي منها، لنفرِّع عليه نسبه مع آية التعاون، ثم لنفرِّع على مجموع ذلك حال الرشوة والتعاون عليها موضوعاً وحكماً.

رأي صاحب (العناوين) في المراد من (لا عمل إلا بنية):

وبعد ما بيناه من المعاني والأقسام المحتملة والمتحققة أيضاً، لا بد من تحديد المراد من (لا عمل إلا بنية)؟

ولنقدم ذكر رأي صاحب العناوين، فقد قال: «فإن ظاهر الروايتين^(٣) إن ماهية العمل من دون نية غير متحققة، فإما أن يحمل على معناه الحقيقي الظاهر، وتكون

(١) انظر: الكافي ٦: ٦٢، وفيه: عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا طلاق إلا ما أريد به الطلاق». وكذلك عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن زرارة، عن السبع، عن أبي عبد الله عليه السلام، وعن عبد الواحد بن المختار، عن أبي جعفر عليه السلام أنهما قالوا: «لا طلاق إلا لمن أراد الطلاق».

(٢) الوسائل ١: ٣١٥، ح ١.

(٣) أي: «لا عمل إلا بنية» و«إنما الأعمال بالنيات».

الأعمال التي تتحقق بغير قصد خارجة عن العموم، وإمّا أن يحمل على نفي الصحة؛ لأنه أقرب المجازات، فيكون المراد عدم الصحة إلا بالنية...»^(١)، انتهى، وستأتي في البحث القادم مناقشة كلامه بإذن الله تعالى.

تطبيق بحث النية على صغرى مسألة الرشوة:

إن بذل المال للقاضي لكي يحكم بالحق له خمس صور على ضوء رواية (لا عمل إلا بنية)، وبعض هذه الصور تفيد هذه الرواية خروجها الموضوعي، أي: التخصصي، وهي الصورة الأولى، والصورة الثانية تفيد دخولها الموضوعي، وأمّا الصورة الثالثة فإن (لا عمل إلا بنية) حاکمة، وأمّا الصورة الرابعة فهي تفيد الورد^(٢)، وأمّا الصورة الخامسة فإن (لا عمل إلا بنية) منصرفة عنها.

صور بذل المال للقاضي ليحكم بحق:

هناك عدة صور لبذل المال للقاضي لكي يحكم بحق، وهي:

الصورة الأولى: البذل بقصد التقوية والإعانة^(٣)

لو بذل للقاضي مالا بقصد ونية تشجيعه وتقويته في منهجه، وطريقته من أخذ الأموال على حكمه بالحق - أو الباطل - أو بقصد تعليمه أو تعويده على الارتشاء، فإنه لو بذل المال بهذه النية فستكون النية هي السبب لدخول هذا البذل في آية (ولا تعاوتوا...) موضوعاً؛ فإن صدق التعاون على الإثم عليه حقيقي بالحمل الشائع

(١) العناوين الفقهية ٢: ٥٠.

(٢) وهذا هو البحث الذي سبق الوعد بتحقيقه من كون دليل (لا عمل إلا بنية) إما حاكماً أو وارداً.

(٣) دخول موضوعي.

الصناعي، وهذا المورد هو مصداق جلي لكبرى التعاون على الإثم والعدوان.

الصورة الثانية: البذل بقصد ارتزاق القاضي^(١)

وهي بعكس الصورة الأولى، وهي: كون النية موجبة للخروج الموضوعي، كما لو بذل له المال ليكون رزقاً له يستعين به على حياته، فإن الارتزاق جائز شرعاً، وهذا القصد يخرج بذل المال عن كونه تعاوناً على الإثم موضوعاً وتكويناً.

وبقيت لدينا ثلاث صور، وهي: الصورة الثالثة والرابعة والخامسة في هذه المسألة^(٢)، وفيها يدور الأمر بين الورود والحكومة والانصراف لأدلة النية عن دليل ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا...﴾.

الفرق بين الورود والحكومة:

هناك فرق بين الورود والحكومة، ولكي يتضح لا بد من تعريف الورود والحكومة.

تعريف الدليل الوارد:

ولا بد أن نذكر بنحو الإشارة الضابط في التفريق بين الورود والحكومة، كي يتضح أن هذه الصور الثلاث من أي: باب وواد، فنقول: الدليل الوارد هو ذلك الدليل الذي يزيل موضوع الدليل المورد عليه حقيقة، ولكن بعناية التعبد^(٣).

ورود الحجج على البراءة العقلية:

ومثال ذلك: ورود الأمارات والحجج على قاعدة البراءة العقلية، وهي (قبح

(١) خروج موضوعي.

(٢) وسوف تأتي الإشارة لها لاحقاً.

(٣) والتخصص أن يكون الخروج حقيقة تكويناً لا بعناية التعبد.

العقاب بلا بيان) فإن الموضوع فيها - وهو اللابيان - سيرتفع بوجود الحجج والأمارات؛ لأنها بيان، فإن خبر الثقة لو قام على أمر فإن اللابيان قد ارتفع حقيقة لا مجازاً؛ إذ قد وجد تحقق البيان، فقد أزال الدليل الوارد، أي: خبر الثقة موضوع الدليل المورود عليه، أي: قاعدة البراءة العقلية، حقيقة، ولكن هذه الإزالة هي بعناية التعبد كما قلنا؛ إذ توقف ذلك على أن يعتبر الشارع خبر الثقة حجة أو يمضيه، وبعده فإنه يزيل اللابيان حقيقة، وهذا بعكس الحال في العلم فإنه لا يحتاج إلى اعتبار الشارع إياه حجة، بل هو بذاته تكويناً كاشف وطريق يزيل اللابيان حقيقة.

ورود الحجج على البراءة الشرعية^(١):

ونذكر مثلاً آخر كتطبيق عملي لتمرين الذهن في مسألة الورود - أو الحكومة - فإن المعروف في الأمارات والحجج^(٢) أنها واردة أيضاً على البراءة الشرعية، والتي هي مفاد حديث الرفع، ولكن كيف يمكن تصوير هذا الورود، فإن الرواية لسانها (رفع ما لا يعلمون)^(٣) فالمحور هنا هو العلم واللاعلم، لا كما هو الحال في قاعدة البراءة العقلية، حيث المحور هو البيان واللابيان، وخبر الثقة لا

(١) تطبيق عملي.

(٢) الأمارات هي في الموضوعات، والحجج في الأحكام كما جرى عليه الإطلاق عادة.

(٣) انظر: الكافي ٢: ٤٦٣، ح ٢، وفيه: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمتي تسع خصال، الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه، وما استكروها عليه والطيرة والوسوسة في التفكير في الخلق والحسد، ما لم يظهر بلسان أو يد». وفي الوسائل ٧: ٢٩٤، ح ٢: محمد بن علي بن الحسين، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «وضع عن أمتي تسعة أشياء، السهو والخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفة».

يؤدي إلى العلم عادة، وإنما يؤدي إلى الظن النوعي، فهو علمي وليس هو بعلم، (ما لا يعلمون) باقٍ وجداناً حقيقة رغم وجود خبر الثقة؛ إذ هو لا يزال غير عالم، بل هو ظانٌ فقط، وإن كان ظناً معتبراً، فلا ورود، بل غاية الأمر الحكومة، وعليه فكيف نُكِّفُ كلام المشهور من ورود الحجج والأمارات على دليل البراءة الشرعية حقيقة أيضاً؟

تصويران لورود الحجج على أدلة البراءة الشرعية:

هناك وجهان لتصوير ورود الحجج والأمارات على دليل البراءة الشرعية نذكرهما باختصار:

الوجه الأول: كناية عدم العلم عن عدم الحجة

أما الوجه الأول فإن قوله ﷺ «رفع ما لا يعلمون» موضوعه (عدم العلم)، وهو كناية منه ﷺ في الواقع عن (الحجة)، والمراد الجدي هو (رفع ما لا حجة عليه)، لا أن المدلول الحقيقي هو عدم العلم، ولو قلنا بهذا فإن الورد واضح في خبر الثقة الحجة، فإنه يرفع الموضوع (اللاحجة) حقيقةً.

الوجه الثاني: أعمية متعلق عدم العلم من الحكم والطريق

وأما الوجه الثاني فهو إن (مالا يعلمون) أعم من عدم العلم الحكمي، أو عدم العلم الطريقي - أي: عدم العلم بالحكم وعدم العلم بالطريق - وخبر الثقة قد عُلم طريقاً؛ وذلك أن ظنية الأحكام لا تنافي قطعياً الطريق، وتفصيل ذلك يترك لمحلّه.

تعريف الحكومة:

وأما الحكومة فهي عبارة عن ناظرية الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم موضوعاً أو حكماً، وضعاً أو رفعاً، فالأقسام أربعة، فإن الدليل الحاكم إما أن يضيق موضوع الدليل المحكوم، كما هو الحال في: (لا شك لكثير الشك) فقد أخرج شك كثير الشك عن دائرة الشك حكماً، فإن الشارع يريد أن يقول: إنه لا حكم لـ (شك

كثير الشك) مع أنه وجداناً لا يزال شاكاً، وكذلك الحال في «لا ربا بين الوالد وولده»، وأما مثال توسعة الموضوع ف: كالطواف بالبيت صلاة.
وقد تكون الناظرية للحكم، فيضيق الدليل الحاكم دائرة الدليل المحكوم، كما في (لا ضرر) فإن المراد هو أن الحكم الضرري مرتفع عن مثل هذا المورد، لا أن الضرر منتفٍ حقيقة، فإن وجود الضرر في الإسلام خارجاً أمر لا ينكر.
وقد توسع دائرة الحكم ك (التراب أحد الطهورين)^(١)، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مبحث آخر، فراجع.

الصورة الثالثة^(٢): البذل جاهلاً بالحرمة قصورا

وفي الصورة الثالثة نقول: هل المورد هو مورد ورود أو حكومة؟
وهنا نذكر مثالين:

الأول: لو بذل الشخص المال للقاضي ليستنقذ حقه، ولكن الباذل كان جاهلاً قاصراً بحرمة ارتشاء القاضي على الحق، وقد تصوره محلاً، بل مجبداً، فهل بذل المال في هذا المورد هو تعاون على الإثم والعدوان حقيقة أو لا؟
وبتعبير أدق: إن أدلة النية مفادها لا عمل إلا بوجود النية، وهذا الشخص نوى من عمله صرف استنقاذ حقه، لا تشجيع القاضي على باطله، بل قصد تشجيعه على الحكم بالحق، فهل بذله خارج موضوعاً ببركة أدلة النية، وبعبارة التعبد بدليل ﴿لا

(١) انظر: الكافي ٣: ٦٤، ح ٤، وفيه: «فإن التيمم أحد الطهورين». وفي تهذيب الأحكام ١: ١٩٧،

ح ٤٥: عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيماً بالصعيد وصلى ثم وجد الماء، فقال: لا يعيد إن رب الماء هو رب الصعيد».

(٢) من صور بذل المال للقاضي ليحكم بحق، وقد تقدمت صورتان، فراجع.

تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ ﴿١﴾، أو أنه خارج بالحكومة، أي: إن دليل (لا عمل إلا بنية) ناظر إلى دليل (لا تعاونوا) والمورد هو تعاون على الإثم حقيقة، ولكن حكمه مرفوع؟ الثاني: لو بذل المال للقاضي ليحكم بالحق، ولكن كان داعيه على ذلك هو أن يتحجب إليه لكي يقنعه بعدها بأن يتخلى عن ارتشائه على حكمه بالحق، فهل المورد هو ورود أو حكومة؟ فمثلاً: لو دفع المال لاستنقاذ سجينه المسجون ظلماً، تحبباً للقاضي كي تكون بعد ذلك كلمته نافذة عليه، فينصحه لاحقاً فيرتدع عن أخذ الرشوة مطلقاً؟^(١)

الصورة الرابعة: البذل نظراً لمزاحم أهم

لو بذل المال للقاضي ليستنقذ حقه عالمياً بحرمة الرشوة غير غافل عنها، ولكنه لم يقصد من ذلك التحجب للقاضي لتخليه عن باطله، وإنما لأنه رأى أن استنقاذه أهم من ارتشاء القاضي، فهل المورد مورد ورود أو حكومة؟^(٢) وهناك مثال، وهو لو أن مؤمناً لقن مخالفاً الحجة كي يرد عليه برد أقوى، وذلك من باب استدراجه بتلقيه الحجة، فهل هذا المورد جائز أو لا؟ وهل هو تعاون على الإثم موضوعاً لكنه خارج حكماً حكومة أو لا؟ فهنا صورتان، فتدبر وتأمل.^(٣)

(١) والفرق بين التخصيص والناظرية: أن الدليل المخصص ليس بناظر للمخصص ولا بشارح له، ولذا لو كانت النسبة بينهما من وجه فلا يقدم الأول على الثاني، وأما في الحكومة فلعلة الناظرية والشارحية، فإن النسبة وإن كانت من وجه فإنه يقدم الحاكم على المحكوم.

(٢) أو الأمر عائد للمزاحم الأهم ولا ربط للنية به.

(٣) التأمل في أمثلة الصورتين الثالثة والرابعة، ومدى اندراج كل منها في الصورة التي أدرجت تحتها أو كونها أجنبية بالمرّة، أو حسب المباني والاستظهار، فتدبر.

الصورة الخامسة: البذل لاستنقاذ حق مرجوح

لو كان استنقاذ الحق مرجوحاً بالقياس إلى ارتشاء القاضي، كأن يرشيه لأمرٍ بسيطٍ تافهٍ لا قيمة له، فهل أن أدلة لا عمل إلا بنية منصرفه عن الشمول لهذا المورد؟ أي: إن هذه النية لا تخرج هذه الصورة عن كونها مشمولة حكماً لآية (لا تَعَاوَنُوا).

كلام صاحب العناوين مع إضافة وتغيير:

وأما تحقيق الأمر في العلاقة بين أدلة النية وآية (ولا تَعَاوَنُوا...) تطبيقاً على الصورة الثالثة والرابعة لمعرفة كون المورد من باب الحكومة أو الورد، فإن ذلك يتجلى بملاحظة كلام صاحب العناوين^(١) مع إضافة وتغيير وتطوير منا^(٢) فنقول:

النسبة بين ظهور العمل وظهور النية:

إن النسبة بين النية والعمل من حيث ظهور كل منهما وعدمه أو أقوائية ظهوره

على صور:

الأولى: وهي أن يكون للفعل ظهور أقوى من ظهور النية^(٣).

الثانية: أن يكون للنية ظهور ولا يكون للعمل ظهور كي يعاكس ظهوره

ظهور النية.

الثالثة: وهي على عكس الصورة الثانية، وهو أن يكون للنية ظهور أقوى من

ظهور العمل.

(١) وهو كلام مفيد وعملي في الوقت نفسه. انظر: العناوين الفقهية ١: ٥٦٦ - ٥٦٧.

(٢) ولذا قد لا يتطابق ما نذكره هنا مع ما ذكره تمام الانطباق؛ إذ لم يكن يهمننا نقل نفس

كلامه، بل ما هو الأصح بنظرنا لكن على ضوء كلامه في الجملة.

(٣) كان محور كلامنا هو النية والكلام الآن هو نوع من التطوير للصور بإضافة ظهور العمل.

صور النسبة بين النية والعمل والأمثلة عليها:

وهنا نذكر الصور الثلاث، وأمثلة عليها، فنقول:

الصورة الأولى: ظهور العمل أقوى من ظهور النية^(١)

وهي كون ظهور الفعل أقوى من ظهور النية والقصد، وقد مثل لها صاحب العناوين بالركوع للحاكم الجائر^(٢)، فإن هذا العمل ظاهر في تعظيم الجائر مهما كانت نية الفاعل من هذا الفعل، كأن يركع ليحك رجله أو ينوي أن يكون الركوع لله مثلاً، لكن أمام الجائر، فإن تمصدق هذا العمل وظهوره في تعظيم الجائر، وفي الإثم والمعصية هو أقوى من تلكم النية، فيكون تعظيماً للجائر موضوعاً وحراماً حكماً.

وأما المثال الآخر الذي ذكره فهو كون الشخص وزيراً للحاكم الظالم، فإن ظهور هذا العمل في كونه من أعوان الظلمة هو أقوى من ظهور نيته مهما كانت وتوجهت.

وأما المثال الآخر فهو سيره في ركاب الظالم مما يقوي به شوكته، وإن لم يقصد ذلك، وهذه أمثلة ثلاثة ذكرها صاحب العناوين^(٣) لكون ظهور العمل هو أقوى من ظهور النية، فيتغلب الظهور الأول على ظهور الثاني، ولا يكون للنية تأثير في التعنون.

(١) المقصود من ظهور النية أحد أمرين: إما ثبوتاً بأن يراد بها تلون العمل وتفصله واقعاً، وإما إثباتاً فيما لو قامت عليه أمانة وانكشفت للناس، فتدبر.

(٢) كما في بعض الأعراف والبلدان كما حصل في وقت شاه إيران المقبور.

(٣) لكن ذكرها في ضمن إطارين: القصد والنية، وقرب العمل من الإعانة، وتمحضه لذلك بحيث يعد إعانة وإن لم يكن قاصداً. انظر: العناوين الفقهية ١: ٥٦٦ - ٥٦٧.

استثمار كلام (العناوين) في مبحثنا في الرشوة:

ونستثمر الكلام الذي ذكره صاحب العناوين في مبحث الرشوة، فنقول: إن الرشوة هي من مصاديق صورة كون ظهور العمل أقوى من ظهور القصد والنية؛ وذلك أن نفس هذا العمل - أي: بذل الشخص المال للقاضي كي يحكم بالحق أو الباطل - ظاهر عرفاً في أنه رشوة، وكلامنا لا زال في دائرة الموضوع - وأما أنها حلال وجائزة للمضطر فهو أمر آخر في دائرة المحمول والحكم - فالبذل للقاضي هو رشوة بالحمل الشائع الصناعي، وإن كانت محللة من جهة الاضطرار. والحال نفسه فيمن يقترض بزيادة رباً قرضياً وهو مضطر، فإن ظهور هذا العمل في الربا أقوى من قصده ونيته كون ذلك الأخذ لأجل إجراء عملية جراحية. نعم، نيته مؤثرة في الحكم لا الموضوع، فيكون الأخذ ليس بحرام حكماً، وإن كان رباً موضوعاً.

الصورة الثانية: كون الظهور للنية لا للعمل

وهي أن يكون العمل لا ظهور له، ويكون الظهور كل الظهور للنية، ومثاله: خياطة الثوب للظالم، أو ما أشبهه، فإن خياطة الثوب للظالم بما هي هي لا جهة لها، ولكن النية في المقام مفصلة، فإنه لو نوى بخياطته الثوب للظالم تقويته على ظلمه وإعانتة عليه فهو حرام، وأما لو نوى بالخياطة صرف الارتزاق فإنه أمر آخر. وأما مثال صاحب العناوين^(١) فهو بناء دكان من قبل شخص لكي يؤجره للغير، فإنه في حد ذاته حيادي ولا جهة له، لكنه قد يبني الدكان لكي يؤجره لظالم

(١) وهو مثال فقهي لطيف لم نجد من ذكره غيره. انظر: العناوين الفقهية ١: ٥٦٦، وفيه: «فمن بنى لنفسه دكاناً بعنوان أنه لو احتاج إلى ذلك الخمارون يؤجره إياهم، حتى لا يكون سبباً لتعطيل شغلهم، كان أصل بنائه إعانة للإثم، وإن كان لا ينتهي إلى المعصية إلا بوسائط».

أو خمّار، وقد يبيّنه لكي يُجره لبقال عادي، فنفس بناء الدكان عمل لا ظهور له في كونه إعانة على الإثم أو البر، لكن - وكما يقول صاحب العناوين - لو نوى بيناء الدكان صرفاً كونه مخمراً حصراً، فإن النية تكون مفصلة ومعنونة وموجهة للعمل بهذا الاتجاه، فيكون تعاوناً على الإثم وحراماً.

ولا يخفى أن المثل المعروف المطروح في المكاسب هو بيع العنب لمن يعمله خمراً بقصد ذلك.

ثم إنه قد يمثل لهذه الصورة في مبحثنا بما لو بذل مالا للقاضي وكان القاضي جاراً له، وقد ولد له ولد مثلاً مما احتمل كونه هدية وكونه رشوة على حد سواء، فإنه لا ظهور للعمل ههنا.

الصورة الثالثة: ظهور النية^(١) أقوى من ظهور العمل

وهذه الصورة هي بعكس الصورة الأولى، أي: أن يكون ظهور القصد أقوى من ظهور العمل، وقد يمثل له بمنّ بذل المال ليستنقذ حقه، فهنا ظهوران تعارضاً: ظهور العمل في أنه رشوة، وظهور النية في استنقاذ الحق، وهذا الظهور الأخير - أي: ظهور النية - عرفاً هو أقوى من ظهور العمل في كونه رشوة؛ ولذا فإن العقلاء يبيحون هكذا عمل ويقرونه، وحالهم في ذلك كحال الشارع في إباحته.

مثال آخر: لو بذل الشخص الرشوة للقاضي ليأخذه بالجرم المشهود، فظهور القصد هنا أقوى من ظهور العمل.

مثال ثالث: لو بذل المال له بقصد التحبب إليه كي يردعه لاحقاً، فالكلام هو

الكلام.

(١) أي: أقوى في التلوين والتأثير في اعتبار متعلق النية عند العرف والعقلاء، من أي قبيل ووادٍ.

الأمثلة المذكورة من قبيل الحكومة لا الورود:

ولكن الأمثلة الثلاثة المذكورة في الصورة الثالثة متأمل فيها؛ إذ التأمل في المقام ينتج الحكومة لا الورود - وهما محط كلامنا في الصورة الثالثة والرابعة السابقتين من الصور الخمسة - وذلك لأن ظهور النية في استنقاذ حقه لا يتصرف في الموضوع، بل غاية الأمر أنه يتصرف في الحكم والمحمول، فإن هذا العمل هو رشوة ظاهراً وموضوعاً، ولا يخرج ذلك القصد - بأمثله الثلاثة - عن كونه رشوة^(١)؛ إذ ليس محط التعبد ظاهراً ذلك.

وعليه: فإن أدلة النية لو نسبناها إلى أدلة الرشوة في الصورتين الثالثة والرابعة السابقتين^(٢) فستكون النتيجة هي الحكومة لا الورود^(٣).

(١) نعم، لو ارتأى فقيه تصرّف النية في موضوع الرشوة في بعض الأمثلة السابقة، فإنها ستصلح مثلاً للورود، فتأمل، إذ يبقى احتمال الحكومة في دائرة الموضوع بالتضييق، فيكون وزان (لا عمل إلا بنية) في تطبيقها على المقام وزان لا (ربا بين الوالد وولده) فتأمل.

(٢) وفي الصورة الثالثة كان المثال لو دفع المال غافلاً عن كون الارتشاء محرماً، وكذا لو بذل بقصد الردع اللاحق، وفي الصورة الرابعة كان المثال: لو بذل المال ملتفتاً، ولكن كانت حاجته واستنقاذ حقه أهم.

(٣) فإن معنى الورود هو: أن الدليل الوارد يزيل موضوع الدليل المورد عليه حقيقة، وإن كان بعناية التعبد، ودليل النية هنا لم يتصرف هذا التصرف، فإن المورد هو رشوة موضوعاً وعرفاً، ولا يظهر من (لا عمل إلا بنية) تنزيل الشارع لها منزلة العدم، وإنما كان تصرف دليل النية في الحكم فقط، فيكون دليل النية حاكماً على (أدلة الرشوة) وعلى (أدلة لا تعاونوا) وإنما لا يكون تخصيصاً فلما سبق أن ذكرنا من أننا لو ضمنا أحد الدليلين إلى الآخر، وكان أحدهما شارحاً ومفسراً وناظراً للآخر، فإن المورد مورد حكومة، ولسان (لا عمل إلا بنية) لسان الشرح، وهو ناظر إلى أدلة الأعمال (أدلة كل عمل عمل) فتدبر.

شهرات البحث:

ولنختم بحثنا بثلاث مسائل وثمار، وبعد ذلك نذكر الدليل على الرأي المنصور في قبال ما ارتضاه صاحب العناوين في المقام.

الثمرة الأولى: الارتزاق خارج موضوعاً عن الرشوة

الظاهر أن هناك فرقاً بين ما يبذله الحاكم الشرعي أو بيت المال للقاضي، وبين ما يبذله له المتخاصمان والمترافعان، أو الشخص المحتاج لحكم القاضي، والفرق بينهما موضوعي، وهو أن ما يبذله الحاكم الشرعي للقاضي خارج موضوعاً عن عنوان الرشوة؛ فإنه لا يصدق عليه رشوة مفهوماً، بل هو داخل في عنوان الارتزاق من بيت المال^(١)، ويدل على ذلك اللغة والعرف وإجماع الفقهاء أيضاً^(٢).

ثم إن آية: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(٣) لا تشملها؛ إذ إن الارتزاق هو أمر حلال وطيب وليس بإثم موضوعاً، وكذلك لا تشملها الآية الأخرى والمستدل بها على حرمة الرشوة، وهي ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(٤)؛ وذلك أن ارتزاق القاضي من بيت المال ليس أكلاً بالباطل موضوعاً قطعاً.

وعليه: فالخروج في هذه الموارد عن هذه الأدلة هو خروج تخصصي^(٥).

وأما ما يبذله أحد المتخاصمين أو كلاهما^(٦) للقاضي فإنه يصدق عليه عرفاً

(١) وقد يكون داخلياً في عنوان الأجرة، وذلك حسب توفر شروطها وعدمه.

(٢) ولعل السبب مجموع النية وظهور الحال (لكون المعطي بيت المال).

(٣) المائدة: ٢.

(٤) البقرة: ١٨٨.

(٥) فهو من الدائرة الأولى من الدوائر الخمس المذكورة آنفاً.

(٦) حول بذل كليهما هناك تفصيل يأتي في آخر الكتاب بإذن الله.

أنه رشوة موضوعاً، ولكن هل هو خارج - في صورة الاضطرار - حكماً فيما لو توقف عليه استنقاذ حقه؟^(١)

والجواب: نعم في مورد الاضطرار فإن الحكم - الحرمة - مرفوع، وإن كان عنوان الرشوة صادقاً، هذه هي المسألة الأولى والثمرة المتحصلة من التقسيم الخماسي السابق.

الثمرة الثانية: الغفلة عن الموضوع أو الحكم لا تؤثر في العنوان

لو بذل المترافع للقاضي مالا ليحكم بالحق غافلاً عن حرمة الارتشاء^(٢)، فكما أنه مع اضطراره للوصول إلى الحكم بالحق فليس ذلك بمحرم من جهته وطرفه لا أنه ليس برشوة موضوعاً، وإن حرم من جهة القاضي، فحكمه بالنسبة له - أي: القاضي - الحرمة؛ لأنه إثم ورشوة، فكذلك الحال مع الغفلة، فإنها لا تخرج البذل عن موضوع وعنوان الارتشاء، فهي رشوة موضوعاً، والخروج هنا ليس تخصصياً؛ إذ هو رشوة موضوعاً، وإنما الخروج هو حكمي ومحمولي، فهي رشوة ولكنها غير محرمة للبازل؛ لغفلة إذا كانت عن قصور، وحالها كحال الاضطرار إلى الربا، أو الغفلة عنه، فإنهما مغيران للحكم لا للعنوان والتسمية والموضوع.

الغفلة ليست دخيلة في التسمية لوضع الأسماء لمسمياتها الثبوتية:

فلا يتوهم أنه ما دام هذا العمل حلالاً من جهة البازل لا اضطراره إليه، أو لغفلة عن كونه رشوة، أو عن حرمة، فهو ليس برشوة موضوعاً؛ وذلك لأن الغفلة ليست لها مدخلة في التسمية الثبوتية؛ فإن الأسماء موضوعة لمسمياتها الثبوتية،

(١) وأما لو لم يتوقف، بل كانت هناك بدائل أخرى، ففيه خلاف.

(٢) إذ لو كان البازل ملتفتاً إلى حرمة ارتشاء القاضي فهنا يأتي الكلام في كونه تعاوناً على الإثم مثلاً.

فسواء أعلم الشخص أم لم يعلم، غفل أم لم يغفل، فإن ذلك لا يغير الاسم وانطباقه على عنوانه الحقيقي ومسماه الثبوتي، فإن الحائط - مثلاً - هو اسم قد وضع على الحائط الموجود والمتحقق ثبوتاً وواقعاً حتى لو غفل الشخص عن ذلك.

والمتحصل: إن ذلك هو رشوة حقيقة وموضوعاً، وهي إثم من طرف القاضي، ولكنها من طرف المعطي خارجة حكماً بلحاظ أدلة النية، فإنها حاكمة على الأدلة الأخرى، فحيث غفل هذا الشخص عندما بذل المال عن كونها رشوة أو عن حرمتها، وحيث لم يكن بذله بقصد تقوية الحاكم على منهجيته من الارتشاء، بل البذل إنما كان لاستنقاذ الحق فقط، فدليل (لا عمل إلا بنية) يخرج هذا المورد خروجاً معمولياً من الأدلة الأخرى^(١)، فيكون حاكماً وليس بوارد.

الثمرة الثالثة: أدلة النية منصرفاً عن استنقاذ الحق المرجوح

لو بذل المال للقاضي لأجل أن يستنقذ حقاً مرجوحاً، فقد نوى أمراً محللاً، لكنه مرجوح، فما هي نسبة هذا البذل مع أدلة «لا عمل إلا بنية»؟
والجواب: هو الانصراف ظاهراً - أي: إنه مندرج في الدائرة الخامسة التي ذكرناها - فإن أدلة (لا عمل إلا بنية) منصرفاً عن هذا المورد المرجوح، فإن المكلف وإن كان قد نوى حلالاً، إلا أن الحكم لا يكون الحلية؛ لانصراف دليل النية^(٢) عنه.

الرأي المنصور: سعة مفاد (لا عمل إلا بنية) للدوائر الستة

ذكرنا فيما سبق أن صاحب العناوين قال - ما ملخصه - إن مفاد (لا عمل إلا

(١) أي: أدلة حرمة الرشوة.

(٢) إذ ظاهره إناطة الحرمة بالنية - أي: لا عمل حراماً إلا بنية - في صغرى المقام.

بنية) هو نفي وجود الماهية؛ فإن (لا) هي نافية للجنس؛ إذ دخلت على النكرة، وهذا يعني أنه حصر المراد والمفاد في الدائرة الأولى من الدوائر والمعاني الستة التي ذكرناها، ولكن ما نستظهره هو أن (لا عمل إلا بينة) تشمل الدوائر الست كلها^(١)، أي: إن (لا) في (لا عمل إلا بينة) تفيد نفي الماهية أحياناً، ونفي التعنون أحياناً أخرى، وكذلك تفيد نفي الصحة تارة ونفي الكمال أو القبول أو الثواب تارة أخرى، فالرواية عامة شاملة لكل هذه المعاني.

توضيح ذلك: سبق أن قلنا: إن (لا عمل إلا بينة) تشمل دوائر ست، وإن معناها على ذلك ولدى التحليل يكون:

١- لا عمل موجوداً إلا بنية، كما في الإنشائيات، وهل منه الرشوة؟ سبق وسيأتي.

٢- لا عمل معنوياً بعنوانٍ ومفصلاً بفصلٍ إلا بنية، كما في المقدمة، ومنه باب التعاون على الإثم.

٣- لا عمل صحيحاً إلا بنية.

٤- لا عمل مقبولاً إلا بنية.

٥- لا عمل كاملاً إلا بينة.

٦- لا عمل مثاباً عليه إلا بنية.

وعليه: فإن دائرة البحث - بناءً على الرأي المنصور - ستكون واسعة جداً، وهذا بخلاف ما ذهب إليه صاحب العناوين^(٢).

(١) وسنقيم على ذلك أربعة أدلة نردّ منها اثنين.

(٢) وبعبير آخر، فإن صاحب العناوين يقول لا يوجد عمل إلا بنية، ونحن نقول: لا يوجد ولا

الأدلة على التعميم المدعى^(١):

ويمكن أن نقيم أدلة متعددة على التعميم، منها ما هو تام، ومنها ما هو متأمل فيه ومخدوش، وهذه الأدلة هي:

الأول: فقدان القرينة الداخلية والخارجية على التخصيص

أما الوجه الأول للتعميم فهو أن نقول: إنّ كل نوع من أنواع تلك الدوائر الست لو وردت عليه (لا) فهي تفيد نفي خصوص الدائرة المعنية لا الدوائر الأخرى؛ لوجود قرينة داخلية^(٢) في كل واحدة منها، وهذا بعكسه في (لا عمل إلا بنية) فإن القرينة الداخلية على التخصيص بإحدى الدوائر ليست موجودة، بل حيث كان العمل مطلقاً - غير مقيد بقيد - أفاد العموم، كما أن القرينة الخارجية هناك وفي تلك الدوائر موجودة، وفي روايتنا منتفية ومفقودة.

توضيح ذلك: إن المعنى المستفاد في الدائرة الأولى هو نفي الوجود أو الماهية، فكما أنه لو صرح بالقيّد وقال: (لا عمل موجوداً إلا بنية) أفاد النفي الخاص، فكذلك لو قال: (لا إنشاء أو لا عقد ولا إيقاع إلا بنية)، فإن المستفاد هو نفي وجود العقد أو الإيقاع، أو مطلق الإنشاء مع عدم النية لقوامه بها، والقرينة الداخلية في المقام موجودة، وهي إن الإنشاء - عقداً أو إيقاعاً - بطبعه وذاته متقوم بالنية؛ وذلك

يتعنون ولا يصح ولا يقبل ولا يكمل عمل إلا بنية، وكذلك لا يثاب على عمل إلا بنية، وهذه الستة على سبيل البدل.

(١) وهذه الأجوبة ستنفع في بحوث أخرى؛ لأن بحثنا هو بحث سيال، وفائدته الإضافية تكمن في ذلك.

(٢) ومنها القيّد ومنها خصوص نوع المتعلّق.

لأنه إيجاد فيحتاج إلى القصد والنية، هذا عن القرينة الداخلية.
 وأما القرينة الخارجية فهي موجودة أيضاً، وهي إن العقود تتبع القصد.
 وكذلك الحال في الدائرة الثانية، فعندما نقول (لا مقدمة ولا تعاون إلا بنية)
 فإن من الواضح أن المقدمة تتعنون وتتلون بنية ذبها كما سبق ذكره، وعليه فالقرينة
 الداخلية على الاختصاص فيها موجودة، وهي ذات المقدمة^(١).
 وعندما نقول: (لا صلاة إلا بطهور) في الدائرة الثالثة، فإن الذي يستفاد منه أنه
 لا صلاة صحيحة إلا بطهور من خلال القرينة الخارجية، وهي الروايات الواردة في
 أن الصلاة متقومة بالطهارة^(٢)، وأما القرينة الداخلية فغير موجودة؛ وذلك لأن الصلاة
 هي حقيقة مخترعة شريعة لا تُعلم إلا من قبله، وبلحاظها - دون الرجوع للشارع - لا
 نفهم كون النية مقومة لها أو لا.
 وكذا الدائرة الأخرى عندما يقال: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)
 فإن القرينة الخارجية موجودة على أن المراد هو لا صلاة كاملة إلا في المسجد،
 وهي الروايات، وهكذا الحال في بقية الصور والدوائر الأخرى.
 وأما في رواية (لا عمل إلا بنية) فإنه لا توجد قرينة داخلية تخصص المعنى
 المراد بخصوص الدائرة الأولى أو الثانية أو غيرهما؛ وذلك أن العمل - وهو مدخول
 لا - يشمل الإنشائيات والتبعديات التي أنيط الثواب بها والتوصيات، ويشمل أيضاً
 الأعمال المتعنونة وهكذا.

(١) أي: كونها مقدمة فإن المقدمة تتلون عقلاً بلون ذبها.

(٢) هذا بناء على الأعمى، وإلا فعلى الصحيحي يكون المعنى: لا صلاة موجودة إلا بنية، وذلك
 بضم مقدمتين خارجيتين، هما: دليل الصحيحية ودليل اشتراط النية وإطلاقه.

والحاصل: إن مفردة الإنشائيات فيها قرينة داخلية وخارجية على أنها من الدائرة الأولى، وهكذا بقية العناوين في بقية الدوائر، وأمّا العمل فهو (لا بشرط) عن تلك الجهات كلها، واللابشرط يجتمع مع ألف شرط، فينطبق على الدوائر الست، فيتلون بلون تلك الدائرة وذلك المحور الذي دخلت عليه لا.

وبتعبير آخر: إن العمل هو جنس لهذه المعاني الستة، وعندما تدخل (لا) عليه فتعم كل هذه الدوائر؛ وذلك أن كلاً من المعاني الستة هو قسيم للآخر؛ ولذا فإن (لا) الداخلة على أحدها لا تشمل القسيم الآخر، وأمّا العمل فهو مقسم لجميع هذه المعاني الستة، ولو دخلت (لا) على المقسم لنت كل واحد من الأقسام الستة كل في محله وموضعه.

وبتعبير آخر: إن خصوصية كلمة ومادة (عمل) هي التي أفادت أعمية هذه الرواية لشمول الأقسام الستة، وهذه قرينة داخلية للأعمية، فتأمل^(١). والمتحصل: إن (لا عمل إلا بينة) لها عمومية للدوائر الست لخصوصية المادة. هذا هو الوجه الأول للتعميم.

الدليل الثاني: النكرة في سياق النفي تفيد العموم للأصناف والأفراد^(٢)

وأما الدليل الثاني فهو دليل معروف، وهو أن يقال: إن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، و(عمل) نكرة دخل عليها النفي فأفاد العموم للدوائر الست أو لأفرادها، وفرق هذا الوجه عن الأول بيّن، فإنه في الوجه الأول كان الاستناد إلى

(١) سناقش في هذا الوجه والذي بعده لاحقاً وسيظهر عدم تماميتهما.

(٢) ويمكن اعتبار هذا وجهين: بالقول إنها تفيد العموم للأصناف (وهي الدوائر الست) أو للأفراد مع قطع النظر عن التصنيفات.

المادة - عين، ميم، لام^(١) - لاستفادة الأعمية، وأمّا الوجه الثاني فالاستناد إلى هيئة وقوع النكرة في سياق النفي، وهذه قاعدة أخرى كما هو واضح.

مناقشة الدليل الثاني^(٢):

وهذا الدليل مخدوش؛ وذلك لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم لكل أنواع أو أصناف أو أفراد المدخول الحقيقية، ولكنها لا تفيد العموم لمجازات المدخول، وهنا فإن إرادة معنى الصحة من العمل هو مجاز من قبيل المجاز بالحذف، أو المجاز في الكلمة أو الإسناد.

والحاصل: إن كون معنى (لا عمل) هو لا عمل صحيحاً^(٣)، وهكذا لا عمل مقبولاً ولا عمل كاملاً، وهكذا في بقية الدوائر كلها معاني مجازية، فلا يمكن استفادة العموم بهذا الدليل.

الدليل الثالث: (لا عمل إلا بنية) تفيد ضابطة كلية

وقد يقال: إنّ (لا عمل إلا بنية) ظاهر - بل بلحاظ المكتنفات نص - في أن مفاده هو إعطاء ضابطة كلية وقاعدة سيالة.

توضيحه: إنه عندما يقال: إنه (لا إنشاء إلا بنية) فإن المستفاد هو ضابطة خاصة في دائرة الإنشائيات فقط، تفيد نفي الماهية والوجود، وعندما يقال: (لا مقدمة أو تعاون إلا بنية) فإن القائل يريد أن يفيد ضابطة خاصة بالمقدمة .
و لكن عندما نقول (لا عمل إلا بنية) فإن المستفاد هو الضابطة العامة الكلية.

(١) وهي بعكس مادة إنشاء أو المقدمة أو الطلاق أو التعاون فإنها مواد خاصة.

(٢) ولو التفتنا إلى وجه المناقشة في هذا الوجه يتجلى به وجه مناقشة الوجه الأول ورده.

(٣) أو لا صحة للعمل.

إذن: فقريئة كون المتكلم في مقام إفادة ضابطة عامة كلية هي دليل على أن (لا عمل إلا بنية) هو مقسم للدوائر الست، فلا تختص بإحداها بخصوصه، وهذا الوجه قابل للتأمل أيضاً، ويرد عليه ما ورد على سابقه، فتدبر.

الدليل الرابع^(١): المستثنى يدل على التعميم

وأما الدليل الرابع للتعميم فهو: إنه وإن صح أن (لا عمل إلا بنية) تفيد نفي الجنس، ولكن توجد قريئة أخرى أقوى على الخلاف، وهي تدعو إلى التعميم، وهذه القريئة هي الاستثناء، فإننا لو كنا و (لا عمل) فقط لنفت الجنس، ولكن وجود الاستثناء (إلا بنية) يفيد تعميم العمل للدوائر الست، وذلك لأن النية تتدخل وتتصرف في كل منها بنحوٍ بالبداهة.

توضيح ذلك: إننا لو قلنا: (لا رجل في الدار) فإن المعنى المستفاد هو (لا رجل موجوداً في الدار)، وهذا لا ربط له بالكمال أو الصحة أو غيرها، كما هو واضح^(٢)، ولكن لو قلنا: (لا رجل في المدينة إلا وقد رأيت) فإن المعنى المستفاد يشمل عدة دوائر، عدا الدائرة الأولى، فإنها تخرج بهذا الاستثناء، مع أنها هي الموضوع له حقيقة؛ وذلك أن الرؤية لا تتعلق بالمعدوم، حيث افترض وجود الرجل بلحاظ الاستثناء، وبركته - الاستثناء - تدخل مجموعة من الدوائر، فيكون المعنى لا

(١) وهذا هو الوجه المنصور ويحتاج إلى بعض الدقة فتدبر. وهنا لا يخفى أن جريئنا في هذا البحث ونقاشنا هو نقاش بنائي لا مبنائي؛ إذ قبلنا أن الأصل في (لا) هو نفي الجنس عند ورودها على النكرة، ولكن قد يرفض هذا المبنى ويقال: إن الأصل في ذلك هو النفي المطلق الأعم من نفي الجنس والصحة والكمال في كل ما أمكن فيه ذلك، استناداً إلى الفهم العرفي، فتأمل.

(٢) أي: لا يفيد لا رجل كاملاً في الدار، وإن كان الرجل موجوداً فينفي الكمال دون الأصل.

رجل كامل أو ناقص، ولا رجل صحيح أو سقيم إلا وقد رأيتَه.
وعلى ذلك نقول: إنّ النية أحياناً موجدة وأحياناً مصححة وهكذا، وحيث
كان عمل النية وشأنها عاماً دلت على أن المراد من المستثنى منه العموم أيضاً،
فيكون المراد (لا عمل موجوداً إلا بنية موجدة، ولا عمل صحيحاً إلا بنية مصححة)
وهكذا.

ولا مجال للقول بتعارض الظهورين، أي: ظهور المستثنى والمستثنى منه، فإن
المستثنى أقوى ظهوراً في التعميم من ظهور المستثنى منه في التخصيص، فتدبر.

تحقيق موضوعي تطبيقي لمفهوم الرشوة:

ذكرنا أن تحديد مفهوم الرشوة وحدودها قد يستند فيه إلى الروايات، وقد
مضى بحث ذلك، وكذلك قد يستند فيه إلى اللغة، وقد مضى بحثه أيضاً، وأخيراً قد
يستند فيه كذلك إلى العرف، وهو ما سنبحثه في ضمن المباحث الآتية ضمناً،
وستتطرق هنا وكثيرة عملية تطبيقية لتحقيق الحال في العشرات من مسائل الرشوة،
بل المئات منها^(١)، موضوعاً وحكماً من خلال استئثار المباحث السابقة بأكملها،
وإضافة ما ينبغي، مما يعد تمهيداً كذلك للمباحث الآتية بإذن الله تعالى.

(١) ومع تفريعاتها تبلغ الألوف كما سيظهر في أواخر الكتاب.

ثلاثة أصناف من مسائل الرشوة:

وهذه المسائل هي على أصناف ثلاثة، فبعضها لا شك في أنها مصداق للرشوة، والبعض الآخر لا شك في كون الرشوة موضوعاً لا تشملها، وأمّا البعض الأخير ففيه نوع من الخفاء أو فيه الخلاف إما بين المشهور الأشهر، أو بين فقيه وآخر في المسألة التي لم يطرحها المشهور، وستعرض لهذه المسائل واحدة واحدة.

المسألة الأولى: لا فرق بين كون البذل من أحد الخصمين أو قريبه أو الأجنبي

لا فرق في صدق الرشوة بين أن يكون البازل لها للقاضي هو الشخص نفسه، أي: المترافع، أو أحد المتخاصمين، أو أن يكون شخصاً ذا صلة به كابنه أو عمه أو ما أشبهه، أو أن يكون شخصاً أجنبياً؛ فإن الرشوة صادقة بدون شك في هذه الصور الثلاث^(١)، فلو أنّ شخصاً أراد أن يستخرج حكماً بالباطل^(٢) فدفع ولده مالاً للقاضي ليحكم به، فلا شك أنها رشوة، وكذا لو أنّ شخصاً أجنبياً دفع مالاً للقاضي ليحكم على مظلوم فيسجنه فهي رشوة وبلا نقاش، وهذه فروع ثلاثة في المسألة الأولى. وأمّا الكلي فهو أنه لو صدق على شيء عنوان الرشوة فإنه محرم دون شك،

(١) وذلك مع قطعنا النظر عن سائر الحيثيات الأخرى؛ فإن الحيثية الأساسية في البحث في هذه المسألة هي جهة الأجنبيّة أو الصلة مع قطع النظر عن سائر البحوث، ويتضح ذلك بأن نفرض البحث في المورد المتفق عليه، وهو ما كان المال بإزاء الحكم بالباطل بأن يبذل المال للحاكم للحكم بالباطل، فإنها رشوة ومحرمة، لكن لو بذلها الأجنبي فهل هي رشوة؟ هذا موطن البحث في المسألة الأولى.

(٢) أو بالحق، فلا فرق بناء على تعميم الرشوة، وكذا في المسائل اللاحقة.

وقد عدّ بعض الفقهاء حرمة الرشوة من ضروريات الدين^(١)، إما مطلقاً أو في الجملة، إضافة إلى الأدلة الأخرى من آيات وروايات وإجماع^(٢).

المسألة الثانية: لا فرق في الصدق العرفي بين كون الباذل هو الشخص أو الجهة أو الدولة

لا فرق في صدق الرشوة عرفاً وحقيقة بين أن يكون الراشي شخصاً أو جماعة أو جهة أو دولة، فلو بذل شخص للقاضي مالا ليحكم بالباطل فهي رشوة، وكذلك لو أنّ مؤسسة أو منظمة بذلت مالا لقاضٍ لكي يسمح لها بالعمل، أو يرفع عنها الحظر رغم مخالفتها للقانون - الشرعي - فهي رشوة، وكذلك لو بذلت دولة مالا لدولة أخرى، أو إلى جهة من الجهات المعارضة أو الموافقة من أجل باطل مثلاً، فالأمر كذلك.

المسألة الثالثة: ما إذا كان المبدول له هو القاضي

فإنه لا شك في صدق الرشوة وحرمتها، وهذا إجماعي.

المسألة الرابعة: دفع المال لمن يرتبط بالقاضي

لو دفع الشخص المال لمن يرتبط بالقاضي لا للقاضي نفسه، كما لو دفع المال للحاجب أو السكرتير أو المستشار أو غيره؛ وذلك كي يؤثر على القاضي بأن يشجعه أو يقنعه أو يغريه أو يهدده أو غير ذلك، كي يحكم بالباطل، فالظاهر أن كل

(١) انظر: العروة الوثقى ٦: ٤٤٢، حيث يقول: «تحرم الرشوة وهي ما يبذله للقاضي ليحكم له بالباطل حقاً كان أو باطلاً، أو ليعلمه طريق المخاصمة حتى يغلب على خصمه... ويدل على حرمتها إجماع المسلمين، بل هي من ضروريات الدين».

(٢) والحاصل: إن حرمة الرشوة من ضروريات الدين إما مطلقاً أو في الجملة، كما ذكر ذلك صاحب العروة والسيد الخوئي وعدد من الفقهاء.

هذه الموارد يصدق عليها الرشوة عرفاً صدقاً حقيقياً، فيقال: رشا البواب أو الحاجب أو المستشار أو غيرهم.

المسألة الخامسة: دفع المال لمن يقع في مسار القضاء

لو دفع المال ولكن لا للقاضي أو القريب منه أو من يحسب عليه، وإنما دفع لمن وقع بنحو ما في طريق الحكم، وذلك كمن يدفع المال للمحامي ليؤثر في حكم القاضي، فيلبس عليه الحكم؛ وذلك عبر صياغته القانونية للقضية المترافع فيها بنحو يؤثر فيه على مجرى الحكم، وعلى فهم القاضي للقضية لتكون النتيجة هي الحكم بالباطل، فإنها رشوة عرفاً وحقيقة دون ريب^(١).

المسألة السادسة: إعطاء المال للموظف

لو بذل مالا للموظف كي ينجز المعاملة، كما لو دفع مالا إلى موظف الكمارك أو الجنسية أو القضاء أو غيره، فهل هي رشوة محرمة؟ فصل السيد الوالد في الفقه بين ما هو واجب الموظف ومسؤوليته وغيره، وأنه لو دفع للموظف مالا من أجل إنجاز عمل يقع في دائرة وظيفته من أجل أداء واجبه، فهو حرام ورشوة، وأما لو دفع المال له لينجز ما ليس في دائرة وظيفته وعمله، كأن يسعى الموظف لتمشية المعاملة في قسم آخر أو دائرة أخرى، وفي ضمن الأطر

(١) والحاصل: إن الرشوة تصدق حتى على إعطاء المال للمحامي، ولا موضوعية للقاضي، ويكون المحامي مرتشياً عندئذٍ.

ولا بد أن يفرق بين دفع الأجر للمحامي لقاء وقته وجهده لاستخراج الحق، أو يحق حقه فهذه إجارة عرفاً، وبين دفع المال لاستخراج قضية باطلة، فهو أكل مال بالباطل حتى إن لم تعد رشوة فرضاً، بل عدت أجرة، فإنها محرمة لشمول (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) لها، وأما لو دفع له لاستخراج القضية، سواء أكان الحق له أم عليه فسيأتي.

والضوابط الشرعية، فإنه ليس برشوة ولا بحرام.

وعبارته: «إن عمل الموظف لو كان واجباً لم يجز له أخذ شيء في قبالة وكان ذلك رشوة، وأمّا إذا لم يكن العمل واجباً على شخص، موظفاً كان أو غيره، فقد يأخذ لأمر مباح، وهذا لا ينبغي الإشكال في جوازه، وأنه ليس منها^(١)، فإن الفعل أو الترك^(٢) من الإنسان محترم، وكلما كان كذلك جاز أخذ شيء عليه^(٣). انتهى.

والأمر على ذكره لصدق الرشوة عرفاً، وبالحمل الشائع الصناعي على الأول دون الأخير.

المسألة السابعة: عموم الرشوة للأقوال

هل الرشوة تعم الأقوال أو لا؟ وهذه المسألة - ولاحقتها - مهمة جداً، ورغم ذلك لم يبحثها الأكثر^(٤)، كما أن من بحثها أشار إليها إشارة، فلم توفَّ حقها من البحث.

وقد اشتكى صاحب الجواهر^(٥) من أن الأصحاب لم يحرروا هذه المسألة

(١) أي: الرشوة.

(٢) الترك كما لو أراد شخص أن يصطاد في غابة، أو في نهر، أو أراد التنزه مع أهله هناك فأعطى لآخر مالاً لكي يترك المكان كي يكون أهل الأخير في راحة ودعة حفاظاً عليهم، فإنه لا إشكال.

(٣) الفقه، المكاسب المحرمة: ١٨٦.

(٤) كالشهيد في المسالك والشيخ الأنصاري وكذلك لم يطرحها السيد السبزواري في المهذب والسيد صادق الروحاني في فقه الصادق، وآخرون.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٤٦ حيث قال: «وعلى كل حال فالذي ينبغي في المقام تحريره

ولم يبحثوها، وأقول: ولا تزال غير مبحوثة بشكل مستوعب إلا إشارة من قبل بعض الأعلام، كالسيد الوالد والسيد الخوئي كما سيجيء.

آراء العلماء في عموم الرشوة للأقوال:

وتوجد ثلاثة آراء متقابلة في المسألة السابعة، فإن صاحب الجواهر مثبت مطلقاً^(١)، وأمّا السيد الخوئي فهو نافٍ مطلقاً، وأمّا السيد الوالد فقد ذهب إلى التفصيل بين الموضوع والحكم، ولكن المشكلة في المقام هي أن هؤلاء الأعلام الثلاثة لم يذكروا الأدلة على أقوالهم التي تبناها إلا بنحو الإشارة لبعض جهاتها.

بيان المسألة السابعة والثامنة:

هل الرشوة تعم الأقوال أو لا؟ أي: لو أنّ أحدهم مدح القاضي^(٢) وأثنى عليه كي يحكم له^(٣)، فهل هذا القول مصداق للرشوة أو لا؟ وهذه المسألة كثيرة الابتلاء، وهي لا تنحصر بدوائر القضاء، بل تشمل دوائر أخرى متعددة كالوزارات والشركات والمؤسسات.

أمران: أحدهما أن الرشوة خاصة في الأموال وفي بذلها على جهة الرشوة، أو أنها تعمها وتعم الأعمال، بل والأقوال.... الثاني أن المحرم الرشا في خصوص الحكم أو يعمه وغيره، وعلى الأول فهو خصوص الحكم الشرعي أو يعمه والعرفي من حكام العرف، بل وغيرهم من الأمرين بالمعروف، وهل هو خاص بالحكم في الخصومة الخاصة أو يعمه وما يبذل توطئة لاحتمال وقوعها ونحوه، لم أجد تحرير الشيء من ذلك في كلام أحد من الأصحاب».

(١) أي: للموضوع والحكم.

(٢) أو المحامي أو السكرتير أو البواب أو غيرهم.

(٣) بغرض استمالته كي يحكم له.

وأما المسألة الثانية التي اشتكى صاحب الجواهر من عدم تحريرها أيضاً فهي:
هل أن الرشوة شاملة للفعل أيضاً أو لا؟ وذلك كالمشاركة في تشييع جنازة ابن
القاضي لغرض استمالة قلبه، وكالمسارعة إلى قضاء حوائج القاضي الشرعية،
كاستخراج تأشيرة دخول - فيزة - له من أجل سفر ما، وكالحضور في مجلس أو
ديوان القاضي تكثيراً للسواد استمالة له، فهل هذه الأفعال التي يقوم بها ذلك
الشخص للتأثير على حالة القاضي النفسية، ومن ثم للتأثير على رأيه هي مصداق
للرشوة موضوعاً، وحرام حكماً، أو هي رشوة موضوعاً، ولكنها ليست بحرام حكماً،
أو أنها ليست برشوة موضوعاً ولكنها حرام بدليل آخر؟

رأي صاحب الجواهر: التعميم مطلقاً

قال صاحب الجواهر: «الرشوة خاصة في الأموال^(١) وفي بذلها على جهة
الرشوة، أو أنها تعمها وتعم الأعمال»^(٢).

ونمثل لصاحب الجواهر بمن يخطط للقاضي ملابسه بشكل متقن، فهو وإن
كان يأخذ الأجرة عليه، ولكن الإتيان الزائد منه هل هو مصداق للرشوة؟ وكذلك
الحال في تقديم الموعد الذي يطلبه القاضي منه^(٣)، والإسراع في إنجاز حاجته كي
يستميل قلبه فيقضي لصالحه، أو أن يحضر جنازة ولده كما سبق، وهكذا، وهذه
أمثلة للأعمال والأفعال^(٤).

ثم يقول صاحب الجواهر: «بل والأقوال، كمدح القاضي والثناء عليه،

(١) أي: هل الرشوة خاصة بالأموال؟

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٦.

(٣) إذا كان وزيراً أو موظفاً أو تاجراً احتاج القاضي إليه.

(٤) لا يخفى أن الأمثلة تنقسم إلى ما يقابل بالأجرة عرفاً، وما لا يقابل، وسيجيء بحثه.

والمبادرة إلى حوائجه وإظهار تبيجه وتعظيمه»^(١).

وعليه: فهو يذكر هنا المسألتين وهما: هل أن الرشوة تعم الأعمال أو لا؟ وهل تعم الأقوال أو لا؟

ثم بعد ذلك يقول: «وتعم البذل»^(٢) وعقد المحاباة والعارية والوقف، ونحو ذلك، وبالجملة كل ما قصد به التوصل إلى حكم الحاكم^(٣)، قد يقوى في النظر الثاني»^(٤).

وعليه: فإن صاحب الجواهر يذكر ضابطة عامة حول تحقق موضوع الرشوة، ثم يذهب إلى أن كل هذه الموارد هي رشوة موضوعاً ومحرمه حكماً، والذي ذكره يزيد الأمر إعضالاً لو قلنا بتعميم الرشوة إلى ما يشمل إحقاق الحق أيضاً، إلا فيما لو اضطر إليها وانحصر^(٥).

ثم يذكر بعد ذلك، فيقول: «ولو شك في بعض الأفراد في الدخول في الاسم، أو جزم بعدمه فلا يبعد الدخول في الحكم»^(٦)، انتهى.

وعليه فصاحب الجواهر يتشدد من جهة الموضوع والحكم، ويذهب إلى

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٦.

(٢) أي: وهل تعم البذل.

(٣) من قول أو عمل أو ما أشبه.

(٤) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٧.

(٥) فإن البعض - وهو أستاذ صاحب الجواهر في شرح القواعد والمتاجر، كما لعله المستفاد من كلامه - قيد بكلا القيدين: الاضطرار والانحصار حتى يستثنى المورد من الحرمة، والأمر - عليه - مشكل جداً.

(٦) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٧.

التعميم من كلتا الجهتين.

رأي صاحب مصباح الفقاهاة: النفي المطلق

وأما السيد الخوئي فقد ذهب في مصباح الفقاهاة إلى الطرف المقابل تماماً لرأي صاحب الجواهر؛ إذ ارتأى أن الأقوال ليست برشوة موضوعاً، وليست بحرام حكماً، فنفي كلاً من الصدق موضوعاً والحكم حرمةً.

قال: «وأما ما يرجع إلى الأقوال - كمدح القاضي والثناء عليه - فلا يعد رشوة فضلاً عن كونه محرماً لذلك»^(١). اللهم إلا لو انطبق عنوان ثانوي، والعنوان الثانوي كما لو كان ذلك القول إعانة على الظلم، ولكن هذا لا ربط له بالعمل بما هو هو؛ فلو وجد العمل ولم ينطبق عليه عنوان الظلم فإنه ليس بحرام، كما لو أراد إحقاق حق مثلاً، أو أخذ شيء مباح من دون أن يهضم حق غيره، وإلى ذلك أشار بقوله: «.. نعم، لو كان ذلك إعانة على الظلم كان حراماً من هذه الجهة»^(٢). انتهى.

رأي صاحب (الفقه): التفصيل بين الموضوع والحكم

وأما السيد الوالد فقد ذهب إلى التفصيل في هذه المسألة، حيث ذكر أن هذه العناوين المتعددة، كتعظيم القاضي ومدحه والثناء عليه، هي رشوة عرفاً، ولكنها ليست بحرام حكماً، حيث يقول: «إن الذهاب إلى دار القاضي من أجل تكثير السواد، أو الحضور في جنازة ولده يطلق عليه عرفاً أنه رشوة، مع أنه ليس بمحرم قطعاً، وكذلك إذا مدحه بما هو أهله»^(٣) بداعيها، أو ذم عدوه بما يصح ذمه،

(١) مصباح الفقاهاة ١: ٤٣٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أي: بالحق لا بالباطل، فإن (احتوا في وجه المداحين التراب) يراد به مدح الظالمين، والمدح

بالباطل أو للتوصل إليه

لذلك»^(١). انتهى.

إذن: هذه آراء ثلاثة في المقام، فصاحب الجواهر ذهب إلى الحرمة حكماً والتوسعة موضوعاً، وأمّا السيد الخوئي فقد نفى صدق الرشوة وحرمة الحكم في الأقوال، وأمّا السيد الوالد فيقول: إنها رشوة موضوعاً ولكنها جائزة حكماً.

أدلة الآراء الثلاثة:

وكما قلنا: فإن الأعلام الثلاثة لم يذكروا الأدلة على أقوالهم، وسنستدل لهم بما سيأتي إن شاء الله.

الوجوه التي يمكن أن يستدل بها لصاحب الجواهر^(٢):

أما القسم الأول من كلامه فلا يحتاج إلى تفصيل دليل عليه؛ وذلك أن المستند هو الظهور العرفي^(٣)، ولو وصل الأمر إلى الاستظهار لانقطع الاستدلال^(٤). وأمّا الحكم به على فرض أنها ليست برشوة فإن المستند الذي يمكن أن يذكر له هو أحد الوجوه الستة التالية:

الوجه الأول: الاستناد إلى الملاك

وذلك من خلال تنقيح المناط القطعي، بدعوى: أن الملاك في تحريم الرشوة موجود في الأقوال والأفعال، كما هو موجود في بذل الأموال، فإن الملاك هو إدخال عامل خارجي لاستمالة قلب القاضي، كي يحكم بالحق أو بالباطل متأثراً

(١) الفقه، المكاسب المحرمة: ١٨٥.

(٢) فيما خطر بالبال من أدلة.

(٣) أي: صدق الرشوة موضوعاً على الأقوال والأعمال.

(٤) والكلام كل الكلام في عالم الثبوت أولاً، ثم في عالم الإثبات فيما علم قصده، وأنه فعل ذلك من أجل استمالة القاضي، لا فيما شككنا في وجه فعله فإنه يحمل على الصحة.

بهذا العامل، ومع تنقيح المناط القطعي لا موضوعية لبذل المال بما هو هو، فإن حكم الرشوة مطرد لو كان ما حاول استمالة القاضي به فعلاً أو قولاً، وإن لم يسمّ رشوة، وهذا هو الوجه الأول الذي نتبرع به لصاحب الجواهر.

ويرد عليه ما ذكرناه أن ملاكات الشارع ليست بمعلومة لنا، وحتى لو فرض أن الملاك هو ما ادعي فإن غاية الأمر أنه مقتضى، ولعله توجد ملاكات أخرى مزاحمة لا نحيط بها، فلم يحرم الشارع ما اشترك مع الرشوة في الملاك لأجل ذلك المزاحم الخفي علينا، فلعل الشارع قد شدد في البذل المالي لكنه يسّر وخفف من جهة أخرى في الأقوال أو الأفعال، فإن الشارع كثيراً ما شدد من جهة، وخفف من جهة أخرى، ففي النكاح مثلاً: فإن المحرم هو الكلام والمحلل كذلك هو الكلام؛ إذ (إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام)^(١) وعليه فإن التباني العملي على النكاح من غير لفظ وعقد غير كافٍ وباطل، لكنه خفف حيث لم يشترط الشاهدين ولا حداً معيناً من المهر، وكذلك الحال في الربا، فإن الشارع قد حرّمه لغير المضطر، ولكنه وسع في بذل الهدية من دون اشتراط.

ويدل على عدم إحراز الملاك، وعلى عدم صحة الاستناد إليه لتعليل ما ذهب إليه صاحب الجواهر من حرمة الأقوال والأفعال ما التزم به صاحب الجواهر من قوله: «... سواء حكم لبأذله أو عليه، بحق أو بباطل؛ إذ لا مدخلة لتأثيره في الحاكم وعدمه، لإطلاق النص ومعاهد الإجماعات، فما عساه يقال أو قيل بعدم البأس به إذا لم يؤثر في الحاكم، واضح الفساد...»^(٢) وهو ظاهر، بل نص في أنه لا يرى التأثير في

(١) الكافي ٥: ٢٠١، ح ٦.

(٢) الجواهر ٢٢: ١٤٥.

الحاكم وعدمه، علة للحكم يدور مدارها، بل يرى أن المرجح إطلاقات النصوص، سواء أوجد هذا الملاك المتوهم أم لا^(١).

الوجه الثاني: القول أو الفعل مصداق الإعانة على الإثم

وأما الوجه الثاني فهو: كون القول أو الفعل الذي أوجد بقصد التأثير على القاضي في حكمه إعانة على الإثم، فيشمله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.

وفيه: إنه أخص من المدعى؛ لاختصاصه بما وقع من الأقوال أو الأفعال بقصد إبطال الحق أو إحقاق الباطل، دون ما لو كان لاستنقاذ حق، أو لأمر مباح، وقد سبق ما ينفع المقام ودفع دخل فيه.

الوجه الثالث: القول أو الفعل مصداق لاتباع الهوى

والوجه الثالث: كون القول أو الفعل اتِّباعاً للهوى، فيشمله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢)، و﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾^(٣)، أي: لأن تعدلوا عن الحق، وذكر في (التبيان)^(٤) احتمالين آخرين فراجع.

(١) نعم، قد يعد إطلاقات النصوص وجهاً آخر، لكنه موقوف على صدق الرشوة عرفاً، فلا بد من إثباته.

(٢) ص: ٢٦.

(٣) النساء: ١٣٥.

(٤) انظر: التبيان للشيخ الطوسي ٣: ٣٥٦، حيث قال: «وقوله ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ يحتمل ثلاثة أوجه، أحدها: لا تتبعوا الهوى في أن تعدلوا عن الحق، فتجوروا بترك إقامة الشهادة بالحق، والثاني: أن يكون التقدير: لا تتبعوا أهواء أنفسكم هرباً من أن تعدلوا في إقامة الشهادة، والثالث: فلا تتبعوا الهوى لتعدلوا، كما يقال: لا تتبع هواك لترضي ربك، بمعنى

وهذا الوجه ما استدل به صاحب المستند على مسألة أخرى، فقال: «فإن كان^(١) أمراً محرماً فهو أيضاً كرشوة الحكم محرماً؛ لكونه إعانة على الإثم واتباعاً للهوى»^(٢).

وفيه: إنه أخص من المدعى أيضاً، على أن الكبرى بحاجة إلى تنقيح، فإن الهوى بين محرّمٍ اتباعه ومكروه، وعليه ف (ال) في (الهوى) عهدية، فلا عموم في الآية لكل ما صدق عليه الهوى، فتأمل. وتفصيله يوكل لمحله.

الوجه الرابع: شمول القول والفعل للإثم والسحت

كون القول والفعل مشمولاً للإثم والسحت في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمْ الرَّبَّائِيُونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾^(٣).
وفيه: إنه لو كانت غاية الأقوال والأعمال أكل المال بالباطل، وكانت مقدمة موصلةً صح، وإلا فلا، أي: ليس القول عندئذٍ إثماً، ولا الأكل سحتاً وحراماً^(٤).

الوجه الخامس: شمول (هدايا العمال غلول)

شمول ما ورد في الرواية من «هدايا العمال» للقول والفعل، وفي بعضها «هدية الأمراء غلول»^(٥).

أنهاك عنه كيما ترضي ربك بتركه».

(١) أي: غير الحكم.

(٢) مستند الشيعة ١٧: ٧٣.

(٣) المائدة: ٦٣.

(٤) أو لا يعلم على الأقل كونهما كذلك، فيكون التمسك بالآية تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقية.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٣.

وفي بعضها «هدايا الأمراء سحت»^(١)، كما استدل به صاحب المستند على مسألة أخرى^(٢).

والجواب: هو الجواب.

الوجه السادس: شمول إطلاقات الرشوة

التمسك بإطلاقات تحريم الرشوة لدى الشك في أنها رشوة أو لا. وفيه: إنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وقد التزم صاحب الجواهر في مبحث الرشوة، وبنى على عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، حيث قال: «وما كان منها^(٣) محل شك^(٤) فالأصل يقتضي حليته، كما أنه يقتضي حلية ما فرض من أفرادها، أو يفرض كونه محل شك

(١) انظر: تفسير الدر المنثور ٢: ٢٨٤ وفيه: «عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: هدايا الأمراء سحت». وفي المبسوط ٨: ١٥١: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «هدية العمال غلول»، وفي بعضها: «هدية العمال سحت».

(٢) وهي مسألة الهدية، حيث يقول في مستند الشيعة ١٧: ٧٢. «وأما الثالث: فالفرق بين الرشوة والهدية أن الأولى كما عرفت هي المال المبذول للتوصل به إلى الحكم ابتداءً أو إرشاداً، والثانية هي العطية المطلقة أو لغرض آخر نحو التودد أو التقرب إليه أو إلى الله... ولذا حكموا بحرمة الهدية الغير المعهودة قبل القضاء؛ لأنه قرينة على أن المقصود منه الحكم ولو فرضاً، وهو كذلك لصدق الرشوة عرفاً، فتشمله إطلاقاتها، وعليه يحمل إطلاق ما ورد في طريق العامة والخاصة كما في أمالي الشيخ: إن هدايا العمال، كما في بعضها أو: هدية الأمراء، كما في بعض آخر: غلول، أو سحت».

(٣) أي: من الرشوة أو من الهدية.

(٤) ظاهره الشك في الموضوع وأنه رشوة أو هدية أو لا، بقرينة المقابلة مع الشق الآتي، فتدبر

في اندراجه في دليل الحرمة»^(١).

رأي صاحب الجواهر في التمسك بالعام في الشبهة المصدقية:

ولكن نسب^(٢) إلى صاحب الجواهر أنه يرى صحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وعليه سيكون هذا وجهاً جديداً للدفاع عن صاحب الجواهر فيما ذهب إليه: من أن كل ما شك في أنه رشوة من قول أو فعل فإنه حرام^(٣)؛ إذ يمكن التمسك بعمومات أدلة تحريم الرشوة، لكن هذا مناقض لما بنى عليه في الجواهر في مبحث الرشوة، من عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية جازياً بذلك مع المشهور^(٤).

وقد تقدمت عبارته قبل قليل، ولكن نعيدها للتوضيح، حيث قال: «وما كان منها محل شك فالأصل يقتضي حليته، كما أنه يقتضي حلية ما فرض من أفرادها، أو يفرض كونه محل شك في اندراجه في دليل الحرمة»^(٥)، انتهى.

ولتوضيح ذلك نقول: إن مرجع الضمير في كلمة (منها) في كلام صاحب

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٨.

(٢) وهو ما ذكره بعض الإخوة الأفاضل نقلاً عن بعض الأعلام من أن صاحب الجواهر يرى صحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٤٧، حيث قال: «وإن شك في بعض الأفراد في الدخول في الاسم، أو جزم بعدمه، فلا يبعد الدخول في الحكم».

(٤) وللعلم فإن مصطلح التمسك بالعام في الشبهة المصدقية غير موجود في جواهر الكلام، وإنما مؤداه وتطبيقه هو الموجود.

(٥) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٨.

الجواهر فيه احتمالان^(١):

الأول: أن يكون مرجع الضمير في (منها) هو الرشوة.

الثاني: أن يكون مرجع الضمير هو الهدية.

وعلى الاحتمال الأول^(٢) فإنه عندما يقول: (الأصل يقتضي حليته) فذلك يعني أنه لا يتمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وإلا كان عليه أن يرى الحرمة تمسكاً بعمومات أدلة تحريم الرشوة^(٣)، لا بالأصل القاضي بالحلية دون الحرمة. وهناك فرق في كلام صاحب الجواهر بين العبارة الأولى والثانية، فإن عبارته الثانية هي: «كما أنه يقتضي حلية ما فرض من أفرادها أو يفرض كونه محل شك في اندراجه في دليل الحرمة»^(٤)، والظاهر، بل لعله نص، أن مراده من هذه العبارة هو الشك المحمولي والحكمي، ولم يتمسك ههنا بالعام في الشبهة المصدقية، وأما عبارته الأولى: «ما كان منها محل شك..» فالبحث فيها موضوعي والشبهة مفهومية، بقرينة التقابل.

والخلاصة: إنه في القسم الأول من كلامه النظر إلى الشك في الصدق والموضوع، أي: مفهومه، وفي القسم الثاني النظر إلى الشك الحكمي. والنتيجة: إنه في صورة الشك في الموضوع أو المحمول فدليل حرمة الرشوة

(١) فإن صاحب الجواهر في الأسطر السابقة تحدث عن الرشوة والهدية بنحو من المزج، ولذا يحتمل عود الضمير لكل منهما.

(٢) ويتضح منه الحال في الاحتمال الثاني، وأنه لا يتمسك فيه أيضاً بالعام في شبهته المصدقية.

(٣) كقوله ﷺ: «الراشي والمرتشي كلاهما في النار». ولكن في الحديث: «الراشي والمرتشي في النار». كنز العمال ٦: ١١٣.

(٤) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٨.

غير شامل للمورد.

وجه عدم إمكان التمسك بإطلاق أدلة الحرمة:

لا يقال: إنه يمكن أن يتمسك بالإطلاق عند الشك الحكمي، وذلك أنه كلما أحرزنا بأن هذه رشوة موضوعاً، ثم شككنا في شمول إطلاق أدلة الرشوة لهذا المورد - أي: الأقوال أو الأفعال - فيمكن أن يتمسك بالإطلاق، فتثبت الحرمة. إذ يقال: قد يورد عليه بوجوه: أحدها: أن المطلق لكي ينعقد لإطلاقه - وكما هو المشهور - لا بد فيه من تمامية مقدمات الحكمة، ومنها: أن يكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة، ولو لم يكن كذلك، أو لم يحرز ذلك فإن الإطلاق لا ينعقد كما هو واضح، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(١) لا يمكن التمسك بإطلاق الآية لإثبات طهارة موضع عض كلب الصيد للغزال أو غيره؛ فإنه لم يحرز أن الآية في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما هي في مقام البيان من جهة التذكية من عدمها.

وفي محل البحث: لو شككنا أن أدلة الرشوة هل تشمل الأقوال حكماً أو لا؟ فالأصل هو الحلية؛ بدعوى أن نظر المولى هو إلى الرشوة المعهودة؛ لانصراف الذهن إلى رشوة الأموال وما أشبهه، ومع الشك في كون المولى في مقام البيان من هذه الجهة - أي: في مقام البيان لحكم - لا بد أن نرجع إلى أصالة الحلية؛ لعدم انعقاد الإطلاق كي يشمل هذا المورد^(٢)، فتأمل.

هذا هو أحد الوجوه في المقام لتوجيه كلامه.

(١) المائدة: ٤.

(٢) وسيتضح ذلك وما يرد عليه لاحقاً بإذن الله تعالى.

والمتحصل: إن ظاهر عبارة الجواهر هنا هو أنه يسلك مسلك المشهور في عدم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية^(١).
وأما الاحتمال الثاني^(٢) في كلام صاحب الجواهر، فقد قال: «وما كان منها محل شك فالأصل يقتضي حليته»^(٣)، فهو أن مرجع الضمير في (منها) يرجع إلى الهدية، فتكون معنى عبارته: «و ما كان من الهدية محل الشك...»، أي: في كونها رشوة خفية^(٤).

مصاديق الهدية المعطاة للقاضي:

إن في ما يعطى للقاضي كهدية له ثلاثة مصاديق:
المصداق الأول: ما لو أهدى إلى القاضي هدية معتادة جرت عادته عليها، كما لو كان يهديه في كل عيد - مثلاً - هدية من غير أن تكون له نية استمالة قلبه لأجل حكم مستقبلي، وهذه هدية صريحة وواضحة.
المصداق الثاني: أن تكون الهدية^(٥) رشوة، بأن يعطيه من أجل الاستمالة، بل من أجل الحكم.

(١) ولو وجدت عبارة لصاحب الجواهر في مكان آخر - كما لعله كذلك في كتاب الإرث - تدل على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فذلك يكشف إما عن اضطراب في مبانيه، أو أنه قد عدل عن مبناه.

(٢) ولعل الاحتمال الثاني هو الأقرب لمراد صاحب الجواهر.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٨.

(٤) أو في شمول حكم الرشوة لها، لكن يرد هذا الوجه قرينة المقابلة في الشق الآخر من كلامه، فتدبر.

(٥) أي: ما ظاهره الهدية، أي: ما يعطيه له باسم الهدية.

المصداق الثالث: وهو ما يكون مبهماً، فقد يكون هدية ولكن يترأى أنها رشوة أو العكس، كما لو دعاه إلى وجبة طعام كعادته كل شهر مثلاً مع جيرانه، وكانت عنده قضية حالية، ونوى الاستمالة حينئذٍ، فهل الطمع لاستمالة قلب القاضي أو ليحكم له هو المحكم والمائز ليكون رشوة، أو ما جرت عليه عادته من إهدائه الهدايا له هو المحكم والمائز؟ فهنا شك صدقي موضوعي، فيكون معنى كلام صاحب الجواهر على هذا هو: «وما كان منها محل شك»، أي: محل شك موضوعي ومفهومي^(١)، فالأصل يقتضي الحلية.

إذن: صاحب الجواهر لم يتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، حيث لم يقل إن عمومات أدلة الهدية تشمل المورد المشكوك، وإنما انتقل عند الشك إلى أصالة الحل^(٢)؛ حيث قال: إن الأصل يقتضي الحل^(٣).

ثم يقول: «كما أنه^(٤) يقتضي حلية ما فرض من أفرادها» أي: أفراد الهدية، وهنا ومن خلال قرينة المقابلة نكتشف أن صاحب الجواهر عنى بالشق الأول من كلامه الشبهة المفهومية - الموضوعية - وبالشق الثاني - كما أنه يقتضي حلية - الشبهة الحكمية، أي: كلما شك في الحكم فإن عموم أدلة الرشوة أو الهدية لا تشمل المورد المشكوك، وإنما الرجوع إلى أصالة الحل.

وعليه: فإن عبارة صاحب الجواهر، سواء فسرناها بعود الضمير إلى الرشوة أم الهدية، فإنه من الواضح أنه قد رفع اليد عن العموم، فلم يتمسك به في الشبهة

(١) وأما لو كان الشك حكماً فسيأتي في الشق الثاني من كلامه.

(٢) فإن العمومات متقدمة وأصالة الحل متأخرة رتبة عنها.

(٣) فإن: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام». الكافي ٥: ٣١٣، ح ٤٠.

(٤) أي: الأصل.

المصدقية، بل التجأ إلى أصالة الحل.

وبهذا المقدار من الوجوه نكتفي في الدفاع عن صاحب الجواهر بالأدلة التي تبرعنا بها، وقد ظهر أنها غير تامة^(١).

وعليه: فإن الرأي الذي يقع في قبال رأي صاحب الجواهر هو - بحسب ما وصلنا إليه حتى الآن^(٢) - الصحيح، وهو أن الأقوال والأفعال ليست محرمة؛ إذ إن أدلة الحرمة التي سقناها لصاحب الجواهر غير تامة، بل قد يقال: إنها ليست برشوة، كما ذهب إليه السيد الخوئي، وسيأتي.

توجيه كلام السيد الوالد: الأقوال والأعمال رشوة غير محرمة

أما السيد الوالد فقد ارتأى أن الأعمال والأقوال هي رشوة موضوعاً، ولكنها ليست بمحرمة، وسنذكر لتوجيه كلامه عدة وجوه^(٣):

الوجه الأول: دعوى الانصراف عن الأقوال والأعمال

أما الوجه الأول لتوجيه رأي السيد الوالد فهو الانصراف، أي: إن أدلة تحريم الرشوة منصرفة عن الأقوال، كمدح القاضي، وعن الأفعال، كتكثير السواد في مجلسه، ولكن وكما هو واضح فإن الانصراف أمر وجداني، فلا يمكن المحاجة به على الغير أو له، إلا أنه يمكن أن يرجع إلى مناشئ الانصراف حتى تتضح صحة هذا الانصراف من عدمه.

(١) وهناك وجه سابع وهو: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ وهو ليس بتام، إذ إنه أخص من المدعى.

(٢) فلنتظر ما سيأتي في البحث القادم.

(٣) وذلك لغرابة هذه الدعوى بدواً: من كونها رشوة ولكنها ليست بمحرمة.

المحتملات في مناشئ الانصراف^(١):

إن المناشئ التي تؤدي إلى الانصراف هي:

- ١- كثرة الوجود في مقابل ندرة الوجود أو قلته^(٢).
- ٢- كثرة الاستعمال في مقابل قلة الاستعمال أو ندرته.
- ٣- مناسبات الحكم والموضوع.
- ٤- السيرة^(٣)، وذلك باعتبارها قرينة مقامية حافة بالكلام قد توجب الانصراف كما سيأتي.

وأما تطبيقها على الرشوة وأن الأقوال أو الأفعال منها أو لا فنقول:

المحتمل الأول: كثرة الوجود

نظراً لأن الرشوة عادة في الخارج تكون ببذل الأموال، ولكن هذا الوجه غير تام لما أسلفنا صغرياً من أن الأقوال كذلك هي كثيرة، كمصداق للرشوة على هذا الرأي الذي يراها رشوة - بل قد تكون أكثر من رشوة الأموال - وكذا الحال في رشوة الأعمال، كتكثير السواد وغيره، وعليه فإن هذا المنشأ للانصراف ليس بصحيح. هذا. إضافة إلى أن كثرة الوجود لا تصنع وجهة للفظ، وهو السبب للانصراف المستقر.

المحتمل الثاني: كثرة الاستعمال

وهذا الاحتمال له وجه؛ وذلك بأن يقال: إن الرشوة غالباً تستعمل في الأموال ونظائرها، وهذه الغالبية أو الكثرة هي في قبالة الندرة لا القلة؛ وذلك لأن الكثرة في

(١) وهذا بحث مهم ينبغي أن يأخذ حقه من البحث.

(٢) والقلة والندرة وجهان.

(٣) وهذا وجه جديد.

قبال القلة لا تصلح كمنشأ للانصراف؛ لأن الانصراف على قسمين: مستقر وبدوي، والانصراف البدوي هو الذي يزول بالتأمل، كما في الانصراف الناشئ من قلة الاستعمال.

وأما كثرة الاستعمال التي هي في قبال الندرة فإن الانصراف فيها مستقر، وعليه فالكلام في كثرة الاستعمال البالغة درجة عالية - ك ٩٩٪ أو أكثر - وهذه الكثرة هي منشأ للانصراف - المستقر - في الأموال ونظائرها؛ وذلك أن حضور الجائز ونظائرها من الأفعال لا تستعمل فيه كلمة رشوة إلا نادراً^(١)، وكذا مدح القاضي ونظائره من الأقوال.

والمتحصل: إنه لو ثبت أن هناك كثرة لاستعمال لفظ الرشوة في الأموال، وإنه يقابلها ندرة للاستعمال في الأقوال والأفعال فإن ذلك قد يصنع وجهةً للفظ، فيكون منشأ للانصراف وإلا فلا.

الفرق بين كثرة الوجود وكثرة الاستعمال:

والفرق بين المحتملين الأول والثاني هو أن منشأ الانصراف في الأول ثبوتي، وفي الثاني إثباتي؛ فإن المدار في الأول على كثرة الوجود وندرته، كما في الماء، فإنه طاهر مطهر، ولكن هل يشمل (الماء) المياه الزاجية والكبريتية؟ البعض يرى انصراف الماء عن هذين الموردين لندرتهما وجوداً، وعليه فليست هذه المياه بمطهرة؛ وذلك أن المياه الموجودة عادة حولنا هي مياه الأنهار والعيون والآبار، أما المياه الزاجية والكبريتية فقليلة أو نادرة، ولكن الأصوليين لا يرون أن كثرة الوجود الخارجية مولدة للانصراف؛ ولذا فإن النبي ﷺ إذا قال: (إن الماء مطهر) فإن ذلك

(١) ولعله أقل من واحد بالألف.

لا ينصرف عن ماء البحر لعدم وجوده بقربه.

وعليه: فإن سبب الانصراف - على فرضه - هو كثرة الاستعمال لا كثرة الوجود.

المحتمل الثالث: مناسبات الحكم والموضوع

أما المحتمل الثالث للانصراف فهو مناسبات الحكم والموضوع، فهل يجري في أدلة الرشوة؟ فمثلاً: لو أنّ المولى قال: إن الكذب حرام، فقد يقال: إنّ ذلك لا يشمل^(١) انصرافاً الكذب في إصلاح ذات البين، أو الكذب لإنقاذ النفس المحترمة، وذلك للمناسبة^(٢) بين الأركان الثلاثة: الحرمة والكذب من جهة، وإصلاح ذات البين، أو حفظ النفس المحترمة من جهة.

وبعد ذلك نرجع إلى ما يمكن أن يوجّه به رأي السيد الوالد فإن الذي يحتاج إلى مؤنة زائدة هو رأيه، حيث يقول: إنّ الأقوال والأفعال رشوة ولكنها ليست بمحرمة، فإنه مبني - حسب توجيهنا هذا - على وضع الرشوة للأعم، وانصرافها عنه للأخص - وهو غير الأقوال والأفعال - لندرة استعمالها فيها، فلا بد من إثبات كلا الأمرين.

مناشئ انصراف الرشوة عن الأقوال:

سبق أن الوجه الأول الذي يستدل به للسيد الوالد هو أن أدلة تحريم الرشوة منصرفة عن الأقوال والأفعال، ولكن ما هو وجه الانصراف هذا؟ وقد سبق أن الانصراف له عدة مناشئ، كان المنشأ الأول هو كثرة الوجود الخارجي، ولكن

(١) في قبال أن يقال يشملها لكن الدليل الحاكم أو المخصص أخرجه حكماً.

(٢) إيجاباً بين الأولين وسلباً بين الأول والأخيرين.

أشكلنا على ذلك كبرى وصغرى^(١).

وأما المنشأ الثاني للانصراف فهو كثرة الاستعمال وهو وجه وجيه، لكثرة استعمال لفظ الرشوة في الأموال وما أشبهه، وندرة استعماله في الأقوال والأفعال، ويؤيد ذلك الرجوع إلى المرتكز الذهني والعرفي لبيان هذا المدعى؛ فإنه وقبل طرح هذا البحث ههنا لم يكن يخطر بالبال عادة أن مثل الحضور في مجلس القاضي أو العالم يطلق عليه رشوة، ولو كان بقصد أن يقضي لصالحه لاحقاً^(٢)، هذه هي الصغرى في المقام.

وأما توضيح الكبرى فنقول: إن كلامنا هنا في كثرة استعمال اللفظ الموضوع للطبيعي في بعض حصصه، وهو وإن كان كبرى لمبحثنا إلا أنه صغرى لمبحث آخر، وهو البحث الذي يطرح عادة في المشترك اللفظي والمنقول وما أشبهه، وهو أنه لو استعمل اللفظ الموضوع لمعنى معين في معنى ثانٍ فإن الاستعمال في الثاني قد يصل إلى حدّ هجر المعنى الأول، وعليه سيكون اللفظ منقولاً، وقد لا يصل الاستعمال إلى الهجر، ولكن ينشأ للفظ ظهور في المعنى الثاني أيضاً، بالإضافة إلى الأول، وعليه سيكون مشتركاً لفظياً^(٣).

أقسام استعمال اللفظ في الحصاص والأفراد:

والكلام في فرضنا - وما أكثر الابتلاء به - هو أن اللفظ الموضوع للطبيعي لو

(١) أما الكبرى فإن كثرة الوجود لا تصح وجهاً للانصراف، وأما الصغرى فلأن الأفعال والأقوال كثيرة الوجود أيضاً.

(٢) والحاصل: إنه لا يخطر بالبال عادة تطبيق مصطلح الرشوة على هذا المصداق وإطلاقه عليه، وإن خطر ذلك أحياناً فإنه نادر.

(٣) ولكن أحدهما بالقصد والوضع التعييني، والثاني بالوضع التعيني، وهناك شق ثالث سيأتي.

استعمل في بعض حصصه أو أفراده فهو على ثلاثة أقسام:

الأول: ما يوجب النقل

أن يستعمل اللفظ في بعض حصصه ولكن بحدده، أي: (بشرط لا) عن بقية الحصص والأفراد، وذلك أن الكلبي الطبيعي يستعمل في أفراده على نحو (لا بشرط)، كما في استعمال لفظ الإنسان في زيد، ولكن الكلام هنا ليس في هذا النوع من الاستعمال، بل في استعماله في الفرد أو الحصة بحددها، أي: بشرط لا عن البقية، وههنا قد تصل كثرة الاستعمال حداً يبلغ هجر المعنى الأول، فيكون حقيقة في المعنى الثاني بالوضع التعيني، فيكون استخدامه في المعنى الأول مجازاً، فيحتاج إلى قرينة.

الثاني: ما يوجب الاشتراك اللفظي

أن يستعمل اللفظ الموضوع للكلبي الطبيعي في بعض الأفراد أو الحصص، ولكنه لم يصل إلى حد هجران المعنى الأول، بل إنه لا يزال كثير الاستخدام فيه، إلا أن كثرة الاستعمال في المعنى الثاني بلغت حداً أوجبت ظهور اللفظ فيه أيضاً، فيكون مشتركاً لفظياً.

الثالث: ما يوجب الانصراف فقط

أن يستعمل اللفظ الموضوع للطبيعي في بعض الحصص والأفراد، لكن هذا الاستعمال لا هو بكثرة بالغة حد هجران المعنى الأول، ولا هو بكثرة مؤلدة للظهور في المعنى الثاني، بل هي بدرجة دانية فقط توجب الانصراف، والشك في إرادة الالفاظ المطلق من اللفظ وشموله لكل المعاني.

وبتعبير آخر: إن كثرة استخدام اللفظ في بعض الحصص قد توجب أنساً ذهنياً، وعلقة بين اللفظ وهذه الحصة، بحيث يصبح هذا الأنس الذهني مخللاً بمقدمة من مقدمات الحكمة، فيمنع انعقاد الإطلاق، فلا يستكشف المراد الجدي للمتكلم

وإن كان المراد الاستعمالي أعم، فلعل المولى اعتمد على هذا الأئس الذهني فأراد بعضها دون الآخر، فلا يعلم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، ولنمثل لذلك بعدة أمثلة:

المثال الأول: لو قيل: أكرم المجتهد أو جاء المجتهد، فإن لفظه (المجتهد) لها معنى عرفي، وهو صاحب الملكة، ولها معنى لغوي، وهو الذي يبذل جهداً، ولكن إلى أي من المعنيين ينصرف الذهن؟ فإن لفظ المجتهد موضوع للكلي، وهو: من بذل جهداً^(١)، فهنا عدة احتمالات بدواً.

الاحتمال الأول: أن يكون المعنى الأول قد هجر، والاحتمال الثاني: أن يكون المعنى الأول لا يزال مستعملاً كثيراً، وإنما حدث ظهور آخر للمعنى الأخص أيضاً، فيكون مشتركاً لفظياً، وأما الاحتمال الثالث: فهو أن يكون استخدام المجتهد في المعنى الاصطلاحي قد ولد أئسا ذهنياً، بحيث لو قال المولى: أكرم المجتهد فإنه لا يعلم والحال هذه انعقاد الإطلاق^(٢).

المثال الثاني: لو قيل: أكرم العادل، فإن المعنى الاصطلاحي للعادل هو ذو الملكة، أو المستقيم على جادة الشرع، وأما المعنى اللغوي للعادل فهو المعنى الأعم، أي: من عدل عن شيء^(٣)، وأمثال هذه الموارد بالمثل في التفسير والرواية والفقهاء وغيرها.

(١) والمجتهد المصطلح هو من يبذل جهداً كثيراً، ولكن بخصوصيات إضافية أخرى، من حيث المتعلق وغيره.

(٢) وهذه احتمالات ثلاثة موجودة في المقام، وأما أن أيها الأظهر فهو مورد النقاش.

(٣) كـ «كذب العادلون بالله وضلوا ضلالاً بعيداً». الكافي ١: ٣٥٠، ح ٦.

وما^(١) نحن فيه من الرشوة مرتهن باستظهار أحد الوجوه الثلاثة^(٢)، بعد وضوح كونها قد استعملت بكثرة كاثرة في الأخص، وهو الأمور المالية وما أشبهه، وكون الاستعمال الأعم في الأقوال والأعمال قليلاً، فهل أن استخدام الرشوة في الأقوال والأعمال قد وصل من القلة إلى درجة الهجران على فرض أن اللفظ موضوع للأعم^(٣)، أو أن الاستعمال لم يبلغ درجة الهجران، بل مجرد أن الرشوة الموضوعية للأعم بسبب كثرة استعمالها في الحصة الأخص، وهي الأموال، قد تولد لها ظهور جديد، فيضاف إلى القديم، فيكون اللفظ مشتركاً لفظياً؟ هذان احتمالان.

وأما الاحتمال الثالث فهو أن الرشوة باقية على المعنى الأول، ولكن كثرة الاستعمال في الحصة الخاصة لم تبلغ إلا درجة أن أوجدت أنساً ذهنياً موجباً للانصراف فقط، ومن ثم مانعاً من انعقاد الإطلاق.

شهرة البحث:

وعلى ضوء هذه الاحتمالات الثلاثة تختلف النتيجة؛ فإننا لو قلنا بهجران المعنى الأعم فسيكون ما ذهب إليه السيد الوالد^(٤) غير تام^(٥).

وأما لو قلنا بالاشتراك اللفظي بين الأعم والأخص فهي رشوة، فيمكن توجيه كلامه إذ نسأل هل: أن إطلاقات أدلة الرشوة تشمل الأقوال بناءً على هذا الوجه؟

(١) صغرى المقام.

(٢) هذا كله طبعاً بعد فرض الفراغ عن كون الرشوة موضوعية للأعم.

(٣) كما هو كلام صاحب المصباح المنير، وكما هو مبنى كلام الوالد.

(٤) من أنها رشوة موضوعاً.

(٥) إذ ليست رشوة حينئذٍ، لا أنها رشوة موضوعاً غير محرمة حكماً، إلا لو أراد بلحاظ الوضع الأول، فتأمل.

والجواب: إنها لا تشملها؛ فإنه وإن كان اللفظ موضوعاً للأعم كالأخص، ولكن لا يعلم حين ورد (الراشي والمرتشي كلاهما ملعون) أن المراد هو الأعم، فتحرم الأقوال والأعمال، أو الأخص فلا تكون محرمة، فيكون الشك في موضوع الحكم، فلا يكون محرراً.

وأما لو قلنا بالوجه الثالث^(١) فسيكون كلامه قاطعاً تاماً أيضاً.

الانصراف^(٢) يقيد مجازية إطلاق الرشوة على الأقوال والأفعال^(٣):

وهذا الوجه من الانصراف وإن كان تاماً ظاهراً - على فرضه - إلا أنه قد يشكل عليه كسابقه، مبنياً، بأنه لو ثبتت - كما هو الظاهر - كثرة الاستعمال كثرة بالغة جداً في غير الأقوال والأفعال، وثبتت كذلك ندرة الاستعمال فيهما، فإن ذلك قد يكون قرينة على أن الاستعمال في الأقوال والأفعال مجازياً من دون وجود ما يدل على الوضع الحقيقي لهما؛ والاستعمال أعم من الحقيقة.

وبعبارة أخرى: إن استعمال الرشوة في الأقوال والأعمال لا يثبت أنه حقيقة فيهما، خاصة مع ندرته، بل قد يكون الاستعمال لعلاقة مصححة، فيكون مجازياً. والحاصل: إن قوام هذا الوجه بإثبات وضع الرشوة للأعم أو لا، لكنه ليس بثابت، فإن الأدلة لإثبات كون لفظ رشوة فيهما حقيقياً غير جارية، بيان ذلك:

(١) وهو: قلة استعمال الرشوة في الأقوال والأعمال - بعد الفراغ عن وضعها للأعم - لم تبلغ إلا درجة توجب انصراف لفظ الرشوة عنها.

(٢) إشكال.

(٣) لا عدم الشمول الحكمي.

الأدلة الدالة على كون المعنى حقيقياً:

أما التبادر فإنه غير ثابت في المقام، فإن الظاهر أنه لا يتبادر من الرشوة: الأقوال والأفعال: ولذا كنا قد احتجنا إلى تعمل وتأمل في هكذا استعمال، أي: استعمال الرشوة فيهما، ويؤيده اختلاف الفقهاء فيهما، وعليه فلا يعلم - على الأقل - وجود التبادر في المورد.

وأما العلامة الثانية فهي صحة الحمل، وهذه كذلك لا يعلم ثبوتها؛ إذ لم يحرز أن لفظ الرشوة يحمل عليهما بدون عناية.

وأما العلامة الثالثة وهي عدم صحة السلب فكذلك، فإن الأقوال والأفعال يصح أن يقال: إنها ليست برشوة، أو لا يعلم حالها على الأقل، ولا يكفي احتمال عدم صحة السلب لإثبات الحقيقة.

وأما العلامة الرابعة وهي الاطراد، فكذلك لا يعلم ثبوته في المقام أيضاً^(١)، فتأمل.

نعم، لو أحرزت علامة واحدة من هذه العلامات الأربع فإن الانتصار للتفصيل بهذا الوجه^(٢) سيكون تاماً^(٣).

(١) وهذه هي العلامات الأربعة لتمييز المعنى الحقيقي من المجازي.

(٢) الثالث، بل والذي سبقه.

(٣) والحاصل: إنه لو كان دخول الأقوال والأفعال في عنوان الرشوة موضوعاً وبالصدق الحقيقي، وكان ثابتاً كونه حقيقة فيهما، فسيأتي تفصيل السيد الوالد ويكون وجيهاً، ولكن لا بد من إثبات المبنى وأنها أعم وضعاً.

الوجه الثاني^(١): السيرتان على الإنكار والإقرار قرينة حافطة مخلتة بالإطلاق

سبق أن تفصيل السيد الوالد عليه السلام يمكن أن يستدل له بالانصراف، هذا أولاً، وأما ثانياً: فإنه يمكن أن يستدل عليه بالسيرة بكلا نوعيها وشقيها، أي: شق الإنكار وشق عدم الإنكار.

بيان ذلك: قد يستدل بأن السيرة هي بمنزلة القرينة المقامية الحافطة بأدلة تحريم الرشوة، فتمنع انعقاد الإطلاق فيها، فتكون الأقوال والأفعال رشوة - بناء على دعوى الأعم - ولكنها نظراً للسيرة الحافطة، غير محرمة؛ لقصور الدليل على التحريم، لو تم هذا الوجه عن الشمول لها.

وتوجد في المقام سيرتان: أما السيرة الأولى من المتدينين فهي على عدم إنكار الأقوال، كمدح القاضي إذا كانت بالحق وللحق، أو الأعمال كحضور الجنائز توصلاً إلى حكمه بالحق، فإنهم لا ينكرون على مَنْ فعل ذلك، بل هي على الإقرار لهذا النوع من الأعمال، وأما فيما لو توصل الشخص بالفعل أو القول إلى إبطال حق أو إحقاق باطل، كما لو مدح القاضي كي يحكم له بالباطل، فإن المتدينين ينكرون ذلك منه، وهذه السيرة ثابتة وواضحة ولا شك فيها.

وجه الاستدلال بالسيرة:

ويظهر وجه الاستدلال بالسيرة هنا من خلال التدبر، وذلك أن السيرة الثانية يظهر بالتدبر فيها أن الإنكار من المتدينين هو إما لكشفه عن سوء نية الشخص وخبث سريرته، وإما على ما يتوصل بالرشوة إليه من غاية باطلة، ولا يعلم كون

(١) من الوجوه التي يمكن أن يستدل بها على تفصيل السيد الوالد عليه السلام، وقد تقدم الوجه الأول وهو: دعوى الانصراف عن الأقوال والأعمال.

الإنكار على الفعل بما هو هو إذا لم يكن الفعل في حد ذاته باطلاً^(١)؛ وذلك أن السيرة هي عمل، والفعل لا وجه له؛ إذ المشاهد هو أن المتدينين ينكرون على مَنْ يستخدم الأقوال والأفعال لإبطال الحق، ولكن وجه ذلك كما يحتمل كون وجهه الموضوعية في نفس الفعل، واعتبارهم هذه الأقوال رشوة لها الموضوعية في التحريم^(٢)، يحتمل كون وجهه هو نوع ما يتوصل إليه بها على نحو الطريقية، أو خبث سريرته وسوء نيته.

وبعارة أخرى: ههنا ثلاثة أشياء متسلسلة:

الأول: هو خبث النية.

الثاني: هو الفعل أو القول الصادر من الشخص.

والثالث: هو الغاية المتوخاة من ذلك.

والقدر المتيقن من إنكار المتدينين^(٣) هو الأمر الأول والثالث، وأمّا الثاني فلا يعلم كون الإنكار لأجله، بل قد يستظهر أن الإنكار ليس بسببه؛ وذلك أن المقدمة بما هي هي لا لون لها، وإنما تتلون بلون ذيها من حرمة أو غيرها، والمدعى في المقام هو إثبات الحرمة للفعل - من قول أو فعل - في حد ذاته، لا بلحاظ مقدميته وطريقته.

وعندئذٍ نقول: إنّ السيرة قرينة مقامية تصلح للإخلال بالإطلاق المدعى في أدلة تحريم الرشوة؛ لأنها لا تفيد حرمة القول والفعل من حيث هو؛ إذ لا تدل

(١) كما لو قضى حاجته الشرعية أو مدحه بما هو أهل له، أو شارك في تشييع جنازته لكي يتوصل بذلك إلى حكمه بالباطل.

(٢) كما هو ثابت بالآيات والروايات والإجماع.

(٣) لاحظ أمثلة الهامش السابق.

على أكثر من الحرمة فيما لو كان مقدمة موصلة من حيث إيصالها^(١)، فلا يعلم -
والحال هذه - انعقاد الإطلاق في الأدلة بما يشمل الأقوال والأفعال.
وبتعبير آخر: إن المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة قد اختلت، وهي أن
المولى في مقام البيان من هذه الجهة.

السيرة أخصّ مثبت فلا يقيد الدليل الأعم:

ولكن يمكن مناقشة هذا الوجه بما أشرنا إليه في مبحث آخر، ولو تم هذا
النقاش لما ثبتت قرينة السيرة ومانعتها من انعقاد الإطلاق، فإن غاية ما تثبته السيرة
بهذا البيان^(٢) هو حرمة الأفعال والأقوال بلحاظ مقدميتها، وترشح الحرمة عليها من
ذيتها^(٣)، لكنها لا تنفي الأكثر من ذلك، والمخل بالإطلاق هو وجود قرينة قولية أو
مقامية نافية للأكثر والزائد، فهل السيرة الثانية - الشق الثاني - تنفي الموضوعية
للأفعال والأقوال من حيث كونها رشوة محرمة؟

والجواب: لا، فإن غاية ما تفيده السيرة هي الحرمة بجهة الطريقة والمقدمية،
أي: إن الأقوال والأفعال بلحاظ وقوعها في طريق إحقاق الحق جائزة، وبلحاظ
وقوعها في طريق إحقاق الباطل محرمة، ولكنها ساكتة عن الأكثر، بل هي لا بشرط،
والصالح للتقييد هو ما لو كانت بشرط لا.

وبتعبير آخر: تقدم أن العام والخاص وكذلك المطلق والمقيد المثبتين لا يقيد
أحدهما الآخر، فغاية الأمر أن السيرة تدل على حرمة الأفعال والأقوال في صورة

(١) والحال أن الأقوال والأفعال لاستنقاذ حق ستصطبغ كمقدمة بصيغة ذيتها.

(٢) بشقيها وإن كان الشق الثاني هو بيت القصيد في الحديث.

(٣) إما عقلاً أو نقلاً على الخلاف، ثم الحرمة قد يقال بكونها ترشحاً، وقد يقال بكونها انبساطاً،
كما أوضحناه في مكان آخر.

خاصة لا مطلقاً، وأما الأدلة فإنها تدل على الحرمة بقول مطلق، ومعه فلا تقييد السيرة الخاصة الأدلة العامة، فلا يمكن أن نتصر بذلك للتفصيل، أي كونها رشوة ولكنها محللة.

إيرادات على إشكال أن السيرة لا تقييد الأدلة العامة:

ولكن إشكال أن السيرة لا تقييد الأدلة العامة يمكن أن يورد عليه:

أولاً: السيرة على الإقرار نافية للحرمة فهي صارفة أو مخصصة^(١)

إن السيرة التي نقلناها كانت ذات شقين، وهي بأحد الشقين موافقة للأدلة العامة في الجهة^(٢)، فيأتي إشكال المثبتين - أي: المتوافقين - ولكنها بالشق الآخر، أي: السيرة التي كانت نافية للحرمة - أي: السيرة الأولى، وهي الإقرار لهذا النوع من الأعمال، أي: ما كان لإحقاق الحق، تكون مخصصة فلا يرد ما ذكر.

وبتعبير آخر: إن السيرة الموافقة هي بنحو (لا بشرط) فهي موافقة للعمومات في الجهة، ولكن السيرة الأولى هي بنحو (بشرط لا) وهي نافية للحرمة، فيتحقق التخالف مع الأدلة العامة، فتكون مخصصة لها فيندفع الإشكال.

توضيح ذلك: إنه سبق أن سيرة المشرعة (الأولى) هي على الإقرار بما أريد به إحقاق الحق، من قول أو فعل، وأن سيرتهم الثانية هي على الإنكار على ما أريد به إبطال الحق، من قول أو فعل، والسيرة على الإنكار إنما هي بلحاظ ما تؤدي إليه الرشوة، أي: الإنكار هو لذي المقدمة لا لها، وعلى ما تكشفه الأقوال والأفعال من

(١) صارفة أو مخصصة للأدلة العامة.

(٢) أي: السلب فإن الأدلة العامة تقييد حرمة الرشوة والسيرة الثانية - أي إنكار المتدينين لما كان من الأقوال مقدمة لإبطال الحق - تقييد حرمة هذه الحصة من الرشوة.

خبث الباطن، ولكن هذا الإنكار ليس على الفعل بما هو هو؛ لوضوح أن الفعل المقدمي بما هو هو لا يتلون إلا بلون ذي المقدمة، ولذا فهو في حد ذاته ليس بمحرم؛ إذ لا لون له، فلا تقيد هذه السيرة تلك الأدلة، لكن السيرة الأخرى (الأولى) على الجواز - لما كان لإحقاق الحق - تقيد عمومات التحريم، أي: تصرفها عن الشمول لها^(١).

وهذا الجواب هو تحقيق صغروي للسيرة الصارفة، ومن ثم المخصصة.

ثانياً: السيرة على الإنكار شارحة ومفسرة للدليل الأعم فتخصه

بل نقول: إنَّ السيرة الثانية صارفة للعمومات ومخصصة أيضاً، ونحن لا ندعي أن السيرة المحرمة لبعض الحصص الأخص مقيدة للدليل الأعم؛ كي يجاب بأن المتوافقين لا يقيد أحدهما الآخر، بل ندعي أن السيرة مفسرة وشارحة للدليل العام، وعليه فلا تلاحظ معادلة أن الدليل العام والخاص لو كانا مثبتين فلا يقيد أحدهما الآخر، وإنما الحكومة ثابتة في المقام، فيقدم الدليل الناظر والشارح - أي: السيرة - على الدليل الآخر المحكوم - أي: الأدلة العامة - كما هو الحال في تقدم دليل قاعدة (لا ضرر) على سائر أدلة العناوين الأولية، من غير ملاحظة قاعدة أن النسبة لو كانت من وجه فيحصل التعارض في مادة الاجتماع، فيتساقطان أو يتخير، بل نظراً للناظرية، فإنه يقدم الدليل الحاكم لمفسرته وشارحته.

وفي مقامنا فإن السيرة على الأخص وإن كانت مثبتة للحرمة، وكانت ساكنة عن نفي الأعم، فلم تكن مخالفة له لتخصّصه، لكنها حيث كانت محتفة بالنص

(١) وحيث اختصت سيرة الإقرار بالأقوال والأفعال قلنا بحليتها، فلا يتوهم القول بحلية كل رشوة كانت لإحقاق الحق، فتدبر جيداً.

الوارد فقد يستظهر أنها مفسرة له، وأن المراد من النص المحرّم هو حرمة بذل الأموال وشبهها لا الأقوال والأفعال، وحيث فسّرت خصّصت، لا أنها تخصص ابتداءً، هذا هو المدعى في المقام وله وجه، فتأمل.

ومما يوضح ذلك التدبر في المثال التالي: في أدلة حرمة الكذب عندما نلاحظ السيرة العامة للمتدينين، وللعقلاء بما هم كذلك سنجد أنهم يرون قبح الكذب بما هو هو^(١)، ولكنهم في المقابل يرون حسن بعض حصص الكذب، كالكذب للإصلاح، أو إنقاذ النفس المحترمة، بل يرونه لازماً وواجباً.

وحيثئذٍ فإن لدينا هنا سيرتين تكشفان عن ارتكازين، الأولى: إن الكذب في غير إصلاح ذات البين، أو إنقاذ النفس أو نظائرها قبيح ومردوع عنه عقلاً، وأمّا الأخرى: فإن الكذب في الإصلاح وما شابهه حسن ولازم، ومن هنا فإننا لو لاحظنا هاتين السيرتين وورد دليل يدل على قبح الكذب وحرمة فقد يقال: إنّه وبمعونة السيرتين فإن هذا النص ناظر إلى الحصة القبيحة من الكذب فقط، لا أنه عام لها وللحصة الحسنة.

وبتعبير آخر: إن هذا الدليل منصرف عن حصة من الكذب، وهي الكذب الحسن، إلى حصة أخرى وهي الكذب القبيح، فتتخصر دلالاته في حرمة الأخيرة دون الأولى^(٢).

والمتحصل: إن الأدلة ناظرة إلى الرشوة المالية ونظائرها، فتكون هي المحرمة

(١) بنحو المقتضي.

(٢) وفي قبال ذلك هو ان يقال: إن النص عام غير منصرف رغم السيرة، لكن جاء دليل آخر فخصه، والمسألة تعود للاستظهار، ومرجع الوجهين إلى انعقاد الإرادة الاستعمالية وعدمه؛ إذ في الوجهين لا إرادة جدية.

لا إلى الرشوة القولية أو الفعلية^(١)، ولو تم هذا الوجه فإن تفصيل السيد الوالد سيكون تاماً، وإلا فلا مناص من اللجوء إلى رأي السيد الخوئي، حيث نفى صدق الرشوة والحرمة معاً.

الوجه الثالث^(٢): أدلة حرمة الرشوة لا تصلح للردع عن السيرة المستحكمة

الوجه الثالث للانتصار للقول بالتفصيل هو: إن سيرة العقلاء وسيرة المتدينين جرت على استخدام الأقوال والأفعال للتوصل إلى إحقاق الحق أو إبطال الباطل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن سيرة الكثير من العقلاء والمتدينين - لا بما هم عقلاء ومتدينون - جرت على استخدام الأقوال والأعمال للتأثير على القاضي كي يبطل الحق أو يحق الباطل، وهذه سيرة عملية جارية لا شك فيها على أرض الواقع وقوية، وهنا نقول: إن الروايات التي دلت على حرمة الرشوة ليس الردع فيها بدرجة من الوضوح والشدة، كي تكون رادعة بالفعل عن هذه السيرة المستحكمة من قبل العقلاء والمتدينين، أي: لا يرقى فيها البيان إلى درجة ردعهم عن الأقوال والأفعال بما هي هي، فلا تصلح للدلالة إلا على الردع عن الرشوة المالية، التي يلتفت العقلاء

(١) ويوجد ههنا نقاش وإشكال، ثم إشكال على الإشكال تتركه لتأملكم، على أن المآل واحد (عدم الحرمة)، وإن كان من حيث البحث العلمي مفيداً ومنمياً للملكة، وذلك أن بحث السيرة هو بحث سيال، وإن تحقيق نسبة السيرة مع القضية الكلية المنصوص عليها مهم؛ لأنها قد تكون مفسرة، وقد لا تكون، وقد تكون مردوعة، وقد لا تكون.

(٢) وهذا وجه دقيق ولطيف وهو أقوى من الوجه الثاني، ولعله أقوى من الأول كذلك. وهو من الوجوه التي يمكن أن يستدل بها على تفصيل السيد الوالد^{عليه السلام}، وقد تقدم الوجه الأول وهو: دعوى الانصراف عن الأقوال والأعمال، والثاني وهو: السيرتان على الإنكار شارحة ومفسرة للدليل الأعم فتخصصه.

٣٠٠ فقه الرشوة

إلى أنها هي مصب الروايات ومقصدها، لا الرشوة القولية التي تخفى على العقلاء عادة عند ملاحظة الروايات إرادتها منها، أيضاً، فتدبر

تفصيل: استحبابية الأفعال والأقوال مخرجة لها من أدلة حرمة الرشوة

لا يقال: إن الأقوال، كمدح القاضي، والأفعال، كتكثير السواد في مجلسه كي يحكم له بحكم في قضية بحق أو باطل، قد يفصل فيها بين المستحبات وغيرها، بدعوى أن المستحبات من الأفعال والأقوال غير مشمولة بأدلة الرشوة، فإن اندراجها تحت العنوان المحبب شرعاً يقتضي استثناءها من أدلة حرمة الرشوة، وأما لو لم تكن مندرجة تحت عنوان مستحب فإنها ستكون مصداقاً لتلك الكليات، أي: كليات تحريم الرشوة.

الرد: اللاقتضائي لا يزاحم الاقتضائي

إذ يقال: إن الدليل اللاقتضائي لا يزاحم الدليل الاقتضائي، والمستحبات هي لاقتضائية فلا تزاحم المحرمات الاقتضائية، والرشوة محرمة والحرمة دليل اقتضائي، فلو انطبق هذا العنوان المحرم على مستحب فلا شك في تقديم الحرمة على الاستحباب، لتقدم الاقتضائي على اللاقتضائي، كما في الكذب حرام، وكذا الغيبة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن قضاء حاجة المؤمن حسن، وإدخال السرور عليه مستحب، فلو طلب مؤمن من الآخر أن يكذب أو يغتاب فإنه لا يخرج عن حرمة انطباق عنوان مستحب، كإدخال السرور عليه، أو قضاء حاجته غير الاضطرارية والمنحصرة.

الدليل^(١) الاستنباطي شارح ومفسر لدليل الحرمة:

ويمكن أن يرد ما ذكرناه من رد على الإشكال على التفصيل بأن يقال: إننا لا ندعي أن أدلة المستحبات، كقضاء حاجة القاضي أو المشي في جنازة قريب له، تراحم أدلة الحرمة فتقدم الأخيرة عليها، بل نقول: إنه قد يقال: حيث إنها كانت من المستحبات فإن كونها كذلك يصلح شارحاً ومفسراً لأدلة حرمة الرشوة، فتكون هذه الأدلة منصرفاً عرفاً إلى غير المستحبات.

وعليه: يكون التصرف في عالم الدلالة والإثبات بالانصراف والناظرية، لا أن هناك تراحمًا وتقديمًا للاقتضائي المستحب على الاقتضائي الواجب، فتأمل.

المسألة التاسعة^(٢): شمول الرشوة للحكم العرفي والشرعي وعدمه

والمسألة التاسعة: هل الرشوة إضافة إلى شمولها ما يبذل من المال للتوصل به إلى حكم القاضي أو الحاكم الشرعي، تشمل ما يبذل من المال للوصول إلى الحكم العرفي؟ أشار إلى ذلك صاحب الجواهر، وقال: «إن المحرم الرشا في خصوص الحكم أو يعمه وغيره؟ وعلى الأول فهو خصوص الحكم الشرعي، أو يعمه والعرفي من حكام العرف، بل وغيرهم من الأمرين بالمعروف، وهل هو خاص بالحكم في الخصومة الخاصة أو يعمه وما يبذل توطئة لاحتمال وقوعها ونحوه، لم أجد تحرير الشيء من ذلك في كلام أحد من الأصحاب»^(٣). انتهى.

(١) هذا رد الرد.

(٢) من المسائل التي ذكرت تحت عنوان: ثلاثة أصناف من مسائل الرشوة، وقد تقدمت ثمان مسائل، فراجع بعد هذا الفاصل الطويل.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٧.

ونمثل لذلك بمنّ بذل مالاّ كي تعطيه الجهة الدولية المعروفة شهادة التميز في الإنتاج^(١)؛ لأن هذه الشهادة تنفع في تسويق مبيعاته وإقبال الناس عليها، فهل هذه رشوة وهل هي محرمة؟ ولنفرض أن الضوابط منطبقة على الشخص المعطي، وأنه قد استكمل الشروط الموضوعية فلا غش في المقام ولا تدليس.

مثال آخر: الشخص الذي يدفع مبلغاً من المال للجهة المخوّلة - في بعض البلاد - لتمييز وتشخيص مدى صلاحية المرشحين للانتخابات، وكذلك مَنْ يبذل مبلغاً لجهة أو شخص مخوّل كي يعترف أو يقرّ أو يشهد له بصلاحيته لإدارة شركة معينة، أو كي يكون نائباً من نواب مدرء الشركة، فهل هذه محرمة أو لا؟

أدلّة شمول الرشوة للحكم الشرعي والعرفي:

والإجابة عن ذلك واضحة من خلال ملاحظة ما ذكر من أدلة وبحوث حيث

نقول:

أولاً: صدق الرشوة عرفاً

من الناحية الموضوعية، الظاهر أنه ينطبق على هذه الموارد عنوان الرشوة عرفاً فهي محرمة، وأن العرف لا يرى كون المبدول له هو خصوص القاضي مقوماً لمفهوم الرشوة.

ولوضوح المسألة لا بد من فرز الصور والحالات: فتارة يبذل المال في قبال جهد يبذله الشخص، أو الجهة للتحقيق عن مدى استجماع المنتج للمواصفات المطلوبة عالمياً، من غير^(٢) أن يكون الشخص أو الجهة موظفاً مسؤوليته ذلك،

(١) المسماة بـ (ايزو) وهي شهادة تعطى للإنتاج المتميز.

(٢) سيأتي أنه إذا كانت مسؤوليته ذلك فهذه رشوة محرمة.

ويتقاضى عليه راتباً، فهذا بحث آخر، وقد يستظهر عدم حرمة.

وتارة أخرى: يكون البذل هو من أجل إحقاق الباطل فهي رشوة محرمة.

وثالثة: يكون من أجل إحقاق الحق فقط من قبل من نصب لذلك، فهذا

المورد رشوة ومحرمة^(١) إذا لم يكن محتاجاً^(٢)، وأما لو كان محتاجاً ففيه كلام، ولعل الأظهر الحرمة، وسيأتي ما ينقح ذلك أكثر.

ثانياً: الآيات والأدلة العامة تدل على الحرمة

ثم إننا حتى لو قلنا: إنها ليست برشوة موضوعاً بأن لم نجد - فرضاً - انطباق العنوان عليها، فالظاهر أن بعض الآيات والأدلة العامة الأخرى تشمل الصورة الثانية، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾^(٣) فإن أكل الأخذ للمال هو أكل بالباطل؛ وكذا الصورة الثالثة لكن لو كانت وظيفة الشخص أو الجهة إعطاء علامة التمييز، أو الحكم بصلاحية المرشح للمستجمع للشرائط - في الأمثلة السابقة - فأخذ المال من قبل الثاني هو أكل بالباطل.

وكذلك الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّخْتِ﴾^(٤) فإن آكل المال بهذه الطريقة هو مصداق لأكل السحت عرفاً.

ثالثاً: الارتكاز والسيرة العقلانية والمتشعبة تدل على الحرمة

ويدل على الحرمة الارتكاز العقلائي والمتشعبة أيضاً، وكذلك سيرتهما

(١) بناء على حرمة الرشوة حتى لو كانت لإحقاق الحق.

(٢) ولم تكن من مسؤوليته ذلك.

(٣) البقرة: ١٨٨.

(٤) المائدة: ٦٣.

الكاشفة عن ذلك الارتكاز^(١)، أي: استقباح بذل المال لغير القاضي أيضاً، وقبح أخذه في الصورة الثانية والثالثة بشرطها، بل قد يقال: إن المورد - أي: قبح الرشوة وحرمتها - هو من المستقلات العقلية، ولكن هذا الادعاء يحتاج إلى مزيد تأمل؛ إذ قد يفصل بين أن يكون البذل من أجل الحكم بالباطل فإنه قبيح ومن المستقلات العقلية بلا شك، ولكن لو كان بذل المال من أجل الحكم بالحق، وكان من وظيفته ذلك^(٢) فإن هذا المورد يحتاج إلى تأمل أكثر في كون قبحة من المستقلات العقلية. ولا شك أن سيرة المتشعبة وسيرة العقلاء بما هم هي على الاستقباح - في الجملة - بل وعلى الإنكار، فلا يرد أن الاستقباح أعم من الحرمة، فتأمل^(٣).

فائدة:

الفرق بين السيرتين هو أن سيرة العقلاء تحتاج إلى إمضاء وإقرار من الشارع^(٤)، أما سيرة المتدينين بما هم كذلك فلا تحتاج إلى الإمضاء؛ لأنها كاشفة بنفسها وبالبرهان الإنبي عن أن منشأ السيرة هو قول الشارع، أي: إنها كاشفة عن وجود حكم شرعي في رتبة سابقة على تحققها، فلا تحتاج إلى الإمضاء الذي هو في الرتبة اللاحقة عن وجودها.

(١) بل والسيرة على الإنكار.

(٢) وكان يأخذ عليه راتباً مثلاً، وسيأتي تفصيل ذلك.

(٣) وهناك بعض النقاش في هذا الكلام، ويظهر بعضه مما مضى في بحث السيرة في كلام السيد الوالد، وبعضه الآخر يظهر بالتأمل، وعلى أي فالمبحث بحاجة للتأمل أكثر.

(٤) على تفصيل ذكرناه في مبحث (التبعيض في التقليد).

المسألة العاشرة^(١): صدق الرشوة على البذل في الخصومات النوعية وعدمه

إن الرشوة كما تشمل الخصومات الخاصة، كما هو المتداول في البحث عنها، كذلك تشمل - ظاهراً - الخصومات النوعية، كالخصومة بين عشيرة وأخرى، وبين حزب وآخر، وبين شركة وأخرى. ويوجد الآن مصداق واضح، وهو الخصومات بين الدول والشعوب، وفي كل ذلك، فالظاهر أن دفع المال للقاضي الشرعي أو العرفي كي يحكم بالحق أو الباطل هي رشوة ومحرمة.

المسألة الحادية عشرة: البذل على الإرشاد إلى كيفية الترافع

هل الرشوة تشمل ما يبذل للإرشاد؟ كما فيمن يبذل المال للقاضي ليرشده إلى كيفية المرافعة الناجعة التي تؤثر في الحكم له أو عليه، ومثلنا لذلك سابقاً بما لو ادعى شخص - كزيد - على آخر - كعمرو - بأنه أودع عنده مالاً، وكان الثاني قد أرجع المال فعلاً إلى الأول، فلو أقرّ عمرو بالوديعة وقال إنه أرجعها فسيحكم عليه؛ لأن إقراره بأخذ الوديعة مقبول؛ لأن إقرار العقلاء على أنفسهم حجة، وأما قوله بإرجاعها فإنها دعوى لا بد له من بينة عليها، فلو لم تكن له بينة لحكم عليه، فهل يجوز للقاضي لقاء مبلغ من المال أن يعلم الثاني بأن يقول فقط: إنه لا وديعة للأول عندي، وأن لا يذكر تسلسل ومجريات الأحداث كي يتخلص من ادعاء زيد الكاذب، فأخذ القاضي المال مقابل هذا الإرشاد رشوة ومحرمة^(٢)؛ إذ ليس للقاضي أن يأخذ المال بأي حال من الأحوال؛ وذلك أن الإرشاد لو كان من واجبه فلا حق

(١) من المسائل التي ذكرت تحت عنوان: ثلاثة أصناف من مسائل الرشوة.

(٢) والكلام ليس في صورة الاستثناء والعنوان الثانوي، وإنما كلامنا في العنوان الأولي.

له في الأخذ، ولو كان ممنوعاً ومحظوراً عليه فهو كذلك. نعم، لو قيل بإباحة الإرشاد له وأخذ المال على إرشاده لحقه، وفي الأمر تفصيل سيأتي لاحقاً، فتأمل^(١) وانتظر.

وأما لو كان بذل المال لإرشاده إلى إبطال الحق فلا كلام في أنه رشوة محرمة، قال في المستند: «فلا كلام في أن الرشوة للقاضي هي المال المأخوذ من أحد الخصمين أو منهما^(٢) أو من غيرهما للحكم على الآخر، وإهدائه وإرشاده في الجملة»^(٣). انتهى، فهداية وإرشاد الطرف الآخر هي مصداق للرشوة لو كان لإحقاق الباطل، والصدق العرفي حاكم بذلك، وكذلك هو أكل للمال بالسحت.

المسألة الثانية عشرة: كون المال المبذول لدفع الشررشوة محرمة أم لا

هل بذل المال ونظائره للشخص الشرير لدفع شره هو مصداق للرشوة المحرمة؟ فمثلاً: لو أن سارقاً أراد أن يعتدي على آخر فيرشوه الأخير بمبلغ من المال كي يمتنع عنه، ولا يتعرض له أو لماله أو لأهله؟ الظاهر أنه رشوة - على تفصيل سيأتي - قال في المستند: «والحاصل أن كل مال مبذول لشخص للتوصل به إلى فعل صادر منه، ولو مجرد الكف عن شره لساناً أو يداً أو نحوهما فهو رشوة»^(٤). انتهى.

وذلك مثل شخص بذىء اللسان يسب آخر أو يتناول على العلماء، فيدفع له المال كي ينتهي عن ذلك، فهذه مصداق للرشوة، محرّم أخذها، وإن كان الآخر لو

(١) لوجوه، منها ما سيأتي في كلام السيد الوالد والسيد الخوئي قدس سرهما.

(٢) ونحن نخالفه الرأي في هذه الفقرة والمسألة كما سيأتي.

(٣) مستند الشيعة ١٧: ٧٠ - ٧١.

(٤) مستند الشيعة ١٧: ٧٢.

الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة ٣٠٧

اضطر لذلك فإنه جائز وحلال - بعنوان ثانوي كما سبق - وأمّا السيد الوالد فهو يذكر صورة الاستثناء المثبت للأصل، فيقول: «لو أراد أن يتزوج امرأة أو يزوج ابنته لرجل ونازعه مبطل^(١) حتى لا يقع، فإنه يصح أن يرشو الجائر حتى يسمح له بما يريد»^(٢). انتهى.

إذن: الدفع لمنع شر شرير أو دفع باطل هي رشوة ومحرمة إلا للمضطر، والأدلة هي الأدلة.

وقد يفصل بالفرق بين صورتين:

الأولى: أن يدفع له المال كي لا يسرق ناوياً ذلك السارق بإقدامه على السرقة أن يأخذ منه الرشوة كي لا يفعل، فإن ذلك رشوة محرمة، كما أنه ابتزاز وأكل مال بالباطل.

الثانية: أن يدفع المال للسارق الذي ديدنه بطبعه السرقة كي لا يسرق، ولم يكن همّه بها كي يأخذ شيئاً ابتزازاً، فإنه ليس برشوة، فتأمل وسيأتي تفصيله^(٣).

المسألة الثالثة عشرة والرابعة عشرة: بذل المال على تحمل الشهادة أو أدائها رشوة محرمة أم لا

المسألة الثالثة عشرة: البذل على أداء الشهادة هل هي رشوة أو لا؟ وتلحقها^(٤) أيضاً مسألة أخرى - وإن كانت مستقلة في حد ذاتها - وهي: أن بذل المال على تحمل الشهادة هو رشوة أو لا؟ وعليه فإن لدينا هنا مبحثين:

(١) مقابل ما لو دفعه لمنافسه بالحق كي يكف عن المنافسة فلا إشكال.

(٢) الفقه، المكاسب المحرمة: ١٩١.

(٣) في أخذ المال على الواجب أو على ترك الحرام.

(٤) بل تسبقها رتبة.

المبحث الأول: تحمل الشهادة

وهنا صورتان:

الأولى: ما لو طلب شخص تعرّض للسرقة أن يأتي آخر لكي يتحمل الشهادة، ويرى السارق حين كونه مشغولاً بالسرقة، حتى يشهد عند القاضي فيما بعد بذلك، وهنا فإن البعض يرون وجوب تحمل الشهادة، والبعض الآخر يرى الاستحباب، على تفصيل يترك إلى محله.

الثانية: ما لو لم يدع إلى الشهادة، بل علم أن هناك سرقة تحدث في المنزل، فهل يجب عليه أن يذهب كي يرى فيشهد؟

وفي كلتا الصورتين: لو اشترط^(١) الشخص إزاء تحمله الشهادة على الآخر بذل مال له، فهل هذه رشوة محرمة؟

المبحث الثاني: في أداء الشهادة

بعد تحمل الشهادة لو طلب منه أداء الشهادة عند القاضي، فإذا طلب مبلغاً لأداء الشهادة فهل هذه رشوة؟ ولنبدأ بالمسألة الثانية.

الأقوال في مسألة أداء الشهادة:

توجد في نظير هذه المسألة عدة أقوال لندرة بحث مسألة الرشوة على أداء الشهادة بينهم، وسنستضيء بكلامهم هناك في مبحثنا، فإنه في بعض صوره أولى من ذلك النظر بالحكم - وهو: أخذ الأجرة على أداء الشهادة - فإن الإجارة في حد ذاتها لا إشكال فيها كما هو واضح، ولكن الكلام في أخذ الأجرة على حصة منها، وهي الأجرة على أداء الشهادة فهل هو جائز أو لا؟ فلو قلنا بالحرمة في هذا المصداق فيكون من باب أولى - بالأولوية القطعية - ثبوتها للرشوة.

(١) يتصور الاشتراط في الصورة الثانية فيما لو طلب منه ذلك تحسباً لوقوع السرقة.

القول الأول: لصاحب الشرائع^(١) حيث ارتأى أنه لو تعين عليه أداء الشهادة^(٢) حرم عليه أخذ الأجرة.

القول الثاني: وهو ما ذهب إليه صاحب الجواهر^(٣) في قبال كلام الشرائع حيث يقول: إن هذا التعليل بلا وجه، فيذهب إلى أن الحرمة مطلقة لأخذ الأجرة على أداء الشهادة حتى في حالة عدم تعينه، أي: سبب حرمة الأخذ هو وجوب الشهادة، ولو كفاً لا تعينها.

القول الثالث: وهو القول الذي ذهب إليه السيد الوالد^(٤) في قبال القولين الأولين، حيث يرى جواز أخذ الأجرة، وإنه لا مانعة جمع بين وجوب الفعل وبين أخذ الأجرة عليه.

(١) انظر: شرائع الإسلام ٤: ٨٦٢، حيث قال: «وأما الشاهد فلا يجوز له أخذ الأجرة لتعين الإقامة عليه مع التمكن».

(٢) وذلك في صورة التمكن.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٤٠: ٥٣ وفيه: «أما الشاهد فلا يجوز له أخذ الأجرة على أدائها لا لتعين الإقامة عليه مع التمكن، بل للوجوب عليه، وإن كان كفاً، ومن هنا أطلق الأصحاب - على ما اعترف به في المسالك - عدم جواز أخذها له معه».

(٤) انظر: الفقه ٨٤: ٧٩، حيث قال: «ثم إن دليلهم في عدم جواز أخذ الشاهد الأجرة على أدائها ما تقدم من الوجوب عليه، وقد نسب عدم الجواز المسالك إلى إطلاق الأصحاب، لكن يرد عليه أن الوجوب لا ينافي الأجرة كما عرفت. نعم، إذا لم تعط الأجرة له فلم يشهد في ما إذا وجب عليه عيناً كان آثماً، ولكن الإثم بالترك لا ينافي الأجرة على الفعل، والنتيجة أن المال يكون له والمعاملة تكون صحيحة، كما في إعطاء الأجرة للصناعات الواجبة على ما ذكروا».

القول الرابع: وهو قول صاحب شرح القواعد، الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كتاب المتاجر، فإن ظاهر كلامه التفصيل بنحو آخر، حيث يقول: إنه لو أخذ المال كي يؤدي الشهادة على الباطل أو يشهد بحق كان أو باطل، فحرام. قال في المتاجر «الدفع لأداء الشهادة على باطل أو على الحالين»^(١) من هذا القبيل»^(٢)، وقصده من ذلك ما سبق من قوله: «وإرسال الهدايا إلى القضاة والحكام، توطئة لاحتمال وقوع الترافع بين المهدي وغيره - إن لم يدخل تحت الاسم - داخل تحت الحكم»^(٣).

هذه أقوال أربعة في المسألة^(٤)، وسيظهر الحال فيها في ضمن بيان المسألة الآتية بإذن الله تعالى.

المسألة الخامسة عشرة: أخذ المال على الواجبات

وهذه المسألة هي التي تعطي الضابط العام والإطار الكلي للمبحث، فمن الضروري التركيز عليها؛ إذ إن تينك المسألتين هما صغريان لهذه المسألة الكلية، ومسألتنا - الكبرى - هي: هل أن بذل المال لآخر كي يقوم بواجب حرام أو لا؟ وذلك كمن يبذل لآخر كي يصلي، كما لو كان لأحدهم ولد لا يصلي فيبذل له المال كي يصلي، فهل هذه رشوة وحرام؟ أو أن يقول له: استأجرتك بمبلغ كذا على أن تصلي أو تقضي صلواتك الفاتية، فهل هذا جائز أو لا؟ وهل هذه المعاملة - أي:

(١) أي: ليؤدي الشهادة له، سواء أكان على حق أم على باطل.

(٢) شرح القواعد، كتاب المتاجر ١: ٢٧٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) إن بذل المال لتحمل الشهادة سابق رتبة على بذله لأداء الشهادة كما هو واضح، ولكن

أخرناه لأن عمدة البحث جرى في أداء الشهادة ومنه يعرف حاله، فتدبر

الإجارة - باطلة أو لا؟ وفي مثال آخر: أن تدفع الزوجة لزوجها مالاً كي يقوم بحقوقها الزوجية، والأمثلة كثيرة في الواجبات العينية، وكذلك الحال في الواجبات الكفائية، كأن يدفع الشخص للآخر مالاً كي يأمر بالمعروف بعنوان الإجارة وهذه صورة، وفي صورة أخرى: لا بعنوانها، بل يبذل له لذلك، فهل هو جائز أو لا؟
إذن: البحث سيال، وبحث أداء الشهادة الذي خصه الفقهاء بالذكر هو من صغريات هذه الكبرى، ولا بد أن نضيف المسألة السادسة عشرة، ثم نذكر الأدلة لوحدتها في المقام، فنقول:

المسألة السادسة عشرة: بذل المال كي لا يفعل حراماً

وهي أن يدفع لشخص مالاً كي لا يفعل حراماً، كأن يدفع لسارق مالاً كي لا يسرق فهل المورد رشوة؟

قد يفصل في ذلك بأنه تارة يدفع مالاً كي لا يسرق من بيته خاصة، وأخرى يدفع مالاً كي لا يسرق ممن يرتبط به، وأخرى أن يدفع له مالاً كي ينتهي عن السرقة بشكل مطلق، فالأخير ليس برشوة عرفاً، فهل هذا وجيه؟
وهنا تفصيل آخر دقيق، فإنه تارة لا يصلي كي يأخذ المال، وتارة أخرى يأخذ المال ليصلي، فإنه قد يفرق بين هاتين الصورتين، ففي الصورة الأولى يكون عدم الصلاة منه ابتزازاً وأداة للضغط على والده مثلاً كي يدفع له المال، وهذه رشوة موضوعاً محرمة محمولاً.

ولكن تارة أخرى لا يكون الباعث منه على عدم الصلاة هو الابتزاز، وإنما يكون بذل المال له باعثاً له نحو الصلاة.

وعليه: فهل نستطيع أن نفرق بين هاتين الصورتين بفارق القصد والعلة الغائية أو لا؟ سيظهر الجواب من التحقيق الآتي، ومما سيدكر في آخر الكتاب.

تحقيق الحال:

وفي تحقيق الحال نقول: إن المسألة تتبع عنوانين بشكل كلي:
العنوان الأول: أنه هل يجوز أن يأخذ الإنسان مالاً بعنوان الأجرة، أو يجعل أو
غيرهما على الواجبات؟

العنوان الثاني: إنه لا بد من تحقيق كونه رشوة أو لا، بعد الفراغ عن عدم
حرمة أخذ الأجرة ونظائرها على الواجبات، كما لا بد من تحقيق أنه أكل مال
بالباطل أو لا، ولا كثير كلام في العنوان الثاني^(١)، فلنعطف عنان الكلام إلى العنوان
الأول.

أخذ الأجرة ونظائرها على الواجبات:

ذهب المشهور إلى أنه لا يجوز ذلك، واستدلوا بأدلة عديدة منها الإجماع،
ومنها: أن الواجب هو واجب عليه ومكلفٌ به، فكيف يأخذ أموالاً في قبالة؟
وبعبارة أخرى: إن هناك تضاداً بين ما وجب عليه بالإنذار من الشارع، فإن
عليه الانبعاث عنه مجرداً عن ضمّ أي شيء، وبين أن يطالب بمال، وهو ما ذكره
الشيخ كاشف الغطاء في شرحه للقواعد^(٢) من التنافي الذاتي بين الوجوب وبين أخذ

(١) فقد يقال: إنّ إعطاء المال للآخر على ذلك خارج عن دائرة أكل المال بالباطل؛ نظراً لأن
الباعث عقلائي والغاية المقصودة عقلائية كذلك، فإنه يرى أنه لا يستطيع التغلب على
الكسل أو التعب أو غيرهما إلا بذلك، وعليه فلا مشكلة من هذه الجهة، فتأمل.
ولكن هل يصدق عليه أنه رشوة أو لا؟ فلو دفع الوالد لولده مالاً من أجل تحفيزه على عبادة
ما فهل هو رشوة؟ - كمن بذل المال لولده كي يحفزه على الصلاة مثلاً - قد يستظهر أنه في
بعض الصور لا يصدق عنوان الرشوة عرفاً، فلاحظ الصور الأربعة وتدبر.
وسياتي ما يكمل البحث بإذن الله.

(٢) انظر: شرح القواعد، كتاب المتاجر: ١ - ٢٧٩ - ٢٨١.

الأجرة عليه^(١)، بدعوى أنه مصداق لأكل المال بالباطل، هذا في الأجرة فكيف بالرشوة؟ كمن يرشو الآخر كي يصلي أو يأمر بالمعروف أو يحج أو غيره.
وتحقيق الكبرى الكلية يوكل لمقامه^(٢)، ولكن نطرح المسألة بنحو الإشارة والعنوان.

وأما السيد الوالد^(٣) فقد استظهر عكس رأي المشهور، وارتأى أنه لا تضاد بين العنوانين - أي: بين الوجوب وبين أخذ المال على الواجب - فإنه لا بد من معرفة المنشأ لذلك التضاد المدعى، فهل هو عنوان الوجوب بما هو هو، وأنه يضاد أخذ المال، أو إن المنشأ في خصوص العبادات هو وجود التضاد بين قصد القرية وأخذ الأجرة والمال؟

ويجيب عن كلا الشقين فيقول: أما الشق الأول فمقنوض بالصناعات^(٤)؛ إذ لا

(١) أي: على الواجب الإلزامي فإنه الذي يجب تأديته قسراً لا طوعاً واختياراً، وهذا لا يتناسب مع أخذ الأجرة عليه.

(٢) إلا أنه من المهم أن يراجع الباحث الكريم المصادر للتحقيق فيها، والمحكمة بين الرأيين بشكل مستوعب.

(٣) الفقه ٢١: ٤٨، وفيه: «لا يجوز أخذ الأجرة على تعليم الحمد والسورة الواجبين، كما إذا أراد تعليمهما للبالغ، أما غير البالغ فلا وجه لحرمة أخذ الأجرة، أما عدم جواز أخذ الأجرة على تعليمهما فلأنهما واجبان ولا يجوز أخذ الأجرة على الواجبات عينية كانت أو كفاية على المشهور شهرة عظيمة، بل ربما ادعى عليه عدم الخلاف، بل الإجماع، لكننا قد ذكرنا في بعض المباحث السابقة من هذا الشرح أنه لا دليل على الحرمة، فإطلاقات أدلة الإجارة محكمة، وعليه فيجوز أخذ الأجرة على كل واجب عيني فضلا عن الواجبات الكفائية إلا إذا علم من دليل خارجي عدم جواز أخذها لواجب خاص.

(٤) والصناعات في الفقه أعم من الزراعة والخياطة والطب وغيرها.

ريب في أنها واجبة وجوباً كفاثياً ومع ذلك يمكن للإنسان أخذ المال عليها والأجرة بلا شك، وعليه فلا تضاد بين عنوان الواجب بما هو وأخذ الأجرة عليه، وخصوصية الكفاثية غير رافعة للتضاد بعد فرض المضادة للوجوب والإلزام بنفسه وبما هو هو.

وأما الشق الآخر فينقض عليه بالعبادات النيابية، فإن الإنسان يصح له أن يكون نائباً عن الميت في صلاته، وهذه النيابة في الصلاة عمل عبادي يحتاج إلى قصد القرية، ولكن كيف يأخذ المال عليه؟ وكيف يجتمع قصد القرية مع أخذ المال؟ أجاب الفقهاء عن ذلك بالطولية وإنه من باب الداعي على الداعي، فنقول فكذلك الحال في الشاب الذي لا يصلي لضعف الباعث فيه، فيأخذ المال لتقويته^(١)، فيكون بنحو الداعي على الداعي، ثم يصلي قرية إلى الله تعالى، وهذا مما لا إشكال فيه.

كما ناقش صاحبُ الجواهر^(٢) عدداً من أدلة المشهور؛ إذ ردّ الأدلة التي ذكرها كاشف الغطاء من المنافاة الذاتية، وذكر عدة موارد للنقض، منها: جواز أخذ الأمّ المرضعة الأجرة من زوجها على إرضاعها اللباء لرضيعها^(٣)، والذي هو واجب عليها وجوباً عينياً، ولا شك في جواز أخذ الأجرة عليه، بالرغم من وجوبه، وعليه فلا تنافي ذاتي بين الوجوب والقهر وبين المطالبة بالأجرة، ومنها: الوصي فله أن يأخذ الأجرة مع أن الواجب عليه هو أن يلتزم بمؤدى الوصية، ومنها: أخذ العوض عما

(١) أي: تقوية الباعث والداعي.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١١٦، وفيه «الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله».

(٣) واللباء هو أول اللبن الخارج من الأم، وهو سائل غليظ فيه فائدة حيوية ومهمة لبناء الجهاز المناعي والدفاعي للرضيع حتى يتقوم بدنه، وإرضاع ذلك على الأم واجب وما عداه فليس بواجب. انظر: العين ٨: ٣٤١، لسان العرب ١: ١٥٠.

يدفعه للمضطر، كَمَنْ يخشى تلفه لو لم يبذل له الماء، إضافة إلى النقص بالواجبات الصناعية.

ثم إن هذه الأجوبة النقضية وغيرها قد تصدى الشيخ في مكاسبه للعديد منها وأجاب عنها، فمثلاً ذكر تخريجات سبعة لأخذ الأجرة على الواجبات الصناعية^(١)، وكذلك صاحب الجواهر ذكر نقوضات متعددة^(٢)، وأما السيد الخوئي في مصباح الفقاهة^(٣) فقد فصل، فإنه يرى المنافاة الذاتية بين الوجوب وأخذ الأجرة، وإنما رأى المنافاة الإثباتية بحسب الدليل، في باب القضاء وباب الإفتاء وباب التبليغ للأحكام، بدعوى أن الأدلة دلت على أن هذه العناوين تقتضي المجانية^(٤)، وليس المبحث معقوداً ههنا لتحقيق كل ذلك، فلنقتصر على ما هو التحقيق:

النقاش في الأدلة:

والكلمة الفصل في تفصيل المسائل الأربعة السابقة هي: أن الأدلة المستدل بها على تحريم على أخذ الأجرة على الواجبات مناقش فيها، إلا دليلاً واحداً - كما يذكره صاحب الجواهر، ولعله كلام الشيخ أيضاً - وهو الإجماع المدعى، ولكن يرد على الإجماع:

أولاً: عدم تحقق الإجماع

فإن صاحب الجواهر ناقش في تحقق هذا الإجماع كصغرى، ونقل موارد نقض عديدة عليه؛ وذلك أن العديد من الأعلام لم يفتوا بذلك حتى في باب القضاء

(١) انظر: كتاب المكاسب ٢: ١٣١، بحث (القربة في العبادات المستأجرة).

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١١٧ فصاعداً.

(٣) انظر: مصباح الفقاهة ١: ٤٢١.

(٤) وناقشه السيد الروحاني في فقه الصادق ١٤: ٢٧٨، فراجع.

٣١٦..... فقه الرشوة

- وهو المصداق الأجلى - إذ أفتوا بجواز أخذ الأجرة على القضاء، فكيف بغيره؟! فتأمل.

قال في الجواهر: «الخامس مما يحرم التكسب به: ما يجب على الإنسان فعله... إن عليه الإجماع في كلام جماعة إلا أنني لم أجده، وهو إن تمّ الحجة»^(١).

ثانياً: القدر المتيقن من الإجماع صورة واحدة^(٢)

وثانياً - تسليماً وتنزلاً - : سلمنا انعقاد الإجماع على أن أخذ الأجرة على الواجبات محرم، ولكنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو صورة من عدة صور، وقد ذكرنا صورتين بدوياً، ولكن نضيف لهما صورتين أخريين، فيكون المجموع أربع صور.

صور أربعته في المقام:

إن الصور في المقام هي أربعة، والقدر المسلم من الإجماع على حرمة أخذ المال هي الصورة الأولى، وأمّا الصورة الثانية فلا يشملها، وأمّا الصورة الثالثة والرابعة ففيهما كلام سيأتي^(٣).

الصورة الأولى: أن لا يفعل الواجب ابتزازاً

وهي أن لا يصلي الشخص أو الابن كي يبتز والده ليبدل المال له - على نحو

(١) الجواهر ٢٢: ١١٦ - ١١٧.

(٢) وهو نقاش كبير.

(٣) ومورد البحث هو: أن يبذل الإنسان لولده أو لصديقه أو لغيرهما مالاً كي يصلي - والصلاة من الواجبات العينية التعيينية - فهل يجوز ذلك؟ وهل يجوز للطرف الآخر أن يأخذ المال بإزاء ذلك، أو ليس المورد مصداقاً لأكل المال بالباطل من جهة، وهو سحت من جهة أخرى، وإلا يصدق عنوان الرشوة على إعطاء المال والبذل له من أجل الصلاة الواجبة؟

العلة الغائية - وهذه الصورة قد يستظهر أنها رشوة، كما أنها بالحمل الشائع الصناعي أكل للمال بالباطل، وفي مثال آخر: الزوج الذي يضار زوجته متعمداً كي تبذل له مالاً حتى يقوم بواجباته الزوجية الشرعية تجاهها، وهذه الصورة هي القدر المتيقن من الإجماع المنعقد، وإن فرض أنه ليس برشوة، أو شك في صدق الاسم عليه، فإن إطلاقات ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ تشملها.

الصورة الثانية: أن لا يفعل الواجب انشغالا

وهي: أن لا يترك الابن الصلاة من أجل أن يبتز والده، ولا يكون ذلك من قصده، وإنما كان تركه لها للمزاحمة الواقعة بنظره بأمر أهم، كأن يزاحمه الطرد من الوظيفة لو صلى، أو يزاحمه كون إنتاجه يقل في حالة التزامه بصلاته^(١)، فلا يصلي بسبب المزاحم والانشغال به، لا للابتزاز، فإذا دفع المال له تعويضاً له عما يحصل عليه بعمله - إذ ستركه كي يصلي - فإن هذه الصورة ليست بمعقد ومورد للإجماع، وإنما القدر المتيقن من الإجماع على حرمة الأخذ هو ما لو كان البذل في قبال أداء نفس الصلاة بالمطابقة، وحيث إن الإجماع دليل لبي فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو الصورة الأولى دون الثانية.

والحال نفسه في الشهادة، فإن بذل المال لو كان تعويضاً عن عمله الأساس كي يأتي للقاضي ويؤدي الشهادة، فإن هذا عرفاً ليس أكلاً للمال بالباطل، ولا هو رشوة عرفاً، كما أن إعطاء المال مقابل ما فقده من تركه عمله كي يؤدي شهادته له منفعة عقلانية محللة، ومما يقره العقلاء.

وننقل هنا كلام الشيخ في مكاسبه، فإنه رغم تشدده يقول: «فالذي ينساق إليه

(١) وإن كان ذلك غير صحيح شرعاً كما هو واضح.

النظر أن مقتضى القاعدة أن كل عمل له منفعة محللة مقصوده، جواز أخذ الأجر والجعل عليه، وإن كان داخلاً في العنوان الذي أوجبه الله على المكلف»^(١)، انتهى.
نعم، استثنى بعد ذلك الواجب العيني التعييني^(٢).

الصورة الثالثة: أن يأخذ المال لرفع المانع

أن لا يصلي الشخص بسبب الانشغال، فيبذل له المال كي يرفع العلة^(٣) فيصلي، أي: في مقابل رفع المزاحم أو تركه - كالعامل أو اللعب أو الدراسة - وهذه الصورة لا يصدق عليها أنها رشوة، وليست من أكل للمال بالباطل، فإن المال لم يبذل له ليصلي، بل بذل لإزالة المزاحم والمانع، وهو أمر عقلائي.
والحاصل: إنه حيث لم يكن المصب لإعطاء المال هو العبادة وفعلها، ولم تكن هذه الصورة مورد الإجماع، فإنها لا تحرم؛ إذ لا تشملها إطلاقات أو عمومات ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ فتأمل.

الصورة الرابعة: أن يأخذ المال من أجل التغلب على الكسل ونظائره

أن يدفع المال له كي يتغلب على كسله، فإن البعض قد يتكاسل عن الصلاة، فيكون الدفع لرفع الكسل كمقدمة للصلاة، أو أن يدفع المال له كي يجاهد نفسه، فيكون دفع المال بنحو الداعي على الداعي للصلاة، وهذه الصورة هي خارج معقد الإجماع من حرمة أخذ الأجرة على الواجب، فإنه لا ينطبق على المقام، ولا إطلاق له يشملها، ولا يصدق عليها عرفاً أنها رشوة، فهذه صور أربعة^(٤).

(١) كتاب المكاسب المحرمة ٢: ١٣٤.

(٢) كتاب المكاسب ٢: ١٣٥، وفيه: «فإن كان العمل واجباً عينياً تعينياً لم يجز أخذ الأجرة».

(٣) لا في مقابل.

(٤) وهذا بحث صناعي مبدئي بحاجة إلى مزيد من البحث والأخذ والرد، فتدبر.

المسألة السابعة عشرة^(١): لا فرق بين كون المبدول له هو القاضي الشرعي أو

قاضي التحكيم

لا فرق في حرمة المال المبدول لكونه رشوة بين أن يبذل للقاضي - كما أسلفنا- وبين أن يبذل لقاضي التحكيم، وقاضي التحكيم يختلف عن القاضي، فإن الأخير هو المنصوب من قبل الإمام عليه السلام، وأما قاضي التحكيم فهو ذلك الشخص غير المنصوب إلا أن المترافعين تراضيا به حكماً، كما هو المشاهد كثيراً بين الناس في العشائر والمجتمعات.

كما لا فرق في صدق الرشوة على المال المبدول لقاضي التحكيم بين أن نقول بنفوذ حكمه أو لا، وبين أن نقول بلزوم استجماعه للشرائط أو لا، وسواء أكان منحصراً تحقق وجوده في زمن الإمام عليه السلام أم لا^(٢)، على ما بحث في محله .

المسألة الثامنة عشرة: لا فرق بين كون القاضي منصوباً جامعاً للشرائط أم لا

لا فرق في كون المال المبدول رشوة ومحرمه بين صور أربع وهي:

الأولى: أن يكون القاضي مستجمعاً للشرائط ومنصوباً من قبل الإمام عليه السلام.

الثانية: أن يكون فاقداً للشرائط غير منصوب من قبل الإمام عليه السلام، بل يكون منصوباً من قبل الحاكم الجائر.

الثالثة: أن يكون مستجمعاً للشرائط، ولكنه كان منصوباً من قبل الجائر.

الرابعة: أن يكون فاقداً للشرائط ولكن نصبه الإمام العادل لوجهٍ وضرورة.

وعلى أية حال، فإن بذل المال له في مقابل الحكم في كل هذه الصور هو

(١) من المسائل التي ذكرت تحت عنوان: ثلاثة أصناف من مسائل الرشوة.

(٢) وهنا بحوث كثيرة الابتلاء حول قاضي التحكيم ولم تنجح جيداً، قد ذكر شرطاً منها صاحب

الجواهر، [انظر: جواهر الكلام ٤٠: ٢٣]، والفقهاء [انظر: الفقه ٨٤: ٣٩] وغيرهما، فراجع.

رشوة ومحرم.

توهم ودفعه^(١): الحرمة في الصورة الأولى فقط

وقد يتوهم التفصيل في هذه الصور، بدعوى أن الرشوة المحرمة هي تلك المدفوعة للقاضي المستجمع للشرائط المنصوب من قبل الإمام عليه السلام، وأما غيره فلا. ووجه التفصيل المتوهم هو: أن القاضي المستجمع للشرائط والمنصوب من قبل الإمام عليه السلام وظيفته وواجبه أن يفصل بين المترافعين، فيحرم عليه أخذ المال على أداء الوظيفة، فلو أخذ المال فسيكون مندرجاً تحت الكبرى الكلية السابقة، أي: حرمة أخذ المال على الواجبات، بناءً عليها، ولكنه لو لم يكن منصوباً فإنه ليس من وظيفته أن يحكم، وكذلك لو لم يكن عادلاً ومستجمعاً للشرائط، فلا إشكال في أخذه المال، وأثمه في حكمه لا في أخذه.

ولكن^(٢) هذا التوهم مردود؛ لأن وجه الحرمة هو صدق الرشوة في هذه الصور المختلفة، وليس من جهة أخذ المال على فعل الواجب ليقال: إن القاضي المستجمع للشرائط والمنصوب هو الذي فعله واجب لا غيره، بل نقول: إنه ينطبق على كل هذه الصور أنه أكل المال بالباطل وما أشبه.

المسألة التاسعة عشرة: حرمة بذل المال للعامل أيضاً

كما يحرم بذل المال للقاضي، كذلك يحرم بذل المال للعامل أيضاً، أي: العامل من قبل السلطان، والعامل يشمل كل من هو دون السلطان، من رئيس الوزراء إلى الموظف والشرطي في الشارع مثلاً، قال صاحب المسالك: «اتفق المسلمون على

(١) وهذا ما قد يستشم من كلمات بعضهم.

(٢) رد التوهم.

الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة ٣٢١

تحريم الرشوة على القاضي والعامل^(١)، والحرمة هنا لصدق الرشوة قطعاً، ولكونه
أكلاً بالباطل وسحتاً.

(١) والرشوة غير الهدية، وقد ادعى حرمة الهدية للعامل أيضاً لوجود روايات تدل على أن (هدايا
العمال غلول) وفي بعضها (سحت)، على نقاش في سندها نوكله لمحله وسيأتي بعضه.

(٢) مسالك الأفهام ١٣: ٤١٩.

رؤوس عناوين مسائل الرشوة:

ولنذكر الآن رؤوس عناوين الفروع والمسائل بما يشمل ما أشرنا إليه سابقاً ويكمله، ولا بد أن توضع الأدلة السابقة نصب العين لتحديد أحكامها، كما سنضيف أدلة جديدة أخرى ذكرها صاحب المسالك والجواهر والسيد الوالد وغيرهم، فنقول: توجد لدينا ثمانية عناوين ابتداءً، وهذه تضرب في ثمانية أخرى، ثم يضرب المجموع في خمسة أخرى، والنتائج يضرب في أربعة عناوين، ثم يضرب المجموع المحصل منها في ثلاثة عناوين أخرى، ثم في اثنين، فيتحصل لدينا من هذه العملية (٧٦٨٠ فرعاً ومسألة)، وهذه الفروع لمن لا يلتزم التفصيل في كل الصور لا حاجة به إليها، لكن لا يوجد فقيه لم يفصل ولو في بعضها، وأمّا من يفصل ولو في بعضها فلا بد أن يتطرق لها - ولو في الجملة - وكثير من فقهاءنا قد فصلوا، بل كلهم قد فصلوا إنما الاختلاف في كثرة التفصيلات وقتها.

العناوين الثمانية الأولى:

وهي: ١ - القاضي. ٢ - قاضي التحكيم. ٣ - العامل. ٤ - المرجع. ٥ - شيخ العشيرة. ٦ - الأمر بالمعروف^(١). ٧ - المبلغ. ٩ - المعلم في المدرسة والمعهد... فيما يرتبط بالشريعة بالمعنى الأعم.

العناوين الثمانية الثانية:

وهذه العناوين الثمانية تضرب في ثمانية أخرى، ستة قد ذكرناها ونضيف اثنين الآن، وهي: ١-٢ هل أخذ المال من القاضي محرم في صورة عدم احتياجه أو حتى في صورة احتياجه؟

(١) كأن يبذل له ليأمر بالمعروف، أو أن يبذل له كي ينهى عنه، فهل الأخير محرم فقط أم حتى الأول لأنه رشوة، أو أكل مال بالباطل؟

فإنه قد يكون القاضي في كل هذه الصور محتاجاً، وقد لا يكون كذلك، فإن صاحب الشرائع^(١) فصل بينهما، ولكن في مبحث ما يبذل بعنوان (الجعل).

٤-٣ هل البذل محرم في صورة احتياج المعطي فقط أم حتى في صورة استغنائه عن الحكم؟

٦-٥ ثم قد يكون ذلك البذل مع تعيين القضاء أو عدمه؟

فإنه تارة يكون القضاء متعيناً على القاضي بنحو الواجب العيني، وأخرى يكون بنحو الواجب الكفائي.

وقد فصل صاحب الشرائع على ما استظهره صاحب الجواهر منه، لكن الظاهر أنه - أي: الشرائع - نقل التفصيل، وهو «فمع عدم التعيين وحصول الضرورة قيل يجوز، والأولى المنع»^(٢). فتأمل.

(١) انظر: شرائع الإسلام ٤: ٨٦٢، وفيه: «إذا ولي مَنْ لا يتعين عليه القضاء، فإن كان له كفاية من ماله فالأفضل أن لا يطلب الرزق من بيت المال، ولو طلب جاز لأنه من المصالح، وإن تعين للقضاء ولم يكن له كفاية جاز له أخذ الرزق، وإن كان له كفاية قيل: لا يجوز له أخذ الرزق لأنه يؤدي فرضاً، أما لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف، والوجه التفصيل، فمع عدم التعيين وحصول الضرورة قيل يجوز والأولى المنع، ولو اختل أحد الشرطين لم يجز».

(٢) انظر: جواهر الكلام ٤٠: ٥٢، وفيه: «أما لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف، وقد ذكرنا التحقيق فيه في المكاسب، وأنه لا يجوز مطلقاً، ولكن قال المصنف هنا: والوجه التفصيل، بين مَنْ لم يتعين عليه وكان مضطراً إليه، وبين غيره، فيجوز في الأول دون الثاني، وإن كان الأولى الامتناع أيضاً، وإلى ذلك أشار بقوله: فمع عدم التعيين وحصول الضرورة قيل: يجوز والأولى المنع».

وأما صاحب الجواهر فقد حرم مطلقاً، وأما السيد الوالد^(١) فقد حلل مطلقاً - تقريباً - .

٧- ثم كل ذلك هل هو مع استحباب العمل بين أن يكون القضاء واجباً أو مستحباً، فلو كان واجباً فأخذ المال على المشهور حرام، سواء أكان البذل من المتحاكمين أم من بيت المال أم غيره، حيث إنَّ هناك تدافعاً بين الوجوب وأخذ الأجرة، وأما لو كان القضاء مستحباً فلا تدافع - على رأي - وأما صاحب الجواهر^(٢) فأشار إلى تدافع الاستحباب وأخذ المال أيضاً، على كلام فراجع.

٨- ثم هل إن البذل على المقدمات محرم أيضاً؟ فانه تارة يكون البذل أو الأجر على القضاء نفسه، وأخرى يكون بذل المتخاصمين أو أحدهما أو غيره المال على مقدمات القضاء، كسماع الشهادة^(٣)، أي: أن يدفع المال للقاضي كي يستمع

(١) انظر: الفقه ٨٤ : ٧٣، وفيه: «لا خلاف ولا اشكال، بل الإجماع بقسميه على جواز ارتزاق القاضي من بيت المال، بل الظاهر أنه كذلك، ولو كان غنياً، وكان القضاء واجباً عينياً عليه لتعيين الإمام، أو عدم وجود غيره كالفقيه في زمن الغيبة؛ وذلك للأصل ولا احترام عمل المسلم، ولإطلاق الأدلة الخاصة بالقضاء أو العامة».

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٢٢، وفيه: «وأما القضاء بين الناس فقد اضطربت فيه كلمات الأصحاب اضطراباً شديداً، حتى أن المصنف منهم جعل حرمة الأجرة عليه على تفصيل يأتي في كتاب القضاء، والتحقيق عدم جواز أخذ العوض عنه مطلقاً عينياً كان عليه أو كفائياً أو مستحباً مع الحاجة وعدمها من المتحاكمين أو أحدهما أو أجنبي، أو أهل البلد أو بيت المال أو غير ذلك، سواء أكان ذا كفاية أو لا، لأنه من مناصب السلطان الذي أمر الله تعالى بأن يقول (قل لا أسألكم عليه أجراً) وأوجب التأسى به....».

(٣) المسائل السابقة كانت ترتبط بأداء الشهادة أو تحملها فهي ترتبط بالشاهد، وهنا ترتبط بمقدمات عمل القاضي كالسماع.

للساهد، ويدقق في قوله، أو أن يكتبه ويوثقه وغير ذلك، فهل يجوز أخذ مال في قبال ذلك؟

مسائل خمس:

وأما الخمسة الأخرى فهي:

المسألة الأولى: وهي أن يكون الباذل للقاضي هو أحد المتحاكمين أو المترافعين، وهذه هي المسألة الدارجة، والتي بني كل البحث عليها.
المسألة الثانية: وهي أن يكون الباذل للمال كلاً المتحاكمين، وهذه مسألة مهمة اختلف فيها من طرحها من الفقهاء بشدة^(١).

(١) استدل السيد الوالد في بحث بذل المتحاكمين بعدم صدق الرشوة عرفاً، ويقرب كلامه: أولاً: إنه حيث كان كلاً المتحاكمين يدفعان للقاضي، فلا يكون المال عاملاً مؤثراً في حكم القاضي لأحدهما، والعمدة عدم الصدق العرفي، هذا أولاً.
وثانياً: إن عمل القاضي هو عمل محترم حيث يبذل الجهد فيه، وحاله في ذلك حال سائر الناس، ومقتضى احترام عمله أن يجوز بذل المال له من المتحاكمين، وهذا هو الأصل، ولا دليل على الخروج منه.
وأما الدليل الثالث لأصحاب الجواز فقد تبرع به صاحب الجواهر في مسألة أخرى، ثم أجاب عنه حيث يقول ما محصله: إنه في المتحاكمين لو بذل له المال - أي: للقاضي - فلو منع الشارع القاضي من الأخذ منهما للزم أحد محذورين وهما: إما أن تتعطل الكثير من القضايا والأحكام؛ وذلك لأن القضاة - أي: الكثير منهم - سيمتنعون عن ممارسة مهامهم، فيتعطل البت في الأحكام الشرعية القضائية، أو يلزم الضرر والعسر والحرَج الشديدان المنفيان.
وعبارة صاحب الجواهر ٤٠: ٥٣، هي: «ولعل الوجه في ذلك اقتضاء عدم الجواز تعطيل الوظيفة الدينية، أو تحمل الضرر والحرَج المنفيين عقلاً وشرعاً، بل ربما كان من تكليف ما لا يطاق في بعض أفراد» وعلى أية حال فسيأتي بعض بحث ذلك.

المسألة الثالثة: أن يكون بذل المال للقاضي من بيت المال، فهل هي رشوة؟
ولو لم تكن رشوة - كما في الأجرة - فهل هي محرمة؟
صاحب الجواهر من المتشددين في كل الصور التي طرحها، فإنه يحرم حتى الأجرة.

المسألة الرابعة: ما لو كان البذل للقاضي من أهل البلد^(١)، فهل هي رشوة محرمة؟

المسألة الخامسة: هي أن يبذل شخص ثالث - ذو نفع أو لا - مالا للقاضي كي يقضي بين المتخاصمين، فهل هي رشوة؟
وهذه مسائل خمس، ثم نضرب هذه المسائل في أربع صور قادمة.

صور أربعاً لكل مسألة من المسائل الخمس المتقدمة:
وهناك حالات وصور أربعة لكل مسألة من المسائل الخمسة الآتية الذكر وهي:

الصورة الأولى: أن يكون البذل من إحدى الجهات الخمس الماضية، على نفس التصدي للحكومة، فهل هذه رشوة؟
التزم البعض بكونها محرمة إذا كانت أجرة، أقول: فكيف لو كانت رشوة؟
وقال في شرح المفاتيح: إن المشهور الجواز، كما سيأتي.
الصورة الثانية: أن يبذل المال للقاضي كي يحكم بالحق، فهل البذل كأجرة - فكيف به كرشوة - محرّم أو لا؟

الصورة الثالثة: أن يبذل المال له كي يحكم بالباطل، فهل هي رشوة؟

(١) كأن يكون عبر صندوق التكافل الاجتماعي.

الصورة الرابعة: أن يبذل المال له ليحكم لأحدهما بعينه، سواء أكان الحكم بالحق أم بالباطل؟

ثم هذه المسائل العشرون المتحصلة مما مضى تضرب في فروع أخرى هي: عناوين ثلاثة، ثم عنوانان.

ونتوقف الآن عند بعض مباحث العناوين الثمانية الثانية، فنقول:

الأقوال في أخذ العوض على القضاء:

كان البحث حول الفروع المختلفة في مبحث الرشوة، وذكرنا أن هناك أقوالاً متعددة في الأجرة في باب القضاء، وأخذها بالنسبة للقاضي، وإن من استعراضها ومناقشتها يظهر الحال فيما يبذل للقاضي بصوره المختلفة، وعناوينه الكثيرة التي أشرنا إليها.

فمنهم: مَنْ يقول بحرمة أخذ الأجرة مطلقاً، وهو رأي صاحب الجواهر، ومنهم: مَنْ يرى الجواز مطلقاً وهو رأي السيد الوالد، ومنهم: من فصل القول وذلك فيما نسبه صاحب الجواهر إلى صاحب الشرائع، إلا أنه ومن خلال التأمل في كلام الشرائع فإن الظاهر أن صاحب الشرائع قد نقل التفصيل ولم يتبّنه، والتفصيل هو: الجواز مع عدم تعيين القضاء عليه وحصول الضرورة والاحتياج، وإلا فلا.

وأما الرأي الرابع فقد ذهب إليه صاحب المستند^(١) فرأى أنه يجوز الأخذ من غير بيت المال في صورة الضرورة والحاجة فقط، وإلا فمشكل مع عدم التعيين، ولا يجوز البتة مع التعيين.

وأما الرأي الخامس فقد نقله وذهب إليه شارح المفاتيح، فقد ادعى الشهرة

(١) انظر: مستند الشيعة ١٧: ٦٩.

على جواز أخذ الجعل على تفصيل المنازعة، أي: التصدي للقضاة من دون أن يعتبر الحكم للباذل بعينه، فهذه أقوال خمسة في المقام.

نقل بعض عبارات الأعلام:

وننقل بعض عباراتهم في ذلك، حيث يقول صاحب الجواهر: «والتحقيق عدم جواز أخذ العوض عنه^(١) مطلقاً، عينياً كان أو كفاً، أو مستحباً، مع الحاجة وعدمها، من المتحاكمين أو أحدهما أو أجنبي، أو أهل البلد، أو بيت المال، أو غير ذلك...»^(٢).

وأما السيد الوالد فيقول: «الظاهر أن القاضي إذا كان جامعاً لشرائط القضاء يجوز له أخذ الأجرة من بيت المال، أو من المتخاصمين أو ثالث، إذا لم يكن له أجر منه^(٣) ولا ارتزاق»^(٤).

وأما صاحب المستند فيقول: «ولو لم يكن بيت المال فهل يجوز له الارتزاق من سائر الوجوه التي مصرفها الخير أو في سبيل الله؟ الظاهر الجواز مع الضرورة والحاجة؛ لتوقف التوصل إلى ذلك الخير العام^(٥) بالارتزاق، وأما بدونها فيشكل، سيما مع التعيين، بل لا يجوز حينئذٍ البتة»^(٦).

وأما صاحب الشرائع فيقول: «فمع عدم التعيين وحصول الضرورة قيل يجوز

(١) أي: عن القضاء.

(٢) الجواهر ٢٢: ١٢٢.

(٣) أي: من بيت المال.

(٤) فقه ٨٤: ١٩٢.

(٥) أي: القضاء.

(٦) مستند الشيعة ١٧: ٦٩.

والأولى المنع»^(١).

وأما شارح المفاتيح فقال: «أما لو شرط على المتخاصمين أو أحدهما جعلاً، ليفصل الحكومة بينهما من غير اعتبار الحكم لأحدهما بخصوصه، بل من اتفق له الحكم منهما على الوجه المعبر، جاز عند بعضهم؛ إذ ليس فيه تهمة ولا ظهور غرض»^(٢).

أدلة المانعين من البذل والأخذ:

والعمدة في ذلك الأدلة التي ذكرها صاحب المسالك والجواهر:

دليل المسالك: تنقيح المناط

أما صاحب المسالك فيستدل بدليلين، أحدهما: واضح الضعف، حيث يقول: «إنه^(٣) بمنزلة الرشوة المنهي عنها»^(٤). وهذا الوجه لا يمكن الاستناد إليه بالمرّة؛ لأنه تنقيح لمناط غير قطعي، وملاكات الأحكام غير معلومة لدينا بنحو العلة التامة^(٥). وثانيها: قوله: «ولأنه واجب في نفسه، وإن لم يكن متعيناً، والواجب لا يجوز أخذ الأجرة عليه مطلقاً»^(٦)، وقد سبق الجواب عنه.

(١) شرائع الإسلام ٤: ٨٦٢.

(٢) مفاتيح الشرائع ٣: ٢٥١.

(٣) أي: أخذ الجعل من المتحاكمين.

(٤) مسالك الأفهام ١٣: ٣٤٨.

(٥) وقد سبق البحث عن ذلك في بعض المباحث.

(٦) مسالك الأفهام ١٣: ٣٤٨.

استدلال صاحب الجواهر بأية المودة^(١):

وأما دليل صاحب الجواهر فهو: «لأنه^(٢) من مناصب السلطان الذي أمر الله تعالى بأن يقول ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾، وأوجب التأسى به»^(٣)، وعليه فكيف يأخذ الداعي والخطيب والقاضي أجراً على فعله!؟

الأجوبة عن كلام صاحب الجواهر:

ونجيب بعدة أجوبة ووجوه على كلام صاحب الجواهر، بعضها تام في المقام، وإن كان البعض الآخر مناقشاً فيه:

الجواب الأول: موطن الكلام في الآية هو خصوص أجر النبوة

أما الجواب الأول على استدلال صاحب الجواهر فهو: عندما نرجع إلى الروايات المفسرة للآية المذكورة يتضح منها أن موطن الكلام هو أجر النبوة، وليس الكلام عن القضاء أو الإفتاء - ولعله ليس الكلام حتى عن التبليغ - والروايات متعددة في المقام نذكر بعضها، فإن فيها أن النبي لا يطلب على النبوة أجراً، فيتحدد بذلك مرجع ضمير (عليه) في الآية الشريفة، وأين هذا من القضاء والإفتاء؟

روايات تدل على تخصيص آية المودة بالنبي ﷺ:

ومن هذه الروايات ما ذكره الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا، عن الإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «... والآية السادسة قوله عز وجل ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾

(١) وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾. الشورى: ٢٣.

(٢) أي: القضاء، وقال صاحب الجواهر بعد ذلك في ٢٢: ١٢٤: «ويلحق بالقضاء الإفتاء في مسائل الحلال والحرام والموضوعات الشرعية من غير فرق بين الواجبة والمندوبة والمكروهة والمباحة».

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ١٢٢.

الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة ٣٣١

إِلَّا الْمَوْدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ﴿١﴾ وهذه خصوصية للنبي ﷺ إلى يوم القيامة، وخصوصية للآل دون غيرهم»^(١).

احتمالان في الخصوصية:

ويحتمل في كلمة (خصوصية للنبي ﷺ) في الرواية أمران:

أولاً: أن يكون مجموع المستثنى والمستثنى منه هو خصوصية للنبي ﷺ، أي: إن الله أمره بأن يعلمهم أنه لا يأخذ ولا يسأل أجراً، وأن يطلب المودة للآل، ولو كان هذا الاحتمال مراداً فإن الرواية أجنبية عن الاستدلال على منع الأجرة، وأخذها بالنسبة للقاضي وغيره، ولا مجال حينئذٍ للاستناد إلى دليل التآسي؛ وذلك لتخصيص الرواية هذا الحكم به ﷺ.

وقد يؤيد هذا الاحتمال أو يستظهر بقريظة، وهي قوله ﷺ: «وخصوصية للآل دون غيرهم» فإنه قد يقال: الظاهر إن خصوصية الآل متعلقة بما بعد (إلا) وخصوصية النبي متعلقة بالمجموع، وهي أنه لا يطلب الأجر على رسالته، ويطلب مودة الآل من الأمة، والله أعلم.

ثانياً: أن يكون المقصود من (خصوصية للنبي... وخصوصية للآل) هو المستثنى فقط، وهو المطالبة بمودة الآل، وعليه يكون (قل لا أسألكم) حكماً عاماً للجميع^(٢) ببركة دليل التآسي.

ثم إن الاحتمال الأول بوجوده حتى لو لم يكن راجحاً فإنه لا يمكن معه

(١) عيون أخبار الرضا ﷺ ٢: ٢١١.

(٢) إذا قيل: إن مرجع ضمير (عليه) هو التبليغ لا خصوص النبوة، وقيل: إن (لا أسألكم) يعني ليس لي أن أسألكم وأنه إخبار عن الحرمة.

الاستدلال بالآية على ما ذهب إليه صاحب الجواهر.

وهذه الرواية لو شك فيها أو تأمل فإن هناك روايات أخرى هي أوضح في الدلالة على المقصود، بل لعلها نص في المراد، فقد جاء في كتاب تفسير القمي علي بن إبراهيم: «... قال: فأنزل ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ يعني على النبوة... وقال أيضاً: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ أجر النبوة أن لا تؤذوهم ولا تقطعوهم ولا تبغضوهم، وتصلوهم ولا تنقضوا العهد فيهم^(١)، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾^(٢) ولعل هناك روايات أخرى بهذا المضمون فلاحظ.

إذن: الظاهر بلحاظ هذه الروايات أن الآية مختصة بالنبى ﷺ، بعدم طلب الأجر على النبوة، هذا أولاً^(٣).

الجواب الثاني^(٤): معنى كلمتا (أجراً) وأنه غير الأجرة

إنه لا يخلو الأمر إما أن يكون الأجر مباحاً للأجرة - كما لعله الظاهر - أو أعم، وعلى كلا التقديرين نقول:

الاحتمال الأول: المباينة

أما على تقدير المباينة فواضح، فإن الآية ستكون أجنبية عن البحث، فإنها لم تقل: (قل لا أسألكم عليه أجرة)، بل قالت: (أجراً) والأجر هو الثواب، حيث نقل

(١) هذا بناءً على استظهار أن هذا المقطع هو رواية وليس من كلام علي بن إبراهيم، فتأمل

(٢) تفسير القمي ٢: ٢٧٥.

(٣) والكلام في مرجع الضمير في الآية، وأنه على النبوة أي: الإنباء الغيبي، فالمرجع ذُكر بلحاظ المعنى.

(٤) على استدلال صاحب الجواهر بآية المودة.

ذلك مجموعة من علماء اللغة، منهم: صاحب مجمع البحرين، حيث يقول: «وهو جزاء العمل»^(١)، وفي لسان العرب: «والأجر الثواب»^(٢)، وأيضا في العرف فان الأجر هو الثواب ولا يطلق على الأجرة، فان احدهم لو استأجر منزلا ودفع المال للمالك فلا يقال: إنه دفع ثوابا له أو إعطاء أجراً (بمعنى الثواب، لا الأجرة).
وعليه: فالأجر مباين للأجرة، وهذا ما يمكن أن يستظهر مبدئياً.

شأن نزول الآية وكلام المهاجرين والأنصار:

ويؤكد ذلك ملاحظة شأن نزول الآية، فإن القوم الذين جاؤوا إلى النبي ﷺ لم يعرضوا عليه أجرة لعمله، وإنما عرضوا عليه أجر عمله، والروايات تؤكد ذلك، ومنها: ما روي في تفسير أبي حمزة الشمالي: «قالت الأنصار فيما بينها نأتي رسول الله ﷺ فنقول له: إن تعرك أمور فهذه أموالنا تحكم فيها من غير حرج ولا محذور عليك، فأتوه في ذلك فنزلت ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾»^(٣).
وكما هو واضح فإن ما عرضه لم يكن بأجرة ولا عقد إجارة، بل كان نوع جزاء منهم، بتصورهم، على هدايته لهم، كما أن النبي ﷺ كان في موقع قيادة الأمة، ويحتاج لأجل ذلك إلى الأموال، فقدموها إذ قالوا: (إن تعرك أمور...)»^(٤).
كما روى الصدوق في عيونهم: «اجتمع المهاجرون والأنصار إلى رسول الله ﷺ فقالوا: إن لك يا رسول الله مؤنة في نفقتك، وفي من يأتيك من الوفود، وهذه أموالنا مع دماننا، فاحكم فيها باراً مأجوراً، أعط منها ما شئت وأمسك ما شئت

(١) مجمع البحرين ٣: ١٩٩.

(٢) لسان العرب ٤: ١٠.

(٣) تفسير أبي حمزة الشمالي: ٢٩٤.

(٤) وما هذا حاله ليس بأجرة.

من غير حرج، قال: فأنزل الله عز وجل عليه الروح الأمين، فقال: يا محمد ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(١). وظاهر (احكم) هو غير الإجارة، كما هو واضح^(٢).

كلام الطوسي في التبيان:

كما أن الشيخ الطوسي في تبيانه قد بنى على مفاد هذه الروايات، ونص عبارته: «﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ...﴾ أي: على أدائي إليكم أجراً عن الرسالة، وما بعثني الله به من مصالح^(٣)».

والمقصود - من باب التأييد^(٤) - هو أن الشيخ الطوسي قد بنى على مقتضى هذه الروايات في كون الآية خاصة بأخذ النبي الأجر على الرسالة، فعليه: لا ربط له بغيره، وبمقام القضاء والإفتاء والتبليغ، من القاضي أو المرجع أو الخطيب أو نظائرهم.

توضيح الفرق بين الأجر والأجرة:

وتوضيحاً وتتميماً لما مضى من أن الأجر غير الأجرة، نقول: إن هذا الفرق يتجلى عند التدبر اللغوي في معنى الحروف الثلاثة (أ، ج، ر) فإن لها ثلاثة معانٍ وبنحو الاشتراك اللفظي ظاهراً.

معاني كلمة الأجر:

وهذه المعاني هي:

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٢١٣.

(٢) أي: وضعناها تحت اختيارك وتصرفك، وهذا كالجنس للأجرة، بل الظاهر أنه قسيم مباين.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٩: ١٥٨.

(٤) لا الاستدلال.

المعنى الأول: الأجر هو الثواب والجزاء، وهو المقصود من الآية بوضوح، كما يتضح أكثر بملاحظة النظائر الأخرى من الآيات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾^(١)، فإنه أجر وثواب وليس أجرة؛ إذ لم يحدث تعاقد كما هو واضح، بل إنه كان تبرعاً من موسى ﷺ وبقرينة (ليجزيك) وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا﴾^(٣) وهكذا، فإنها ظاهرة في أن الأجر هو الثواب، وكذلك عندما تقول لشخص آجرك الله فمعناه أي: أثابك.

المعنى الثاني: هو الأجرة، وهذا المعنى مباين للأول، كما يظهر من تتبع كلمات اللغويين، ولما سنشير إليه لاحقاً من صحة السلب.

المعنى الثالث: هو جبر الكسر، فجبر العظم الكسير يسمى الأجر، وهو معنى مباين لأخويه، فنقول: أُجِرَتْ يَدُهُ أَي: جُيِرَتْ بعد كسرهما، أو أُجِرَ يَدَهُ أَي: جبرها بعد كسرهما^(٤).

كلمات اللغويين في معنى الأجر:

كما أن كلمات بعض اللغويين في كلمة (أجر) توضح ما ذكرناه، حيث يذكر صاحب معجم مقاييس اللغة: «الهمزة والجيم والراء أصلان يمكن الجمع بينهما بالمعنى»^(٥).

(١) القصص: ٢٥.

(٢) يس: ١١.

(٣) العنكبوت: ٢٧.

(٤) انظر: الصحاح ٢: ٥٧٦، لسان العرب ٤: ١١.

(٥) معجم مقاييس اللغة ١: ٦٢، مادة (أجر).

وهنا نجد أنه برغم أن مسلك صاحب المقاييس هو البحث عن وجه اشتراك وجامع^(١) حتى في المشتركات اللفظية، فإنه يقر بأن هذا الجذر له أصلان ووضعان، وعبارته: «الهمزة والجيم والراء أصلان، يمكن الجمع بينهما بالمعنى»^(٢)، انتهى.

وقوله: (يمكن الجمع بينها...) ظاهر في عدم وجود دليل لديه على الوضع للجامع، إنما هو صرف إبداء إمكان وجود جامع لهما وذكره، بل إنه يستظهر في مواضع أخرى المعنى الموضوع له والجامع، فقد اختلف حاله عن ههنا، ثم يقول عن الأصلين: «فالأول: الكراء على العمل»^(٣) والثاني جبر العظم الكسير»^(٤).

على أن صاحب المعجم كذلك يذكر المعنى الثالث ضمناً حيث يقول: «فأما الكراء فالأجر والأجرة، وكان الخليل يقول الأجر: جزاء العمل»^(٥)، ثم يقول صاحب المقاييس: «والمعنى الجامع بينهما أن أجرة العامل كأنها شيء يجبر به حاله فيما لحقه من كد فيما عمله»^(٦).

وأما صاحب لسان العرب فيذكر ثلاثة معانٍ للكلمة في عرض واحد، فيقول: «الأجر: الجزاء على العمل... والأجر الثواب»^(٧)، ثم يقول: «قد أُجِرَت يده أي:

(١) أي: جامع يكون هو الموضوع له أولاً.

(٢) معجم مقاييس اللغة ١: ٦٢.

(٣) وهو يساوق الأجرة.

(٤) معجم مقاييس اللغة ١: ٦٢.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) لسان العرب ٤: ١٠.

جبرت...»^(١).... ثم يذكر بعد ذلك الإجارة^(٢).

الاستنتاج:

ونقول تعليقاً في المقام على ما ذكر:

أ- الظاهر أن المعاني الثلاثة المذكورة السابقة هي معاني مستقلة، كل منها قد وضع لموضوع على حده، وهذا مما قد يستظهر من كلمات اللغويين أنفسهم؛ إذ ذكروها في عرض واحد، بل يكفي أن دعوى الوضع للجامع هي مجرد استحسان لا دليل عليه.

ب- ولكننا لا نعني بهذا الاستظهار كثيراً؛ لأننا نستدل على مدعانا في المقام بصحة السلب بدون تأمل، فإن الأجرة يسلب عنها الأجر بمعنى الثواب^(٣) عرفاً دون ريب، فيصح سلب الأجرة عن الأجر وبالعكس؛ إذ يصح أن يسلب عن الثواب والجزاء كونه أجرة.

إذن: صحة السلب من الطرفين شاهد على أن الموضوع له لهذا غير الموضوع له لذلك.

ج- مراجعة المفردتين في اللغات الأخرى يظهر البيونة.

ونذكر مؤيداً - وقد يكون دليلاً^(٤) - لما ذكرناه وهو أن مراجعة اللغات الأخرى، ومرادفات هاتين الكلمتين - أي: الأجر والأجرة - تكشف أيضاً عن البيونة

(١) لسان العرب ٤: ١١.

(٢) المصدر نفسه ٤: ١١.

(٣) فلا يقال للمالك الذي أخذ إجارة داره المستأجرة أنه قد أخذ أجره بمعنى ثوابه، وإن قيل فإنه يراد به أجره بمعنى أجرته.

(٤) وبضم المؤيدات لبعضها البعض يتولد دليل.

بين المعنيين، فالأجرة في اللغة الفارسية تترجم إلى (كراية) والأجر بمعنى الثواب إلى (باداش) والفرق بينهما واضح للبصير بهذه اللغة.

وأما في اللغة الانكليزية فالأجرة تترجم إلى (رينت / rent) والأجر بمعنى الثواب يترجم إلى (ري وُرد / reword) وكذلك الفرق بينهما واضح لأهل الخبرة باللغة.

ولعل الظاهر أن الحال كذلك في اللغات الأخرى؛ إذ سنجد أن هاتين المفردتين لهما معنيان في كامل الاختلاف.

الاحتمال الثاني^(١): المعنى الأعم هو الموضوع له^(٢)

وثانياً: سلمنا - تنزلاً - أن معنى الأجر هو الأعم، وأنه ليس موضوعاً للثواب على حده تارةً، وللأجرة تارةً أخرى، بل هو موضوع للأعم كما بنى على ذلك صاحب الجواهر في مبنى استدلاله، ولكن نقول: إنه يستبعد التزام صاحب الجواهر وغيره من الفقهاء - ظاهراً - بالمعنى الأعم في الآية لوجود تالٍ فاسد لذلك.

بيان ذلك: إنه يستبعد أن يلتزم فقيه استناداً إلى هذه الآية وغيرها أن مطلق الثواب على عمل القاضي أو غيره بالأنحاء الآتية الثلاثة محرم، وهذه الأنحاء هي:

١- أن يكون العمل^(٣) مصباً. ٢- أن يكون شرطاً. ٣- أن يكون داعياً^(٤).

فإن التزام الفقيه بحرمة مطلق المال المبذول للقاضي أو المفتي أو المبلغ

(١) في معنى كلمة (أجر) وقد تقدم الاحتمال الأول تحت عنوان: المباينة.

(٢) لكن له تالٍ فاسد لا يلتزم به في المقام.

(٣) أي: عمل القاضي أو منصبه.

(٤) أي: داعياً للإثابة والجزاء.

بعنوان الثواب مستبعد، بل حتى بعنوان الهدية وشبهها إذا كان الداعي - لا المصب ولا الشرط - هو كونه قاضياً أو مفتياً، ولم يكن مما يؤثر فيه ذلك^(١)، خاصة إذا كان البذل لا لشخصه، بل لإدارة الشؤون النوعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فظاهر الروايات التي ذكرنا بعضها أن ما أراد القوم إعطاءه النبي ﷺ كان بنحو الداعي^(٢)، وكان غرضهم أو من غرضهم توفير الأموال لضرورات موقعه ﷺ كنبى وقائد؛ إذ كان في مقام النبوة والقيادة لشؤون المجتمع وإدارته، وكان ذلك مما يحتاج إلى أموال، ولم يكن عطاؤهم له نظراً لما قدمه لهم بنحو المصب أو الشرط، وإنما - كما قلنا - كان بنحو الداعي، وكان أيضاً لتصرف هذه الأموال في شؤون الإدارة في الجملة أو بالجملة.

وهنا: نستبعد أن يلتزم صاحب الجواهر وغيره بالحرمة في هذه الحالة بتلك القيود، مع أنه مقتضى دعوى أن (الأجر) في الآية أعم من الأجرة والثواب بقول مطلق، فتأمل.

الجواب الثالث^(٣): ظاهر الآية النفي وليس النهي

وأما الوجه الثالث لمناقشة استدلال صاحب الجواهر فهو: إن الآية المباركة ظاهرها النفي وليس النهي - ولعل هذا هو منشأ الخلط في استدلال صاحب الجواهر - إذ الآية تقول ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ...﴾ وهو نفي، ولو كان نهياً لكان ينبغي أن يقال كما في الآية الأخرى من قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ

(١) كما هو مسلم في النبي ﷺ.

(٢) لا الشرط أو القيد.

(٣) على استدلال صاحب الجواهر بآية المودة.

نَفْسِي ﴿١﴾ أو نظائر ذلك.

سبب عدم أخذ الأجرة أعم من الحرمة المدعاة:

لا ريب أن النبي ﷺ في الآية لا يسأل الأجر من قومه؛ إذ قال لهم: لا أسألكم عليه، ولكن سبب عدم سؤاله الأجر مسكوت عنه، فلعله الحرمة، ولعله التفضل منه، ولعله من باب إسقاط الحق كي تكون الحجة عليهم أتم في إلزامهم بأجر المودة واتباع أهل البيت عليهم السلام.

ومما يقوي ذلك ويعضده أن بناء العقلاء على أن المبلغ والخطيب والقاضي والمفتي يستحق الأجرة على عمله، كما أن سيرتهم على الإعطاء، وهو على مقتضى القاعدة، ومن هنا فإن أمر الله تعالى للنبي ﷺ كي يقول لهم إنه سوف لا يأخذ الأجرة منهم، لا دليل فيه على أنه بسبب حرمة أخذها^(٢)، بل قد يكون من جهة التفضل، أو إسقاط الحق أو غير ذلك، هذا في شأن النبي ﷺ، وفي موردنا فإن القاضي له أن لا يتفضل وأن لا يسقط حقه.

احتمالان في كلام صاحب الجواهر^(٣):

ثم إن كلام صاحب الجواهر فيه احتمالان وهما: إنه إما أن يستدل على دعواه - من تحريم أخذ الأجرة على القضاء - بعمل الرسول ﷺ في عدم أخذ الأجرة، فيرد عليه أن عمل النبي ﷺ وفعله لا جهة له، وإما أن يكون استدلاله بما بيناه وذكرناه من (لا يجوز إذ قال: لا أسألكم عليه أجراً) - كما هو الظاهر - فيرد عليه: أن

(١) يونس: ١٥.

(٢) بل لعل الارتكاز العقلائي على خلافه، فتأمل.

(٣) والظاهر من صاحب الجواهر هو الاحتمال الثاني، وإن كان كل منهما احتمالاً موجوداً.

الآية نفي النفي لا النهي.

الجواب الرابع^(١): الحرمة تتعلق بسؤال القاضي لا البذل له ابتداء

ويمكن رد استدلال صاحب الجواهر عبر التدبر في كلمة (أسألکم) فنقول -
تسليماً وتنزلاً: إنه وإن دلت (لا) على النهي، ولو بمناسبات الحكم والموضوع،
بدعوى أن النفي قد أريد به النهي، أو بدعوى أنه حيث كان وعد فيجب أن يلتزم
به^(٢)، وعليه فالنبي ﷺ منهي عن أن يسأل الأجر، وحتى لو رفعنا اليد عن
الخصوصية في مرجع الضمير إلا إننا نقول: إن النهي في المقام قد انصب على
(السؤال)^(٣) لا على غيره، ولا يوجد تنقيح للمناط في البين، بل المناط في غير
السائل أضعف بلا شك، فلا يصح الاستدلال بها على حرمة الأجر المبذول ابتداءً
من غير مطالبة، ومنه يظهر الحال في مطلق البذل للقاضي مما يتوهم كونه رشوة^(٤).

توضيحه: وذلك أنه توجد مسألتان:

الأولى: هل أن بذل المال للقاضي ابتداءً، من دون أن يطالب به ويسأله

محرم؟

الثانية: أو إن سؤال القاضي المال فالبذل له هو المحرم؟ لكونه رشوة أو أكل

مال بالباطل، فهاتان صورتان:

الصورة الأولى: أن القاضي يطلب من المترافعين أو أحدهما، بذل المال كي

(١) على استدلال صاحب الجواهر بآية المودة.

(٢) وهناك نقاش في هذه الوجوه، ولكن لا يهمننا التوقف عندها.

(٣) أي: (أسألکم أجرين).

(٤) لا ما أحرز كونه رشوة كالبذل على خصوص الحكم له.

يحكم لأحدهما، أو كي يحكم^(١).

الصورة الثانية: هي أن لا يطلب القاضي المال من المترافعين وإنما المترافع - أو كلاهما - يبذل له المال تبرعاً، ومن غير طلب منه، وههنا فإن بذل المال يدور مدار قصد الباذل ونيتته وعنوان بذله، وهناك صور: منها: إنه لو بذله من أجل أن يحكم له القاضي بالباطل^(٢) فهي رشوة ومحرمة، ولكن لو بذله له بعنوان الهدية، فإن الكثير من الفقهاء رأوا جواز بعض صورها، أو أكثرها على تفصيل^(٣).

ولكن الصورة التي لا كلام فيها - بنظرنا - هي أنه لو دفع هدية للقاضي ابتداءً، تودداً وتحبباً - كما هو الأصل في معنى الهدية^(٤) - ولم يكن البذل بلحاظ الحكم، فالظاهر أنه لا إشكال في هذه الصورة وجوازها، وكذا لو دفع له على أصل تصديه للقضاء، من غير أن يكون موظفاً لذلك مرتزقاً من بيت المال أو غيره لذلك.

والخلاصة: إن هناك فرقاً بين أن يسأل النبي ﷺ أو المرجع أو الخطيب من الناس، ويطلبهم بدفع المال له، وبين أن لا يطلب ولا يسأل ولكنهم يكونون هم من يدفع له من تلقاء أنفسهم خاصة، إذا لم يكن من نيتهم التأثير على حكمه بالمرة،

(١) أي: كي يتصدى للقضاء.

(٢) أو حتى بالحق على رأي.

(٣) البعض رأى التفصيل في صورة الهدية، كالسيد الوالد في الفقه، المكاسب المحرمة: ١٨٩. وأما السيد الخوئي فذهب إلى الجواز مطلقاً (في أربع صور من خمس). انظر: مصباح الفقهة ١: ٤٢٣ - ٤٢٤.

(٤) انظر: العين ٤: ٧٧، وفيه: «الهدية: ما أهديت إلى ذي مودة من بر»، وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة ٦: ٤٣: «الهدية: ما أهديت من لطف إلى ذي مودة».

وكان ممن لا يتأثر بذلك، فالفرق كبير بين صورتين^(١).

الجواب الخامس^(٢): إشكال بشقوق ثلاثة بين واقعي وفني

وهذا الوجه من الإشكال يعتمد على التدبر في كلمة (قل)^(٣)، إذ يمكن أن يُسأل صاحب الجواهر: أنه عندما أوجب التأسى بالنبى الأكرم ﷺ فما هو مقصوده من ذلك؟ هل المراد أن نتأسى به بأن نقول للناس إننا لا نسألهم أجراً، أو أن نتأسى بالْمُنْشَأِ بـ (لا أسألکم) أي: الحكم والحرمة، أو نتأسى بمدخولها الخارجي، أي: عدم السؤال، فهنا ثلاثة احتمالات:

الأول: أنه يجب على كل مؤلف وخطيب أو غيره في بداية كتابه وخطبته أن يقول: (لا أسألکم أيها الناس على عملي أجراً).

الثاني: أنه حيث إنّ النبي ﷺ لم يسأل فلذا كان من الواجب علينا أن لا نسأل الناس اقتداءً وتأسياً به ﷺ.

الثالث: أنه حيث كان حراماً على النبي - كما هو مدعى إفادة الآية النهي لا

(١) وهنا نصيحة أخوية للفضلاء الخطباء حول التعاقد على أخذ مال مقابل المنبر أو التبليغ، فإنه وإن كان ما يبذله الناس مهما بلغ، لا يُعدُّ شيئاً في قبال ما يبذله هؤلاء الأفاضل في خدمتهم، وتعليمهم للناس ما يرتبط بشؤون عقيدتهم ودينهم، إلا أنه من الأجدر بالخطيب والمبلغ أن لا يطالب الأجر تثبيتاً لخلوص النية أولاً، وثانياً: ولأن الناس في آخر الأمر سيدفعون له ما يقضي حوائجه ويسر التزاماته، ونحن شخصياً نعرف بعض الخطباء الذين لا يتعاملون، ولو لم يعطهم الناس شيئاً فلا يتأثرون بذلك، ولكن الأموال التي تصلهم من الناس - وهي رزق الله اليه - هي أكثر بكثير من ذلك الآخر الذي يتعامل ويتعاقد أو يطالب.

(٢) على استدلال صاحب الجواهر بآية المودة.

(٣) وجزء من نقاشنا في هذا الوجه فني.

النفي - حرم علينا.

وكل هذه الاحتمالات غير تامة، إما واقعياً وإما فنياً:

الاحتمال الأول: التآسي بقول (لا أسألكم...).

والظاهر أن الفقهاء لم يفتوا بذلك ولم يعملوا به، وهو واضح لمن استقرأ

سيرتهم^(١)، إضافة إلى ظهور كون (قل لا أسألكم) طريقياً لا موضوعياً.

الاحتمال الثاني^(٢): التآسي في الحكم: إن التآسي بالتحريم المستفاد من (لا

أسألكم...) غير صحيح؛ وذلك أنه فنياً لم يكن ينبغي على هذا التقدير أن يقول

صاحب الجواهر (وأوجب التآسي به)، بل الأجدر أن يقول: (لأدلة الاشتراك في

الأحكام)؛ فإن التآسي يرتبط بالعمل لا بالحكم، عكس دليل الاشتراك؛ إذ إننا

مشترون مع النبي ﷺ بالأحكام، فما حرم عليه حرم علينا.

الاحتمال الثالث: التآسي بالعمل: وهو أن النبي ﷺ حيث لم يسأل الأجر

فإن علينا أن لا نسأل كذلك، وقد سبق الجواب عنه بأن العمل لا جهة له، ويوضحه

أن التآسي وجوباً واستحباباً وامتناعاً يتبع المدخول، فلو كان المدخول واجباً وجب

التآسي، ولو كان مستحباً لكان التآسي به كذلك، فصرف عمله لا يوضح جهته ولا

يحددها.

والمتحصل: إن كل هذه الاحتمالات الثلاثة لا تجدي نفعاً لصاحب الجواهر

في إنهاض دليله^(٣).

(١) إذ لا نجد في ديباجة الجواهر والمسالك ونظائرها طلب أولئك الأعلام أجر المودة، جزاء

على جهدهم البالغ في إحياء أحكام الشريعة الغراء.

(٢) وهو اشكال فني.

(٣) ثم إنه يوجد وجه سادس للجواب نتركه لتدبركم.



الفصل الثالث

الملحقات



الملحق الأول: بحث موجز عن مدى حجيت قول اللغوي

وفي هذا الملحق نبحت عن مدى حجيت قول اللغوي وعدمه، والأدلة التي أقيمت على ذلك.

الأدلة على عدم حجيت قول اللغوي:

استدل الميرزا النائيني وكذلك السيد الخوئي مجموعاً بأدلة ثلاثة على عدم حجيت قول اللغوي، وهي:

الدليل الأول: اللغوي ليس من شأنه تعيين الموضوع له

إن اللغوي ليس من شأنه تعيين الموضوع له، وإنما شأنه تحديد موارد الاستعمال لا غير، والاستعمال أعم من الحقيقة، ونص عبارته: «لأن أهل اللغة شأنهم بيان موارد الاستعمالات، وتشخيص موارد لا يحتاج إلى إعمال الحدس والرأي، بل هو من الأمور الحسية...»^(١). انتهى.

وقال في المصباح: «لا يصح الرجوع إلى كتب اللغة؛ لأنها لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازاً»^(٢)، أي: إن اللغة وضعت لكي تشخص موارد الاستعمال فقط، الأعم من الحقيقة والمجاز، وهذا الإشكال هو إشكال صغروي، وعليه فالرجوع إلى اللغة لتشخيص الموضوع له

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ١٤٣.

(٢) مصباح الأصول ٢: ١٣٢.

رجوع في غير محله، وأمر لغو.

الدليل الثاني: اللغوي ليس من أهل الخبرة في الوضع

إنّ اللغوي ليس من أهل الخبرة في الوضع. نعم، هو من أهل الخبرة في المستعمل فيه، وهذا إشكال صغروي أيضاً، ويختلف عن الأول بأنه حتى لو فرض كون اللغوي أهل خبرة فإنه لم يتصدّ في كتابه اللغوي لبيان الموضوع له، بل تصدى لبيان موارد الاستعمال فقط.

الدليل الثالث: رأي اللغوي ليس بحجة

وهو: أنه حتى لو فرض أن اللغوي هو من أهل الخبرة، وأنه قد تصدى لذلك في كتب اللغة، ولكن مع ذلك فرأيه ليس بحجة، والدليل على «أنها لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازاً» هو: «وإلا لزم كون جميع الألفاظ المستعملة في اللغة العربية - إلا النادر - مشتركاً لفظياً؛ لأن اللغويين يذكرون للفظ واحد معاني كثيرة، وهو مقطوع البطلان»^(١). انتهى.

مناقشة أدلة عدم حجية قول اللغوي^(٢):

أما الدليل الأول^(٣) فيرد عليه بوجوه:

الوجه الأول: شأن اللغويين بيان الموضوع له الحقيقي^(٤)

إن التشخيص الصغروي الذي ذكره محل نظر، بل الأمر بعكس ما ذكره، فإن

(١) مصباح الأصول ٢: ١٣٢.

(٢) وهي الأدلة ذكرها الميرزا النائيني والسيد الخوئي.

(٣) وهو أن اللغوي ليس من شأنه تعيين الموضوع له.

(٤) وقد تصدوا لذلك.

الفصل الثالث: الملحق الأول/ الملحق الأول: بحث موجز عن مدى حجية قول اللغوي ٣٤٩

اللغويين عامة قد تصدوا تمام التصدي لتحديد الموضوع له، كما أن من شأن اللغوي تحديد الموضوع له، ويظهر ذلك جلياً بتتبع كتب اللغة، فإننا نجد عموماً - إلا النادر - وباستقراء شبه تام ما يدل على مدعانا؛ فإن اللغويين لا يفسرون بالمجازات، ولا يذكرونها كمعانٍ للألفاظ، بل يذكرون المعاني الحقيقية فقط، ويكفي في هذه العجالة أن تلاحظوا الكلمات التالية، فمثلاً: القمر يذكره اللغويون بمعناه الحقيقي، وهو القرص المعروف، ولا نجد في كتب اللغة أن من معانيه (مضيء الوجه) مع أنه مجاز مشهور فيه، وكذلك (البحر) إذ نقول: بحر في علمه، ولا نجد في كتب اللغة تفسير البحر بالعلم، وكذلك لفظ الأسد؛ إذ لا نجد الرجل الشجاع مذكوراً في جملة معانيه في كتب اللغة.. وهكذا سائر الألفاظ المجازية المعروفة، ولذا فإن تلك الدعوى غير تامة؛ فإن اللغوي في كتابه يذكر المعنى الحقيقي فقط.

كما أن السيد الوالد صرح بذلك أيضاً فقال: «واللغوي لا يذكر المجازات إلا مع الإشارة إليها»^(١)، أي: مع الإشارة إلى إن هذا المعنى مجازي.

الوجه الثاني: اللازم أعم من التالي الفاسد المذكور

ونقول ثانياً: إن الاستدلال بـ «وإلا لزم أن تكون جميع الألفاظ المستعملة - إلا النادر - مشتركاً لفظياً» حيث ذكر اللغويون للألفاظ معاني كثيرة، وعليه ستكون هذه المعاني من المشتركات اللفظية وسيكون غالب لغة العرب هكذا، وهذا مقطوع البطلان»، وغير تام.

فإنه لا يلزم من المقدم خصوص ما ذكره من اللازم؛ لأن اللازم هو الاشتراك، أعم من كونه اشتراكاً لفظياً أو معنوياً، فلا يلزم خصوص الاشتراك

(١) الأصول: ٦٤٠.

اللفظي المدعى^(١)، فالمقدم الذي ذكره السيد الخوئي لا ينتهي إلى خصوص الاشتراك اللفظي ليلزم من القطع ببطلان التالي بطلان المقدم، بل الظاهر أن تعدد المعاني هو لكونها أصنافاً للموضوع له، وكونها بنحو الاشتراك المعنوي، أي: إن الوضع كان للجامع، وهذه المعاني المتعددة كلها فروع ومصاديق له، وقد بينا سابقاً كون ذلك هو مقتضى الحكمة، ومقتضى دأب الحكيم في الوضع، كما يدل على ذلك مراجعة الكتب اللغوية المتعددة، كمعجم مقاييس اللغة، وكتاب الفراهيدي^(٢) وغيرها.

الوجه الثالث: اللغوي من أهل الخبرة دون ريب

قالوا: إنه حتى لو تصدى اللغوي لبيان الوضع والموضوع له فإنه ليس بأهل خبرة؛ ولذا فكلامه ليس بحجة: «وإن شئت قلت: ليس اللغوي من أهل الخبرة بالنسبة إلى تعيين ظواهر الألفاظ بالوضع أو بالقرينة العامة، بل هو من أهل الخبرة بالنسبة إلى موارد الاستعمال فقط»^(٣). انتهى.

إن اللغوي هو من أهل الخبرة، بل هو الأكثر خبرة وخبروية من أي شخص آخر أو جهة أخرى؛ حيث إنه قد صرف سني عمره الطويلة، ولعله كل عمره في تتبع اللغة ومفرداتها وجذورها وتفريعاتها ومعانيها^(٤)، وإذا لم يكن أهل اللغة خبراء في الألفاظ وما وضعت له، فمن هم أهل الخبرة بذلك؟ ومما يدل على ذلك الرجوع لأجل معرفة اللغات الأخرى إلى أهل اللغة عند إرادة التعرف على معاني الكلمات

(١) بل وقد بينا سابقاً أن الواضع الحكيم يضع بوضع واحد للجامع، وتعدد الوضع هو لغو.

(٢) وهو معاصر للإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، وقد توفي عام ١٧٠ أو ١٧٥ هـ.

(٣) مصباح الأصول ٢: ١٣١.

(٤) لو أثبتنا أن اللغوي متصل للوضع، وقد أثبتنا ذلك فيما مضى.

وما وضعت له.

إشكال: تعيين معاني الألفاظ أمر حسي^(١)

قالوا: سلمنا أن اللغوي هو أهل خبرة في الوضع، وأنه قد تصدى لذلك، ولكن مع كل هذا فإن قوله ليس بحجة؛ لأن أهل الخبرة لا يطلق إلا على مَنْ يكون أهل خبرة في الحدسيات، وحيثُ فَرَأيه حجة، كالطبيب والمهندس وما أشبهه، وأمَّا الحسيات، وبحسب المبنى الذي ارتضاه السيد الخوئي، فإنها داخلية في دائرة الشهادة، وليست في دائرة أهل الخبرة.

نعم لو أدخلت الحسيات في دائرة أهل الخبرة فهي حجة؛ لأن قول الخبير كافٍ في المقام وحجة، لكنها داخلية في دائرة الشهادة، وهناك - وكما هو معروف - شروط للشهادة متعددة، كالحياة والذكورة والعدالة والعدد وغيرها، ولو أدخل كلام اللغوي في باب الشهادة فإن أكثر كلماتهم تسقط عن الحجية؛ لعدم اجتماع الشروط، وهذا إشكال كبير في المقام، وقال في مصباح الأصول: «إن الرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الأمور الحدسية التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأي، لا في الأمور الحسية التي لا مدخل للنظر والرأي فيها»^(٢)، وتعيين^(٣) معاني الألفاظ من قبيل الأمور الحسية؛ لأن اللغوي ينقلها على ما وجدها من الاستعمالات والمحاورات، وليس له إعمال النظر والرأي فيها»^(٤)، انتهى.

(١) ولا يرجع إلى أهل الخبرة إلا في الحدسي.

(٢) وهذه هي الكبرى منه.

(٣) وهذه هي الصغرى.

(٤) مصباح الأصول ٢: ١٣١.

إذن: الدليل الثاني مركب من شقين، فالصغرى هي إن إخبار اللغوي حسي وليس حدسياً، وأما الكبرى فهي أن الإخبارات الحسية ليست مندرجة في دائرة حجية قول أهل الخبرة، وإنما هي مندرجة في باب الشهادة.

مناقشة الإشكال صغرى وكبرى:

ولكن من الممكن مناقشة كل من الصغرى والكبرى:

اللغوي يعتمد على الحدس في الوضع^(١):

أما الصغرى، وهي أن اللغوي يعتمد على الحدس، وليس على الحدس في تعيين معاني الألفاظ وتشخيص الموضوع له، فنقول: إن ذلك ليس بتام؛ لأن اللغوي يعتمد على الحدس في تحديد ما وضع له اللفظ مطلقاً، إلا النادر، لأن الوضع - زمنياً - لم يحدث في زمن اللغويين كابن الفارس (المتوفى ٣٩٥هـ) أو الفراهيدي (المتوفى ١٧٥ أو ١٧٠هـ) أو ابن منظور أو الطريحي، ولا غيرهم من اللغويين؛ ولذا فإن اللغوي لم يسمع من الواضع بنفسه أنه قد وضع هذا اللفظ لذلك المعنى، إنما اعتمد على الحدس؛ لأن اللغوي سمع من العرب استخداماتهم للفظ معينة في معاني معينة، ثم استكشف (الحقيقة) من العلامات التي تذكر للتمييز بين الحقيقة والمجاز، كالإطراد وعدم صحة السلب، والتبادر وصحة الحمل بلا عناية، وكذلك من الاستعمال بضميمة أصالة عدم القرينة - وإن كانت العلامة الأخيرة مورد مناقشة^(٢) - وكل هذه الأمارات يكتشف اللغوي بواسطتها حدساً الوضع.

ولا يستشكل بأن التبادر مما يحصل من دون حاجة إلى مزيد نظر وتأمل

(١) وهذه مناقشة للصغرى.

(٢) واعتمدها السيد المرتضى وناقشه المشهور.

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق الأول: بحث موجز عن مدى حجية قول اللغوي ٣٥٣

وتعمل؛ إذ إن هذا لا ينفي كون العملية التي يقوم بها اللغوي للكشف عن الموضوع له الحقيقي حدسية، ويشهد له ملاحظة الحال في الطبيب المتمرس، فإنه في الكثير من الحالات يتبادر إلى ذهنه تشخيص المرض والعلاج فوراً عند سماع كلام المريض، أو عند مشاهدة ما يظهر عليه من أعراض وعلامات، فإن هذا التبادر لا يخرج رأي الطبيب عن كونه حدسياً، فيبقى قوله حجة من باب كونه من أهل الخبرة، وليس من باب الشهادة.

والحاصل: إن الحدسيات البعيدة عن أذهان البعض قد تكون قريبة لبعض آخر من أهل الخبرة، ونفس الكلام جارٍ في بقية العلامات الكاشفة المتقدمة، ولذلك نجد أن الميرزا النائيني^(١) يعترف بأن تشخيص الموضوع له اللفظ حدسي، وليس حسياً، قال في فوائد الأصول: «نعم، في استخراج المعنى الموضوع له من بين المعاني المستعمل فيها اللفظ قد يحتاج إلى أعمال نحو من الرأي والاجتهاد، وبهذا الاعتبار أمكن اندراج قول اللغوي في ضابط أهل الخبرة^(٢)»^(٣).

وخلاصة الجواب: إن اللغوي هو من أهل الخبرة، ورأيه حدسي في تحديد الموضوع له^(٤).

(١) والظاهر أن السيد الخوئي قد استقى من الميرزا النائيني مشربه ومبناه في ما ذكر عن شأن اللغوي.

(٢) يلاحظ: أن الميرزا جعل الأمر (في الجملة) ونحن قلنا إنه (بالجملة) وذلك أننا نقطع أن اللغويين وكتبهم التي بين أيدينا لم تكن معاصرة للواضع الأول، إذن فكل آرائهم عن الموضوع له حدسية، أو الأعم الأغلب وليس (قد يحتاج) مما ظاهره التقليل.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٤٣.

(٤) غاية الأمر أنه حدس قريب من الحس، فتأمل.

عبارة الحائري:

ولا بأس هنا أن نذكر عبارة الشيخ الحائري، حيث ذكر في درر الفوائد ما يوافق قول المعترضين على حجية قول اللغوي، ولكنه مع ذلك يقول: «وأما الكبرى - أعني بناء العقلاء على الرجوع إلى أرباب الصناعات في صنعهم - فالإنصاف أنها لا تخلو عن قوة»^(١)، انتهى، واللغوي هو من أرباب الصناعات فقوله في هذا الباب يُعدّ مرجعاً في بناء العقلاء.

لا فرق في الرجوع لأهل الخبرة بين الحس والحدس^(٢):

وأما الكبرى: وهي أنّ قول أهل الخبرة حجة في الحدسيات لا الحسيات، فيرد عليها: إن ما ذكره مناقش فيه، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً، ولعلنا سنتوقف في المستقبل أكثر عند هذا البحث، ولكن نشير إليه ههنا إشارة من خلال أحد الأدلة، فنقول: إنّ رأي أهل الخبرة حجة في الحسيات كما هو الحال في الحدسيات؛ إذ لا فرق بين ما يدرك بالحواس الظاهرة - حساً - وما يدرك بالحواس الباطنة - حدساً - فإن الذي يدرك بالحواس الباطنة هو الحدسيات، وهو طريق من طرق اليقين ومن الضروريات.

والحاصل: إنّ شخصاً لو كان أهل خبرة في الحدسيات - كالطب - فإن رأيه حجة لبناء العقلاء، كما أنه لو كان من أهل الخبرة في الحواس الظاهرة فرأيه كذلك حجة لبنائهم، رغم ورود احتمال الخطأ في كليهما - الحس والحدس - ويدل على ذلك أن كلام عالم الجغرافية حجة في مجاله، مع أنّ علم الجغرافيا يعتمد على

(١) درر الفوائد ٢: ٣٧.

(٢) وهذه مناقشة للكبرى.

الفصل الثالث: الملحق الأول/ الملحق الأول: بحث موجز عن مدى حجية قول اللغوي ٣٥٥

المشاهدات والحسيات، وكذلك الحال في علم الفلك في حسياته^(١)، فإنه يعتمد ويُطمأن إلى قول الفلكي في ذلك، ويعتبر من أهل الخبرة ورأيه حجة، ولا يعتبر فيه - في بناء العقلاء - ما يعتبر في الشهادة من الحياة والعدد والعدالة وشبهها. كما أننا نجد أن سيرة العقلاء جارية على الاعتماد على أهل الخبرة في العلوم الحسية، وإنهم يبنون على ذلك، وهذا البحث مبني يترك تفصيله لمحلّه. ولذلك قال السيد الوالد في أصوله: «إن أهل الخبرة يشمل كليهما^(٢)»، فبين الأمرين عموم مطلق^(٣).

قول اللغوي حجة على أحد الوجهين^(٤):

سلمنا بأن قول أهل الخبرة حجة في الحدسيات فقط، ولكن لنا أن نلزم صاحب المصباح بمبناه فنقول: إنكم قد قلتم: إن اللغوي ينقل عن حس لا عن حدس، كما في صغراكم، وعليه: سيندرج كلام اللغوي في دائرة خبر الواحد، وخبر الواحد الثقة حجة بلا كلام. وبتعبير آخر: لنا أن نردد القضية في إشكالنا، فنقول: إن قول اللغوي بالأوضاع إما حدسي وإما حسي، فإن كان الأول فهو حجة من باب قول أهل الخبرة، وإن كان الثاني فهو حجة من باب خبر الثقة، وعليه فإن الحجية لقوله ثابتة على كل

(١) من المشاهدات حالاً، أما إخباراته المستقبلية فحدسيات، أو حدسيات قريبة من الحس.

(٢) أي: يشمل الحس والحدس معاً.

(٣) الأصول: ٦٤٠.

(٤) إما لأنه من أهل الخبرة، أو لكون خبره خبر ثقة.

تقدير^(١)، فتأمل^(٢).

إشكالان للمحقق العراقي:

ويرد على ما ذكرناه إشكالان، ونذكر عنواني الإشكاليين فقط، ولا نلج فيهما، وعليكم بالتدبر في ذلك لكي تتضح الإجابة، فقد طرح صاحب نهاية الأفكار إشكاليين هما:

الإشكال الأول: وهو إشكال معروف، حيث يقول فيه^(٣): إن أدلة حجية خبر الثقة خاصة بالأحكام الشرعية، ولا تشمل الموضوعات الخارجية، وقول اللغوي من الموضوعات، وجواب ذلك مذكور في الأصول^(٤)، فراجع.

(١) وألحق قوم ذلك بالحدسيات القريبة من الحس، ومعه فيمكن أن يندرج هذا القسم الثالث في دائرة الحسيات حكماً.

(٢) وجهة ما سيأتي من إشكال المحقق العراقي.

(٣) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٩٤، حيث يقول المحقق العراقي في الرد على استدلال القائلين بحجية قول اللغوي بما دل على حجية خبر الواحد: «وأما الوجه الثاني فيدفعه اختصاص أدلة حجية خبر الواحد بالأحكام الشرعية، وعدم شمولها للموضوعات الخارجية، وعلى فرض تسليم قيام السيرة و بناء العقلاء على الأخذ بخبر الواحد حتى في الموضوعات، نقول: إنه يكفي في الردع عن بنائهم قوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة: والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم بها البينة، مضافاً إلى أن دأب اللغويين ليس إلا بيان موارد الاستعمالات لا بيان المعنى الموضوع له هذا».

(٤) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٩٤ - ٩٥، وفيه: «وربما يورد عليه بأن قول اللغوي من جهة تضمنه لإعمال الاجتهاد والرأي يكون من الإخبار عن الحدس، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد لاختصاصها كأدلة الشهادة بالإخبار عن حس أو الحدس القريب منه، ولكن يضعف بأن إخباره إذا كان مستنداً إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق الأول: بحث موجز عن مدى حجية قول اللغوي ٣٥٧

الإشكال الثاني^(١): سلمنا أن أدلة حجية خبر الثقة تشمل الموضوعات أيضاً، ولكن يكفي في الردع عن اتباع قول اللغوي قوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئته»^(٢)، وهذا الإشكال كذلك قد أجاب عنه الأصوليون في بعض كتبهم، ومنهم السيد الوالد فقد ذكر في عدة مواطن جواب ذلك، وجوهر الجواب يرتكز على التدبر في كلمة (تستبين) فإنها مفتاح الإشكال، كما هي مفتاح الجواب، فتدبر.

تتمت مناقشة كلام المصباح^(٣):

سبق عند مناقشة كلام المصباح: «وليس له إعمال النظر والرأي فيها» أن هناك احتمالين:

الاحتمال الأول: نفي الوقوع، وقد ناقشنا احتمال نفي الوقوع، وأوضحنا أن التبع والاستقراء يقودنا إلى أن اللغوي قد تصدى بالفعل إلى تحديد الموضوع له، وإلى ذكر المعاني الحقيقية، وأنه بدوره لا يضطلع عادة بالمهمتين، أي: ذكر المعاني الحقيقية والمجازية سوية، إلا مع النص على المعاني المجازية، هذا لو أراد صاحب المصباح بعبارة نفي الوقوع، وإن كان على خلاف ظاهر العبارة، ولكن ذكرنا أن

المخبر به، كشياع المعنى عند أهل تلك اللغة كان داخلاً في الحدسيات القريبة من الحس فتشمله أدلة حجية الخبر، فالعمدة في الإشكال عليه هو ما ذكرناه من الإشكال كبروياً وصغروباً».

(١) انظر: نهاية الأفكار ٣: ٩٤ - ٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، ح ٤.

(٣) أي: ليس للغوي إعمال النظر والرأي.

سياق البحث وكلام الأصوليين هو حول نفي الوقوع.

الاحتمال الثاني: وهو احتمال نفي الصحة، ومع هذا الاحتمال فإن عبارة المصباح تبقى على ظاهرها، أي: إنه ليس للغوي أن يعمل نظره في المفردات اللغوية فيقول: إن هذا حقيقة وهذا مجاز، وعبارته هي: «وتعيين معاني الألفاظ داخلاً من قبيل الأمور الحسية؛ لأن اللغوي ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات والمحاورات، وليس له إعمال النظر والرأي فيها»^(١)، انتهى، أي: ليس له - حسب الاحتمال الثاني - أن يقول - حدساً - إنَّ هذا معنى حقيقي، وذلك معنى مجازي.

اللغوي هو الأحق من غيره للاضطلاع بهذه المهمة:

أقول: لو كان احتمال نفي الصحة هو المراد فإنه ليس بتام أيضاً، فإذا لم يكن اللغوي هو الذي لديه الحق والصلاحية لإعمال النظر في الموضوع له فمن هو الأحق منه بذلك؟

والجواب يظهر بالترديد بين محتملات عديدة منها يتبين الحق، وأحد المحتملات أن يكون ذو الحق والصلاحية هو عامة الناس، مع أنهم ليسوا من أهل التخصص في اللغة، ولو كان الأمر كذلك وأن لعامة الناس إعمال النظر والرأي، وفي إعمال علامات الحقيقة للتمييز بين الحقيقة والمجاز، فإنه لو ثبت ذلك لهم فلماذا لا يكون ذلك الحق للغوي أيضاً؟ فإنه إضافة إلى كونه من عامة الناس فإنه خريّت هذا الفن، ومجال عمله وبحثه هو اللغة ومفرداتها وما وضعت له، والشاهد الأبرز على ذلك كتاب معجم مقاييس اللغة وكتاب العين؛ فإننا نجد أنهما يتحدثان عن الموضوع له وأصوله، مما يشهد لهما بسعة الباع وكثرة الإطلاع.

(١) مصباح الأصول ٢: ١٣١.

الفصل الثالث: الملحق الأول/ الملحق الأول: بحث موجز عن مدى حجية قول اللغوي ٣٥٩

وأما الاحتمال الآخر فهو إن الاضطلاع بالمهمة المذكورة هو من حق سائر المتخصصين في سائر العلوم كالفقهاء والأطباء والمهندسين وغيرهم، ولو كان الأمر كذلك فلم لا يكون اللغوي أيضاً ممن له النظر والرأي حاله كحالهم؟ بل هو الأحق من الجميع لكونه الأكثر ممارسة، والأوسع مدى في البحث عن الموضوع له اللفظ، ونظرة سريعة إلى الكتب اللغوية تشهد بأن اللغوي أكثر خبروية من غالب - لو لم يكن كل - المتخصصين في الحقول الأخرى.

بل نضيف: إن بعض اللغويين قد تطرقوا إلى المعاني المجازية، ولكن كي لا تختلط الحقيقة بالمجاز - ولعل صاحب القاموس منهم - فقد صرح بأن المعنى الذي يذكر أولاً هو الحقيقة، ثم بعد ذلك تذكر المعاني المجازية، فنجد أن اللغوي يضع الضابط لتفريق الحقيقة عن المجاز إذا أراد ذكر المجازات.

دعوى عدم الوثوق بقول اللغوي:

ولكي يكتمل البحث لا بد أن نذكر عبارة الميرزا النائيني في تأكيد مبناه من عدم حجية قول اللغوي، وناقشها بإيجاز، حيث يقول في فوائده: «مع أنه لو فرض أنه^(١) عيّن المعنى الموضوع له ففي حصول الوثوق من قول لغوي واحد محل منع، فالإنصاف أن كون اللغوي من أهل الخبرة واعتبار قوله لذلك دون إثباته خرط القناد»^(٢).

(١) أي: اللغوي.

(٢) فوائده الأصول ٣: ١٤٣.

الجواب: الوثوق النوعي حاصل^(١)

وقد مضى النقاش مع الميرزا النائيني ونضيف: هل أن مراده من الوثوق الذي منع حصوله، الوثوق الشخصي أو الوثوق النوعي؟ فإن كان مراده هو الوثوق الشخصي فإن ذلك ليس بلازم؛ حيث إن كل الحجج النوعية - كخبر الثقة والظواهر والبيئة وغيرها - غير معتبر فيها الوثوق الشخصي، وهذه مسألة مسلمة، وإن كان مراده هو الوثوق النوعي فإننا نقول: إن ذلك حاصل في المقام، فإن الوثوق النوعي من كلام اللغوي الواحد حاصل، وموجود بدليل بناء العقلاء على ذلك في كل الملل والنحل.

توضيح بناء العقلاء:

ولتوضيح بناء العقلاء نذكر جوابين حلي ونقضي: أما الحلي: فإن مما يرشدنا إلى حصول الوثوق النوعي من كلام اللغوي الواحد في تحديد الوضع، هو أننا عند مراجعتنا لسائر اللغات نجد أن بناء العقلاء في كل لغة وأمة فيما لو أرادوا معرفة معنى كلمة في لغة معينة، على أن يراجعوا أحد المعاجم الموجودة في تلك اللغة، ويكتفون بذلك لمعرفة ما وضع له اللفظ في لغتهم. نعم، يمكن أن يريد أحدهم مزيد التحقيق في الكلمة المرادة، ودلالاتها المختلفة وحدودها، كما يمكن أن يريد تحصيل الاجتهاد في ذلك، لكن هذا بحث آخر^(٢).

(١) وأما الشخصي فغير لازم.

(٢) فمثلاً: كلمة حائط بالفارسية هي (ديوار) فيرجع إلى المعجم لمعرفة معناها ويكتفى به في المقام، وانه هو الموضوع له حقيقة، وكذلك كلمة (شير) بالفارسية تعني الأسد والحال هو الحال، وكذلك كلمة (lie) أي: الكذب في الانكليزية، فإن رؤية الترجمة في المعجم كافية لتوليد اطمئنان نوعي لمعنى هذه الكلمة الموضوع له.

الفصل الثالث: الملحقات / الملحق الأول: بحث موجز عن مدى حجية قول اللغوي ٣٦١

وأما النقضي: فإنه ينقض على كلام الميرزا بالطيب وغيره، حيث نلاحظ أن الأفراد عندما يرجعون إلى الطيب فإنه ليس من الضروري حصول الوثوق الشخصي بقول كل طيب في كل قضية، وإنما المطلوب هو الوثوق النوعي، ووجه حجية قول الطيب واتباعه هو هذا، وكذلك الحال في الرجوع إلى اللغوي، فإن الوثوق النوعي - لغير الشكاك - حاصل.

حكاية الإجماع على حجية قول اللغوي^(١):

ولابد هنا من ذكر الإشارة إلى أن الميرزا النائيني - وهو من أنصار الرأي القائل بعدم حجية قول اللغوي، ولعله المؤسس من المعاصرين لهذا الاتجاه - له كلمة ذات دلالة بالغة، فإنه يحكي أن هناك إجماعاً منقولاً من السابقين على حجية قول اللغوي، ثم إنه لم يناقش في تحقق الإجماع صغرياً، ويبدو من ذلك ومن نقله له أن الإجماع وإن لم يكن ثابتاً فرضاً، فإنه لا أقل يكشف عن وجود شهرة عظيمة بين القدماء على حجية قول اللغويين.

والإجماع المنقول يعتبر مؤيداً على أقل الفروض.

وأما عبارة الميرزا فهى: «قد حكى الإجماع على اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوي بالخصوص^(٢) لا من باب الظن المطلق»^(٣)، انتهى، أي: ليس حجة من باب الظن المطلق على الانسداد^(٤).

(١) وهي كلمة قيمة للميرزا النائيني.

(٢) أي: إنه من الظنون الخاصة.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٤٢.

(٤) ستأتي إضافة موجزة لكن هامة لهذا البحث، في آخر الملحق الثاني، فلاحظ.

الملحق الثاني: في بيان أقسام المكلف

وهو بحث مبنائي، فأقسام المكلف أربعة: فالمكلف إما مقلد أو مجتهد أو مستعلم، أو عامي محض.

ولتنقيح المبحث أكثر لا بد من طرح بحث مبنائي دقيق ومبتكر، وقد أشرنا إليه في مبحث الاجتهاد والتقليد ونشير له ههنا إشارة عابرة فقط، وهو: إن ما ذكر من القسمة الثنائية المعروفة ليست بحاصرة، حيث إنهم يقسمون الفرد - أو المكلف - إلى مجتهد ومقلد، ولكن نقول: إن هناك قسماً ثالثاً^(١) - إضافة إلى هذين القسمين - وهو برزخ بينهما، وهو مورد كلامنا، فلدينا المجتهد والمقلد وهذان قسمان، وأما القسم الجديد فنصطلح عليه بـ(المستعلم) وهو الذي ليس بالمجتهد ولا هو بالمقلد، بل أمر متوسط بينهما، ولتقريب الفكرة إلى الذهن نقول: إن لدينا العامي ويقابله الفقيه المجتهد، ولكن يوجد بينهما برزخ هو (الفاضل)، وهو ذلك الشخص الذي شارف على الاجتهاد ولما يحصل بعدد على الملكة، وهذا القسم له أحكامه المختلفة عن القسمين الآخرين، فإن هناك بوناً شاسعاً بالبداية بين البقال والطار مثلاً، وبين الطالب الذي يقرأ أو يُدّرس كتاب المكاسب أو الكفاية، وإن لم يكن مجتهداً؛ فإن الفرق بينهما كبير.

وكذلك الحال في مَنْ كان من أهل الخبرة واجداً للملكة، ولكنه لم يضطلع بالاجتهاد في المسألة بالفعل، فإنه إذا تلقى من غيره من المجتهدين الرأي واستمع

(١) وهناك قسم رابع سيأتي بإذن الله، وعناوين الأقسام بتعبير أدق - كما سيأتي - هي العامي المحض، المجتهد بالقوة القريبة، ذو الملكة غير المستنبت للمسألة بالفعل، وذو الملكة المستنبت بالفعل وستأتي الثمرة لهذا التقسيم الرباعي.

إليه، فإنه ليس بمقلد صرفاً، وليس بمجتهد بالفعل، ويتضح الفرق أكثر بملاحظة أن الفقيه عندما يفتي بفتوى معينة للعامي فإنه حيث لا يعرف القواعد التي يحتمل كونها منشأ هذه الفتوى، فليس له إلا أن يسمع قول المجتهد المفتي، وأما المجتهد الذي لم يضطلع بتحقيق المسألة بالفعل فإنه لو سأل مجتهداً آخر عن الرأي فإن حاله يختلف عن حال العامي بوضوح؛ لأنه يعرف القواعد العامة وأصول الأدلة فإنها حاضرة عنده، بل وأدلتها (في الجملة) وإن لم يكن (بالجملة)، ولذا نجد أن الفقيه الآخر لو أفتى على خلاف القواعد فإن الفقيه الثاني - المستعلم - يلتفت فوراً إلى عدم صحة قوله، عكس العامي، إذن ذو الملكة غير المستفرغ وسعه بالفعل، متوسط بين العامي المحض وبين ذي الملكة المستنيط بالفعل.

والحال بالنسبة للغوي من هذا القبيل، فإن الفقيه اللغوي لو سمع من لغوي آخر عصاره تحقيقه في مسألة معينة، فإن هذا يختلف عن سماع العامي لذلك^(١)؛ إذ بمقدوره تمييز الغث من السمين في الجملة، على عكس العامي؛ ولذا بنى العقلاء على أن كلام ذلك الخبير حجة في حقه - المستعلم - بالفعل إلا في صورة المعارضة، أو لو رأى في الجملة مخالفته للأصول، كما انه ليس له علم بالخلاف، فتشمله إطلاقات ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، ونظائرها من الآيات والروايات، فإنه غير عالم بالفعل.

بيان آخر للمدعى:

إنه تارة ينقل الشخص للآخر عن حس، وتارة عن حدس، بمعنى أنه تارة

(١) إن الأقسام هي ثلاثة تكويناً وفي الاعتبار العقلانية هذه الأقسام كذلك موجودة.

(٢) النحل: ٤٣.

ينقل الشخص الأول عن حس لذي حس، ومرة أخرى عن حدس لذي حدس، فهنا جامع وهناك فرق، فإن الطرف الآخر الذي له (الحس) وكذلك الطرف الآخر الذي له (الحدس) الذي لو أعمله فربما وصل إلى خلاف ما ذكره الأول، يجتمعان في أن النقل عن حس لذي حس، وعن حدس لذي حدس، يحتمل فيهما الخطأ طراً، ولكن مورد الافتراق هو في أكثرية الخطأ في النقل الحدسي عنه في النقل عن الحسي، فإن خطأ النقل الحدسي أكثر، ولكن هذا الفرق لا يصنع فارقاً في الحجية، بل إنما يولد فارقاً في ترجيح اللجوء إلى الاجتهاد الحدسي كلما سمع الفقيه أو غيره من غيره اجتهاداً حدسياً، وبعبارة أخرى: إنه يصنع أرجحية التحقيق في الحدسيات، وليس تعيّن التحقيق في الحدسيات، وأمّا في الحسيات فإن الأمر ليس كذلك؛ لأن نسبة الخطأ فيها أقل، فلا ترجيح للتحقيق فيها، إلا لو ارتفعت نسبة الخطأ في الحس لعامل ما.

والحاصل: إن النظر الحدسي وقول أهل الخبرة هو حجة بحق العامي رغم أنه قد يخطئ بحدسه، ولكن ذلك لا يسقط رأيه عن الحجية في بناء العقلاء، ولا فرق من هذه الجهة بين العامي وبين المجتهد بالقوة غير المستنبط بالفعل، فإنه يصدق عليه - بالحمل الشائع الصناعي - أنه جاهل بالمسألة فعلاً^(١).

والحاصل^(٢): إن قسمة المكلف إلى مجتهد ومقلد هي قسمة غير حاصرة؛ وذلك أن هنالك قسماً ثالثاً اصطلاحاً عليه بـ(المستعلم)، بل هناك قسم رابع سيأتي بيانه، وحيث إنّ هذا الطرح هو طرح مبتكر ولعله أثار الاستغراب عند البعض؛ فإن

(١) وتفصيل هذا البحث وذود الإشكالات عنه ذكرناه في آخر كتابنا الحجة فراجع.

(٢) تأكيد وإضافة.

الفصل الثالث: الملحقات / الملحق الثاني: في بيان أقسام المكلف ٣٦٥

مدعاه ثقيل بسبب الاعتياد على القسمة الثنائية وتركزها في الأذهان، لذا كان من المناسب أن نعضد ما بيناه بمزيد توضيح وإضافة وتأکید.

الأقسام الواقعية للمكلف والدليل عليها:

وهنا نقول: إن الأقسام هي أربعة فعلاً، والمكلف ينقسم إليها، ونذكر على

ذلك عدة براهين:

أولاً: برهان التكوين.

ثانياً: برهان الاعتبار.

ثالثاً: البرهان الإني بلحاظ الآثار الشرعية.

توضيح ذلك: إن الأقسام أربعة، وهي:

الأول: العامي المحض: وهو الذي له القوة البعيدة (بالنسبة للاجتهاد) ولا فعلية

لاجهاده ولا لمعلوماته.

الثاني: الفاضل من الطلبة، وهو المجتهد بالقوة القريبة.

الثالث: المجتهد بالفعل، وهو ذو الملكة الفعلية لكن غير المستنبط بالفعل

للمسألة المعينة أو لسلسلة من المسائل، وقد عبرنا عنه سابقاً بالمستعلم.

الرابع: المجتهد بالفعل من الجهتين، أي: من جهة حصول الملكة الفعلية له،

ومن حيث فعلية استنباطه الفعلي للمسألة الخاصة الجزئية.

وهذه الأقسام الأربعة تختلف بجهات ثلاث؛ فإنها تختلف تكويناً واعتباراً

وأثراً شرعياً وعقلاً، والمهم هو القسم الثالث في مبحثنا؛ وذلك لأن عليه يدور

البحث الأصولي تمهيداً للاستنباطات الفقهية.

البراهين الثلاثة للتقسيم الرباعي:

أولاً: أما الفارق التكويني المبرهن به على الفرق بينها فهو أن العامي المحض

لا معلومات لديه عموماً، فهو فاقد للمعلومات جاهل بالحجج والأمارات والأصول،

والأدلة والمسائل عموماً، وأمّا المجتهد بالقوة القريبة فإنه يختلف عنه بأن له معلومات فعلية كثيرة، إلا أنه لم يحصل بعد على الملكة بالفعل، وعليه فهو واجد للمعلومات الكثيرة من جهة، ولكنه فاقد للملكة من جهة أخرى، وبهذه الجهة الأخيرة يتميز عن القسم الثالث، وهو الواجد للملكة بالفعل غير المستنبط فعلاً، كما هو الحال في كثير من الفقهاء بالنسبة لكثير من المسائل، وخاصة في بدايتهم العلمية، فإن لهم القدرة على الاستنباط - قوةً - ولكن الكثير من المسائل لم يتصدوا لاستنباطها بالفعل، بل إنّ الحال هو كذلك حتى في أعظم الفقهاء؛ فإن كثيراً من المسائل التي تعرض عليهم مستحدثة وجديدة، فإن هذا الفقيه المجتهد بالرغم من كونه ذا ملكة فعلية، لكنه لم يستنبطها بالفعل، ولم يكون رأياً بعد، هذا هو القسم الثالث.

وأما القسم الرابع - وهو الأكمل - فهو الواجد للملكة بالفعل والمستنبط للمسائل بالفعل أيضاً، وهو أكمل من سابقه كما لا يخفى.

وخلاصة القول: إن هذه الأقسام الأربعة مختلفة تكويناً بما بيناه من الجهات. ثانياً: وأمّا الفارق - والبرهان - الثاني فهو الفارق الاعتباري بين الأقسام الأربعة، وذلك في الاعتبار العرفي؛ إذ هناك فرق جلي بين العامي وبين الفاضل ذي المعلومات الكثيرة والقريب من الاجتهاد، كما أن هذا الأخير يختلف من هذه الجهة عن المجتهد الواجد للملكة، وهذا الأخير يختلف عن المجتهد الواجد فعلاً للملكة، والمستنبط للمسألة بالفعل عن أدلتها، والاعتبار العرفي والعقلاني يفرق بين هذه الأقسام الأربعة بوضوح.

ثالثاً: وأمّا الفارق والبرهان الثالث فهو الفارق الشرعي، ونقصد به الأثر

الشرعي الفارق بين هذه الأقسام^(١).

توضيحه: إن القسم الأول، وهو العامي الصرف، عليه أن يقلد بقول مطلق، وهذا لا كلام فيه، وأمّا القسم الثاني من الأقسام الأربعة، وهو المجتهد بالقوة القريبة، أي: من قُرب حصوله على الملكة، فمن آثار هذا القسم والصنف والذي قد يعبر عنه بالفاضل، أنه بناءً على عدم اشتراط الاجتهاد في القاضي فإنه يجوز أن يُنصب (الفاضل) من قبل الفقيه قاضياً ليحكم بين الناس، وهذا أثر شرعي كما هو واضح، ويمتاز به هذا القسم عن العامي المحض، الذي لا يصح أن يتصدى لوظيفة القضاء بأي حال من الأحوال لجهله المحض، وأمّا الفاضل فإنه لاطلاعه على القواعد المختلفة والمعادلات العامة والتراكم الفقهي والمعرفي، وعلى الفتاوى وأن المسألة المتنازع فيها صغرى لأية فتوى كلية، فإنه يمكن أن يعين في هذا المنصب وأن يتصدى له، وعليه فالفرق واضح بين هذين القسمين، وهناك أمثلة متعددة لذلك، لكننا لسنا في مقام استيعاب جميع موارد الفروق بينهما.

وأما القسم الثالث: أي: المجتهد بالفعل ذو الملكة، فله كذلك آثار عديدة شرعية تترتب على عنوانه، ومنها: ما يطرح في بحث الأعلمية، فإنه لا يجوز تقليده بناءً على وجوب تقليد الأعلم^(٢)؛ إذ أين ذو الملكة غير المستنبط لأكثر المسائل بالفعل، من ذي الملكة المستنبط لأكثرها بالفعل؟ ويجوز بناءً على عدم وجوب تقليد الأعلم.

(١) ومن الجدير أن يتصدى لتتقيح هذا البحث بعض الفضلاء، فإنه بحث مبتكر ويحتاج إلى دقة وتحقيق وتمحيص.

(٢) على بعض المباني في ضابط الأعلم، ومنها أنه عرفي.

ثمرة التقسيم: سقوط عدد من شرائط المقلد لورجع إليه المستعلم

وتوجد ثمرة مهمة لتقسيمنا ترتبط مباشرة بمقامنا، وهي ثمرة لطيفة بحد ذاتها ومفيدة بشكل عام، وتظهر في المستعلم^(١)، حيث نقول: إنه لا يشترط فيمن استفتاه المستعلم بعض شرائط التقليد العامة^(٢)، وأمّا المقلد العامي المحض فإن هذه الشروط لا بد من توافرها في مقلده.

توضيح ذلك: إن مرجع التقليد تشترط فيه شروط عامة ذكرها الفقهاء في رسائلهم وبحوثهم، ومنها: أن يكون بالغاً، وهذا الشرط ليس على إطلاقه، بل هو مشترط بحق القسم الأول من أقسامنا الأربعة، وليس مشترطاً بالنسبة للمستعلم - كما سيظهر- وكذلك الحال في عدد آخر من شرائط مرجع التقليد، كالعدالة والحياة والذكورة والحرية^(٣)، فإنها شروط عامة ثابتة بحق العامي فتوى أو احتياطاً على المشهور، إلا أن المستعلم ليس كذلك، أي: لا تشترط فيمن يُستعلم منه ويؤخذ عنه، تلك الشروط.

وبملاحظة الكتب الفقهية، كالفقه ومباني منهاج الصالحين ومهذب الأحكام وغيرها، يظهر لنا أن العديد من الفقهاء ارتأوا بالنسبة إلى شرط الحياة في مرجع التقليد أن الأدلة اللفظية غير تامة لإثبات اشتراطه، بل إنّ المرجع الوحيد لاشتراطه - عند الكثير منهم - هو الإجماع أو السيرة - لو بني عليه أو عليها - وكذلك الحال في

(١) وهو أهل الخبرة غير المستنبط بالفعل الذي يريد الرجوع إلى أهل خبرة آخر قد استنبط بالفعل.

(٢) وهي ثمرة مهمة جداً على فرض ثبوتها، ولم نجد من طرحها، ولعل أصل البحث غير مطروق إلا بالإطلاقات.

(٣) وهذه شرائط خمسة من الشرائط التسعة المعروفة.

العدالة؛ فإن البعض لا يرى تمامية الأدلة اللفظية على اشتراطها في المقلد، مما يعني كفاية الوثاقة، ولكنهم التزموا باشتراط العدالة للإجماع أيضاً^(١)، وكذلك الحال في شرط الذكورة^(٢)، فقد انتهى الكثير من الفقهاء إلى أن الدليل على شرطية الذكورة ونظائرها هو الإجماع أيضاً^(٣).

أقول: لو كان الأمر كذلك وأن الإجماع هو عمدة الدليل على هذه الشروط، فإن الثمرة ستكون ثمرة كبيرة للتفريق بين المقلد والمستعلم؛ وذلك أن الإجماع هو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو العامي المحض، وبناءً على ذلك فإنه لا يجوز له أن يقلد الفاسق وإن كان ثقة، أو أن يقلد المرأة لو كانت مجتهدة، ولكن الحال يختلف في القسم الثاني، وهو المجتهد بالقوة القريبة، وكذلك القسم الثالث، وهو المجتهد ذو الملكة غير المستنبط بالفعل، فإن المستند لو كان هو الإجماع فلائنه دليل لبي لا إطلاق له ليشمل هذين القسمين فيجوز لهم أن يرجعوا إلى الثقة الفاسق مثلاً، وهذا بالذات هو مورد بحثنا عن اللغوي، فإن اللغوي الخبير إذا كان فاسقاً - من غير جهة وثاقة اللهجة - فإن ذلك لا يضر بصحة أخذ الخبير المستعلم غير المضطلع بالفعل بتحقيق المسألة، برأيه؛ وذلك لأن المرجع لو كان هو الإجماع، وكان هو الدليل لا غير فإن اشتراط الشروط الخمسة المذكورة في مرجع التقليد سيقصر فيه على القدر المتيقن، وهو العامي المحض دون غيره، وهذه ثمرة كبيرة في المقام.

(١) والإجماع هنا هو دليل قوي لأنه إجماع محصل ولا كلام فيه.

(٢) ومن الواضح أن القضية ليست هي بالبساطة التي طرحناها الآن؛ إذ هي مورد أخذ ورد ونقاش، ولكن الذي نقوله: إن قسماً معتداً به من الفقهاء قالوا: إن الأدلة اللفظية في بعض الشروط العامة ليست تامة، وإن المرجع للإجماع لو لم يناقش فيه. والبحث مفصل في محله.

(٣) نعم، استعرض السيد الوالد في (الفقه) أدلة عديدة لإثبات اشتراط تلك الشروط، فراجع.

وهذا البحث هو بحث سيّال، ولا يشمل حقل اللغة فقط، بل يشمل موارد أخرى في علوم مختلفة، كعلم الرجال مثلاً، فللمستعلم أن يأخذ الرأي ونتيجة التحقيق من الفاسق أو العبد أو الميت، أو من المرأة لو أنها كتبت كتاباً في علم الرجال، وكانت خبيرة فعلاً في هذا المجال، أو كتب أحد المذكورين في البلاغة أو النحو أو غيرها، فللمستعلم الرجوع إليه والأخذ منه.

صحة رجوع الفقيه إلى غيره في مبادئ الاستنباط^(١):

ولو تمّ ما ذكرناه فإن ذلك سينتج تخفيف العبء الكبير على المجتهد؛ فإن المسائل الشرعية كثيرة جداً، بل عددها ومداهها هي إلى ما شاء الله تعالى، والفقيه - إلا الأوحدي - لا يمكن عادة أن يستنبط بالفعل كافة المسائل في العلوم المختلفة، التي يتوقف عليها الاستنباط - طولياً - من الدراية والرجال والمنطق والكلام والبلاغة وعلوم اللغة وغيرها، إضافة إلى الأصول والفقه؛ فإن ذلك خارج عن حدود القدرة العادية، ولذا وكما بينا سابقاً فإن أكثر علمائنا هم مقلدون في الصرف والبلاغة والمنطق ونظائرها، وندر من كان منهم إماماً مجتهداً فيها، وهذا النقض يسجل أيضاً على دعوى من يقول بمقدمية الاجتهاد في علم الرجال؛ فإنه لا فرق بين هذا العلم وبين البلاغة والنحو والصرف والمنطق ونظائرها من العلوم المذكورة، في تأثيرها في عملية الاستنباط الشرعي في الكثير من المسائل.

ولو تمّ ما ذكرناه فإن الفقيه سيتفرغ لمهمته الأساسية وهي الاجتهاد في الفقه، وأما بقية العلوم فإن له أن يعتمد على قول أهل الخبرة فيها، ويكتفي به ويبنى عليه بحوثه واستنباطاته الأصولية والفقهية، وهذا بحث مبنائي مهم أشرنا إليه ههنا إشارة،

(١) وهذه ثمرة البحث، حيث تتجلى للفقيه أيضاً.

الفصل الثالث: الملحق الثاني/ الملحق الثاني: في بيان أقسام المكلف ٣٧١

وأما التفصيل والأخذ والرد فيترك لمحلّه^(١).

تلخيص النقاش مع النائبي مع إضافة:

وسنستعرض الآن تلخيصاً موجزاً لما بيناه في نقاشنا مع الميرزا والسيد الخوئي

مع إضافة نقاط جديدة أخرى، فنقول:

أولاً: أن ما ذكره الميرزا - (إن رأي اللغوي الواحد لا يفيد الوثوق)^(٢) - قد

يورد عليه بأنه: هل أنه فَلَيْسَ يرى قول اللغوي مندرجاً في باب الحس أم الحدس؟

فإن كان الأول فينبغي أن يقول بحجتيه؛ لأن ذلك سيدرج قول اللغوي في

دائرة خبر الثقة، وهو مما لا تشترط فيه شرائط الفتوى من الذكورة والحرية

ونظائرها، وكذلك لا تشترط فيه شرائط الشهادة من العدد والعدالة وما أشبهه،

فتأمل^(٣).

وأما لو ذهب إلى الثاني وأنه من سنخ الحدس فنقول: إن قول اللغوي على

هذا حجة أيضاً؛ إذ إنه سيندرج في دائرة أهل الخبرة، وهو ممن لا تشترط فيه

شرائط الفتوى والشهادة، وعليه فقضييتنا محصورة، وحجية قول اللغوي ثابتة على

كل حال.

ثانياً: إن بناء العقلاء على الخبر عن حس على ذي الحس الآخر حجة، إلا لو

عارضه إحساس المنقول إليه، وكذلك الخبر عن حدس على ذي حدس آخر

(١) انظر: كتاب (الاجتهاد في مبادئ الاستنباط) للسيد الاستاذ.

(٢) انظر: فوائد الأصول ٣: ١٤٣، وفيه: «مع أنه لو فرض أنه عين المعنى الموضوع له ففي حصول

الوثوق من قول لغوي واحد محل منع».

(٣) إذ قد يقال بعدم شمول أدلة حجية خبر الثقة لغير المجعولات الشرعية فيندرج في باب

الشهادة، وقد ناقشناه في محلّه.

- ذي الملكة - إلا لو عارضه بحدسه الفعلي، أي: لو استنبط الأخير بالفعل، كما تدل على ذلك الإطلاقات أيضاً.

ثالثاً: إن الوثوق النوعي التبعي^(١) حاصل من قول أهل الخبرة، وإن لم يحصل الوثوق النوعي بصورة مباشرة، حيث يقسم الوثوق النوعي إلى مباشر وهو الحاصل بالاجتهاد، وغير مباشر وهو التبعي، فإن العامي عند تقليده لمرجعه يُعدّ وثوقه من القسم غير المباشر؛ إذ وثوقه تبعي، أي: يتبع المجتهد.

رابعاً: إن الفقهاء والأصوليين اعتبروا ما يفيد الوثوق النوعي التبعي حجة على العامي المحض، ونقول هنا: إن الذي اعتبروه حجة على العامي هو حجة كذلك على القسم الثاني والثالث من أقسامنا الأربعة المذكورة؛ وذلك لما أسلفناه من أنه يصدق عليهما أنهما جاهلان بالفعل في هذه المسألة؛ فإن المجتهد ذا الملكة الذي لم يستنبط فعلاً في مسألة من مسائل الحج الجزئية - مثلاً - جاهل بالفعل بها، وأدلة رجوع الجاهل للعالم لتشمله^(٢).

الأدلة النقلية لإثبات شرائط التقليد تامة:

أشرنا في طيات بحثنا إلى أن العديد من الفقهاء ارتأوا أن بعض الشروط

(١) وهذا يصلح كدليل على الإيراد الثاني السابق.

(٢) ونذكر لطيفة هنا وهي: إن بعض كبار الفقهاء عندما ذهب إلى الحج فإنه واجه الكثير من المسائل المستجدة والمتشابكة؛ ولذا احتاج إلى مراجعة المصادر والاستنباط هناك، ومع ذلك فإنه عندما رجع إلى النجف اصطحب معه أربعين مسألة مشكلة لم يسع الوقت والجهد لبحثها هناك، ومن الواضح أن المجتهد مهما كانت ملكته قوية إلا أنه في كثير من المسائل ليس مستنبطاً بالفعل، ويصدق عليه ما دام غير مستنبط لها - بالحمل الشائع - أنه جاهل بحكمها بالفعل، ومشمول بأدلة صحة رجوع الجاهل للعالم.

الفصل الثالث: الملحق الثاني/ الملحق الثاني: في بيان أقسام المكلف ٣٧٣

العامّة في مرجع التقليد، كالحياة والعدالة والذكورة وكذا الحرية، لا دليل تام عليها إلا الإجماع، وناقش بعضهم فيه أيضاً، ولكن لا بد من التعرف على وجهة النظر المقابلة، والتي ترى أن هناك أدلة نقلية قرآنية وروائية تامة على هذه الشرائط، ويمكن مراجعة موسوعة الفقه، حيث ارتأى السيد الوالد تامة الأدلة اللفظية، من قرآنية وروائية إضافة إلى الإجماع، فإنه من أنصار أن الأدلة اللفظية - قبل الإجماع - تامة الدلالة على اشتراط العدالة في مرجع التقليد^(١)، وقد ذكر ثمانية أدلة على ذلك، وكان سابعها الإجماع، وثامنها السيرة القطعية، حيث ابتدأ بالكتاب واستدل بآيتين منه، ثم ذكر الروايات وهكذا، وقد أشرنا سابقاً إلى ما ذهب إليه السيد القمي والسيد السبزواري أيضاً.

(١) انظر: الفقه ١: ٢١٠، كما أن السيد العم فصل الأدلة وأضاف لها في بيان الفقه ٣: ٦٦، فليراجع.

الملحق الثالث: توثيق النجاشي لثمانية عشر من الرواة^(١)

وهو بحث مبنائي، حيث نتحدث عن كلمتي (الكشي والنجاشي) وأهميتهما في التوثيق، فنقول: إنه قد صدرت كلمتان إحداهما عن الشيخ الكشي، حيث صرح بـ «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم لما يقولون»^(٢)، ويقصد بذلك أصحاب الإجماع الستة ثم الستة الثانية ثم الستة الثالثة. وهذه العبارة قد بحثها الدرائيون والرجاليون طويلاً، وحقها ذلك، فقد بحثت بحثاً مفصلاً عن المراد منها، فهل هو صحة الإسناد؟ أي: إن ما رواه جميل بن دراج، أو ابن أبي عمير - مثلاً - صحيح مع قطع النظر عن الوسائط التي بينهما وبين الإمام عليه السلام وحتى وإن كانوا مجاهيل أو ضعاف، فهل تفيد ذلك؟ البعض رأى أنها تفيد ذلك، ومنهم السيد بحر العلوم في فوائده^(٣)، بل ادعى

(١) حيث إنه وثق ثمانية عشر راوياً، وأنه لا يقل أهمية عن توثيق الكشي للعصابة.

(٢) رجال الكشي: ٦٧٣، الرقم ٧٠٥.

(٣) ادعى السيد بحر العلوم في منظومته الإجماع على تصحيح ما يصح عن الجماعة حيث يقول:

«قد أجمع الكل على تصحيح *** ما يصح عن جماعة فليعلمنا». انظر: الرسائل الرجالية ٢:

٣٧، كليات في علم الرجال: ١٧٠.

وقال الوحيد البهبهاني في تعليقه على منهج المقال ١٦: «ومنها قولهم: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واختلف في بيان المراد، فالمشهور أن المراد صحة كل ما رواه حيث تصح الرواية إليه فلا يلاحظ ما بعده إلى المعصوم صلوات الله عليه، وإن كان فيه ضعف وهذا هو الظاهر من العبارة».

الإجماع على ذلك، ولكن البعض الآخر^(١) أنكر ذلك حيث رأى أن عبارة الكشي هذه لا تفيد إلا توثيق الراوي نفسه كجميل ابن دراج، وأما مَنْ هو بعده من الرواة فعلينا بتحقيق حالهم بأنفسنا، أي: إنه توثيق للراوي فقط لا أنه توثيق له فصاعداً في سلسلة سند الرجال إلى المعصوم عليه السلام.

والحاصل: إن مجموعة من الرجاليين، ومنهم الوحيد^(٢)، وصاحب الرواشح السماوية^(٣)، ومقباس الهداية^(٤)، وعُدّة الرجال، وتوضيح المقال وآخرون استظهروا من عبارة الشيخ الكشي (أجمعت العصابة....) معنى (تصحيح الرواية) بمعنى أنه يغض النظر عن الرجال ما بعد الراوي إلى المعصوم عليه السلام، ولا يلاحظ مَنْ بعده إلى المعصوم عليه السلام وإن كان فيه ضعف، وبالجملة مفاده تصديق لمروياتهم، والوحيد البهبهاني قد ذكر أن هذا هو المشهور.

هذا من جهة عبارة الشيخ الكشي واهتمام أهل الدراية ببحثها بحثاً ضافياً، كما

(١) يقول السيد الخوئي في معجم رجال الحديث ١: ٥٩ معلقاً على كلام الكشي: «وكيف كان فمن الظاهر أن كلام الكشي لا ينظر إلى الحكم بصحة ما رواه أحد المذكورين عن المعصومين عليهم السلام حتى إذا كانت الرواية مرسلّة أو مروية عن ضعيف أو مجهول الحال، وإنما ينظر إلى بيان جلاله هؤلاء وأن الإجماع قد انعقد على وثافتهم وفقههم وتصديقهم فيما يروونه، ومعنى ذلك أنهم لا يهتمون بالكذب في أخبارهم وروايتهم، وأين هذا من دعوى الإجماع على الحكم بصحة جميع ما رووه عن المعصومين عليهم السلام وإن كانت الوسطة مجهولاً أو ضعيفاً؟».

(٢) انظر: الفوائد الرجالية: ٢٩.

(٣) انظر: الرواشح السماوية: ٤٧.

(٤) انظر: مقباس الهداية ٢: ١٩٥.

تستحقه.

ولكن في الجهة الأخرى: نجد أن عبارة الشيخ النجاشي لم تول الأهمية الكافية من الدرايين والرجالين إلا موجزاً، رغم أن وزانهما واحد، بل لعلها أقوى من عبارة الشيخ الكشي، حيث ذكر الشيخ النجاشي عبارة (صحيح الرواية) وخص بها خمسة أشخاص^(١) فقط من بين مئات الرواة، وهذه عبارة قوية المضمون، وهي لا تقل قوة عن عبارة الكشي، وكما ذكرنا لم يتوقف أهل الدراية عندها كما توقفوا عند عبارة الكشي إلا موجزاً، فهل المفاد منها هو تصحيح من قبل الشيخ النجاشي لسلسلة السند بدءاً من الراوي الموصوف بـ(صحيح الرواية) وصولاً إلى المعصوم عليه السلام، كما قيل في حق عبارة الشيخ الكشي أو أن مفادها هو تصحيح رواية الراوي المذكور بما هو هو؟

كل الرواة الثمانية عشر أصحاب كتاب أو كتب:

وتأكيداً لأهمية ما ذكرناه سابقاً، وضرورة تحليل المعنى والمبنى في قول النجاشي (صحيح الرواية) و (صحيح الحديث) وإن هذا البحث لعله لا يقل أهمية عن عبارة الشيخ الكشي، نقول: إننا لو تتبعنا رجال النجاشي لوجدنا أن (الخمس) الذين عبر عنهم النجاشي بـ (صحيح الرواية)، و (الثلاثة عشر) الذين عبر عنهم بـ (صحيح الحديث) هؤلاء كل منهم إما له كتاب أو كتب، وقد صرح بذلك النجاشي، وهذا يعني أن لدينا ما يقرب من خمسين كتاباً - ولعله أكثر أو أقل -

(١) هم: ١- أحمد بن إدريس بن أحمد، أبو علي الأشعري القمي. ٢- علي بن محمد بن علي بن عمر بن رباح بن قيس بن سالم. ٣- علي بن عبد الرحمن بن عيسى بن عروة بن الجراح القناني، أبو الحسن الكاتب. ٤ - محمد بن جعفر بن محمد، أبو الفتح الهمداني الوادعي المعروف بالمراغي. ٥- محمد بن أبي عمران موسى بن علي بن عبدويه، أبو الفرج القزويني.

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق الثالث: توثيق النجاشي لثمانية عشر من الرواة ٣٧٧

تحتوي على مجموعة كبيرة من الروايات، وهذه الكتب مرتَّهَنٌ توثيقُها^(١) على تحليل معنى ما ذكره الشيخ النجاشي في عبارته (صحيح الرواية أو الحديث) وفي تحقيق المراد من ذلك، وهل أن المراد توثيق سلسلة الرواة طولياً؟

وعليه: فيكون خمسون كتاباً روائياً قد وثق بالتوثيق الإجمالي للنجاشي، فتكون حجة، ولذا فهذا الأمر ذو أهمية كبيرة وثمره كبيرة^(٢)، فلا بد من التدقيق في عبارته أكثر، وإن كنا سنذكر ما يتعلق بعبارته على نحو الإشارة المفتاحية^(٣).

الوجه في عدم تفصيل الدرائيين البحث عن عبارة النجاشي:

ولكن وقبل توضيح المراد من عبارة النجاشي (صحيح الرواية) نتساءل عن وجه عدم تطرق الدرائيين لعبارة الشيخ، رغم كونه خربت علم فن الرجال، ومن أهم الأئمة فيه؟

وفي مقام الجواب نقول: لعل هناك سببين لذلك:

السبب الأول: إن الشيخ الكشي قد ذكر عبارته بشكل ضابطة فكانت مثار البحث، وأما الشيخ النجاشي فلم يذكر عبارته على هذا النحو، بل عبر في آحاد رجال - وهم خمسة - بهذه العبارة، ولم يذكرها كقاعدة كلية حتى تكون مثار النقاش والبحث.

مع أننا لو تتبعنا لاكتشفنا أن النتيجة هي واحدة من العبارتين؛ وذلك أن الشيخ النجاشي في عبارته قد وثق ثمانية عشر شخصاً - خمسة بتعبير صحيح الرواية وثلاثة عشر بتعبير صحيح الحديث - حاله حال الشيخ الكشي في توثيقه لنفس العدد من

(١) أو أحد طرق توثيقها.

(٢) فإن توثيق الإسناد لرواية واحدة أمر مهم فكيف بهذا العدد الكبير!؟

(٣) وفي المقام نشير لجوانب من هذا البحث والتوغل فيه يترك لمظانه.

الرواة، لكن النجاشي لم يطرح التوثيق بشكل ضابطة.

والذي سهل لنا استقراء الرجال الذين ذكر في حقهم النجاشي ذلك هو ما تيسر من أدوات في الزمن الحالي^(١)، لكن في ذلك الزمان كان من الصعب جداً تتبع عدد الرواة الذين عبر عنهم النجاشي بهذه الكلمة؛ إذ كان الأمر يحتاج إلى إحاطة تامة، وحافطة قوية جداً.

السبب الثاني: هو أن الشيخ الكشي قد ادعى الإجماع على عبارته، وهي: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة...»^(٢)، وأما الشيخ النجاشي فلم يدع الإجماع، ولعل هذا الوجه هو الذي سبب الإعراض عن تحليل أكثر تفصيلاً لمعنى كلمة (صحيح الرواية) عند الشيخ النجاشي.

الإجماع المنقول ليس بحجة وقول النجاشي حجة^(٣):

ولكن هذا الوجه والسبب الثاني هو أيضاً مستدرك؛ وذلك أن العديد - بل الكثير - من الأصوليين لا يرون الإجماع حجة خاصة الإجماع المنقول، وإجماع الكشي منقول، وهم في مقابل ذلك يرون أن كلام الشيخ النجاشي حجة، بل إنه شيخ أئمة الرجال، وهذا بحسب مبانيهم فهم، ومنهم السيد الخوئي^(٤)، حيث يرون

(١) حيث يتوفر في الزمن الحاضر جهاز الحاسوب وبرنامج البحث فيه، وقد وجدنا أن الشيخ النجاشي قد ذكر في خمسة موارد عبارة (صحيح الرواية) وفي ثلاثة عشر مورداً (صحيح الحديث) فيكون المجموع ثمانية عشر شخصاً.

(٢) رجال الكشي ٢: ٦٧٣.

(٣) وهذا رد السبب الثاني.

(٤) انظر: معجم الرجال ٢: ١٦٦، وفيه: «أقول: ذكره في ترجمة نفسه وتقدمت ترجمته مع ذكر كتبه، بعنوان: أحمد بن العباس النجاشي، وهو خربت هذه الصناعة، والمتسالم عليه بوثاقته».

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق الثالث: توثيق النجاشي لثمانية عشر من الرواة ٣٧٩

أن كلام النجاشي في توثيق وجرح الرواة لا ريب فيه ولا غبار عليه، ولا يعلوه كلام. ومن هذا وذاك يظهر أنه كان من الحري والإنصاف أن يتوقف عند الكلمة التي ذكرها الشيخ النجاشي، وإنها هل تفيد التوثيق الإجمالي لكل سلسلة الإسناد، أو هي توثيق للراوي فقط؟ فإن كلا الاحتمالين موجودان في عبارة الشيخ. ولو استظهرنا أن العبارة تفيد توثيق سلسلة الرواة فإنها طريق لتوثيق راوينا المهمل، وهو محمد بن أحمد بن رَوَح، وإلا فلنا طريق آخر لتوثيق هذه الرواية، وسيأتي بإذن الله تعالى.

المراد من الصحيح في قول القدماء:

ذهب الشهيد الثاني في كتاب الرعاية في علم الدراية إلى: «وكذا قوله صحيح الحديث فإنه يقتضي كونه ثقة ضابطاً، ففيه زيادة تزكية»^(١)، كما ذهب إلى أنه يقتضي تعديله أيضاً، وسيأتي بحثه عبارته بعد قليل بإذن الله. وفي قبال ذلك فإن عدداً من أعظم علم الرجال، ومنهم الوحيد البهبهاني في فوائده يقول: «صحيح الحديث عند القدماء»^(٢) هو ما وثقوا بكونه من المعصوم أعم من أن يكون منشأ وثوقهم كون الراوي من الثقات أو أمارات أخر»^(٣).

(١) الرعاية في علم الدراية: ٢٠٤.

(٢) أقول: ومنهم النجاشي فقد توفي الشيخ النجاشي عام ٤٥٠ هـ.

وهنا نذكر فائدة فإن مصطلح القدماء يطلق على الفترة الزمنية المنتهية بوفاة الشيخ الطوسي عام ٤٦٠ هـ ثم يبدأ عهد متأخري المتقدمين وينتهي عام ٧٠٠ هـ ثم فترة المتأخرين، وتعبير أدق متقدمي المتأخرين، وهي من عام ٧٠٠ - ٩٥٠ هـ ومنهم ابن داوود الحلبي؛ إذ توفي بعد عام ٧٠٧ هـ.

(٣) الفوائد الرجالية للوحيد البهبهاني: ٢٧.

وأما الشيخ أبو علي الحائري في منتهى المقال^(١) فعبارته نظير ذلك، وأما صاحب تكملة الرجال - وهو الشيخ عبد النبي الكاظمي - فعبارته هي: «اعلم أن الصحة في لسان القدماء يجعلونها صفة لمتن الحديث على خلاف اصطلاح المتأخرين، حيث يجعلونها صفة للسند»^(٢)، انتهى.

وخلاصة القول: إن عبارة الشيخ النجاشي حري أن يتوقف عندها جيداً لمعرفة المراد منها، حالها في ذلك حال عبارة الشيخ الكشي.

تحليل معنى عبارة (صحيح الرواية):

والحاصل: إنه يوجد هنا عدة احتمالات في المراد من عبارة (صحيح الرواية)

وهي:

الاحتمال الأول: تصحيح سلسلة السند (المخبر والراوي)

الاحتمال الأول: لعل مراد الشيخ النجاشي من عبارته هو تصحيح سلسلة السند، والتي تتبدئ بأحمد بن إدريس، فهو يريد أن يقول بذلك إن أحمد بن إدريس يروي عن الثقات فقط دون غيرهم، فيكون معنى صحيح الرواية هو أنه صحيح حديثه من حيث رجال إسناده، وهذا الاحتمال لا ندعيه هكذا جزافاً، بل إن بعض الأعلام قد ذهبوا إليه، كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

الاحتمال الثاني: تصحيح متن الرواية والخبر والرواية

الاحتمال الثاني: لعل مراد الشيخ النجاشي هو تصحيح مضمون ومتن الرواية،

(١) انظر: منتهى المقال في أحوال الرجال ١: ٥٨، وفيه: «فائدة: قولهم: صحيح الحديث عند القدماء هو ما وثقوا بكونه من المعصوم عليه السلام أعم من أن يكون الراوي ثقة أو لأمارات أخر يقطعون أو يظنون بها صدوره عنه عليه السلام».

(٢) تكملة الرجال ١: ٥٠.

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق الثالث: توثيق النجاشي لثمانية عشر من الرواة ٣٨١

أي: إنه يريد أن يقول إن متون روايات أحمد بن إدريس صحيحة ومعتبرة، ولكن هل هذه الصحة المذكورة هي بسبب صحة إسناد تلك الروايات؟ هذا احتمال، وهناك احتمال آخر وهو إنها معتبرة - أي: المتون - لا لصحة سندها، فإنه قد يوجد في السلسلة الضعاف أو المجاهيل حتى برأي أحمد بن إدريس نفسه، بل لقرائن محتفة بها قد أفادت صحتها، كما في القرائن الداخلية، كقوة المضمون وما أشبه من الوجوه^(١).

مساواة التوثيق الإجمالي للتفصيلي:

إذن: يوجد احتمالان في عبارة الشيخ النجاشي، هما: توثيقه الروايات أو توثيقه الرواة.

وبناء على الاحتمال الأول، فإن الشيخ النجاشي كان بصدد توثيق كل مَنْ روى عنه أحمد بن إدريس بتوثيق إجمالي، ومنهم راوينا المهمل، أي: محمد بن أحمد بن روح، والتوثيق الإجمالي حجة كالتوثيق التفصيلي، كما هو ثابت في محله، فإن الشيخ النجاشي لو قال: إن فلاناً ثقة فكلامه حجة وكافٍ، وكذلك الحال لو قال: إن كل مَنْ روى عنه أحمد بن إدريس - بنحو طولي أو عرضي^(٢) - هو من الثقات، فإن ذلك حجة وكافٍ أيضاً.

والمتحصل: إن الاحتمال الأول يصب في إثبات المقصود مباشرة، وهو رفع الإهمال عن راوينا محمد بن أحمد بن روح، مما يدفع عنا عناء البحث، فلا مشكلة على هذا الاحتمال، ولكن المشكلة تكمن في الاحتمال الثاني المذكور، ولذا لا بد

(١) حيث توجد قرائن داخلية وأخرى خارجية.

(٢) أي: عمودي أو أفقي.

من دراسة وبحث كلا الاحتمالين فيما لو أردنا أن نصحح رواية الرشوة سنداً.

الاحتمال الثالث: توثيق السند حصرياً

نقلنا قبل قليل الرأي الأول في معنى هذه الكلمة، فإن السيد بحر العلوم والشيخ أبا علي الحائري وآخرين قالوا: إن صحيح الحديث في اصطلاح القدماء لا يراد به توثيق السند، بل يراد به توثيق المتن وإنه عن المعصوم عليه السلام، وهذا قد يكون عن طريق وثيقة السند، وقد يكون بسبب القرائن المحتفة بالرواية.

ولكن يوجد رأي آخر مضاف للأول؛ إذ يرى أن معنى (صحيح الحديث) عند القدماء هو توثيق السند حصرياً، ومن الذين ذهبوا إلى هذا الرأي الشهيد الثاني - كما سبق أيضاً - وهو خرّيت فن الدراية، حيث بحث مصطلح (صحيح الحديث) فقال: «فإنه^(١) يقتضي كونه ثقة ضابطاً»^(٢)، إضافة إلى التزامه بأن هذه العبارة تفيد تعديل الراوي أيضاً، بل رأى أنها تفيد تعديل الراوي صريحاً، أي: إن الشهيد الثاني يستظهر من تعبير (صحيح الرواية) أن ذلك يرتبط بالسند لا المتن، ويفيد أن هذا الشخص المصحح حديثه هو ثقة ضابط وعدل^(٣)، كما ذهب إلى هذا الرأي بعض الأعلام أيضاً حسب ما نقله الشيخ أبو المعالي الكلباسي في كتابه الرسائل الرجالية في بحث آخر مشابه لبحثنا، فإن أحمد بن إدريس كثير الرواية - بحسب النجاشي - ويوجد

(١) أي: قول المعدل: صحيح الحديث.

(٢) الرعاية في علم الدراية: ٢٠٤.

(٣) وكلام الشهيد الثاني له قيمته الكبيرة، ونحن لا نريد أن نستند إليه في البحث الاجتهادي، وإنما نريد أن نبين عدم مسلمية ما توهم - وخاصة أخيراً - من أن الصحيح عند القدماء هو صحيح المتن، وإن هناك اختلافاً في مصطلح الصحيح لدى المتأخرين عنه في القدماء؛ إذ يظهر مما ذكرناه أن هناك خلافاً في ذلك.

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق الثالث: توثيق النجاشي لثمانية عشر من الرواة ٣٨٣

فيمن يروي عنهم العديد من المجاهيل أو المهملين؛ ولذا فإن المشكلة ليست مختصة براوينا فقط، بل هي تشمل مجموعة كبيرة من الرواة، وحلها مفيد في هذه الموارد والأبواب كلها، فقد ذكر الكلبي أن من الرواة المهملين محمد بن أحمد العلوي، وهذا الراوي قد روى عنه أحمد بن إدريس أيضاً، وذكر أن عدداً من علماء الرجال التزموا بتوثيقه استناداً إلى أن الراوي عنه هو ابن إدريس.

ونص عبارة الكلبي هي: «فرواية أحمد بن إدريس عنه يقتضي حسن حاله^(١) كما جرى عليه بعض الأعلام، بل يقتضي التوثيق كما ربما يظهر القول به من الفاضل الشيخ محمد..^(٢)»، انتهى.

ولا نتوقف عند هذا النقاش الاصطلاحي طويلاً؛ وذلك لوجود المندوحة لنا على كلا التقديرين كما سيظهر، ويترك تحقيق المسألة لمطانها^(٤).

(١) أي: محمد بن أحمد العلوي.

(٢) والكلبي يناقش هذا الرأي ولا ينصره، ولكن كلامنا هو أن بعض الأعلام، وفي طليعتهم الشهيد الثاني، لا يقبل أن الصحيح القدمائي يغير صحيح المتأخرين.

(٣) الرسائل الرجالية ٣: ٥٨٥.

(٤) وسنقول وعلى كلا التقديرين فإن النتيجة هي وثاقة هذه الرواية، ولا ينحصر الأمر في توثيق سلسلة السند، وتكفينا وثاقة الرواية لإثبات أن الرشوة موضوعة للأعم.

الملحق الرابع: في مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي

هناك عدة مصادر لرفع إهمال الراوي، وهي:

المصدر الأول والثاني: كتب الرجال والفهارس

إن من أهم الطرق لرفع إهمال الراوي مصدران أساسيان وهما: كتب الرجال والفهارس، وهذان الطريقتان قد سلكا من قبل أهل الجرح والتعديل، فإن كتب الرجال هي العمود والمعتمد الأول في ذلك، وكذا الفهارس.

الفرق بين كتب الرجال والفهارس:

أما كتب الرجال فإن محور الحديث والبحث فيها هو عن الرجل الراوي، وقد يستطرد إلى ذكر كتابه أو كتبه لو وجدت، أي: إن كتب الرجال هي التي تبحث عن حال نفس الراوي بغض النظر عن امتلاكه لكتاب أو لا.

وأما كتب الفهارس - كفهرست الشيخ الطوسي، وفهرست الشيخ منتجب الدين، ومعالم العلماء لابن شهر آشوب، ورياض العلماء للحاج عبد الله الأفندي وغيرها - فإن محور تركيزها هو نفس الكتاب، وبمناسبة ذكر الكتاب والحديث عنه وعن قيمته يذكر راوي ذلك الكتاب والمؤلف له، فتتقل أحواله.

ثم إنه قد يجمع بين الأمرين، وقد يجعل ذلك منهجاً كما صنع الشيخ النجاشي، حيث إن الشيخ النجاشي قد جمع في كتابه ورجاله بين حقين، فهو من جهة قد ذكر الرجال وتوثيقهم أو جرحهم، ومن جهة أخرى فإن كتابه فهرست بما للكلمة من معنى؛ وذلك أنه انطلق في كتابه من ذكر الرجال من أجل التوثيق أو الطعن، كما ذكر كتابه أو كتبه، بل إنه اقتصر في رجاله على ذكر من له كتاب، ولكن حيث إن مصب كتابه هو الرجال والتوثيق أو الطعن سمي كتابه برجال النجاشي.

وهناك مصادر أخرى مهمة بالجملة أو في الجملة غير المصدرين السابقين،

الفصل الثالث: الملحق الرابع: في مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي ٣٨٥

وهي تصلح لرفع الإهمال عن مجموعة من الرواة لو رفعت يد الإهمال عنها، أي:
عن المصادر .

المصدر الثالث: كتب التواريخ بشكل عام

المصدر الثالث لرفع الإهمال هو كتب التواريخ بشكل عام، مثل: كتاب ناسخ التواريخ، وهو كتاب كتبه أحد أعلام الطائفة في الهند^(١)، ولعله لو اكتملت كتابته وطبع لبلغ أكثر من (١١٠) مجلداً كما قيل، وهو كتاب قيم، ولكنه مع الأسف مهممل من قبلنا، ولم يطبع بكامله لحد الآن.

وكذلك كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، وتاريخ الطبري وغيرها، فإن كثيراً من أسماء الرجال والرواة موجودة فيها، ولربما يفيد الرجوع إليها توثيقاً لرجل أو طعنا لراوٍ، كدليل أو مؤيد^(٢)، فإنها تمثل أرضية جيدة لوجود الكثير من القرائن أو الشواهد فيها.

لا عذر في إهمال المصادر الأخرى:

وهنا نقول: كان العلماء الرجاليون - سابقاً - معذورين عن تتبع أحوال الرواة في كتب التواريخ - وغيرها - ولكن وبسبب التطور التقني الحاصل في عمليات

(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٤: ٦: ناسخ التواريخ: فارسي مبسط مطول للأديب المطلع الخبير مستوفي الديوان ميرزا محمد تقي الكاشاني مقيم طهران، والملقب بلسان الملك، والمعروف بسبهر المعمر نيقاً وثمانين سنة، والمتوفى ١٢٩٧ هـ، شرع في تحريره في أواسط سلطنة محمد شاه عباس ميرزا ابن الفتح علي شاه قاجار سنة ١٢٥٨ هـ وفرغ من كتابه الأول في مجلدين كبيرين سنة ١٢٦٣ أولهما حوادث ما قبل الهبوط إلى ولادة المسيح وثانيهما من ولادة المسيح إلى الهجرة...

(٢) كما أنه يكتشف منها كثيراً ما كون الراوي شيعياً أو مخالفاً أو كافراً، عادلاً أو فاسقاً.. الخ.

البحث من خلال الأجهزة الحديثة والحاسوب، فإن العذر قد ارتفع، ولو أن محققاً استدرك على كتب الرجال لتحققت ثمار مهمة وكبيرة، كما صنع بعض الأعلام ذلك، مثل الشيخ النمازي في مستدركاته، فإنه قد وسع دائرة البحث في علم الرجال، ورفع الإهمال عن الكثيرين، ولكننا وبرغم ذلك نرى أن الدائرة هي أوسع مما ذكره - مع ما بذله من جهد كبير حقاً - وذلك لوجود قرائن أخرى مكتنزة يمكن كشفها في حقل البحث الرجالي، من خلال الاستفادة من هذه التقنيات عبر البحث في المصادر الأخرى.

المصدر الرابع: كتب تواريخ المدن

وأما المصدر الرابع فهو كتب تواريخ المدن، وهو من المصادر المهمة أيضاً، كتاريخ الكوفة^(١)، وتاريخ بغداد^(٢)، وتاريخ قم^(٣)، وتاريخ دمشق^(٤)، وتاريخ مكة^(٥)، وتاريخ المدينة^(٦)، وكتب تواريخ أخرى مؤلفة عن مدن خاصة، فإنه

-
- (١) تاريخ الكوفة: لأبي الحسن محمد بن جعفر بن محمد المعروف بابن النجار الكوفي، المتوفى سنة ٤٠٢ هـ، انظر: كشف الظنون ١: ٣٠٢.
- (٢) تاريخ بغداد أو مدينة السلام، للخطيب البغدادي، أحمد بن علي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ.
- (٣) تاريخ قم: باللغة العربية، تأليف: حسن بن محمد بن حسن الشيباني القمي، من علماء القرن الرابع الهجري، ألفه سنة ٣٧٨ هـ بطلب وتشجيع من صاحب بن عباد إسماعيل.
- (٤) تاريخ مدينة دمشق: لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ هـ، دراسة وتحقيق علي شيري.
- (٥) تاريخ مكة: توجد عدة كتب بهذا الاسم لعدة مؤلفين، من أمثال الحسن البصري المتوفى ١١٠ هـ، وأبي داود الأزرق المتوفى ٢٤٤ هـ، ومحمد بن إسحاق الفاكهي...
- (٦) تاريخ المدينة: لابن زباله من علماء القرن الثاني الهجري.

الفصل الثالث: الملحق الرابع: في مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي ٣٨٧

وبمناسبة الحديث عن تلك المدينة يُتحدث عن أعلامها مما يمكن أن يستفاد منه لرفع إهمال بعض الرواة.

المصدر الخامس: كتب تواريخ الأسر العلمية

وأما المصدر الخامس: فهو كتب تاريخ الأسر العلمية، وهذا المصدر يستعين به علماء الرجال أيضاً، كما في كتاب أبي غالب الزراري^(١)، حيث يتحدث فيه عن أسرة جده الأعلى، وهو زرارة بن أعين، وهو كتاب قيم، وكذلك كتاب مقاتل الطالبين لأبي الفرج الأصفهاني، وكتب أخرى عديدة.

المصدر السادس: الإجازات

وأما المصدر السادس من المصادر التي يمكن أن يعتمد عليها لرفع إهمال الراوي فهو الإجازات والاستجازات، مثل إجازة العلامة الحلبي لبني زهرة، وإجازة الشهيد الثاني لتلاميذه، ومثل إجازة صاحب الوسائل وصاحب البحار والسيد هاشم البحراني، وغيرهم، وهذه الإجازات والاستجازات تشكل ثروة من حيث معرفة الرجال وطبقتهم، ومن حيث سلسلة مَنْ أخذ وعمن أخذ، وذلك قد يشكل قرائن على التضعيف أو التوثيق أو رفع الإهمال.

(١) وهو واحد من أهم أعلامنا وقد توفي ٣٦٨ هـ، جاء في رجال النجاشي: ٨٣ في ترجمة أبي غالب الزراري: «أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين بن سنسن، أبو غالب الزراري. وقد جمعت أخبار بني سنسن، وكان أبو غالب شيخ العصابة في زمنه ووجههم، له كتب، منها: كتاب التاريخ ولم يتمه، كتاب دعاء السفر، كتاب الأفضال، كتاب مناسك الحج كبير، كتاب مناسك الحج صغير، كتاب الرسالة إلى ابن ابنه أبي طاهر في ذكر آل أعين، حدثنا شيخنا أبو عبد الله عنه بكتبه. ومات أبو غالب رحمه الله سنة ثمان وستين وثلاثمائة، وكان مولده سنة خمس وثمانين ومائتين».

المصدر السابع: المشجرات النسبية

وهذه المشجرات هي مصدر آخر من مصادر رفع الإهمال؛ إذ يمكن الاعتماد عليها، وهنالك كتب عديدة حولها^(١).

المصدر الثامن: الفوائد الرجالية

يستفاد من كتب الفوائد كثيراً في علم الرجال، وذلك مثل كتاب الرواشح السماوية للميرداماد، والفوائد الرجالية للسيد بحر العلوم في أربعة مجلدات، والفوائد الرجالية للوحيد البهبهاني، وهذه الثلاثة هي من أهم كتبنا، وهي تتحدث عن فوائد رجالية مختلفة، ولكنها تضمنت توثيقات أو تضعيفات كثيرة ولرجال كثيرين، وكذلك كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة لآقا بزرك الطهراني، وكتاب خاتمة المستدرک في ستة مجلدات، وهو كتاب قيم جداً فيه فوائد رجالية مهمة، ويتطرق المحدث النوري فيها إلى رجال كثيرين أيضاً، وكذا الحال في فوائد الشيخ علي الخاقاني.

(١) هذه الكتب كثيرة نذكر منها:

١- نجوم السحر في أنساب البشر: للسيد عبد الرزاق كموثة النجفي المتوفى سنة ١٣٩٠ هـ.

٢- الوصول إلى معرفة الأصول: في جزأين، الأول في أنساب عائلة البشر سوى بني هاشم، والثاني أنساب بني هاشم. تأليف عبد الرزاق آل كموثة النجفي.

٣- مشجر الأنساب: للسيد محمد بن أحمد بن إبراهيم الأمير المتوفى سنة ١٤٠٠ هـ.

٤- أنساب العلويين: تأليف السيد شهاب الدين المرعشي النجفي المتوفى سنة ١٤١١ هـ.

٥- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة: لعمر رضا كحالة.

٦- البحر الزاخر في أنساب آل النبي ذوي المفاخر: للسيد حسن الببلاوي النسابة.

٧- الدرر السنية في الأنساب الحسينية والحسينية: تأليف أحمد بن محمد صالح البرادعي.

٨- أنساب آل أبي طالب: للسيد جعفر بن محمد الأعرجي.

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق الرابع: في مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي ٣٨٩

المصدر التاسع: كتب المشيخة

من المصادر المهمة كتب المشيخة، كمشيخة الشيخ الصدوق في الفقيه، ومشيخة الطوسي وآخرين.

والحاصل: إن الرجوع إلى مجموع هذه المصادر المختلفة قد يخرج الراوي عن الإهمال، ولعله يخرج عن الطعن أو الوثاقة، مما يمكن أن يكتشف بأدلة أو قرائن على ذلك^(١)، وهناك مصادر أخرى تطرقنا لها في (حجية مراسيل الثقات المعتمدة)، وهذا المقدار من الحديث عن راوينا المهمل نكتفي به في المقام.

فائدتان مهمتان:

وقبل أن نتم البحث في سلسلة السند نذكر فائدتين مهمتين، فإننا قد توسعنا في البحث عن الرجل المهمل المذكور^(٢) لفائدتين:

الفائدة الأولى: الطريقية بالإضافة إلى موضوعية البحث

أما الفائدة الأولى التي تتمخض عن توسعة بحثنا المذكور، فهي أنه بالإضافة إلى موضوعية البحث^(٣)، فإننا كنا نقصد من ذلك الجنبه الطريقية له أيضاً؛ كي لا يتساهل الباحث أو الفقيه في الإسراع بطرح الروايات، لمجرد عدم العثور على

(١) ولم نسلك هذا الطريق في البحث عن محمد بن أحمد بن روح، ويمكن لأي محقق أن يكتشف ما لم نذكره عبر سلوكه هذا الطريق، وإن كنا قد سلطنا بعض هذه الطرق في بحث سابق في (قاعدة الإلزام).

(٢) وقد فعلنا ذلك في رواية قاعدة الإلزام.

(٣) فإنه في بحث قاعدة الإلزام يمكن أن تتبني عليه المثات، بل الألوفا من المسائل، وكذلك الحال في الرشوة وإنها موضوعة للأعم أو الأخص، فإن العشرات من أمهات المسائل يمكن أن تثبت أو تنفى بذلك.

الراوي في بعض الكتب الرجالية، بل وحتى لو بحث فيها جميعاً، فإنه إن بحث فيها ولم يجد توثيقاً لا يجوز أن ينفي صدور الرواية عن المعصوم عليه السلام ما دام الباب مفتوحاً للبحث والفحص؛ إذ إن الرواية التي كان في سندها راوٍ مهمل يحتمل أنها قد صدرت عن المعصوم عليه السلام فتثبت حكماً أو أصلاً يمكن أن تفرع عليه الكثير من المسائل، بل إنه لا يصح قبل تمام الفحص واستفراغ الوسع اطراح أية رواية، بل حتى لو لم تكن الرواية منشأ حكم، فإنه لا يجوز نفي صدورها قبل استفراغ الوسع، والمطلوب هو الفحص إلى حد اليأس، وهذا متوقف على مراجعة ما ذكرناه من مصادر، ولا يصح الاكتفاء بالمصادر التقليدية السابقة، كرجال الطوسي وفهرسته، ورجال النجاشي والعلامة وغيرها، رغم أهميتها الفائقة.

ثم لا يخفى أن كلامنا في المقام هو لمن لم يكن مسلكه حجية مراسيل الثقة بشكل عام - غير المبتلاة بالمعارض - وأما من كان مسلكه مسلك حجية مراسيل الثقات فإنه في مندوحة عما ذكرناه، إلا لو احتتم وجود مرجح أو جرح، أو معارض في هذه المصادر والكتب، فيجب عليه الفحص.

والمتحصل: إن الفحص التام لازم على من لا يرى حجية مراسيل الثقات، أو يرى ذلك ويحتتم وجود القرينة أو الدليل على الخلاف، أو يحتتم وجود مرجح ينفع في باب التعارض.

الفائدة الثانية: الوصول إلى الحقائق وتشخيص أكمل للمصادر من الروايات

وأما الفائدة الثانية فتتضح بذكر أمر مهم، وهو: إن أحد الأعلام في أحد كتبه تطرق لبحث مدى اعتبار روايات بحار الأنوار، وكانت غايته أن يعين الروايات المعتبرة، وي طرح تلك غير المعتبرة، وقد صرح في مقدمة كتابه بما مضمونه بأن الذي دعاه لذلك هو أن هذه الروايات هي مصدر الاعتقاد، وعليها تبنى العقيدة، ورجال الدين وغيرهم عندما يطلعون عليها فإنهم يعتمدون عليها، وينقلون عنها

الفصل الثالث: الملحقات / الملحق الرابع: في مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي ٣٩١

كذلك؛ حيث يتلقونها على أنها عن الرسول وآله الأطهار عليهم السلام حقاً، ولعل الرواية لم تثبت عن النبي الأكرم وآله الأطهار صلوات الله عليهم، ولذا ومن جهة تسهيل المهمة على الباحثين قام بمطالعة روايات البحار رواية رواية - وهو جهد كبير حقاً - وأية رواية يرى أنها موثقة يكتب عنها أنها معتبرة أو موثقة أو حسنة، وما لم تكن كذلك بنظره يطردها، وقد يصرح بأنها ضعيفة، كما أنه كثيراً ما يستشكل على مضامينها بحسب نظره فيطردها لذلك.

إذن: هذه فلسفة تأليف هذا الكتاب.

ولكن نقول: إن صاحب الكتاب بنى كل التوثيق والتضعيفات على مبانيه الرجالية، ولكن ما أكثر من يطالع بحار الأنوار وهذا الكتاب وهو لا يقبل - اجتهاداً أو تقليداً - مبانيه، بل يرى مباني آخر غير التي بنى عليها هذا المؤلف في كتابه، وعلى ضوءها قد تكون الرواية حجة ومعتبرة حسب مبناه، أو حتى حسب مبنى المشهور، ومن هنا كان الأجدر به أن يذكر مدى الوثاقة على المباني المتعددة، فإن هذا هو الأكثر نفعاً ومنهجية، كما أنه يشكّل احتراماً للمدارس الرجالية والمباني الأخرى، ويعتبر إيماناً على مستوى العقل العملي، بفتح باب الاجتهاد وتعدد الآراء، كما أنه هو الذي يسهل على من يطالع بحار الأنوار - من عالم وخطيب ومؤلف وغيرهم - إذا لم يكن لديه وقت لدراسة سند كل رواية، ليعرف مدى حجية الرواية من عدمها على مختلف المباني.

هذا كله إضافة إلى أن الفرض في هذا الكتاب أنه كتب لأجل أن تكون له المرجعية في الحجية وتحديد الرواية، التي وردت عن المعصوم عليه السلام بحسب المبني الرجالي، كي يستند إليها، أي: تحديد ما تمت الحججة عليها ووصل البيان إلينا بها. ولو كان الهدف ذلك - وهو كذلك - فإنه كان ينبغي أن يستقرئ الكاتب من -

أجل تحقيق هذه الغاية - بقية إسنادات نفس الرواية في سائر مواضع البحار، وفي سائر الكتب، لا أن يلاحظ الإسناد الخاص بها في هذا الموضوع الخاص عن الكتاب الخاص.

خصوصاً أن هذا العَلَم صرح أيضاً بأن هذه الرواية التي طرحها لعله لو راجعنا الكتب الأربعة فقد تكون معتبرة بسند آخر^(١).

والحاصل: إنه يلاحظ خصوص هذا السند الوارد في البحار في هذه الصفحة عن ثواب الأعمال مثلاً، ولا يلاحظ أن هذه الرواية لعلها في الكافي أو في غيره، مذكورة بسند آخر صحيح، بل ولا يلاحظ أن الرواية قد تكون موجودة في نفس البحار وفي كتاب أو مجلد آخر، وقد تكون بسند صحيح، بل ولا يلاحظ أن الرواية لعلها موجودة في باب آخر من البحار، كما يصرح هو بنفسه بأنه لا يلاحظ كل ذلك.

والحاصل: إن هذه المنهجية ليست موافقة لمقتضى الحكمة، حتى بناءً على ما ذكره من فلسفة وغاية لكتابه، حيث إن ذلك يؤدي إلى نقض غرضه. ثم إن توقفنا المطول أحياناً في مباني البحوث الرجالية رغم أن مسلكنا هو حجية مراسيل الثقات، يعود إلى أن البحث الخارج ينبغي أن تطرح فيه مختلف المباني ونتائجها؛ إذ إننا نخاطب أيضاً من لا يرى مبنانا ويعتقد بالمبنى المقابل.

(١) فإن العلامة المجلسي عادة في بحاره لا ينقل عن الكتب الأربعة لشهرتها وتوفرها، وإنما عمل في بحاره على حفظ التراث من الضياع، ولعله نقل عن حوالي (٤٠٠) كتاب من كتب الخاصة و(١٠٠) كتاب من كتب المخالفين، ولكن عمدة ما اعتمد عليه هو حوالي (٨٠) كتاباً وبمراجعة البحار ومرآة العقول يظهر للباحث بوضوح أن الشيخ المجلسي كان علامة عصره، دقيقاً في آرائه، محتاطاً مثبتاً غير متسرع، محيطاً بالمباني المتعددة.

الفصل الثالث: الملحقات / الملحق الرابع: في مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي ٣٩٣

وهنا نقول لكل مَنْ يدرس الروايات بضرورة الاحتياط في ردّ الروايات، وإنه لا بد من استفراغ الوسع التام حتى يكون الإنسان معذوراً أمام الله تعالى في اطراحه رواية رغم احتمال الثبوت الواقعي لها.

الملحق الخامس: الغضائريان والكتاب المنسوب إليهما

الأب هو: الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري، وهو شيخ النجاشي والطوسي، وقد توفي عام ٤١١هـ، ويحتمل كون كتاب (الضعفاء) له، كما يحتمل أن يكون مؤلف هذا الكتاب هو ابنه، وهو أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري، والمشهور بابن الغضائري، وقد كان زميلاً للشيخين النجاشي والطوسي. أما الأب فإنه لا كلام في توثيقه واعتباره، ولكن الكلام في الابن، أي: أحمد بن الحسين، فقد وثقه قوم، كما ضعفه البعض، مثل العلامة المجلسي؛ إذ لم يرتضه ولم يعتمد عليه، قال: «لا اعتمد عليه كثيراً»^(١).

الإشكالات على كتاب ابن الغضائري

هناك عدة إشكالات على كتاب ابن الغضائري، وهي:

الإشكال الأول: الكتاب تلف بعد وفاة مؤلفه

إن الشيخ الطوسي في الفهرست^(٢) ذكر بأن ابن الغضائري كان له كتابان، أحدهما في المصنفات، والآخر في الأصول، وكلاهما قد تلفا؛ وذلك أنه لم يستنسخ أحد الكتابين، وقد اهلك ورثته ذينك الكتابين وغيرهما بعد وفاته، كما أن السيد الخوئي في المعجم ذهب إلى عدم ثبوت نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه^(٣). هذا من جهة، ومن جهة أخرى:

(١) بحار الأنوار: ١: ٤١.

(٢) انظر: الفهرست: ٣٢.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٤٣، وفيه: «وكذلك كتاب رجال ابن الغضائري، فإنه لم يثبت عند المتأخرين».

الإشكال الثاني: لا سند متصل به بعد مائتي سنة من فقده

إنّ هذا الكتاب - على فرض عدم تلفه - قد فقد لمدة (٢٠٠) سنة تقريباً^(١)، ثمّ إنّ أول من وجده هو السيد أحمد بن طاووس، أستاذ العلامة الحلي وابن داوود، حيث وزعه في كتابه (حل الإشكال) الذي ألفه عام ٦٤٤هـ فهو أول من استخرج كتاب ابن الغضائري ووزعه في ثنايا كتابه (حل الإشكال في معرفة الرجال)، حيث إنّ ابن طاووس في هذا الكتاب نقل عن خمسة كتب رجالية، وهي: كتابا الرجال والفهرس للطوسي، وكتاب الكشي، وكتاب النجاشي، وكتاب ابن الغضائري، ثمّ إنّ السيد ابن طاووس بنفسه ذكر أنه لا سند له لهذا الكتاب، وعبارة السيد ابن طاووس هي: «ولي بالجميع^(٢) روايات متصلة عدا كتاب ابن الغضائري»^(٣).

وأما العلامة الحلي في خلاصته، وكذلك ابن داوود في رجاله، فقد اعتمدا على نصوص أستاذهما، ولم يذكر شيئاً في تحقيق مدى صحة نسبة هذا الكتاب لابن الغضائري.

والنتيجة: إن كتاب الضعفاء لا تعلم صحة نسبته إلى ابن الغضائري، فتكون تضعيفات ابن الغضائري - المنسوبة له - موهونة^(٤).

الإشكال الثالث: تضعيفات الغضائري حدسية واجتهادية

وأما الإشكال الثالث فهو: إن عمدة - أو كثيراً من - تضعيفات الغضائري الأب

(١) ولو كان الأب هو المؤلف له لكانت المدة أكثر من ذلك.

(٢) أي: الكتب.

(٣) كتاب التحرير الطاوسي: ٥.

(٤) وقد حقق ذلك بالتفصيل الشيخ آقا بزرك الطهراني في الذريعة ٤: ٢٨٨، وكذلك ١٠: ٨٩

أو الابن، مستندة إلى الاجتهاد الحدسي، ومسلكه في الغلو وما أشبهه، والتضعيف أو التوثيق الاجتهادي الحدسي لا حجية له على الفقيه الآخر على المشهور من جهة، ومن جهة أخرى: فإن وجه عدم حجيتها لدينا هو ما ذكرناه من عدم استقامة ضابطة الغلو عند البعض.

الإشكال الرابع: الغضائري كثير الطعن فلا يعتد بكلامه

وأما الإشكال الرابع فهو: إن الغضائري أو ابنه لو ثبتت نسبة الكتاب إليهما - فرضاً وتنزلاً - فإن مما يسقط كتابه عن الحجية أنه كان طعناً، فقد أكثر من الطعن في علماء وفقهاء الشيعة، بحيث خرج في ذلك عن المتعارف جداً، بل لعله مما لا نظير له في ذلك، وهذه الصفة تسقط أقواله عن الحجية لدى العقلاء، فإن بناءهم على عدم قبول جرح من كان طعناً ومكثراً في الطعن^(١).

ولذا نجد الشيخ آغا بزرك يذكر في كتابه بأن سيرة الأصحاب قديماً وحديثاً جارية على عدم الاعتناء بما تفرد به الغضائري من الجرح.

تصريح آغا بزرك بأن الكتاب موضوع من قبل المعاندين:

ونضيف الآن إضافة مهمة هي: إن كتاب ابن الغضائري المنسوب إليه، يلاحظ عليه أن الكاتب هو من المكثرين في الطعن في الإجماع والفقهاء والعلماء من الطائفة، وهذه أمانة قوية واضحة على تضعيفه، أو على الأقل على إسقاط تضعيفاته عن الحجية، وهنا نجد أن المحقق آغا بزرك الطهراني يستظهر بعد تتبع كلمات الطعن المذكورة في الكتاب لمختلف الأعلام فيقول: «فالظاهر أن المؤلف لهذا الكتاب^(٢) كان من المعاندين لكبراء الشيعة، وكان يريد الوقعة فيهم بكل

(١) كما هو الحال في القطاع والوسواس؛ إذ لا يبنى العقلاء على كلامه.

(٢) أي: للكتاب المنسوب لابن الغضائري.

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق الخامس: الغضائريان والكتاب المنسوب إليهما ٣٩٧

حيلة ووجه، فألف هذا الكتاب ودرج فيه بعض مقالات ابن الغضائري^(١) تمويهاً ليقبل عنه جميع ما أراد إثباته من الوقائع والقبائح^(٢)، انتهى.

وفي مورد آخر من ذريته يقول: «وإنما ألفه بعض المعاندين للثاني عشرية، المحبين لإشاعة الفاحشة في الذين آمنوا...»^(٣). ثم يقول: «وهو^(٤) أجل من أن يقتحم في هتك أساطين الدين حتى لا يفلت من جرحه أحد من هؤلاء المشاهير بالتقوى والعفاف والصلاح»^(٥)، انتهى.

دفاع بعض المعاصرين عن رجال ابن الغضائري:

ولا بد من الإشارة إلى إن بعض الرجاليين المتأخرين دافعوا عن هذا الكتاب؛ وذلك أن من أهم الإشكالات على ابن الغضائري في كتابه - على فرض صحة النسبة - أنه متسرع في الجرح فلا يركن إليه، وقد أجاب هذا الرجالي عن ذلك بجوابين: الجواب الأول: يكفيه - أي: ابن الغضائري - اعتماد مثل النجاشي، والذي هو أضبط أهل الرجال عليه.

الجواب الثاني: إنه لم يُرَ مثله في دقة النظر.

وهذان دليلان قد يذكران لتقوية طعونات ابن الغضائري.

والظاهر أن كلا الوجهين ليس بتمام، أما الوجه الأول: وهو اعتماد النجاشي

(١) أي: الموجودة في كتب أخرى ككتاب النجاشي، أو التي في كتابه زمان حياته، لكن هذا بعيد.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٠: ٨٩.

(٣) المصدر نفسه ٤: ٢٨٥.

(٤) أي: ابن الغضائري.

(٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٠: ٨٩.

عليه، فإنه بحسب التتبع في رجال النجاشي نجد أن النجاشي نقل في (٢٢) موضعاً عن ابن الغضائري، وعند ملاحظة هذه الموارد فإننا لا نجد فيها ما يدل على اعتمادٍ خاصٍ من قبل النجاشي عليه، وكذلك لا نجد ما يدل على دقة النظر المذكورة، فإنه في العديد من الموارد ينقل عنه قوله: إن لفلان كتاباً مثلاً، يقول: «قال أحمد بن الحسين: إنه رأى له كتاباً»^(١).

وفي موارد أخرى: فإن النجاشي ينقل عنه^(٢) تهمة الغلو لمجموعة من الرواة، وهما يشتركان في ذلك لاتحاد المشرب والذوق، وفي هذه الموارد لا نجد أية دلالة على دقة النظر المدعاة أو الاعتماد الخاص غير ذلك. هذا أولاً.

وثانياً: - وهو العمدة - فإن النجاشي ينقل عن ابن الغضائري، أي: عن كتابه الذي كان بمتناول النجاشي، لكن الكلام - كما سبق - إن ذلك الكتاب الأصل قد تلف، والموجود بين أيدينا ليس هو نفسه، أو لا أقل أنه لا يعلم أنه هو، فكيف يُدعى اعتماد النجاشي عليه؟

بعبارة أخرى: لا يصح الاستناد إلى اعتماد النجاشي على كتاب ابن الغضائري لتصحيح نسخة الكتاب الموجودة اليوم بأيدينا، نظراً لأنها تُلُفت بتصريح الطوسي، ثم إنه عشر على كتاب منسوب إليه - كما ذكرنا - بعد (٢٠٠) عام بواسطة السيد ابن طاووس، وقد صرح ابن طاووس أنه لا سند له إليه، فلا حجية له.

(١) رجال النجاشي: ١١٢.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ١٥٤، وفيه: «كوفي، ضعيف في مذهبه» ويقول في ص ١٢٢، في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك: «قال أحمد بن الحسين كان يضع الحديث وضعاً ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية».

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق الخامس: الغضائريان والكتاب المنسوب إليهما ٣٩٩

وأما^(١) الجواب الثاني الذي ذكره حول دقة نظر ابن الغضائري فنقول في جوابه: إنه ليكن ابن الغضائري دقيق النظر، ولكن لم يثبت، وكون الكتاب الموجود بأيدينا هو له، هذا أولاً.

وثانياً - وهي إضافة مهمة - : إن هذا الرجالي قد خلط بين أمرين، وذلك أنه قد سُجِّلَ على ابن الغضائري سرعة الجرح للأجلاء، فأجاب هذا الرجالي بكونه دقيق النظر.

والجواب: إنَّ هناك فرقاً بين التسرع في جرح الأجلاء وعدمه - بأن يكون دقيقاً متنبهاً - من جهة، وبين كونه طعناً وعدمه من جهة أخرى، حيث إنَّ هذين أمران لا أمر واحد؛ فإن الإكثار من الطعن شيء والتسرع في الطعن شيء آخر، فقد لا يكون الشخص متسرعاً ولكنه بالرغم من ذلك يكون كثير الطعن، ونحن لو سلمنا أن ابن الغضائري في كتابه المنسوب إليه ليس متسرعاً، بل هو دقيق النظر، ولكن كونه طعناً أعم؛ فإن الطعن قد يكون لتسرع منه، وقد يكون لسبب آخر، فإن كثيراً من الطعانيين يطعنون نظراً لابتلائهم بمرض الوسوسة، أو التشاؤم وغلبة الحالة السلبية عليهم، فيسيئون الظن بالمؤمنين، أي: إن الرجل قد يكون دقيقاً ومحققاً لكن المشكلة فيه ليست من هذه الجهة، ولكنها من جهة أخرى، وهي كونه سيء الظن جداً، فيضخم الأمور البسيطة، ويصنع من الأمور المتعارفة، والتي تجري فيها أصالة الصحة العقلانية أمراً عظيماً يحمله على غير محمله.

إذن: نفس كثرة الطعن هي مثلبة له، وإن كان منشؤها التدقيق الشديد فيما لو

(١) ردّ الجواب الثاني: التسرع في جرح الأجلاء وكونه طعناً أمران مختلفان.

٤٠٠ فقه الرشوة

عاد ذلك إلى سوء الظن غير المتعارف، أو إلى الوسوسة في تقييم الأشخاص^(١)، أو حتى إلى التدقيق غير المتعارف.

والنتيجة: هذان وجهان يضعفان كلمات ابن الغضائري حتى لو فرض وسلمنا أن الكتاب له.

إضافة إلى وجه آخر ذكره العلامة المجلسي، وهو: «الاعتماد على هذا الكتاب يوجب رد أكثر أخبار الكتب المشهورة»^(٢).

(١) إن بعض الناس يمتازون بالبساطة والسذاجة فيحسنون الظن بالكل، وعلى طرف النقيض منهم أولئك الذين يسيئون الظن بالأغلب أو الكل، وكلاهما خارج عن حد الاعتدال، وبناء العقلاء على عدم حجية قولهم.

(٢) بحار الأنوار ١: ٤٠.

الملحق السادس: تأسيس علم فقه اللغة الأصولي

وما نقترحه الآن - كمحاولة ثانية - في هذا المجال هو أن يُؤسس علم جديد هو (علم فقه اللغة الأصولي) و(فقه اللغة العام)، والمتصور أنه لو جرى بحثه بصورة جدية فإن الناتج سيكون ولادة علم جديد رديف لعلم الأصول يثريه ويغنيه ويتكامل معه.

وتتضح أهمية ذلك أكثر عندما نلاحظ حال القواعد الفقهية سابقاً، فإنه وكما هو واضح، فإن الأصولي إذا تعرض لقاعدة فقهية ما في مبحثه الأصولي فإنه حيث يعتبرها استطراداً فإن ذلك يضطره إلى أن لا يستوعب جوانب البحث فيها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه في بحثه الأصولي هذا لا يستطيع أن يتطرق إلى سائر القواعد الفقهية - هذا في حالة الدمج - ولكن ومع فصل القواعد عن الأصول فإن المجال سيتسع لبحث القاعدة بشكل أدق وأشمل، وبالتالي سوف تُعطى حقها من البحث، كما يكون من المتيسر كذلك بحث القواعد الفقهية الأخرى إلى جنبها ما دامت في نفس السياق البحثي.

والحال في مقترحنا كذلك، فإن مباحث الألفاظ لو فصلت وجعلت ضمن علم جديد فإن الفائدة ستكون مزدوجة؛ حيث إن مجموعة من البحوث اللفظية ستوفى حقها من البحث في علم الأصول بشكل أكبر؛ إذ كان ينبغي أن تُعطى بعداً أعمق، فلو فصلت في العلم الجديد فإن ذلك سيتحقق كفائدة أولى، وأمّا الفائدة الأخرى فإن الكثير من المباحث غير المطروقة، أو التي كان ينبغي أن تطرق ستبحث في هذا العلم الوليد، كما في مبحث شجرة المفردات السابقة الذكر.

العلوم العشرة التي يتركب منها علم فقه اللغة الأصولي:

وبعض تفصيل ذلك: أن علم فقه اللغة المستحدث ينبغي أن يتوافر على

مسائل متعددة، تقتبس من عشرة علوم، وتطور وتحول، والعلوم التي تشكل علم فقه اللغة هي:

العلم الأول: الحكمة

إن مبحث الألفاظ يعتمد على بعض المسائل الحكيمة أو الفلسفية، كما هو الحال في مبحث الوضع، كالوضع الخاص والموضوع له الخاص، وكمثال على ذلك: دعوى أن الوضع الخاص والموضوع له العام غير ممكن - بنظر الآخوند - ودليل ذلك فلسفي؛ إذ ادعي أنه لا يمكن أن يكون الخاص مرآة ووجهها للعام^(١)، وكذلك بحث المشترك، وهو: هل يمكن أن يستعمل اللفظ في أكثر من معنى على أن يكون كل منها هو تمام المراد؟ وهذا بحث فلسفي أيضاً يعتمد على أن اللفظ فإن في المعنى، ولا يمكن أن يفنى الواحد في الاثنين أو لا.. إلى غير ذلك.

وكذلك بحث الصحيح والأعم، فهل هذا اللفظ - كالصلاة - موضوع للصحيح أو للأعم؟ ومن وجوه النقاش: أن الصلاة هل هي موضوعة للأركان والأجزاء أم هي موضوعة للأركان فقط؟ فإن صيرنا إلى الثاني لزم أن لا تكون الأجزاء أجزاءً وهذا خلف، وإن قلنا بالأول لزم أن تنتفي الصلاة على الصحيح بانتفاء التشهد سهواً مثلاً، كيف التوفيق في المقام؟ وهكذا...

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٠ حيث يقول: «ثم إن الملحوظ حال الوضع إما يكون معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة ولأفراده ومصاديقه أخرى، وإما يكون معنى خاصاً لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثة، وذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه بخلاف الخاص، فإنه - بما هو خاص - لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها أصلاً ولو بوجه».

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق السادس: تأسيس علم فقه اللغة الأصولي ٤٠٣

العلم الثاني: المنطق

كما هو الحال في القضايا الحقيقية والخارجية، وقد أشرنا إلى ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد بالتفصيل.

العلم الثالث: الصرف

كما في الفرق بين المصدر واسم المصدر، وهذا البحث هو بحث سيال، ولعل تطبيقه نجده من أول الفقه إلى آخره، فإنه وعلى ضوء الفرق يختلف الاستنباط بحسب الأدلة، وقد مثلنا لذلك في مبحث كتب الضلال.

العلم الرابع: النحو

كما في بحث (الباء) في آية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾^(١)، فهل هذه الباء سببية أو للاستعانة أو لغير ذلك؟ وقد فصلناه سابقاً، فتحقيق الحال هنا يؤثر في عملية الاستنباط بصورة مباشرة.

العلم الخامس: التاريخ

فإن علم فقه اللغة يبتني - فيما يبتني عليه - على علم التاريخ، وقد عبرنا عنه بشجرة الألفاظ وجذرها، ولم يفرد لذلك علم مستقل، ومن مسائل هذا العلم مبحث الحقيقة الشرعية أو المتشرعية أو ما قبل الشارعية، وهذا البحث هو تاريخي وبامتياز، ولكنه لا زال فقيراً نسبياً.

العلم السادس: البلاغة

كما في مباحث الحقيقة والمجاز والكناية والإغراق والمبالغة والتورية، ويبحث في الأصول في مبحث الألفاظ، ولكن محله هو علم فقه اللغة المقترح، ومن مسائله المطروحة: هل أن المجاز مستعمل في الموضوع له أم في غيره؟ والرأي

(١) البقرة: ١٨٨.

المشهور هو أن المجاز مستعمل في غير الموضوع له، ولكن يوجد رأيان آخران، أحدهما: هو أن المجاز مستعمل في الموضوع له بنحو الحقيقة الادعائية، وهذا هو ما ذهب إليه السكاكي^(١)، فتأمل.

وهناك رأي آخر ذهب إليه أبو المجد الأصفهاني^(٢) هو أكثر تطورا من ذلك وتفصيله في محله.

العلم السابع: علم اللغة

أي: ما يرتبط بمعاني الأصول اللغوية ومفاهيم وفروق المفردات، كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(٣)، وقوله: ﴿شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٤) فهل هناك فرق بين الشورى والاستشارة؟

فإن البعض ذهب إلى عدم الفرق، وإن الشورى هي نفس الاستشارة، فلا تكون ملزمة، وأما البعض الآخر فقد ذهب إلى أن الشورى هي غير الاستشارة، وهذا بحث لغوي بامتياز.

العلم الثامن: علم التفسير

ومن مباحثه مبحث الظهر والبطن..

إن بحث البطن هو من البحوث المهمة جداً، وقد وردت فيه روايات كثيرة،

(١) انظر: مفتاح العلوم: ١٥٧-١٥٩، وفيه: «وأما المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة على نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع».

(٢) انظر: وقاية الأذهان: ١٠١.

(٣) الشورى: ٣٨.

(٤) آل عمران: ١٥٩.

الفصل الثالث: الملحقات/ الملحق السادس: تأسيس علم فقه اللغة الأصولي ٤٠٥

والذي ينبغي هو أن تدرس هذه المسألة في هذا العلم المقترح - أي: علم فقه اللغة الأصولي - من زاوية أصولية^(١)، فلم نجد بحثاً عاماً في الأصول - إلا بنحو الاستطراد - عن البطون رغم كثرة الابتلاء به؛ فإن الكثير من الآيات والروايات - إن لم تكن كلها - ذات بطون ومعانٍ مكنزة، ترتبط بالفقه والكلام وغيرهما من العلوم^(٢).

ضوابط الظهور والبطون:

إن معادلات الظهر والظهور واضحة محددة، وقد استوعب علم الأصول إلى حد كبير البحث عنها، كما في بحث العام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها. ولكن وفي مقابل ذلك لم يستعرضوا ضوابط البطون، ولم يبحثوها في الأصول، وإن كان بعض ضوابطها واضحاً مصرحاً به في الروايات، كما أنه يوجد بعض البحث عن البطن والبطون في بعض كتب التفسير^(٣) كمقدمة للتفسير، ولكنه ليس بحثاً فقهياً وأصولياً متكاملًا^(٤)، فلا يفي بالغرض المرجو. هذا إضافة إلى أنه توجد بين الظهر والبطن علاقة، وهذه العلاقة قطعية، ولكن كيف نستطيع أن نستكشف من الظهور البطون؟ وما هو الحجة من غير الحجة في هذا المجال؟

(١) أي: بلحاظ وقوعها في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلي الإلهي.

(٢) عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «مَنْ رَدَّ مِثْلَهُ الْقُرْآنَ إِلَى مَحْكَمِهِ فَقَدْ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، ثُمَّ قَالَ عليه السلام: إِنْ فِي أَخْبَارِنَا مَحْكَمًا كَمَحْكَمِ الْقُرْآنِ وَمِثْلَابَهَا كَمِثْلَابِهِ الْقُرْآنَ، فَرَدُّوا مِثْلَابَهَا إِلَى مَحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا مِثْلَابَهَا دُونَ مَحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا». الوسائل ٢٧: ١١٥، ح ٢٢.

(٣) كتفسيري الصافي والبرهان مثلاً.

(٤) بمقدار تتبعنا الناقص.

العلم التاسع: الحديث

وأما العلم التاسع في سلسلة العلوم التي ينبغي أن يتركب من بعض مسائلها علم فقه اللغة الأصولي، فهو علم الحديث، فإن بعض مسائله ينبغي أن تدرج في علم فقه اللغة الأصولي، وهي تلك المسائل القريبة للاستنباط، وهذه المسائل هي التي تقع في آخر حلقة في هذه العملية؛ حيث صرنا في موضوع علم الأصول إلى أنه «الحجة المشتركة القريبة في الفقه»، ومن أمثلة هذه المسائل^(١) - والتي قد أشير إليها بشكل مقتضب، ومن الحري أن تبحث بحثاً مفصلاً: هل يجوز للراوي أن ينقل بالمضمون؟^(٢)، وهذه المسألة مطروحة على بساط البحث، والرأي المنصور في المقام - وهو الذي عليه المشهور^(٣) - هو جوازه.

(١) هذه الأمثلة والتي نطرحها ليست بمبحوثة عادة إلا قليلاً ولذا نركز عليها.

(٢) كما دلت عليه الروايات ومنها ما عن محمد بن مسلم وغيره. وهي: عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص، قال عليه السلام: إن كنت تريد معانيه فلا بأس». الكافي ١: ٥١، ح ٢.

(٣) قال في كتاب وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ١٥٢: «وقد ذهب جمهور السلف والخلف من الطوائف كلها إلى جواز الرواية بالمعنى إذا قطع بأداء المعنى بعينه، لأنه من المعلوم أن الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام ما كانوا يكتبون الأحاديث عند سماعها ويبعد...». وفي معارج الأصول: ٢٢٠، يقول المحقق الحلبي: «يجوز رواية الخبر بالمعنى بشرط أن لا تكون العبارة الثانية قاصرة عن معنى الأصل، بل ناهضة بجميع فوائدها». وقال العلامة الحلبي في تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٤١: «يجوز نقل الحديث بالمعنى، إذا لم يقصر لفظ الراوي عن المعنى، وعدم الزيادة والنقصان، والمساواة في الجلاء...».

الفصل الثالث: الملحقات/الملحق السادس: تأسيس علم فقه اللغة الأصولي ٤٠٧

والروايات تصرح بذلك^(١). هذه هي المسألة الأولى، ولكنها مبدأ بعيد حيث ترتبط بعلم الحديث بما هو هو، وأما المسألة الأخرى والتي ترتبط بالفقيه ومن يريد أن يستنبط فهي: بناءً على جواز نقل الراوي للحديث بالمعنى والمضمون - كما هو المنصور بضوابطه - فمع هذا النقل المضموني هل يمكن التمسك بالعلة الصورية؟ أي: هل الحديث المنقول بالمضمون حجة من حيث هيئته وعلته الصورية؟ وهل يصح لنا أن نتمسك بظاهر اللفظ الذي لا يُعلم بأنه من الإمام عليه السلام؟ وهذا البحث من الأهمية بمكان لأن سلسلة من البحوث الأصولية تبتني عليه، فمثلاً: لو تعارض العام مع المطلق - وكلاهما يرتبط بالعلة الصورية، أي: بالهيئة - فما هو المقدم منهما؟

يوجد رأيان في المقام^(٢)، أحدهما: إن العام هو الذي ينبغي أن يقدم؛ لأن دلالاته بالوضع، وأما المطلق فحيث إنه في إطلاقه يعتمد على مقدمات الحكمة، ومنها عدم وجود القرينة على الخلاف، والعام قرينة؛ لذا فإن العام وارد عليه. ولكن وبحسب هذا المبنى أنه يجوز للراوي - أعظم الرواة وغيرهم - النقل بالمضمون، فإن هذا البحث سيعاني من إشكالية حقيقية، فإن البنية التحتية لمسألة

(١) عن محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص،

قال عليه السلام: إن كنت تريد معانيه فلا بأس». الكافي ١: ٥١، ح ٢.

وعن داود بن فرقد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما

سمعتك منك فلا يجيء، قال: فتعمد ذلك؟ قلت: لا، قال: تريد المعنى؟ قلت: نعم، قال: فلا

بأس». الكافي ١: ٥١، ح ٣.

(٢) ذهب إلى أولهما الآخوند في مباحث العام والخاص من كفايته، [انظر: كفاية الأصول: ١٠٦]

وذهب إلى ثانيهما في مباحث التعادل والترجيح آخر المجلد الثاني من الكفاية.

تعارض العام والمطلق - مثلاً- تعتمد عليه^(١)، ونظائر ذلك عديدة، ولا نريد أن نطيل الكلام في المقام الآن. نعم، كتب بعض الفقهاء بعض البحث في هذه المسألة، ولكنه يحتاج إلى مدى أوسع وأعمق لتكون النتائج والثمار متكاملة متقنة. والظاهر أن السبب في عدم إعطاء هذه البحوث مداها الذي تستحقه هو عدم وجود علم متخصص في هذا الحقل. إذن: العلم التاسع هو علم الحديث في مسائله القريبة والنهائية المرتبطة بالاستنباط الفقهي مباشرة، والتي تشكل إحدى اللبانات المتعددة لعلمنا المقترح.

(١) حيث لا يعلم التفات الراوي إلى الفوارق بين المطلق والعام، ومدى عناية الإمام عليه السلام بانتخاب أحدهما دون الآخر، اللهم إلا لو أحرز التفاته لذلك، فتأمل.

العلم العاشر: علم نسبية النصوص والمعرفة والحقيقة (الهرمنيوطيقا)^(١)

وهذا العلم هو علم مستحدث، قد ألجأنا إليه وإلى بحث مبانيه ونقدها وتقييمها ضرورة العصر، فإن العالم وبسبب تطوره العلمي والفكري قد وُلد موجة من الأفكار التشكيكية المضادة للأديان، أو للمعرفة بقول مطلق، وهي التي تتمحور حول عدم وجود واقعية ثابتة، وإنما توجد نسبية في النصوص والمعرفة والحقيقة، والعلّة الغائية لهذا العلم إثبات عدم ثبات وإطلاق المقدمات البنيوية والارتكازية لمصادر المعرفة الصحيحة، ويسمى هذا العلم بـ(الهرمنيوطيقا) وله مدارس عديدة

(١) راجع: كتاب (نسبية النصوص والمعرفة... الممكن والممتنع) وكتاب (نقد الهرمنيوطيقا) للمؤلف.

الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل): هي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص.

الهرمنيوطيقا: كلمة يونانية مشتقة من اسم الإله الإغريقي (هرمس) معناها التفسير والتعريف، وتطلق على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئاً ما، الهرمنيوطيقا وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل، وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة، والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم - حيث تبدأ عملية الفهم دائماً من المعلوم في تجربتنا لتنفذ إلى المجهول - في محاولة لفهم التجربة التاريخية. فجوهر عملية التأويل هو الكشف عما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعاني، ومحاولة كشف الغموض البادي في الظاهر بالتعمق خلفه، والكشف عن آفاق للمعاني لا ندرکها من مجرد النظرة الظاهرية الخارجية، وكانت الهرمنيوطيقا لفترة طويلة منشغلة بتحليل النصوص المكتوبة حتى بدايات القرن التاسع عشر، ثم تحولت إشكاليات التأويل من نطاق البحث الديني إلى نطاق البحث الفلسفي واللغوي. المحقق.

ينتظر كل منها لجانب من النسبية، إما في النصوص أو في المعرفة أو في الحقيقة، والبحث طويل في هذا المجال وفي تقييم مختلف مدارس هذا العلم^(١).

لذا كان لابد من أن تتصدى مجموعة من المفكرين الإسلاميين والعلماء الواعين للوقوف أمام هذا التيار الحداثوي، الذي يهدف إلى ضرب حتى ضروريات الحجج وأسس المعرفة، وبالتالي نفس الأديان التي تربط الإنسان بالسماء، ومن المؤسف أنه لا زالت الكتابات في هذا الحقل من جهتنا قليلة جداً لا ترتقي إلى ما عمل عليه الغرب لعشرات السنين؛ إذ رصدوا رأسماً علمياً ومعرفياً كبيراً لتأسيس هذا العلم، وتبيين مسائله وتشيد أركانه - فيما زعموا - وحيث إن جملة من مسائل هذا العلم تهدف إلى تقويض دعائم الحجج العقلية والنقلية، كان لا بد للأصولي بما هو أصولي مناقشتها وتفنيدها.

إشكال على المنهج المقترح وأجوبة:

ولكن توجد عدة إشكالات قد تطرح من البعض على مقترح العلم الجديد ومنها: إن علم الأصول الحالي بما هو يستنزف الكثير من الوقت ويجهد الطالب، ولذا فإن الطالب، بل والأستاذ المجتهد يغرق في حيثياته وتفرعاته، حتى أنه قد لا يستطيع أن يستفرغ الوسع في الفقه، بل يغرق في بحر المقدمات والأدوات فيضيع الثمرة، ولو كان الأمر كذلك، فكيف بنا إذا أسسنا علماً جديداً آخر رديفاً لعلم الأصول يضاف إليه؟

(١) ولقد وفقنا الله تعالى لكتابة كتابين حول هذا العلم ونقده، كمشروع تطويري أصولي فلسفي، وجهنا الخطاب في أولهما للمتقنين، وفي ثانيهما للفلاسفة الحداثويين.

إن^(١) هذا الكلام ليس بتام، لوجهين:

الوجه الأول: إن مقترح تأسيس هذا العلم الجديد لا يراد منه أن يكون حتماً مادة دراسية بكل مسائله وتفصيله، وإنما المزيج من كلا الأمرين، أي: أن بعض مسائل هذا العلم ينبغي أن تحول إلى مادة دراسية حسب المستويات المتدرجة للطلبة، وهذه ضرورة لا كلام فيها، وأما البعض الآخر من المسائل، وبتحقيق أوسع وأعمق، ستكون ككتب ومصادر مرجعية، وكما هو الحال في الجامعات الأكاديمية في عصرنا الحاضر، وكما هو الحال عندنا أيضاً، فإن الجواهر مثلاً هو كتاب مرجعي وليس دراسياً، عكس كتاب المكاسب في حوزاتنا المباركة.

وعليه، فإنه ينبغي أن تكتب بعض مسائل العلم الجديد، وباستدلال مبسط يتناسب ومراحل الدراسة المختلفة، والبعض الآخر من المسائل تكتب كمراجع مصدرية للمحققين من العلماء، حتى أنه لو أراد الفقيه أن يبحث مفردة معينة فإن تلك المراجع ستكون في متناول يده، كما هو الحال في مفردة الرشوة، وهي مفردة مهمة لم تنفح بشكل كامل^(٢) - وغيرها كثير - ولو نقحت لاستطاع الفقيه وبسهولة أن يرجع إليها، هذا من جهة.

الوجه الثاني: إن نفس هذا التطوير المقترح سيسهم في تهذيب وتشذيب علم الأصول نفسه، وعلى عكس ما توهم في الإشكال؛ فإن كثيراً من البحوث الأصولية في مبحث الألفاظ ستلغى عندئذٍ بصورة طبيعية، وتندرج في علم فقه اللغة العام، كتلك البحوث التي استغرقت الكثير من الصفحات في الكتب الأصولية، مع أنّها لا

(١) جواب الإشكال.

(٢) أي: من حيث المباني والقواعد اللغوية العامة، بل حتى من حيث العديد من مسائلها.

ترتبط باستنباط المسألة الفقهية بالمرّة، والظاهر أن سبب إدراجها في علم الأصول هو عدم وجود علم آخر يفرد ويفرغ الفقيه فيه استنباطاته المذكورة؛ ولذا قد يضطر إلى درجها وبحثها في الأصول، وذلك مثل بحث (الوضع)، كمن هو الواضع؟ فإن هذا البحث ليس أصولياً، وإنما هو بحث لغوي، أو من المبادئ التصديقية لعلم الأصول، وكذلك بحث حقيقة الوضع وأنه هل هو التعهد أو الجعل أو غيرهما؟ فإن هذا البحث قد أدرج في علم الأصول وليس بمسألة أصولية، وكذلك بحث تقسيم الوضع إلى أقسامه الأربعة، وأيضاً بحث علاقة اللفظ بالمعنى، وكذلك بحث حقيقة الإنشاء، وهل هو إيجاد اعتبار في عالمه أو هو اعتبار مبرز؟ وهكذا، فإن كل هذه البحوث هي بحوث استطرادية أخذت حيزاً في علم الأصول.

إذن: المقترح على الفضلاء الكرام أن يشمر مجموعة منهم عن ساعد الهمة والجد لتطوير (علم فقه اللغة العام) كي يستخدم بشكل أوسع في التفسير والحديث، وكي يكون علة معدة للاستثمار في الفقه، ولتأسيس (علم فقه اللغة الأصولي) المقترح والله المستعان.



الفهارس



فهرس المصادر:

* القرآن الكريم.

* نهج البلاغة، المختار من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، لجامعه الشريف الرضي

محمد بن الحسين بن موسى.

١ - اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، لأبي جعفر الطوسي،

تأليف: المير داماد الاستربادي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، نشر: مؤسسة آل

البيت عليه السلام، قم، تاريخ الطبع: ١٤٠٤ هـ.

٢ - أجود التقريرات، تقرير بحث النائبي للسيد الخوئي، الناشر: منشورات

مصطفوي، قم، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٨ ش.

٣ - الأصول، تأليف: السيد محمد الحسيني الشيرازي، الناشر: دار المهدي

والقرآن الحكيم، الطبعة: الخامسة، التاريخ: ١٤٢٢ هـ. ق.

٤ - أعيان الشيعة، تأليف: السيد محسن الأمين، تحقيق وتخريج: حسن الأمين،

الناشر: دار التعارف للمطبوعات، بيروت، سنة الطبع: ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م.

٥ - الأمالي، تأليف: الشيخ المفيد، تحقيق: حسين الأستاذ ولي، علي أكبر

الغفاري، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت.

٦ - الإمامة والتبصرة من الحيرة، تأليف: أبي الحسن علي بن الحسين بن بابويه

القمي، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام قم المقدسة، الطبعة: الأولى، تاريخ

الطبع: ١٤٠٤ هـ ق - ١٣٦٣ هـ ش.

٧ - أوثق الوسائل في شرح الرسائل، المؤلف: ميرزا موسى تبريزي، الناشر:

محمد علي التبريزي الغروي، ٢٨ جمادى الأولى ١٣٩٧.

٨ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، تأليف: الشيخ محمد

باقر المجلسي، الناشر: مؤسسة الوفاء بيروت، الطبعة: الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

- ٩ - بدائع الأفكار، المؤلف: ميرزا حبيب الله الرشتي، الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، مطبعة: مهدية، قم.
- ١٠ - بلغة المحدثين، تأليف: الشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي البحراني، مخطوط، مكتبة السيد المرعشي.
- ١١ - بيان الأصول، تأليف: الشيخ لطف الله الصافي، الناشر: مكتب سماحته، قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٨ ق.
- ١٢ - بيان الأصول، تأليف: السيد صادق الحسيني الشيرازي، الناشر: دار الأنصار، قم، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٢٧ ق.
- ١٣ - بيان الفقه في شرح العروة الوثقى، تأليف: السيد صادق الحسيني الشيرازي، الناشر: دار الأنصار، قم، سنة الطبع: ١٤٢٦ ق.
- ١٤ - تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دراسة وتحقيق: علي شيري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة الطبع: ١٩٩٤ م، ١٤١٤ هـ.
- ١٥ - التبيان في تفسير القرآن، تأليف: الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، تاريخ النشر: رمضان ١٢٠٩ هـ ق.
- ١٦ - تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، تأليف: العلامة الحلي، المحقق: الشيخ إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ١٧ - التحرير الطاووسي المستخرج من كتاب حل الإشكال، تأليف: الشيخ حسن بن زين الدين (صاحب المعالم)، تحقيق: فاضل الجواهري، نشر: مكتبة السيد

المرعشي النجفي، قم المقدسة، الطبعة: الأولى، التاريخ: ١٤١١ هـ.ق.

١٨ - تعليقة على منهج المقال، تأليف: محمد باقر الوحيد البهبهاني، طبعة حجرية.

١٩ - تفسير القرآن الكريم، لأبي حمزة ثابت بن دينار الشمالي، أعاد جمعه وتأليفه عبد الرزاق محمد حسين حرز الدين، الناشر: دفتر نشر الهادي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ.ق، ١٣٧٨ هـ.ش.

٢٠ - كتاب التفسير، لمؤلفه المحدث أبي النظر محمد بن مسعود بن عياش السلمى السمرقندي المعروف بالعاشي، وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، تصدى لطبعه ونشره السيد محمود الكتاجي وأولاده صاحب، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران سوق الشيرازي.

٢١ - تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، صححه وعلق عليه وقدم له: السيد طيب الموسوي الجزائري، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٤

٢٢ - تكملة الرجال، تأليف: الشيخ عبد النبي الكاظمي، الناشر: أنوار الهدى، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٣٨٣.

٢٣ - تهذيب الأحكام، تأليف: الشيخ الطوسي، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرساني، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٣٦٤ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران.

٢٤ - تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تأليف: العلامة الحلي، الناشر: مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٨٠ ش.

٢٥ - ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تأليف: الشيخ الصدوق، الناشر:

- منشورات الرضوي، قم، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٨ هـ ش.
- ٢٦ - جامع أحاديث الشيعة، تأليف: السيد حسين الطباطبائي البروجردي، طبع في المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩ هـ.
- ٢٧ - جامع الأخبار، تأليف: محمد بن محمد الشعيري، الناشر: انتشارات رضا، قم، سنة الطبع: ١٣٦٣ ش.
- ٢٨ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تأليف: الشيخ محمد حسن النجفي، حققه وعلق عليه: الشيخ عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة: الثالثة، ١٣٦٧ هـ. ق.
- ٢٩ - حاشية المكاسب، تأليف: الحاج ميرزا علي الإيرواني الغروي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٧٩، طبع في طهران بمطبعة رشدية بالأفست.
- ٣٠ - الحبل المتين، تأليف: الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي، الناشر: انتشارات بصيرتي، قم، المطبعة: مهر.
- ٣١ - الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تأليف: الشيخ يوسف البحراني، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، بقم المشرفة.
- ٣٣ - خاتمة مستدرك الوسائل، تأليف: الشيخ حسين النوري الطبرسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.
- ٣٤ - الخصال، تأليف: الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، الناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية قم المقدسة، سنة الطبع: ١٤٠٣ هـ.
- ٣٥ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تأليف: العلامة الحلي أبي منصور

- الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، التحقيق: فضيلة الشيخ جواد القيومي، الناشر: نشر الفقاهة، الطبعة: الأولى، التاريخ: عيد الغدير، ١٤١٧
- ٣٦- الدر المنتور في التفسير بالمأثور، تأليف: جلال الدين السيوطي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- ٣٧- درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تأليف: الآخوند الخراساني، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م. طهران.
- ٣٨ - دراسات في علم الدراية، تلخيص مقباس الهداية للعلامة المامقاني، تلخيص وتحقيق: علي أكبر الغفاري، الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة: الأولى، ١٣٦٩ هـ. ش.
- ٣٩- دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل البيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، تأليف: القاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف، ١٣٨٣، ١٩٦٣
- ٤٠- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، تأليف: الشيخ آقا بزرك الطهراني، الناشر: دار الأضواء، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣ هـ. ١٩٨٣ م.
- ٤١- ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تأليف: الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكّي العاملي الجزيني، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة: الأولى، محرم ١٤١٩ هـ.
- ٤٢- رجال ابن داود، لتقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلبي، حققه وقدم له: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، سنة الطبع: ١٣٩٢ هـ، ١٩٧٢ م. الناشر:

مشورات مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.

- ٤٣ - رجال الطوسي، تأليف: أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، التاريخ: شهر رمضان المبارك، ١٤١٥
- ٤٤ - الرسائل الرجالية، تأليف: محمد بن محمد إبراهيم الكلباسي، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، الناشر: دار الحديث، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ ق، ١٣٨٠ ش .
- ٤٥ - رسائل الشريف المرتضى، تأليف: السيد المرتضى، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، نشر: دار القرآن الكريم، قم، التاريخ: ١٤٠٥ هـ .
- ٤٦ - الرعاية في علم الدراية، تأليف: الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، الطبعة: الثانية، تاريخ الطبع: ١٤٠٨ هـ ق.
- ٤٧ - الرواشح السماوية، تأليف: المير داماد محمد باقر الحسيني الأسترآبادي، تحقيق: غلام حسين قيصريه ها، نعمت الله الجليلي، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ ق.
- ٤٨ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تأليف: الشهيد السعيد: زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، الطبعة الأولى - ١٣٨٦، الطبعة الثانية - ١٣٩٨
- ٤٩ - كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تأليف: الشيخ أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الثانية، التاريخ: ١٤١٠ هـ ق.
- ٥٠ - سنن أبي داود، تأليف: أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

- ٥١ - سنن الترمذي، تأليف: أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، حققه وصححه عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٥٢ - سنن الدارمي، تأليف: عبد الله بن الرحمن الدارمي، سنة الطبع: ١٣٤٩، المطبعة: مطبعة الاعتدال، دمشق، طبع بعناية محمد أحمد دهمان.
- ٥٣ - السنن الكبرى، تأليف: أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الناشر: دار الفكر.
- ٥٤ - شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المؤلف: المحقق الحلبي، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال، طهران، الطبعة: الثانية، ١٩٨٣ م، ١٤٠٣ هـ.
- ٥٥ - شرح القواعد، كتاب المتاجر، تأليف: الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناحي (صاحب كشف الغطاء)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، الطبعة: الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، الناشر: انتشارات سعيد بن جبير.
- ٥٦ - صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٥٧ - العدة في أصول الفقه، تأليف: الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ. ق.
- ٥٨ - العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام، تأليف: السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الأولى، التاريخ: ١٤١٧ هـ.
- ٥٩ - العناوين الفقهية، تأليف: السيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، تحقيق

- ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، التاريخ: ١٤١٧ هـ. ق.
- ٦٠ - عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، المؤلف: السيد مرتضى الحسيني اليزدي الفيروز آبادي، الطبعة: السابعة، سنة الطبع: ١٣٨٥ هـ - ١٣٨٦ م، الناشر: منشورات الفيروز آبادي، قم.
- ٦١ - عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، تأليف: الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور، تحقيق: الحاج آقا مجتبي العراقي، الطبعة الأولى: ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ٦٢ - كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، الطبعة: الثانية، تاريخ النشر: ١٤٠٩ هـ.
- ٦٣ - عيون أخبار الرضا عليه السلام، تأليف: أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صححه وقدم له وعلق عليه: الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- ٦٤ - فرائد الأصول، للشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ. ق.
- ٦٥ - فقه الشيعة، كتاب الطهارة، تأليف: السيد أبو القاسم الخوئي، الناشر: مؤسسة آفاق، تاريخ النشر: ١٤١٨ هـ ق، الطبعة: الثالثة.
- ٦٦ - فقه الصادق عليه السلام، تأليف: السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة: الثالثة، رجب، ١٤١٢ هـ.
- ٦٧ - الفقه (المكاسب المحرمة)، تأليف: السيد محمد الحسيني الشيرازي، الناشر: هيئة الرسول الأعظم، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ.

- ٦٨- الفقه، موسوعة فقهية استدلالية، تأليف: السيد محمد الحسيني الشيرازي، الناشر: دار العلوم، بيروت، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م.
- ٦٩- فهرست أسماء مصنفى الشيعة المشتهر برجال النجاشي، مما جمعه الشيخ أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، الطبعة: الخامسة، سنة الطبع: ١٤١٦ هـ.
- ٧٠- فلاح السائل، تأليف: السيد ابن طاووس، الناشر: دفتر تبليغات إسلامي حوزة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ ق.
- ٧١- الفهرست، تأليف: الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، طبع ونشر: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٧٢- فوائد الأصول، تأليف: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، تحقيق وتعليق: ضياء الدين العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، التاريخ: ١٤٠٤ هـ.
- ٧٣- الفوائد الرجالية، تأليف: السيد مهدي بحر العلوم، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، الناشر: مكتبة الصادق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ هـ.
- ٧٤- الفوائد المدنية والشواهد المكية، تأليف: الشيخ محمد أمين الأسترآبادي، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الآراكي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة: الأولى، التاريخ: ١٤٢٤ هـ ق.
- ٧٥- القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، تأليف: العلامة الحلبي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

٧٦- قاموس الرجال، تأليف: الشيخ محمد تقي التستري، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الأولى، التاريخ: ١٤١٩ هـ ق.

٧٧- القاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، الناشر: دار العلم للجميع، بيروت.

٧٨- قوانين الأصول، تأليف: الميرزا القمي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٧٨ ق.

٧٩- الكافي، تأليف: محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة: الثالثة، ١٣٨٨،

٨٠- كامل الزيارات، تأليف: الشيخ أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي.

٨١- كتاب المكاسب، للشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠ هـ، ق، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم.

٨٢- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تأليف: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثالثة. ١٩٨٨ م - ١٤٠٨ هـ.

٨٣- كفاية الأصول، تأليف: الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ربيع الأول، ١٤٠٩

٨٤- كليات في علم الرجال، محاضرات: الشيخ جعفر السبحاني، التاريخ:

١٤١٤ هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

- ٨٥ - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تأليف: علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، صححه ووضع فهارسه ومفتاحه: الشيخ بكري حياني، والشيخ صفوة السفا، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- ٨٦ - لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم - إيران، ١٣٦٣ ق .
- ٨٧ - المبسوط في فقه الإمامية، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن بن علي الطوسي، صححه وعلق عليه: السيد محمد تقي الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، سنة الطبع: ١٣٨٧
- ٨٨ - مجمع البحرين، تأليف: الشيخ فخر الدين الطريحي، الإعداد على طريقة معاجم العصرية محمود عادل، الطبعة: الثانية، ١٣٦٢ ش.
- ٨٩ - مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف: الفضل بن الحسن الطبرسي، الناشر: نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م.
- ٩٠ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
- ٩١ - مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تأليف: الشيخ أحمد الأردبيلي، صححه ونمقه وعلق عليه: الحاج مجتبي العراقي، والحاج شيخ علي بناه الاشتهادي، والحاج حسين اليزدي الأصفهاني، الناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، التاريخ: جمادى الأولى ١٤٠٦ هـ.
- ٩٢ - المحصول في علم الأصول، تأليف: الشيخ جعفر سبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٤ هـ ق.
- ٩٣ - مختار الصحاح، تأليف: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ضبطه

وصححه: أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

٩٤ - المختصر النافع في فقه الإمامية، المؤلف: الشيخ جعفر الحلبي، منشورات: قم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، الطبعة: الثانية، ١٤٠٢ هـ - ٩٥ - مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر، تأليف: السيد هاشم البحراني، تحقيق: الشيخ عزة الله المولائي الهمداني، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ. ق.

٩٦ - مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ ق - ١٣٦٣ هـ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية. ٩٧ - مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع إسلام، تأليف: زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ.

٩٨ - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تأليف: الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

٩٩ - مستدرك سفينة البحار، تأليف: الشيخ علي النمازي الشاهرودي، تحقيق وتصحيح: الشيخ حسن بن علي النمازي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٠٠ - المستدرك على الصحيحين، تأليف: أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، بإشراف الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

- ١٠١ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة، المؤلف: الشيخ أحمد بن محمد مهدي النراقي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، مشهد المقدسة، الطبعة: الأولى - ربيع الأول ١٤١٥ هـ.
- ١٠٢ - مسند أحمد، تأليف: أحمد بن حنبل، الناشر: دار صادر، بيروت.
- ١٠٣ - مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي، تأليف: السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، الناشر: منشورات مكتبة الداوري، الطبعة: الأولى ١٤٢٢ هـ. ق.
- ١٠٤ - مصباح البلاغة في مشكاة الصياغة، تأليف: الشيخ حسن المير جهاني الطباطبائي محمد آبادي الجرقوبي الأصبهاني. سنة الطبع: ١٣٨٨ هـ.
- ١٠٥ - مصباح الفقاهة، تقرير أبحاث السيد الخوئي، تأليف: محمد علي التوحيد التبريزي، الناشر: مكتبة الداوري، قم، الطبعة: الأولى المحققة.
- ١٠٦ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ١٠٧ - المصنف، تأليف: ابن أبي شيبة، ضبطه وعلق عليه: سعيد اللحام، تحقيق وتعليق: سعيد اللحام، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٩ - ١٩٨٩ م، الناشر: دار الفكر، بيروت.
- ١٠٨ - معاني الأخبار، تأليف: الشيخ الصدوق، تصحيح: علي أكبر الغفاري، الناشر: انتشارات إسلامي - جامعة مدرّسي الحوزة العلمية بقم، ١٣٦١ ش.
- ١٠٩ - المعجم الأوسط، تأليف: أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، الناشر: دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ١١٠ - معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، للسيد الخوئي، الطبعة:

الخامسة، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٢ م.

١١١ - معجم مقاييس اللغة، تأليف: أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م.

١١٢ - معرفة السنن والآثار، المؤلف: أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية.

١١٣ - مفاتيح الشرائع، تأليف: الشيخ محمد محسن الفيض الكاشاني، تحقيق: السيد مهدي رجائي، نشر: مجمع الذخائر الإسلامية، قم، تاريخ الطبع: ١٤٠١ هـ.

١١٤ - مفتاح العلوم، تأليف: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م.

١١٥ - مقباس الهداية في علم الدراية، تأليف: عبد الله المامقاني، الناشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ١٩٩٢ م.

١١٦ - من لا يحضره الفقيه، تأليف: الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم، الطبعة: الثانية.

١١٧ - منتهى المقال في أحوال الرجال، تأليف: الشيخ محمد بن إسماعيل المازندراني، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ.

١١٨ - المنجد في اللغة والأعلام، تأليف: لويس معلوف، نشر: دار المشرق، بيروت، الطبعة: الثانية والأربعون ٢٠٠٧ م.

١١٩ - نسبية النصوص والمعرفة .. الممكن والممتنع، المؤلف السيد مرتضى الشيرازي، الناشر: دار المحجة، لبنان، الطبعة الأولى.

- ١٢٠ - نقد الهرمنيوطيقا ونسبية النصوص والمعرفة واللغة، المؤلف: السيد مرتضى الشيرازي، الناشر: دار العلوم، لبنان، الطبعة الأولى.
- ١٢١ - نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، المؤلف: العلامة الحلي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة: الثانية.
- ١٢٢ - نهاية الأفكار، تأليف: الشيخ محمد تقي البروجردي، تقرير بحث الشيخ ضياء الدين العراقي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.
- ١٢٣ - نهاية الدراية في شرح الكفاية، تأليف: الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: مهدي أحدي أمير كلائي، الناشر: انتشارات سيد الشهداء، قم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٤ هـ ش.
- ١٢٤ - النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف: المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: محمود محمد الطناحي و طاهر أحمد الزاوي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، قم.
- ١٢٥ - هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، المؤلف: الحاج ميرزا فتاح الشهيدي التبريزي، الطبعة: الثانية، ١٣٧٥، الناشر: مؤسسة دار الكتاب.
- ١٢٦ - الوجيزة في علم الدراية، المؤلف: الشيخ البهائي العاملي، الناشر: من مخطوطات موقع مركز الفقيه العاملي لإحياء التراث.
- ١٢٧ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة: الثانية ١٤١٤ هـ ق.
- ١٢٨ - وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، تأليف: الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، نشر: مجمع الذخائر

الإسلامية، قم، التاريخ: ١٠٤١ هـ.

١٢٩ - وقاية الأذهان، تأليف: الشيخ محمد رضا النجفي الاصفهاني، تحقيق

ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ.

فهرس محتويات الكتاب الاجماليّة

- الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها.....٩
- الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة.....٤٧
- مسائل وفروع الرشوة.....٢٦٥
- الفصل الثالث: الملحقات.....٣٤٥
- الملحق الأول: بحث موجز عن مدى حجية قول اللغوي٣٤٧
- الملحق الثاني في بيان أقسام المكلف.....٣٦٢
- الملحق الثالث: توثيق النجاشي لثمانية عشر من الرواة.....٣٧٤
- الملحق الرابع: في مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي.....٣٨٤
- الملحق الخامس: الغضائريان والكتاب المنسوب إليهما.....٣٩٤
- الملحق السادس: تأسيس علم فقه اللغة الأصولي.....٤٠١
- فهرس محتويات الكتاب التفصيلية.....٤٣٢
- فهرس البحوث والفوائد والإشارات العامة.....٤٥٧

فهرس محتويات الكتاب التفصيلية:

٥	مقدمة المقرر:
	الفصل الأول: عناوين أبحاث الرشوة موضوعاً وحكماً وأنواعها
١١	عمومية الابتلاء بمسألة الرشوة.....
١٢	العناوين الرئيسية لمباحث الرشوة
١٢	الأقوال الثلاثة في المسألة
١٣	القول الأول: الرشوة هي الجعل على الحكم بالباطل.....
١٤	القول الثاني: الرشوة إعطاء مال لإبطال حق أو إحقاق باطل.....
١٥	القول الثالث: الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر.....
١٧	التضييق والتوسعة مدارهما العرف والشرع:.....
١٧	المبحث الرابع: الفرق بين الرشوة والهدية.....
١٨	المبحث الخامس: المعاملة المحاباتية.....
١٩	صور المعاملة المحاباتية:.....
٢٠	الفرق بين الداعي والشرط:.....
٢١	المبحث السادس: أجرة القاضي وارتزاقه من بيت المال والفرق بينهما.....
٢٢	كلام صاحب الجواهر حول مسألة الرشوة.....
٢٣	تصنيف مسائل البحث
٢٣	عناوين بحث الرشوة.....
٢٣	العنوان الأول: الباذل.....
٢٤	العنوان الثاني: المبدول.....
٢٦	تحليل أولي لرواية يوسف بن جابر:.....

- ٢٦..... وجوه احتياج الناس إلى فقه العالم:
- ٢٧..... العلة الغائية لبذل الفقه ونحوه:
- ٢٨..... العلة الغائية تدرج في شرائط الاجتهاد المعذر:
- ٢٩..... تحييد العلامة الحلبي للضاغط اللاشعوري:
- ٣١..... العنوان الثالث: البذل.....
- ٣٢..... العنوان الرابع: المبدول له.....
- ٣٤..... كون الرتبة شرطاً في صدق عنوان الرشوة وعدمه:
- ٣٤..... المدار في صدق الرشوة على العلم وعدمه:
- ٣٥..... اشتراط علم القاضي بفعلية تلبسه بالمنصب في صدق الرشوة:
- ٣٦..... تحقق موضوع الرشوة بالاحتمال وعدمه:
- ٣٦..... العلم بحكم الرشوة أو عنوانها دخيل في صدقها أو حكمها:
- ٣٧..... دوران الرشوة مدار تأثر القاضي بها وعدمه:
- ٣٧..... وساطة الوجهاء لدى الفرقاء:
- ٣٩..... العنوان الخامس: الرائش.....
- ٣٩..... العنوان السادس: متعلق المبدول عليه وغايته.....
- ٤١..... العنوان السابع: (المبدول عليه) الواجب، المباح، والحرام.....
- ٤١..... الصورة الأولى: أن يكون المبدول عليه هو الواجب.....
- ٤٣..... كلام المحقق الإيرواني.....
- ٤٤..... الصورة الثانية: أن يكون المبدول عليه هو المباح.....
- ٤٥..... الصورة الثالثة: أن يكون المبدول عليه هو الحرام.....
- ٤٥..... الصورة الرابعة: أن يبذل المال على الجامع بين الواجب والحرام.....

الفصل الثاني: تنقيح موضوع الرشوة

٤٩	تمهيد
٤٩	الرشوة لغة
٥٠	الجذور اللغوية لكلمة الرشوة
٥١	تصريفات الرشوة
٥١	الاحتمالات في الموضوع له للفظ الرشوة
٥٢	الاحتمال الأول: أن يكون الوضع أولاً للأمر المادية
٥٢	أقوال بعض اللغويين في تعريف الرشوة
٥٣	الفرق بين الأمارية والمرجحية
٥٤	رأي بعض الأصوليين في الأقدم من أقسام الوضع
٥٥	ليس الوضع الخاص هو الأقدم
٥٧	إضافة في المقام واستغراب
٥٨	علم شجرة الكلمات وضرورة تكامل مباحث الألفاظ
٦١	مصب النفي والإثبات في تحرير موضوع الرشوة
٦٢	كلام صاحب المستند في كون الإرشاد رشوة
٦٤	عوداً لاحتمالات الرشوة
٦٤	الاحتمال الثاني: الرشوة موضوعة للجامع
٦٥	مناقشة دعوى الوضع للجامع
٦٦	الوضع للجامع الأعم هو مقتضى الحكمة
٦٧	الاحتمال الثالث: الوضع هو بنحو الاشتراك اللفظي
٦٨	إشكال على الاشتراك اللفظي

- ٦٨.....مقتضى حساب الاحتمالات
- ٦٩.....قرائن على الوضع للأعم
- ٦٩.....القرينة الأولى: مراجعة نظائر كلمة الرشوة
- ٧٠.....القرينة الثانية: مراجعة التراجم في اللغات الأخرى
- ٧١.....القرينة الثالثة: استظهار بثلاث شعب
- ٧٣.....توهم البعض الوضع للأخص
- ٧٣.....كلام صاحب المستند: الأعم هو المتعين
- ٧٤.....وجوه أخرى لصاحب المستند تدل على التعميم
- ٧٥.....الاستعمال في الرواية يدل على الأعم
- ٧٦.....إشكالان لصاحب فقه الصادق عليه السلام:
- ٧٦.....الإشكال الأول: قول اللغوي ليس بحجة
- ٧٧.....الإشكال الثاني: تعارض أقوال اللغويين مسقط لحجيتها
- ٧٧.....مناقشة كلام فقه الصادق
- ٧٧.....١- ذكر المعنى الأضيق هو لأحد وجوه ثلاثة:
- ٧٨.....٢- التعارض لا يؤدي إلى التساقط مطلقاً:
- ٧٩.....محتملات الأصل لدى التساقط
- ٧٩.....الكلام في المرجع العقلي عند التعارض
- ٨١.....دليل المشهور على التساقط
- ٨٢.....الجواب اختصاص التساقط بالمتكافئين
- ٨٣.....الاستعمال في الأعم في رواية صحيحة
- ٨٤.....الاستدلال بالروايات لتنقيح موضوع الرشوة سعة وضيقاً

- روايات المقام على ثلاث طوائف..... ٨٤
- تفصيل أكثر حول الطوائف الثلاث..... ٨٥
- تأطير آخر وأقسام أربعة..... ٨٦
- أقسام الألفاظ بالنسبة لحثيتين، الموضوع له والمراد منه:..... ٨٧
- تفصيل الأقسام..... ٨٨
- وجه مرجعية أصالة الحقيقة في القسم الثالث..... ٨٨
- وجه عدم مرجعية أصالة الحقيقة في القسم الثاني..... ٨٩
- الأصل هو عدم القرينة..... ٩١
- الدفاع عن المشهور والجواب عن أن الأصل عدم القرينة..... ٩١
- القول بالتفصيل بوجه لطيف..... ٩٣
- الوجه الأول: تصحيح التمسك بالأصل المثبت..... ٩٤
- الوجه الثاني: الاعتماد على ظاهر الحال تام..... ٩٥
- أصالة الحقيقة مرجع لتحديد الوضع أيضاً..... ٩٦
- الأمر الأول: لا بد من نصب القرينة على المجازية..... ٩٦
- عدم القرينة إثباتاً دليل العدم ثبوتاً..... ٩٦
- الأمر الثاني: عدم إيصال القرينة دليل على الحقيقة..... ٩٧
- أ: مرآتية الشارع للوضع..... ٩٧
- ب: مرآتية آحاد الناس للعرف وللوضع..... ٩٧
- علامات الحقيقة حجة على الفقيه وعلى الجاهل بالوضع..... ٩٨
- الحق في الصغرى مع فقه الصادق لا المستند..... ٩٩
- الاستعمال في كلام المتكلم لا الإمام عليه السلام..... ١٠٠

- روايات أخرى في المقام..... ١٠١
- البحث الدلالي: مناسبة الحكم والموضوع تفيد وضع الرشوة للأخص ١٠٢
- تضييق المحمول يفيد ضيق الموضوع ١٠٣
- الكفر والشرك لهما إطلاقان ١٠٤
- الكفر يختلف عن الشرك دلالة ١٠٥
- القرينة موجودة فالاستعمال لا يدل على الحقيقة ١٠٧
- القرينة خفية فلا يصح الاعتماد عليها لإرادة المجاز ١٠٧
- الرشوة محرمة في حد ذاتها ١٠٨
- حرمة الرشوة لا تصح استخدام الكفر حيناً والشرك حيناً آخر ١٠٩
- الاستناد إلى (وإن أخذ هدية كان غلواً) في تحديد موضوع الرشوة ١٠٩
- الاستدلال بالتلازم بين تضييق الفقرة الأولى والثانية ١١٠
- وجهان لردّ القرينة الثانية ١١١
- الوجه الأول: السياق لا يصلح للتقييد ١١١
- الوجه الثاني: استعمال العام في الخاص ١١١
- عموم إحدى الروايتين من جهات ثلاث ١١٢
- وجوه حجية الروايتين في مفادهما ١١٣
- الوجه الأول: مراسيل الثقات حجة مطلقاً ١١٤
- إشكال: التعبد بحجية مراسيل الثقات خاص بالأحكام دون الموضوعات ١١٥
- أربعة أجوبة لرد الإشكال ١١٥
- الجواب الأول: بناء العقلاء شامل للموضوعات ١١٥
- الجواب الثاني: النقل عام للموضوعات أيضاً ١١٥

- مورد الآية الموضوعات..... ١١٦
- الجواب الثالث: يد الشارع تنال التكوينات أيضاً..... ١١٦
- الجواب الرابع: مدار كلامنا دائرة الأحكام لا غير..... ١١٧
- الوجه الثاني: قول أهل الخبرة يكفي لإثبات الموضوع اللغوي وإن كان مرسلًا..... ١١٨
- الوجه الثالث: ذهن الراوي مرآة للعرف والوضع..... ١١٩
- وجهان للإشكال على صغرى الوجه الثالث..... ١٢٠
- الأول: قرينة مناسبة الحكم والموضوع متوقفة على ثبوت المحمول الأعم..... ١٢٠
- الثاني: لا يعلم التفات الراوي إلى قرينة مناسبة الحكم والموضوع لخفائها..... ١٢١
- الوجه الرابع: البحث في سلسلة الأسناد عن حال الرواة..... ١٢١
- محمد بن أحمد مشترك بين عدة أشخاص..... ١٢٢
- بحث المشتركات بحث حيوي ومهم..... ١٢٢
- فائدة أصولية: التقليد في مبادئ الاستنباط غير مقوم للاجتهاد..... ١٢٣
- طرق توثيق أحمد بن محمد بن روح..... ١٢٤
- الطريق الأول: ذكره في القسم الأول من رجال ابن داود..... ١٢٤
- رد الطريق الأول: التقسيم غير حاصر..... ١٢٤
- الفرق بين المهمل والمجهول..... ١٢٥
- الطريق الثاني: كونه صاحب كتاب أو أصل..... ١٢٥
- الفرق بين الكتاب والأصل..... ١٢٦
- الثمره من التفريق بين الكتاب والأصل..... ١٢٧
- الطريق الثالث: تعبير النجاشي بـ (صحيح الرواية) يدل على تصحيح السند..... ١٢٨
- الاحتمالات في قول النجاشي (صحيح الرواية)..... ١٢٨

- ١٢٩..... ثلاثة وجوه لتصحيح الاستناد إلى كلام النجاشي الحدسي
- ١٢٩..... الوجه الأول: النجاشي من أهل الخبرة.....
- ١٢٩..... الوجه الثاني: كلام النجاشي هو من باب الشهادة.....
- ١٣٠..... رد شبهة عدم توفر شروط البيئة في أمثال النجاشي.....
- ١٣٠..... أ- الشهادة أعم من البيئة.....
- ١٣٠..... كلام صاحب الجواهر رحمته وبعض الأعلام:.....
- ١٣١..... ب- الشروط مجتمعة في قول النجاشي.....
- ١٣٢..... الوجه الثالث: حصول الاطمئنان بقول النجاشي.....
- ١٣٣..... حجية كلام النجاشي على الاحتمالات الأربعة.....
- ١٣٣..... الاعتراض بان الحدس في باب الشهادة غير معتبر.....
- ١٣٣..... الجواب: الكلام في الشهادة بالمعنى الأعم عرفاً ولغة.....
- ١٣٥..... الاعتماد على كلام النجاشي من باب الاطمئنان.....
- ١٤٠..... من القرائن على أن النجاشي يقصد توثيق السند.....
- ١٤٠..... تحليل أوسع لقول النجاشي (صحيح الرواية).....
- ١٤١..... النقطة الأولى: (صحيح الرواية) لا يراد منه توثيق الراوي نفسه.....
- النقطة الثانية: المراد من (صحيح الحديث) توثيق السلسلة بعد الراوي أو المضمون
- ١٤١.....
- ١٤٢..... شاهدان في المقام للدلالة على المدعى:.....
- ١٤٤..... النقطة الثالثة: مصب الحديث ليس على الاعتقاد وإنما على الرواية.....
- ١٤٤..... النقطة الرابعة: شبهة التوثيق في الجملة لا بالجملة.....
- ١٤٦..... النقطة الخامسة: النجاشي يوثق كل كتب أحمد بن إدريس.....

- ملخص القول.....١٤٧
- الطريق الرابع: الإجماع قائم عند القدماء على العمل بالمهمل.....١٤٩
- الطريق الخامس: عدم انحصار إخراج المهمل عن إهماله بمراجعة الكتب الرجالية
.....١٥٠
- محاولة توثيق بقية أفراد السلسلة.....١٥٠
- وجهان لتوثيق موسى بن عمران.....١٥٠
- الوجه الأول: ورود الراوي في أسناد تفسير القمي.....١٥١
- تفسير القمي ومشكلة تركيبه من تفسيرين ولا مائز بينهما.....١٥١
- التمييز ظاهر وواضح بين التفسيرين.....١٥٣
- إشكال: مجهولية اتحاد النسخ.....١٥٣
- الوجه الثاني: ورود الراوي في كتاب كامل الزيارات.....١٥٥
- آراء أصحاب الوسائل والمستدرك والمعجم.....١٥٦
- الراوي الآخر ابن سنان.....١٥٨
- توثيق محمد بن سنان.....١٥٨
- أ- ليس ما نسب إلى ابن الغضائري غلوا.....١٥٩
- كلام الكاظمي والوحيد في وجه رمي أهل قم للبعض بالغلو:.....١٥٩
- عدم دقة التعبير بـ (أهل قم).....١٦٠
- رد جواب المحقق التستري.....١٦١
- كلمة مهمة للوحيد البهبهاني.....١٦٢
- ب- الغلو أمر ووثاقة اللهجة أمر آخر.....١٦٤
- زياد بن المنذر (أبو الجارود).....١٦٤
- وجهان لتضعيف أبي الجارود.....١٦٥

- أربعة وجوه لتوثيق أبي الجارود ١٦٥
- الوجه الأول والثاني: رواية صاحب كامل الزيارات والقمي عنه ١٦٥
- الوجه الثالث: توثيق المفيد له ١٦٦
- الوجه الرابع: ذكره في مشيخة الشيخ الصدوق ١٦٦
- رد وجهي التضعيف ١٦٦
- رد رواية الكشي ١٦٧
- سعد الإسكاف ١٦٧
- وجوه لتوثيق سعد الإسكاف ١٦٧
- وجهان لتضعيف سعد الإسكاف ١٦٨
- الاحتمالات في المراد بـ (يعرف وينكر) ١٦٨
- الاحتمال الأول: يُعرف لو روى عن الثقات ١٦٨
- الاحتمال الثاني: (يعرف) أي تقبله الأفهام العادية ١٦٩
- الاحتمال الثالث: (يعرف) صفة للراوي ١٦٩
- الاحتمال الرابع: يعرف مع وجود القرائن والأمارات ١٧٠
- عدم معارضة عبارة النجاشي لعبارة الطوسي ١٧١
- تضعيف ابن الغضائري لسعد الإسكاف ١٧٢
- الأصبخ بن نباتة ١٧٢
- روايات أخرى متواترة حول الرشوة ١٧٣
- روايات الطائفة الأخرى ١٧٦
- مدخل لبحث حكم الرشوة ومداه ١٧٨
- تحليل كلام صاحب الجواهر ١٧٨

- ١٧٨.....إثبات تواتر روايات الرشوة.....
- ١٧٩.....تعريف التواتر.....
- ١٧٩.....ضرورة إضافة قيد آخر للتعريف.....
- ١٨٠.....الخبر المتواتر غير المتظافر وغير المتسامع:.....
- ١٨١.....تعبير (يؤمن) أدق من (يؤمنع).....
- ١٨١.....دليل تواتر روايات الرشوة.....
- ١٨٣.....قرائن أخرى قد تفيد القطع بالصدور.....
- ١٨٣.....القرينة الأولى: المطابقة للكتاب.....
- ١٨٤.....القرينة الثانية: مطابقتها للمجمع عليه بين الفريقين.....
- ١٨٤.....القرينة الثالثة: حرمة الرشوة من المرتكزات والمستقلات العقلية.....
- ١٨٤.....القرينة الرابعة: تواتر أكثر أخبارنا زمن السيد المرتضى.....
- ١٨٤.....التعليق على كلام السيد المرتضى.....
- ١٨٥.....أقسام التواتر.....
- ١٨٦.....الأول: التواتر اللفظي.....
- ١٨٦.....الثاني والثالث: التواتر المعنوي والمضموني.....
- ١٨٧.....الرابع: التواتر الإجمالي.....
- ١٨٨.....ثمرة التقسيم الرباعي للتواتر.....
- ١٨٨.....نوع التواتر في روايات الرشوة.....
- ١٩٠.....وجود قرينة داخلية على وضع الرشوة للأعم في الروايات وعدمه.....
- ١٩٠.....فقه الحديث في روايات الرشوة.....
- ١٩٠.....وجود قرينة داخلية تنفح الموضوع في روايات الرشوة وعدمه.....

- أولاً: قرينة اللعن تدل على الأخص ١٩٠
- ثانياً: القرينة غير تامة إذ الراشي آثم ١٩١
- ثالثاً: كون الراشي آثماً أول الكلام ١٩٢
- رابعاً: التفكيك وصدق عنوان الإثم بلحاظ القابل ١٩٢
- خامساً: الدوران بين الخروج الموضوعي والاستثناء الحكمي ١٩٣
- سادساً: يمكن أن يقال بالترجيح ١٩٤
- سابعاً: قرائن جديدة ١٩٥
- قرائن أربعة لدلالة الرشوة على الأعم ١٩٥
- القرينة الأولى: قرينة (المرتشي) ١٩٥
- القرينة الثانية: تعلق اللعن بالمرتشي ١٩٧
- مناقشة القرينة الثانية: التعدد في المتعلق لا المتعلق ١٩٨
- كلام بعض الأعلام في (كل) و(جميع) ١٩٩
- القرينة الثالثة: وحدة السياق ١٩٩
- القرينة الرابعة: القرينة الداخلية مع الخارجية تدل على العموم ٢٠٠
- الاستدلال بـ ﴿ولا تعاونوا﴾ على موضوع الرشوة وحكمها ٢٠٠
- الحلقات الست في القرينة الرابعة ٢٠١
- إشكال الدور والتمسك بالعام في الشبهة المصدقية ٢٠١
- الإشكالات على القرينة الرابعة ٢٠٢
- الإشكال الأول: الصلاحية والإمكان غير الوقوع ٢٠٣
- فقه آية ﴿ولا تعاونوا على الإثم﴾ ٢٠٣
- الإشكال الثاني: التفكيك بين القابل والفاعل ٢٠٤

- الإشكال الثالث: عدم صدق التعاون على الإثم على البذل للحق.....٢٠٤
- الإشكال الرابع: بذل المال للحكم بالحق ليس منهياً عنه.....٢٠٦
- الوجه الأول: قصدية العناوين مانعة من صدق الإثم على البذل.....٢٠٦
- استدلال صاحب المستند بالآية على عموم الحرمة:.....٢٠٨
- الوجه الثاني: التعاون من العناوين الحيادية.....٢٠٩
- فائدة عامة: التفسير الموسوعي الشامل.....٢١٠
- إمكان التمسك بالآية للاستدلال على حكم الرشوة وعدمه.....٢١٢
- أقسام التعاون.....٢١٣
- القصد لا يغير أحد العناوين.....٢١٣
- القصد يغير عنوان أو حكم العناوين الحيادية.....٢١٤
- إلغات نظر وفائدة.....٢١٥
- المزاحم الأقوى يعنون العناوين غير الحيادية أم القصد.....٢١٥
- معنى (العقود تتبع القصود).....٢١٩
- معاني القاعدة.....٢١٩
- تصريح الأنصاري بمدخلية القصد في مفهوم العقد.....٢٢١
- القصد في العناوين الحيادية من الشرائط العقلية اللبية.....٢٢٢
- الخلاصة.....٢٢٣
- رواية (إنما الأعمال بالنيات) حاکمة أو واردة.....٢٢٥
- أقسام العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام.....٢٢٦
- القسم الأول: العناوين اللابشرطية.....٢٢٧
- القسم الثاني: العناوين بشرط لائية.....٢٢٨

- القسم الثالث: العناوين بشرط شيئية..... ٢٢٩
- المعاني المحتملة في (إنما الأعمال بالنيات)..... ٢٣٠
- الأول: الأعمال في وجودها..... ٢٣٠
- الثاني: الأعمال في تعنونها..... ٢٣٠
- توضيح المعنيين بعدد من المسائل..... ٢٣١
- أ - الإنشائيات..... ٢٣١
- ب - نية الجماعة في صلاة الجمعة والفرائض..... ٢٣١
- ج - بيع مال اليتيم لإنفاقه عليه أو لأكله..... ٢٣٣
- المعنى الثالث: صحة العمل تتوقف على النية..... ٢٣٤
- المعنى الرابع: المراد هو الثواب أو الكمال أو القبول..... ٢٣٥
- المعنى الخامس: الإجمال..... ٢٣٧
- بحث تطبيقي: عشرة أمثلة فقهية..... ٢٣٧
- التقسيمات الستة لـ (لا) النافية للجنس..... ٢٣٩
- التقسيم ليس شاملاً..... ٢٤٢
- رأي صاحب (العناوين) في المراد من (لا عمل إلا بنية)..... ٢٤٣
- تطبيق بحث النية على صغرى مسألة الرشوة..... ٢٤٤
- صور بذل المال للقاضي ليحكم بحق..... ٢٤٤
- الصورة الأولى: البذل بقصد التقوية والإعانة..... ٢٤٤
- الصورة الثانية: البذل بقصد ارتزاق القاضي..... ٢٤٥
- الفرق بين الورود والحكومة..... ٢٤٥
- تعريف الدليل الوارد..... ٢٤٥

- ٢٤٥..... ورود الحجج على البراءة العقلية.
- ٢٤٦..... ورود الحجج على البراءة الشرعية.
- ٢٤٧..... تصويران لورود الحجج على أدلة البراءة الشرعية.
- ٢٤٧..... الوجه الأول: كناية عدم العلم عن عدم الحجة.
- ٢٤٧..... الوجه الثاني: أعمية متعلق عدم العلم من الحكم والطريق.
- ٢٤٧..... تعريف الحكومة.
- ٢٤٨..... الصورة الثالثة: البذل جاهلاً بالحرمة قصوراً.
- ٢٤٩..... الصورة الرابعة: البذل نظراً لمزاحم أهم.
- ٢٥٠..... الصورة الخامسة: البذل لاستنقاذ حق مرجوح.
- ٢٥٠..... كلام صاحب العناوين مع إضافة وتغيير.
- ٢٥٠..... النسبة بين ظهور العمل وظهور النية.
- ٢٥١..... صور النسبة بين النية والعمل والأمثلة عليها.
- ٢٥١..... الصورة الأولى: ظهور العمل أقوى من ظهور النية.
- ٢٥٢..... استثمار كلام (العناوين) في مبحثنا في الرشوة.
- ٢٥٢..... الصورة الثانية: كون الظهور للنية لا للعمل.
- ٢٥٣..... الصورة الثالثة: ظهور النية أقوى من ظهور العمل.
- ٢٥٤..... الأمثلة المذكورة من قبيل الحكومة لا الورود.
- ٢٥٥..... ثمرات البحث.
- ٢٥٥..... الثمرة الأولى: الارتزاق خارج موضوعاً عن الرشوة.
- ٢٥٦..... الثمرة الثانية: الغفلة عن الموضوع أو الحكم لا تؤثر في العنوان.
- ٢٥٦..... الغفلة ليست دخيلة في التسمية لوضع الأسماء لمسمياتها الثبوتية.

- الثمرة الثالثة: أدلة النية منصرفة عن استنقاذ الحق المرجوح ٢٥٧
- الرأي المنصور: سعة مفاد (لا عمل إلا بنية) للدوائر الستة ٢٥٧
- الأدلة على التعميم المدعى ٢٥٩
- الأول: فقدان القرينة الداخلية والخارجية على التخصيص ٢٥٩
- الدليل الثاني: النكرة في سياق النفي تفيد العموم للأصناف والأفراد ٢٦١
- مناقشة الدليل الثاني: ٢٦٢
- الدليل الثالث: (لا عمل إلا بنية) تفيد ضابطة كلية ٢٦٢
- الدليل الرابع: المستثنى يدل على التعميم ٢٦٣
- تحقيق موضوعي تطبيقي لمفهوم الرشوة: ٢٦٤
- ثلاثة أصناف من مسائل الرشوة ٢٦٥
- المسألة الأولى: لا فرق بين كون البذل من أحد الخصمين أو قريبه أو الأجنبي .. ٢٦٥
- المسألة الثانية: لا فرق في الصدق العرفي بين كون الباذل هو الشخص أو الجهة أو الدولة ٢٦٦
- المسألة الثالثة: ما إذا كان المبدول له هو القاضي ٢٦٦
- المسألة الرابعة: دفع المال لمن يرتبط بالقاضي ٢٦٦
- المسألة الخامسة: دفع المال لمن يقع في مسار القضاء ٢٦٧
- المسألة السادسة: إعطاء المال للموظف ٢٦٧
- المسألة السابعة: عموم الرشوة للأقوال ٢٦٨
- آراء العلماء في عموم الرشوة للأقوال ٢٦٩
- بيان المسألة السابعة والثامنة ٢٦٩
- رأي صاحب الجواهر: التعميم مطلقاً ٢٧٠

- رأي صاحب مصباح الفقاهة: النفي المطلق ٢٧٢
- رأي صاحب (الفقه): التفصيل بين الموضوع والحكم ٢٧٢
- أدلة الآراء الثلاثة: ٢٧٣
- الوجوه التي يمكن أن يستدل بها لصاحب الجواهر ٢٧٣
- الوجه الأول: الاستناد إلى الملاك ٢٧٣
- الوجه الثاني: القول أو الفعل مصداق الإعانة على الإثم ٢٧٥
- الوجه الثالث: القول أو الفعل مصداق لاتباع الهوى ٢٧٥
- الوجه الرابع: شمول القول والفعل للإثم والسحت ٢٧٦
- الوجه الخامس: شمول (هدايا العمال غلول) ٢٧٦
- الوجه السادس: شمول إطلاقات الرشوة ٢٧٧
- رأي صاحب الجواهر في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ٢٧٨
- وجه عدم إمكان التمسك بإطلاق أدلة الحرمة ٢٨٠
- مصاديق الهدية المعطاة للقاضي ٢٨١
- توجيه كلام السيد الوالد: الأقوال والأعمال رشوة غير محرمة ٢٨٣
- الوجه الأول: دعوى الانصراف عن الأقوال والأعمال ٢٨٣
- المحتملات في مناشئ الانصراف ٢٨٤
- المحتمل الأول: كثرة الوجود ٢٨٤
- المحتمل الثاني: كثرة الاستعمال ٢٨٤
- الفرق بين كثرة الوجود وكثرة الاستعمال ٢٨٥
- المحتمل الثالث: مناسبات الحكم والموضوع ٢٨٦
- مناشئ انصراف الرشوة عن الأقوال ٢٨٦

- ٢٨٧..... أقسام استعمال اللفظ في الحصص والأفراد
- ٢٨٨..... الأول: ما يوجب النقل
- ٢٨٨..... الثاني: ما يوجب الاشتراك اللفظي
- ٢٨٨..... الثالث: ما يوجب الانصراف فقط
- ٢٩٠..... ثمرة البحث
- ٢٩١..... الانصراف يفيد مجازية إطلاق الرشوة على الأقوال والأفعال
- ٢٩٢..... الأدلة الدالة على كون المعنى حقيقاً
- ٢٩٣..... الوجه الثاني: السيرتان على الإنكار والإقرار قرينة حافة مخلة بالإطلاق
- ٢٩٣..... وجه الاستدلال بالسيرتين
- ٢٩٥..... السيرة أخصُّ مثبتٌ فلا يقيد الدليل الأعم
- ٢٩٦..... إيرادات على إشكال أن السيرة لا تقيد الأدلة العامة
- ٢٩٦..... أولاً: السيرة على الإقرار نافية للحرمة فهي صارفة أو مخصصة
- ٢٩٧..... ثانياً: السيرة على الإنكار شارحة ومفسرة للدليل الأعم فتخصه
- ٢٩٩..... الوجه الثالث: أدلة حرمة الرشوة لا تصلح للردع عن السيرة المستحكمة
- ٣٠٠..... تفصيل: استحبابية الأفعال والأقوال مخرجة لها من أدلة حرمة الرشوة
- ٣٠٠..... الرد: اللاقتضائي لا يزاحم الاقتضائي
- ٣٠١..... الدليل الاستحبابي شارح ومفسر لدليل الحرمة
- ٣٠١..... المسألة التاسعة: شمول الرشوة للحكم العرفي والشرعي وعدمه
- ٣٠٢..... أدلة شمول الرشوة للحكم الشرعي والعرفي
- ٣٠٢..... أولاً: صدق الرشوة عرفاً
- ٣٠٣..... ثانياً: الآيات والأدلة العامة تدل على الحرمة

- ثالثاً: الارتكاز والسيرة العقلانية والتمشيرية تدل على الحرمة..... ٣٠٣
- فائدة..... ٣٠٤
- المسألة العاشرة: صدق الرشوة على البذل في الخصومات النوعية وعدمه..... ٣٠٥
- المسألة الحادية عشرة: البذل على الإرشاد إلى كيفية الترافع..... ٣٠٥
- المسألة الثانية عشرة: كون المال المبذول لدفع الشر رشوة محرمة أم لا..... ٣٠٦
- المسألة الثالثة عشرة والرابعة عشرة: بذل المال على تحمل الشهادة أو أدائها رشوة محرمة أم لا؟..... ٣٠٧
- المبحث الأول: تحمل الشهادة..... ٣٠٨
- المبحث الثاني: في أداء الشهادة..... ٣٠٨
- الأقوال في مسألة أداء الشهادة:..... ٣٠٨
- المسألة الخامسة عشرة: أخذ المال على الواجبات..... ٣١٠
- المسألة السادسة عشرة: بذل المال كي لا يفعل حراماً..... ٣١١
- تحقيق الحال..... ٣١٢
- أخذ الأجرة ونظائرها على الواجبات..... ٣١٢
- النقاش في الأدلة..... ٣١٥
- أولاً: عدم تحقق الإجماع..... ٣١٥
- ثانياً: القدر المتيقن من الإجماع صورة واحدة..... ٣١٦
- صور أربعة في المقام..... ٣١٦
- الصورة الأولى: أن لا يفعل الواجب ابتزازاً..... ٣١٦
- الصورة الثانية: أن لا يفعل الواجب انشغالاً..... ٣١٧
- الصورة الثالثة: أن يأخذ المال لرفع المانع..... ٣١٨

- الصورة الرابعة: أن يأخذ المال من أجل التغلب على الكسل ونظائره.....٣١٨
- المسألة السابعة عشرة: لا فرق بين كون المبدول له هو القاضي الشرعي أو قاضي التحكيم.....٣١٩
- المسألة الثامنة عشرة: لا فرق بين كون القاضي منصوباً جامعاً للشرائط أم لا.....٣١٩
- توهم ودفعه: الحرمة في الصورة الأولى فقط.....٣٢٠
- المسألة التاسعة عشرة: حرمة بذل المال للعامل أيضاً.....٣٢٠
- رؤوس عناوين مسائل الرشوة.....٣٢٢
- العناوين الثمانية الأولى.....٣٢٢
- العناوين الثمانية الثانية.....٣٢٢
- مسائل خمس.....٣٢٥
- صور أربعة لكل مسألة من المسائل الخمس المتقدمة.....٣٢٦
- الأقوال في أخذ العوض على القضاء.....٣٢٧
- نقل بعض عبارات الأعلام.....٣٢٨
- أدلة المانعين من البذل والأخذ.....٣٢٩
- دليل المسالك: تنقيح المناط.....٣٢٩
- استدلال صاحب الجواهر بآية المودة.....٣٣٠
- الأجوبة عن كلام صاحب الجواهر.....٣٣٠
- الجواب الأول: موطن الكلام في الآية هو خصوص أجر النبوة.....٣٣٠
- روايات تدل على تخصيص آية المودة بالنبي ﷺ.....٣٣٠
- احتمالان في الخصوصية.....٣٣١
- الجواب الثاني: معنى كلمة (أجراً) وأنه غير الأجرة.....٣٣٢

- ٢٣٢..... الاحتمال الأول: المباينة
- ٢٣٣..... شأن نزول الآية وكلام المهاجرين والأنصار:
- ٢٣٤..... كلام الطوسي في التبيان
- ٢٣٤..... توضيح الفرق بين الأجر والأجرة
- ٢٣٤..... معاني كلمة الأجر
- ٢٣٥..... كلمات اللغويين في معنى الأجر
- ٢٣٧..... الاستنتاج
- ٢٣٨..... الاحتمال الثاني: المعنى الأعم هو الموضوع له
- ٢٣٩..... الجواب الثالث: ظاهر الآية النفي وليس النهي
- ٢٤٠..... سبب عدم أخذ الأجرة أعم من الحرمة المدعاة:
- ٢٤٠..... احتمالان في كلام صاحب الجواهر
- ٢٤١..... الجواب الرابع: الحرمة تتعلق بسؤال القاضي لا البذل له ابتداءً
- ٢٤٣..... الجواب الخامس: إشكال بشقوق ثلاثة بين واقعي وفني

الفصل الثالث: الملحقات

الملحق الأول: بحث موجز عن مدى حجية قول اللغوي

- ٢٤٧..... الأدلة على عدم حجية قول اللغوي
- ٢٤٧..... الدليل الأول: اللغوي ليس من شأنه تعيين الموضوع له
- ٢٤٨..... الدليل الثاني: اللغوي ليس من أهل الخبرة في الوضع
- ٢٤٨..... الدليل الثالث: رأي اللغوي ليس بحجة
- ٢٤٨..... مناقشة أدلة عدم حجية قول اللغوي

- الوجه الأول: شأن اللغويين بيان الموضوع له الحقيقي..... ٢٤٨
- الوجه الثاني: اللازم أعم من التالي الفاسد المذكور..... ٢٤٩
- الوجه الثالث: اللغوي من أهل الخبرة دون ريب..... ٢٥٠
- إشكال: تعيين معاني الألفاظ أمر حسي..... ٢٥١
- مناقشة الإشكال صغرى وكبرى..... ٢٥٢
- اللغوي يعتمد على الحدس في الوضع..... ٢٥٢
- عبارة الحائري..... ٢٥٤
- لا فرق في الرجوع لأهل الخبرة بين الحدس والحس..... ٢٥٤
- قول اللغوي حجة على أحد الوجهين..... ٢٥٥
- إشكالان للمحقق العراقي..... ٢٥٦
- تممة مناقشة كلام المصباح..... ٢٥٧
- اللغوي هو الأحق من غيره للاضطلاع بهذه المهمة:..... ٢٥٨
- دعوى عدم الوثوق بقول اللغوي..... ٢٥٩
- الجواب: الوثوق النوعي حاصل..... ٢٦٠
- توضيح بناء العقلاء..... ٢٦٠
- حكاية الإجماع على حجية قول اللغوي..... ٢٦١

الملحق الثاني في بيان أقسام المكلف

- في بيان أقسام المكلف..... ٢٦٢
- بيان آخر للمدعى..... ٢٦٣
- الأقسام الواقعية للمكلف والدليل عليها..... ٢٦٥
- البراهين الثلاثة للتقسيم الرباعي..... ٢٦٥

- ثمره التقسيم: سقوط عدد من شرائط المقلد لو رجع إليه المستعلم..... ٣٦٨
 صحة رجوع الفقيه إلى غيره في مبادئ الاستنباط..... ٣٧٠
 تلخيص النقاش مع النائي مع إضافة..... ٣٧١
 الأدلة النقلية لإثبات شرائط التقليد تامة..... ٣٧٢

الملحق الثالث: توثيق النجاشي لثمانية عشر من الرواة

- توثيق النجاشي لثمانية عشر من الرواة..... ٣٧٤
 كل الرواة الثمانية عشر أصحاب كتاب أو كتب..... ٣٧٦
 الوجه في عدم تفصيل الدراريين البحث عن عبارة النجاشي..... ٣٧٧
 الإجماع المنقول ليس بحجة وقول النجاشي حجة..... ٣٧٨
 المراد من الصحيح في قول القدماء..... ٣٧٩
 تحليل معنى عبارة (صحيح الرواية)..... ٣٨٠
 الاحتمال الأول: تصحيح سلسلة السند (المخبر والراوي)..... ٣٨٠
 الاحتمال الثاني: تصحيح متن الرواية والخبر والرواية..... ٣٨٠
 مساواة التوثيق الإجمالي للتفصيلي..... ٣٨١
 الاحتمال الثالث: توثيق السند حصرياً..... ٣٨٢

الملحق الرابع: في مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي

- في مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي..... ٣٨٤
 المصدر الأول والثاني: كتب الرجال والفهارس..... ٣٨٤
 الفرق بين كتب الرجال والفهارس:..... ٣٨٤
 المصدر الثالث: كتب التواريخ بشكل عام..... ٣٨٥
 لا عذر في إهمال المصادر الأخرى:..... ٣٨٥

- المصدر الرابع: كتب تواريخ المدن..... ٢٨٦
- المصدر الخامس: كتب تواريخ الأسر العلمية..... ٢٨٧
- المصدر السادس: الإجازات..... ٢٨٧
- المصدر السابع: المشجرات النسبية..... ٢٨٨
- المصدر الثامن: الفوائد الرجالية..... ٢٨٨
- المصدر التاسع: كتب المشيخة..... ٢٨٩
- فائدتان مهمتان..... ٢٨٩
- الفائدة الأولى: الطريقة بالإضافة إلى موضوعية البحث..... ٢٨٩
- الفائدة الثانية: الوصول إلى الحقائق وتشخيص أكمل للصادر من الروايات..... ٢٩٠
- الملحق الخامس: الغضائريان والكتاب المنسوب إليهما**
- الغضائريان والكتاب المنسوب إليهما..... ٢٩٤
- الإشكالات على كتاب ابن الغضائري..... ٢٩٤
- الإشكال الأول: الكتاب تلف بعد وفاة مؤلفه..... ٢٩٤
- الإشكال الثاني: لا سند متصل به بعد مائتي سنة من فقده..... ٢٩٥
- الإشكال الثالث: تضعيفات الغضائري حدسية واجتهادية..... ٢٩٥
- الإشكال الرابع: الغضائري كثير الطعن فلا يعتد بكلامه..... ٢٩٦
- تصريح آغا بزرك بأن الكتاب موضوع من قبل المعاندين:..... ٢٩٦
- دفاع بعض المعاصرين عن رجال ابن الغضائري:..... ٢٩٧
- الملحق السادس: تأسيس علم فقه اللغة الأصولي**
- تأسيس علم فقه اللغة الأصولي..... ٤٠١
- العلوم العشرة التي يتركب منها علم فقه اللغة الأصولي:..... ٤٠١

٤٠٢.....	العلم الأول: الحكمة.....
٤٠٣.....	العلم الثاني: المنطق.....
٤٠٣.....	العلم الثالث: الصرف.....
٤٠٣.....	العلم الرابع: النحو.....
٤٠٣.....	العلم الخامس: التاريخ.....
٤٠٣.....	العلم السادس: البلاغة.....
٤٠٤.....	العلم السابع: علم اللغة.....
٤٠٤.....	العلم الثامن: علم التفسير.....
٤٠٥.....	ضوابط الظهور والبطون.....
٤٠٦.....	العلم التاسع: الحديث.....
٤٠٩.....	العلم العاشر: علم نسبية النصوص والمعرفة والحقيقة (الهرمنيوطيقا).....
٤١٠.....	إشكال على المنهج المقترح وأجوبة.....
٤١٥.....	فهرس المصادر.....
٤٣١.....	فهرس محتويات الكتاب الإجمالية.....
٤٥٧.....	فهرس الفوائد والبحوث والإشارات العلمية.....
٤٦٣.....	كتب أخرى للمؤلف.....

فهرس الفوائد والبحوث والإشارات العلمية:

المباحث والإشارات الأصولية

- الفرق بين الأمارية والمرجحية.....٥٣
- الأقدم من أقسام الوضع٥٤
- الوضع هو بنحو الاشتراك اللفظي٦٧
- هل تعارض أقوال اللغويين مسقط لحجيتها؟٧٧
- محتملات الأصل لدى التساقط والمرجع العقلي عند التعارض٧٩
- اختصاص التساقط بالمتكافئين٨٢
- الأقسام الألفاظ من حيث الموضوع له والمراد منه، ومورد الرجوع الى اصالة الحقيقة وعدمه٨٧/٨٩
- أصالة الحقيقة مرجع لتحديد الوضع.....٩٦
- حجية علامات الحقيقة على الفقيه والجاهل٩٨
- إشارة: حجية الأصل المثبت في الاستصحاب وخفاء الواسطة٩٤
- قرينة مناسبة الحكم والموضوع لمعرفة الوضع او المراد.....١٠٢/١٢٠
- عدم حجية السياق.....١١١/١٩٩
- استعمال العام في الخاص مجاز ام لا؟١١١
- يد الشارع تنال التكوينية١١٦
- التقليد في مبادئ الاستنباط غير مقوم للاجتهاد.....١٢٣
- إشكال الدور والتمسك بالعام في الشبهة المصدقية٢٠١
- أقسام العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام (اللابشرطية، البشروط لائية، البشروط شيئية .. ٢٢٦

- الورود والحكومة، ورود الحجج على البراءة العقلية والبراءة الشرعية ٢٤٥
- تعريف الحكومة..... ٢٤٧
- صور النسبة بين النية والعمل والأمثلة عليها ٢٥١
- الغفلة عن الموضوع أو الحكم لا تؤثر في العنوان ٢٥٦
- الغفلة ليست دخيلة في التسمية لوضع الأسماء لمسمياتها الثبوتية ٢٥٦
- النكرة في سياق النفي تفيد العموم للأصناف والأفراد ٢٦١
- رأي صاحب الجواهر في التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؟ ٢٧٨
- المحتملات الثلاثة في مناشئ الانصراف ٢٨٤
- أقسام استعمال اللفظ في الحصص والأفراد ٢٨٧
- مطالب عن السيرة، هل السيرة تقيد الأدلة العامة؟ ٢٩٣
- اللاقضائي لا يزاحم الاقتضائي ٣٠٠
- بحث موجز عن أدلة حجية قول اللغوي ٣٤٧
- لا فرق في الرجوع لأهل الخبرة بين الحس والحدس ٣٥٤
- أقسام المكلف: مقلد، مجتهد ومستعلم ٣٦٢
- الأقسام الواقعية للمكلف والدليل عليها والثمره ٣٦٥
- صحة رجوع الفقيه إلى غيره في مبادئ الاستنباط ٣٧٠
- إشارة: الأدلة النقلية لإثبات شرائط التقليد تامة ٣٧٢
- تأسيس علم فقه اللغة الأصولي ٤٠١
- العلوم العشرة التي يتركب منها علم فقه اللغة الأصولي ٤٠١

المباحث والإشارات القرآنية

- ٢٠٠/٢٠٣/٢١٣ بحث عن آية (لا تعاونوا على الإثم والعدوان).....
- ٢١٠ التفسير الموسوعي الشامل.....
- ٣٣٠ بحث عن آية (المودّة).....
- ٣٤٣ محتملات الأمر بـ (قل لا أسألكم عليه أجراً).....

الفوائد والإشارات الفقهية

- ١٨ المعاملة المحاباتية وصورها الخمسة.....
- ٢٠ الفرق بين الداعي والشرط.....
- ٢١ أجرة القاضي وارتزاقه من بيت المال والفرق بينهما.....
- ١٤١ الحدس في باب الشهادة غير معتبر.....
- ٢١٤ العناوين قصدية وغير قصدية و العناوين حيادية وغير حيادية.....
- ٢١٥ المزاحم الأقوى يعنون العناوين غير الحيادية أم القصد:.....
- ٢١٩ معانى (العقود تتبع القصود).....
- ٢٢١ مدخلية القصد في مفهوم العقد.....
- ٢٢٢ القصد في العناوين الحيادية من الشرائط العقلية اللبية.....
- ٢٣٠ بحث عن (إنّما الأعمال بالنيّات).....
- ٢٣٤ صحة العمل تتوقف على النية.....
- ٢٥٠ النسبة بين ظهور العمل وظهور النية.....
- ٣١٢ أخذ الأجرة ونظائرها على الواجبات.....

المباحث والإشارات اللغوية والنحوية

١٧	الفرق بين الرشوة والهدية.....
٤٩	تعريف الرشوة لغة.....
٥٠	الجذور اللغوية لكلمة الرشوة وتصريفات الرشوة.....
٥٢	المحتملات في الموضوع له للرشوة وأقوال اللغويين فيها.....
٥٨	علم شجرة الكلمات وضرورة تكامل مباحث الألفاظ.....
١٠٥	الكفر يختلف عن الشرك دلالة.....
٢٣٩	التقسيمات الستة لـ (لا) النافية للجنس.....
٣٣٤	الفرق بين الأجر والأجرة.....
٣٣٤	معاني كلمة الأجر.....

مباحث وإشارات علم الرجال والدراية

١١٤	حجية مراسيل الثقات.....
١١٥	أدلة شمول التعبد بحجية مراسيل الثقات للموضوعات.....
١١٨	قول أهل الخبرة يكفي لإثبات الموضوع اللغوي وإن كان مرسلًا.....
١١٩	ذهن الراوي مرآة للعرف والوضع.....
١٢١	البحث في سلسلة الأسناد عن حال الرواة.....
١٢٢	أهمية بحث (المشتركات).....
١٢٤	طرق توثيق أحمد بن محمد بن روح.....
١٢٥	الفرق بين المهمل والمجهول.....

- وثيقة الراوي لكونه صاحب كتاب أو أصل والفرق بينهما..... ١٢٥
- دلالة تعبير النجاشي بـ (صحيح الرواية) على تصحيح السند..... ١٢٨
- وجوه تصحيح الاستناد الى كلام الشيخ النجاشي الحدسي..... ١٢٩
- الشهادة أعم من البيعة..... ١٣٠
- وجوه حجية قول الرجالي اذا قلنا بانه عن حس..... ١٣٦
- دعوى تواتر توثيقات النجاشي؟..... ١٣٦
- محتملات قول النجاشي (صحيح الرواية)..... ١٤١
- توثيق النجاشي كل كتب أحمد بن إدريس..... ١٤٦
- عدد ممن التزموا بحجية مراسيل الثقات..... ١٤٧
- دعوى الإجماع عند القدماء على العمل بالمهمل..... ١٤٩
- عدم انحصار إخراج المهمل عن إهماله بمراجعة الكتب الرجالية..... ١٥٠
- توثيق موسى بن عمران..... ١٥٠
- ورود الراوي في أسناد تفسير القمي..... ١٥١
- تفسير القمي ومشكلة تركبه من تفسيرين ولا مائز بينهما..... ١٥١
- مجهولية اتحاد النسخ..... ١٥٣
- ورود الراوي في كتاب كامل الزيارات..... ١٥٥
- توثيق محمد بن سنان واشتراك (ابن سنان)..... ١٥٨
- وجه رمي (أهل قم) لبعض الرواة بالغلو، وعدم دقة التعبير بـ (أهل قم)..... ١٥٩
- عدم المنافاة بين الغلو ووثيقة اللهجة..... ١٦٤
- زياد بن المنذر (أبو الجارود)..... ١٦٤

- وجوه لتوثيق وتضعيف سعد الإسكاف ١٦٧
- المراد بـ (يعرف وينكر) في كلام النجاشي في حق بعض الرواة ١٦٨
- الأصبع بن نباتة ١٧٢
- تعريف التواتر ١٧٩
- الخبر المتواتر، المتظافر، المتسامع ١٨٠
- قرائن أربعة تفيد القطع بالصدور ١٨٣
- أقسام التواتر (اللفظي، المعنوي، المضموني، الإجمالي) ١٨٥
- توثيق النجاشي لثمانية عشر من الرواة ٣٧٤
- الوجه في عدم تفصيل الدرئيين البحث عن عبارة النجاشي ٣٧٧
- هل الإجماع المنقول ليس بحجة وقول النجاشي حجة؟ ٣٧٨
- المراد من الصحيح في قول القدماء، ومعنى عبارة (صحيح الرواية) ٣٧٩
- مساواة التوثيق الإجمالي للتفصيلي ٣٨١
- مصادر عديدة لرفع إهمال الراوي (كتب التواريخ بشكل عام، كتب تواريخ المدن، كتب تواريخ الأسر العلمية، الإجازات، المشجرات النسبية، كتب المشيخة وغيرها) ٣٨٤/٣٨٩
- الفرق بين كتب الرجال والفهارس ٣٨٤
- الغضائريان والكتاب المنسوب إليهما ٣٩٤
- تضعيفات الغضائري اجتهاد حدسي ٣٩٥

كتب أخرى للمؤلف:

- ١ - شعاع من نور فاطمة الزهراء عليها السلام، دراسة عن القيمة الذاتية لمحبة الزهراء عليها السلام، مطبوع.
- ٢ - أضواء على حياة الإمام علي عليه السلام، مطبوع.
- ٣ - التصريح باسم الإمام علي عليه السلام في القرآن الكريم، مطبوع.
- ٤ - من حياة الإمام الحسن عليه السلام، مخطوط.
- ٥ - الإمام الحسين عليه السلام وفروع الدين، دراسة عن العلاقة الوثيقة بين سيد الشهداء وبين كل فرع من فروع الدين، مطبوع.
- ٦ - السيدة نرجس عليها السلام مدرسة الأجيال، مطبوع.
- ٧ - بحوث في العقيدة والسلوك، أربعة مجلدات، مجموعة محاضرات على ضوء الآيات القرآنية الكريمة، ألفت في الحوزة الزينية وفي النجف الأشرف، طبع المجلد الأول منها.
- ٨ - شرعية ووقدسية ومحورية النهضة الحسينية، مطبوع.
- ٩ - كونوا مع الصادقين، بحوث تفسيرية في الآية الشريفة ﴿كونوا مع الصادقين﴾، مطبوع.
- ١٠ - لماذا لم يصرح باسم الإمام علي عليه السلام في القرآن الكريم؟، مطبوع.
- ١١ - دروس في أصول الكافي، الجزء الأول كتاب العقل والجهل، مخطوط.
- ١٢ - شورى الفقهاء، دراسة فقهية أصولية، مطبوع.
- ١٣ - فقه التعاون على البر والتقوى، مطبوع.
- ١٤ - فقه الاجتهاد والتقليد، تقارير درس الخارج، ألقى في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، مخطوط.

- ١٥ - رسالة في قاعدة الإلزام، تقارير درس الخارج، ألقى في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، قيد الطباعة.
- ١٦ - فقه المكاسب المحرمة، حفظ كتب الضلال ومسببات الفساد، تقارير درس الخارج، ألقى في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، قيد الطباعة.
- ١٧ - فقه الخمس، تقارير درس الخارج، ألقى في الحوزة العلمية الزينية، مخطوط.
- ١٨ - الأصول مباحث القطع، مجلدان، مخطوط.
- ١٩ - الاجتهاد في أصول الدين، قيد الطباعة.
- ٢٠ - الأوامر المولوية والإرشادية، مطبوع.
- ٢١ - الحجة «معانيها ومصاديقها»، مطبوع.
- ٢٢ - المبادئ التصورية والتصديقية للفقهاء والأصول، مطبوع.
- ٢٣ - رسالة في أجزاء العلوم ومكوناتها، مطبوع.
- ٢٤ - الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية، مخطوط.
- ٢٥ - حجة مراسيل الثقافات، حجة مراسيل الصدوق والطوسي نموذجاً، مطبوع.
- ٢٦ - نسبية النصوص والمعرفة... الممكن والممتنع، مطبوع.
- ٢٧ - استراتيجيات إنتاج الثروة ومكافحة الفقر في منهج الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، مطبوع.
- ٢٨ - الأطر العامة للعلاقة الحقوقية بين الدولة والشعب، مطبوع.
- ٢٩ - مؤسسات المجتمع المدني في منظومة الفكر الإسلامي، قيد الطبع.
- ٣٠ - الحوار الفكري، مطبوع.

- ٣١- في السجن كانت مقالات، مطبوع.
- ٣٢- توبوا إلى الله، مطبوع.
- ٣٣- شرح دعاء الافتتاح، مخطوط.
- ٣٤- الخط الفاصل بين الأديان والحضارات، مطبوع.
- ٣٥- لمن الولاية العظمى؟ مطبوع.
- ٣٦- فقه مستثنيات الكذب، مخطوط.
- ٣٧- فقه التعامل بالدراهم المغشوشة والبضائع المقلدة، مخطوط.
- ٣٨- فقه مقاصد الشريعة، مخطوط.
- ٣٩- إضاءات في التولي والتبري، مطبوع.
- ٤٠- فقه الرشوة، مطبوع.
- ٤١- فقه الرؤى، دراسة في عدم حجية الأحلام على ضوء الكتاب والسنة والعقل والعلم، مطبوع.
- ٤٢- المرابطة في زمن الغيبة، مطبوع.
- ٤٣- سوء الظن في المجتمعات القرآنية، مطبوع.
- ٤٤- نقد الهرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة، مطبوع.
- ٤٥- الاجتهاد في مبادئ الاستنباط، مخطوط.
- ٤٦- التبويض في التقليد، مخطوط.
- ٤٧- الإمامة وقيادة الأمة، مخطوط.
- ٤٨- المعارض والتورية، مخطوط.
- ٤٩- الفقه حرمة اللهو واللعب واللغو، مخطوط.