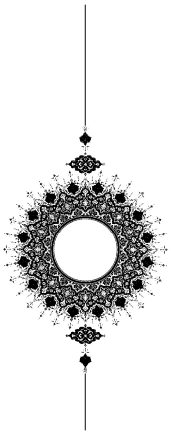
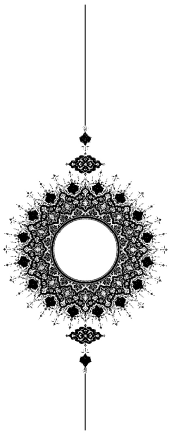

بسم الله الرحمن الرحيم

خواطر حوزوية

الحلقة الثالثة





تأليف

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

مكتبة فدك

في هذا الكتاب

القرض الإستثماريّ مع الزيادة

حلق اللحية

الجهر والإخفات

وظيفة فاقد الطهورين

أسباب النـزول

صيام يوم الشكّ

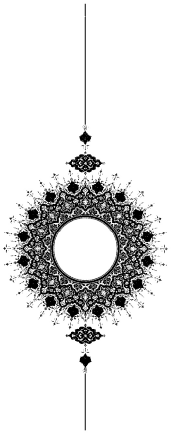
وجوب الإمساك تأدّباً

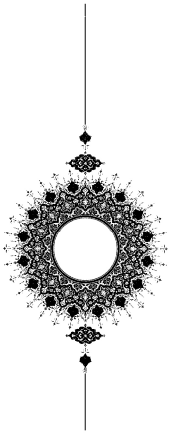
الضروريّ الشرعيّ

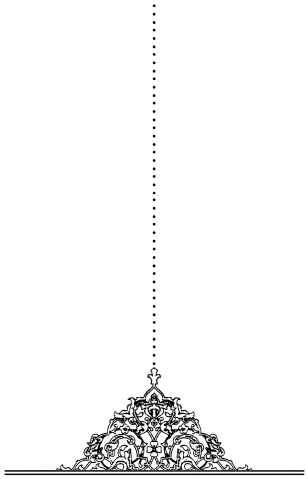
مكان الإعتكاف

الوقوف يوم الثامن من ذي الحجّة مع المسلمين

غسل الإحرام







القرض الإستثماريّ مع الزيادة



القرض الإستثماريّ مع الزيادة

المعروف بين أعلام الطائفة، البناء على عدم الفرق في حرمة الربا القرضيّ، سواء كان القرض استهلاكياً، وهو الذي يكون غرض المقترض منه رفع الحاجة للأزمة الماليّة التي يعانيها، والتي اضطرّته لأخذ القرض، حتى أنّ بعض أصحاب هذا النوع من القرض قد يضطرّ أحياناً إلى تأخير سداد القرض عن موعده، بل قد يتكرّر ذلك منه غير مرّة ما يؤدّي إلى تضاعف مقدار الزيادة على الدَّين عليه.

أم كان القرض استثمّارياً، وهو الذي يكون غرض المقترض منه تحسين الدخل أو زيادته، كما لو كان هناك موظّف له راتب يكفيه لمؤونته ومؤونة عياله، وكان راغباً في تحسين وضعه المالي، فأقدم على الإقتراض للإتجار بما اقترض، أو كان هناك تاجر وأراد تنمية تجارته، وزيادة رأس ماله مثلاً، وهكذا، فيقدم على الاقتراض مع الإلتزام بدفع زيادة فوق مبلغ القرض، ويُعبّر عن هذا النوع من القرض أيضاً بالقرض الإنتاجيّ، والاستثماريّ، لأنّه يوجب الاستثمار، ويؤدّي إلى حصول النتاج للمقترض، كما هو واضح من خلال المثالين اللذين ذكرناهما.

وخالف في ذلك بعض الأعلام، فقال بالتفصيل، حيث خصّ الحرمة بخصوص القرض الاستهلاكيّ، دون الاستثماريّ[١].

وقد استند في دعواه تارةً إلى عدم شمول ما دلّ على التحريم لهذا النوع من الربا، لندرة وجوده في العصر الماضي الذي صدرت فيه النصوص، وأُخرى إلى الاستناد لعلّة التحريم التي تضمّنتها بعض أدلّة الحرمة.

وهذا يستدعي النظر بداية في أدلّة المشهور، وملاحظة ما ذكره مناقشة لها، وبعد ذلك ملاحظة النصوص التي تضمّنت التعليل، وفي الختام نشير لما تمسّك به من دليل لإثبات مدّعاه.

ولا بأس قبل ذلك من الإشارة إلى حقيقة الربا.

معنى الربا:

كلمة الربا، قد تقرأ بفتح الراء، فتكون مصدراً، وقد تقرأ بكسرها فتكون إسم مصدر، والفرق بينهما كالفرق بين الغَسل، والغُسل.

ولعلّ الأوّل أشهر، وهو ثلاثي من ربا يربو، وكان في الأصل من رَبْواً، فقلبت الواو ألفاً، ثمّ فتحت الباء بمناسبة الألف المنقلبة بعدها.

والمستفاد من كلمات أهل اللغة، أنّ الربا عبارة عن الفضل والزيادة والنموّ، فقد جاء في (**كتاب العين**) للخليل بن أحمد الفراهيدي: ربا الجرح والأرض والمال، وكلّ شيء يربو رَبْواً، إذا زاد -إلى أن قال- ربا المال، يربو في الربا، أي يزداد[٢].

---

(١) رسالة في الربا الإستثماري: ٤٠.

(٢) كتاب العين: ١: ٦٤٩.

وجاء في (**معجم مقاييس اللغة**) لابن فارس: الراء والباء والحرف المعتلّ، وكذلك المهموز منه يدلّ على أصل واحد، وهو الزيادة والنماء والعُلُو، تقول من ذلك: ربا الشيء يربو، إذا زاد[١].

وفي (**صحاح اللغة**) للجوهري: ربا الشيء يربو رَبْواً، أي زاد[٢].

ولمّا كان الموجود عند الفقهاء نوعين من الربا، الأوّل: هو **الربا المعاوضيّ**، والثاني هو **الربا القرضيّ**، كان لكلّ واحد منهما حقيقة مختلفة، وسوف نقصر المقام على ذكر حقيقة الربا القرضيّ لأنّه موضع البحث، فقد عُرّف في الاصطلاح الفقهيّ بأنّه: اقتراض شخص من آخر مع الزيادة.

ويختلف الربا القرضيّ عن الربا المعاوضيّ، في أنّه لا يُعتبر فيه ملاحظة المماثلة بين الجنسين، ولا التقدير بالكيل والوزن، نعم، يعتبر فيه أن تكون الزيادة المشروطة في متن القرض، مضافاً إلى غير ذلك من الخصوصيات.

ولمّا كان أكل الربا مما أوعد الله آكله النار في كتابه المجيد، عدوّه من الكبائر الموبقة، بل قد تضمّنت بعض النصوص النصّ على كونه منها، ففي صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**اَلْكَبَائِرُ سَبْعٌ، قَتْلُ اَلْمُؤْمِنِ مُتَعَمِّداً وَقَذْفُ اَلْمُحْصَنَةِ وَاَلْفِرَارُ مِنَ اَلزَّحْفِ وَاَلتَّعَرُّبُ بَعْدَ اَلْهِجْرَةِ وَأَكْلُ مَالِ اَلْيَتِيمِ ظُلْماً وَأَكْلُ اَلرِّبَا بَعْدَ اَلْبَيِّنَةِ وَكُلُّ مَا أَوْجَبَ اَللهُ عَلَيْهِ اَلنَّارَ**»[٣].

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٢: ٤٨٣.

(٢) الصحاح: ٦: ٢٣٥٠.

(٣) الكافي: ٢: ٢٧٧، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ١٥: ٣٢٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٦.

أدلّة المشهور:

وقد تمسّك المشهور للبناء على حرمة القرض مع الزيادة مطلقاً سواء كان القرض استهلاكياً أم كان القرض انتاجيّاً استثمّاريّاً، بدليلين:

الدليل الأوّل: الكتاب العزيز:

حيث استندوا إلى الآيات الدالّة على حرمة الربا، على أساس أنّها شاملة للقرض الربويّ بقسميه:

منها: قوله تعالى:- ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾[1]، وقد تضمّنت كلمات المفسّرين في بيأنّهم للآية الشريفة أنّها بصدد توصيف حال آكل الربا في عرصة القيامة، فيتميّز من خلالها عن بقيّة أصحاب الذنوب والمعاصي، فقد وصفه الله تعالى بمن يتخبّطه الشيطان من المسّ، يعني يضربه ضرباً، أو ضرباً شديداً، وهذا هو معنى الخبط، فهو كالمصروع بالجنون، الذي لا يتمكن من الاستقامة وذلك بسبب وزر الربا وثقله الذي يثقل عليه، فقد أصبح ما أكله من الربا في بطنه أمراً عظيماً، وشيئاً ثقيلاً على ظهره، ونفذ وتغلغل في تركيبه، فسلب منه القدرة على الاستقامة في المشي، فتراه في ذلك الموقف يمشي من دون استقامة واتّساق، ولا تعادل.

ويؤيّد هذا المعنى للآية الشريفة ما ورد في كتاب التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم، عن هشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُولُ اَللّٰهِ صلى الله عليه وآله: لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى اَلسَّمَاءِ رَأَيْتُ أَقْوأمّا يُرِيدُ أَحَدُهُمْ أَنْ يَقُومَ وَلاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ عِظَمِ بَطْنِهِ**

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

فَقُلْتُ مَنْ هَؤُلاَءِ يَا جَبْرَئِيلُ قَالَ هَؤُلاَءِ اَلَّذِينَ يَـأْكُلُونَ اَلرِّبٰـا لاٰ يَقُومُـونَ إِلاّٰ كَمٰـا يَقُومُ اَلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ اَلشَّيْطٰانُ مِنَ اَلْمَسِّ»[١].

وتقرب دلالتها على الحرمة على أساس أنّ ما تضمّنته الآية الشريفة إنّما هو نوع من أنواع العقوبات الحاصلة يوم القيامة، وهـي عقوبـة لآكـل الربـا، ومـن المعلوم أنّ المعاقبين يوم القيامة، هم خصوص الذين قـد ارتكبـوا مخالفـة لله تعالى في عالم الدنيا، بأن ارتكبوا حراماً، وفعلوا معصية، فتكون الآية دالّة على حرمة أكل الربا.

ولم يناقش بعض الأعلام في دلالتها على الحرمة، الكاشف عن تـسليمه بتمامية دلالتها، نعم، ناقش في سعة دائرتهـا لتكـون شـاملة للقـرض الربـويّ الاستثماريّ، ومنع من ثبوت شمول فيها لذلك[٢].

ولا يخفى أنّ دلالتها على المدّعى متوقّفة على أن يكـون موضـوعها حـال آكل الربا في يوم القيامة، ليكون الوارد فيها وصف لمـا سـيقع عليـه فيهـا مـن العقوبة، وأنّه كالممسوس غير المستقيم في سيره، ويؤيّد ذلك خبر التفسير.

وليس في الآية ما يشير إلى ذلك، إذ من المحتمـل جـدّاً أن تكـون بـصدد الحديث عن حال آكل الربا في عالم الدنيا، وأنّ التخبّط الموجود عنـده الـدالّ على أنّه يسير على غير استواء وهدى يعود إلى مخالفته لما تدعو إليـه الفطـرة المستقيمة، والعقل في الأفعال، وعليه، سوف تكون الآية الشريفة أجنبية تماماً عن المدّعى، بل لن تكون من آيات الأحكام أصـلاً. قـال بعـض الأعيـان:

---

(١) تفسير القمّي: ١: ٩٣، و ٢: ٧

(٢) رسالة في الربا الإستثماري: ٣٠.

ومعنى قوله تعالى :- ﴿**كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾[١] ، أي لا يقوم في أمور المعاش والحياة بالوجه الصحيح ، والنهج القويم ، وذلك لأنّ الأنّسان ، بل سائر الحيوان ، قد أودع الله تعالى فيه قوّة يميّز بها الخير من الشرّ ، والنافع من الضارّ ، وبها ينظّم شؤون حياته باتّساق وانتظام ، وبها يهتدي الأنّسان في أفعاله واعتقاداته ، وينتفع من حياته بالوجه الحسن ، وما كتبه الله تعالى فيها ، فإذا اختلّت هذه القوّة الدرّاكة المميّزة ، اختلّت أفعاله وحركاته ، وأحكامه ، فلا يرشد إلى الصحيح منها والنافع ، كالمصروع الذي فقد فيه التمييز ، فلا يقوم في معيشته بالوجه الصحيح النافع .

وفعل المرابي في أخذه الربا من الأفعال التي ليس فيها الخير والنفع ، وهو خلاف ما تدعو إليه الفطرة المستقيمة والعقل في الأفعال ، فإنّه اختلاس وابتزاز لأموال الناس من غير عوض ، فيكون في طرف زيادة ، ونقصان في الطرف الآخر[٢] .

ووفقاً لما تقدّم لن تكون للآية الشريفة دلالة على ثبوت آثار للذنوب والمعاصي الصادرة من الأنّسان في عالم الدنيا فضلاً عن عالم الآخرة ، لأنّ التخبّط الذي تحكي عنه يُقصد منه الأمر المعنويّ ، وليس الأمر الماديّ . بل لن تكون الآية الشريفة أساساً من آيات الأحكام الصالحة للدلالة على المطلوب .

وهذا هو الذي صرّح به بعض كبار المفسّرين، قال: **وخامساً**: فساد ما ذكره بعض آخر من المفسّرين : أنّ المراد بالتشبيه بيان حال آكلي الربا يوم

---

(١) البقرة (٢) : ٢٧٥ .

(٢) مواهب الرحمن في تفسير القرآن : ٤ : ٤٣٣ .

القيامة، وأنّهم سيقومون عن قبورهم يوم القيامة كالصريع الذي يتخبّطه الجنون، ووجه الفساد أنّ ظاهر الآية على ما بينّا لا يساعد على هذا المعنى، والرواية لا تجعل للآية ظهوراً فيما ليست بظاهرة فيه، وإنّما تبيّن حال آكلي الربا يوم القيامة[١].

ثمّ حكى﵀ قول صاحب (**تفسير المنار**) عن (**تفسير ابن عطيّة**)[٢] أنّ المقصود من القيام هو عالم الدنيا، وتأيد صاحب (**تفسير المنار**) له في ذلك، ومناقشته لمن قال بخلاف ذلك[٣]، وقد استصوب﵀ ما ذكره صاحب المنار، لكنّه خطّأه في تقرير معنى التشبيه الواقع في الآية الشريفة، فليراجع كلامه﵀[٤].

ومثل ذلك ذكر أيضاً بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه) في تفسيره، فقد عقّب على قوله تعالى :- ﴿**لَا يَقُومُونَ**﴾ بقوله : ليس المقصود بالقيام في الآية البعث والخروج من الأجداث لتوهّم البعض بأنّ المراد هو قيام المرابين من قبورهم يوم القيامة بالهيئة المذكورة، كالذي يتخبّطه الشيطان، رغم أنّ هذه الحالة ستحدث لهؤلاء يوم القيامة أيضاً، بل المقصود بقيام المرابين هو تصرّفهم وسلوكهم وتعاملهم مع مسألة الربا وأكله، فيشمل ذلك أفكارهم وآراءهم وحديثهم وكلامهم الذي يتصف بحالة من الجنون والمسّ[٥].

وأمّا خبر هشام، فلا يصلح الاستناد إليه حتى مع كونه قد ورد بطريق

---

(١) الميزان في تفسير القرآن : ٢ : ٤١٣.
(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطيّة) : ١ : ٣٧٢.
(٣) تفسير المنار : ٣ : ٧٨
(٤) الميزان في تفسير القرآن : ٢ : ٤١٣-٤١٤.
(٥) تسنيم في تفسير القرآن : ١٢ : ٦٢٦.

صحيح، لعدم احراز أنّ الكتاب الموجود بأيدينا هو كتاب عليّ بن إبراهيم، وهذا مانع من التعويل عليه.

ولو بني على دلالة الآية الشريفة على حرمة الربا، فقد يقال باختصاصها بالربا المعاوضيّ وعدم شمولها للربا القرضيّ، استناداً إلى وحدة السياق، لأنّ الآية محلّ البحث قد وقعت في سياق الحديث عن حرمة الربا مقابل حليّة البيع، والذي كان ردّاً على قول القائلين بعدم الفرق بينهما.

ومن الواضح أنّ الربا الذي تتحدّث عنه في مقابل حلّيّة البيع هو خصوص الربا المعاوضيّ والذي كان يتضمّن بيعاً مع الزيادة، وليس المقصود منه الربا القرضيّ، فيكون ذلك موجباً لاختصاص موضوع الآية به دون القسم الآخر من الربا، قال تعالى :- **﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهم قَالُوا إِنَّما الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**[1].

وهو ممنوعٌ، فإنّه لو بني على أنّ موضوعها هو خصوص الربا القرضيّ، كان وجيهاً، لأنّ الموضوع كان عن ربا الجاهليّة، وهو ربا النسيئة الذي كان متعارفاً بينهم، وذلك أنّهم يدفعون المال على أن يأخذوا كلّ شهر قدراً معيّناً، ويكون رأس المال باقياً، ثمّ إذا حلّ الدَّين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذّر عليه الأداء زادوا في الحقّ والأجل[2]. مع أنّ البناء على الإطلاق والشمول لكلا نوعي الربا ليس بعيداً، فتأمّل.

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي: ٧: ٩٢.

والظاهر من بعض الأعلام[1] البناء على شمول الآية الشريفة لقسمي الربا من دون فرق بينهما، فهي كما تدلّ على حرمة الربا المعاوضيّ، فأنّها تدلّ على حرمة الربا القرضيّ أيضاً، نعم، تختصّ دلالتها على الحرمة في الربا القرضيّ بخصوص الربا الاستهلاكيّ دون الربا الإنتاجيّ الاستثماريّ، فلا تصلح دليلاً على حرمته والمنع عنه.

وما يمكن أن يُتصوّر لمنع الشمول وجهان:

الوجه الأوّل: البناء على عدم شمول الإطلاق للفرد النادر، وهذا الوجه يقوم على مقدّمتين:

المقدمة الأُولى: أنّ الربا الإنتاجيّ والاستثماريّ من الأفراد الخفيّة النادرة.

المقدمة الثانية: إنّ الإطلاقات الحاصلة في الخطابات الشرعيّة ولو كانت صادرة بنحو القضية الحقيقيّة، إلّا أنّها لا تشمل الأفراد النادرة أو المعدومة حين صدور النصّ، لأنّها منصرفة إلى خصوص الأفراد الشائعة والموجودة دون الأفراد النادرة والمعدومة.

ومن المعلوم أنّ المناط في حجيّة الإطلاق كما هو مقرّر في محلّه، على الظهور العرفيّ، وهذا يستدعي أن يكون المعنى واضحاً لدى المخاطب، وتكون حجّيته بمقدار وضوح الخطاب عنده، ومعرفته بالمراد الجدّي للمتكلّم فيما ذكر.

ولمّا كان الفرد النادر، أو المعدوم ليس واضحاً عند العرف حين صدور الخطاب، لذا لا يكون الإطلاق شاملاً لهما ليكون حجّة فيهما.

ومنشأ الأنصراف المذكور هو ندرة هذا الفرد، أو عدم وجوده، فيستبعد

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٢: ٤٣٠.

العرف دخوله في مراد المتكلّم، بسبب استبعاد تصوّر المتكلّم له أساساً عند إطلاقه المفهوم، ولما كان مناط الحجيّة هو ما يستظهر من كلام المتكلّم، وكونه مراداً له، وليس المدار فيها على ما يتّسع له اللفظ المستعمل من المتكلّم، يلتزم بعدم شمول الإطلاق للأفراد النادرة أو المعدومة، لتكون حجّيّة الخطاب مختصّة بالأفراد الشائعة والموجودة دون النادرة والمعدومة، ولا يكون الخطاب شاملاً لهما.

ولما كان القرض الإنتاجيّ الاستثماريّ من الأفراد النادرة، بل ربما المعدومة في ذلك الزمان حين صدور النصّ، لأنّ الآية الشريفة ناظرة للربا الاستهلاكيّ دون الاستثماريّ، فلا يكون الإطلاق شاملاً له، وعليه، لا تصلح الآية الشريفة للدلالة على الحرمة.

ويمكن المناقشة في مقدّمتي الوجه المذكور:

أمّا الثانية منهما، فإنّ البناء على اختصاص الإطلاق الوارد في لسان الشارع المقدّس بخصوص الأفراد الشائعة والموجودة دون النادرة والمعدومة اعتماداً على الأنصراف، ممنوعٌ، وليس ذلك لأنّه من الأنصراف الناجم من غلبة الوجود، الموجب لعدم منع حجّية الإطلاق، بل إنّ الموجود في البين انصراف ناجم من كثرة الاستعمال، وإنّما لأنّنا نمنع من وجود مثل هكذا انصراف أصلاً. لأنّ المدار في الحجّيّة على شمول المطلق للأفراد النادرة والمعدومة وذلك بصدق عنوان المفهوم عليها، بحيث تكون متساوية في الصدق مع الأفراد الشائعة، نعم، هي تختلف عنها فقط من حيث ندرة وجودها أو عدمها في زمن الخطاب، إلّا أنّ هذا لا يمنع من شمول الإطلاق لها، وحجّيّته فيها.

وأمّا استبعاد تصوّر المتكلّم لها، فلا يكون مريداً لها حين الخطاب، وإن كان

صحيحاً، لأنّه لا يكون متصوّراً للأفراد النادرة أو المعدومة تفصيلاً، إلّا أنّها متصوّرة عنده ارتكازاً وإجمالاً، وهذا المقدار يكفي لظهور إرادته لها ضمن الإطلاق، لأنّ المصحّح لاستظهار إرادة المتكلّم للإطلاق ليس التصوّر التفصيليّ لأفراد المطلق وحصصه، فإنّ ذلك لا يكاد يقع حتى لمثل الأفراد الشائعة، فإن المتكلّم عند الخطاب إنّما يتصوّر إجمالاً أفراد العام أو المطلق، ويجعل الحكم بعدها على الطبيعيّ قاصداً انحلال الحكم على كلّ ما يصدق عليه من أفراد. فالتحريم الصادر من الشارع المقدّس للقرض الربويّ شامل لما كان شائعاً في وقت صدور النصّ وما كان منه نادر الوجود، أو معدوماً، ما دام هذان الفردان متساويان مع الفرد الشائع للقرض الربويّ وهو الاستهلاكيّ في صدق العنوان المجعول للحرمة.

ويشهد لما ذكرناه، سيرة العقلاء، فأنّها منعقدة على ذلك، بدليل أنّهم يلتزمون بصحّة احتجاج السيّد على عبده لو أصدر له طلباً مطلقاً، يتساوى فيه أفراده الشائعة والنادرة والمعدومة، وقصر العبد تنفيذه أمر السيّد في خصوص الأفراد الشائعة، بأنّ خطاب السيّد شامل للجميع[1].

على أنّ جعل المدار في منع الإطلاق والشمول للأفراد النادرة والمعدومة هو خصوص الإنصراف، في غير محلّه، ذلك أنّ الندرة والعدم لا يعدّان نكتة موجبة لتحقّق الإنصراف، بل لحصول الأنّصراف ملاكات وموجبات قد ذكرت في محلّها، وليس منها الندرة والعدم.

---

(١) وهذا هو الذي عليه بعض الأعاظم﵀، فقد أجاب﵀ في تقريرات بحثه الشريف، بقوله: إنّ الممنوع هو اختصاص الحكم بالفرد النادر، لا شموله له، إذ كون الفرد نادراً لا يوجب خروجه عن الطبيعة المطلقة. (**مصباح الأصول**): ٣: ٢٨٣.

نعم، لا يمكن البناء على شمول الاطلاق للأفراد النادرة وكذا المعدومة لو لم تكن مصاديق للمفهوم الوارد في الدليل عند أهل المحاورة، وإن كانت بحسب الوضع اللغويّ شاملة لها، فلا يصحّ عندها التمسّك بالإطلاق، وكذا لا يصحّ التمسّك به عند الشكّ في شمول الإطلاق لهذا المصداق وعدمه. لأنّ عدم استعمال أهل المحاورة لهذا اللفظ في هذا المعنى، وكذا الشكّ في الصدق يشكّلان قرينة مانعة من انعقاد الإطلاق فضلاً عن حجّيته.

وأمّا المقدّمة الأُولى، فيكفي في الجواب عنها، ما جاء في (**المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**)، قال:

وأمّا ربا الدراهم والدنانير فكان ربا التجّار، ومن كان يريد تنمية ثروته وزيادة تجارته، فكان يقترض بالربا لهذه الغاية[١].

وجاء فيه أيضاً: وقد يأخذ المدين المال ليشتغل به فيربح منه فيؤدي المال ورباه، ويستفيد من الربح الذي حصل عليه من تشغيله لذلك المال في تجارة أو أعمال إنتاجية أُخرى، وورد عن إبراهيم النخعي أنّه قال: كان هذا في الجاهلية، يعطي أحدهم ذا القرابة المال ليكثّر به ماله. وورد أنّهم كانوا يعطون الرجل المال ليكثّر به ماله، وذلك عن طريق تشغيله لذلك المال[٢].

وجاء في تاريخي (**الطبريّ**) و(**ابن عساكر**): أنّ هنداً بنت عتبة قامت إلى عمر بن الخطّاب فاستقرضته من بيت المال أربعة آلاف درهم تتّجر فيها وتضمنها، فأقرضها، فخرجت فيها إلى بلاد كلب فاشترت وباعت[٣].

---

(١) المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ١٤: ١١٣.
(٢) المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ١٤: ١١٦.
(٣) تاريخ الطبري: ٣: ٢٨٧، تاريخ دمشق: ٧٠: ١٨٥.

وقد روى مالك في (**الموطأ**)، والشافعي في كتابه (**الأُمّ**) : أنّه خرج عبد الله وعبيد الله ابنا عمر بن الخطّاب في جيش إلى العراق، فلما قفلا مرّا على أبي موسى الأشعريّ، وهو أمير البصرة، فرحّب بهما وسهّل، ثمّ قال : لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت، ثمّ قال : بلى، هاهنا مال من مال الله أُريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكماه، فتبتاعان به متاعاً من متاع العراق، ثمّ تبيعانه بالمدينة، فتؤدّيان رأس المال إلى أمير المؤمنين، ويكون الربح لكما، فقالا : وددنا ذلك، ففعل وكتب إلى عمر بن الخطّاب أن يأخذ منهما المال[١].

والنصّان الأخيران اللذان نقلنا عن (**تاريخ الطبري**) و(**تاريخ دمشق**)، و(**موطّأ مالك**)، وكتاب (**الأُمّ**) للشافعي، وإن لم يشتملاً على ذكر الربا، إلّا أنّهما يدلّان على معروفة القرض الاستثماريّ الإنتاجيّ في تلك الفترة الزمنية، وهي التي صدرت فيها النصوص الدالّة على الحرمة، وهذا يعني أنّ هناك قرضاً استثمّارياً إنتاجياً ربوياً، كما أشار لذلك في المفصّل، وهذا يمنع من التشكيك في وجود المقدّمة الأولى.

وقد اشتملت أسئلة الرواة للأئمة المعصومين عليهم السلام السؤال عن مثل هكذا قرض، ما يكشف عن كونه أمراً معروفاً ومتداولاً بينهم، ففي صحيح الحلبيّ، قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من الصيارفة ابتاعا ورقا بدنانير، فقال احدهما لصاحبه انقد عنّي وهو موسر لو شاء ان ينقد نقد فينقد عنه ثمّ بدا له ان يشتري نصيب صاحبه بربح ايصلح ؟ قال : «**لاَ بَأْسَ**»[٢].

---

(١) الموطأ : ٢ : ٦٨٧، كتاب الأم : ٤ : ٣٤.

(٢) تهذيب الأحكام : ٧ : ١٠٦، الحديث ٥٩. وسائل الشيعة : ١٨ : ٩٤، الباب ٨ من أبواب الصرف، الحديث ١.

بل قد قيل: إنّ المتأمّل في الظروف المادّية التي أحاطت بالاقتصاد الجاهليّ يؤمن بأنّ القروض الإنتاجيّة كانت ضرورة حيويّة من ضرورات اقتصادهم، فالطائف كانت تصدّر إلى مكّة وقرى الحجاز حاصلاتها من الزبيب والقمح والأخشاب وغيرها، وكانت تستورد من مكّة السلع التي تأتي بها قريش في كلٍّ من رحلة الصيف إلى الشام، ورحلة الشتاء إلى اليمن، وهذا التبادل إنّما يتمّ عن طريق القروض الربوية، خصوصاً الجالية اليهودية في الطائف لم تكن لها صناعة إلّا الإقراض بالربا لنشاط الطائف وما حولها.

ومكّة كانت تعتمد على التجارة حتى أصبحت أعظم مركز تجاريّ في الجزيرة العربية، فكانت حسب قول المؤرّخين أشبه بجمهورية تجارية تعيش اقتصادياً على الرحلتين، وكان الربا جزء لا يتجزّأ من حياتهم الاقتصادية، وكان المقرضون يساهمون بصفة أصليّة في تمويل القوافل[1].

الوجه الثاني: البناء على الإجمال في مدلول الآية الشريفة، وعندها يقتصر على القدر المتيقّن، ومن الواضح أن القدر المتيقن منه هو خصوص الربا الاستهلاكيّ دون الربا الاستثماري الإنتاجيّ، وعليه، لن تكون الآية الشريفة دالّة على حرمته.

ولا يخفى أنّ الوجه المذكور صغرويّ، لأنّه يعتمد على مانعيّة القدر المتيقّن في مقام التخاطب من الإطلاق، والمقرّر في محلّه عدم تماميّة المبنى المذكور، فلا يضرّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب من حجّية الظهور في الإطلاق.

---

(١) بحوث في الفقه المعاصر: ٥: ٤٣٧ و٤٣٨.

ومنها: قوله تعالى :- ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[١]، ودلالة الآية الشريفة على المدّعى صريحة واضحة، لأنّها قد اشتملت على التعبير بالتحريم، لقوله تعالى :- ﴿**وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾، وهو واضح في المنع. بل يمكن التمسّك للدلالة على ذلك أيضاً بذيل الآية الشريفة والذي تضمن التوعّد بالنار لمن عاد إلى ممارسة الربا وأكله بعدما جاءته الموعظة، وبلغته حرمة الربا، قال تعالى :- ﴿**وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[٢].

ولا كلام في دلالة الآية الشريفة على حرمة الربا القرضيّ، لما حكاه العلمان الطبرسيّ والراونديّ عن ابن عبّاس عمّا كان يفعله أهل الجاهليّة، وهو المعبّر عنه بربا الجاهلية، فقد جاء عنه أنّه قال: كان الرجل منهم إذا حلّ دينه على غريمه يطالبه به، قال المطلوب منه له: زدني في الأجل أزيدك في المال، فيتراضيان عليه ويعملان به، فإذا قيل لهم: هذا ربا، قالوا: هما سواء، يعنون به أنّ الزيادة في الثّمن حال البيع والزيادة فيه بسبب الأجل عند محلّ الدين سواء، فذمّهم الله وأوعدهم وخطّأهم[٣].

نعم ما ينبغي البحث عنه أنّ مفاد الآية الشريفة، هو الحكم التكليفيّ أو الحكم الوضعيّ، ويكون ذلك بتحديد المقصود من الحرمة المقابلة للحلّية الواردة في الآية الشريفة، فإنّه لو كان مفادها الحرمة التكليفية، كانت دلالة الآية على المطلوب واضحة، بخلاف ما لو كان مفادها الحرمة الوضعية، فإنّ أقصى

(١) البقرة (٢) ٢٧٥.
(٢) البقرة (٢) ٢٧٥.
(٣) مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢: ٦٧٠، و فقه القرآن: ٢: ٤٦.

ما نستفيده هو فساد المعاملة، وعدم تحقّق النقل والإنتقال، وثبوت الملكيّة لآكل الربا للزيادة.

الحرمة الواردة في الآية:

ولم تشتمل كلمات الفقهاء عند بحثهم عن الآية الشريفة، الحديث حول تحديد نوعية الحرمة الواردة فيها وأنّها حرمة تكليفية، أو حرمة وضعية، نعم، قد سلّطوا الضوء على تحديد نوع الحلّية الوارد فيها.

وعليه، يمكن معرفة نوع الحرمة من خلال المقابلة، ذلك أنّه متى كانت الحلّية الواردة في الآية حلّية تكليفية، فيلزم أن تكون الحرمة كذلك، وتكون الحرمة حرمة وضعيّة لو كانت الحلّية كذلك.

وكيفما كان، فإنّ الموجود في كلمات الأعلام محتملات أو أقوال ثلاثة في الحرمة الواردة في الآية وفقاً لما ذكروه في المقصود من الحلّية فيها:

القول الأوّل: البناء على أنّها خصوص الحرمة الوضعية دون التكليفية، ومن أبرز القائلين بهذا القول هو المحقّق النائيني، فإنّه وإن احتمل إمكانيّة حملها على الحرمة التكليفية، إلّا أنّ الأظهر في نظره حملها على الحرمة الوضعية، بل قد منع ظهور الآية في الحرمة التكليفية، وأنّها ظاهرة في الحرمة الوضعية بالخصوص لوجود قرينة، وهي تعلّق الحكم بالأعيان الخارجية بلحاظ تعلّق فعل المكلّف بها، الظاهر في صحّتها ونفوذها بالدلالة المطابقيّة[1]. وقد وجّه مختاره بأمرين:

---

(١) كتاب المكاسب والبيع للآملي (تقرير بحث الميزرا النائيني): ١: ١٣٣.

الأمـر الأوّل: أنّ المقصود من الربا في الآية هو الزيادة، لأنّه المال المـأخوذ زائداً على أحد العوضين، فتكون الحرمة وضعيّة.

الأمر الثاني: أنّ الحرمة والحلّية في الآية قد أُسندتا إلى ذات البيـع والربـا، وهما من الأعيان الخارجية، وليس التصرّفات المقدّرة، ومن المعلوم أنّ إسـناد الحكم إلى الأعيان يُراد به خصوص الحكم الوضعيّ، فتكون الحرمة وضعية.

نعم، يظهر من تقريره الآخر والذي كتبه الشيخ الخونساريّ﵀ بعنـوان (**منيـة الطالب في شرح المكاسب**) احتمال كلا الأمرين، فـيمكن أن تكـون الحرمـة تكليفية بالمطابقة، كما يمكن أن تكون وضعية كذلك[(١)].

القول الثاني: البناء على أنّها حرمـة تكليفيـة بالمطابقـة، وحرمـة وضـعية بالالتـزام:

فالحرمة الواردة في الآية هي خصوص الحرمة التكليفية بالمطابقة، وليست الحرمة الوضعية، نعم، تثبت الحرمة الوضعية بالملازمة، ومن القـائلين بـذلك شيخنا الأُستاذ (دامت أيام بركاته)، قال: الحقّ أنّ الحلّية المـذكورة فـي الآيـة هي الحلّية التكليفية دون الوضعية، كما يدلّ عليها ظاهر الآية، وقرينة صـدرها وذيلها. إلّا أنّه ينبغي معرفة أنّ الحلّية التكليفيّة إذا تعلّقت بـالأُمور الاعتباريّـة، تكون ناظرة عرفاً إلى الآثار المترتّبة على المتعلّق[(٢)].

وقد استند القائلون بذلك إلى وجوه نشير لبعـضها، ويطلـب التفـصيل مـن محلّه:

---

(١) منية الطالب في شرح المكاسب: ١: ١٢٦.

(٢) العقد النضيد: ١: ٢٥٣.

منها: الاستناد إلى سياق الآيات القرآنيّة التي وقعت الآية محل البحث فيه، قال تعالى :- ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ * إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآَتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾[1] .

ومنها: التمسّك بقرينة المقابلة بين حلّية البيع وحرمة الربا، فأنّها تؤكّد ظهور الحكم في التكليف، إذ لا إشكال في أن الحرمة المقصودة للربا في الآية هي الحرمة التكليفية، فيكون المقصود من الحلّية فيها للبيع حلّيّة تكليفية أيضاً.

ومنها: منع حصول التبادر على كون المقصود من الحلّية والحرمة في الآية هو الوضعية، ليكون المقصود منها صحّة البيع شرعاً، وفساد الربا كذلك. لأنّ التبادر المدّعى لا يخلو أمره من احتمالين :

الإحتمال الأوّل: أن يراد منه التبادر الأوّلي من حاقّ اللفظ على حدّ التبادرات الوضعية الكاشفة عن الوضع، وعندها سوف يرجع إلى دعوى الدلالة المطابقية على الحكم الوضعيّ.

ويكفي لمنع هذا الإحتمال ملاحظة الوجهين الأوّل والثاني اللذين استند إليهما القائلون بظهور الحرمة في الآية في الحرمة التكليفية.

---

(١)البقرة (٢) ٢٧٥-٢٧٨.

الإحتمال الثاني: أن يكون المراد منه التبادر المستند إلى القرينة الخارجية على حدّ تبادرات المعاني المجازية التي تستند إلى قرائنها، وهذا وإن كان ممكناً، إلّا أنّ إثبات وجوده يحتاج قرينة خارجيّة تساعد عليه، وهي مفقودة في المقام، فيكون البناء على إرادة الصحّة من الحلّ تجوّزاً غير صحيح[(١)].

ومنها: إنّ الإلتزام بكون الحلّية والحرمة في الآية ظاهرتين في الحلّية والحرمة الوضعيّة يستوجب تالياً فاسداً، لأنّه يلزم أن يقال بظهور الحرمة والنهي اللذين تعلّقا بالعقد أو الإيقاع في الفساد، مع أنّه لا يلتزم بذلك، لأنّ النهي في المعاملات لا يدلّ على الفساد، وإن أفاد الحرمة التكليفية، فالبيع وقت النداء يوم الجمعة، أو أثناء الصلاة لا يكون فاسداً، وإنّما يكون حراماً بالحرمة التكليفية[(٢)].

ومنها: دلالة مجموعة من النصوص على أنّ المقصود من الحلّية والحرمة الواردتين في الآية هي التكليفيّة دون الوضعيّة، ففي ما رواه عمر بن يزيد[(٣)] قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: جُعلت فداك إنّ الناس يزعمون أنّ الربح على المضطرّ حرام وهو من الربا فقال: «**وَ هَلْ رَأَيْتَ أَحَداً اِشْتَرَى غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً إِلاَّ مِنْ ضَرُورَةٍ يَا عُمَرُ قَدْ ﴿أَحَلَّ اَللّٰهُ اَلْبَيْعَ وَحَرَّمَ اَلرِّبٰا﴾ فَارْبَحْ وَلاَ تُرْبِهِ**» قلت: وما الربا؟ قال: «**دَرَاهِمُ بِدَرَاهِمَ مِثْلَانِ بِمِثْلٍ**»[(٤)].

---

(١) ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام: ٥: ٤٩٩.

(٢) العقد النضيد: ١: ٢٤٩.

(٣) عمر بن يزيد، مردّد بين بياع السابري الثقة، والصيقل الذي لم يوثق، وقد تعرضت للبحث عنهما مفصلاً في كتاب (**كلمات توضيحية في شرح دروس تمهيدية في الفقه الإستدلالي، بحث غسل الجنابة**): ١: ٣٣٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٢٧٨، الحديث ٤٠٠٣. وسائل الشيعة: ١٧: ٤٤٧، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١.

ومنها: ما رواه هشام بن الحكم، أنّه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن علّة تحريم الربا، فقال: «**إِنَّهُ لَوْ كَانَ اَلرِّبَا حَلاَلاً لَتَرَكَ اَلنَّاسُ اَلتِّجَارَاتِ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اَللهُ اَلرِّبَا لِيَفِرَّ اَلنَّاسُ مِنَ اَلْحَرَامِ إِلَى اَلْحَلاَلِ وَإِلَى اَلتِّجَارَاتِ وَإِلَى اَلْبَيْعِ وَاَلشِّرَاءِ فَيَبْقَى ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فِي اَلْقَرْضِ**»[1].

فإنّ الحرمة في النصّين قد أُسندتا إلى الحرمة التكليفية كما يظهر ذلك من سؤال الراويين الكاشف عن وجود ارتكاز في الأذهان، وقد كان الجواب الصادر من الإمام عليه السلام وفقاً لما كان عليه ارتكاز السائلين دون ردع منه عليه السلام عن ذلك.

القول الثالث: البناء على صّحة استعمال الحرمة في الآية في المعنيين:

وقد اتّفق أصحاب هذا القول على ذلك وفقاً للدلالة الوضعية، كما أشار لذلك بعض الأعاظم رحمه الله، لأنّ معنى الحلّ في اللغة هو الاطلاق والإرسال، ويقابله التحريم، الذي هو بمعنى المنع والحجر، ومن الواضح أنّ الحلّ بهذا المعنى يناسب الحلّية الوضعية والتكليفية معاً، فيصحّ استعماله في كلتيهما معاً، ويختلف ذلك حسب اختلاف الموارد والقرائن، وهكذا الحال في لفظ التحريم الذي هو مقابل الحلّ، فإنّه يعمّ التحريم الوضعي والتحريم التكليفي كليهما، وإرادة خصوص أحدهما دون الآخر من ناحية القرائن الحالية أو المقالية[2].

نعم، حسب الدلالة التصديقية وتحديد مراد الشارع المقدّس من الحليّة

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٥٦٧، الحديث ٤٩٣٧. وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٠، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٨.

(٢) مصباح الفقاهة: ٢: ١١٢.

والحرمة في الآية، وتحديد المراد، فإنّه سوف يختلف الحال عندها، ولذا اختلف القائلون بهذا القول على آراء:

أحدها: ما يظهر من صاحب (**العروة**)﵀ في حاشيته على المكاسب، من حمل الحلية والحرمة في الآية الشريفة على القدر المشترك الجامع بين التكليفية والوضعية، فيكون المقصود من الحلّية التكليفية الجواز، والوضعية الصحّة في نفس الوقت[(١)].

ثانيها: ما اختاره بعض الأعاظم﵀، من أنّ صحّة الاستعمال في تحديد أيّ الحلّيتين أو الحرمتين تختلف حسب اختلاف الموارد والقرائن، فيختلف الأمر باختلاف المتعلّق حسب مناسبات الحكم والموضوع، فإذا أُسند في كلام الشارع إلى الأفعال أو الموضوعات الخارجيّة أُريد به الحلّ من حيث التكليف، وعدم العقاب، أمّا لو أُسند إلى الاعتبارات العرفيّة كالبيع، أُريد به الصحّة والنفوذ بمناسبة الحكم والموضوع، ومثل ذلك الحال في الحرمة أيضاً[(٢)].

ولبعض الأعيان﵀ كلام قد يُستظهر منه بناؤه على هذا المعنى أيضاً، قال﵀: وليعلم أنّ كلّاً من الأمر والنهي والوجوب والحرمة له من المعنى في تعلّقه بهذه العناوين ما له في تعلّقه بشرب الخمر مثلاً، فالنهي عن الربا وشرب الخمر قد استعمل في الزجر على السواء، غير أنّه إذا تعلّق بأمر نفسيّ تبادرت منه كراهة وجوده وتحقّقه، وإذا تعلّق بما يرتبط بغيره تبادرت منه المانعية له، هكذا يفهم العرف في كلا المقامين، وليقس عليه حال الأوامر والوجوبات والتحريمات.

---

(١) حاشية كتاب المكاسب: ١: ٢٤٠.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي﵀ (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٣٦: ٧٧.

بعبارة أُخرى: إنّ المستعمل فيه واحد في كلّ مقام، وإنّما تكون الخصوصيات من اختلاف المتعلّقات[١].

ثالثها: ما اختاره بعض الأعلام‌ﷺ من تعيّن الحرمة الوضعية في الآية حتى وإن كانت الحلّية والحرمة فيها شاملة للأمرين التكليفيّ والوضعيّ، وذلك بسبب وجود قرينة في المقام وهي المقابلة بين حلّية البيع وحرمة الربا، فيكون المعنى أنّ البيع نافذ، والربا غير نافذ، ومقتضى هذه القرينة المقامية يستدعي أن تكون الحلّية في الآية والحرمة وضعيّة[٢].

والصحيح من هذه الأقوال هو القول الثالث، والمتعيّن منه هو الرأي الثاني، لأنّ المتأمّل يقف على أنّ الحلّية والحرمة يستعملان في الكتاب والسنّة في المعنى الجامع للتكليف والوضع، ويكون تعيّن أحدهما بحسب الموضوع والقرائن، وعليه، فالمقصود من حلّية البيع هو صحّته ونفوذه شرعاً، والمقصود من حرمة الربا فساده وعدم نفوذه. نعم، ينبغي الالتفات إلى أنّ الحلّ والحرمة في الآية قد تعلّقا بنفس عنوانيّ البيع والربا، فأُريد منه في البيع الوضع وهو صحّته وترتيب الآثار، وأُريد منه في الربا الفساد وعدم ترتيب الآثار عليه.

ووفقاً لما تقدّم، لن يكون للآية ربطٌ بمحلّ الكلام، لأنّها سوف تكون ناظرةٌ إلى فساد المعاملة الربويّة، وعدم حصول النقل والإنتقال للمال من الدافع إلى الآخذ، ولا دلالة لها على الحرمة.

---

(١) البيع، تقرير السيّد حسن الطاهري الخرّم آبادي: ١: ١١٥.
(٢) هدى الطالب إلى شرح المكاسب: ١: ٣٧٨و٣٧٩.

تحديد المقصود من الربا في الآية:

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن كون المقصود من الحرمة الواردة في الآية أنّها الحرمة الوضعيّة، يقع الكلام في تحديد المقصود من الربا فيها، وأنّه الربا المعاوضيّ، أو الربا القرضيّ؟

ذكر بعض الأساطين﵀ أنّ الآية الشريفة لا تخلو عن إجمال من هذه الجهة، لأنّه ليس المراد من الربا فيها معناه اللغوي، كما أنّ المعنى الشرعيّ للربا ليس ظاهراً منها، وهذا يمنع من صلاحيتها للمرجعيّة في إثبات العموم للمنع[(١)].

والمستفاد من كلام الشيخ الطبرسي﵀ في (**مجمع البيان**) أنّ المقصود من الربا في الآية هو ربا الدين، والذي كان يعرف بالربا الجاهليّ، قال﵀: أحلّ الله البيع وحرّم الربا، أي أحلّ البيع الذي لا ربا فيه، وحرّم البيع الذي فيه الربا، والفرق بينهما أنّ الزيادة في أحدهما لتأخير الدَّين، وفي الآخر لأجل البيع، وأيضاً فإنّ البيع بدل البدل، لأنّ الثمّن فيه بدل المثمّن، والربا زيادة من غير بدل للتأخير في الأجل، أو زيادة في الجنس[(٢)].

ويساعد على ما ذكره﵀ قوله تعالى حكاية عنهم:- ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾، لأنّه ظاهر في ربا النسيئة، وهو المعروف بربا الجاهلية كما تقدّمت الإشارة إليه. مضافاً لما نقله هو والراوندي عن ابن عبّاس، وقد تقدّمت الإشارة إليه عند تقريب دلالة الآية على المدّعى[(٣)].

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٢: ١٤٨و١٤٩.
(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ١: ٣٦٠.
(٣) تقدّمت الإشارة اليه في الصفحة: ٢٣.

وقد يستدلّ لكون المقصود من الربا في الآية هو الربا القرضيّ، ببعض النصوص مثل خبر عمر بن يزيد المتقدّم[1]، لأنّ الإمام عليه السلام قد طبّق الآية الشريفة على ربا النسيئة، إلّا أنّه في غير محلّه، لأنّ المورد من صغريات الجري والتطبيق، وهذا لا يمنع من شمولها للربا المعاوضيّ.

نعم، يمنع من الاستناد إليها ما ذكره بعض الأعيان رحمه الله من عدم ثبوت إطلاق إليها، لوجود مانعين يمنعان من ذلك:

المانع الأوّل: إنّ الظاهر من الآية الشريفة أنّها بصدد نفي التسوية بين البيع والربا، وليست بصدد بيان حلّية البيع وحرمة الربا، في مقابل من قال بالتسوية بينهما، كما يشير لذلك قوله تعالى:- ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾، فتكون أجنبيّة عن المدّعى، لأنّها بصدد بيان حكم آخر، فلا تصلح للتمسّك بإطلاقها.

المانع الثاني: كونها بصدد الإخبار عن حكم سابق، وليست بصدد إنشاء فعليّ للحرمة، فيحتمل أن يكون الحكم المجعول سابقاً بنحو خاصّ، فلا يظهر حال ما جعل من حرمة للربا من حيث السعة والضيق. بقرينة قوله:- ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾، فلابّد أن يكون حكم البيع مجعولاً سابقاً حتى يتوجّه التعبير والتوعيد على القائل بالتسوية.

فظاهر الآية أنّ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلّا كذا لأجل قولهم خلاف قوله تعالى حيث قالوا:- ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾، مع أنّ الله أحلّ البيع وحرّم الربا، فقولهم هذا صار موجباً للعذاب والعقاب الأُخروي، فلا تكون الآية

---

(١) تقدّمت الإشارة اليه في الصفحة: ٢٧.

بصدد بيان الحلّ والحرمة، بل بصدد الإخبار عن حلّية وحرمة سابقتين، فلا إطلاق لها لاحتمال أن يكون الحكم المجعول سابقاً بنحو خاصّ، فلا يظهر حال المجعول هل كان مطلقاً، أو مقيّداً[١].

وقد منع إطلاقها أيضاً، بعض الأعلام متمسّكاً بمقتضى السياق، قال: سياق الآية الشريفة لا يناسب ورودها لبيان حلّية البيع وحرمة الربا وتشريعهما، ليكون مقتضى إطلاقهما عموم الحلّية والحرمة المذكورتين، بل ورودها لاستنكار تشبيه البيع بالربا استهواناً بتحريم الربا وردّاً له، بعد الفراغ عن حرمة الربا وحلّية البيع، فلا يكون لها لإطلاق في ذلك، بل لا تدلّ إلّا على حلّية البيع وحرمة الربا في الجملة، ولو بلحاظ الأفراد الشائعة منهما[٢].

ووفقاً لما تقدّم، لن تصلح الآية الشريفة للدلالة على حرمة مطلق القرض الربويّ، لما عرفت من أنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

وقد منع بعض الأعلام دلالة الآية الشريفة على حرمة الربا الاستثماريّ، واختصاصها بالربا الاستهلاكيّ بأمرين:

الأمر الأوّل: إنّ الله تعالى يريد أن يقدّم جواباً تعبّدياً لآكلي الربا، فليس هو سبحانه بصدد وضع حدود فاصلة تميز ما بين البيع والربا، الأمر الذي يخالف العادة القرآنيّة في بيان الأحكام، ذلك أنّ النصّ القرآني يسعى جاهداً على الدوام لإقناع مخاطبه إلى جانب إبلاغه بالحكم الشرعيّ، وكمثال على ذلك، عندما يتحدّث الله تعالى عن وجوب الصيام يرفق حديثه ببيان فلسفته، فيقول:- ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ**

(١) كتاب البيع للإمام الخميني: ١: ٩٦-٩٨.
(٢) مصباح المنهاج (كتاب التجارة): ١: ١٤.

قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[١]، وهكذا الحال عندما تحدّث عن وجوب الحجّ، أشار إلى منافعه وعوائده الخيّرة على الإنسان، فقال:- ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾[٢]، مضيفاً في آية أُخرى:- ﴿**لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ**﴾[٣]، وعلى المنوال نفسه حكم القرآن بوجوب إقامة الصلاة، حيث عدّ المنع عن المنكرات والفحشاء فلسفة لها، فقال:- ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾[٤].

وبذلك يتبيّن أنّ الله تعالى إنّما كان يدعو الناس إلى مرتكزاتهم عندما ميّز بين البيع والربا، وهذا معناه أنّ الناس يدركون بأنفسهم أنّ هناك اختلافاً بين بيع بضاعة نسيئة مع زيادة في القيمة وبين إقراضهم شخصاً مشترطين عليه بداية الزيادة، أو عجز المقترض عن تسديد المستحَق في الموعد فيأخذون منه مبلغاً مقابل منحه فرصة أُخرى، وهكذا. والسبب أنّ الصورة الثانية قبيحة ومنكرة، أمّا الصورة الأُولى فليس حالها كذلك.

الأمر الثاني: إنّه ربا، ينبعث من الاستغلال السيّء للفقر والعجز الذي يواجهه ضعفاء الناس، فيشترط مبلغاً إضافياً مقابل دفع القرض، وهو ما لا يساعد على تقدّم الحضارة الإنسانية، لا بل يقف سدّاً عالياً ومنيعاً أمامه.

وبذلك يتبيّن أنّ الآية الكريمة تدلّ على حرمة الربا الاستهلاكيّ،

---

(١) البقرة (٢): ١٨٣.
(٢) آل عمران (٣): ٩٧.
(٣) الحجّ (٢٢): ٢٨.
(٤) العنكبوت (٢٩): ٤٥.

ولا تشمل بأيّ وجه من الوجوه أنواع الربا الإنتاجيّ الاستثماريّ[١].

وقد عرفت تماميّة المانع الأوّل عند الحديث عن عدم وجود إطلاق للآية الشريفة. وأمّا المانع الثاني، وهو الذي يقوم على الإلتزام بأنّ المنشأ لتحريم الربا كونه ظلماً بنظر العقلاء بما هم عقلاء، ولا ربط لذلك بالشارع المقدّس، فيكون التحريم الصادر منه إمضاء لما عليه العقلاء، وحكم العقل بقبحه، وليس ذلك راجعاً لوجود مصلحة أو مفسدة واقعيّة في ذلك، ولذا سوف تختصّ الحرمة عندها بالربا الاستهلاكيّ دون الإنتاجيّ الاستثماريّ، لعدم انطباق عنوان الظلم عليه، فلا موجب للبناء على حرمته، فسوف يأتي البحث عنه فانتظر.

ومنها: قوله تعالى :- ﴿**يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ**﴾[٢]، وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال ذيلها، وهو قوله تعالى :- ﴿**وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ**﴾، فإنّ توصيف المتعاطي للربا بالكفر ناشيء عن كونه قد ارتكب حراماً، وهو مداوم عليه. والمقصود من الكفر في الآية الشريفة هو كفر النعمة، وليس الكفر بمعنى إنكار وجود الذات المقدّسة أو ما شابه.

وبالجملة، إنّ بغض الله سبحانه وتعالى للمرابي، يدلّ على كونه مرتكباً لعمل حرام، وما هو إلّا أكل الربا، فيثبت المطلوب.

إلّا أنّ الظاهر أنّ موضوع الآية الشريفة ليس بيان حرمة الربا، وإنّما موضوعها الإشارة إلى بعض المصالح المترتّبة على تحريم الربا، وتحليل الصدقة، فيذكر سبحانه أنّه ينقص المال الذي يكون حاصلاً من الربا، ويزيد المال الذي تدفع منه الصدقة.

---

(١) رسالة في الربا الاستثمّاري: ٣٢.
(٢) البقرة (٢) ٢٧٦.

ومنها: قوله تعالى :- ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ *فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ**﴾[1] . وتستفاد الحرمة من مقطعين في الآية الثانية :

المقطع الأوّل: قوله تعالى :- ﴿**فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ**﴾، فإنّ هذا التعبير يشير إلى حرمة الفعل الحاصل وخطورته جدّاً، وإلّا أيّ معنى أن يهدّد الفاعل بحربٍ من الله سبحانه ورسوله ؟ والمعنى أنّ أخذ الربا يوجب استحقاق آخذه للحرب من الله سبحانه ورسوله الكريم ﷺ وذلك بالقتل في الدنيا، والعقاب في الآخرة . والمقصود من الإذن في الآية بمعنى العلم .

المقطع الثاني: قوله تعالى :- ﴿**وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ**﴾، فإنّ التعبير بالتوبة لا يكون عادةً إلّا عن ذنب ومعصية .

ووفقاً لما تضمّنه سبب نزول الآية الشريفة، فإنّ المقصود من الربا فيها هو الربا الجاهليّ، وهو الربا القرضيّ، فقد جاء في (**مجمع البيان**) أنّه قد ورد في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام أنّها نزلت في الوليد بن المغيرة، وقيل أنّها نزلت في العبّاس بن عبد المطّلب، وخالد بن الوليد، وكانا شريكين في الجاهليّة يسلفان الربا إلى بني عمرو بن عمير وهم أُناس من ثقيف . وروي عن النبي ﷺ أنّه قال بعد نزول هذه الآية : «**عَلَى أَنَّ كُلَّ رِبًا مِنْ رِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ رِبًا أَضَعُهُ رِبَا الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ**» .

وعن مقاتل أنّها نزلت في مسعود وعبد ياليل وحبيب بن ربيعة وهم بنو

---

(١) البقرة (٢) : ٢٧٨و٢٧٩ .

عمرو بن عمير بن عوف الثقفي، كانوا أربعة إخوة ويربون[١].

وقد عقّب بعض الأعلام‌ﷺ عليها، بأنّ المستفاد منها أنّ علّة تحريم الربا هو كونه ظلماً، وهذا لا يتصوّر إلّا في خصوص الربا الاستهلاكيّ دون الربا الإنتاجيّ الاستثماريّ. والنكتة في ذلك أنّ القرآن يقرّر أنّ الربا ظلم عرفيّ عقلائي، فإذا ما تاب المتعاملون به فليس لهم سوى رؤوس أموالهم لا أكثر، لأنّ أخذ الزيادة عن ذلك ظلم. ومن الواضح أنّ الربا الإنتاجيّ الاستثماريّ ليس ظلماً بنظر العرف والعقلاء.

ومع ظهور الآية الشريفة في التعليل، لدلالتها على أنّ علّة التحريم هو الظلم، فسوف تصلح لتقييد جميع الآيات الدالّة على حرمة مطلق الربا، لتكون مختصّة بخصوص الربا الاستهلاكيّ دون الاستثماريّ[٢].

وسوف يأتي عند الحديث عن دلالة النصوص الشريفة ملاحظة أنّ ما تضمّنته الأدلّة هو علّة للحكم يدور مدارها وجوداً وعدماً، أو أنّه مجرّد حكمة.

ومنها: قوله تعالى :- ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[٣]، وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال النهي الوارد فيها، لقوله تعالى :- ﴿**لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا**﴾، فإنّه ظاهر في الحرمة والمنع. وأمّا التقييد بكونه أضعافاً مضاعفة في قوله تعالى :- ﴿**أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً**﴾، فقد ذكر له في (**مجمع البيان**) محتملين :

أحدهما: أن يكون الخطاب موجّهاً للمرابي، وهو صاحب المال الذي يقوم

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن : ٢ : ٢١١.

(٢) رسالة في الربا الاستثمّاري : ٣٦و٣٧.

(٣) آل‌عمران (٣) : ١٣٠.

بمضاعفة ماله من خلال الربا، فيكون المقصود هو مضاعفة المال من خلال أخذ الربا، فيصبح المعنى: لا تأخذوا الربا فتضاعفون أموالكم أضعافاً مضاعفة به.

ثانيهما: أن يكون الخطاب للدائن، وهو الذي يطالب بزيادة الأجل لسداد الدَّين، وإن استدعى ذلك زيادة المبلغ الذي يؤدّيه لصاحب المال، لأنّ الزيادة تكون بإزاء التأخير والتأجيل لوقت السداد على رأس المال، وهكذا، فيأخذ المرابي أضعافاً مضاعفة من غريمه.

وقد ذكر﵀ ملاءمة كلا المحتملين لظاهر الآية المباركة، إلّا أنّ الثاني منهما أظهر، لأنّه لا يحتاج إلى تقدير وتأويل، مع أنّه يرجع بالمآل إلى الأوّل أيضاً كما هو واضح[1].

ومنها: قوله تعالى:- ﴿**فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللهِ كَثِيرًا * وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾[2]. وقد قرّبت دلالتها بلحاظ وقوع الربا في عداد المحرّمات على اليهود والتي توجب العقوبة عليهم.

ومن الواضح أنّ حكاية مثل هذه المحرّمات عن الشرائع السماويّة والأديان السابقة في القرآن الكريم، مع ذكر إنزال العذاب عليهم بسبب طغيانهم وارتكابهم تلك المحرّمات، ظاهر في تأييد تلك المحرّمات، وإمضاء حرمتها في شريعة الإسلام، ولو من خلال استصحاب عدم النسخ للأحكام الثابتة في الشرائع السابقة. ويؤيّد ذلك ما روي في تفسير هذه الآية، في التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله﵇ أنّه

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢: ٣٨٨.
(٢) النساء (٤): ١٦٠و١٦١.

قال: «**وَ مَا كَانَ اَللّٰهُ لِيُحِلَّ شَيْئاً فِي كِتَابِهِ، ثُمَّ يُحَرِّمَهُ مِنْ بَعْدَ مَا أَحَلَّهُ وَلاَ أَنْ يُحَرِّمَ شَيْئاً، ثُمَّ يُحِلَّهُ مِنْ بَعْدَ مَا حَرَّمَهُ**»[(١)].

وأجاب عنها بعض الأعلام، بأنّ العطف في قوله تعالى :- ﴿**وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾، من باب عطف العام على الخاصّ، وأنّ الربا فرد لأكل أموال الناس بالباطل، وإنّما حُرّم لأجل ذلك، ومن الواضح أنّ الذي ينطبق عليه عنوان أكل المال بالباطل هو الربا الاستهلاكيّ دون الربا الإنتاجيّ، لما عرفت أنّه يلعب دوراً أساسيّاً في العمليّة الاقتصاديّة التنمويّة، وعليه سوف تكون الآية الشريفة بلحاظ هذا القيد مقيّدة لإطلاق بقيّة الآيات الدالّة على حرمة مطلق الربا[(٢)].

وفيه، أوّلاً: إنّ مجّرد كون القرض الربويّ الاستثماريّ يوجب فاعليّة الحركة الاقتصاديّة وينمّيها، لا يكون مسوّغاً لحلّيته، لأنّ هناك كثيراً من الأُمور التي توجب تحريك عجلة الاقتصاد وقد منع الشارع المقدّس منها، مثل بيع الخمر، وبيع الميتة ما لم تكن لها منفعة محلّلة مقصودة، والقمار، والعمل في الغناء، وغير ذلك.

ثانياً: منع كون المقام من صغريات القاعدة المذكورة، وذلك لأنّ النسبة بين المفهومين في الآية هي العموم والخصوص من وجه، وليس العموم والخصوص المطلق. وذلك لأنّ الربا وإن كان من مصاديق الباطل شرعاً، إلّا أنّ الباطل في الآية يقصد منه معناه العرفي، نعم، يصحّ ما ذكره من أنّ المورد من

(١) تفسير القمّي: ١: ١٥٨.
(٢) رسالة في الربا الاستثمّاري: ٤٢.

صغريات عطف العام على الخاصّ، لو كان المقصود من الباطل هو معناه الشرعيّ، وقد عرفت أنّ المقصود منه في الآية خلاف ذلك.

وعليه، لن ينهض القيد المذكور في قوله تعالى :- ﴿**وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ**﴾، لتقييد الإطلاقات الدالّة على حرمة مطلق الربا القرضيّ.

ومنها: قوله تعالى :- ﴿**وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللهِ**﴾[1].

والظاهر أنّها أجنبيّة عن المدّعى، لأنّها ليست بصدد بيان حكم شرعيّ وهو حرمة الربا، وإنّما هي بصدد بيان عدم بركة للربا، لأنّه يوجب محق الإيمان والعذاب الخالد، فالربا وإن كان يوجب نماء المال بزعم المرابي، إلّا أنّه في الحقيقة نماء مضرّ لا ينفع صاحبه بل يضرّه مثل المرض الذي يصيب الأنّسان وينمو، فإنّ نماءه موجب لضرره لا منفعته.

ومن المحتمل أيضاً أن يكون مفاد الآية هو الإشارة إلى الآثار الوضعيّة المترتّبة على الربا، وليست ناظرة إلى بيان حكمه الشرعيّ وأنّه الحرمة، وهذا يجعلها أيضاً أجنبيّة عن المدّعى.

الدليل الثاني: النصوص:

ويمكن تصنيف النصوص الدالّة على الحرمة إلى أنواع ثلاثة :

النوع الأوّل: ما يدلّ على الحرمة مطلقاً من دون تفصيل بين نوعي الربا، فيشمل الربا المعاوضيّ، والقرضيّ على حدّ سواء.

النوع الثاني: ما يكون دالّاً على الربا المعاوضيّ، وحرمته.

---

(١) الروم (٣٠): ٣٩.

النوع الثالث: ما يدلّ على حرمة الربا القرضيّ.

ولن نشير لشيء من نصوص النوع الثاني لخروجه عن حريم البحث، وسوف نقتصر على ذكر النوعين الأوّل والثالث.

أمّا النوع الأوّل، فقد دلّت على ذلك مجموعة من النصوص وردت بألسنة مختلفة، وقد وصفت بأنّها متواترة، وهي على طوائف:

الطائفة الأُولى: ما دلّ على أنّ الربا أشدّ حرمة من الزنا بالمحارم:

منها: صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**دِرْهَمٌ رِبًا عِنْدَ اللهِ أَشَدُّ مِنْ سَبْعِينَ زَنْيَةً كُلُّهَا بِذَاتِ مَحْرَمٍ**»(١).

ومنها: صحيح أبي بصير قال: «**دِرْهَمٌ رِبًا أَشَدُّ عِنْدَ اَللهِ مِنْ ثَلاَثِينَ زَنْيَةً كُلُّهَا بِذَاتِ مَحْرَمٍ مِثْلِ عَمَّةٍ وخَالَةٍ**»(٢).

ومنها: صحيح سعيد بن يسار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**دِرْهَمٌ وَاحِدٌ رِبًا أَعْظَمُ عِنْدَ اَللهِ مِنْ عِشْرِينَ زَنْيَةً كُلُّهَا بِذَاتِ مَحْرَمٍ**»(٣).

ومنها: صحيح جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**دِرْهَمٌ مِنْ رِبًا أَعْظَمُ عِنْدَ اَللهِ مِنْ سَبْعِينَ زَنْيَةً بِذَاتِ مَحْرَمٍ فِي بَيْتِ اَللهِ اَلْحَرَامِ**»(٤).

---

(١) الكافي: ٥: ١٤٤، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٨: ١١٧، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧: ١٤، الحديث ٦٢. وسائل الشيعة: ١٨: ١١٨، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ٧: ١٥، الحديث ٦٣. وسائل الشيعة: ١٨: ١١٩، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٦.

(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢: ٢٠٨. وسائل الشيعة: ١٨: ٢٣، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ١٩.

ولا إشكال في دلالة هذه النصوص على حرمة الربا، بل على شدّة حرمته، وأنه أشدّ من حرمة الزنا بالمحارم.

إن قلت: إنّ من الممكن جدّاً أن يكون المقصود من أشدّية حرمة الربا في هذه النصوص من حرمة الزنا بالمحارم، إنّما هو سبيل المجاز، وليس على نحو الحقيقة، ويساعد على ذلك أمران:

الأمر الأوّل: أنّه لم يشّرع حدّ، بل ولا كفّارة على آخذ الربا ومعطيه، بخلاف الزاني.

الأمر الثاني: وجود الإختلاف بين النصوص في مقدار شدّة حرمة الربا، فقد تضمّن بعضها أنّه أشدّ من سبعين زنية، وفي آخر أنّه أشدّ من أربعين زنية، وفي ثالث أنّه أشدّ من ثلاثين، وفي رابع أنّه أشدّ من عشرين، فلو كان الربا أشدّ عقاباً وأغلظ تحريماً من الزنا حقيقةً لبُيّن له أيضاً حدّ كحدّ الزاني، ولما اختلف المقدار في تحديد أشدّيته.

قلت: بأنّ الأمرين المذكورين لا يصلحان لحمل الأشدّية التي تضمّنتها النصوص على المجازية، لأنّه يجاب عن أولّهما، بأنّه لم يقم دليل على لزوم ثبوت الحدّ لكلّ حرام كان أشدّ عقاباً وأغلظ تحريماً ممّا ثبت فيه الحدّ، لوضوح عدم ثبوت حدّ ولا كفّارة في كثير من الكبائر، مثل الفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وعقوق الوالدين، واليأس من روح الله، والأمن من مكره، والغيبة، والافتراء، وغير ذلك من الكبائر، مع ثبوت الحدّ في بعض الصغائر والكفارة في كثير منها.

مع أنّه يمكن التمسّك للبناء على ثبوت الحدّ على آكل الربا، فقد دلّت بعض النصوص على أنّه يقتل في بعض الصور، وقد أفتى

بمضمونها جملة من كبار علماء الطائفة، كالمفيد، وابن إدريس رحمهما الله[١].

ويجاب عن الثاني، بأنّ اختلاف النصوص في بيان شدّة حرمة الربا يمكن أن يكون بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال، والأزمان، وسائر ما له دخل في ذلك من الخصوصيات الآخر، كما ورد في بعض نصوص المقام من أنّ الربا ذو أبواب وأحوال بعضها أهون وأيسر من بعضها الآخر.

بقي في المقام نكتة، وهي وجه مقايسة الربا بالزنا بالمحارم، ولا سيّما في بيت الله الحرام، والظاهر أنّ وجه التنزيل إمّا هو وضوح قبح الزنا بالمحارم في بيت الله وظهور شناعته، أو شدّة حرمته، وغلظة مبغوضيّته عند الشارع، فيبيّن بهذا التنزيل أنّ الربا مثل الزنا في ذلك، بل أوضح قبحاً وأشدّ بغضاً عند الشارع.

ويمكن أن يكون وجه ذلك هو تأثير أكل المال الحرام المأخوذ بالربا في ذهاب الحياء والإيمان، وإيجاد الجرأة على الطغيان والمعصية، وإيراث الميل النفساني الشديد إلى الفواحش والزنا حتّى بالمحارم.

ولا يخفى تماميّة النصوص على حرمة الربا، إنّما الكلام في ثبوت إطلاق لها للدلالة على حرمة مطلق الربا، سواء كان الربا المعاوضيّ، أم كان الربا القرضيّ، والظاهر عدم ثبوت إطلاق لها في ذلك، لما عرفت أنّ دلالتها على خصوص الحرمة، وبيان أشدّية الربا على الزنا، فتأمّل.

الطائفة الثانية: ما دلّ على كفر مستحلّه واستحقاقه القتل والحدّ:

منها: موثق ابن بكير، قال: بلغ ابا عبد الله عليه السلام عن رجل أنّه كان يأكل الربا

(١) العويض للشيخ المفيد: ٤٤، مسألة ٤٣. السرائر: ٣: ٤٧٨.

ويسميه اللّبأ فقال: «**لَئِنْ أَمْكَنَنِي اَللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ مِنْهُ لَأَضْرِبَنَّ عُنُقَهُ**»[١]. ودلالة الموثّق على حرمة أكل الربا جلية واضحة. نعم، هل يستفاد من قوله عليه السلام: «**أَمْكَنَنِي اَللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ مِنْهُ**»، استحقاق آكل الربا للقتل، وأنّه حكم مولويّ تشريعيّ، أو هو حكم ولويّ؟ احتمالان.

ومنها: معتبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: آكل الربا بعد البيّنة؟ قال: «**يُؤَدَّبُ فَإِنْ عَادَ أُدِّبَ فَإِنْ عَادَ قُتِلَ**»[٢].

وهي وإن كانت ضعيفة بوقوع أبي جميلة في طريق الشيخ الطوسي رحمه الله، إلّا أنّ الصدوق رحمه الله رواها بسنده عن سماعة، وهو كالتالي: عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى العامري، عنه، وهو طريق معتبر[٣].

ومنها: خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام «**أَنَّ عَلِيّاً أُتِيَ بِآكِلِ اَلرِّبَا فَاسْتَتَابَهُ فَتَابَ ثُمَّ خَلَّى سَبِيلَهُ ثُمَّ قَالَ يُسْتَتَابُ آكِلُ اَلرِّبَا كَمَا يُسْتَتَابُ مِنَ اَلشِّرْكِ**»[٤].

ومنها: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لَوْ أَنَّ رَجُلاً دَخَلَ فِي اَلْإِسْلاَمِ وَأَقَرَّ بِهِ ثُمَّ شَرِبَ اَلْخَمْرَ وَزَنَى وَأَكَلَ اَلرِّبَا وَلَمْ يَتَبَيَّنْ لَهُ شَيْءٌ مِنَ**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٥، الباب ٢ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٧٠، الحديث ٥١٣٢. تهذيب الأحكام: ١٠: ٩٨، الحديث ٣٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه: (المشيخة): ٤: ٤٣٧.

(٤) تهذيب الأحكام: ١٠: ١٥١، الحديث ٣٦. من لا يحضره الفقيه (المشيخة): ٤: ٤٣٧. وسائل الشيعة: ٢٨: ٣٧١، الباب ٧ من أبواب بقيّة الحدود والتعزيرات، الحديث ٤.

اَلْحَلاَلِ وَاَلْحَرَامِ لَمْ أُقِمْ عَلَيْهِ اَلْحَدَّ إِذَا كَانَ جَاهِلاً إِلاَّ أَنْ تَقُومَ عَلَيْهِ اَلْبَيِّنَةُ أَنَّهُ قَرَأَ اَلسُّورَةَ اَلَّتِي فِيهَا اَلزِّنَا وَاَلْخَمْرُ وَأَكْلُ اَلرِّبَا وَإِذَا جَهِلَ ذَلِكَ أَعْلَمْتُهُ وَأَخْبَرْتُهُ فَإِنْ رَكِبَهُ بَعْدَ ذَلِكَ جَلَدْتُهُ وَأَقَمْتُ عَلَيْهِ اَلْحَدَّ»[1].

ومنها: صحيح محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام رجلاً دعوناه إلى جملة الإسلام فأقرّ به ثمّ شرب الخمر وزنى وأكل الربا ولم يتبيّن له شيء من الحلال والحرام أقيم عليه الحدّ إذا جهله؟ قال: «**لاَ، إِلاَّ أَنْ تَقُومَ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ أَنَّهُ قَدْ كَانَ أَقَرَّ بِتَحْرِيمِهَا**»[2]. ويحتمل أن يكون المقصود من الحدّ في هذين النصّين هو القتل بقرينة النصوص الأُولى التي تقدّمت أنّه يقتل، ويحتمل أن يكون المقصود منه حدّ شرب الخمر والزنا، لأنّه وارد في سياقهما.

والظاهر بعدُ الثاني، لأنّه ليس فيه ما يشير إلى اتّحاد الحدّ، وإنّما أقصى ما يظهر من النصوص ذكره في عدادهما كجملة من المحرّمات والموبقات، ما يوجب تعيّن الإحتمال الأوّل، فتأمّل.

والمستفاد من هذه الطائفة، قتل مستحلّ آكل الربا، وتعزير آكله من غير استحلال إذا كان عالماً بالحكم، فيؤدّب حتى يتوب، وإن عاد قتل في المرّة الثالثة.

وللفقهاء أقوال ثلاثة في قتل آكل الربا نشير إليها إجمالاً، وتفصيل ذلك في محلّه:

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٥٥، الحديث ٥٠٨٨. وسائل الشيعة: ٢٨: ٣٢، الباب ١٤ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامه العامّة، الحديث ١.

(٢) الكافي: ٧: ٢٤٨، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٢٨: ٣٢، الباب ١٤ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامه العامّة، الحديث ٢.

القول الأوّل: ما اختاره الصدوق، والقاضي ابن البراج[1]، من الإلتزام بعدم قتل آكل الربا إلّا إذا عاد إلى ذلك في المرّة الثالثة، نعم يؤدّب على قيامه بأكله ويعزّر مرتين، من دون فرق بين كونه مستحلّاً لذلك أم لا.

القول الثاني: ما يظهر من المفيد، وهو صريح الشيخ في (**النهاية**)، وابن إدريس في (**السرائر**) من البناء على قتل آكل الربا إذا كان مستحلّاً لذلك في المرّة الأُولى، وأمّا غير المستحلّ له، فإنّه يعزّر مرتين ويقتل في الثالثة[2].

القول الثالث: ما يظهر من ابن سعيد في (**الجامع**)، وصاحب (**الجواهر**) من الإلتزام بالتفصيل بين الاستحلال والأكل، فيستحقّ القتل بالاستحلال، وأمّا لو لم يكن مستحلّاً له، فيعزّر[3].

الطائفة الثالثة: ما دلّ على أنّ أكل الربا يوجب امتلاء بطن آكله من النار، وعدم قبول أعماله، واستحقاقه بذلك لعنة الله وملائكته:

منها: ما رواه الصدوق في كتابه (**ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**)، بسنده عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال -في حديث-: «**مَنْ أَكَلَ اَلرِّبَا مَلَأَ اَللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ بَطْنَهُ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ بِقَدْرِ مَا أَكَلَ وَإِنِ اِكْتَسَبَ مِنْهُ مَالاً لاَ يَقْبَلُ اَللّٰهُ مِنْهُ شَيْئاً مِنْ عَمَلِهِ وَلَمْ يَزَلْ فِي لَعْنَةِ اَللّٰهِ وَاَلْمَلاَئِكَةِ مَا كَانَ عِنْدَهُ قِيرَاطٌ وَاحِدٌ**»[4].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٧٠. الهداية للصدوق: ٢٩٦. المهذب لابن البراج: ٢: ٥٣٦.

(٢) العويض: ٤٤. النهاية للطوسي: ٧١٣. السرائر: ٣: ٤٧٨.

(٣) الجامع للشرائع: ٥٥٨. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٣: ١٣١.

(٤) ثواب الأعمال وعقاب الاعمال: ٢٨٥. وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٢، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ١٥.

ومنها: ما جاء في التفسير المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم، بسند صحيح عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى اَلسَّمَاءِ رَأَيْتُ أَقْوَاماً يُرِيدُ أَحَدُهُمْ أَنْ يَقُومَ وَلاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ عِظَمِ بَطْنِهِ فَقُلْتُ مَنْ هَؤُلاَءِ يَا جَبْرَئِيلُ قَالَ هَؤُلاَءِ اَلَّذِينَ يَأْكُلُونَ اَلرِّبٰا لاٰ يَقُومُونَ إِلاّٰ كَمٰا يَقُومُ اَلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ اَلشَّيْطٰانُ مِنَ اَلْمَسِّ**»[(١)].

الطائفة الرابعة: ما دلّ على أنّ ظهور الربا في المجتمع ينذر بهلاك أهله:

منها: ما رواه في (**مجمع البيان**) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَرْيَةٍ هَلَاكًا ظَهَرَ فِيهَا الرِّبَا**»[(٢)].

ومنها: ما وري عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «**إِذَا ظَهَرَ الزِّنَا وَالرِّبَا فِي قَرْيَةٍ أُذِنَ فِي هَلَاكِهَا. وَقَالَ: إِذَا أَكَلَتْ أُمَّتِي الرِّبَا كَانَتِ الزَّلْزَلَةُ وَالْخَسْفُ**»[(٣)].

الطائفة الخامسة: ما تضمّنت أنّ السحت هو الربا:

منها: ما رواه أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره عن أبيه، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «**اَلسُّحْتُ اَلرِّبَا**»[(٤)].

ومنها: ما رواه عمار بن مروان، عن أبي جعفر عليه السلام -في حديث- قال:

---

(١) تفسير القمّي: ١: ٩٣. وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٢، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ١٦.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ١: ٣٩.

(٣) مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل: ١٣: ٣٣٢ و٣٣٣، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ١١ و الحديث ٢٠.

(٤) النوادر: ١٦٣، الحديث ٤٢٢. وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٣، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٢٠.

«**اَلسُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا: أُجُورُ اَلْفَوَاجِرِ وَثَمَنُ اَلْخَمْرِ وَاَلنَّبِيذِ اَلْمُسْكِرِ وَاَلرِّبَا بَعْدَ اَلْبَيِّنَةِ**»[١].

ومنها: ما ورد في كتاب (**فقه الرضا**عليه السلام): «**اِعْلَمْ يَرْحَمُكَ اَللّٰهُ أَنَّ اَلرِّبَا حَرَامٌ سُحْتٌ مِنَ اَلْكَبَائِرِ**»[٢].

ولا ريب في دلالة النصوص المتقدّمة على حرمة الربا بكافّة أنواعه سواء كان رباً معاوضيّاً، أم كان رباً قرضيّاً، وسواء كان القرض استهلاكياً، أم كان استثمّارياً إنتاجيّاً، لإطلاقها الموجب لشمول الجميع، وليس في البين ما يمنع من ذلك. ولا يضرّ ضعف أسناد بعضها، لأنّ في البقية من النصوص المعتبرة كفاية.

وأمّا النوع الثالث، فيدلّ على ذلك جملة من النصوص:

منها: صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: سألته عن الرجل يسلم في بيع أو تمر عشرين ديناراً ويقرض صاحب السلم عشرة دنانير أو عشرين ديناراً، قال: «**لاَ يَصْلُحُ إِذَا كَانَ قَرْضاً يَجُرُّ شَيْئاً فَلاَ يَصْلُحُ**»[٣]. ودلالته على المطلوب من حرمة الربا القرضيّ واضحة، وهي مطلقة فتشمل القرض الإستهلاكيّ كما تشمل القرض الإنتاجيّ الإستثماريّ.

---

(١) الكافي: ٥: ١٢٦، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٧: ٩٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضاعليه السلام: ٢٥٦. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل: ١٣: ٣٣١، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٧.

(٣) تهذيب الأحكام: ٦: ٢٠٤، الحديث ١٦. وسائل الشيعة: ١٨: ٣٥٦، الباب ١٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٩.

ومنها: خبر عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم على أن يعطيه خمسة دراهم أو أكثر أو أقلّ، قال: «**هَذَا اَلرِّبَا اَلْمَحْضُ**»[١].

ومنها: خبر إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السلام: سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه، قال: «**لاَ بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَكُنْ شَرْطاً**»[٢]. فإنّ مقتضى المفهوم المستفاد من الذيل وجود البأس فيه لو كان شرطاً فتكون دالّة على المطلوب. نعم، هي ضعيفة السند بوجود موسى بن سعدان.

ومنها: صحيح محمّد بن مسلم، قال: سألته عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن إمّا خادماً وإمّا آنيةً وإمّا ثياباً فيحتاج إلى الشيء من أمتعته فيستأذنه فيه فيأذن له، قال: «**إِنْ طَابَتْ نَفْسُهُ لَهُ فَلاَ بَأْسَ**» قلت: إنّ من عندنا يروون أنّ كلّ قرض جرّ منفعة فهو فاسد! فقال: «**أَوَلَيْسَ خَيْرُ اَلْقَرْضِ مَا جَرَّ مَنْفَعَةً**»[٣]. ودلالتها على المدّعى من خلال تقييده عليه السلام جواز أخذ المنفعة بطيب نفس المعطي، فلو لم تطب نفسه لم يجز أخذها ودخل عندها في الربا القرضيّ.

---

(١) قرب الأسناد: ٢٦٥، الحديث ١٠٥٥. وسائل الشيعة: ١٨: ٣٥٩، الباب ١٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ١٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣: ١٨١، الحديث ٨١٧. وسائل الشيعة: ١٨: ٣٥٤، الباب ١٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٣.

(٣) الكافي: ٥: ٢٥٥، الحديث ١. تهذيب الاحكام: ٦: ٣٠٢، الحديث ٦. وسائل الشيعة: ١٨: ٣٥٤، الباب ١٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٤.

ومنها: صحيح محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**مَنْ أَقْرَضَ رَجُلاً وَرِقاً فَلاَ يَشْتَرِطْ إِلاَّ مِثْلَهَا فَإِنْ جُوزِيَ أَجْوَدَ مِنْهَا فَلْيَقْبَلْ وَلاَ يَأْخُذْ أَحَدٌ مِنْكُمْ رُكُوبَ دَابَّةٍ أَوْ عَارِيَّةَ مَتَاعٍ يَشْتَرِطُهُ مِنْ أَجْلِ قَرْضِ وَرِقِهِ**»[١].

ومنها: خبر خالد بن الحجاج، قال: سألته عن رجل كانت لي عليه مائة درهم عدداً قضانيها مائة درهم وزناً، قال: «**لاَ بَأْسَ مَا لَمْ يَشْتَرِطْ -قال وقال-: جَاءَ اَلرِّبَا مِنْ قِبَلِ اَلشُّرُوطِ إِنَّمَا تُفْسِدُهُ اَلشُّرُوطُ**»[٢].

ومنها: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً ثمّ يعطي سوداً وقد عرف أنّها أثقل ممّا أخذ وتطيب نفسه أن يجعل له فضلها، فقال: «**لاَ بَأْسَ بِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَرْطٌ وَلَوْ وَهَبَهَا لَهُ كُلَّهَا صَلَحَ**»[٣].

ومنها: صحيحه الآخر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِذَا أَقْرَضْتَ اَلدَّرَاهِمَ ثُمَّ أَتَاكَ بِخَيْرٍ مِنْهَا فَلاَ بَأْسَ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَكُمَا شَرْطٌ**»[٤]. فإنّ مقتضى مفهوم الشرط البناء على وجود البأس حال وجود الشرط الموجب للبناء على فساد المعاملة.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٦: ٣٠٣ الحديث، ١١. وسائل الشيعة: ١٨: ٣٥٧، الباب ١٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ١١.

(٢) الكافي: ٥: ٢٤٤، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٨: ١٩٠، الباب ١٢ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٣) الكافي: ٥: ٢٥٣، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٨: ١٩١، الباب ١٢ من أبواب الصرف، الحديث ٢.

(٤) الكافي: ٥: ٢٥٣، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ١٨: ١٩١، الباب ١٢ من أبواب الصرف، الحديث ٣.

وقد منع بعض الأعلام﵀ دلالة نصوص النوع الثالث على الشمول للربا الإنتاجيّ الاستثماريّ، لوجوه:

الوجه الأوّل: خلوّ جملة منها من تعيين مصداق الربا، وقد استشهد﵀ لمدّعاه بخبرين:

الخبر الأوّل: رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله﵇ قال: «**اَلرِّبَا رِبَاءَانِ: أَحَدُهُمَا حَلاَلٌ، وَاَلْآخَرُ حَرَامٌ، فَأَمَّا اَلْحَلاَلُ فَهُوَ أَنْ يُقْرِضَ اَلرَّجُلُ أَخَاهُ قَرْضاً طَمَعاً أَنْ يَزِيدَهُ وَيُعَوِّضَهُ بِأَكْثَرَ مِمَّا يَأْخُذُهُ، بِلاَ شَرْطٍ بَيْنَهُمَا، فَإِنْ أَعْطَاهُ أَكْثَرَ مِمَّا أَخَذَهُ عَلَى غَيْرِ شَرْطٍ بَيْنَهُمَا فَهُوَ مُبَاحٌ لَهُ، وَلَيْسَ لَهُ عِنْدَ اَللَّهِ ثَوَابٌ فِيمَا أَقْرَضَهُ، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿فَلاَ يَرْبُوا عِنْدَ اَللَّهِ﴾، وَأَمَّا اَلرِّبَا اَلْحَرَامُ، فَالرَّجُلُ يُقْرِضُ قَرْضاً وَيَشْتَرِطُ أَنْ يَرُدَّ أَكْثَرَ مِمَّا أَخَذَهُ، فَهَذَا هُوَ اَلْحَرَامُ**»[(١)].

الخبر الثاني: ما عبّر عنه بصحيحة خالد بن الحجّاج، قال: سألته عن رجل كانت لي عليه مائة درهم عدداً قضانيها مائة درهم وزناً، قال: «**لاَ بَأْسَ مَا لَمْ يَشْتَرِطْ -قال وقال-: جَاءَ اَلرِّبَا مِنْ قِبَلِ اَلشُّرُوطِ إِنَّمَا تُفْسِدُهُ اَلشُّرُوطُ**»[(٢)]. وهي ضعيفة فإنّ راويها لم يوثّق.

فإنّ النصّين المذكورين لم يتضمّنا تحديداً لنوعية القرض، وأنّه القرض الإستهلاكيّ، أو الإنتاجيّ، وهذا يوجب إجمالاً يمنع من التمسّك بالنصوص المذكورة للدلالة على حرمة مطلق القرض.

---

(١) تفسير القمّي: ٢: ١٥٩. وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٠، الباب ١٨ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٢) الكافي: ٥: ٢٤٤، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٨: ١٩٠، الباب ١٢ من أبواب الربا، الحديث ١.

الوجه الثاني: إنّه لا مجال للتمسّك بإطلاق النصوص للبناء على حرمة مطلق القرض بحيث يكون شاملاً للقرض الإنتاجيّ الاستثماريّ، وذلك لوجود مانع وهو عدم معروفية هذا النوع من القرض في تلك الفترة، فإنّ الذي كان رائجاً ومعروفاً بينهم هو خصوص القرض الإستهلاكيّ، وهذا يوجب انصراف النصوص لخصوص هذا القرض دون الآخر.

الوجه الثالث: إنّه لو سلّم بعدم وجود مانع يمنع من ظهور النصوص المذكورة في الإطلاق، وبني على حجّية الإطلاق المذكور، فإنّ العمل بها يستوجب تأويلها، وحملها على خصوص الربا القرضيّ الإستهلاكيّ دون الاستثماريّ، حذراً من إسقاطها عن الحجّية لمخالفتها للقرآن الكريم، لما عرفت عند الحديث عن دلالة الآيات الشريفة من تعليل تحريم الربا بكونه ظلماً، ومن الواضح أنّ هذا لا ينطبق على القرض الإستثماريّ.

الوجه الرابع: إنّ البناء على شمول النصوص المذكورة لتحريم القرض الإستثماريّ مع الزيادة يخالف حكم العقل، وهذا يوجب إسقاط النصوص عن الحجّية أيضاً، لأنّ العقل يمتدح هذا النوع من الزيادات[1].

ويلاحظ على الأوّل منها، بأنّ مقتضى إطلاقها عدم الحاجة إلى تعيين المصداق، ذلك أنّه لو كانت النصوص المذكورة منصبّة على مصداق ما، لكان لازماً تحديده حتى لا يكون هناك إجمال لتردّده بينه وبين غيره، أمّا مع كونها مطلقة فلا موجب للحاجة لتعيينه، لأنّ المفروض شمولها لكافّة المصاديق المتصوّرة في البين.

---

(١) رسالة في الربا الإستثمّاري: ٤٠-٤٥.

على أنّه لو لم يبن على القبول بالإطلاق والتسليم بوجود إجمال في البين، فإنّ هناك نصوصاً ممّا تقدّم ذكره في النوع الثالث صريحة الدلالة على خصوص القرض الربويّ الإستثماريّ، فلاحظ خبر إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام: سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه، قال: «**لاَ بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَكُنْ شَرْطاً**»[1]. فإنّ قول السائل: مخافة أن يقطع ذلك عنه، صريح في كون موضوع السؤال هو القرض الإستثماريّ، وليس القرض الإستهلاكيّ، وقد تضمّن جواب الإمام عليه السلام التفصيل بين ما إذا كان مشتملاً على زيادة، فيحرم، وما لا يكون مشتملاً عليها فيحلّ، فتكون الرواية صريحة الدلالة على حرمة القرض الربويّ الإستثماريّ كحرمة القرض الربويّ الإستهلاكيّ. نعم، يمنع من الإستناد إليها ضعف سندها.

وكذا رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: وسألته عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقلّ أو أكثر أيحلّ ذلك؟ قال: «**لاَ هَذَا اَلرِّبَا مَحْضاً**»[2]. وهي تامّة الدلالة على المطلوب، إلّا أنّها ضعيفة سنداً، لأنّ مصدرها كتاب عليّ بن جعفر، ولم يحرز أنّ ما وصل إلى صاحب (**الوسائل**)، وذكر طريقه إليه بواسطة الشيخ رحمه الله أنّه كتاب عليّ بن جعفر.

---

(١) الكافي: ٥: ١٠٣، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ١٨: ٣٥٤، الباب من أبواب ١٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٣.

(٢) مسائل عليّ بن جعفر: ١٣٥، الحديث ٩٠. وسائل الشيعة ١٨: ١٣٧، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ٧.

وصحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من الصيارفة ابتاعا ورقا بدنانير فقال أحدهما لصاحبه: انقد عنّي وهو موسر لو شاء أن ينقد نقد فينقد عنه ثمّ بدا له أن يشتري نصيب صاحبه بربح أيصلح؟ قال: «**لاَ بَأْسَ**»[1]. والصحيح وإن لم يتضمّن قرضاً ربوياً، إلّا أنّه صريح في أنّ الاقتراض من أجل الاستثمّار كان أمراً متعارفاً في تلك الفترة، وليس شيئاً جديداً كما يصرّ عليه بعض الأعلام رحمهم الله، وأنّه لم يكن معروفاً.

وصحيح يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسلم في بيع أو تمر عشرين دينارا ويقرض صاحب السلم عشرة دنانير أو عشرين دينارا، قال: «**لاَ يَصْلُحُ، إِذَا كَانَ قَرْضاً يَجُرُّ شَيْئاً فَلاَ يَصْلُحُ**»[2].

ويلاحظ على الثاني، بما قد عرفته عند الحديث عن دلالة الآيات الشريفة من معروفية القرض الربوي الإستثماريّ الإنتاجيّ خلال تلك الفترة الزمنية، ولذلك شواهد قد أشرنا لبعضها. بل قد ذكرنا بعض النصوص الدالّة على كون ذلك أمراً متعارفاً، ولذا جاء الرواة يسألون الأئمة الأطهار عليهم السلام عن حكمه.

على أنّه لو بني على أنّ هناك انصرافاً لخصوص القرض الربويّ الإستهلاكيّ دون الإستثماريّ، لم يكن ذلك مانعاً من حجّية الإطلاق، لأنّ الإنصراف المذكور ناجم من غلبة الوجود، وليس من كثرة الاستعمال، ومثله لا يمنع من الحجّية.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٢٨٩، الحديث ٤٠٤١. وسائل الشيعة ١٨: ١٨٢، الباب ٨ من أبواب الصرف، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٦: ٢٠٤، الحديث ٩. وسائل الشيعة: ١٨: ٣٥٦، الباب ١٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٩.

ويلاحظ على الثالث، فإنّ للمنع من الاستظهار المذكور مجال، فإنّه لا يفهم من الآية الشريفة إناطة تحريم الربا بالظلم، بل إنّ أقصى ما يظهر منها دلالتها على أنّ أخذ الربا ظلم، وفرق بين الموردين. وسوف يأتي إن شاء الله عند الحديث عن أنّ علة تحريم الربا هو الظلم، كلام حول ذلك.

ويكفي للجواب عن الأمر الرابع أنّه دعوى عهدتها على مدّعيها، إذ لا ريب في حكم العقل بقبح كلّ قبيح، ولا كلام في كون الربا من القبائح لأنّه يتضمّن أخذ زيادة دون وجه حقّ من دون فرق بين دوافع الآخذ للقرض، سواء كان قرضاً استهلاكياً، أم كان قرضاً استثمّارياً، فإنّ الزيادة أخذٌ لجهد الآخرين دون مقابل، وهذا قبيح، فيحكم العقل بقبحه لا بقبوله.

أدلّة القول بحليّة القرض الإستثماريّ مع الزيادة:

وقد تمسّك بعض الأعلام بعد ردّه لما دلّ على حليّة القرض الإستثماريّ مع الزيادة بأدلّة ثلاثة[1]:

الدليل الأوّل: التمسّك بما تضمّنته الأدلّة من تعليل لحرمة الربا، والمستفاد منها أنّه ظلم، وأنّه يوجب ركوداً اقتصادياً، ويؤدّي إلى تعطيل المعاملات، ويُذهب المعروف من بين الناس.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل يبتني على مقدمتين:

المقدّمة الأُولى: التعليلات التي تضمّنتها الأدلّة للبناء على حرمة الربا، سواء كان هو الظلم، أم كان ذهاب المعروف من بين الناس، أم كان تعطيل المعاملات، أو حصول الركود الاقتصادي.

---

(١) رسالة في الربا الاستثمّاري: ٢٩-٤٥.

المقدّمة الثانية: أنّ القرض الإستثماريّ الإنتاجيّ مع الزيادة، لا ينطبق عليه شيء ممّا ذكر، وبالتالي لن يكون مشمولاً لما دلّ على التحريم.

ومن المعلوم أنّ تمامية الدليل المذكور تقوم على الإلتزام بكون المستفاد من الأدلّة ذكر علّة لتحريم الربا بحيث يدور مدارها وجودها وعدماً، أمّا لو كان الموجود في الأدلّة لا يعدو كونه حكمة وليس علّة، فلن تتمّ المقدّمة الأُولى، وبالتالي سوف يسقط الدليل المذكور عن الصلاحية للاستدلال.

وهذا يستوجب البحث ضمن نقطتين:

النقطة الأُولى: استعراض الأدلّة التي تضمّنت التعليل لتحريم الربا.

النقطة الثانية: ملاحظة دلالتها، وأنّ المستفاد منها هو العلّة التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، أو أنّ المستفاد منها هو الحكمة.

علّة تحريم الربا:

أمّا النقطة الأُولى، أنّ علّة تحريم الربا هو الظلم، فيستفاد ذلك من قوله تعالى:- ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ**﴾[1]، فإنّ ذيل الآية الثانية من الآيتين يدلّ على أنّ علّة التحريم هي الظلم حسب دعوى بعض الأعلام[2]، ومن الواضح أنّ هذا يختصّ بالقرض الإستهلاكيّ دون القرض الإستثماريّ الإنتاجيّ. ويساعد على ذلك أنّ العرف لا يحكم بصدق عنوان الظلم على الزيادة على القرض

(١) البقرة (٢): ٢٧٨ و٢٧٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ٢: ٤٢٣.

الإستثماريّ، ومن المعروف أنّ كلّ موضوع لم يتصدّ الشارع المقدّس لتحديده فيكون المرجع فيه إلى العرف، ولما لم يحدّد الشارع المقدّس المقصود من الظلم في الآية، فيحكم بأنّه الظلم العرفيّ العقلائيّ وقد عرفت عدم شموله للقرض الإستثماريّ.

وأمّا بقية التعليلات، فتستفاد من النصوص:

ففي موثّقة سماعة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي رأيت الله تعالى قد ذكر الربا في غير آية وكرّره، فقال: «**أَوَتَدْرِي لِمَ ذَلِكَ؟**» قلت: لا، قال: «**لِئَلاَّ يَمْتَنِعَ اَلنَّاسُ مِنِ اِصْطِنَاعِ اَلْمَعْرُوفِ**»[1].

والظاهر أنّ المقصود من المعروف هو كلّ أمر حسن ندب إليه الشرع المقدّس، أو حسّنه العقل ولم يرد منع من الشرع عنه، وقد جعل الإمام عليه السلام القرض من صغريات المعروف، إمّا لتحسين العقل إيّاه، ولم يردع عنه الشرع، أو لحكم الشرع بحسنه، وندبه إلى إيجاده بين الناس لما ينطوي عليه من قضاء حوائج المحتاج منهم. بل سوف يأتي في بعض النصوص نصّ الإمام عليه السلام على أنّ القرض هو صنائع المعروف.

ومنها: صحيح هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِنَّمَا حَرَّمَ اَللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اَلرِّبَا لِكَيْلاَ يَمْتَنِعَ اَلنَّاسُ مِنِ اِصْطِنَاعِ اَلْمَعْرُوفِ**»[2].

ومنها: خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إِنَّمَا حَرَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ الرِّبَا لِئَلَّا**

---

(١) الكافي: ٥: ١٤٦، الحديث ٧. وسائل الشيعة: ١٨: ١١٨، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٣.

(٢) الكافي: ٥: ١٤٦، الحديث ٨. وسائل الشيعة: ١٨: ١١٨، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٤.

يَذْهَبَ الْمَعْرُوفُ»[١]. وهو ضعيف سنداً بعدم ذكر الصدوق﵀ طريقه إلى محمّد بن عطية في المشيخة.

ومنها: خبر محمّد بن سنان، عن عليّ بن موسى الرضا عليهما السلام -في حديث-: «**عِلَّةُ تَحْرِيمِ اَلرِّبَا بِالنَّسِيئَةِ لِعِلَّةِ ذَهَابِ اَلْمَعْرُوفِ وَتَلَفِ اَلْأَمْوَالِ وَرَغْبَةِ اَلنَّاسِ فِي اَلرِّبْحِ وَتَرْكِهِمُ اَلْقَرْضَ وَصَنَائِعَ اَلْمَعْرُوفِ**»[٢].

ومنها: صحيح هشام بن الحكم، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علّة تحريم الربا فقال: «**إِنَّهُ لَوْ كَانَ اَلرِّبَا حَلاَلاً لَتَرَكَ اَلنَّاسُ اَلتِّجَارَاتِ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اَللَّهُ اَلرِّبَا لِتَنْفِرَ اَلنَّاسُ مِنَ اَلْحَرَامِ إِلَى اَلْحَلاَلِ وَإِلَى اَلتِّجَارَاتِ مِنَ اَلْبَيْعِ وَاَلشِّرَاءِ فَيَبْقَى ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فِي اَلْقَرْضِ**»[٣].

وكيفما كان، فإنّ المستفاد من الأدلّة، أنّ العلة التي حُرّم الربا من أجلها التالي:

١. كونه ظلماً.

٢. يوجب كساد الاقتصاد بترك الناس للتجارات.

٣. عدم ضياع المعروف بين الناس، من خلال الإقراض المجاني لرفع حاجات المحتاجين.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٥٦٦، الحديث ٤٩٣٦. وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٠، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ١٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٣٧١، الحديث ١٧٤٨. وسائل الشيعة: ١٨: ١٢١، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ١١.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٣٧١، الحديث ١٧٥١. وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٠، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٨.

٤ . ضياع أموال الناس بأخذهم الربا .

علّة أو حكمة:

وأمّا النقطة الثانية ، وهي ملاحظة ما يستفاد من الأدلّة ، وأنّه علّة للحكم أو حكمة له ، فإنّ من الواضح أنّه لو سلّم بدلالة الأدلّة المذكورة على أنّ ما تضمّنته يمثّل علّة للحكم ، فلا ريب أنّ الأدلّة المذكورة سوف تصلح عندها لتقييد جميع ما دلّ على حرمة مطلق الربا بخصوص ما يكون مشتملاً على الظلم مثلاً ، وعليه لو بني على أنّ القرض الإستثماريّ مع الزيادة لا يعدّ ظلماً بنظر العرف ، فسوف يحكم بحليّته وعدم حرمته .

الأصل الأوّليّ في التعليلات:

وربّما قيل هو البناء على أنّ الأصل الأوّلي في جميع التعليلات الواردة في ألسنة الأدلّة بحملها على كونها عللاً يدور الحكم المذكور في الدليل مدارها وجوداً وعدماً ، فقوله تعالى :- ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾[1] ، يدلّ على أنّ العلّة التي من أجلها قد شرّعت الصلاة كونها ناهية عن فحشاء ومنكر ، فيحكم بعدم إتيان المكلّف بها بحيث لا تفرغ ذمّته لو لم تتحقّق العلّة المذكورة .

وكذا قوله تعالى في الحديث عن الصوم :- ﴿**لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[2] ، لظهوره في أنّ علّة الوجوب تحصيل التقوى ، فكلّ من صام ولم يحصلّها لم تفرغ ذمّته من الاشتغال به ، فيلزمه القضاء حتى يحصلّها ، وهكذا .

---

(١) العنكبوت (٢٩) : ٤٥ .
(٢) البقرة (٢) : ١٨٣ .

إلّا أنّ الكلام في بقاء هذا الأصل الأوّلي على حاله، أو أنّه قد رفعت اليد عنه نتيجة وجود ما يوجب ذلك وانتقل إلى الأصل الثانويّ، وهو أنّ الأصل في التعليلات المذكورة في ألسنة الأدلّة هو الحكم وليس العلل، وذلك لأنّ هناك قرائن قد أوجبت رفع اليد عن الأصل الأوّلي، والبناء على الأصل الثانوي، فإنّ النصوص التي دلّت على أنّ النهي عن الفحشاء والمنكر ليس من شرائط صحّة الصلاة، وذلك من خلال حصر شرائط الصحّة في غيره، تشكّل قرينة مانعة من جعل النهي عن الفحشاء والمنكر علّة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، وكذا الكلام بالنسبة إلى التقوى في الصوم، وهكذا.

ووفقاً لما تقدّم، يتّضح أنّ رفع اليد عن مقتضى الأصل الأوّلي في التعليلات الواردة في الأدلّة عن كونها عللاً مبني على وجود ما يصلح للقرينية على نفي العليّة عنها وجعلها حكماً، فإن لم يوجد في البين ما يوجب ذلك كان مقتضى الأصل الأوّلي البناء على عليّتها التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً.

إلّا أنّ الصحيح خلاف ذلك، لأنّ المستفاد من تطبيق الأعلام، بل من كلام المحقّق الحلي رحمه الله في (**المعارج**)[1]، أنّ معيار كون الوارد في الدليل علّة هو أحد أُمور ثلاثة، وهذا يعني عدم وجود أصل أوّلي في المقام:

الأمر الأوّل: التنصيص بدخل العلّة وتعليق الحكم عليها بنفس تشريع الحكم وبيانه في خطاب واحد، كقوله: الزنا يوجب الحدّ والسرقة توجب الحدّ، فإنّ لفظ يوجب صريح في كون الزنا هو العلّة الموجبة للحدّ، والسرقة هي العلّة الموجبة للقطع.

---

(١) معارج الأُصول: ١٨٣.

الأمر الثاني: وجود شاهد حال من مناسبة الحكم للموضوع أو اقتضاء سياق الكلام، وقرينة حالية أو مقامية أو مقالية، ونحو ذلك من القرائن ممّا يوجب ظهور الخطاب في موضوعية تلك العلّة للحكم ويورث الاطمئنان بعدم دخل خصوصية أُخرى غير تلك العلّة في ثبوت الحكم للموضوع المذكور، ومرجع ذلك إلى ظهور الخطاب في أنّ العلّة إنّما هي طبيعيّ وموضوع الحكم في الحقيقة وأنّ الموضوع المذكور من مصاديقه، والمحكم في تعيين ذلك، هو القواعد المحاورية والأُصول اللفظية والقرائن العرفية التي تبتني عليها الظهورات العرفية.

الأمر الثالث: التصريح بتعدية الحكم إلى غير الموضوع المذكور في الخطاب، وذلك بالتصريح بالتعدية أو بالتصريح بحصر علّة الحكم في الخصوصية المذكورة، ونفي دخل غيرها، ونحو ذلك من المعايير المصرّحة في التعدية، وهو الذي يعبّر عنه في كلمات الأُوليّين بمنصوص العلّة.

فتحقّق أحد هذه الأُمور هو المعيار والضابطة في جواز التعدية بالعلّة المنصوصة، وليس ملاك التعدية مجرّد دلالة أدوات التعليل بالوضع على الشمول والسريان، كما عن المحقّق النائيني﵀[1] وإلّا لم يكن أيّ فرق بين أنواع أداة التعليل، بل وأكثر موارد تعليل الحكم في النصوص بأنواع أداة التعليل ولم يقل أحد فيها بجواز التعدية[2].

وممّا تقدّم يتّضح أنّ الوارد في نصوص تحريم الربا لا يخرج عن كونه حكماً وليس عللاً، لعدم انطباق واحد من الأُمور الثلاثة عليه، وإن كان الوارد

(١) أجود التقريرات: ٢: ٣٨٠ و٣٨١.
(٢) دليل تحرير الوسيلة (فقه الربا): ٥٧ و٥٨.

في النصوص التعليل بأداة التعليل. والسرّ في ذلك عدم كونها تمام الملاك الذي يدور الحكم وهو حرمة الربا مداره، بل أنّ غاية ما يستفاد من النصوص التي تضمّنت ذكر ذلك هو الإشارة إلى ترتّب المفاسد الإقتصادية والأخلاقية على هذا العمل، فحرّمه الشارع المقدّس رفعاً لتحقّقها وشيوعها، وهذا يعني أنّ دخلها في التحريم في الجملة، وليس بالجملة.

ومن خلال ما تقدّم، يتّضح أنّ شيئاً ممّا تضمّنته أدلّة حرمة الربا لا يصلح أن يكون علّة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً لعدم إندراجها تحت واحد من هذه الأُمور الثلاثة المذكورة.

على أنّه لو سلّم ظهورها في العليّة، فإنّ اللازم حملها على الحكمة، وذلك لأنّها متعدّدة، وهذا يعني أنّ كلّ واحد منها يمثل جزء علّة، وليس علّة تامّة للحكم المذكور، وعليه لابدّ من توفّرها جميعاً كيما تتحقّق العلّة الموجبة للحكم بالمنع، ومع عدم حصولها جميعاً، فلا يحكم بذلك، فتأمّل.

مع أنّه يكفي للبناء على عدم عدّها كذلك، هو أنّ العلّة المذكورة في بعض الأدلّة وهي ترك التجارة مثلاً، سوف تبقى حتى مع الإلتزام بقبول القرض الإستثماريّ مع الزيادة، ذلك أنّ صاحب المال سوف يعمد إلى ترك التجارة اتّكالاً على ما سوف يدفع إليه من فوائد مالية يعطاها جرّاء إقراضه ماله للتاجر، أو إقراضه البنك، وهذا يعني أنّ العلّة التي ادّعي دوران التحريم مدارها موجودة فيه شأنه شأن القرض الإستهلاكيّ مع الزيادة. وهذا بنفسه يشكّل قرينة مانعة من البناء على كونها علّة، وحملها على أنّها حكمة.

الدليل الثاني: الإستناد إلى السيرة العقلائية، فأنّها منعقدة منذ عصر صدور النصّ الشرعيّ على حليّة جميع القروض الإستثماريّة الإنتاجيّة، ولا يوجد ما

يدلّ على الردع عنها، فضلاً عمّا يكشف عن حصول مثل هذا الردع.

ويلاحظ عليه، مضافاً لماّ قد تكرّر منه في المقام غير مرّة من أنّ القرض الإستثماريّ مع الزيادة من الموضوعات المستحدثة التي لم تكن معروفة في عصر الشارع المقدّس، وهذا يعني أنّه لو كانت هناك سيرة عقلائية، فلا ريب أنّها لن تكون متّصلة بزمان المعصوم، إذ لو كانت متّصلة فإنّ ذلك يعني معروفية مثل هذا القرض، فيكون مشمولاً بإطلاقات الأدلّة وعموماتها.

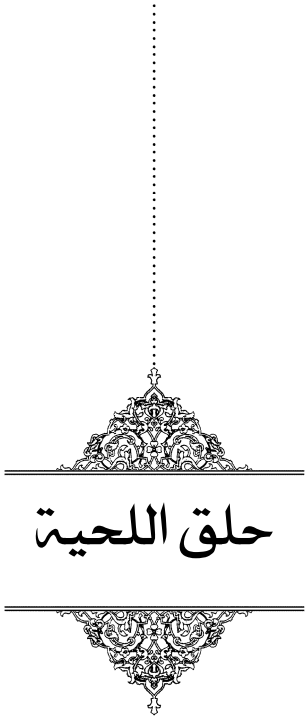
أنّه بعد التسليم بوجود مثل هكذا سيرة وانعقادها، فإنّ الأدلّة الدالّة على حرمة التعامل بالربا، والتشديد في المنع عنه تصلح أن تكون رادعاً عنها، مثل قوله تعالى :- ﴿**ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[1].

الدليل الثالث: التمسّك بإطلاقات وعمومات أدلّة الوفاء بالعقود، والمؤمنون عند شروطهم، فأنّها سوف تكون المرجع بعد عدم صلاحية شيء من الأدلّة الخاصّة للبناء على حرمة القرض الإستثماريّ مع الزيادة.

ولا يخفى أنّ تمامية هذا الدليل متوقّفة على عدم صلاحية شيء من الأدلّة على حرمة هذا النوع من القرض مع الزيادة، وقد عرفت في ما تقدّم تماميتها، سواء ما دلّ منها على ذلك بالإطلاق، أم ما دلّ على ذلك بالنصّ.



(١) البقرة (٢): ٢٧٥.



حلق اللحية

حلق اللحية

قد خلت مصادر القدماء رضي الله عنهم من التعرّض لمسألة حلق اللحية، والظاهر أنّ أوّل من تعرّض لذلك هو ابن سعيد الحلي في كتابه (**الجامع للشرائع**) قال: ويكره القزع، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**أَعْفُوا اَللِّحَى وحْفُوا اَلشَّوَارِبَ**»[1] وينبغي أن يؤخذ من اللحية ما جاوز القبضة ويكره نتف الشيب وكان عليّ عليه السلام لا يرى بأساً بجزّه[2].

ولم يتعرّض رحمه الله لحكم الحلق وعدمه، إذ لم يشر إلى حرمة حلق اللحية أو جوازه. نعم، لو قيل بتمامية دلالة الخبر المنقول عنه صلى الله عليه وآله وسلم في كلامه أمكن القول بأنّه يفتي بالتحريم. مع أنّه لم يعهد من ابن سعيد في (**الجامع**) فتواه بمتون الأخبار ولذا يشكّل القول بأنّه يفتي بالحرمة.

ومن بعده تعرّض لحكمها الشهيد الأوّل وفخر المحققّين قدس سرهما حيث ذكرا أنّه يحرم حلق لحية الخنثى لاحتمال كونها رجلاً[3].

---

(١) مسند أحمد: ٢: ٥٢. السنن الكبرى للبيهقي: ١: ١٤٩. مسند ابي يعلى: ١٠: ١٠٥، الحديث ٥٧٣٨.

(٢) الجامع للشرائع: ٣٠.

(٣) القواعد والفوائد: ١: ٢٣٢، قاعدة ٧١.

وممّن تعرّض لحكمها وقال بالحرمة، المجلسيّ الأوّل في شرحه على الفقيه الفارسيّ وقال: أنّ حرمة حلق اللحية هي ظاهر أكثر العلماء[١].

ومن بعده قال ولده غوّاص (**بحار الأنوار**): إنّ حرمة حلق اللحية مشهورة بين العلماء.

ومن بعدهم تعرّض لحكمها الفيض الكاشاني في كتابه (**الوافي**) فإنّه بعد نقله عدة أخبار قال: وقد مضى في كتاب الحجّة حديث أمير المؤمنين عليه السلام: «**أَنَّ أَقْوَاماً حَلَقُوا اَللِّحَى وَفَتَلُوا الشَّوَارِبَ فَمُسِخُوا**»[٢].

وقد أفتى جماعة من فقهائنا بتحريم حلقها، وربما يستشهد لهم بقوله سبحانه حكاية عن ابليس اللعين :- ﴿**وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ**﴾[٣].

ولا ظهور في كلامه قدس سره بأنّه يفتي بالحرمة حيث أنّه نقل الفتوى بذلك عن بعض فقهائنا واستشهد لهم بالآية أمّا أنّه يفتي بذلك فلا يستفاد من عبارته. ويؤيّد ذلك بل يشهد له أنّه لم يعنون الباب بعنوان حرمة حلق اللحية بل عنونه بعنوان حكم جزّ اللحية والشارب وشعر الأنف. نعم، لو قيل أنّ الأخبار التي ذكرها وهي تتضمّن الأخذ من اللحية ما زاد عن القبضة دالّة على المنع، كان له وجه، فتأمّل.

نعم، ذكر في (**المفاتيح**) في باب أصناف المعاصي أنّ منها حلق اللحية

---

(١) لوامع صاحبقراني: ٢: ١٠٢.

(٢) الوافي: ٦: ٦٥٨، والحديث في الكافي: ١: ٣٤٦، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ٢: ١١٧، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.

(٣) الوافي: ٦: ٦٥٨، والآية في سورة النساء (٤): ١١٩.

قال: لأنّه خلاف السنة التي هي اعفاؤها ولمسخ طائفة بسببه[١].

وقال أيضاً في (**منهاج النجاة**) ملحق بخلاصة الأذكار في فصل ترك المعاصي: من المحرّمات حلق اللحية وتصوير ذوات الأرواح وهجاء المؤمنين[٢].

وممّن أفتى بالحرمة صاحب (**الوسائل**) حيث عقد باباً في وسائله بعنوان: باب عدم جواز حلق اللحية واستحباب توفيرها قدر قبضة أو نحوها[٣].

وكذلك حذا حذوه المحدّث النوري رحمه الله في (**المستدرك**) حيث عقد باباً سمّاه: باب عدم جواز حلق اللحية واستحباب توفيرها قدر قبضة[٤].

وقال شيخنا المحدّث البحراني قدس سره: الظاهر كما استظهره جملة من الأصحاب كما عرفت تحريم حلق اللحية لخبر المسخ المرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام فإنّه لا يقع إلّا على ارتكاب أمر محرّم بالغ في التحريم. وأمّا الإستدلال له بآية :- ﴿**وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ**﴾[٥].

ففيه: أنّه قد رود عنهم عليهم السلام أنّ المراد دين الله فيشكّل الاستدلال بها على ذلك وإن كان ظاهر اللفظ يساعده[٦].

ومراده قدس سره من الأصحاب هو الشيخ الكليني والشيخ الصدوق قدس سرهما لأنّه قد نقل

---

(١) مفاتيح الشرائع: ٢: ٢٠.
(٢) منهاج النجاة: ١٠٠ و١٠١.
(٣) وسائل الشيعة: ٢: ١١٦، الباب ٢ من أبواب آداب الحمّام.
(٤) مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل: ١: ٤٠٦، الباب ٤٠ من أبواب آداب الحمّام.
(٥) النساء (٤): ١١٩.
(٦) الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة: ٥: ٥٦١.

عنهما في هذا المقام مجموعة من النصوص الواردة في مسألة اللحية وبناءً على مسلكه من أنّ هذين الكتابين فتاوى لهذين العلمين قال أنّهما يقولان بالمنع والحرمة.

وقد تعرّض صاحب (**الجواهر**) للمسألة في باب الإحلال من الإحرام بحلق الرأس قال: الظاهر عدم حرمة حلق المرأة رأسها في غير المصاب المقتضي للجزع للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر اللهمّ إلّا أن يكون شهرة بين الأصحاب تصلح جابراً لنحو المرسل المزبور بناءً على إرادة الإطلاق فيكون كحلق اللحية للرجال[١].

هذا وقد نقل المحقّق الطهراني آغا بزرك عن السيّد الداماد القول بجواز الحلق لكن على كراهية في كتابه (**شارع النجاة**)[٢].

وهو مختار السيّد بحر العلوم أيضاً كما هو الظاهر من منظومته قال:

وحلقه أولى وإنّ الأصلحـــا في الشارب الحفّ كإعفاء اللحى[٣]

حيث يستفاد من جعله الأصلح في الإعفاء مثله مثل الحفّ أنّه يجوز الحلق لكن على كراهية.

وقد تحصّل ممّا تقدّم أمران:

الأمر الأوّل: أنّ المسألة ليست إجماعية عند الأعلام بل لم تدوّن في مجاميع القدماء منهم. إلّا إذا قلنا أنّ الشيخ الكليني والشيخ الصدوق يفتيان

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٩: ٢٣٦.

(٢) شارع النجاة في أحكام العبادات (فارسي): ١٠٣ و١٠٤. الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١٣: ٥.

(٣) الدرّة النجفيّة: ٦٢.

بالحرمة وقلنا أنّ كتابيهما من المجاميع الفتوائية أمكن القول بتدوينها عندهما، وهذا غير بعيد.

إلّا أنّه مع ذلك لا ينفع في إثبات إجماع في المسألة.

فما في كلام بعض الأعاظم‌ﷺ من دعوى إجماع الشيعة في المسألة[١] قد إتّضح ما فيه.

الأمر الثاني: إنّ المسألة ليست من المسائل المشهورة عند الأعلام، ويشهد لذلك عدم تحريرها بينهم كما عرفت من خلال تأريخ المسألة، خصوصاً مع وجود نصوص قد يدّعى دلالتها على الحرمة.

اللهمّ إلّا أن يقال أنّ المسألة لما كانت من المسائل الواضحة جدّاً لم تحتج إلى تدوين، وهو كما ترى.

ولا بأس تتميماً للفائدة، من الإشارة إلى شيء من فتاوى علماء الجمهور:

ذكر في (**الفقه على المذاهب الأربعة**): يحرم حلق اللحية ويسن أن لا تزيد في طولها على القبضة فما زاد عليها يقصّ.

وقال المالكية: يحرم حلق اللحية ويسنّ سنّة خفيفة قصّ الشارب وليس المراد قصّ جميعه بل السنّة أن يقصّ طرف الشعر النازل على الشفة العليا.

وقال الحنابلة: يحرم حلق اللحية ولا بأس بأخذ ما زاد على القبضة منها وتسنّ المبالغة في قصّ الشارب.

وقال الشافعية: يكره حلق اللحية والمبالغة في قصّها فإن زادت على القبضة فإنّ الأمر فيه سهل خصوصاً إذا ترتّب عليه تشويه الخلقة والتعريض به[٢].

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٣٣٠.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة: ٢: ٥٤.

أدلّة التحريم:

وقد استدلّ على حرمة الحلق بمجموعة من الأدلّة:

الدليل الأوّل: قوله تعالى:- ﴿**وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ**﴾[1]. وتقريب الإستدلال بها على المدّعى أن يقال: إنّ الآية المباركة في مقام إعطاء كبرى مفادها: أنّه لا ريب في أنّ تغيير خلق الله سبحانه وتعالى فعل شيطانيّ توّعد الشيطان البعث إليه تمرّداً منه على الباري عزّ وجلّ وسعياً منه فيما يغضبه تعالى ولا يوافق أغراضه ويعزّز هذا المعنى ذيل الآية المباركة الدالّ على خسران كلّ من انساق مع الشيطان في أفعاله والكاشف عن مبغوضية تغيير خلق الله بغضاً يؤدّي إلى الخسران، وبعد تمامية هذه الكبرى نقول:

إنّ الصغرى في المقام هي حلق اللحية، إذ لا ريب في أنّ حلقها تغيير لخلق الله سبحانه وتعالى فتكون النتيجة هي القول بحرمته وكونه فعلاً شيطانياً يستوجب الخسران.

ويبتني الاستدلال بالآية المباركة على كلمة الخلق فلابدّ من ملاحظة معناها فأنّها تأتي لمعنيين:

المعنى الأوّل: أن يكون الخلق بمعنى إيجاد الشيء فيكون تغيير خلق الله يعني التبديل فيما أبدعه الله سبحانه وتعالى وأوجده.

المعنى الثاني: أن يكون بمعنى تقدير الأُمور والأشياء وتدبيرها.

ولا إشكال أنّه على المعنى الأوّل المستفاد هو حرمة التغيير من الآية المباركة، إلّا أنّه لا مناص من حملها على تغيير خاصّ لما هو الواضح

---

(١) النساء (٤): ١١٩.

والمرتكز في الأذهان من عدم كون مطلق التغيير حراماً ومبغوضاً، الأمر الذي يوجب أن لا ينعقد للآية معنى كليّ.

وعلى هذا فلابدّ من أن يثبت من خارج حرمة التغيير في مورد معيّن حتى يحرز إندراجه في التغيير المقصود في الآية مثلاً لابدّ أن يثبت أنّ حلق اللحية حرام بوصفه تغييراً لخلق الله سبحانه حتى يمكن إدراجه تحت مفاد الآية الكريمة.

أمّا لو أخذ المعنى الثاني فلا يخفى أنّ الآية عليه تكون أجنبية عن المقام، إذ المراد بتغيير خلق الله نقض تدبيره وما رسمه للبشر.

وقد وردت رواية فسّرت التغيير المعنيّ في الآية المباركة بكونه تبديل دين الله والفطرة التي فطر الناس عليها بحيث يقوم الوالدان بتهويد أو تنصير ولدهما[1] وقد عبّر عنها سبحانه وتعالى في الكتاب المجيد بأنّها خلق الله قال تعالى :- ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**﴾[2].

وبعبارة أُخرى: إنّا نمنع كلا المقدمتين على سبيل مانعة الخلوّ فإنّه إمّا أنّ حلق اللحية لا يعدّ تغييراً لخلق الله أو أنّه لا دليل على حرمة مطلق التغيير لخلقه سبحانه لأنّه من المعلوم بالبداهة أنّه لا يحرم كلّ تغيير لخلق الله سبحانه فنتف شعر الإبط وحلق الشوارب وشقّ الأنفاق والأنهار وحفر الآبار وإزالة الجبال كلّ ذلك تغيير لخلق الله سبحانه، ومن المعلوم أنّ بعضها لا سبيل للحياة إلّا من خلاله. نعم، حرمة تغيير ما خلق الله سبحانه لا إشكال

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٣: ٣٣٤. مجمع البيان في تفسير القرآن: ٣: ١٩٥. تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل: ١: ٥٦٦. الميزان في تفسير القرآن: ٥: ٨٦.
(٢) الروم (٣٠): ٣٠.

فيه . إلّا أنّ كون حلق اللحية من ذلك التغيير المحرّم ، ممنوع .

وقد احتمل بعض الأعاظم‌ﷺ أنّ المراد بالتغيير في الآية اللواط والمساحقة لأنّ الغاية التي خلق لها الرجال هو الحرث لإيجاد النسل والنساء كالأرض الصالحة للحرث فإعراض كلّ منهما عمّا خلق له ، تغيير لخلق الله تعالى[١] .

وهو بعيد ، لأنّ التغيير الوارد في كلامه ، تغيير في الجهة وليس تغييراً في الخلقة ، فجهة خلق الرجل أن يكون فاعلاً وقد تغيّرت وصار مفعولاً مع بقاء خلقته ، إذ هي لم تتغيّر بعد أن صار مفعولاً ، بل بقي مخلوقاً للفاعلية .

الدليل الثاني : النصوص التي تضمّنت الأمر بإعفاء اللحى وحفّ الشوارب والنهي عن التشبّه باليهود والمجوس ، فإنّ الأمر دالّ على الوجوب ، وإذا كان الإعفاء واجباً فالحلق محرّم قطعاً ، لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده :

منها : مرسل الصدوق قال : قال رسول الله‌ﷺ : «**حُفُّوا اَلشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اَللِّحَى وَلاَ تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ**»[٢] .

ومنها : خبر عليّ بن غراب عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه‌عليهم‌السلام قال : قال رسول الله‌ﷺ : «**حُفُّوا اَلشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اَللِّحَى وَلاَ تَشَبَّهُوا بِالْمَجُوسِ**»[٣] .

ومنها : قوله‌ﷺ لرسولي كسرى : «**وَيْلَكُمَا مَنْ أَمَرَكُمَا بِهَذَا؟**» قالا : أمرنا بهذا ربنا -يعنيان كسري- فقال رسول الله‌ﷺ : «**لَكِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي بِإِعْفَاءِ لِحْيَتِي**

---

(١) محاضرات في الفقه الجعفري : ١ : ٢٨٧ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ١ : ١٣٠ ، الحديث ٣٢٩ . وسائل الشيعة : ٢ : ١١٦ ، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام ، الحديث ١ .

(٣) معاني الأخبار : ٢٩١ ، الحديث ١ . وسائل الشيعة : ٢ : ١١٦ ، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام ، الحديث ٣ .

وَقَصِّ شَارِبِي»[١]. وتقوم دلالتها على تحديد المقصود من الإعفاء:

قال في (**النهاية**): إعفاء اللحية أن يوفّر شعرها، من عفى الشيء إذا كثر[٢].

وقال في (**القاموس**): أعفى اللحية وفّرها، والعافي الوائد والوارد والطويل الشعر وعفى شعر البعير كثر وأعفاه من الأمر برّأه[٣].

وقال في (**المصباح المنير**): عفى الشيء كثر ... .وقال السرقسطي: عفوت الشعر أعفوه وعفواً وعفيته وأعفيه عفياً: تركته حتى يكثر ويطول، ومنه: أحفوا الشوارب واعفوا اللحى[٤].

وذكر المحدّث الكاشاني ﷺ في (**الوافي**): أنّ الإحفاء هو الإستقصاء في الأمر والمبالغة فيه وإحفاء الشارب المبالغة في جزّه. والإعفاء: الترك وإعفاء اللحى يوفّر شعرها من عفى الشيء إذا كثر وزاد[٥].

والحاصل: أنّ المستفاد من مجموع هذه الكلمات أنّ الإعفاء عبارة عن الترك فيكون الأمر الوارد منه ﷺ بإعفاء اللحية يعني أمر منه بتركها ولمّا كان الأمر للوجوب والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه كانت النتيجة هي حرمة الحلق.

ثمّ إنّ الأمر بإعفائها ليس على إطلاقه، بل المراد منه القدر المشترك بين حفّ الشوارب وبين إعفائها، فكأنّه قال: أتركوها بالمعنى المقابل لحفّ

---

(١) مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل: ١: ٤٠٧، ذيل الحديث ٢.
(٢)النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣: ٢٦٦.
(٣) القاموس المحيط: ٤: ٣٦٤.
(٤) المصباح المنير: ٤١٩.
(٥) الوافي: ٤: ٦٥٧.

الشوارب. على أنّه لو لم يقبل هذا أمكن التمسّك بما يدلّ على جواز الأخذ منها.

وأجاب عنها بعض الأعاظم﵀ بجوابين:

الجواب الأوّل: ضعف أسنادها، لأنّها بين ما هو مرسل، أو مشتمل على من لم تثبت وثاقته.

الجواب الثاني: إنّ أقصى ما يمكن استفادته من هذه النصوص هو الإستحباب، لما هو معلوم من أنّ إعفاء اللحى ليس واجباً جزماً، بل الزائد عن القبضة الواحدة مذموم[١].

وبعبارة أُخرى كما عن شيخنا التبريزي﵀ إنّ الواجب على تقديره إنّما هو رؤية الشعر في الوجه، فلابدّ من حملها على الإستحباب لأنّ التوفير غير واجب قطعاً[٢].

وفيه: أنّ الأمر بالإعفاء ما هو إلّا كناية عن عدم الحلق بقرينة ما ورد في (**المستدرك**) عن عليّ عليه السلام قال: «**قال رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم: **حَلْقُ اَللِّحْيَةِ مِنَ اَلْمُثْلَةِ، وَمَنْ مَثَّلَ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اَللهِ**»[٣]. مضافاً إلى أنّ مفادّ النصوص هو طبيعيّ الإعفاء فلا معنى لأن يقال أنّها لم تقيّد بحدّ ومن المعلوم عدم وجوبه مطلقاً.

وقد أجاب بعض فضلاء العصر(دام موفّقاً) عن ضعف سندها بكونها متواترة، وذلك من خلال ضمّ النصوص الواردة بهذا المضمون في مصادر

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٣٣٢.

(٢) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب: ١: ١٤٥.

(٣) مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل: ١: ٤٠٦، الباب ٤٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ١.

المسلمين إلى النصوص الواردة في مصادرنا، فتكون متواترة، فيحصل الجزم بصدورها[١].

والظاهر أنّ البناء على حصول تواتر في النصوص المذكورة، فرع البناء على عدم ثبوت حقّ الجعل والتشريع للأئمة الأطهار عليهم السلام، وأنّهم عليهم السلام مجرّد نقلة للحديث عن جدّهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كما يضمّ المنقول عنهم لما نقله غيرهم من الرواة، ليشكّل المجموع من النصوص ما يحقّق التواتر عندها. أمّا لو بني على ثبوت حقّ التشريع لهم عليهم السلام، فإنّه لا يمكن أن يضاف الصادر عنهم عليهم السلام لما رواه الرواة في مصادر المسلمين. نعم، يمكن أن يبنى على أنّ المقصود ضمّ ما رواه الرواة من أصحابنا لما ضمّه الرواة من المسلمين، فيكون مجموع ما روي في هذا المجال محقّقاً للتواتر، دون ملاحظة لمن هو المرويّ عنه، وأنّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أو الإمام المعصوم عليه السلام، وهو حسن، فتأمّل.

ثمّ إنّه لو بني وقبل بما ذكر، فإنّ الظاهر أنّ أقصى ما سوف يحرز صدوره ويقطع، هو المضمون والمعنى إجمالاً، إذ يصعب الجزم بكون التواتر لفظياً، وهو يعتمد على الإلتزام بكونه أحد مصاديق التواتر هو الإجمالي، مع أنّ المقرّر في محلّه، عدم عدّه قسماً من أقسامه.

على أنّه لو رفعت اليد عمّا تقدّم، فلابدّ من احراز عدم وضع النصوص الواردة في مصادر المسلمين، وكذبها، واحراز ذلك من الصعوبة بمكان. نعم، يمكن من خلال موافقتها لمضمون النصوص الواردة من طرقنا، وهو وإن أوجب صدورها، إلّا أنّه لن يولّد تواتراً، لأنّه سوف يكون مصادرة بيّنة، فإنّ

---

(١) بحوث فقهية للسيّد محمّد رضا السيستاني: ٢٥٩.

حجّية النصوص الواردة في مصادر المسلمين متوقّفة على النصوص الواردة في مصادرنا، والقطع بصدور نصوصنا فرع احراز صدور النصوص الموجودة في مصادر المسلمين، بل لعلّه من الدور الصريح.

والتحقيق أن يقال: أنّ الإعفاء كما عرفت من كلمات اللغويين إمّا أن يراد منه الترك أو أن يراد منه التكثير.

وعلى الأوّل تكون النصوص لولا ضعف أسنادها دالّة على حرمة الحلق لكونه منافياً للترك، غاية الأمر يقيّد اطلاقها بما دلّ على عدم وجوب تركها مهما طالت كما أشرنا له في تقريب الاستدلال.

وعلى الثاني فإنّ هذه النصوص تدلّ على وجوب التكثير وبما أنّ الثابت عدم الوجوب فيحمل الأمر فيها على الاستحباب ولا مجال حينئذٍ لاستكشاف الحرمة من هذه النصوص.

نعم، يمكن أن يناقش في دلالة الأمر على الوجوب في هذه النصوص من خلال أنّه قد ورد في سياق الأمر بإحفاء الشوارب وهو مستحبّ بلا ريب، وهذا تطبيق لما جرى عليه الأعلام في الفقه من أنّه إذا وردت أوامر عديدة في سياق واحد وعرفنا استحباب بعضها فإنّ ظهور الباقي في الوجوب يختلّ بناءً على أنّ دلالة الأمر على الوجوب وضعيّة، إذ يلزم من إرادة الوجوب تغاير مدلولات تلك الأوامر مع ظهور وحدة السياق في إرادة معنى واحد من الجميع. نعم بناءً على مختار مدرسة المحقّق النائيني، من أنّ دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل، فإنّه يمكن التفكيك بين الجمل، فيلتزم بظهور بعضها في الإستحباب، وظهور البقية في الوجوب.

وقد يقال: إنّ الأمر بالإعفاء في اللحية ليس حكماً أوليّاً وإنّما هو حكم ثانويّ

ولائيّ صدر من أجل الاجتناب عن التشبّه باليهود والمجوس، فمتى زال التشبّه بنحو من الأنحاء تزول الحرمة، لأنّ الحكم الثانويّ لا يبقى ما بقي الدهر.

ويشهد له ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام عندما سئل عليه السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشْبَهُوا بِالْيَهُودِ**». فقال عليه السلام: «**إِنَّمَا قَالَ صلى الله عليه وآله وسلم ذَلِكَ وَالدِّينُ قَلَّ، فَأَمَّا الآنَ وَقَدِ اتَّسَعَ نِطَاقُهُ وَضُرِبَ بِجَرَانِهِ فَامْرُؤٌ وَمَا أَخْتَارُ**»[1].

وعليه لا تكون الأخبار واردة في مورد التشريع وإنّما موردها حكم ولائيّ.

وكأنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أراد أن يجعل صورة خارجية يعرف المسلمون من خلالها بحيث أنّهم متى رُؤوا قيل أنّ هؤلاء هم أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

إلّا أن يقال بأنّ التشبه من قبيل الحكمة لا من قبيل العلل فلا يدور الحكم مداره.

الدليل الثالث: ما دلّ على أنّ حلق اللحية يستوجب المسخ ممّا يكشف ذلك عن الحرمة، لأنّ المسخ لا يكون إلّا في أمر عظيم كما سمعته في كلام المحدّثين الجليلين الكاشاني والبحراني رحمهما الله وإلّا لم يستوجب ذلك.

وهو خبر حبابة الوالبية، قالت: رأيت أمير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس ومعه درّة لها سبّابتان يضرب بها بياعيّ الجرّي والمارماهي والزمّار ويقول لهم: «**يَا بَيَّاعِي مُسُوخِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَجُنْدِ بَنِي مَرْوَانَ**» فقام إليه فرات بن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان؟ قال: فقال له: «**أَقْوَامٌ حَلَقُوا اَللِّحَى وَفَتَلُوا اَلشَّوَارِبَ فَمُسِخُوا**»[2].

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة ١٧.

(٢) الكافي: ١: ٣٤٦، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ٢: ١١٧، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٤.

والحاصل أنّ المسخ الذي وقع عليهم إنّما كان لارتكابهم المحرّم وهو حلق اللحية وفتل الشوارب، لأنّ المسخ لا يكون في ارتكاب الحلال.

وفيه أوّلاً: مضافاً إلى ضعف السند بورود محمّد بن إسماعيل وعبد الله بن أيّوب وعبد الله بن هاشم، أنّ حلق اللحية ليس من الكبائر التي تستدعي المسخ.

ولو قيل أنّ نفس الحلق للّحية يعدّ مسخاً لقلنا بأنّه خلاف الظاهر، بل الظاهر أنّ جند بني مروان لما حلقوا لحاهم وفتلوا شواربهم مسخوا إلى أشكال تلك الحيوانات التي تباع في سوق الكوفة.

ثانياً: قد يقال أنّها أجنبية عن المقام لأنّ موردها ما إذا اجتمع الأمران: أعني حلق اللحية وفتل الشوارب بينما محلّ بحثنا هو حلق اللحية.

الدليل الرابع: ما دلّ على أنّ حلق اللحية من المثلة وهو خبر الجعفريات قال ﷺ: «**حَلْقُ اَللِّحْيَةِ مِنَ اَلْمُثْلَةِ، وَمَنْ مَثَّلَ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اَللهِ**»[1].

وتقريبه على المدّعى: من المعلوم أنّ اللعن حرام وهو لا يكون إلّا على أمر عظيم يدلّ بالالتزام على حرمته. فعلى هذا نستكشف من دعاء المعصوم هنا على حالق اللحية بعد إدخاله تحت عنوان المثلة، حرمة حلقها. بل لو قيل أنّ نفس تنزيل الحلق منزلة المثلة مشعر بالحرمة لما كان بعيداً.

وأورد عليه بعض الأعاظم ﷺ: مضافاً لضعف السند بأنّ المثلة هي التنكيل بالغير بقصد هتكه وإهانته بحيث تظهر آثار الفاعل بالمنكّل به وعليه، تكون

(١) الجعفريات: ١٥٧. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل: ١: ٤٠٦، الباب ٤٠ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ١.

الرواية دالّة على حرمة هتك الغير بإزالة لحيته فلا ترتبط بحلق اللحية اختياراً مباشرة أو بتسليط الغير على الحلق[١].

وأوضحه شيخنا التبريزيّ ﷺ فقال: إنّ المعتبر في تحقّق عنوان المثلة أمران:

الأمر الأوّل: إيقاع النقص بالغير.

الأمر الثاني: كون الإيقاع بقصد هتكه وتحقيره.

فلا يتحقّق العنوان فيما إذا حلق الأنّسان لحيته بداعي تجميله أو نحوه كما هو موضع البحث.

والحاصل إنّ المستفاد من الرواية أنّ حلق لحية الغير بقصد هتكه والتنقيص به مثلة حكماً أو موضعاً[٢].

وقد يعمّق هذا الجواب من خلال ملاحظة كلمات أهل اللغة في المثلة فنقول:

قال في (**تاج العروس**): مثّل بفلان: نكّل به تنكيلاً بقطع أطرافه والتشويه به، ومثّل بالقتيل جدع أنفه أو أُذنه أو مذاكيره أو شيئاً من أطرافه ونهى أن يمثّل بالدوابّ وأن تؤكل الممثول بها وهو أن تنصب وتقطّع أطرافها حيّة[٣].

فإنّ المستفاد منه أنّ التمثيل لا يكون من الإنسان بنفسه، فلا يقال: مثّل الإنسان بنفسه، بل هو فعل بالغير يعبّر عنه بالتنكيل فهو يتضمّن إذن شيئاً من قصد الإهانة والإذلال وإيقاع النقص به.

وقال في (**معجم مقاييس اللغة**): وقولهم: مثّل به إذا نكّل، هو من هذا

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٣٣٢.

(٢) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب: ١: ١٤٧.

(٣) تاج العروس من جواهر القاموس: ١٥: ٦٨٣.

أيضاً لأنّ المعنى فيه أنّه إذا نكّل به جعل ذلك مثالاً لكلّ من صنع ذلك الصنيع أو أراد صنعه ويقولون مثّل بالقتيل : جدعه[١] .

والمستفاد منه أنّ التمثيل أيضاً تنكيل بالغير وهو لا يكون إلّا بإيقاع النقص على الغير بقصد إذلاله وإهانته .

وجاء في (**لسان العرب**) : ومثّل بالرجل : نكّل به ، وهي المثلة : يقال : مثّلت بالحيوان إذا قطعت أطرافه وشوّهت به ومثّلت بالقتيل إذا جدعت أنفه وأُذنه ومذاكيره أو شيئاً من أطرافه ، ومثّل بالقتيل : جدعه[٢] .

وهو صريح كسابقيه في كون التمثيل لا يكون إلّا على الغير بقصد الإذلال والإهانة .

وفي (**الصحاح**) : ومثّل به مثلاً ، أي نكّل به[٣] .

وفي (**نهاية ابن الأثير**) : مثّلت بالحيوان أُمثّل به مثلاً إذا قطعت أطرافه وشوّهت به ومثلّت بالقتيل إذا جدعت أنفه أو أُذنه أو مذاكيره أو شيئاً من أطرافه ، والإسم المثلة .

وأمّا مثّل ـ بالتشديد ـ فهو للمبالغة ، ومنه الحديث : نهى أن يمثل بالدوابّ . أي تنصب فترمى أو تقطع أطرافها وهي حيّة[٤] .

والحاصل من مجموع هذه الكلمات أنّ اللفظ قد وضع لما إذا كان هناك تنكيل وإهانة وإذلال كما أنّه لا يكون إلّا على الغير لا على الإنسان نفسه .

---

(١) معجم مقاييس اللغة : ٥ : ٢٩٦ و٢٩٧ .
(٢) لسان العرب : ١١ : ٦١٥ .
(٣) الصحاح : ٥ : ١٨١٦ .
(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر : ٤ : ٢٩٤ .

ويلاحظ عليه: بأنّا سلمّنا أنّ المراد من المثلة هو ما ذكر إلّا أنّ ذلك لا يقتضي اعتبارهما في حلق اللحية، فإنّ الرواية حاكمة على ما دّل على حرمة المثلة لدلالتها على مصداق تعبديّ للمثلة والمنزل منزلة المثلة مطلق حلق اللحية لا مع قصد الهتك. وعلى هذا يكون المستفاد من الدليل الحاكم أنّ مطلق حلق اللحية بمثابة المثلة.

وأمّا اعتبار جميع شرائط المثلة في الحلق فهذا يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه، فحلق الإنسان لحيته بالاختيار ومن دون قصد الهتك فرد تعبديّ للمثلة وهو حرام.

إن قلت: لا أقلّ من الإنصراف فيها إلى حلق لحية الآخرين بقصد إهانتهم وإذلالهم لكونها الحالة الطبيعية للمثلة.

قلت: بأنّه لا منشأ للإنصراف المذكور لظهور الحديث في مبغوضية الحالة الخاصّة في نفسها وبعنوانها الأولي وتطبيق المثلة عليها تعبديّ نظير قوله ﷺ: «**اَلشَّيْبُ نُورٌ فَلاَ تَنْتِفُوهُ**»[1]، حيث لا مجال لحمله على خصوص ما إذا كان بهيّاً.

والتحقيق في الجواب أن يقال: أنّه لابدّ لنا من ملاحظة مساق الخطاب في هذا الخبر حيث أنّه تارةً يكون الخطاب قد سيق لبيان حرمة حلق لحية الغير، وأُخرى يكون الخطاب سيق لبيان حلق الإنسان لحيته فعلى المعنى الثاني لو بنينّا على أنّ المثلة كما هو المستفاد من كلمات أهل اللغة وأُشير له في جواب بعض الأعاظم وشيخنا التبريزيّ رحمه الله فإنّ الخبر يكون دالّاً على الحرمة من خلال

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ١٣٠، الحديث ٣٣٨. وسائل الشيعة: ٢: ١٣٠، الباب ٧٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٤.

أنّ تطبيق عنوان المثلة على حلق اللحية إن كان عنائياً فهو دالّ على الحرمة بلحاظ تنزيله منزلة المثلة كما قد أشرنا له في الجواب وهي محرّمة، وإن كان التطبيق حقيقياً فإنّ ذلك يكشف عن التجوّز في استعمال الكلمة فتحفظ دلالة الرواية على الحرمة.

هذا وقد أُورد عليها أيضاً بأنّ اللعنة لا تستلزم حرمة العمل لأنّها وردت في المكروهات فقد ورد: «**يَا عَلِيُّ لَعَنَ اَللّٰهُ ثَلاَثَةً: آكِلَ زَادِهِ وَحْدَهُ وَرَاكِبَ اَلْفَلاَةِ وَحْدَهُ وَاَلنَّائِمَ فِي بَيْتٍ وَحْدَهُ**»[(١)].

وأجاب عنه بعض الأعاظم‌ﷺ: بثبوت الفرق بين الإخبار بكون فلاناً ملعوناً أي بعيد عن رحمة الله تعالى وبين إنشاء الدعاء عليه فإنّه حرام على سائر المكلّفين فضلاً عن النبيّ ﷺ إلّا أن يرتكب المدعوّ عليه محرّماً فيستحقّ الدعاء عليه بإبعاده عن رحمة الله تعالى[(٢)].

وأورد عليه شيخنا التبريزيّ‌ﷺ في الإشكال والجواب فقال: ولا يخفى ما في الإشكال والجواب فإنّ اللعن ليس هو البعد مطلقاً بل البعد الناشىء عن الطرد والغضب وهذا لا يكون إلّا مع حرمة الفعل ولا يفرق في ذلك بين انشائه أو الإخبار يكون الفاعل لكذا ملعوناً ومطروداً حيث أنّه لو لم يكن فعله محرّماً فلا موجب لطرده ولعنه، واللعن في مثل تأخير الصلاة عن وقتها محمول على مثل ما إذا كان التأخير للاستخفاف بها[(٣)].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٣٥٩، ضمن الحديث ٥٧٦٢. وسائل الشيعة: ٥: ٣٢٢، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٩.

(٢) مصباح الفقاهة: ١: ٣٣٣.

(٣) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب: ١: ١٤٧.

هذا وقد يوضّح ما أفاده شيخنا المذكور بأن يقال :

الأوّل: إنشاء لعن المؤمن وهو حرام لا يسوّغه مجرّد ارتكاب المحرّم، فلا يصدر من المعصوم عليه السلام.

وأمّا ما ورد من اللعن على لسانه صلى الله عليه وآله فيمكن حمله على بيان حرمة العمل لا بيان جواز لعن المؤمن للمكلّفين كما ورد في الخمر: لعن الله غارسها وشاربها. فإنّه لبيان حرمة العمل ولا يدلّ على جواز لعن المؤمن.

الثاني: الإخبار عن بعد الشخص عن الله تعالى بسبب عمله وهو جائز لمن يرى الواقع فيخبر، إلّا أنّه خارج عن لعن المؤمن المحرّم، وإذا ورد في كلام المعصوم عليه السلام فلا بأس بحمله على بيان حرمة العمل لا جواز لعن المؤمن إذا ارتكب محرماً.

والإنصاف تمامية دلالة الخبر على الحرمة لكن المشكلة تكمن في ضعف السند حيث أنّ كتاب (**الجعفريات**) الذي أعتمده شيخنا المحدّث النوريّ رحمه الله يشكّ في كونه هو الكتاب الأصل، إلى غير ذلك من التأمّلات المانعة عن الوثوق بالكتاب فلا وثوق بأخباره فضلاً عن عدم تضمّن نصوصه الكتب الحديثية المعوّل عليها بين أصحابنا فيكون ذلك شاهداً سلبياً في الحجّية.

الدليل الخامس: ما ورد من النصوص المتضمّنة أنّ طلحة والزبير قد أخذا رجلاً ونتفا لحيته فتأثّر الرجل من ذلك قائلاً: كنت رجلاً والآن صرت أمرداً. فبلغ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام فتأثّر لذلك[1].

---

(١) تاريخ الطبري: ٣: ٤٥٦. شرح نهج البلاغة: ٩: ٢٣١ و: ١٤: ١٨.

وتقريبها: أنّه لو لم يكن حلق اللحية وإزالتها محرّماً لما كان لتأثّر أمير المؤمنين عليه السلام وجه، بل لما تأثّر لذلك.

وفيه مضافاً لضعف سند هذه النصوص: لا ريب في كون النتف الذي جرى عليه هتك له، ولعلّه هو السبب في تأثّر أمير المؤمنين عليه السلام لما لحقه من أذى لا لأنّ حلق اللحية محرّماً. على أنّه لو دلّ فإنّما يدلّ على حرمة حلق الغير للحية الآخرين لا حرمة حلق الإنسان لحية نفسه.

الدليل السادس: خبر البزنطيّ المنقول في (**مستطرفات السرائر**) قال: سألته عن الرجل هل يصلح أن يأخذ من لحيته؟ قال: «**أَمَّا مِنْ عَارِضَيْهِ فَلاَ بَأْسَ وَأَمَّا مِنْ مُقَدَّمِهَا فَلاَ**»[1]. وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال:

لقد تضمّن الخبر أمرين محتملين في السؤال بحيث يحتمل أنّ محطّ نظر السائل هو أحدهما:

الأمر الأوّل: أن يكون محطّ نظره تخفيف اللحية فهو يسأل الإمام عليه السلام عن جوازه.

الأمر الثاني: أن يكون محطّ نظر السائل حلق اللحية وإنّما أتى بعبارة الأخذ من اللحية إمّا بإرادة البيانية من خلال كلمة من فالسؤال عن أخذ اللحية المساوق لحلقها أو بلحاظ التبعيض في حلقها فيسأل عن حلق بعضها دون بعضه ففصل عليه السلام بين العارضين والمقدّم.

ثمّ إنّه بناءً على الأمر الأوّل لا دلالة للخبر على الحرمة، لأنّ النهي عن تخفيف المقدّم محمول على كراهة التخفيف لما دون القبضة.

---

(١) مستطرفات السرائر: ٥٧٤.

وأمّا على الأمر الثاني فإنّ دلالتها على المدّعى أعني الحرمة تكون واضحة. نعم، يختصّ ذلك حينئذٍ بالمقدّم فقط فيجوز الحلق للعارضين.

هذا والتأمّل في لسان السؤال والجواب يقتضي استظهار الأمر الثاني من الخبر، لأنّ سوق السؤال بعبارة: هل يصلح، ظاهر في وجود محذور في ذهن السائل دفعه إلى الاستعلام من الإمام عليه السلام.

وقد أجابه عليه السلام بنفي البأس عن أخذ اللحية من العارضين ولسان نفي البأس لسان ترخيص ممّا يكشف عن أنّ السؤال كان بلحاظ محذور الحرمة. وبما أنّ تخفيف اللحية لا محذور فيه في أذهان المتشرّعة بل جوازه واضح في أذهانهم فلذا يكون الخبر ظاهراً في الأمر الثاني فيدلّ على حرمة الحلق.

وقد أورد عليها شيخنا التبريزيّ قدس سره بضعف السند لعدم معرفة طريق ابن إدريس إلى جامع البزنطيّ[1].

وقد عدل قدس سره على الظاهر عن ذلك ممّا هو المستفاد من أبحاثه الفقهية حيث أنّه صار يصرّح بصحّة روايات المستطرفات المنقولة من جامع البزنطيّ.

وقد يوجّه كلامه بأحد أمرين:

أولهما: إنّ ابن إدريس رحمه الله لا يعمل بأخبار الآحاد، فعمله برواية كاشف عن ثبوت مجموعة من القرائن التي أوجبت له القطع بصدورها.

ثانيهما: إنّ كتاب البزنطيّ من الكتب المشهورة والمعروفة بين الأصحاب، فلا تحتاج إلى ثبوت طريق.

والصحيح ضعف كلا الأمرين لأنّ شهرة كتاب البزنطيّ يمنعها عدم خبرة

---

(١) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب: ١: ١٤٦.

ابن إدريس﵀ بالكتب كما فصلّناه في محلّه. وثبوت الخبر بقرائن توجب الوثوق عند ابن إدريس ربما لا توجبه عندنا، فلا يعوّل عليه.

وأضعف من ذلك ما قام به بعض مشايخنا(دام علاه) في بحوثه الرجالية إذ سعى إلى تصحيح (**المستطرفات**) من خلال الإعتماد على نظرية التعويض[١].

وجه الضعف ما ذكرناه في محلّه من أنّه لابدّ من توفّر مجموعة من الشرائط حتى يمكن تطبيق كبرى النظرية المذكورة فلا يكفي مجرّد وجود ذلك في الإجازات كما أشار له شيخنا المذكور.

والحاصل أنّ الخبر المذكور عليل من ناحية السند، لا يمكن الركون إليه في مقام الفتوى.

وأجاب عن دلالتها بعض الأعاظم﵀ وتابعه شيخنا التبريزيّ﵀: بأنّ هذا الخبر يدلّ على حرمة الأخذ من مقدّم اللحية ولم يصدق عليه الحلق وهو مقطوع الخلاف فلا يعتمد عليها[٢].

ويلاحظ عليه: إنّ ما ذكر تسليم بالدلالة فيبقى الإشكال المذكور، يمكن دفعه بأن يقال: إنّ للأخذ فردين:

١. أخذ لا يبقى معه شعر في اللحية.

٢. أخذ يبقى معه مقدار من الشعر فيها.

أولاً: قد خرج عن إطلاق الخبر الفرد الثاني إذا بقي في اللحية مقدار بحيث

---

(١) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ١: ١٨٧.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري: ١: ٢٩٢. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب: ١: ١٤٦.

يصدق عليه اللحية عرفاً لما دلّ على جواز قصّ مقدار منها وتدويرها[١].

ويبقى تحت الحرمة الفرد الآخر وهو الأخذ الذي لا يبقى بعده ما يصدق عليه اللحية.

ثانياً: لا خصوصية للحلق في إبقاء شعر اللحية، إذ المستفاد من الخبر هو لزوم إبقاء اللحية في الوجه فلا يجوز إزالتها بأيّ نحو كان لأنّ الأخذ عبارة عن الإخلاء فالأخذ من اللحية إخلاء الوجه منها.

والتحقيق في الجواب: إنّ قضية جواز تقصير اللحية خاصّة إلى ما دون القبضة لم تكن من الأُمور الواضحة في أذهان المتشرّعة بل كانت مثار خلاف بين فقهاء المسلمين إذ كان بعضهم يفتي بحرمة التقصير وكان بعضهم يراه تشهيراً أو مثلة ففي (النهاية) نقلاً عن بعض علماء الأحناف: وأمّا الأخذ منها وهي دون ذلك أي القبضة كما يفعله المغاربة ومخنّثة الرجال فلم يبحه أحد وأخذها كلّها فعل يهود الهند ومجوس الأعاجم[٢].

ومذهب المالكية هو حرمة القصّ إذا كان يحصل به مُثلة[٣]، وفي (**فيض القدير**): فلا يجوز حلقها ولا نتفها ولا قصّ الكثير منها[٤].

وعلى هذا يترقّب اتّجاه السؤال من الإمام عليه السلام عن هذا الأمر فلا أقلّ من إجمال الخبر.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ١١٠، الباب ٦٣ من أبواب آداب الحمّام.

(٢) الدرّ المختار للحصكفي: ٢: ٤٦٠. ولاحظ: الغدير: ١١: ١٥٥. حاشية ردّ المحتار على الدرّ المختار لإبن عابدين: ٢: ٤٦٠.

(٣) عنه: الغدير: ١١: ١٥٦.

(٤) فيض القدير في شرح الجامع الصغير: ١: ٢٥٧.

نعم، يدلّ الخبر على حرمة الحلق بناءً على الأمر الأوّل لو كان النهي عن التقصير نهي تحريم. لكن بما أنّ الثابت عدم حرمة تقصير اللحية ولو دون القبضة، فلذا لا دلالة للخبر على حرمة الحلق.

هذا ويحتمل قويّاً جدّاً أنّ المراد من الأخذ التدوير، فيكون سؤاله عن تخفيفها كما هو الأمر الأوّل وذلك لما ورد في صحيح محمّد بن مسلم قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام والحجّام يأخذ من لحيته فقال: «**دَوِّرْهَا**»[١].

وجاء في خبر سدير الصيرفيّ قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام يأخذ عارضيْه ويبطّن لحيته[٢].

هذا وقد التزم بعض الأعاظم رحمه الله في تقريره الآخر بتمامية دلالة هذا الخبر على المدّعى فلاحظ[٣].

الدليل السابع: ما رواه في (**الوسائل**) عن كتاب عليّ بن جعفر وهو نفس الخبر السابق مع إضافة كلمة: «**يأخذ**» بعد قوله: «**فلا**».

وقد حكم شيخنا التبريزيّ رحمه الله بصحّة طريق صاحب (**الوسائل**) إلى كتابه[٤].

والطريق المشار إليه ما ذكره في (**خاتمة الوسائل**) في الفائدة الرابعة[٥]

---

(١) الكافي: ٦: ٤٨٧، الحديث ٥. وسائل الشيعة: ٢: ١١٠، الباب ٦٣ من أبواب آداب الحمام، الحديث ١.

(٢) الكافي: ٦: ٤٨٦، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٢: ١١١، الباب ٦٣ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٤.

(٣) مصباح الفقاهة: ١: ٣٣٥.

(٤) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب: ١: ١٤٦.

(٥) خاتمة مستدرك وسائل الشيعة: ٤: ٤٨١.

لكنّنا قد ذكرنا في بحث تعارض الأدلّة عدم تمامية هـذا الطريـق، فراجـع مـا فصلّناه هناك.

وقد رواها في (**قرب الإسناد**) بطريـق فيـه عبـد الله بـن الحـسن[١] الـذي عرفت غير مرّة عدم ثبوت وثاقته. هذا مع ما عرفته منّا من المناقشة فـي دلالـة الخبر.

الدليل الثامن: النصوص الواردة في النهي عن التـشبّه بالنـساء بـدعوى أنّ حلق اللحية من مصاديق التشبّه.

فمنها: موثّق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام أو أبي الحسن عليه السلام سئل عن الرجـل يجرّ ثوبه؟ قال: «**إِنِّي لَأَكْرَهُ أَنْ يَتَشَبَّهَ بِالنِّسَاءِ**»[٢].

ومن المعلوم أنّ الكراهية هنا ليس المراد منها المعنى الإصطلاحي، بل يراد منها المبغوضية الدالّة على الحرمة لبيان منشأها كما أنّ الحكم المـستفاد مـن الموثّق عامّ يعطي كبرى كليّة.

ومنها: مرسل (**مكارم الأخـلاق**) عن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «**كَـانَ رَسُـولُ اَللهِ صلى الله عليه وآله يَزْجُـرُ اَلرَّجُـلَ يَتَـشَبَّهُ بِالنِّـسَاءِ وَيَنْهَـى اَلْمَـرْأَةَ أَنْ تَتَـشَبَّهَ بِالرِّجَـالِ فِـي لِبَاسِهَا**»[٣].

ومنها: خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُول الله صلى الله عليه وآله -في حـديث-**

---

(١) قرب الإسناد: ٢٩٦، الحديث ١١٦٩.

(٢) الكافي: ٦: ٤٥٨، الحديث ١٢. وسـائل الـشيعة: ٥: ٤٢، البـاب ١٣ مـن أبـواب أحكام الملابس، الحديث ٤.

(٣) مكارم الأخلاق: ١١٨. وسـائل الـشيعة: ٥: ٢٥، البـاب ١٣ مـن أبـواب احكـام الملابس، الحديث ٢.

لَعَنَ اللهُ .... وَالمُتَشَبِّهينَ مِنَ الرِّجالِ بِالنِّساءِ وَالمُتَشَبِّهاتِ مِنَ النِّساءِ الرِّجالِ»[١].

ومنها: خبر عمرو بن خالد عن زيد بن عليّ عن آبائه عن عليّ عليه السلام أنّه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال له: «**اُخْرُجْ مِنْ مَسْجِدِ رَسُولِ اَللهِ يَا مَنْ لَعَنَهُ رَسُولُ اَللهِ**» ثمّ قال عليّ عليه السلام: «**سَمِعْتُ رَسُولَ اَللهِ صلى الله عليه وآله وسلم يَقُولُ: لَعَنَ اَللهُ اَلْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ اَلرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَاَلْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ اَلنِّسَاءِ بِالرِّجَالِ**»[٢].

ومنها: بالإسناد السابق عن عليّ عليه السلام قال: «**كُنْتُ جَالِساً مَعَ رَسُولِ اَللهِ صلى الله عليه وآله وسلم فِي اَلْمَسْجِدِ حَتَّى أَتَاهُ رَجُلٌ بِهِ تَأْنِيثٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَرَدَّ عَلَيْهِ ثُمَّ أَكَبَّ رَسُولُ اَللهِ صلى الله عليه وآله وسلم فِي اَلْأَرْضِ يَسْتَرْجِعُ ثُمَّ قَالَ: مِثْلُ هَؤُلاَءِ فِي أُمَّتِي إِنَّهُ لاَ يَكُونُ مِثْلُ هَؤُلاَءِ فِي أُمَّةٍ إِلاَّ عُذِّبَتْ قَبْلَ اَلسَّاعَةِ**»[٣].

ويلاحظ على الإستدلال بها مضافاً لما سبق وذكرناه في محلّه، أنّ المراد من التشبّه المنهيّ عنه هو التشبّه الذي يأتي على سبيل التخنّث والتأنّث لا مطلق المشاكلة. ومجرّد حلق اللحية إذا لم يكن على هذا المنوال لا يعدّ تأنّثاً حتى يكون حراماً.

الدليل التاسع: التمسّك بما دلّ على عدم جواز سلوك مسلك أعداء الدين

---

(١) الكافي: ٨: ٧١، الحديث ٢٧. وسائل الشيعة: ١٧: ٢٨٤، الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) علل الشرائع: ٢: ٦٠٢، الحديث ٦٣. وسائل الشيعة: ١٧: ٢٨٤، الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٣) علل الشرائع: ٢: ٦٠٢، الحديث ٦٥. وسائل الشيعة: ١٧: ٢٨٥، الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

من خلال أنّ الحلق مصداق من المصاديق الداخلة في هذا المسلك، فلا يجوز.

ففي خبر إسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: «**أَوْحَى اَللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ، قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لاَ يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَلاَ يَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَلاَ يَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي**»[(١)].

وفيه: لو سلّم دلالته على الحرمة، فلا ريب في كونه من الأحكام الثانوية الدائرة مدار ثبوت هذا العنوان وهو كونه من مسالك الأعداء فيكون محدّداً بزمان خاصّ عندما كان الحلق من ذلك القبيل. وأمّا متى ما شاع وأنتشر أو لم يعد من مسالك أعداء الدين، فلا ريب في ارتفاع الحرمة.

لا يقال: بعدم معقولية الحمل على النهي الولائي.

فإنّه يقال: أنّه معقول جدّاً عند العرف، لأنّ المتصدّي لتنفيذ الشرع إذا رأى أنّه يترتّب على محاكاة أعداء الدين مفسدة على المجتمع الدينيّ فإنّ له أن يمنع هذه المحاكاة تصرّفاً منه في منطقة الفراغ بالمنع الولائي.

والنتيجة أنّ هذا يمنع ثبوت الحرمة الواقعية للحلق، إذ الظاهر عدم كون الخبر في مقام التشريع.

الدليل العاشر: التمسّك بسيرة المتشرّعة كما في كلام بعض الأعاظم قدس سرهم حيث ادّعى قيام السيرة القطعية بين المتديّنين المتّصلة بزمان المعصوم عليه السلام حيث أنّنا نجدهم ملتزمين بحفظ اللحية ويذمون حالقها بل يتعاملون معه معاملة الفساق في الأُمور التي تعتبر فيها العدالة[(٢)].

---

(١) علل الشرائع: ٢: ٣٤٨، الحديث ٦. وسائل الشيعة: ٤: ٣٨٥، الباب ١٩ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٨.

(٢) مصباح الفقاهة: ١: ٣٣٥.

لكنّ الإنصاف عدم إمكان التمسّك بهذا الدليل لكون إبقاء اللحية عادة عربية متأصّلة حتّى في العصر الجاهليّ بل الظاهر أنّهم كانوا يرون أنّ ذلك زيناً يزيّن الرجل ويبرز رجولته، وكانوا يرون أنّ من الإهانة حلق لحية شخص أو قصّها. وقد حسّن الإسلام هذه العادة والعرف فلا يمكن حينئذٍ أن يستكشف قيام سيرة نشأت من أنّ الإحتفاظ بها لكون ذلك محرّم شرعاً كما أنّ استكشاف مذمّة المتشرّعة لحالقها ومعاملته معاملة الفسّاق صعب.

فتحصّل إلى هنا أنّه لم ينهض دليل معتبر يدلّ على حرمة حلق اللحية فالمرجع حينئذٍ هو الأصل المؤمن.

لكنّ الإلتزام فيها بجواز الحلق لا يمكن ركون النفس إليه لكون إبقائها أصبح اليوم من الشعائر التي يتميّز بها المتديّنون ويعرفون بها ويمتازون بها عن غيرهم، فلا أقلّ من بناء الحكم فيها على الإحتياط ولذا لا يترك الاحتياط بحرمة حلقها.

ثمّ إنّه بناءً على الإحتياط في الفتوى بحرمة الحلق هل يجوز الأخذ من العارضين أو لا؟..

الصحيح أنّه لا يجوز ذلك. نعم، لو استند لخبر البزنطيّ أو خبر عليّ بن جعفر بأحد طريقيه اللذين أشرنا لهما كان القول بجواز الأخذ متعيّناً.

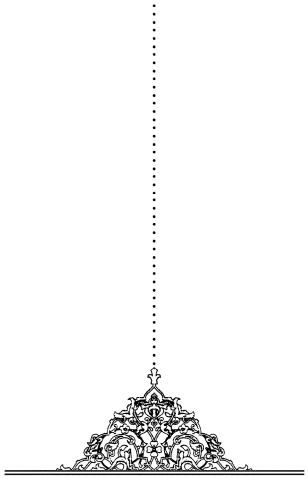
هذا ولا يخفى أنّ البناء على الحرمة فتوى أو احتياطاً إنّما هو في صورة عدم وجود عسر أو حرج أو ضرر على المكلّف وأمّا معها فإنّ الحكم بالحرمة يرتفع.

وأمّا لو ترتّب على إبقائها الإستهزاء، فهل ترتفع الحرمة فيحكم حينئذٍ بالجواز أو لا؟.

الظاهر أنّه لا ترتفع لأنّ الإستهزاء ليس موجباً لرفع الحكم .

نعم ، يحرم على الإنسان تعـريض نفـسه للإسـتهزاء إذ يحـصل التـزاحم حينئذٍ بين الحكم بالحرمة وبين حرمة التعريض للإهانة فـإنّ تـرجّح أحـدهما أخذ بالأهمّ وإلّا ففي مثل ذلك يحكم بالتخيير ، ومعه يجوز الحلق . والله العـالم بحقائق الأُمور وهو الهادي إلى سواء السبيل .





الجهر والإخفات



الجهر والإخفات

المشهور بين الأعلام هو القول بوجوب الجهر على الرجال في صلاة الصبح وفي الأُوليّين من صلاتي العشاءين، ووجوب الإخفات في الأُوليّين من صلاتي الظهرين، وخالف في ذلك ابن الجنيد، والسيّد المرتضى رحمهما الله من القدماء، وصاحبا (**المدارك**) و(**الذخيرة**) من المتأخرين، فقالوا بالاستحباب[1]، وقال عنه غوّاص (**بحار الأنوار**) العلّامة المجلسي قدس سره أنّه لا يخلو عن قوّة[2].

ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل هو البناء على عدم اعتبار الشرطية في القراءة، فيكون المكلّف مخيّراً بين الإتيان بالقراءة جهراً، أو الإتيان بها إخفاتاً، لأنّ المورد من صغريات الشكّ في الشرطية، وهو يقضي بجريان أصالة البراءة عن ذلك.

---

(١) نقله عن ابن الجنيد ومصباح السيّد المرتضى في مختلف الشيعة: ٢: ١٥٣. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٣: ٣٥٧. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ٥: ١٧٧.

(٢) بحار الأنوار: ٨٢: ٧١.

وقد استند القائلون بوجوب الجهر فيما ذكر إلى أُمور:

الأمر الأوّل: الإجماع المدّعى من قبل الشيخ رحمه الله في كتابه (**الخلاف**)[١].

وهو ممنوع صغرى وكبرى، أمّا من حيث الصغرى، فقد عرفت مخالفة ابن الجنيد، والسيّد المرتضى، ولا ريب أنّه وفقاً لمسلك حساب الإحتمال الرياضيّ يمنع التمسّك بهذا الإجماع.

وأمّا كبرى، فلأنّ هذا من إجماعات الشيخ رحمه الله في (**الخلاف**)، وقد تقرّر في محلّه المنع عن حجّيتها، لأنّها إجماعات إسكاتية، مضافاً لكونها من الإجماع على القاعدة.

الأمر الثاني: التمسّك بالسيرة الجارية على مراعاة الجهر في الموارد المقرّرة، وهي سيرة متّصلة بزمان المعصومين عليهم السلام.

ولا يخفى أنّه بعد التسليم بثبوت هذه السيرة، يقع الكلام في دلالتها على المدّعى، إذ أقصى ما يستفاد أنّها كانت قائمة على ذلك، أمّا أنّها تفيد وجوب الجهر والإخفات، أم أنّها تفيد الإستحباب، فهي فعل، والفعل مجمل من هذه الناحية.

الأمر الثالث: التمسّك بدليل التأسّي بالنبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، لما ورد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**»[٢]، ولا إشكال ولا خلاف بين المسلمين -العامّة والخاصّة- أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يجهر بالقراءة في الركعتين الأُوليّين من المغرب والعشاء، وفي صلاة الفجر، ويقرأ إخفاتاً في بقية الركعات والصلوات.

---

(١) الخلاف: ١: ٣٧٢، مسألة ١٣٠.

(٢) عوالي اللآلي: ١: ١٩٨، الحديث ٨. و٣: ٨٥، الحديث ٧٦. سنن الدارمي: ١: ٢٨٦. صحيح البخاري: ١: ١٥٥ و ٧: ٧٧.

ويرد عليه: أنّ دليل التأسّي، وهو الحديث النبويّ لم يرد من طرقنا، ممّا يسقطه عن الحجّية لضعفه السنديّ، كما أنّ أقصى ما يدلّ عليه هو المشروعية، لأنّه فعل، وقد عرفت غير مرّة أنّ فعل المعصوم لا يدلّ على الوجوب، أو الإستحباب، بل هو أعمّ.

الأمر الرابع: خبر الفضل بن شاذان، والذي تضمّن تعليل الجهر في بعض الصلوات بأنّها في أوقات الظلمة، فيجهر بها ليعلم أنّ هناك جماعة، عن الرضا عليه السلام -في حديث- أنّه ذكر العلة التي من أجلها جعل الجهر في بعض الصلوات دون بعض؛ أنّ الصلوات التي يُجهر فيها إنّما هي في أوقات مظلمة فوجب أن يُجهر فيها ليعلم المارّ أنّ هناك جماعةً فإن أراد أن يصلّي صلّى لأنّه إن لم ير جماعةً علم ذلك من جهة السماع، والصلاتان اللتان لا يُجهر فيهما إنّما هما بالنهار في أوقات مضيئة، فهي من جهة الرؤية لا يُحتاج فيها إلى السماع[1].

والإنصاف أنّها أجنبيّة عن المدّعى، ضرورة أنّها ناظرة لبيان حكم آخر وهو الجماعة، وليست ناظرة لبيان الجهر والإخفات المبحوث عنهما في المقام. هذا مضافاً إلى ضعفها سنداً، لضعف طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان، حيث أنّ طريقه له في (**المشيخة**) كالتالي: عن عبد الواحد بن عبدوس النيسابوريّ العطّار، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان[2]. وابن عبدوس، وابن قتيبة لم يوثّقا من القدماء، لذا يحكم بضعف الطريق، فتأمّل.

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ١١٦، الحديث ١. من لايحضره الفقيه: ١: ٣١٠، الحديث ٩٢٦. وسائل الشيعة: ٦: ٨٣، الباب ٢٥ من أبواب القراءة، الحديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه (المشيخة): ٤: ٤٥٧.

الأمر الخامس: صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة خلف الإمام أيقرأ خلفه؟ قال: «**أَمَّا اَلصَّلاَةُ اَلَّتِي لاَ يُجْهَرُ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ، فَإِنَّ ذَلِكَ جُعِلَ إِلَيْهِ وَ لاَ يَقْرَأُ خَلْفَهُ وَ أَمَّا اَلصَّلاَةُ اَلَّتِي يُجْهَرُ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ فَإِنَّمَا أُمِرَ بِالْجَهْرِ لِيُنْصِتَ مَنْ خَلْفَهُ فَإِنْ سَمِعْتَ فَأَنْصِتْ وَ إِنْ لَمْ تَسْمَعِ اَلْقِرَاءَةَ فَاقْرَأْ**»[1]. وتقرّب دلالتها بالنظر إلى الجواب الصادر من الإمام عليه السلام، فإنّه عليه السلام قد فصّل في الصلوات، حيث ذكر أنّ بعضها يجهر فيها، وبعضها الآخر يخفت فيها.

والإنصاف، أنّ الجزم بدلالتها على المطلوب، ورفع اليد عن خصوصية صلاة الجماعة صعب، خصوصاً بملاحظة أنّ ما تضمّنه جوابه عليه السلام من بيان وظيفة للمأموم ابتنى على وظيفة الإمام، وهذا يوجب احتمال أن يكون المنظور في الصحيح هو صلاة الجماعة، وليس مطلقاً، فتأمّل.

على أنّه لو بني على تمامية دلالتها على المطلوب، فسوف يكون حالها حال صحيح زرارة الآتي من حيث المعارضة، ومن ثمّ جريان العلاج.

الأمر السادس: التمسّك بصحيح زرارة المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «**أَيَّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ نَقَضَ صَلاَتَهُ وَ عَلَيْهِ اَلْإِعَادَةُ وَ إِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِياً أَوْ سَاهِياً أَوْ لاَ يَدْرِي فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلاَتُهُ**»[2]. ودلالته على المدّعى

---

(١) الكافي: ٣: ٣٧٧، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٨: ٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٤٤، الحديث ١٠٠٣. وسائل الشيعة: ٦: ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

بالمنطوق واضحة، إذ يستفاد منه التفصيل بين ترك الإجهار فيما ينبغي الإجهار فيه، وترك الإخفات فيما ينبغي الإخفات عمداً، فتجب الإعادة، وبين تركه نسياناً أو سهواً، أو لأنّه لا يدري، فلا تجب عليه. كما أنّها مروية بطريقين، أحدهما طريق الصدوق، والآخر طريق الشيخ:

أمّا الصدوق، فقد ذكر طرقاً أربعة إليه، إثنين منها يختصّان بما رواه في الزكاة، وأمّا الطريقان الآخران، فهما كالتالي:

١. عن أبيه، عن ابن الوليد، عن سعد، والحميريّ، ومحمّد بن يحيى العطّار، وأحمد بن إدريس، جميعاً، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن سعيد، وعليّ بن حديد، وعبد الرحمن بن أبي نجران، جميعاً، عن حمّاد بن عيسى الجهني، عن حريز بن عبد الله[١].

٢. عن أبيه، وابن الوليد، ومحمّد بن موسى المتوكّل، عن الحميريّ، ومحمّد بن عيسى، ويعقوب بن يزيد، والحسن بن ظريف، جميعاً عن حمّاد بن عيسى، عن حريز[٢].

وأمّا الشيخ رحمه الله فقد ذكر له في (**الفهرست**) طرقاً ثلاثة:

الطريق الأوّل: الشيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد رحمه الله، عن جعفر بن محمّد بن قولويه، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد العلويّ الموسويّ، عن ابن نهيك، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن حريز.

الطريق الثاني: أخبرنا عدّة من أصحابنا، عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، وعبد الله بن جعفر، ومحمّد بن يحيى، وأحمد

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٤٣ (المشيخة).
(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٤٣ (المشيخة).

بن إدريس، وعليّ بن موسى بن جعفر، كلّهم عن أحمد بن محمّد، عن الحسين ابن سعيد، وعليّ بن حديد، وعبد الرحمن بن أبي نجران، عن حمّاد بن عيسى الجهنيّ، عن حريز.

الطريق الثالث: أخبرنا الحسين بن عبيد الله، عن أبي محمّد الحسن بن حمزة العلويّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز[١].

كما يمكن التمسّك بمفهوم صحيح زرارة الآخر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفات فيه وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه، فقال: «**أَيَّ ذَلِكَ فَعَلَ نَاسِياً أَوْ سَاهِياً فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ**»[٢]. فإنّ مقتضى مفهوم الوصف البناء على بطلان الصلاة لو صدر منه ذلك متعمّداً، فلو تعمّد الجهر في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر بطلت صلاته، وهذا يدلّ على لزوم مراعاة الجهر والإخفات في الصلاة.

واحتمال اتّحاد الخبرين وعدّهما خبراً واحداً، لو لم يكن متعيّناً فهو غير بعيد، ويساعد على ذلك ملاحظة جوانب متعدّدة: المسؤول وهو الإمام الباقر عليه السلام، والراوي وهو زرارة، والراوي عنه وهو حريز، وألفاظ الحديث.

وتعارض صحيحة زرارة صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه الإمام موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يُجهر فيه بالقراءة هل عليه أن لا

---

(١) الفهرست للطوسي: ١١٨، الرقم ٢٤٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢: ١٤٧، الحديث ٣٥. وسائل الشيعة: ٦: ٨٥، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

يجهر؟ قال: «**إِنْ شَاءَ جَهَرَ وَ إِنْ شَاءَ لَـمْ يَفْعَـلْ**»[١]. وتقـرّب دلالتهـا علـى أنّ المصلّي بالخيار إن شاء أن يجهر في موضع الإجهار، وإن شاء أن يخفت، فـلا يكون ملزماً بالإخفات، كما لا يكون ملزماً بالإجهار.

وقد جمع بينهما صاحب (**المدارك**)ﷺ جمعاً عرفيـاً[٢]، فحمـل صـحيحة زرارة على الاستحباب، وذلك لأنّ صحيحة عليّ بـن جعفـر نـصّ فـي عـدم وجوب الجهر، وصحيحة زرارة ظاهرة في وجوبه، فيحمل الظاهر على الـنصّ، وتكون النتيجة حينئذٍ هي الحكم باستحباب الجهر، لا وجوبه.

ولم يرتضه بعض الأعاظمﷺ، لأنّ الوارد في صحيح زرارة هو الأمر بالإعادة، وهو ليس حكماً تكليفياً حتى يمكن التصرّف فيه بحمله على الإستحباب، بل هو إرشاد إلى الفساد، ويستفاد وجوب الإعادة من حكم العقل، ومقتضى حمل الأمر المذكور بالإعادة على الإستحباب، يعني استحباب الفساد.

وقد تضمّن كلامهﷺ الإشارة لمطلبين هما موضع خلاف بين الأعلام:

أحدهما: إنّ الجمع بالحمل على الإستحباب يختصّ بالأحكام التكليفيـة، ولا يجري في غيرهما، ولما كان الموجود من لزوم الإعادة ليس حكماً تكليفياً، فلا مجال للحمل على الإستحباب.

ثانيهما: إنّ دلالة الأمر على الوجـوب بحكـم العقـل، ولـيس بالوضـع، ولا بالإطلاق ومقدّمات الحكمة[٣].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢: ١٦٢، الحديث ٩٤. وسائل الشيعة: ٦: ٨٥، البـاب ٢٥ مـن أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٣: ٣٥٨.

(٣) موسوعة الإمام الخوئيﷺ: (المستند في شرح العروة الوثقى): ١٤: ٣٧٣، مسألة ٢٠.

وللمناقشة في كليهما مجال، فإن المتابع لموسوعته الفقهية يقف على أنه لم يلتزم بالأوّل منهما حيث خالف ذلك في موارد عديدة، فجمع بين النصّين بحمل أحدهما على الاستحباب لكون الثاني قرينة على ذلك مع أنّهما ليسا حكمين تكليفين.

وأمّا الثاني منهما، فإنّ المقرّر في الأُصول خلافاً لمدرسة المحقّق النائيني﵀، ومن تبعه من تلامذته البناء على دلالة الأمر على الوجوب بالوضع، وليس بحكم العقل، وتفصيل ذلك يطلب من محلّه.

وقد يمنع من الجمع المذكور كما عن بعض الأعاظم﵀، بعدم دخول صحيح عليّ بن جعفر دائرة الحجّية، لأنّه مضطرب المتن، لأنّ الظاهر منه في البداية أنّ مسألة الجهر من المسلّمات والأُمور المفروغ عنها عند السائل، فنراه قد فرض في سؤاله أنّ الفريضة يجهر فيها، فلا معنى بعد ذلك لأن يسأل هل عليه أن لا يجهر، فوجود هذا السؤال بهذه الكيفية يكشف عن اضطراب في متنها، مما يمنع من الاستناد إليها.

وقد يعمد إلى تأويل الصحيح المذكور، من خلال حمل السؤال في قوله: هل عليه أن لا يجهر، على شيء آخر غير القراءة، كالتشهّد وذكر الركوع والسجود، وما شابه.

إلّا أنّها دعوى غير واضحة، والظاهر أنّ منشأها يعود لتسليمه﵁ أنّ الجهر من الأُمور المفروغ عنها، مع أنّ الصحيح غير ناظر لذلك أصلاً، بل هو يتضمّن الحديث عمّا يجهر فيه من الصلوات، ومن الطبيعيّ أنّ الجهر فيها ليس على جهة الإلزام والمفروغية عن ذلك، بل ربما يكون ذلك للاستحباب، وبالتالي قوله: ما يجهر فيه، لا يثبت أنّ الجهر من المسلّمات المفروغ عنها، بل أقصى

ما يفيد أنّ هناك تعارفاً على إيقاعه خارجاً، والفعل أعمّ كما تقدّم، وبالتالي يكون السؤال عن أنّ هذا المتداول والمتعارف هل هو على جهة الإلزام، فيجب الجهر، أم أنّه على جهة الإستحباب، فلا إلزام فيه، وبالتالي لا يوجد أدنى تناقض وتهافت بين السؤال والجواب، ويؤكّد ما ذكرنا بل يدلّ عليه ما جاء في بعض نسخ (**قرب الإسناد**)، من أنّ السؤال عن الوظيفة، قال: هل عليه أن يجهر؟[١] فإنّه صريح في أنّ تحديد ما هي وظيفته، هل الجهر بنحو الإلزام، أم لا إلزام عليه، فيكون السؤال منسجماً تماماً مع الجواب، ولا تهافت.

وكذا أيضاً أشار السيّد البروجردي﵀ في موسوعته الحديثية إلى أنّ هناك نسخة من نسخ (**الإستبصار**) جاء السؤال فيها هكذا: هل يجوز عليه أن لا يجهر[٢]، وهو أيضاً يتطابق مع الجواب، ويتوافق مع ما ذكرنا، والحاصل، لا مجال للركون لإشكال التهافت المدّعى، والموجب لرفع اليد عن الصحيح.

وقد ذكر السيّد البروجردي﵀، أنّه لا مجال للقبول بهذا الجمع العرفيّ، وإن كان على طبق القواعد، وذلك لأنّ صحيحة زرارة تأبى الحمل على الاستحباب، لأنّها تضمّنت التعبير بقوله: نقض صلاته، ولا ريب في ظهور هذا في الفساد، فلا مجال لحمله على الإستحباب.

ويمكن الجواب عنه بما ذكره صاحب (**الذخيرة**)﵀، حيث أشار إلى أنّ المرويّ في بعض النسخ هو: نقص، وليس نقض[٣]، ممّا يدلّ على نقصان الثواب، ومن الواضح جدّاً أنّ هذا يلازم الإستحباب، كما لا يخفى.

---

(١) قرب الإسناد: ٢٠٥، الحديث ٧٩٦.
(٢) جامع أحاديث الشيعة: ٥: ١٢١، الحديث ٢٥٦٩.
(٣) ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ٥: ١٧٧.

وقد أجاب عن ذلك بعض الأعاظم﵀ بأن الموجود في كتب الروايات كما قيل ذكره بالضاد، أي نقض، نعم نقل ذكره بالصاد، لكنه عن بعض الكتب الفقهية، ولا ريب أن المدار في الأخبار على المصادر الحديثية، لا الكتب الفقهية[١].

لكن يرد عليه: أنّ صاحب (**البحار**)﵀ أشار إلى أنّ بعض نسخ الفقيه تضمّنت التعبير بـ(نقص)، وليس نقض[٢]، والمذكور فيه ذلك مصدر حديثيّ وليس كتاباً فقهياً. كما أنّ هناك بعض نسخ (**الإستبصار**) تضمّنت التعبير بكلمة (نقص)، وليس (نقض)، وهو مصدر حديثيّ أيضاً. وأمّا القيل الذي ذكره، فيعارضه ما جاء عن الشيخ حسن صاحب (**منتقى الجمان**) بأنّه لم ينقل ضبطها بالمعجمة[٣].

ومع البناء على استقرار المعارضة بين النصّين، فقد ذكر بعض الأعاظم﵃، أنّ الترجيح حينئذٍ لصحيح زرارة، لأنّ صحيح عليّ بن جعفر موافق للعامّة[٤]، وقد أمرنا بطرح ما وافقهم والأخذ بما خالفهم، وقد حمله الشيخ﵀ على التقيّة أيضاً.

وللمنع من هذا المرجّح مجال واسع، إذ أنّه بعد التسليم أنّ فتوى العامّة على الإستحباب، فإنّ الصحيح مخالف لها، ضرورة أنّ مفادّه هو التخيير، وهو يختلف عمّا عليه القوم.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي﵀: (المستند في شرح العروة الوثقى): ١٤: ٣٧٥، مسألة ٢٠.
(٢) بحار الأنوار: ٨٢: ٧٧.
(٣) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان: ٢: ١٣.
(٤) موسوعة الإمام الخوئي﵀: (المستند في شرح العروة الوثقى): ١٤: ٣٧٤، مسألة ٢٠.

على أنّه يمكن القول بأنّه لا موجب لحمل الصحيح على التقية، وذلك لأنّ من المسلّم عند المسلمين كما أنّ عمله ﷺ كان على الجهر في بعض الصلوات، فلا معنى لأنّ يتّقي عليه السلام حينئذٍ.

نعم، لو قلنا بأنّ الترجيح بالشهرة الواردة في المقبولة يقصد منه الشهرة الفتوائية، أمكن البناء على ترجيح صحيحة زرارة على صحيح عليّ بن جعفر، لأنّ الشهرة الفتوائية معها.

وقد منع بعض الأعاظم رحمه الله من الترجيح بموافقة الكتاب، لعدم ظهور قوله :- ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾[1]، لعدم ظهورها في تعيّن أحدهما، وإنّما هي ناظرة إلى بيان المقدار اللّازم حصول الجهر والإخفات به في الصلاة، فيكون مفادّها الإرشاد إلى عدم الإفراط في الجهر كالمؤذّن، وعدم التفريط في الإخفات بحيث يكون مجرّد تحريك الشفتين فلا يسمع نفسه ما يقول.

وبالجملة، ليس في الآية دلالة على تعيين الوظيفة من حيث الجهر والإخفات وجوباً أو جوازاً، فلا تصلح لترجيح أحد المتعارضين الدالّ تعيّن الوظيفة لزوماً في الجهر والإخفات، أو التخيير بينهما[2].

ويساعد على ما أفاده رحمه الله النصوص الواردة حيث دلت على أن المقصود من الآية الشريفة هو حالة الاعتدال في مستوى الصلاة حال الصلاة، وليست ناظرة إلى كون الوظيفة في بعض الصلوات جهر، وفي غيرها إخفات:

---

(١) الإسراء (١٧): ١١٠.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١٤: ٣٧٤ و ٣٧٥، مسألة ٢٠.

منها: صحيح عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «**عَلَى اَلْإِمَامِ أَنْ يُسْمِعَ مَنْ خَلْفَهُ وَ إِنْ كَثُرُوا فَقَالَ لِيَقْرَأْ قِرَاءَةً وَسَطاً يَقُولُ اَللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى**:- **﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾**»[1].

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عزّ وجلّ:- **﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾**، قال: «**اَلْجَهْرُ بِهَا رَفْعُ اَلصَّوْتِ وَ اَلتَّخَافُتُ مَا لَمْ تَسْمَعْ نَفْسُكَ بِأُذُنِكَ وَ اِقْرَأْ مَا بَيْنَ ذَلِكَ**»[2].

وفي مقابل هذا الإستظهار، استظهر بعض أعلام التفسير رحمهم الله دلالة الآية على كون الوظيفة المعتبرة في الصلاة إمّا الجهر أو الإخفات، وهذا يجعل الآية الشريفة مرتبطة بمحلّ البحث، قال رحمه الله: الجهر والإخفات وصفان متضائفان، يتّصف بهما الأصوات، وربّما يعتبر بينهما خصلة ثالثة هي بالنسبة إلى الجهر إخفات، وبالنسبة إلى الإخفات جهر، فيكون الجهر هو المبالغة في رفع الصوت، والإخفات هو المبالغة في خفضه، وما بينهما هو الإعتدال فيكون معنى الآية: لا تبالغ في صلاتك في الجهر ولا في الإخفات، بل اسلك فيما بينهما سبيلاً وهو الإعتدال وتسميته سبيلاً لأنّه سنّة يستنّ بها هو ومن يقتدي به من أُمّته المؤمنين به.

هذا لو كان المراد بالصلاة في قوله:- **﴿بِصَلَاتِكَ﴾**، للاستغراق، والمراد به كلّ صلاة صلاة، وأمّا لو أُريد المجموع ولعلّه الأظهر كان المعنى لا تجهر في

---

(١) الكافي: ٣: ٣١٧، الحديث ٢٧. وسائل الشيعة: ٦: ٩٧، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) تفسير القمّي: ٢: ٣٠. وسائل الشيعة: ٦: ٩٧، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

صلواتك كلّها ولا تخافت فيها كلّها، بل اتّخذ سبيلاً وسطاً تجهر في بعض وتخافت في بعض، وهذا المعنى أنسب بالنظر إلى ما ثبت في السنّة من الجهر في بعض الفرائض اليومية كالصبح والمغرب والعشاء، والإخفات في غيرها.

ولعلّ هذا الوجه أوفق بالنظر إلى اتّصال ذيل الآية بصدرها، فالجهر بالصلاة يناسب كونه تعالى عليّاً متعالياً، والإخفات يناسب كونه قريباً أقرب من حبل الوريد، فاتّخاذ الخصلتين جميعاً في الصلوات أداء لحقّ أسمائه جميعاً[1].

وكيفما كان، إنّ الإستدلال بالآية الشريفة يعتمد على توفّر أمرين:

الأمر الأوّل: أن يكون المقصود من لفظ الصلاة المذكور فيها هو الصلاة بالمعنى الاصطلاحي، وعدم كون المقصود منه المعنى اللغوي الذي هو الدعاء، لأنّه لو كان المقصود منه المعنى اللغوي فسوف تكون الآية أجنبية تماماً عن المدّعى.

الأمر الثاني: تحديد المقصود من الجهر والإخفات في الآية، وأنّه ليس المقصود من الجهر بمعنى الإعلان والإظهار، والإخفات بمعنى الإسرار والكتمان، لأنّه لو كان المقصود منهما ذلك فلن تكون الآية مربوطة بمحلّ البحث، بل سوف تكون ناظرة إلى إرشاد رسول الله ﷺ إلى بيان الكيفية والطريقة التي يلزمه ﷺ ممارستها حال أدائها الصلاة، بحيث لا يكون أداؤه إيّاها موجباً لظفر قريش به، لأنّه ﷺ كان إذا أراد الصلاة جهر بصوته فيعلم بمكانه المشركون، ويقومون بإيذائه، ففي خبر زرارة وحمران ومحمّد بن مسلم، عن أبي جعفر، وأبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى:- ﴿**وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ**

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١٣: ٢٢٦.

وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾، قَالَ: «**كَانَ رَسُولُ اللَّهِ** ﷺ **إِذَا كَانَ بِمَكَّةَ جَهَرَ بِصَوْتِهِ، فَيَعْلَمُ بِمَكَانِهِ الْمُشْرِكُونَ، فَكَانُوا يُؤْذُونَهُ فَأُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عِنْدَ ذَلِكَ**»[1]. وعليه، سوف يكون مفادّ الآية المباركة دعوة النبيّ ﷺ إلى إتّخاذ طريق وسط أثناء أداء الصلاة، فلا يعلن بصوته فيتعرّض لإيذاء المشركين، ولا يصلّي سرّاً وإخفاتاً، فلا يعرف مكانه المؤمنون الذين يودّون الصلاة معه، ويساعد ذلك ذيل الآية:- ﴿**وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا**﴾.

ومن الواضح، أنّه لو بني على عدم توفّر الأمر الثاني، للبناء على أنّ المقصود من الجهر والإخفات في الآية الإعلان والإظهار، والإسرار والكتمان، وإنّما هي بصدد إرشاد النبيّ ﷺ للطريقة الوسط التي يتّبعها حال أدائه الصلاة حفظاً لنفسه الشريفة، وعدم حرمان المؤمنين من الصلاة خلفه، وإنّما ذكر الجهر بالصوت لكونه طريقاً للدلالة على مكانه ﷺ حين أدائه الصلاة، فيكون معرضاً لأذى المشركين، فسوف تكون الآية الشريفة أجنبية تماماً عن المدّعى.

بل حتى أنّ البناء على انتفاء الأمر غير بعيد، وذلك لعدم المحذور في كون المقصود من الصلاة في الآية الأعمّ من معناها الاصطلاحيّ الخاصّ، واللغويّ وهو الدعاء فيكون النهي شاملاً كافّة الموارد، ويساعد على ذلك كون الآية نزلت في مكّة وربمّا في أوائل البعثة والتي بعد لم تشرّع فيها الصلاة المخصوصة، فتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّه بعد التسليم بتوفّر الأمرين المذكورين لدلالة الآية على المطلوب،

---

(١) تفسير العياشي: ٢: ٣١٨.

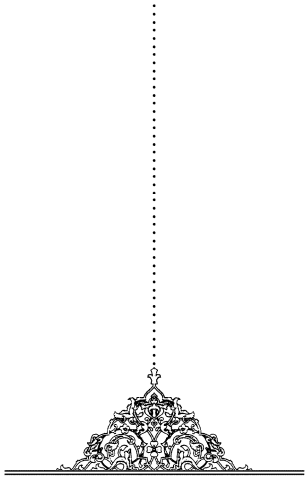
لابدّ وأن يلتـزم بأن لا يكون لسبب نزول الآية دخالة في معناها، لأنّـه لـو بنـي على مدخلية ذلك فسوف تكون الآية أجنبية عن المدّعى، فقـد ورد أنّ الآيـة بصدد توجيه النبـيّ ﷺ إلـى كيفيـة الحفـاظ علـى نفـسه الـشريفة مـن أذى المشركين في مكّة، حيث أنّه ﷺ كان عندما يودّ الصلاة يعلن بـصلاته فكـان يقرأ القرآن في الصلاة بصوت مرتفع، فيسمعه المشركون، فيـسبّوه، وينتقـصوا منه، ويشتموا القرآن، ويلغوا فيه، لذلك أمر ﷺ بخفض صوته في القراءة أثنـاء الصلاة[1].

والحاصل، إنّ الجزم بتمامية دلالة الآية على تعـيّن الوظيفـة فـي الـصلاة، وأنّها الجهر أو الإخفات، كما عن بعـض أعـلام التفـسير رحمه الله[2]، مـن الـصعوبة بمكان.

ثمّ إنّه لو لم يمكن الترجيح بين النصوص، فلا مناص عندها من التـساقط، والرجوع لمقتضى الأصل، وهو قاضٍ بالبراءة عن وجوب الجهر والإخفات كما عرفت ذلك في مطلع البحث.



(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ٦: ٣٠٤.
(٢) أُنظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٣: ٢٢٥.



وظيفة فاقد الطهورين



وظيفة فاقد الطهورين

من الشروط المعتبرة في صحّة الصلاة الطهارة، سواء كانت طهارة مائيـة، أم كانت ترابية، ولا تصح الصلاة من دونها، فلو صلّى المكلّـف مـن دون طهـارة متعمّداً بطلت صلاته ولزمته إعادتها في الوقت وقضاؤها خارجه. إنّما الكـلام فيما لو فقد المكلّف الطهارة بقسميها، فلم يتوفّر لديه الماء، ولا التـراب، فقـد وقع الخلاف بين فقهاء الطائفة، في وجوب الصلاة عليه على أقـوال عديـدة، عمدتها أربعة:

القول الأوّل: ما عن (**كشف الالتباس**)، (**والرياض**)[1]، من عدم وجـوب الأداء عليه، ولا القضاء، فلا يلزمه أداء الصلاة في الوقت، كما لا يلزمه قضاؤها بعد ذلك، وقد مال إليه صاحب (**الجواهر**)رحمه الله، وهذا ما اختاره المحقّق رضي الله عنه فـي (**الشرائع**)[2].

---

(١) كشف الالتباس عن مـوجز أبـي العبـاس: ١: ٣٨٦. ريـاض المـسائل فـي بيـان الأحكام بالدلائل: ٤: ٢٧٥.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسـلام: ٥: ٢٣٢. شـرائع الإسـلام فـي مـسائل الحلال والحرام: ١: ٩١.

القول الثاني: وجوب أداء الصلاة في وقتها من دون طهارة، وعدم وجوب القضاء، وقد نسبه في (**الشرائع**) للقيل، وفي (**المدارك**) و(**الجواهر**) أنّه لم يعرف قائله[١].

القول الثالث: وجوب الأداء من غير طهارة، ومن ثمّ القضاء عند حصول الطهارة، وقد نسبه العلّامة في (**التذكرة**) للمحقّق. نعم: قد قال به القاضي ابن البرّاج، وفي (**الجواهر**) تشكيك في ثبوت هذه النسبة، ولذا قال لم يعرف قائله[٢].

القول الرابع: عدم وجوب الأداء في الوقت، ولزوم القضاء خارج الوقت، وهذا هو المشهور بين الأعلام، وعن (**جامع المقاصد**)، أنّه ظاهر مذهب أصحابنا[٣]. بل في (**روض الجنان**)، (**والمدارك**)، أنّه مذهب الأصحاب، لا نعلم فيه مخالفاً[٤]. وقد نسبه في (**الجواهر**) إلى الأشهر بين المتقدّمين، والمتأخّرين، بل إلى المشهور، والظاهر منه اختياره[٥].

ومن الواضح جدّاً أنّه يكفي أصحاب القول الأوّل لما اختاروه عدم وجود دليل دالّ على تكليف المكلّف بالإتيان بالصلاة في الوقت ولو من دون طهارة،

---

(١) شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام: ١: ٩٠. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٢: ٢٤٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٥: ٢٣٢.

(٢) تذكرة الفقهاء: ٢: ٣٨٣، مسألة ٣٠٣. المهذّب لإبن البرّاج: ١: ١٢٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٥: ٢٣٢.

(٣) جامع المقاصد في شرح القواعد: ١: ٤٨٦.

(٤) روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: ١: ٣٤٥. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٢: ٢٤٢.

(٥) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٥: ٢٣٤.

أو قضائها، بخلاف بقية الأقوال الأُخرى، فأنّها بحاجة إلى إقامة الدليل على لزوم شيء من ذلك، فالقائل بلزوم الاتيان بالصلاة في الوقت من دون طهارة مثلاً لابد وأن يكون لديه دليل دالّ على ذلك، وكذا من قال بلزوم القضاء، فإنّه لابدّ وأن يكون له دليل دالّ على فوات شيء من المكلّف حتى يقضيه، أو يكون له دليل خاصّ دالّ على لزوم القضاء تعبّداً، ولو لم يكن في البين فوت.

مقتضى القاعدة:

وكيفما كان، فإنّه لابدّ وأن يعمد إلى ملاحظة مقتضى القاعدة، وأنّ بين الأدلّة ما يصلح أن يكون دليلاً لعدم سقوط الصلاة بحال من الأحوال، وأنّ مجرّد فقدان شرط من شروطها مثلاً، أو جزء من أجزائها لا يمنع من لزوم الإتيان بما يمكن ذلك أولا.

من الواضح أنّه متى علم بجزئية شيء للمركّب، أو شرطيته ولو في الجملة، وشكّ في اعتبار ذلك فيه مطلقاً، أو حال التمكّن، فلن يخلو الحال عندها من محتملات:

المحتمل الأوّل: البناء على وجود إطلاق لدليل المركّب، فيكون دليل الصلاة والذي هو المركّب مطلق شامل لكافّة الحالات المتصوّرة، ولا يكون دليلها مختصّاً بحال القدرة والتمكّن من الفعل، ولا يكون لدليل الجزء أو الشرط إطلاق.

المحتمل الثاني: البناء على وجود الإطلاق في دليل الشرط وهو الطهارة مثلاً، أو الجزء وهو القراءة، ليكون شاملاً لحالة القدرة والتمكّن وغير ذلك،

دون دليل أصل المركّب، والذي هو الصلاة، فلا يكون له إطلاق لكافّة الحالات.

المحتمل الثالث: البناء على ثبوت الإطلاق في دليل المركّب، ودليل الجزء والشرط على حدّ سواء من دون فرق بين شيء منها.

المحتمل الرابع: البناء على عدم وجود إطلاق في شيء منها، فلا إطلاق في دليل المركّب، ولا في دليل الجزء، ولا في دليل الشرط، ولو من جهة الإهمال فيها.

ومقتضى الإحتمال الأوّل، فإنّه يلزم الإتيان بالمركّب ولو كان المكلّف عاجزاً عن الإتيان بالشرط أو الجزء، فلا يسقط الإتيان بالصلاة لمجرّد عدم قدرة المكلّف على الإتيان بالطهارة بقسميها، بل يلزمه فعلها ولو من دون طهارة، وكذا لو كان المكلّف عاجزاً عن فعل شيء من أجزاء الصلاة، فإنّه يكون مطالباً بالإتيان بما يمكنه فعله منها، ولو من دون القراءة أو الركوع.

ومثل ذلك لو بني على الإحتمال الثاني، فأنّهما لن يسقطا بمجرّد العجز عنهما، وهذا يعني ضرورة الإتيان بالمركّب، عمدة ما كان سوف يلحظ عندها دليل المركّب، فلو كان مطلقاً، فهل يكون تقدّم دليل المركّب على دليل الجزء والشرط بالحكومة، أو بغير ذلك، أو يكون التقدّم لإطلاق دليلهما عليه.

نعم، مع البناء على الإحتمالين الثالث والرابع، فإنّه لا يمكن التمسّك بالدليل اللفظي، لأنّ الفرض عدم وجود إطلاق في البين، وعليه سوف يكون المرجع عندها في تحديد الوظيفة حال الشكّ في اعتبار جزئية شيء أو شرطيّته مطلقاً لمقتضى الأصل العمليّ، سواء كان أصلاً عقلياً، أم كان أصلاً

شرعياً، ويتّفق الجميع على أنّ مقتضى الأصل العمليّ الشرعيّ يقضي بالبراءة من التكليف، إذ أنّ المورد من صغريات الشكّ بين الأقلّ والأكثر حين الشكّ في الجزئية، ومن صغريات الشكّ في الشرطية حال الشكّ في الشرط، ومن الواضح أنّ كليهما مجرى لأصالة البراءة الشرعية. نعم، لو كان المرجع هو مقتضى الأصل العمليّ العقليّ، فسوف يختلف الحال، ضرورة أنّ المشهور بين الأعلام البناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والتي تقضي بجريان البراءة العقلية كجريان البراءة الشرعية، بخلاف مختار بعض الأكابر[1]، من عدم تمامية القاعدة المذكورة، وبالتالي البناء على جريان الإشتغال إعمالاً لحقّ الطاعة، وهو سوف يقضي بضرورة الإحتياط بلزوم الإتيان بالجزء المشكوك في المركّب، والشرط المشكوك دخالته فيه.

اللهمّ إلّا أن يكون في البين أصل حاكم عليه، وهو الإستصحاب، ولو من النحو الثالث من أقسام استصحاب الكلّي لو بني على جريانه، لأنّ المفروض أنّ الشكّ في تبديل الفرد الموجود بفرد آخر -كما في المقام- من الكلّي من المشكّك، بل هو في المقام أظهر، لأنّ الوجوب المتعلق ببقية الأجزاء بعينه هو الذي تعلّق بالكلّ، ومع البناء على جريانه، فسوف يلتزم بوجوب الصلاة على فاقد الطهورين، وتفصيل ذلك في مبحث الإستصحاب.

وبالجملة، إنّ مقتضى القاعدة، يدور مدار ملاحظة وجود إطلاق في أدلّة المركّب، والشرط والجزء، ومع عدم ذلك، فلا ريب في البناء على الإختصاص بحال التمكّن.

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى للسيّد الشهيد الصدر: ١: ٦٠.

دليل الشرط:

ولمّا كان البحث حول فاقد الطهورين، وهذا يعني أنّ المبحوث عنه هو خصوص الشرط، فلابدّ من ملاحظة ما دلّ على الشرطية، ومدى وجود إطلاق له.

ومن المعلوم أنّ أحد أهمّ أدلّة شرطية الطهارة في الصلاة قوله تعالى:- ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾[1]، ولا يختلف اثنان في دلالة الآية الشريفة على كون الصلاة مشروطة بالطهارة، إنّما الكلام في دلالتها على ذلك مطلقاً، حتى لو كان المكلّف عاجزاً عنها، فيسقط التكليف بالطهارة، ويكون المكلّف عندها مكلّفاً بالصلاة من دون طهارة مثلاً، أو لا يكون مكلّفاً بالصلاة أصلاً أو لا.

ربما قيل بعدم ثبوت إطلاق في دلالة الآية الشريفة كيما يكون شاملاً للعاجز عن الإمتثال، وهو الفاقد للطهارة، لعدم إمكان توجّه الخطاب إليه.

وأجاب عنه بعض الأعيان، بأنّ الأوامر الكلّية القانونية، ليست مشروطة عقلاً بصحّة توجّهها إلى كلّ فرد فرد من المكلّفين، كما أنّ الخطابات الكلّية ليست منحلّة إلى خطابات متوجّهة إلى آحادهم، ليكون كلّ خطاب منحلٍّ، يلحظ فيه شرائط توجّه الخطاب، وإلّا لزم من ذلك مفاسد، كعدم تكليف العصاة والكفّار، والجاهل بالحكم، أو الموضوع، بل يلزم من ذلك أيضاً اختصاص الوضعيات بمن يختصّ به التكاليف إلى غير ذلك ممّا يطول ذكره.

---

(١) المائدة (٥): ٦.

وبالجملة، إنّ إطلاق الآية يقتضي اشتراطها بالطهور مطلقاً، ومقتضاه سقوط الصلاة مع تعذّر الشرط[١].

وحاصل الجواب المذكور، البناء على قاعدة الإشتراك بكافّة حيثياتها، فيشترك في الأحكام العالمين بها والجاهلين بها، دون اختصاص لها بالعالمين، كما يشترك في الأحكام الكفّار والمؤمنون، والتقاة والعصاة، وهكذا.

ومع البناء على عدم تمامية اشتراك الأحكام بين العالمين بها والجاهلين، كما حقّق في محلّه، لن يعالج إشكال عدم ثبوت الإطلاق في الآية الشريفة، وسوف يلتزم بأنّها مختصّة بالقادر على الإمتثال دون العاجز عنه، لعدم توجه الخطاب إليه.

ومع أنّ النتيجة التي سوف ينتهى إليها لا تختلف عن البناء على الإطلاق، فإنّه وإن كان مقتضى البناء على الإختصاص، عدم سقوط التكليف بالمركّب حال العجز عن شرطه، لأنّ المفروض أنّ دليل الشرط لا إطلاق له، فلابدّ من وجود دليل خاصّ يشمل العاجز عنه. إلّا أنّ الظاهر أنّه ليس في البين ما يساعد على ذلك، فتأمّل.

حكومة أدلّة الصلاة:

وقد يقال، إنّه لو بني على ثبوت إطلاق لدلالة الآية الشريفة في اعتبار شرطية الطهارة في الصلاة مطلقاً، بحيث تسقط الصلاة عن العاجز عنها، إلّا ما دلّ على وجوب المركّب وهو الصلاة مطلق، شامل لما إذا كان المكلّف قادراً على امتثال الصلاة مع الطهارة وعدمه، فيكون ما دلّ على وجوب الصلاة

(١) كتاب الطهارة للإمام الخميني: ٢: ٣٥٩.

حاكماً حكومة تضييق على ما دلّ على شرطية الطهارة، ليكون ما دلّ على الطهارة مخصوصاً بحال التمكّن والقدرة منها لا مطلقاً، وعليه، يكون دليل وجوب الصلاة باقياً على حاله لوجوب الإتيان بالصلاة ولو بدون الطهارة.

والإنصاف، أنّ ما ذكر من حيث الثبوت تامّ، إلّا أنّ الكلام في مقام الإثبات، بوجود إطلاق في أحد أدلّة المركّب ليكون حاكماً على دليل الشرطية بناءً على شمول خطابه للعاجز. ذلك أنّ عمدة ما يمكن الإستناد إليه لإثبات الإطلاق للمركّب، قوله عليه السلام: (الصلاة لا تترك بحال)، فإنّه وإن كان يصلح للدلالة على ثبوت إطلاق لدليل المركّب يشمل حتى حالة العجز عن الشرط أو الجزء.

وقد أُجيب عنه، بعدم ورود مثل هذا التعبير في شيء من النصوص، نعم، قد ورد ذلك في شأن المستحاضة[1]، ففي صحيح زرارة، قلت: فالحائض؟ قال: «**مِثْلُ ذَلِكَ سَوَاءً فَإِنِ اِنْقَطَعَ عَنْهَا اَلدَّمُ وَ إِلاَّ فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَصْنَعُ مِثْلَ اَلنُّفَسَاءِ سَوَاءً ثُمَّ تُصَلِّي وَلاَ تَدَعُ اَلصَّلاَةَ عَلَى حَالٍ فَإِنَّ اَلنَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ: اَلصَّلاَةُ عِمَادُ دِينِكُمْ**»[2].

وما ذكر وإن كان حسناً، إذ أنّ التعبير المذكور وارد في كلمات الفقهاء، وهو متصيّد من مضامين النصوص، ويساعد على ذلك، ما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله نفسه، قال: نعم، لا نضائق عن وجوب الإتيان بغير المتعذر من الأجزاء في

(١) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١٠: ٢١٥.
(٢) الكافي: ٣: ٩٩، الحديث ٤. وسائل الشيعة: ٢: ٣٧٤، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

بعض موارد مخصوصة، لأجل أدلّة خاصّة كما في الصلاة، فأنّها لا تسقط بحالٍ بمقتضى الإجماع والروايات[١].

وقد تكرّر منه ﷺ ذلك في موسوعته الفقهية:

منها: قوله ﷺ: وفي مفروض الكلام، لما كان المكلّف متمكّناً من الماء بفحصه، ولم يفحص باختياره حتى ضاق الوقت وعجز عنه، فيدخل في صدر الآية الآمرة بالوضوء والغسل عند الوجدان، ولا يشمله الأمر بالتيمّم، لأنّه وظيفة الفاقد بالطبع لا بالاختيار، إلّا أنّ العلم الخارجيّ الحاصل من الإجماع، وحسنة ثانية لزرارة في المستحاضة اشتملت على قوله ﷺ للمستحاضة: «**وَلاَ تَدَعُ اَلصَّلاَةَ عَلَى حَالٍ**». يمنع عن الحكم بسقوط الصلاة، بل لابدّ من الحكم بوجوب الصلاة مع التيمّم لفقدانه الماء حينئذٍ[٢].

ومنها: قوله ﷺ: بل مقتضى الجمود على ظاهر الآية سقوط الصلاة عن المكلّف حينئذٍ، لأنّه غير متمكّن من الوضوء على الفرض، ولا أمر بالتيمّم في حقّه، لأنّه فاقد بالإختيار لا بالطبع، فهو كفاقد الطهورين تسقط عنه الصلاة، إلّا أنّ الإجماع القطعي وما ورد في المستحاضة من أنّها لا تدع الصلاة بحال، يمنعنا عن ذلك، ويدلنا على أن الصلاة لا تسقط في أي صورة، وإنّما تصل النوبة إلى المرتبة النازلة من المرتبة المعسورة، ولأجله نحكم في المقام بوجوب الصلاة مع التيمم في مفروض الكلام، وإن عصى بإراقة الماء، أو بنقض الطهارة[٣].

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٤٨٥.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ﷺ (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١٠: ١٠٠.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي ﷺ (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١٠: ١٠٦.

ومنها: قوله ﷺ: إلّا أنّ مقتضى ما استفدناه من الإجماع القطعيّ، وما هو المرتكز في الأذهان، وما دلّت عليه الصحيحة الواردة في المستحاضة، من أنّها لا تدع الصلاة بحال، أنّ الصلاة وظيفة كلّ مكلّف في كلّ حال[١].

على أنّه يمكن أن يدّعى أنّ العرف لا يفهم من قوله عليه السلام: «**وَ لاَ تَدَعُ اَلصَّلاَةَ عَلَى حَالٍ**»، الإختصاص بالمرأة المستحاضة، لعدم وجود خصوصية لها دون بقية المكلّفين، فيكون المورد من صغريات تطبيق كبرى كليّة، وهي أنّ الصلاة لا تترك بحال من الأحوال، ويساعد على ذلك ما ورد في وجوب الصلاة على الغريق، وعدم سقوطها عنه، وهو يغرق[٢]، وكذا المطارد، فإنّه يجب عليه صلاة المطاردة[٣]، بل وردت صلاة الخوف حال الحرب[٤]، فإنّ هذا كلّه يكشف عن أنّ الصلاة لا تترك بحال من الأحوال.

وبالجملة، إنّ ورود التعبير المذكور حال الحديث عن المستحاضة، لا يوجب اختصاصها بها لما عرفت من جريان ذلك في موارد أُخرى. ويساعد على ما ذكرناه، ما تضمّنته كلمات بعض الأعاظم ﷺ التي سمعت شيئاً منها،

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي ﷺ (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١٠: ١٦١.

(٢) المقنعة للمفيد: ٢١٥، الباب ٢٧. تهذيب الأحكام: ٣: ١٧٥، الباب ١٤. وسائل الشيعة: ٥: ١٤٠، الباب ١٥ من أبواب مكان المصلّي و٨: ٤٣٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة.

(٣) المقنع للصدوق: ١٣٠، الباب ١٨. المقنعة للمفيد: ٢٤١، الباب ٢٦. وسائل الشيعة: ٨: ٤٤٣، الباب ٤ من أبواب صلاة الخوف.

(٤) المقنع للصدوق: ١٢٩، الباب ١٧. المقنعة للمفيد: ٣١٣، الباب ٢٥. الكافي: ٣: ٤٥٥، الباب صلاة الخوف. وسائل الشيعة: ٨: ٤٤٣، الباب ٤ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة.

فـإنّ الظـاهر منهـا اسـتفادته ﷺ عـدم خـصوصية التعبيـر الـوارد فـي الـنصّ بالمستحاضة عرفاً، بل إنّ العرف يتعدّى ليكون موضوعها كلّ من كـان عـاجزاً عن شرط، أو جزء من الصلاة.

ثمّ إنّه لو بني على كشف التعبيـر المـذكور عـن وجـود إطـلاق فـي دليـل المركّب ليشمل حال العجز عن الإتيان بالشرط، فإنـه سـوف يكـون محكومـاً بمثل قوله عليه السلام: «**لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ**»[1]، فـإنّ التعبيـر المـذكور رافـع لموضـوع الصلاة الفاقدة للطهور، ومانع مـن تحقّقهـا خارجـاً، فيكـون حاكمـاً حكومـة تضيـيق، وعليه، يـصعب البنـاء علـى وجـوب الـصلاة حـال فقـدان شـرط الطهارة فيها.

وهو بنفسه أيضاً يصلح للحكومة على الإستدلال على وجـوب الـصلاة مـن دون طهارة اعتماداً على قاعدة الميسور، بناءً على دلالتها على كفاية الإتيان بمـا يمكن الإتيان به من الطبيعة الميسورة ولو كان فاقداً شرطاً أو جزءاً. نعم، لو كـان مدلول قاعدة الميسور هو ميـسور الطبيعـة، ولـيس الطبيعـة الميـسورة، فـسوف يختلف الحال، لأنّ قاعدة الميسور عندها هي التي سوف تحكم علـى قولـه عليه السلام: «**لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ**»[2]، فيكتفى بكلّ ميسور من الطبيعة، ولو لم يكن مستجمعاً للشروط المعتبرة، فضلاً عن الأجزاء المقوّمة للحقيقة، لـصدق عنـوان الميـسور

---

(١) تهذيب الأحكام: ١: ٥٠، الحديث ٨٣. وسائل الـشيعة: ١: ٣١٥، البـاب ٩ مـن أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١: ٥٨، الحديث ١٢٩. تهذيب الأحكام: ١: ٥٠، الحـديث ٨٣. وسائل الشيعة: ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلـوة، و ٣٦٥، البـاب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

عليها، وإن لم تكن مصداقاً للمركّب الذي هو الصلاة بشروطها وأجزائها.

إلّا أنّ الإنصاف، عدم صلاحية مثل قوله عليه السلام: «**لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ**»، للحكومة على ما دلّ على وجوب مطلق الصلاة ولو كانت فاقدة لشرط من شرائط صحّتها، وذلك لظهور اللسان المذكور إمّا في الإختصاص بالمتمكّن من الطهارة بأحد قسميها، نظير قوله صلى الله عليه وآله: «**لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ**»[1]، إذ لا يختلف اثنان في صحّة بعض الصلوات الفاقدة للفاتحة في بعض الحالات، ما يجعل شرطية الفاتحة مقيّدة بصورة التمكّن، لا مطلقاً، ومقامنا من هذا القبيل. أو أنّه ناظر للصلاة الكاملة التامّة المتوفّرة على الثواب كاملاً، نظير قوله عليه السلام: «**لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ**»[2]، إذ لا يتوهّم أحد اشتراط الصلاة في المسجد في صحّة الصلاة، أو عدّه من مقوّمات الماهية، وإنّما نظره لكون الصلاة في المسجد تامّة من حيث الأجر والثواب، والمقام من هذا القبيل، فيكون نظره عليه السلام إلى أنّ الصلاة المتوفّرة على الطهارة تكون صلاة مستجمعة للثواب كاملاً، ولا تكون ناقصة الأجر والثواب.

فرعا المسألة:

ومع عدم وجود إطلاق في البين، لا لدليل المركّب وهو الصلاة، ولا لدليل الشرط، فلا مناص من ملاحظة الدليل الخاصّ، وأنّه يفيد وجوب الأداء أو لا.

---

(١) عوالي اللآلي: ١: ١٩٦، الحديث ٢، و٢: ٢١٨، الحديث ١٣، و٣: ٨٢، الحديث ٦٥. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل: ٤: ١٥٧، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٢) دعائم الإسلام: ١: ١٤٨. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل: ٣: ٣٥٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

أدلّة القول بالأداء:

وقد تمسّك القائلون بوجوب الأداء، مضافاً إلى الإطلاقات التي قد سمعت شيئاً منها، بأُمور:

الأمر الأوّل: قاعدة الميسور، المستفاد من قوله ﷺ: «**لَا يُتْرَكُ الْمَيْسُورُ بِالْمَعْسُورِ**»[١]، ولا فرق في دلالتها على المدّعى، سواء كان المقصود من الميسور في النصّ، هو الطبيعة الميسورة، أم الميسور من الطبيعة، فيكون مدلول الخبر أنّه ما يمكن للمكلّف الإتيان به من المركّب، يلزمه فعله، وعليه إتيانه، ولمّا كان المكلّف فاقداً لشرط من شروط الصلاة وهو الطهارة، فلا يلزم من ذلك سقوط التكليف بها كاملة، وإنّما يختصّ سقوط التكليف بخصوص الطهارة، ويبقى التكليف بالصلاة مع أجزائها وبقية شروطها الأُخرى ثابتاً.

وأُجيب عنها، بما جاء في كلمات بعض الأعاظم، وبعض الأعيان قدس سرهم من ضعفها سنداً، لأنّ مستندها هو المرويات الثلاثة، عن النبيّ الأكرم محمّد ﷺ أنّه قال: «**فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ بِمَا اسْتَطَعْتُمْ**»[٢]. وما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «**الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ**»[٣]. وقوله عليه السلام: «**مَا لَا يُدْرَكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ**»[٤]. وهي نصوص ضعيفة لا تصلح للإستناد[٥].

(١) عوالي اللآلي: ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٥.
(٢) عوالي اللآلي: ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٦.
(٣) عوالي اللآلي: ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٥.
(٤) عوالي اللآلي: ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٧.
(٥) مصباح الأصول: ٢: ٤٨٥. وقد أشار إليها دام ظله في موسوعته الفقهية في موارد متعدّدة، فلاحظ: المجلد ٥ من (**موسوعة الإمام الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى**): ١٨٦. كتاب الطهارة للإمام الخميني: ٣: ٣٦٢.

وقد يجاب عنه، بما جاء في كلمات صاحب (**العناوين**)ﷺ، قال: الطعن فيها من حيث السند -أنّه غير معتبر في نفسه ولا موجود في أصل معتبر- مدفوع، بأنّ شهرة هذه الأخبار في كتب الفقهاء، بل في ألسنة الناس من العوامّ والخواصّ ممّا تورث الظنّ القويّ بصدور هذه الأخبار ظنّاً أعلى من الخبر الصحيح بالاصطلاح المتأخّر.

ودعوى، أنّ الشهرة ليست إلّا عند المتأخرين، مدفوعة باشتهار الكلمة عند القدماء أيضاً، بل هذا الإنتشار بين العوامّ والخواصّ ممّا يكشف عن كون ذلك في الأعصار السابقة كذلك، بل هذا ممّا يدلّ على نوع موافقة لحكم العقل، بمعنى أنّ ظاهر العرف والعقل أنّ هذه القضية إنّما هو على مجرى عادة العقلاء بحيث أنّ من خالفها فقد خالف أفعال العقلاء، فتكون النصوص واردة مورد التأكيد لقضية العقل، وهذا أيضاً يكون دليلاً على اعتبار هذه القاعدة.

وبالجملة، الطعن في هذه الرواية من حيث الإنجبار ليس في محلّه، مضافاً إلى حكاية جماعة شهرة هذه الروايات وكونها مفتى بها عند الأصحاب، مع أنّا نرى في أبواب متفرّقة في الفقه أفتى الأصحاب في فروع هذه القاعدة، وليس لها مستند في ذلك إلّا هذه الأخبار، فتكون شهرة في الفتوى وإن لم تكن شهرة في الرواية، وهي تصلح جابراً، على ما حقّق في محلّه[1].

وما جاء في كلام صاحب (**مصابيح الظلام**)ﷺ: والأوّلان عن أمير المؤمنين عليه السلام، والثالث عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، رواها المشايخ، وذكروها في كتب الإستدلال وغيرها، وضبطها ابن أبي الجمهور في (**عواليه**)، فيلاحظ. ويظهر

---

(١) العناوين: ١: ٤٧٠و٤٧١.

منهم أنّها معتبرة عندهم، يتمسّك بها متمسّكهم في استدلاله، ولم نر من خصمه الطعن عليها بأنّها لا أصل لها، أو ليست بمعتبرة[١].

وحاصل كلام العلمين، هو البناء على جبر النصوص المذكورة، ودخولها دائرة الحجّية، لعمل الأعلام قدماء ومتأخرين بها، بل صريح عبارة السيّد الطباطبائي في (**المصابيح**) أنّها معتبرة، ولعلّ ذلك لموافقة مضمونها لشيء من النصوص، أو لملاحظة قوّة المضمون.

وبالجملة، إنّ المستفاد من العبارتين المذكورتين، دخول الأخبار الثلاثة دائرة الحجّية لجبر ضعفها بعمل المشهور من القدماء.

والكبرى وإن كانت تامّة كما هو مقرّر في محلّه، إلّا أنّ الكلام في الصغرى، والظاهر انتفاؤها في المقام، إذ لو لم يقل بوجود إعراض عن القاعدة المذكورة، لما عرفت أنّ مشهور الأعلام على البناء على عدم وجوب الأداء، فلا أقلّ من عدم الجزم بحصول الجبر.

على أنّه قد ذكر في محلّه، أنّه يعتبر في الجبر أن يكون المستند منحصراً في خصوص الدليل الضعيف، ومع تعدّده، فإنّه يصعب إحراز ذلك.

تطبيق حساب الإحتمال الرياضيّ للصدور:

اللهمّ إلّا أن يبنى على حصول الوثوق والإطمئنان بصدور هذا المضمون من خلال ملاحظة ما تضمّنته كتب المسلمين فقد تضمّنت قوله: «**فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ بمَا اسْتَطَعْتُمْ**»[٢]. وهو غير بعيد خصوصاً بملاحظة

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع: ١: ٧٧.
(٢) عوالي اللآلي: ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٦.

حساب الإحتمال الرياضيّ، فإنّ نسبة احتمال الكذب سوف تضعف بضمّ المحتملات بعضها إلى بعض حتى تكاد تكون شيئاً لا يذكر بنظر العقلاء، فتأمّل.

منع دلالة قاعدة الميسور:

وربما منعت دلالتها بتشكيل قياس منطقي من الشكّل الأوّل، كبراه، أنه يعتبر في كفاية الميسور من المركّب بقاء اسمه على المأتي به من الأجزاء والشرائط، وهذا يستوجب أن لا يكون المتروك منها، مقوّماً لماهية المركّب، لأنّه مع انتفائه، سوف ينتفي المركّب حينئذٍ[١].

وأمّا الصغرى، فإنّ الطهارة عنصر مقوّم لماهية الصلاة، كما يستفاد ذلك من صحيح الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**اَلصَّلاَةُ ثَلاَثَةُ أَثْلاَثٍ: ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ**»[٢]. إذ لا خلاف في كون الركوع والسجود مقوّمان للماهية، وعدّ الطهارة قسيماً لهما كاشف عن كونها كذلك.

ومع البناء على أنّ الطهارة من المقوّمات الذاتية للصلاة، فسوف يكون فقدانها مانعاً من تحقّق الصلاة بنظر الشارع، وبالتالي لا يُكلّف بها.

ولما ورد من أنّه «**لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ**»، فإنّه يستفاد منه أنّ الصلاة الفاقدة

---

(١) أشير لهذه الكبرى في كلمات الأستاذ المرجع الديني الكبير آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (دامت أيام بركاته)، في كتابه (**القواعد الفقهية**): ١: ٥٤٦، وقد أجاب أطال الله بقاءه عنه، كما سوف نشير لذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) الكافي: ٣: ٢٧٣، الحديث ٨. تهذيب الأحكام: ٢: ١٤٠، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ٦: ٣١٠، الباب ٩ من أبواب الركوع، الحديث ١، و: ٣٨٩، الباب ٢٩ من أبواب السجود، الحديث ٢.

للطهور ماهية أُخرى مغايرة للماهية المطلوبة للشارع، لأنّ الطهارة من مقوّماتها التي تنتفي بانتفاء أحد عناصرها[١].

ولمنع الصغرى مجال، إذ يصعب جدّاً حمل الصحيح على ظاهره، وعدّ الطهارة عنصراً مقوّماً للصلاة، وذلك لمخالفة ذلك لصريح القرآن الكريم في عدّ الطهارة شرطاً للصلاة، وليس عنصراً مقوّماً، قال تعالى :- ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾[٢].

ومن الواضح مدى الفرق بين كون الشيء شرطاً للفعل، وبين عدّه عنصراً مقوّماً للماهية.

وبالجملة، إنّ مقتضى الأدلّة سواء من الكتاب، أم من السنّة، أنّ الطهارة عنصر خارج عن ماهية الصلاة، وأنّها شرط معتبر في وجودها، وليست عنصراً مقوّماً ودخيلاً في تحقّقها خارجاً. فيكون وجود الطهارة نظير دخول الوقت شرط لفعلية الوجوب، وليس عنصراً مقوّماً لوجود الواجب.

وممّا يساعد على ما ذكرنا، أنّ الطهارة شرط للواجب، وليست شرطاً للوجوب، فلو كانت الطهارة عنصراً مقوّماً للماهية، لكانت شرطاً للوجوب، ولا أظنّ بعض الأعاظم﵀ يلتزم بذلك.

وعليه، لابدّ من تأويل الصحيح بحمله على خلاف ظاهره، وقد تضمّنت كلمات غواص (**بحار الأنوار**) العلّامة المجلسيّ﵀ محتملات فيه :

---

(١) مصباح الفقيه : ٦ : ٣٣٥.

(٢)المائدة (٥) : ٦.

أحدها: ما حكاه عن والده، من أنّ المقصود من التثليث ليس إشارة إلى مقوّمات الماهية وعناصر تركّبها، وإنّما يراد منه الإشارة إلى المسائل والأحكام، فيكون المقصود أنّ مسائل الصلاة، ثلثها في الطهارة، وثلثها في الركوع، وثلثها في السجود.

ثانيها: أن يكون منشأ التثليث ملاحظة ما تتضمّنه الأُمور الثلاثة المذكورة من الواجبات والمندوبات.

ثالثها: أن يكون ذلك بلحاظ الثواب والأجر، لغرض الترغيب في الإهتمام بشأن هذه الأُمور الثلاثة سيما الطهور، لأنّه رفع المانع، ولذا قدّمه، وهو أعمّ من إزالة النجاسات والطهارات الثلاث. وأمّا الإهتمام بشأن الركوع والسجود فباعتبار كثرة الذكر والتوجّه والطمأنينة.

رابعها: أن يكون المقصود من الثلث هو الإشارة لما أوجبه الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم، لأنّ بقية أجزاء الصلاة مستفادة من السنّة الشريفة. وعدّ الطهور من الأجزاء، بلحاظ العناية وشدّة الإهتمام[1].

وسواء بني على أيّ واحد منها، فإنّه لن يكون الطهور في الصحيح عنصراً مقوّماً لماهية الصلاة، وإنّما هو شرط من شرائط وجوبها.

وأمّا الكبرى، فإنّ تماميتها فرع ثبوت الحقيقة الشرعية للتكاليف العبادية حتى يكون المناط في ثبوت الحقيقة خارجاً ملاحظة الشارع المقدّس، وانطباق ذلك عليه بنظره، أمّا وفقاً للمختار من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للمفاهيم الشرعية، وأنّها مفاهيم متشرّعية، فيكون النظر فيها بنظر المتشرعة،

---

(١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول عليهم السلام: ١٥: ٢٦.

فإنّ الظاهر صدق العنوان خارجاً حال فقدانه بعض الأجزاء مع الحفاظ على ذات العنوان، فلو عجز المكلّف عن أداء الصلاة قائماً، إلّا أنّه حافظ على الإتيان ببقية الأجزاء الصلاتية الأُخرى، فلا ريب في بناء المتشرعة على صدور الصلاة منه.

ولا يختلف حال الشرائط عن الأجزاء، إذ كما أنّ فقدان بعض الأجزاء لا يوجب انتفاء العنوان، فإنّ فقدان بعض الشرائط كذلك أيضاً، فمن عجز عن الإستقبال، فإنّه لا تسقط الصلاة عنه، ويلزمه فعلها لغير القبلة، ولا يقال بأنّه لم يحقّق الصلاة خارجاً، وهكذا[١].

قاعدة الميسور قاعدة عقلائية:

ثمّ إنّ جميع ما تقدّم، مبنيّ على أنّ القاعدة المذكورة أعني قاعدة الميسور قاعدة تعبّدية صادرة من الشارع المقدّس، والظاهر أنّها من القواعد العقلائية التي أمضاها الشارع المقدّس، كما أُشير لذلك في كلمات بعض أعلام العصر، قال: قاعدة الميسور قاعدة عقلية، وعليها بناء العقلاء، وقد أمضاها الشارع، فلا تختصّ بالمجعولات الشرعية[٢].

ويؤيّد ذلك، بل ربّما يدلّ عليه، ما تضمّنه خبر عبد الأعلى مولى آل سام، قلت لأبي عبد الله: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «**تُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اَللّٰهِ قَالَ اَللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿ما**

(١) القواعد الفقهية: ١: ٥٤٦ (بتصرّف).

(٢) العروة الوثقى مع تعليقات عدّة من الفقهاء: ٤: ٥٨٢، والتعليقة للفقيه الكبير الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١]، **اِمْسَحْ عَلَيْهِ**»[٢]. فإنّ جواب الإمام عليه السلام، بأنّ هذا وأمثاله يعرف من كتاب الله تعالى، يشير لمقدّمة مغروسة في ذهن السائل مسلّمة، وهي أنّ ما لا يدرك كلّه لا يسقط كلّه، ولهذا جاء يسأل، هل أكتفي بالإتيان بما يمكنني الإتيان به، وفقاً لما عليه العقلاء في هكذا موارد، أم أنّني مطالب بشيء آخر، وقد عرفت أنّ جواب الإمام عليه السلام، كان بكفاية الإتيان بما يمكن الإتيان به، إذ مقتضى دلالة الآية المباركة، البناء على عدم لزوم المسح على البشرة، مع البناء على لزوم أصل المسح ولو على الجبيرة[٣].

ووفقاً لما تقدّم، سوف تكون قاعدة الميسور قاعدة مستفادة من حكم العقل، ويساعد عليها العرف، وأنّهما يقضيان بلزوم الإتيان بما يمكن الإتيان به من المركّب ولو كان فاقداً لشيء من شرائطه، أو فاقداً لشيء من أجزائه.

ومع البناء على كون القاعدة عقلية، فسوف تندفع مجموعة من المناقشات الواردة في كلمات الأعلام لدلالتها، ذلك أنّ موضوع المناقشات المذكورة هو متن النصوص الروائية المستدلّ بها على القاعدة، وقد عرفت أنّها إرشاد لحكم العقل، وليست تأسيساً للدليل، وتفصيل ذلك أكثر يطلب من محلّه.

ويمكن أن يقال بأنّه لا يعتبر في جريان القاعدة، أن يكون الفاقد متحدّاً حقيقةً وماهيةً مع الواجد، وإنّما يكفي أن يكون أقرب للواجد من غيره[٤].

---

(١) الحجّ (٢٢): ٧٨.

(٢) الكافي: ٣: ٣٣، الحديث ٤. تهذيب الأحكام: ١: ٣٦٣، الحديث ٢٧. وسائل الشيعة: ١: ٤٦٤، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٣) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: (كتاب الطهارة): ٢: ٢٩٤ و٣١٣.

(٤) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ١: ٣٦٩.

الأمر الثاني: التمسّك بما ورد من أنّ الصلاة لا تسقط بحال، وأنّها عماد الدين، ففي صحيح زرارة، قلت: فالحائض؟ قَالَ: «**مِثْلُ ذَلِكَ سَوَاءً فَإِنِ اِنْقَطَعَ عَنْهَا اَلدَّمُ وَ إِلاَّ فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَصْنَعُ مِثْلَ اَلنُّفَسَاءِ سَوَاءً ثُمَّ تُصَلِّي وَ لاَ تَدَعُ اَلصَّلاَةَ عَلَى حَالٍ فَإِنَّ اَلنَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ: اَلصَّلاَةُ عِمَادُ دِينِكُمْ**»[1]. وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال فقرتين:

الفقرة الأُولى: قوله عليه السلام: «**وَ لاَ تَدَعُ اَلصَّلاَةَ عَلَى حَالٍ**»، لظهورها في عدم سقوط الصلاة عن المكلّف مطلقاً، سواءً كان متمكّناً من كافّة الأجزاء والشرائط، أم كان عاجزاً عن بعضها، ومن الواضح أنّ أحد الشرائط المعتبرة في الصلاة الطهارة، وعجزه عنها لا يسقط الصلاة عنه.

وبكلمة أُخرى، إنّ قوله عليه السلام: «**وَ لاَ تَدَعُ اَلصَّلاَةَ عَلَى حَالٍ**»، ظاهر في وجوب الصلاة مطلقاً ولو كان المكلّف عاجزاً عن شيء ممّا يعتبر فيها.

وقد سمعت الجواب عنه، باختصاص التعبير المذكور بخصوص المستحاضة، وعدم إمكان التعدّي عنه، وقد عرفت التعقيب على ذلك، فلا نعيد.

الفقرة الثانية: قوله عليه السلام: «**اَلصَّلاَةُ عِمَادُ دِينِكُمْ**»، فإنّ التعبير المذكور ظاهر أنّ الدين يعتمد على الصلاة، لأنّها عماده، فيكون وجوده بوجودها، وهذا يستدعي عدم التفريط فيها بتركها مهما كان المانع من إتيانها.

وأجاب عنها بعض الأعيان قدس سره، بأنّ التعبير المذكور ليس ظاهراً في التعليل

---

(١) الكافي: ٣: ٩٩، الحديث ٤. وسائل الشيعة: ٢: ٣٧٣، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

حتى يستند إليه حين الشكّ في شرطية شيء أو جزئيته، ويحكم بصحّة الفاقد للشرط أو الجزء[١].

وهو غريب، فإنّ مقتضى التفريع بقوله عليه السلام: «**فَإِنَّ اَلنَّبِيَّ صلى الله عليه وآله قَالَ: اَلصَّلاَةُ عِمَادُ دِينِكُمْ**»، كون المورد مورد تعليل لعدم تركها الصلاة بحال، وهذا يعني أنّ موجب عدم تركها الصلاة مع عجزها عن شيء ممّا هو معتبر فيها راجع لكون الصلاة عماد دينكم، وهو يكشف عن ضرورة فعلها، وعدم جواز تركها بحال، ولو كانت الصلاة فاقدة لشيء ممّا هو معتبر فيها.

نعم، لو بني على أنّ التعليل المذكور ليس في مقام التشريع، وإنّما هو في مقام التأكيد والحثّ على فعل المشروع، فلا يصلح للتأسيس، كما عن بعض الأساطين رحمه الله[٢]، كان ذلك مانعاً من صلاحية العبارة المذكورة على ثبوت الصلاة مطلقاً.

الأمر الثالث: التمسّك بالإستصحاب، على أساس وجود يقين سابق بوجوب الصلاة، وشكّ لاحق في وجوبها حال تعذّر الطهارة، فيستصحب بقاء الوجوب، ويكون المكلّف بأداء الصلاة في الوقت.

وضعف هذا التقريب بيّن، لاختلاف القضية المتيقّنة والمشكوكة، فإنّ الفرض تعلّق التكليف بذمّة المكلّف الواجد للطهارة، وهو غير المكلّف الفاقد لها، فلا يكون بينهما إتّحاد، فينتفي أحد أركان جريان الإستصحاب.

بل حتّى التفصيل الذي ذكره بعض الأساطين رحمه الله لجريان الإستصحاب بما

---

(١) كتاب الطهارة للإمام الخميني: ٢: ٣٦١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤: ٣٨٢.

إذا كان المكلف واجداً للماء، ثمّ فقده، فإنّه يكون مطالباً بالصلاة، تمسّكاً بالإستصحاب[١]. لا ينفع في المقام، فإنّه وإن دلّ على جريان الإستصحاب، إلّا أنّه لا يوجب الصلاة عليه، لأنّ المفروض أنّه لم يدخل وقت الصلاة بعد، فلا يكون الوجوب منجّزاً عليه، نعم، لما ذكره وجه وفقاً للمقدّمة المفوّتة، كما هو مفصّل في محلّه.

اللهم إلّا أن يكون نظره‌ﷺ وهو بعيد لما إذا دخل وقت الصلاة، ووجب عليه أداؤها بمضيّ وقت يمكنه فيه فعل الطهارة بأحد قسميها، وقبل أدائها الصلاة فقد الطهورين، فإنّه يستصحب بقاء الوجوب عليه. إلّا أنّ الظاهر أنّ هذا خارج عن محلّ الفرض، فتأمّل.

الأمر الرابع: التمسّك بالإجماع القطعيّ الذي سمعت الإشارة إليه في كلمات بعض الأعاظم‌ﷺ المتقدّمة، والكاشف عن ارتكاز متشرّعي.

والظاهر أنّه سالم عن الخدشة، ضرورة أنّه ليس في عرض ما ذكر من أدلّةٍ وفقاً للمختار في حجّيته، فلا يشكّل عليه بإحتمال المدركية فضلاً عن قطعيتها، لأنّ كشفه عن ارتكاز المتشرّعة، وليس عن المعصوم‌عليه السلام حتى يؤول للسنّة.

كلام بعض الأعيان:

وقد يستأنس لوجوب الأداء، بما جاء في كلام بعض الأعيان‌ﷺ، من أنّه يستكشف من كثرة اهتمام الشارع المقدّس بالصلاة وشدّة أمرها، أنّ جميع شروطها مطلقاً اختيارية، فتكون الصلاة ثابتة في موارد الإضطرار، كما لو فقد

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤: ٣٨٣.

الطهارة، لا أنّها تسقط، فلا يلزمه أداؤها. نعم، ما نصّ الشارع المقدّس على كونه مطلقاً شاملاً لحالة الإختيار والإضطرار، بني عليه، والظاهر أنّ الطهارة ليست من ذلك[١].

أدلّة النافين للأداء:

وقد تمسّك النافون لوجوب الأداء بنصّين، مع أنّك قد عرفت فيما تقدّم، عدم حاجتهم لإقامة الدليل على ذلك، وإنّما يطلب الدليل من القائلين بوجوبه:

النصّ الأوّل: ما جاء في كلمات بعض الأعاظم، من التمسّك بصحيح الحلبيّ المتقدّم، والذي تضمّن أنّ الصلاة ثلاثة أثلاث: فعن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «**اَلصَّلاَةُ ثَلاَثَةُ أَثْلاَثٍ: ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ**»[٢]. وقد عرفت تقريب دلالتها من خلال عدّ الطهارة عنصراً مقوّماً لماهية الصلاة، وهذا المعنى قد التزمه في الأُصول أيضاً، حيث ذكر: قد نطقت روايات الباب والنصوص الكثيرة على أنّ الأركان أربعة، وهي: التكبيرة، والركوع والسجود، والطهارة[٣].

وقال: إنّ الأركان على ما نطقت به روايات الباب عبارة عن التكبيرة، والركوع والسجود، والطهارة، والمراد الأعمّ من المائية والترابية[٤].

---

(١) مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٧: ٢٩٧.

(٢) الكافي: ٣: ٢٧٣، الحديث ٨. تهذيب الأحكام: ٢: ١٤٠، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ٦: ٣١٠، الباب ٩ من أبواب الركوع، الحديث ١، و: ٣٨٩، الباب ٢٩ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه: ١: ١٨٣.

(٤) محاضرات في أُصول الفقه: ١: ١٨٣.

ولا يظهر من كلامه﵀ في الأُصول عدّ الطهارة عنصراً مقوّماً، لأنّ المتابع لكلماته يقف على أنّه بصدد تطبيق ذلك بلحاظ ما تضمّنه حديث «**لا تعاد**»، وأنّ المقصود من الأركان ما يكون الإخلال به موجباً لبطلان الصلاة مطلقاً من دون فرق بين مورد ومورد، وهذا قد يساعد على بنائه﵀ على كون الطهارة شرطاً معتبراً في صحّة الصلاة، وليس عنصراً مقوّماً في الماهية.

وكيفما كان، فقد عرفت منع دلالة الصحيح على المدّعى، فلا نعيد.

النصّ الثاني: صحيح زرارة، عن أبي جعفر﵇ قال: «**لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ**»[١]. بناءً على دلالتها على عموم اعتبار الطهارة، حتى في حال عدم القدرة عليها لفقدها، ما يوجب تعذّر الصلاة حينئذٍ بتعذّر الطهارة، وسقوطها بذلك[٢].

واحتمل بعض الأعيان﵀[٣]، كونها أجنبية عن المقام، لأنّ موضوعها الطهارة من الخبث، وليس الطهارة من الحدث، وذلك لأنّ هذا المضمون مقتطع من رواية رواها الشيخ﵀ بذات السند، عن زرارة عن أبي جعفر﵇ قال: «**لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ وَ يُجْزِيكَ مِنَ اَلاِسْتِنْجَاءِ ثَلاَثَةُ أَحْجَارٍ وَ بِذَلِكَ جَرَتِ اَلسُّنَّةُ مِنْ رَسُولِ اَللّٰهِﷺ وَ أَمَّا اَلْبَوْلُ فَإِنَّهُ لاَ بُدَّ مِنْ غَسْلِهِ**»[٤].

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٥٨، الحديث ١٢٩. تهذيب الأحكام: ١: ٥٠، الحديث ٨٣. وسائل الشيعة: ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، و: ٣٦٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه: ٥: ١٤٥.

(٣) الخلل في الصلاة للإمام الخميني: ١٢٧ و١٢٨.

(٤) تهذيب الأحكام: ١: ٥٠، الحديث ٨٣. وسائل الشيعة: ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

وقد جاء في الباب الرابع من أبواب الوضوء بذات السند عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إِذَا دَخَلَ اَلْوَقْتُ وَجَبَ اَلطَّهُورُ وَ اَلصَّلاَةُ وَ لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ**»[1].

ومن المحتمل أن تكون المقاطع الثلاثة رواية واحدة، هكذا: «**إِذَا دَخَلَ اَلْوَقْتُ وَجَبَ اَلطَّهُورُ وَ اَلصَّلاَةُ وَ لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ**»، «**وَ يُجْزِيكَ مِنَ اَلاِسْتِنْجَاءِ**»...إلى آخره. فيكون الذيل قرينة على أنّ المراد من الطهور، هو الطهور من الخبث، وقد جزّأها المحدّثون والنقلة على الأبواب.

ويحتمل أن يكون في صدرها إطلاق للطهورين، وإن كان الذيل يناسب ما ذكر. كما يحتمل أنّهما روايتان، أو ثلاثة، كما هو الظاهر من محكيّ (**التهذيب**) و(**الفقيه**)، ومع ذلك فاختصاص الطهور بالوضوء وأخويه، بعيد ولو بلحاظ ذيل الصحيحة[2].

وحتى يتمّ الإحتمال المذكور، لابدّ وأن يكون قوله عليه السلام: «**وَ يُجْزِيكَ مِنَ اَلاِسْتِنْجَاءِ ثَلاَثَةُ أَحْجَارٍ**»، الوارد في سياق قوله: «**وَ لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ**»، تفسيراً لقوله: بطهور، فيكون المعنى أنّه يكفيك في الطهور من الإستنجاء استخدام ثلاثة أحجار، ولا يلزمك استخدام الماء، فيكون المقصود من الطهور هو خصوص الطهارة من الخبث، وليست الطهارة من الحدث.

والإنصاف، أنّه غير واضح، ذلك أنّه لو بني على قبول الإحتمال المذكور، وهو أنّ الوارد رواية واحدة، فإنّ الوارد فيها أُمور ثلاثة:

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢: ١٤.، الحديث ٤. وسائل الشيعة: ١: ٣٧٢، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) كتاب الطهارة للإمام الخميني: ٢: ٢١١.

١. وجوب الطهارة مطلقاً، ولا أقلّ أنّها الطهارة الحدثية، والصلاة حين دخول الوقت، وهو المستفاد من قوله عليه السلام: «**إِذَا دَخَلَ اَلْوَقْتُ وَجَبَ اَلطَّهُورُ وَ اَلصَّلاَةُ**».

٢. التعليل، وهو قوله عليه السلام: «**لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ**»، وهو لو لم يكن ظاهراً في الطهارة الحديثية بمقتضى المقطع الأوّل، فلا ريب في ظهوره في مطلق الطهارة سواء كانت حدثية أم خبثية.

٣. أقلّ ما يعتبر في الإستنجاء، وهو استعمال ثلاثة أحجار.

ومن الواضح، أنّه لا ربط لما جاء في كلّ واحد من المقاطع ببقية المقاطع الأُخرى، لأنّ كلّ واحدة منها يمثّل جملة مستقلّة، بل حتّى مع كون المقطع الثاني تعليلاً للمقطع الأوّل، كما هو غير بعيد، فلن يكون المقطع الثالث مفسّراً للمقطع الثاني. ويساعد على ذلك أنّ الواو الوارد في المقطع الثالث بقوله: «**وَ يُجْزِيكَ**»، أنّه واو استئناف، فتكون مشيرة لشيء جديد، بل حتى لو كانت واو عطف، فأنّها من عطف النسق، وليس عطف البيان، الذي لا يكون المعطوف فيه مفسّراً للمعطوف عليه.

وبالجملة، إنّ البناء على كون الموجود في النصوص هو نصّ واحد محتمل جدّاً، أمّا أن يكون النصّ مفسّراً وفق ما تضمّنته احتمال بعض الأعيان رضي الله عنه، فبعيد غايته.

ووفقاً لما تقدّم، سوف يكون الصحيح تامّ الدلالة على المدّعى، وأنّ المطلوب هو الصلاة المشتملة على الطهارة، ووجود الصلاة من دونها لا يمنع صدق عنوان الصلاتية عليها.

وقد عرفت فيما تقدّم، أنّ التعبير المذكور ناظر لخصوص الصلاة التي يكون

المكلّف قادراً فيها على الإتيان بالطهارة، ولا يحرز أنّ لها إطلاقاً ليشمل ما إذا كان المكلّف عاجزاً عن ذلك، فلا نعيد.

ومنه تعرف الجواب عما تضمّنته كلمات غير واحد من الأعلام، من أنّ ورود نظير هذا اللسان المذكور في غير الطهارة ممّا ثبت سقوط شرطيته في حال التعذّر، كالفاتحة، بل في غير الشروط من المستحبّات، كالصلاة في المسجد لجار المسجد، لا يقتضي الخروج عن ظاهره[1].

وجوب القضاء:

ثمّ إنّه بعد البناء على وجوب الأداء على فاقد الطهورين، ولو من باب الإحتياط الوجوبيّ، يكون وجوب القضاء عليه لغوياً، إلّا إذا لم يأت بالتكليف المتوجّه إليه، أو بني على عدم فراغ ذمته بما أتى به من تكليف ناقص. ويكون كلّ ما دلّ على لزوم قضاء ما فات شاملاً له، مثل صحيح زرارة، قال: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؟ قال: «**يَقْضِي مَا فَاتَهُ كَمَا فَاتَهُ، إِنْ كَانَتْ صَلَاةَ السَّفَرِ أَدَّاهَا فِي اَلْحَضَرِ مِثْلَهَا، وَ إِنْ كَانَتْ صَلَاةَ الْحَضَرِ فَلْيَقْضِ فِي السَّفَرِ صَلَاةَ اَلْحَضَرِ كَمَا فَاتَتْهُ**»[2].

وأمّا بناءً على القول بعدم وجوب الأداء، فالظاهر لزوم التفصيل بحسب مقام الثبوت، بين ما إذا كان منشأ سقوطه هو انتفاء ملاك الفعل لعدم القدرة على إيجاده خارجاً الشرط المعتبر فيه، فالظاهر البناء على عدم لزوم القضاء

---

(١) مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): ٨: ١٤٩.

(٢) الكافي: ٣: ٤٣٥، الحديث ٧. وسائل الشيعة: ٨: ٢٦٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٠..

عنه أيضاً، نظير الحائض، والنفساء، والمجنون، والمغمى عليه.

أما لو كان منشأ سقوط الأداء هو عجز المكلّف عن تحصيل ملاك الفعل، وليس سقوط أصل ملاكه، فالظاهر لزوم القضاء عنه، فيكون مثل النائم والساهي، وصوم الحائض.

وأمّا بحسب مقام الإثبات، فإن بني على أنّ الطهارة شرط للواجب، وليست من شرائط الوجوب، فسوف تكون دخيلاً في تحصيل الملاك، وليس دخيلاً في الملاك نفسه، لأنّها لو كانت دخيلاً في تحصيل الملاك نفسه لكانت من شرائط الوجوب، وليست من شرائط الواجب، وعندها لا يكون تحصليها واجباً حال انتفائها.

والمعروف، بل الذي عليه الإجماع والضرورة والنصوص أنّه يلزم تحصليها حال انتفائها، ما يعني أنّها من شرائط الواجب، وليست من شرائط الوجوب.

وعندها، فسوف يصحّ التمسّك بكلّ ما دلّ على وجوب القضاء بمجرّد تحقّق فوت الأداء، دون حاجة في إثباته إلى التمسّك بأنّ القضاء واجب بنفس دليل الأداء، على نحو تعدّد المطلوب، لما هو المقرّر في محلّه أنّ القضاء بأمر جديد.

وكيفما كان، فقد استدلّ القائلون بوجوب القضاء إلى دليلين:

الدليل الأوّل: التمسّك بالنصوص:

منها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: «**يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا فِي أَيِّ سَاعَةٍ**

ذَكَرَهَا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ»[١]. وقرّب بعض الأعاظم﵀ دلالتها ببيانين:

البيان الأوّل: التمسّك بقوله عليه السلام: «**أَوْ نَسِيَ**»، فإنّه قد ذكر تمهيداً لبيان مطلق ترك الصلاة، فليس لخصوص تركها لنسيانها موضوعية في حكمه بوجوب القضاء، لأنّا نقطع بأنّ ترك الصلاة متعمّداً عصياناً أيضاً مورد للقضاء، فلو كان للنسيان خصوصية فقد ترك ذكر ما لا إشكال في وجوب قضائه، فهو إنّما ذكر تمهيداً لبيان أنّ مطلق ترك الصلاة يوجب القضاء، وكأنّه جعل عدم الترك عمداً وعصياناً مفروغاً عنه في حقّ المكلّف المسلم، إذ كيف يعصي الله ولا يأتي بفريضة متعمّداً، فاقتصر على ذكر الشقّ المحتمل وقوعه في حقّه وهو النسيان. فتدلّنا الصحيحة على وجوب القضاء في كلّ مورد ترك فيه الصلاة عمداً أو نسياناً أو لغيرهما من الأسباب، وأنّ الصلاة ذات ملاك مطلقاً إلّا في موارد خاصّة علمنا بعدم وجوب القضاء فيها كالحائض.

البيان الثاني: التمسّك بصدر الصحيح وهو قوله عليه السلام: «**رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهُورٍ**»، فإنّ مقتضى إطلاقه هو وجوب القضاء عليه من دون فرق في ذلك بين كونه متمكّناً من الطهارة الحدثية، أو لا، فتدلّ الصحيحة على أنّ فاقد الطهورين لو صلّى من دون طهارة لوجب عليه قضاؤها[٢].

وقد تضمّن أول البيانين رفع اليد عن خصوصية النسيان الواردة في الصحيح، وأخذ عنواناً مشيراً لكلّ ما يوجب العذر لترك الصلاة من دون فرق بين شيء وآخر، فيكون مشمولاً لفقدان شرطية الطهارة الحدثية، فيلزمه

(١) تهذيب الأحكام: ٢: ٢٦٦، الحديث ٩٦. وسائل الشيعة: ٨: ٢٥٣، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي﵀ (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١٠: ٢١٨ و ٢١٩.

القضاء، شأنه شأن بقية الموجبات لترك الصلاة. ويساعد على هذا الإستظهار من البناء على عدم وجود خصوصية لذكر النسيان في الصحيح أنّه وارد في لسان السائل، وليس وارداً في لسان الإمام عليه السلام، ولم يحرز أنّ السائل هو زرارة رضي الله عنه حتى يتمسّك بالقرينة الحالية من أنّ كلّ ما ذكره يكون مريداً له لكونه فقيهاً.

وقد أُجيب عنه، بالتسليم بعدم وجود خصوصية للنسيان في النصّ، إلّا أنّه لا يصلح صغرى للمقام، ذلك أنّ موضوع النصّ كما عرفت من ترك الإتيان بالصلاة الكاشف عن توجّه الخطاب إليه بها، وهذا لا يتمّ في شأن فاقد الطهورين، لعدم إحراز توجّه الخطاب له شرعاً ولا عقلاً كيما ينطبق عليه عنوان الترك للصلاة[1].

والظاهر عدم تمامية الإيراد المذكور، لأنّ المفروض أنّ الناسي غير مكلّف، وهذا بعينه ما قصده بعض الأعاظم رحمه الله، فإنّه لا فعلية في حقّه حال النسيان، ومثل ذلك النائم، إلّا أنّه متى التفت إلى ذلك وجب عليه الإتيان بالتكليف المتوجّه إليه ولو على نحو القضية الحقيقية، وهذا بعينه ينطبق في شأن فاقد الطهورين.

نعم، قد يورد على بعض الأعاظم رحمه الله بأنّ البناء على وجوب القضاء فرع ثبوت الأداء، فلا يتصوّر وجوبه إلّا بعد حصول الفوت.

إلّا أنّه يندفع بأحد أمرين، إمّا أنّ القضاء بأمر جديد، ولا ربط له بما صدر قبل ذلك، فيكون المطلوب هو الإتيان بالصلاة المستجمعة للشروط والأجزاء خارج الوقت، وإن لم يكن مكلّفاً بها خارج الوقت.

---

(١) مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): ٨: ١٥٢.

وأمّا أن يكون وجوب القضاء تكليفاً خاصّاً مجعولاً لخصوص من يكون عاجزاً عن الإمتثال في الوقت فلا يكون التكليف فعليّاً في حقّه.

وأمّا البيان الثاني، فهو استناد إلى إطلاق وجوب القضاء على مطلق من صلّى بغير طهور، سواء كان ذلك عمداً مع وجود أحد الطهورين، أم كان ذلك لعذرٍ لفقدهما معاً. وهو حسن.

وربما استدلّ بالصحيحة على وجوب القضاء أيضاً من خلال التمسّك بقياس الأولوية، فإنّ المستفاد من صدرها وجوب القضاء على من أدّى الصلاة بغير طهور مطلقاً، فيكون دالّا على وجوب القضاء على من لم يؤدّها لفقده أحد الطهورين من باب أولى.

إلّا أنّ الجزم بذلك صعب، خشية إلّا يكون المورد من صغريات القياس المذكور، لعدم إحراز ملاك الحكم، فيكون داخلاً في القياس المحرّم.

هذا كلّه بعد البناء على حجّية الخبر وعدم المناقشة فيه سنداً، ذلك أنّ التعبير بكلمة (سئل)، يوحي بوجود إرسال في المقام، يمنع من الإستناد إليه، وإن كان المرسل له زرارة. اللهمّ إلّا أن يدّعى أنّ زرارة كان حاضراً في مجلس السؤال ولم يكن غائباً عنه، فتأمّل.

ومنها: معتبرة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى الصلوات وهو جنب اليوم واليومين والثلاث ثم ذكر بعد ذلك، قال: «**يَتَطَهَّرُ وَ يُؤَذِّنُ وَ يُقِيمُ فِي أَوَّلِهِنَّ ثُمَّ يُصَلِّي وَ يُقِيمُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي كُلِّ صَلاَةٍ فَيُصَلِّي بِغَيْرِ أَذَانٍ حَتَّى يَقْضِيَ صَلاَتَهُ**»[1].

(١) تهذيب الأحكام: ٣: ١٦٠، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ٨: ٢٥٣، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣.

وحتى يتمّ الإستدلال بالصحيح المذكور لابد من البناء على البيان الأوّل الصادر من بعض الأعاظم، لصراحة النصّ في كون صلاته بدون طهارة تعود لنسيانه الجنابة، ومع إلغاء خصوصية النسيان، فإنّه سوف يبنى على تمامية دلالة الصحيح على لزوم القضاء على فاقد الطهورين، لأنّ المدار في كليهما واحد، ذلك أنّ فاقد الطهورين لم يصلّ أصلاً، والفرض أنّ المجنب الناسي للجنابة أيضاً لم يصلّ، لأنّه أتى بصلاة من دون طهارة.

ومع أنّ الناسي وفاقد الطهورين يشتركان في معذوريتهما، وأنّهما تركا الصلاة، فيكونا مشمولين في الحكم بلزوم القضاء، إلّا أنّه قد يدّعى وجود خصوصية في صحيح محمّد بن مسلم، لأنّ السؤال قد وقع عن خصوص الناسي، وليس عن مطلق المعذور، كما ورد ذلك في معتبرة زرارة، فيكون الجزم برفع اليد عن الخصوصية بحاجة لمزيد تأمّل.

الدليل الثاني: ما جاء في كلمات المحقّق الهمداني

ثمّ أنّه ما جاء في كلمات المحقّق الهمداني من التمسّك بالنصوص المتفرّقة في أبواب متعدّدة، والواردة في أفراد متعدّدين، لا يجد العرف خصوصية لهم، قال: الأخبار الواردة في النائم والساهي، ومن صلّى بغير طهور، وغير ذلك، فأنّها وإن لم تكن مسوقة لبيان هذا الحكم، بل ليس في أغلبها، بل في ما عدا النبويّ: «**مَنْ فَاتَتْهُ فَرِيضَةٌ فَلْيَقْضِهَا كَمَا فَاتَتْهُ**»[1]، إطلاق أو عموم يمكن التمسّك به لما نحن فيه، لكن يفهم منها ولو بملاحظة المجموع، أنّ وجوب قضاء الفرائض على من لم يأت بها في وقتها كان من

(١) عوالي اللآلي: ٢: ٥٤، الحديث ١٤٣، و: ٣: ١٠٧، الحديث ١٥٠.

الأُمور المعهودة لديهم، كما يفصح عن ذلك التعليلات الواقعة في الأخبار لرفع التكليف بالقضاء عن الحائض والمغمى عليه ونحوه، بل لا يبعد أن يقال: إنّه يستفاد من تلك الأخبار أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة في أوقاتها من قبيل تعدّد المطلوب، كما أشرنا إليه عند البحث عن تكليف الحائض إذا أدركت من الوقت بمقدار لا يسع للصلاة مع الطهارة[١].

وأجاب عنه بعض الأعيان دام ظله بما حاصله، بأنّ المدار ليس على كون القضاء أمراً معهوداً، فإنّه لا خلاف ولا إشكال فيه، وإنّما الكلام في ثبوت إطلاق لشيء منها، أو ثبوت إلغاء خصوصية لما تضمّنته ليتعدّى منه إلى غيره، كيما يكون دالّا على وجوب القضاء على فاقد الطهورين.

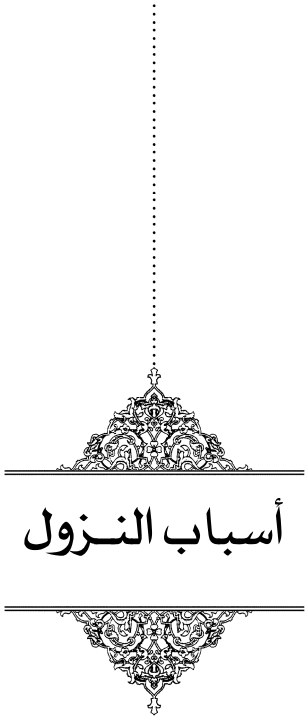
إنّ شيئاً ممّا ذكره المحقّق الهمداني رحمه الله، لا يتضمّن إطلاقاً، ولا يمكن رفع اليد عن العنوان الوارد فيها بالتعدّي منه إليه، وعليه، لن تكون مجرّد المعهودية كافية للبناء على إثبات القضاء[٢].

وقد يدفع الإشكال المذكور، بأنّ نظر المحقّق الهمداني رحمه الله على ما يبدو أنّه يستفاد من مجموع هذه النصوص المتفرّقة في أبواب متعدّدة، وجود ارتكاز متشرّعي قائم على ضرورة القضاء على من فاته شيء من الصلاة، وهذا يعني أنّه دام ظله لا يستدلّ بذات النصوص كيما يقال، بأنّه لا إطلاق فيها، أو يصعب رفع اليد عما تضمّنته من خصوصية، وإنّما هو يشير إلى أنّ النصوص المذكورة تكشف عن ارتكاز ثابت، فتأمّل.

---

(١) مصباح الفقيه: ٦: ٣٣٨.

(٢) كتاب الطهارة للإمام الخميني: ٢: ٢١٣.



أسباب النـزول

أسباب النـزول

تعدّ أسباب النـزول قرينة خارجية تساعد على تحديد المقصود مـن الآيـة الشريفة، وهي تعدّ من صغريات التفـسير بالمـأثور، مـن دون فـارق بـين آيـة وأُخرى. نعم، قد تكون العناية بها في آيات الأحكام أكثر أهمية من غيرها من الآيات، سيّما وأنّها تعدّ قرينة خارجية معيّنة على تحديد المقصود من الآيـة، وآيات الأحكام ترتبط بواقع المكلّفين.

ويشير لأهمية أسباب النـزول بصورة عامة، ما ذكره الواحديّ، قال: لامتنـاع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصّتها، وبيان نزولها[1].

وقريب منه قال بعض مراجع العصر(حفظه الله): إنّ لمعرفة أسباب النـزول دوراً هامّاً في رفع الإبهام عن الآيات التي وردت في شأن خـاصّ، لأنّ القـرآن الكريم نزل نجوماً عبر ثلاثة وعشرين عاماً، إجابة لسؤال أو تنديـداً لحادثـة، أو تمجيداً لعمل جماعة إلى غير ذلك من الأسباب التي دعت إلى نزول الآيـات، فالوقوف على تلك الأسباب لها دور في فهم الآية بحدّها ورفع الإبهام عنها[2].

(١) أسباب نزول الآيات: ٤.

(٢) المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٣٨.

مناط حجّية الرواية التفسيرية:

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك في تحديد سبب النـزول الذي يصلح أن يكون قرينة خارجية يُتَّكأ عليها في تحديد المقصود من الآية المباركـة، وتفـسيرها، وهذا يستدعي الوقوف على مناط الحجّية في الرواية التفسيرية، حيـث توجـد نظريات ثلاث:

النظرية الأُولى: اعتبار قطعية الصدور فيها، فلا يعوّل على أخبار الآحاد في التفسير ولو كانت صحيحة، ومن القائلين به شيخ الطائفة، وهـو الـذي أصـرّ عليه كثيراً بعض أعيان التفسير[١].

قال الشيخ الطوسي: بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلّة الصحيحة، إمّا العقلية، أو الشرعية: من إجماع عليه، أو نقل متواتر به عمّن يجب اتّباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر واحد خاصّة إذا كان ممّا طريقه العلم.

وقال بعض أعيان التفسير: هذا كلّه في بيانهم المتلقّى بالمشافهة فقـط، وأمّا الخبر الحاكي له، فما كان منه بياناً متواتراً، أو محفوفاً بقرينـة قطعيـة، ومـا يلحق به، فهو حجّة لكونه بيانهم، وأمّا ما كان مخالفاً للقرآن، أو غير مخـالف، لكنّه ليس بمتواتر، ولا محفوفاً بالقرينة، فلا حجّية فيه، لعـدم كونـه بيانـاً فـي الأوّل، وعدم إحراز البيانية في الثاني[٢].

وقال أيضاً: ولا معنى لجعـل حجّيـة أخبـار الآحـاد فـي غيـر الأحكـام الشرعية، فإنّ حقيقة الجعل التشريعي إيجاب ترتيب أثر الواقـع علـى الحجّـة

---

(١) التبيان في تفسير القرآن: ١: ٧. الميزان في تفسير القرآن: ١٤: ٣٨.
(٢) الميزان في تفسير القرآن: ١٢: ٢٦٢.

الظاهرية، وهو متوقّف على وجود أثر عمليّ للحجّة كما في الأحكام، وأمّا غيرها فلا أثر فيه حتى يترتّب على جعل الحجّية، مثلاً إذا وردت الرواية بكون البسملة جزءاً من السورة، كان معنى جعل حجّيتها وجوب الإتيان بالبسملة في القراءة في الصلاة، وأمّا إذا ورد مثلاً أنّ السامري كان رجلاً من كرمان، وهو خبر واحد ظنّي، كان معنى جعل حجّيته أن يجعل الظنّ بمضمونه قطعاً وهو حكم تكوينيّ ممتنع، وليس من التشريع في شيء، وتمام الكلام في علم الأُصول[1].

ولا يذهب عليك أنّ قطعيّ الصدور لا ينحصر في خصوص الخبر المتواتر، بل يشمل الخبر الذي يكون محفوفاً بالقرائن القطعية، وقد أُشير لاعتبار هذا النوع من الأخبار أيضاً في كلمات بعض أعيان التفسير.

النظرية الثانية: كفاية الخبر الصحيح ولو كان خبر آحاد، فلا يفرق في مقام الحجّية بين الرواية التفسيرية والرواية الفرعية، فكما يكتفى في الرواية الفرعية بخبر الواحد الثقة، كذلك يلتزم بذلك في الرواية التفسيرية أيضاً، وتظهر هذه النظرية من بعض الأعاظم فقد جاء في مقدّمة كتابه القيّم (**البيان**): وسيجد القارئ أنّي لا أحيد في تفسيري هذا عن ظواهر الكتاب ومحكماته، وما ثبت بالتواتر، أو بالطرق الصحيحة من الآثار الواردة عن أهل بيت العصمة من ذرية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وما استقلّ به العقل الفطريّ[2].

وقد دافع عن مختاره ودفع ما يرد عليه من إشكال، من أنّ الحجّية تحتاج

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١٤: ٢٠٥ و٢٠٦.
(٢) البيان في تفسير القرآن: ١٣.

إلى أثر شرعيّ ليكون مصحّحاً للعمل به، فقال: قد يشكّل: في حجّية خبر الواحد الثقة إذا ورد عن المعصومين عليهم السلام في تفسير الكتاب، ووجه الإشكال في ذلك أنّ معنى الحجّية التي ثبتت لخبر الواحد، أو لغيره من الأدلّة الظنّية هو وجوب ترتيب الآثار عليه عملاً في حال الجهل بالواقع، كما تترتّب على الواقع لو قطع به، وهذا المعنى لا يتحقّق إلّا إذا كان مؤدّى الخبر حكماً شرعياً، أو موضوعاً قد رتّب الشارع عليه حكماً شرعياً، وهذا الشرط قد لا يوجد في خبر الواحد الذي يروى عن المعصومين في التفسير.

وهذا الإشكال، خلاف التحقيق، فإنّا قد أوضحنا في مباحث علم الأُصول أنّ معنى الحجّية في الأمارة الناظرة إلى الواقع هو جعلها علماً تعبّدياً في حكم الشارع، فيكون الطريق المعتبر فرداً من أفراد العلم، ولكنّه فرد تعبّدي لا وجدانيّ، فيترتّب عليه كلّ ما يترتّب على القطع من الآثار، فيصحّ الإخبار على طبقه كما يصحّ أنّ يخبر على طبق العلم الوجدانيّ، ولا يكون من القول بغير علم، ويدلّنا على ذلك سيرة العقلاء، فأنّهم يعاملون الطريق المعتبر معاملة العلم الوجدانيّ من غير فرق بين الآثار[1].

ومن الواضح، أنّه يترتّب على النظرية المذكورة البناء على التفصيل في الروايات التفسيرية، لأنّ مسلك جعل العلمية والذي أبرزته مدرسة المحقّق النائيني رحمه الله في الحجّية يشترط ترتّب الأثر الشرعيّ على الرواية الحجّة، وهذا يوجب اختصاص الروايات التفسيرية بما تكون ذات أثر شرعيّ، ولا يعوّل عليها فيما يبرّر إثبات حقيقة تأريخية، أو تكوينية، فضلاً عن قضية عقدية. لأنّ

(١) البيان في تفسير القرآن: ٣٩٨.

دليل حجّية الأمارة وإن جعلها علماً، إلّا أنّه علم تعبّدي جعليّ، ومن الواضح أنّ العلم التعبّدي يتقدّر بمقدار الجعل، فيكون ناظراً إلى ما يتّصل بعمل المكلّف دون غيره، كالاعتقاد.

والإنصاف، أنّ النتيجة المترتّبة على هذه النظرية توجب خدشة فيها، بل تحول دون القبول بها.

النظرية الثالثة: اعتبار الوثوق النوعيّ والإطمئنان في الرواية التفسيرية، وهو المختار، وهو يتوافق والنظرية الثانية في عدم الفرق بين الرواية التفسيرية والرواية الفرعية، وإن كانا يختلفان في أنّ المناط على خبر الثقة، أو على الخبر الموثوق بصدوره.

والوجه في ذلك، أنّ الوثوق والإطمئنان النوعيّ علم عرفيّ، قد جرى عامّة العقلاء على الإعتماد عليه في كلّ المجالات، عقدية كانت أم غير ذلك.

ولا يوجد ما يمنع من التعويل عليه، إذ أقصى ما يتصوّر مانعاً من حجّيته هو الآيات التي تضمّنت النهي عن إتّباع الظنّ، ومن الواضح جدّاً أجنبيّتها عنه، لأنّ المفروض عدم كون الوثوق النوعيّ ظنّاً، بل هو اطمئنان، وهو علم عرفيّ كما عرفت.

ومع تمامية النظرية الثالثة، لا موجب للبناء على النظرية الأُولى، لأنّه لو لم تتمّ هذه النظرية فلا مناص عن الإلتزام بالنظرية الأُولى خصوصاً وقد عرفت عدم تمامية النظرية الثانية.

تفصيل بعض الأعلام في الرواية التفسيرية:

ومع البناء على النظرية الثالثة، لن يحتاج إلى ما بنى عليه بعض أعلام

التفسير المعاصرين (دام ظلّه)، من التفصيل في الآيات القرآنية بلحاظ موضوعاتها، فيقبل خبر الواحد الظنّي في خصوص الأحكام العملية التعبّدية، والمعارف العقدية غير أُصول الدين، ولا يعتبر الإعتقاد التفصيليّ فيها من الضروريات، مثل حقيقة العرش، والكرسيّ، واللوح، والقلم، والملائكة. دون الآيات القرآنية التي يكون موضوعها المعارف الإعتقادية، أعني أصول الدين، والتي يكون الإعتقاد بها ضرورياً، فإنّه لا يكتفى فيها بالخبر الظنّي، ولو كان حجّة.

وأمّا الأُمور العلمية والتكوينية، كالآيات الإلهية في الخلق، وأنّ السماوات والأرض كانتا وحدة متّصلة في بداية الأمر، ثمّ انفصلت بعضها عن البعض الآخر، فلما لم يكن لمثل هذه الأُمور ثمرة عملية، وتفتقر إلى اليقين العلميّ، فيمكن الإستفادة من خبر الواحد الظنّي الحجّة على نحو الإحتمال، وليس الجزم واليقين، ولا يكون حجّة تعبّدية، لأنّ حجّية خبر الواحد تتعلّق بالمسائل التعبّدية العملية[1].

لأنّ المفروض أنّ النظرية الثالثة تفيد علماً عرفياً، وليس ظنّاً، فتأمّل.

موجبات الإطمئنان النوعيّ:

وحتّى يحصل الإطمئنان النوعيّ لابدّ من توفّر موجبات في الخبر نشير لبعضها، وتطلب البقية من البحث الأصولي والدرائي:

منها: وثاقة الرواة.

ومنها: موافقة مضمونه للكتاب، وثوابت السنّة.

---

(١) تسنيم في تفسير القرآن: ١: ١٥٦-١٥٨.

ومنها: موافقته للمرتكزات العقلائية.

ومنها: موافقته للأحكام، وعدم مخالفته لها.

الإتّجاهات في أسباب النـزول:

وقد أوجب اختلاف النظريات في حجّية الرواية التفسيرية حصول الإختلاف بين المفسّرين في التعاطي مع أسباب النزول، فوجد اتّجاهان:

الإتّجاه الأوّل: وهو الذي يرى أنّه لا يمكن تفسير آية من الآيات القرآنية إلّا بعد ملاحظة سبب نزولها، وهذا يظهر جليّاً من خلال الواحديّ مؤلف (**أسباب نزول الآيات**)، وقد تقدّم نقل كلامه في مقدّمة كتابه، قال: لا يمكن معرفة تفسير الآية، وقصد سبيلها دون الوقوف على قصّتها، وبيان نزولها[1].

ولم أقف على من وافقه من علماء الطائفة المحقّة، فإنّ المتابع لكلماتهم يقف على خلاف ذلك تماماً، وهذا ما سوف يتّضح إن شاء الله تعالى.

الإتّجاه الثاني: ما اختاره جلّ علماء الطائفة المحقّة، لو لم يكن جميعهم، من البناء على رفض التعويل على شيء من أسباب النـزول والإستناد إليها، بسبب ضعف أسنادها، وكثرة وجود الإسرائيليات فيها، نعم، بينها قليل يوثق بصدوره، فيؤخذ به، وهذا يعني أنّه لا يؤخذ بكلّ رواية، بل لابدّ من معرفة صحّتها من سقمها.

قال الشيخ البلاغيّ ﷺ: وأمّا الرجوع في التفسير وأسباب النـزول إلى أمثال عكرمة، ومجاهد وعطاء والضحّاك، كما ملئت التفاسير بأقوالهم المرسلة، فهو ممّا لا يعذر فيه المسلم في أمر دينه فيما بينه وبين الله، ولا تقوم به الحجّة، لأنّ

(١) أسباب نزول الآيات: ١٠.

تلك الأقوال إن كانت روايات فهي مراسيل مقطوعة، ولا يكون حجّة من المسانيد إلّا ما ابتنى على قواعد العلم الدينيّ الرصينة[١].

قال بعض الأعلام﵀: وممّا ينبغي الإلماع إليه، أنّني بطبعي لا أميل إلى الأخذ بروايات موارد النزول وأسبابه، فأنّها جميعاً ضعيفة السند، وغير مؤكّدة الصحّة، بالرغم من اهتمام بعض المؤلّفين بها كالسيوطيّ[٢] وغيره، وإنّما المهمّ في نظري كما ينبغي أن يكون هو المهمّ في نظر الجميع، أنّ كلّ آية من آيات الكتاب الكريم، تعدّ قاعدة عامّة ومنهج حياة وأسلوب سلوك قابل للإنطباق على جميع المستويات، وعلى جميع المجتمعات، بل على جميع الأجيال، بل كلّ الخلق أجمعين، فإنّ القرآن هو خلاصة القوانين والمعارف المطبّقة فعلاً في الكون والموجودة في أذهان الأولياء الراسخين في العلم[٣].

وقد تضمّن كلامه﵀ مانعين من الأخذ بأسباب النزول:

المانع الأوّل: عدم الحجّية، فأنّها أخبار ضعاف الأسناد.

المانع الثاني: ملاحظة قاعدة المورد لا يخصّص الوارد، والتي سوف نشير إليها.

وجاء عن بعض مراجع العصر(حفظه الله): لا يمكن الإعتماد على كلّ ما

---

(١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن: ١: ٤٥.

(٢) يعتبر أول من ألّف في أسباب النزول هو الواحديّ صاحب (أسباب نزول الآيات)، وكان ذلك في القرن الخامس، وبعد خمسة قرون كتب السيوطيّ كتاباً في ذلك أكبر حجماً ممّا كتبه الواحديّ، وهذا يعدّ منبّهاً للتوقّف في مرويّات السيوطيّ في الكتاب المذكور، أنّه كيف ظفر بعد عشر قرون بما لم يظفر به سابقه، وما هي قيمة ما دوّنه في كتابه وقد أعرض عنه الواحديّ، أو لم يقف عليه.

(٣) منّة المنّان في الدفاع عن القرآن: ٢١.

ورد في الكتب بإسم أسباب النـزول، بل لابدّ من التحقيق حول سنده والكتاب الذي ورد فيه، فإنّ أكثر المفسّرين في القرون الأُولى أخذوا علـم التفـسير مـن مستسلمة أهل الكتاب، خـصوصاً فيمـا يرجـع إلـى قـصص الأنبيـاء وسـيرة أقوالهم، فلا يمكن الإعتماد على كلام هؤلاء[١].

وقد التـزم بهذا المعنى أيضاً بعض الأعلام، قال: تجاهلت مـا جـاء فـي الروايات في أسباب التـنزيل إلّا قليلاً منها، لأنّ العلماء لم يمحصّوا أسانيدها، ويميّزوا بين صحيحها وضعيفها[٢].

نعم، نصّ بعض أعيان الطائفة على أنّ مـانعهم مـن العنايـة بأسـباب النـزول يعود لملاحظة قاعدة المورد لا يخصّص الوارد، كما يظهـر ذلـك مـن كلام بعض أعيان التفسير[٣].

وقال بعض الأعيان: كما أنّي لم أهتمّ بذكر شأن النـزول غالباً، لأنّ الآيات المباركة كلّيات تنطبق على مصاديقها في جميع الأزمنة، فلا وجه لتخصيـصها بزمان النـزول أو بفرد دون فرد آخر[٤].

سبب النـزول والمسألة الفقهية:

وقد اتّضح من خلال ما تقدّم دور سبب النـزول في المسألة الفقهيـة، وأنّـه متى يمكن التعويل والإعتماد عليه، وعدّه قرينة مفسّرة لمـدلول الآيـة القرآنيـة

(١) المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٤٠و٤١.
(٢) التفسير الكاشف: ١: ١٤.
(٣) القرآن في الإسلام للعلّامة السيّد محمد حسين الطباطبائي: ٥٤ و ٥٥.
(٤) مواهب الرحمن في تفسير القرآن: ١: ٧.

ليستنبط منها حكم شرعيّ، ومتى لا يكون كذلك، إذ قد عرفت أنّ ذلك رهين دخول الخبر الناقل لسبب النزول دائرة الحجّية، كيما يصلح للإستناد، وأنّه متى افتقر لذلك كان ذلك مانعاً من الركون إليه.

ومن المعلوم أنّ أحد موجبات الوثوق والإطمئنان بروايات أسباب النزول وعدّها قرينة خارجية دالّة على تحديد المقصود من الآية الشريفة في كلّ مورد ليعوّل عليها، ملاحظة مصدرها، بمعنى أنّها صادرة عن أحد المعصومين عليهم السلام، أو أنّها صادرة عن أحد الصحابة أو التابعين، ومن الواضح جدّاً أنّ هناك فرقاً بين ما إذا كانت صادرة عن المعصوم عليه السلام، فيصلح عدّها قرينة حينئذٍ بخلاف ما إذا كانت صادرة عن أحد الصحابة أو التابعين، لاحتمال أن يكون ذلك نحو اجتهاد منه، وليس معتمداً في ذلك على رواية صادرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مثلاً. نعم، يمكن التعويل على ما يكون صادراً عن أحد الصحابة أو التابعين لو كانت القرائن الحالية تساعد على ما ذكر.

وهذا ما لا تتوفّر عليه جلّ أسباب النزول الموجودة في كتب التفسير، فأنّها منقولة إمّا عن أحد الصحابة، أو عن أحد التابعين، ويغلب على هؤلاء افتقارهم إلى التوثيق ما عدا ابن عبّاس على كلام فيه، يطلب من محلّه. مضافاً إلى أنّها ليست منقولة عن أحد المعصومين عليهم السلام، وهذا يجعلها أقرب ما تكون إلى الإجتهاد الشخصيّ الحاصل من الصحابيّ أو التابعيّ من خلال تطبيقه الواقعة التأريخية، أو الحدث الخارجيّ على الآية الشريفة ويقرّر أنّها المقصودة بذلك. وقد أشار لهذا المعنى بعض أعيان التفسير رحمه الله، قال: ما ذكروه من أسباب النزول كلّها أو جلّها نظرية بمعنى أنّهم يروون غالباً الحوادث التأريخية، ثمّ يشفعونها بما يقبل الإنطباق عليها من الآيات الكريمة فيعدّونها أسباب

النـزول، وربّما أدّى ذلك إلى تجزئة آية واحدة، أو آيات ذات سياق واحد، ثمّ نسبة كلّ جزء إلى تنـزيل واحد مستقل، وإن أوجب ذلك اختلال نظم الآيات، وبطلان سياقها، وهذا أحد أسباب الوهن في نوع الروايات الواردة في أسـباب النـزول[١].

ومن الواضح أنّه مع وجود الإجتهاد من قبل الصحابيّ أو التـابعيّ، ولا أقـلّ من احتماله في تعيـين سبب نزول الآية الشريفة، يصعب البنـاء عليـه، وعـدّه قرينة لتفسيرها. ويزداد الأمر وضوحاً حال ملاحظة أسباب النـزول الموضـوعة والتي لا مجال للبناء عليها أبداً.

قاعدة المورد لا يخصّص الوارد:

على أنّه لو رفعت اليد عن جميع ما تقدّم، فإنّ روايات أسباب النـزول على ما يبدو محكومة بقاعدة وهي أنّ المورد لا يخصص الوارد، وهذا يمنع انحصار الآية الشريفة غالباً بالمورد الذي ذكر علّة وسبباً لنـزولها، فـلا يـصلح لتقيـيد إطلاقها أو تخصيص عمومها، بل العبرة كما ذكر ذلك الأُصوليون، بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب. إذ لا يتصوّر أحد اختصاص الحكم الـوارد فـي آيـة الظهار، وهي قوله تعالى :- ﴿**وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَـالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾[٢] بمن نزلت فيه، وهو أوس بن الـصامت، ومظاهرتـه لزوجتـه خولة بنت ثعلبة.

ومثل ذلك آية اللعان. قال بعض أعيان التفسيرﷺ: القرآن نزل هدى للعـالمين،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٤: ٧٤.
(٢) المجادلة (٥٨): ٣.

يهديهم إلى واجب الإعتقاد، وواجب الخلق، وواجب العمل، وما بيّنه من المعارف النظرية حقائق لا تختصّ بحال دون حال، ولا زمان دون زمان، وما ذكره من فضيلة أو رذيلة أو شرّعه من حكم عمليّ لا يتقيّد بفرد ولا عصر دون عصر لعموم التشريع. وما ورد من شأن النزول لا يوجب قصر الحكم على الواقعة لينقضي الحكم بانقضائها ويموت بموتها، لأنّ البيان عامّ، والتعليل مطلق[١].

ومثله ذكر بعض الأعيان: كما أنّي لم أهتمّ بذكر شأن النزول غالباً، لأنّ الآيات المباركة كلّيات تنطبق على مصاديقها في جميع الأزمنة، فلا وجه لتخصيصها بزمان النزول، أو بفرد دون فرد آخر[٢].

وقد أوجب هذا بناء الأعلام على قاعدة الإشتراك، وأنّ الأحكام ليست مختصّة بالمشافهين الحاضرين مجلس الخطاب، ولا تشمل الغائبين عنه، بل هي شاملة لهم جميعاً حتّى المعدومين الذين بعدُ لم يوجدوا، وسوف يوجدون في المستقبل.

نعم، لا ينكر صلوح بعضها لتقييد الإطلاق، أو تخصيص العموم، كما في الآيات النازلة في أهل البيت، وفي أمير المؤمنين، كما هو مفصّل في محلّه.

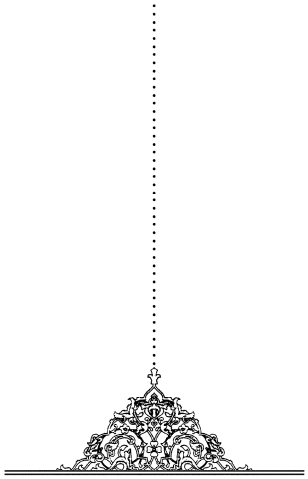
والحاصل، إنّه لو قبل بروايات أسباب النزول، فأنّها لا تخرج غالباً عن كونها من صغريات الجري والتطبيق، وهذا يجعلها مجرّد مصاديق للآية الشريفة، وليست تفسيراً لها[٣].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١: ٤٢.

(٢) مواهب الرحمن في تفسير القرآن: ١: ٧.

(٣) لا زالت قاعدة المورد لا يخصّص الوارد تحتاج بحثاً أكثر تفصيلاً، ولكن نكتفي بهذا المقدار، حتى لا يخرج المقام عمّا هو المطلوب.



صيام يوم الشكّ

صيام يوم الشكّ

وقع الخلاف بين الأعلام في مشروعيّة صيام يوم الشكّ من عدمه، على أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: ما عليه المشهور، وهو البناء على مشروعية صومه.

القول الثاني: ما حكاه في الحدائق عن بعضهم من القول بحرمة صوم يوم الشكّ[1].

القول الثالث: ما نسب للمفيد من القول بكراهة صوم هذا اليوم[2].

ومرجع الإختلاف الحاصل بين الأقوال الثلاثة يعود لاختلاف النصوص، فأنّها على طائفتين، سوف تتّضحان خلال عرض أدلّة الأقوال الثلاثة.

---

(١) الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة: ١٣: ٥ و: ٣٥.

(٢) نقله عنه في: المعتبر في شرح المختصر: ٢: ٦٥٠. تذكرة الفقهاء: ٦: ١٧، مسألة ٨. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٦: ١٨٥. رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل: ٥: ٣٠٢.

معنى يوم الشكّ:

والمقصود من يوم الشكّ، هو ليس مطلق الثلاثين من شهر شعبان، وإنّما هو ما يحصل فيه الشكّ في كونه من شعبان، أو من شهر رمضان، لوقوع الإختلاف في هلال شعبان، أو هلال شهر رمضان، أو لوجود مانع آخر من الرؤية.

وكيفما كان، فقد استدلّ للقول الأوّل، بدليلين:

الدليل الأوّل: الإجماع المدّعى من غير واحد. بل عن آخرين أنّه متّفق عليه[1].

وقد عرفت أنّه يعتبر في الإجماع الذي يكون حجّة شرعية للكشف عن الدليل على الحكم الشرعيّ، شروط:

منها: أن يكون محصّلاً من خلال متابعة فتاوى القدماء من الفقهاء، المعاصرين للمعصومين عليهم السلام، أو القريبين من عصرهم، وقد عدّ النجاشي رحمه الله في فهرسته ما يقارب من خمسين، وأمّا المتأخرون، فإنّ الإجماع المحصّل من كلماتهم يصلح للتأييد والإستئناس ليس إلّا.

والظاهر أنّ منتهى عصر القدماء بعصر شيخ الطائفة رضي الله عنه، فلا تكون فتاوى من جاء بعده موجبةً لتحصيل الإجماع التعبّدي الذي يستند إليه في الكشف عن الدليل على الحكم الشرعيّ.

ومنها: أن لا يكون بأيدينا من النصوص الدينية خصوصاً الروائية ما يصلح أن يكون دليلاً للمجمعين في الحكم الذي يراد تحصيل الإجماع عليه، وإلّا

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٦: ١٧، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٦: ٣٥.

كان الإجماع فاقداً لقيمته، لأنّ التعويل عندها سوف يكون لما يعلم أو يحتمل أنّه مستند لهم فيما أفتوا به.

ومنها: أن تكون المسألة التي يراد تحصيل الإجماع عليها من المسائل المتلقّاة من الشارع المقدّس، ولا أقلّ من احتمال ذلك فيها، وهذا يعني أنّه يعتبر أن تكون المسألة مسألة أساسية أصلية، فلا يمكن البناء على تحصيل الإجماع لو كان بالإمكان استفادة الحكم الشرعيّ من خلال قاعدة عقلية، أو أن تكون المسألة مسألة تفريعية يستفاد حكمها من عموم أو إطلاق.

ولا يخفى قلّة صغريات المسائل التي تتوفّر فيها الشروط المذكورة في الفقه، لو لم نقل بندرتها، ومن ذلك المقام، فإنّه لو بني على توفّر الشرط الأوّل منها، مع أنّه ليس حاصلاً، فإنّ الشرط الثاني غير متوفّر، لاحتمال أن يكون مستند القائلين بذلك هو النصوص كما سوف تعرف.

وأمّا دعاوى الإجماع المتكرّرة في كلمات قدماء أعلام الطائفة، كالسيّد المرتضى في كتابيه (**الإنتصار**) و(**الناصريات**) مثلاً، والشيخ في كتابيه (**الخلاف**) و(**المبسوط**) مثلاً، فأنّها تفتقر للشرط الثالث، ذلك أنّها مبنيّة على قاعدة اللطف التي جعلاها مستنداً لحجّية الإجماع، كما هو مفصّل في محلّه.

وأمّا دعاواه في كلمات المتأخّرين من أعلام الطائفة، كابن إدريس، والعلّامة، والشهيدين ﵀، فأنّها تفتقر للشرط الأوّل، ذلك أنّه لا يحرز أنّهم قد وقفوا على مصادر لفتاوى قدماء الأعلام المعاصرين للمعصومين ﵈، أو القريبين من عصرهم، بل إنّ أقصى ما يحرز وقوفهم على ذات المصادر الموجودة بأيدينا اليوم، نعم، ربما ظفروا بشيء بسيط يزيد على ما هو الموجود عندنا مثل (**رسالة عليّ بن بابويه**)، و(**مختصر الفقه الأحمدي**) لابن الجنيد،

والمتمسّك بحبل آل الرسول لابن أبي عقيل العماني، وهي لا تحقّق الغرض المطلوب لمعرفة فتاوى القدماء الذين كانوا معاصرين للأئمة الأطهار عليهم السلام، أو القريبين من عصرهم.

الدليل الثاني: النصوص الدالّة على جواز صوم هذا اليوم:

منها: صحيح الكاهليّ، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم الذي يشكّ فيه من شعبان، قال: «**لَأَنْ أَصُومَ يَوْماً مِنْ شَعْبَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُفْطِرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ**»[1]. ولا يبعد أن يكون مدلولها هو البناء على عدم مشروعية الصوم بنيّة شهر رمضان، لأنّ قوله عليه السلام: «**لَأَنْ أَصُومَ يَوْماً مِنْ شَعْبَانَ**»، يفيد أن يكون صوم يوم الشكّ بنيّة شهر شعبان، وما يكون مشروعاً فيه، ولا يصومه بنيّة شهر رمضان.

ومنها: ما رواه سعيد الأعرج، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي صمت اليوم الذي يشكّ فيه فكان من شهر رمضان أفأقضيه؟ قال: «**لاَ هُوَ يَوْمٌ وُفِّقْتَ لَهُ**»[2]. والظاهر أنّه لم يصمه بنية شهر رمضان، وإنّما صامه بغير هذه النيّة، ويساعد على ذلك سؤاله عن القضاء، إذ لو كان قد صامه بنية شهر رمضان، ووافق أنّه منه لم يكن معنى لأن يسأل عن قضائه.

ولا يضرّ باعتباره وجود محمّد بن أبي الصهبان، فإنّه محمّد بن عبد الجبّار،

---

(١) الكافي: ٤: ٨١، الحديث ١. تهذيب الأحكام: ٤: ١٨١، الحديث ٦. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٠، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١، و٣٠٠، الباب ١٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٠.

(٢) الكافي: ٤: ٨٢، الحديث ٤. وسائل الشيعة: ١٠: ٢١، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٢.

وهو ثقة. إلّا أنّ المشكلة في الراوي وهو سعيد الأعرج إذ لم يرد في حقّه توثيق خاصّ، ولا مجال لتوثيقه بوقوعه في أسانيد (**كامل الزيارات**)، نعم، يمكن البناء على وثاقته برواية صفوان بن يحيى عنه، وهو حسن لو أكثر الرواية عنه، وإلّا بني على وثاقته كما هو المعروف من عدم اعتبار الكثرة في قبول كبرى المشايخ الثقات.

ومنها: صحيح معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يصوم اليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان فيكون كذلك، فقال: «**هُوَ شَيْءٌ وُفِّقَ لَهُ**»[1]. وتقريب دلالتها على المدّعى بلحاظ أن يكون قول الراوي: من شهر رمضان، بيان لليوم، وليس المقصود منه نية الصوم، فيكون معنى قوله أنّه قد صام يوم المشكوك في أنّه من شهر رمضان أو من شعبان. نعم، لم يتضمّن الصحيح ذكراً لنية اليوم الذي صامه، والظاهر أنّه لم يكن من شهر رمضان، ما يعني أنّه قد صامه من شعبان بأيّ واحد من أنواع الصوم المشروعة فيه.

ومنها: مضمرة سماعة، قال: سألته عن اليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان لا يدري أهو من شعبان أو من رمضان فصامه فكان من شهر رمضان، قال: «**هُوَ يَوْمٌ وُفِّقَ لَهُ وَ لاَ قَضَاءَ عَلَيْهِ**»[2]. ولا يختلف حال هذا النصّ عن سابقه إلّا في زيادة الإيضاح لحقيقة يوم الشكّ، وهو اليوم الذي يكون مردّداً أنّه من أيام شعبان، أو أنّه من أيام شهر رمضان، وأيضاً لم يشتمل المضمر ذكراً

---

(١) الكافي: ٤: ٨٢، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٢، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٥.

(٢) الكافي: ٤: ٨٢، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٢، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٦.

للنية التي أوقع الصوم بها، وإن كان الظاهر أنّه قد صامه من شعبان، خصوصاً وأنّه لم يحرز دخول شهر رمضان.

نعم، ربما منع من الإستناد للنص كونه مضمراً، وذلك للمناقشة في حجّية المضمرات، وما ذكر من توجيه للبناء على حجّيتها محلّ تأمّل، بل منع. نعم، ربما منعت الصغرى، فلا يبنى على أنّ النصّ محلّ البحث مضمراً، وذلك بسبب التقطيع الواقع غالباً في مثل مرويّات سماعة من قبل شيخ (**الوسائل**)، بل وغيره، وهذا يوجب ملاحظة المصدر الأصل.

والإنصاف، أنّ ما ذكر لا يبنى عليه بنحو الموجبة الكلّية، فإنّه لو جرى في بعض الموارد، لا يحرز جريانه في غيرها، والظاهر أنّ المورد ممّا لا يمكن إجراء ذلك فيه.

ومنها: ما رواه معمّر بن خلّاد، عن أبي الحسن عليه السلام: قال: كنت جالساً عنده آخر يوم من شعبان فلم أره صائماً فأتوه بمائدة، فقال: ادنُ وكان ذلك بعد العصر، قلت له: جُعلت فداك صمت اليوم، فقال لي: «**وَ لِمَ؟**» قلت: جاء عن أبي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه أنّه قال: «**يَوْمٌ وَفَّقَ اَللّٰهُ لَهُ**» قال: «**أَلَيْسَ تَدْرُونَ أَنَّمَا ذَلِكَ إِذَا كَانَ لاَ يُعْلَمُ أَهُوَ مِنْ شَعْبَانَ أَمْ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَصَامَهُ اَلرَّجُلُ وَ كَانَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ كَانَ يَوْماً وَفَّقَ اَللّٰهُ لَهُ فَأَمَّا وَ لَيْسَ عِلَّةٌ وَ لاَ شُبْهَةٌ فَلاَ**»، فقلت: افطر الان؟ فقال: «**لاَ**»[1].

ولم يذكر الشيخ رحمه الله طريقه إليه في (**المشيخة**)، نعم، قد ذكر في (**الفهرست**) طريقين إلى كتابه، وهما ضعيفان، فإنّ الثاني منهما قد اشتمل

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٦، الحديث ٤٥. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٤، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١٢.

على ابن أبي جيد[١]، ووثاقته تعتمد على التسليم بكبرى وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ، كما عن بعض الأعاظم[٢]، وهي ليست مسلّمة كما هو مقرّر في محلّه.

على أنّ البناء على جريان نظرية التعويض رهين كون الطريق المذكور في (**الفهرست**) لجميع كتبه ورواياته، وليس لخصوص كتبه، أو كتابه. اللهمّ إلّا أن يدّعى بأنّ جميع مرويّاته قد أودعها في كتابه، فيمكن البناء عندها على التعويض، فتأمّل.

وبالجملة، إنّ الخبر المذكور ساقط عن الإعتبار والحجّية لضعف سنده.

ومنها: خبر محمّد بن حكيم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن اليوم الذي يشكّ فيه فإنّ الناس يزعمون أنّ من صامه بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان! فقال: «**كَذَبُوا إِنْ كَانَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَهُوَ يَوْمٌ وُفِّقُوا لَهُ وَ إِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِهِ بِمَنْزِلَةِ مَا مَضَى مِنَ اَلْأَيَّامِ**»[٣]. وقد اشتمل سنده على الخضر بن عبد الملك، وفي (**التهذيب**) الحسن بن عبد الله بدل الخضر بن عبد الملك[٤]، وهو مهمل.

ويتحصّل ممّا تقدّم، تمامية دلالة النصوص على مشروعية صيام يوم الشكّ،

---

(١) الفهرست للطوسي: ٣٥٣، الرقم ٧٦٤.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي قدس سره (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٧: ٧٠، و: ٨: ١٩٢، و: ١٠: ١٩٩، و: ١١: ٢٨٠.

(٣) الكافي: ٤: ٨٣، الحديث ٨. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٢، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٧.

(٤) تهذيب الأحكام: ٤: ١٨١، الحديث ٣.

وأنّه لو وافق ثبوت هلال شهر رمضان كان مجزياً عنه، وأنّه يوم قد وفّق له.

دليل القول الثاني:

ويمكن الإستدلال للقول الثاني بالنصوص التي تضمّنت المنع من صيام يوم الشكّ، وهي نصوص الطائفة الثانية:

منها: صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان، فقال: «**عَلَيْهِ قَضَاؤُهُ وَ إِنْ كَانَ كَذَلِكَ**»[1]. ومقتضى إطلاق الصحيح البناء على عدم صحّة صوم يوم الشكّ بأيّ نية كانت، سواء صامه بأنّه من شهر رمضان، أم صامه بنية الندب، أو القضاء، أو أداء الكفارة، أو النذر، أو غير ذلك ممّا يكون مشروعاً صومه في شهر شعبان.

وقد أُجيب عن دلالتها ومنع ظهورها في عدم مشروعية صوم يوم الشكّ، وذلك بحملها على ما إذا كان قد صامه بنية شهر رمضان المبارك، وذلك بأن يكون قول الراوي: من رمضان، متعلّقاً بقوله: الذي يشكّ فيه، ليكون مفادّها هكذا: صام من رمضان اليوم الذي يشكّ، فيكون قد أوقع صيام يوم الشكّ بنية شهر رمضان.

وهو بعيد، لأنّ الظاهر من النصّ، أنّ قول الراوي: من رمضان، بيان لليوم الذي يشكّ فيه، لا أنّه نية اليوم الذي يشكّ فيه، فيكون معنى الخبر، إنّ المكلّف قد صام اليوم الذي يشكّ فيه أنّه من شهر رمضان، من دون تحديد لنوعية النية التي أوقعها، فيكون دالّاً على القول الثاني. ويساعد على ذلك ما

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٨٢، الحديث ٨. وسائل الشيعة ١٠: ٢٥، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ١.

جاء في ذيل الصحيح من قوله عليه السلام: «**وَ إِنْ كَانَ كَذَلِكَ**»، يعني وإن تبيّن بعد ذلك أنّه أوّل أيام شهر رمضان المبارك.

نعم، يمكن البناء على كون المقصود من الصحيح هو إيقاعه صوم يوم الشكّ بنية شهر رمضان المبارك، جمعاً بينه وبين النصوص الدالّة على مشروعيّة صومه بأيّ نية من النيات المشروعة خلال شهر شعبان، لو كان الصحيح قابلاً للجمع معها، وهذا ما سوف يتّضح إن شاء الله تعالى.

نعم، لو بني على منع صدوره، ذلك أنّه لم ينقل في كتابي (**الكافي**)، و(**الفقيه**)، وإنّما انفرد الشيخ رحمه الله بنقله، وما ينفرد الشيخ بنقله في التهذيبين، يكون ممّا أعرض الأصحاب عنه، خصّصوا بملاحظة الداعي لتأليف الشيخ رحمه الله (**التهذيب**)، كان له وجه.

وهو ممنوع، إذ أنّ البناء على عدم القبول بمنفردات الشيخ رحمه الله رهين عدم توفّر شاهد على الخبر المنقول في (**التهذيب**)، وأمّا مع وجوده، فإنّه يصعب ذلك، وهذا ما يلحظ في البين، فإنّ نصوص الطائفة الثانية المانعة والتي تعدّ دليلاً للقول الثاني، وإن كان أكثرها منقولاً في (**التهذيب**) فقط، إلّا أنّ بعضها قد رواه الكلينيّ، والصدوق رحمه الله أيضاً، وهذا كافٍ للقبول بما انفرد الشيخ قدس سره بنقله.

ومنها: معتبرة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**فِي يَوْمِ اَلشَّكِّ مَنْ صَامَهُ قَضَاهُ وَ إِنْ كَانَ كَذَلِكَ، يَعْنِي مَنْ صَامَهُ عَلَى أَنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ بِغَيْرِ رُؤْيَةٍ قَضَاهُ، وَ إِنْ كَانَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، لِأَنَّ اَلسُّنَّةَ جَاءَتْ فِي صِيَامِهِ عَلَى أَنَّهُ مِنْ شَعْبَانَ، وَ مَنْ خَالَفَهَا كَانَ عَلَيْهِ اَلْقَضَاءُ**»[1].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٢، الحديث ٢٩. وسائل الشيعة ١٠: ٢٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٥.

وليس في السند من يتوقّف فيه، ذلك أنّ طريق الشيخ رحمه الله إلى الزراريّ صحيح، لأنّه يروي عنه بواسطة المفيد، وابن الغضائري، وأحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، كما أنّ المقصود بأحمد بن محمّد في السند هو ابن عليّ بن عمر بن رباح القلّاء السوّاق، وقد نصّ النجاشي والشيخ رحمهما الله على وثاقته[1]، نعم، هو فاسد العقيدة، لكونه واقفياً. وعبد الله بن أحمد، هو ابن نهيك، وهو ثقة.

وربما منع دلالته على المطلوب لكون المعتبرة قد تعرّضت للإدراج، وذلك لوجود محتملين في التفسير الوارد فيه:

أحدهما: أن يكون هذا التفسير صادراً من الراوي، أو أحد رواة الحديث، وليس صادراً من الإمام عليه السلام.

ثانيهما: أن يكون التفسير صادراً من الشيخ رحمه الله، وليس من الإمام عليه السلام.

وسواء بني على الإحتمال الأوّل، أم بني على الإحتمال الثاني، سوف يكون المعتبر أجنبياً عن المدّعى، ضرورة أنّ التفسير الوارد في الذيل ناجم عن اجتهاد صاحبه واعتماده على ما فهمه من كلام المعصوم عليه السلام، وهذا إنّما يكون حجّة على صاحبه، ولا يكون حجّة على غيره.

والصحيح أنّ الإستدلال به من خلال الإطلاق المستفاد من قوله عليه السلام: «**مَنْ صَامَهُ قَضَاهُ وَ إِنْ كَانَ كَذَلِكَ**»، فإنّه صريح في الدلالة على لزوم قضائه بأيّ نية صامه ولو بنية شهر شعبان، فيكون مفادّه المنع من صوم يوم الشكّ مطلقاً، وهو بهذا يكون أوضح دلالة على المدّعى ممّا تقدّمه من النصوص.

---

(١) رجال النجاشي: ٩٢، الرقم ٢٢٩. الفهرست للطوسي: ٧١، الرقم ٨٢. رجال الطوسي: ٤١٦، الرقم ٩٥.

ومنها: ما رواه قتيبة الأعشى، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**نَهَى رَسُولُ اَللّٰهِ صلى الله عليه وآله عَنْ صَوْمِ سِتَّةِ أَيَّامٍ: اَلْعِيدَيْنِ وَ أَيَّامِ اَلتَّشْرِيقِ وَ اَلْيَوْمِ اَلَّذِي يشكّ فِيهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ**»[١].

وقد تضمّن سنده جعفر الأزديّ، وهو لم يوثّق توثيقاً خاصّاً، نعم، قد روى ابن أبي عمير كتابه، وهذا كافٍ كما للبناء على وثاقته.

ودلالته على المطلوب جليّة واضحة، ذلك أنّ المستفاد منه هو النهي عن صوم يوم الشكّ مطلقاً وبأيّ نية كانت، من دون فرق بين أنواع الصوم المشروع في شهر شعبان، واجباً كان أم ندباً، لأنّ النهي في العبادة إرشاد إلى فسادها.

ومنها: موثقة عبد الكريم بن عمرو، قال: قلت لأبي عبد الله: إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم، فقال: «**صُمْ وَ لاَ تَصُمْ فِي اَلسَّفَرِ وَلاَ اَلْعِيدَيْنِ وَلاَ أَيَّامَ اَلتَّشْرِيقِ وَلاَ اَلْيَوْمَ اَلَّذِي تَشُكُّ فِيهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ**»[٢].

وقد رواها المشايخ الثلاثة بأسانيد صحيحة تنتهي إلى عبد الكريم[٣]، وهو ثقة فاسد العقيدة، فقد نصّ الكشيّ، والشيخ والنجاشي رحمهم الله على أنّه واقفيّ[٤]،

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٨٣، الحديث ١٠. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٥، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ١٨٣، الحديث ١١. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٦، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٣.

(٣) الكافي: ٤: ١٤١، الحديث ١. المقنع للصدوق: ١٨٦. الإستبصار: ٣: ٨٠، الحديث ٩.

(٤) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٢: ٨٣٠، الرقم ١٠٤٩. رجال الطوسي: ٣٣٩، الرقم ٥٠٥١. رجال النجاشي: ٢٤٥، الرقم ٦٤٥.

فالتعبير عنها بالصحيحة، كما عن بعض الأعاظم قدس سره على خلاف الصناعة[١].

نعم، الوارد في سند الكليني رحمه الله كرّام، وليس عبد الكريم، والظاهر أنّهما واحد.

ودلالة الموثّق على المنع من صوم يوم الشكّ مطلقاً وبأيّ نية كانت جلية واضحة، فقد تضمّن النهي عن صيام اليوم الذي يشكّ فيه، ومن الواضح أنّ المقصود به هو اليوم الذي يكون مردّداً في أنّه من شهر شعبان، ليتمّ بذلك شعبان ثلاثين يوماً، أو أنّه أوّل أيام شهر رمضان المبارك.

ومنها: ما رواه أبو خالد الواسطي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**وَقَالَ عليٌّ** عليه السلام: **قالَ رَسولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله وسلم: **مَنْ أَلْحَقَ فِي رَمَضَانَ يَوْماً مِنْ غَيْرِهِ مُتَعَمِّداً فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ بِاللهِ وَ لاَ بِي**»[٢].

والظاهر أنّها أجنبيّة عن المدّعى، لأنّ المستفاد منها أنّه قد صام يوماً بنية شهر رمضان ليس من أيام شهر رمضان، فيكون داخلاً في التشريع المحرّم، بينما الفرض هو صوم يوم الشكّ. اللهمّ إلّا أن يدّعى أنّ المقصود من الإلحاق ليس الإلحاق الحقيقيّ والذي يدخل في التشريع المحرّم، وإنّما يقصد به الإلحاق المسامحيّ، والذي يكون بصوم يوم الشكّ، فيوصل صوم يوم الشكّ بأيام شهر رمضان، وإن لم يكن بنية شهر رمضان، فسوف يكون الخبر دالّاً على المدّعى.

إلّا أنّ الجزم بحمل الخبر على الإلحاق المسامحيّ، مضافاً لكونه خلاف الظاهر، يمنعه وجود الإحتمال الآخر الذي أشرنا إليه، وهو كون المقصود

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٧: ٣٧٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦١، الحديث ٢٦. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٦.

بالإلحاق هو الإلحاق الحقيقيّ، وعليه، لا مجال للإستناد للخبر المذكور، ولا أقلّ من جهة الإجمال.

على أنّ الرواية ضعيفة سنداً، لأنّها قد تضمّنت نصراً، والظاهر أنّه نصر بن مزاحم المنقريّ، المؤرّخ صاحب (**كتاب صفّين**) وغيره، بقرينة روايته عن أبي خالد الواسطيّ، فقد نصّ النجاشي وغيره أنّه راوي كتاب الواسطي، وقد مدحه النجاشيّ، بقوله: مستقيم الطريقة، صالح الأمر....كتبه حسان[١]. والظاهر عدم ظهور التوثيق من شيء ممّا ذكر. كما أنّ السند يشتمل على ابنه الحسين (الحسن)، وهو مجهول الحال.

وأمّا طريق الشيخ رحمه الله إلى ابن فضّال، فإنّه وإن كان ضعيفاً بوجود الزبيريّ كما عرفت غير مرّة، إلّا أنّ الظاهر عدّ كتب ابن فضّال من الكتب المشهورة التي لا تحتاج طريقاً، فتأمّل.

ومنها: ما رواه محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، في اليوم الذي يشك فيه إلى أن قال: «**لاَ يُعْجِبُنِي أَنْ يَتَقَدَّمَ أَحَدٌ بِصِيَامِ يَوْمِهِ**»[٢]. ودلالته على المدّعى تامّة، فإنّ من الواضح أنّ مقصوده بقوله: «**يَتَقَدَّمَ أَحَدٌ بِصِيَامِ يَوْمِهِ**»، يعني يوم الشكّ، وقد عرفت قبل قليل أنّ المقصود من يوم الشكّ، هو اليوم الذي يتردّد أمره بين أن يكون الثلاثين من شهر شعبان، وبين أن يكون أول أيام شهر رمضان، فيستفاد من هذا التعبير أنّه لا يصوم حتى يجزم بدخول هلال شهر رمضان المبارك، وقبل دخول شهر رمضان لا يجوز الصوم من دون فرق

---

(١) رجال النجاشي: ٤٢٧، الرقم ١١٤٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٧، الحديث ٤٦. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٧ (مع اختلاف يسير بين المصدرين).

بين نية الصوم حينئذٍ. نعم، يمنع الإستناد للخبر المذكور اشتمال سنده على محمّد بن عبد الحميد بن سالم العطّار، وقد استند في توثيقه لأمرين:

الأمر الأوّل: وقوعه في أسناد (**كامل الزيارات**). وهذا وإن عدّ واحداً من التوثيقات العامّة والتي عوّل عليها بعض الأعلام للبناء على الوثاقة، إلّا أنّنا ذكرنا في محلّه، عدم ظهور العبارة الواردة في مقدّمة الكتاب في التوثيق، وأنّها ناظرة لشيء آخر.

الأمر الثاني: نصّ النجاشي على وثاقته، فقد جاء في ترجمته، قوله: محمّد بن عبد الحميد بن سالم العطّار، أبو جعفر، روى عبد الحميد، عن أبي الحسن موسى، وكان ثقة من أصحابنا الكوفيّين، له كتاب (**النوادر**)[١]. وإنّما يتمّ هذا الطريق بناءً على عود التوثيق في كلامه لمحمّد، لأنّه صاحب الترجمة، فتكون جملة: روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى، جملة معترضة. إلّا أنّ هناك احتمالا آخر وهو أن يكون التوثيق راجعاً لعبد الحميد، فإنّه الأقرب ويكون عوده إليه على وفق قواعد اللغة، لأنّ الضمير يعود للأقرب. وهذا هو ما فهمه العلّامة، كما يظهر من (**الخلاصة**)[٢]، وصرّح بذلك الشهيد الثاني في حاشيته عليها[٣]، بل هو قول آخرين أيضاً[٤].

وقد جعل أصحاب القول الثاني قرينتهم على رجوع التوثيق للأب مضافاً لما ذكر، وجود واو العطف، فإنّ رجوع التوثيق للأبن لا يتناسب مع العطف

---

(١) رجال النجاشي: ٣٣٩، الرقم ٩٠٦.
(٢) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٢٠٧، الرقم ٣ من الباب ٦.
(٣) حاشية الشهيد الثاني على خلاصة الأقوال: ٢٠٣، الرقم ٣١٣.
(٤) الفوائد الرجالية للسيد بحر العلوم: ٣: ٢٨٣.

بالواو: وكان ثقة، إذ لم يذكر جملة تامة قبل ذلك إلّا جملة: روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام، فلابدّ أن يكون المعطوف عليه تلك الجملة، لا ما قبلها، وإلّا لو كان التوثيق راجعاً للأبن، لكان مذكوراً من دون واو العطف.

ويؤيّده ما أشار إليه بعض المحقّقين (دامت أيام بركاته)، من أنّ طريقة النجاشي فيما يرتبط بأصحاب العناوين المذكورة في كلامه أن يذكر ما يتعلق بهم من دون استخدام كلمة: كان، فيقول عادة: ثقة، عين، وهكذا، فلو كان المقصود بالتوثيق هو المترجم، لقال: ثقة من أصحابنا، مثلاً.

والجزم بأحد المحتملين من الصعوبة بمكان، وعليه، لا مناص عن رفع اليد عن هذا الوجه الموجب للبناء على مجهولية محمّد بن عبد الحميد، فتأمّل.

نعم، قد روى عنه ابن أبي عمير[1]، فإن لم يعتبر في روايته عن شخص الكثرة، كما عليه المشهور، فلا ضير في البناء على وثاقة محمّد بن عبد الحميد، وإلّا فيصعب البناء على وثاقته، ولما كان المختار عدم الإكتفاء بمجرّد الرواية، وإنّما لابدّ من الإكثار، فإنّه يصعب ترتيب الأثر على الخبر المذكور بعد عدم ثبوت وثاقة محمّد بن سالم كما عرفت.

كما اشتمل سنده أيضاً على محمّد بن الفضيل بن كثير الأزديّ، وقد تعارض فيه التوثيق والتضعيف، فقد عدّه المفيد رحمه الله في (**رسالته العددية**)[2]، من الفقهاء الرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام. كما روى عنه البزنطيّ. بل

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ٨٧، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٩: ٣٥٨، الباب ١٤ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣.

(٢) جوابات أهل الموصل: ٢٥ و٣١. الرسالة العددية: ١٠ و١٢ (مخطوط).

عن المحقّق الأردبيلي رحمه الله في (**جامع الرواة**)[١]، عدّه متحدّاً مع محمّد بن القاسم بن الفضيل الثقة، لأنّهما متعاصران ويشتركان في عدد من الرواة عنهما.

وقد نصّ الشيخ رحمه الله في (**رجاله**) على ضعفه عند ذكره أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام[٢]. واحتمال أن يكون منشأ التضعيف الصادر من الشيخ قدس سره هو العقيدة لكونه مرميّاً بالغلوّ، لا يخلو عن بعد، وعليه فيقع التعارض بين التوثيق والتضعيف.

وليس في البين ما يوجب ترجّح أحد القولين على الآخر، فإنّ التضعيف وإن كان نصّاً، إلّا أنّ التوثيق المستفاد من شهادة الشيخ رحمه الله في (**العدّة**)،[٣] لا يقصر عن ذلك أيضاً، ومثل ذلك ما جاء في (**الرسالة العددية**)، لو قبلنا بما تضمّنته، ولم نحمله على الأعمّ الأغلب.

وبالجملة، مع عدم توفّر ما يوجب الترجيح، فلا مناص من البناء على تساقط القولين، خصوصاً على المختار في حجّية قول الرجاليّ، والذي يقوم على البحث عن القرائن التي توجب حصول الإطمئنان بالصدق، وعدم الكذب، ومع شهادة الشيخ رحمه الله بالتضعيف، يصعب البناء على ذلك.

وأمّا الدلالة، فقد تمنع دلالتها على الحرمة، لعدم ظهور التعبير بـ: لا يعجبني، في ذلك، فتأمّل.

ومنها: مرسل الصدوق رحمه الله الجزميّ، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «**لَأَنْ أُفْطِرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَصُومَ يَوْماً مِنْ شَعْبَانَ أَزِيدُهُ فِي**

(١) جامع الرواة: ٢: ١٨٣.
(٢) رجال الطوسي: ٣٤٣، الرقم ٥١٢٤.
(٣) عدّة الأُصول: ١: ١٥٤.

شَهْرِ رَمَضَانَ»[١]. والظاهر أنّه أجنبيّ عن المدّعى، ضرورة أنّ صدق الزيادة يقوم على أن تكون نية صوم يوم الشكّ بأنّه من شهر رمضان المبارك، فيكون النهي والمنع عن صومه بهذه النية لا مطلقاً.

وقد سلم من النصوص التي يستدلّ بها على القول الثاني روايات أربع، وهي صحيح محمّد بن مسلم، ومعتبرة هشام بن سالم، إذ قد عرفت الإستدلال بإطلاقها، وما رواه الأعشى بعد البناء على دخوله دائرة الحجّية، وموثقة عبد الكريم بن عمرو، لظهورهم في المنع من صوم يوم الشكّ مطلقاً ولو كان بنية شعبان، وهذا يوجب حصول المعارضة بينهم وبين ما دلّ من النصوص على مشروعية صومه، والتي تقدّم ذكرها في أدلّة القول الأوّل.

علاج المعارضة بين الطائفتين:

وقد ذكرت في المقام وجوه للجمع بين طائفتي النصوص، ما دلّ منها على مشروعية صوم يوم الشكّ، والتي ذكرت في أدلّة القول الأوّل، وما دلّ منها على عدم المشروعية، والتي ذكرت ضمن دليل القول الثاني:

أحدها: البناء على حمل نصوص الطائفة الثانية والظاهرة في المنع من صوم يوم الشكّ مطلقاً على الكراهة، جمعاً بينها وبين نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على المشروعية، وذلك بالتصرّف في النهي الوارد فيها ليكون ظاهراً في ذلك، على أساس أنّ نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على مشروعية صومه أقوى

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢: ١٢٦، الحديث ١٩٢٣. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٨، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٨.

ظهوراً من نصوص الطائفة الثانية المانعة من ذلك، فيحمل النصّ على الظاهر، أو الأظهر على الظاهر.

ولعلّ هذا هو مستند شيخنا المفيد، كما احتمل ذلك بعض الأساطين[1] إذ عرفت قوله بذلك، وهو القول الثالث الذي تمّت الإشارة إليه عند عرض أقوال المسألة.

ويمنع من القبول بالجمع المذكور، إباء نصوص المنع عن الحمل على الكراهة، فإنّ موثّقة عبد الكريم تأبى عن ذلك، لأنّه لو كان الصوم في يوم الشكّ مكروهاً، لكان واجباً عليه بمقتضى النذر، ومجرّد الكراهة لا تنافي الوجوب، فإنّ المشهور بين الأعلام أنّها في العبادات بمعنى قلّة الثواب، وحتى لو بني على ما التزمنا به من عدم وجود المزاحم الأهمّ والأرجح، فإنّ الظاهر عدم جريان ذلك في البين كيما يمنع عن مشروعية صوم النذر في ذلك اليوم.

كما أنّ ملاحظة سياق ما رواه قتيبة يمنع من القبول بالحمل على الكراهة، إذ لا يختلف اثنان في حرمة صوم يوم العيدين، والجميع قد ورد في سياق واحد.

اللهمّ إلّا أن يتمسّك بالتفكيك في الحجّية بدعوى أنّ كلّ واحدة من الجمل الواردة في النصّ ممّا تضمّنته رواية قتيبة يمثّل جملة مستقلّة عن الجملة الأُخرى، وبالتالي لا ضير من أن يكون بعضها ظاهراً في المنع والحرمة، كصوم يوم العيدين، والبعض الآخر ظاهراً في الكراهة، كصوم يوم الشكّ.

كما أنّ الحمل على الكراهة لا ينسجم أبداً وما تضمّنه صحيح محمّد بن

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٢٢٢.

مسلم، ومعتبر هشام بن سالم من لزوم قضائه على من صامه، فإنّ مقتضى الحمل على الكراهة يكشف عن كون الصوم صحيحاً، ومجزياً، فلا موجب لقضائه حينئذٍ، بينما البناء على لزوم القضاء كاشف عن بطلانه وعدم إجزائه، وهذا لا ينسجم مع الحمل على الكراهة.

نعم، لو قيل، أنّ لزوم القضاء ليس لبطلانه، وإنّما لزوم القضاء من باب العقوبة، فيكون الأمر منسجماً، لأنّ العقوبة لا تكشف عن بطلان الصوم، فيكون مجزياً ولكنّه مكروه. ومع حسن الإحتمال المذكور ثبوتاً، إلّا أنّه يفتقر للشاهد عليه.

مستند القول الثالث:

ومع عدم القبول بحمل نصوص الطائفة الثانية المانعة على الكراهة، لما عرفت من إبائها عن ذلك، فيصعب أن يكون هذا هو مستند شيخنا المفيد، ولعلّ مستنده مجموعة من النصوص الظاهرة في التفصيل بين كراهة صوم يوم الشكّ حال كون الجوّ صحواً لا علّة فيه، وبين غير ذلك، وهذا ينسجم كثيراً مع المنسوب له، فإنّه لا يقول بكراهة صوم يوم الشكّ مطلقاً، وإنّما في خصوص ما إذا كان الجوّ صحواً.

وبالجملة، إنّ النصوص التي سوف نذكر ظاهرة في مرجوحية صوم يوم الشكّ حال كون الجوّ صحواً:

منها: خبر معمّر بن خلّاد[1]. وقد سبق الحديث عن سنده، والإشارة إلى دلالته في نصوص الطائفة الأُولى فلا نعيد.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٦، الحديث ٤٥. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٤، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١٢.

ومنها: خبر الربيع بن ولّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِذَا رَأَيْتَ هِلاَلَ شَعْبَانَ فَعُدَّ تِسْعاً وَ عِشْرِينَ لَيْلَةً فَإِنْ أَصْحَتْ فَلَمْ تَرَهُ فَلاَ تَصُمْ وَ إِنْ تَغَيَّمَتْ فَصُمْ**»[١].

ومنها: معتبرة هارون بن خارجة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**عُدَّ شَعْبَانَ تِسْعَةً وَ عِشْرِينَ يَوْماً فَإِنْ كَانَتْ مُتَغَيِّمَةً فَأَصْبِحْ صَائِماً وَ إِنْ كَانَ مُصْحِيَةً وَ تَبَصَّرْتَهُ وَ لَمْ تَرَ شَيْئاً فَأَصْبِحْ مُفْطِراً**»[٢].

ولمنع دلالتها على مختاره دام ظله مجال واسع، ذلك أنّه لا يبعد أن يكون نظر النصوص المذكورة شيئاً آخر، وهو أنّ صيام يوم الشكّ من باب الإحتياط حذراً من فوات شيء من أيام شهر رمضان المبارك حال وجود الشكّ والشبهة في كون اليوم الذي يشكّ فيه أنّه من أيامه جرّاء وجود بعض العوارض الكونية في الجوّ تحول دون التأكد من وجود الهلال وعدمه، وأمّا حال الجزم بعدم دخول الشهر الكريم، فلا موجب للاعتناء والإحتياط بالصوم في ذلك، لأنّه لن يكون المكلّف مفوّتاً لشيء من شهر رمضان، ولو تبيّن بعد ذلك أنّه أوّل أيام الشهر الكريم كان معذوراً.

والحاصل، إنّ مدلول هذه النصوص هو الإشارة إلى نفي ما يوجب صوم اليوم الذي لا يشكّ فيه احتياطاً، ولا دلالة لها على منع صومه حال كون الجوّ صحواً.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٥، الحديث ٤١. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٩٨، الباب ١٦ من أبواب أحكام شهر رمضان ونيّته، الحديث ٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ١٥٩، الحديث ١٩. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٩٩، الباب ١٦ من أبواب أحكام شهر رمضان ونيّته، الحديث ٤.

ثانيها: العمد إلى تقييد نصوص الطائفة الثانية الظاهرة في المنع من صوم يوم الشكّ، بنصوص الطائفة الأُولى الدالّة على الجواز والمشروعية، وذلك لأنّ نصوص الطائفة الثانية دالّة على المنع من صومه مطلقاً، ونصوص الطائفة الأُولى دالّة على جوازه فيما يكون صومه مشروعاً من شهر شعبان، خصوصاً بملاحظة أنّ الإستصحاب يقضي ببقاء شعبان وعدم دخول شهر رمضان، فلن يصحّ صومه بنية شهر رمضان، لأنّه سوف يكون من التشريع المحرّم، وهذا يجعل نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على الجواز أخصّ مطلقاً من نصوص الطائفة الثانية الظاهرة في المنع، فتقيّدها ليكون مدلول نصوص الطائفة الثانية هو خصوص ما إذا صامه بنية شهر رمضان المبارك لا مطلقاً.

وقد أُجيب عنه، بأنّه يستلزم الحمل للمطلق على الفرد النادر، لأنّ صوم يوم الشكّ بنية شهر رمضان على نحو الجزم نادر جدّاً، ولا يصدر من الملتفت، بل الذي يصدر منه عادة هو صومه بنية شعبان، أو بقصد القربة المطلقة، أو بقصد شهر رمضان رجاءً، وهكذا.

وأُجيب عن ذلك في كلمات بعض الأعلام (دام ظله)[1]، بمنع الكبرى المذكورة على إطلاقها، وأنّه لابدّ من التفصيل، فيلتزم بعدم المنع من حمل المطلق على الفرد النادر في كلّ مورد وجدت فيه قرينة منفصلة أوجبت ذلك، لأنّ وجودها حينئذٍ يكشف عن أنّ الخطاب لم يكن في مقام البيان، فيصحّ حمل المطلق عندها على الفرد النادر، وذلك مثل قولك: قلّد مجتهداً، ولم يكن

---

(١) هو سماحة المرجع الديني الكبير آية الله العظمى السيّد موسى الشبيري الزنجاني (دامت أيام بركاته).

في مقام البيان من ناحية الشرائط المعتبرة في مرجع التقليد، ثمّ بعد ذلك يذكر في خطاب آخر منفصل بأنّه يلزم تقليد الأعلم، فإنّ هذا وإن كان حملاً للمطلق على الفرد النادر، لأنّه الموجود في كلّ عصر هو شخص واحد يوصف بكونه الأعلم، وهو وإن كان حملاً للمطلق على الفرد النادر، إلّا أنّه لا يضرّ، لوجود القرينة الدالّة على أنّ المطلق لم يكن في مقام البيان من جميع الجهات. ومن ذلك قوله تعالى :- ﴿**فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**﴾[1]، لدلالة الآية على كون الذبح في منى، وهو حمل للمطلق على الفرد النادر، حيث حمل الخطاب المطلق من ناحية مكان الذبح على مكان واحد من الكرة الأرضية وهو منى، ونكتة ذلك أنّ المطلق منذ البداية لم يكن في مقام البيان من جميع الجهات.

والمقام من هذا القبيل، ذلك أنّ نصوص النهي عن صوم يوم الشكّ ليست في مقام البيان من جميع الجهات، وإنّما هي في مقام البيان من جهة واحدة، وهي ما إذا أوقع الصوم بصفة ترديدية، ومن دون نية جزمية، لأنّ من يشكّ في يوم الشكّ لا ينويه من شهر رمضان جزماً.

والحاصل، إنّه لا مانع من البناء على حمل المطلق على الفرد النادر حال وجود قرينة منفصلة أوجبت ذلك، وكشفت عن أنّه لم يكن في مقام البيان من تمام الجهات.

وللتأمّل في الجواب المذكور مجال، كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى: فإنّ كاشفية القرينة المنفصلة عن الدلالة على أنّ المطلق ليس في مقام البيان من جميع الجهات، إنّما هي كشف لمنع حجّية الظهور، وليس

---

(١) البقرة (٢): ١٩٦.

كشفاً عن انعقاده، وهذا يعني أنّه لو خُلي الأمر وهو، لكان المطلق ظاهراً في الإطلاق القاضيّ بالشمول والإستيعاب، وهذا يعني أنّ وجود القرينة لا يسلب الشمول والإستيعاب، وإنّما يسلب الحجّية، وفرق بين الموردين كما لا يخفى. وعليه، لا وجه للتفصيل المذكور، ضرورة أنّه ما دام المتكلّم ليس في مقام البيان من جميع الجهات، فلِمَ جاء بالكلام موجباً لهذا الظهور.

وأمّا الصغرى، فإنّ بعض نصوص الطائفة الثانية، تأبى الحمل على النادر، فلاحظ موثّقة عبد الكريم، نعم، يمكن القبول بذلك في مثل صحيح محمّد بن مسلم، ومعتبرة هشام، لكن يصعب ذلك في موثّق عبد الكريم.

وقد يقال: بأنّ المورد ليس من صغريات الحمل على الفرد النادر، وذلك لأنّ المتصوّر لصوم يوم الشكّ بنية شهر رمضان المبارك محتملات عدّة:

منها: أن يصومه بأنّه من شهر رمضان المبارك جزماً.

ومنها: أن يصومه بنية شهر رمضان المبارك احتياطاً حذراً من فوات يوم من أيام شهر رمضان منه، كما تقدّمت الإشارة لذلك في مختار الشيخ المفيد، والفرق بين هذا الإحتمال وسابقه، أنّ الأوّل يكون من صغريات التشريع المحرّم جزماً، بخلاف الثاني، فإنّ غرضه تحصيل الموافقة القطعية ليس إلّا.

ومنها: أن يصومه بنية أنّه من شهر رمضان المبارك برجاء احتمال اصابة الواقع، فيكون غرضه تحصيل الموافقة الإحتمالية وليست الموافقة القطعية.

ومع وجود موارد متعدّدة لصوم يوم الشكّ بنية شهر رمضان المبارك، لن يكون الجمع المذكور موجباً للحمل على الفرد النادر، فتأمّل[1].

---

(١) يمكن استفادة هذا الجواب من مجموع كلمات بعض الأعاظم، في (**موسوعة الإمام الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى**): ٢١: ٧٦.

إلّا أنّ الأنّصاف بعدُ ما ذكر، ذلك أنّ المحتملات المذكورة يبدو أنّها محتملات ثبوتية لا تخطر في أذهان عامة المكلّفين، والذين هم المخاطبين بمدلول النصوص محلّ البحث، وهذا يجعل حمل النصوص عليها غير عرفيّ. خصوصاً إذا لاحظنا أنّ صدور صوم شهر رمضان بقصد أنّه من شهر رمضان لا يصدر إلّا من الشخص غير الملتفت، وهذا هو موضوع النصوص المانعة وفقاً لمقتضى الجمع المذكور.

وقد يدفع إشكال الحمل على الفرد النادر ببيان آخر، حاصله:

منع كون الحمل المذكور فرداً نادراً بالحدّ الذي يوجب الإستهجان، وذلك لوجود رأي في زمان صدور النصوص يفيد الإختلاف بين شعبان وشهر رمضان، فإنّ شهر شعبان يكون ناقصاً دائماً، وشهر رمضان يكون تامّاً دائماً، وتدلّ على ذلك بعض النصوص، وعليه فمن الممكن جدّاً أن يفرض أنّ من سمع ذلك يصوم يوم الشكّ بنية شهر رمضان جازماً.

وحكى بعض الأساطين﵀ الجواب عنه، بأنّ مقتضى ما ذكر هو حمل الأدلّة المانعة على صومه بنية شهر رمضان مع إبقائها على ظهورها في التحريم، وهذا قد يتمّ في سائر روايات المنع، إلّا أنّه لا يتمّ في موثّقة عبد الكريم المتقدّمة، لأنّ المفروض فيها أنّه قد جعل على نفسه الصوم دائماً، وقد نهاه الإمام﵇ عن صوم أيّام معيّنة بعنوان الوفاء بالنذر، ومنها يوم الشكّ، فيكون صومه بهذا العنوان لا بنية شهر رمضان منهيّ عنه، ولا مجال لحمله على صومه بنية شهر رمضان[1].

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٢٢٢.

ومنها: أن يجمع بين الطائفتين من خلال التصرّف في دلالة نصوص الطائفة الثانية ببركة نصوص الطائفة الأُولى، وذلك بأن يلتزم بحصر مدلول الطائفة الثانية في خصوص ما إذا أقدم على صوم يوم الشكّ بنية أنّه من شهر رمضان المبارك، وتبقى نصوص الطائفة الأُولى دالّة على صوم يوم الشكّ بأيّ نوع من أنواع الصوم المشروع خلال شهر شعبان، سواء كان صوماً واجباً، أم كان صوماً مندوباً. ويشهد لهذا الجمع مجموعة من النصوص والتي تضمّنت التفصيل بين صومه من شعبان، وصومه بنية شهر رمضان، فمنعت عن الثاني، وأجازت الأوّل:

منها: موثقة سماعة، قال: قلت لأبي عبد الله رجلٌ صام يوماً ولا يدري أمِن رمضان هو أو من غيره، فجاء قومٌ فشهدوا أنّه كان من رمضان، فقال بعض الناس عندنا: لا يعتدّ به؟ فقال: «**بَلَى**»، فقلت: إنهم قالوا صمت وأنت لا تدري أمِن رمضان هذا أم من غيره؟ فقال: «**بَلَى فَاعْتَدَّ بِهِ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ وَفَّقَكَ اَللّٰهُ لَهُ، إِنَّمَا يُصَامُ يَوْمُ اَلشَّكِّ مِنْ شَعْبَانَ، وَ لاَ تَصُومُهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، لِأَنَّهُ قَدْ نُهِيَ أَنْ يَنْفَرِدَ اَلْإِنْسَانُ بِالصِّيَامِ فِي يَوْمِ اَلشَّكِّ، وَ إِنَّمَا يَنْوِي مِنَ اَللَّيْلَةِ أَنَّهُ يَصُومُ مِنْ شَعْبَانَ، فَإِنْ كَانَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَجْزَأَ عَنْهُ بِتَفَضُّلِ اَللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ وَ بِمَا قَدْ وَسَّعَ عَلَى عِبَادِهِ وَ لَوْ لاَ ذَلِكَ لَهَلَكَ اَلنَّاسُ**»[1]. ودلالة الموثّقة في التفصيل المذكورة جلية واضحة، فإنّ قوله عليه السلام: «**إِنَّمَا يُصَامُ يَوْمُ اَلشَّكِّ مِنْ شَعْبَانَ**».

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٨٢، الحديث: ٩. وسائل الشيعة: ١٠: ٢١، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٤.

نعم، قد تمنع دلالتها على أساس أنّها تضمّنت ما لا يمكن الإلتزام به وهو حصر مشروعية صوم يوم الشكّ بخصوص نية الندب، وأنّه من شهر شعبان، وهذا لم يقل به أحد من الأعلام، فأنّهم قائلون بمشروعية صوم يوم الشكّ من شعبان بكلّ ما يصحّ وقوعه فيه من دون فرق بين الواجب والمندوب، وهذا يعني وجود شبهة إعراض من الأعلام عن الموثّقة، فتسقط عن الحجّية.

إلّا أن يدّعى بأنّ الحصر الوارد فيها ليس حصراً حقيقياً، وإنّما هو حصر إضافيّ، فيكون المقصود هو نفي الصوم بعنوان أنّه من شهر رمضان، لا حصر الصوم المشروع في خصوص شهر شعبان[1]. ويساعد على ذلك أمران:

الأمر الأوّل: قرينة داخلية، وهي المقابلة الواردة في الموثّقة بقوله عليه السلام: «**إِنَّمَا يُصَامُ يَوْمُ اَلشَّكِّ مِنْ شَعْبَانَ، وَ لاَ تَصُومُهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ**»، فأنّها قرينة على كون الحصر بلحاظ النهي عن صومه بنية شهر رمضان، لا الحصر في صومه بنية شعبان.

الأمر الثاني: قرينة خارجية، وهي عدم وجود خصوصية للصوم المندوب في شهر شعبان على بقية الأنواع الأُخرى المشروع إيقاعها خلال شهر شعبان.

ووفقاً لذلك، لن يكون هناك ما يمنع من العمل على طبق الموثّقة، والإلتزام بمدلولها لتصلح شاهد جمع بين طائفتي النصوص محلّ البحث.

والإنصاف، عدم صلاحية القرينتين المذكورتين للبناء على حمل الحصر في الموثّق على الحصر الإضافيّ، فإنّ القرينة الأُولى، صريحة في حصر الصوم في كونه بنية شعبان، وليس المقصود نفي مشروعية صومه بنية شهر رمضان،

---

(١) مصباح المنهاج (كتاب الصوم): ٤٧.

وكأنّ مدلول الموثّق أمران، وهما: عدم مشروعية صوم يوم الشكّ بنية شهر رمضان، ومشروعية صوم يوم الشكّ بنية شعبان ندباً، بل لو قيل أنّ مدلولها أمر واحد مركّب من جزءين لم يكن بعيداً. وهذا يقضي بكون الحصر حقيقياً، وليس إضافياً.

وأمّا القرينة الثانية، فإنّ البناء على عدم وجود الخصوصية والتعدّي ليكون شاملاً لبقية الموارد يتمّ لو كان الحكم على طبق القاعدة، أمّا مع كونه على خلافها، فإنّه لابدّ من وجود قرينة جلية واضحة كيما يرتّب الأثر على ذلك وإلّا يصعب البناء على التعدّي، وإلغاء الخصوصية، وليس في البين ما يصلح للقرينة كيما يتعدّى من صوم شعبان ندباً لبقية أنواع الصوم المشروع في شعبان.

وعليه، يصعب البناء على صلاحية موثّقة سماعة، وحالها ما قد سمعت لجعلها شاهداً للجمع المذكور.

ومنها: خبر الزهري، عن الزهري عن عليّ بن الحسين عليهما السلام في حديث طويل، قال: «**وَ صَوْمُ يَوْمِ اَلشَّكِّ أُمِرْنَا بِهِ وَ نُهِينَا عَنْهُ أُمِرْنَا بِهِ أَنْ نَصُومَهُ مَعَ صِيَامِ شَعْبَانَ، وَ نُهِينَا عَنْهُ أَنْ يَنْفَرِدَ اَلرَّجُلُ بِصِيَامِهِ فِي اَلْيَوْمِ اَلَّذِي يَشُكُّ فِيهِ اَلنَّاسُ**»، فقلت له: جعلت فداك فإن لم يكن صام من شعبان شيئاً كيف يصنع؟ قال: «**يَنْوِي لَيْلَةَ اَلشَّكِّ أَنَّهُ صَائِمٌ مِنْ شَعْبَانَ، فَإِنْ كَانَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَجْزَأَ عَنْهُ وَ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ لَمْ يَضُرَّهُ**»، فقلت: وكيف يجزي صوم تطوّع عن فريضة؟ فقال: «**لَوْ أَنَّ رَجُلاً صَامَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ تَطَوُّعاً وَ هُوَ لاَ يَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، ثُمَّ عَلِمَ بِذَلِكَ لَأَجْزَأَ عَنْهُ، لِأَنَّ اَلْفَرْضَ إِنَّمَا وَقَعَ عَلَى اَلْيَوْمِ بِعَيْنِهِ**»[1].

(١) الكافي: ٤: ٨٥، الحديث ٨. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٢، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٨.

والإنصاف، دلالته على المطلوب جلية واضحة، ولا يرد فيه ما ذكر في موثّقة سماعة، لأنّه قد تضمّن التعبير: «**مَعَ صِيَامِ شَعْبَانَ**»، وهو أعمّ من كون الصوم في شعبان واجباً أو ندباً، فيكون شاملاً للجميع. نعم، يبقى الكلام في قوله عليه السلام: «**يَنْوِي لَيْلَةَ اَلشَّكِّ أَنَّهُ صَائِمٌ مِنْ شَعْبَانَ**»، لظهوره في تحديد صوم يوم الشكّ بخصوص المندوب، وهو أنّه من شعبان لا مطلقاً.

اللهمّ إلّا أن يقال بأنّ (مِنْ)، في قوله: «**مِنْ شَعْبَانَ**»، بيانية، في مقابل كونه من شهر رمضان، وعليه، فيكون المقصود إيقاع الصوم في شهر شعبان، فيكون شاملاً لكلّ ما يشرّع صومه فيه.

ولكن يمنع من جعل النصّ المذكور شاهد جمع بين الطائفتين ضعف سنده. نعم، تصلح للتأييد لو تمّ شاهد جمع عليه.

ومنها: خبر عبد الله بن سنان، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صام شعبان، فلما كان شهر رمضان، أضمر يوماً من شهر رمضان، فبان أنه من شعبان، لأنّه وقع فيه الشكّ، فقال: «**يُعِيدُ ذَلِكَ اَلْيَوْمَ وَ إِنْ أَضْمَرَ مِنْ شَعْبَانَ، فَبَانَ أَنَّهُ مِنْ رَمَضَانَ فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ**»[1]. ودلالته على التفصيل المذكور تامّة، إلّا أنّ المشكلة تكمن في ضعف سنده، فقد رواه الصدوق رحمه الله في كتابه (**المقنع**)، ولم يذكر طريقه إليه[2]، ما يجعله مرسلاً.

نعم، لو بني على أنّ التفسير الوارد في ذيل معتبرة هشام بن سالم المتقدّمة في الطائفة الثانية صادراً من الإمام عليه السلام، فإنّه يصلح شاهد جمع للجمع المذكور.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٢٣، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ١٠.
(٢) المقنع للصدوق: ١٨٦.

إلّا أنّك قد عرفت صعوبة الجزم بذلك، وأنّ الأقرب أنّه من الإدراج الحاصل في متن النصّ، وأنّه يدور بين احتمالين سبق بيانهما.

ومع عدم صلوح شيء من النصوص ليكون شاهد جمع بين الطائفتين، فسوف يكون الجمع المذكور جمعاً تبرّعياً لا شاهد عليه، وهذا يوجب رفع اليد عنه. بل سوف يكون الوجه الأوّل والذي يقضي بحمل نصوص المنع على الكراهة، أولى منه، وإن كان مستوجباً خلاف الظاهر، لأنّه لا يحتاج شاهداً كما هو واضح. ومثل ذلك الوجه الثاني، لو رفعت اليد عن مشكلة الحمل على الفرد النادر.

الترجيح بالحمل على التقية:

ومع عدم تمامية وجوه الجمع العرفيّ، سوف يبنى على استقرار المعارضة، ولذا عمد لتقديم نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على الجواز على نصوص الطائفة الثانية المانعة من صومه، لحمل نصوص الطائفة الثانية على التقية، لذهاب بعض فقهاء المسلمين إلى ذلك.

وقد قرّب المحقّق الهمداني﵀ الحمل على التقية، بأنّ النهي الوارد في نصوص الطائفة الثانية هو النهي عن صومه بنية شهر رمضان المبارك، لا مطلقاً، وقد استعمل﵇ التورية والإيهام، ولم يصرّح بذلك بسبب التقية[1].

ولا يخفى أنّه إنّما يصار إلى ذلك بعد البناء على استقرار المعارضة، وذلك بالإلتزام بتمامية دلالة نصوص كلتا الطائفتين على المدّعى، وإلّا فلا.

ثمّ إنّه لو بني على استقرار المعارضة، فإنّه يصعب البناء على الترجيح

(١) مصباح الفقيه: ٢٠: ٦٢.

بمخالفة العامة، وذلك لما ذكرناه في محلّه، من أنّ الترجيح بذلك ليس لنكتة تعبّدية، وإنّما هو لنكتة عقلائية، مثل الخوف من فقيه السلطة الحاكمة، أو الخوف من السلطة نفسها، وليس المقام كذلك كما سوف يتّضح عند عرض بعض العلاجات لنصوص الطائفة الثانية إن شاء الله.

مع أنّ الحقّ والإنصاف لو أُريد الترجيح بالحمل على التقية، أن يكون ذلك لنصوص الطائفة الثانية المانعة عن مشروعية صوم يوم الشكّ مطلقاً، لا نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على مشروعيته، لأنّ نصوص الطائفة الأُولى هي الموافقة لما عليه فقهاء المسلمين كما سوف يتّضح حال نقل عباراتهم، ومنهم من كان يمثّل فقيه السلطة، فتأمّل.

الشهرة الروائية:

وقد يعمد إلى تقديم نصوص الطائفة الأُولى على نصوص الطائفة الثانية اعتماداً على الشهرة الروائية، سواء عُدّت من المرجّحات، أم عُدّت من المميّز للحجّة عن اللاحجّة كما هو المختار. ولما كانت نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على مشروعية صوم يوم الشكّ أشهر رواية، لأنّها منقولة في الكتب الأربعة، تكون مقدّمة على نصوص الطائفة الثانية، والتي انفرد الشيخ الطوسي رحمه الله بنقلها.

وهو ممنوع، لما عرفت من أنّ بين نصوص الطائفة الثانية ما قد رواه المشايخ الثلاثة رحمهم الله أيضاً في كتبهم مثل موثقة عبد الكريم، كما أنّ بعضه لم ينفرد الشيخ رحمه الله بنقله، بل قد نقله غيره مثل مرسل الصدوق رحمه الله، وقد عرفت فيما تقدّم أن وجود هكذا شاهد مانع من البناء على رفع اليد حتى عما انفرد الشيخ رحمه الله بنقله، فضلاً عن إحراز شهرة روائية لنصوص الطائفة الأُولى الموجب

لحصول الريب في نصوص الطائفة الثانية كيما تسقط عن الحجّة، أو تكون مرجّحة للأُولى على الثانية.

منع حصول المعارضة:

وقد منع من حصول المعارضة بين الطائفتين، وذكر لذلك بيانان:

أحدهما: ما جاء في كلمات بعض الأعاظم، وحاصله: أنّ موثّقة عبد الكريم بن عمرو، والتي تصلح للمعارضة أجنبية عن المدّعى، ذلك أنّ مدلولها لا يرتبط بالنذر الشرعيّ، لأنّها قد تضمّنت جعل المكلّف على نفسه، وهو مجرّد إلزام عرفيّ، فلا تكون مربوطة بمحلّ البحث، قال في الجواب عن دلالة موثّقة عبد الكريم: ويندفع بعدم ظهور الرواية في موردها في فرض النذر، بل ظاهرها مجرّد الجعل على النفس والإلتزام بالصوم خارجاً، ولو أراد النذر لقال: إنّي جعلت لله على نفسي.

ومن المعلوم أنّ متعلّق هذا الجعل هو الصوم الذي لا يكون واجباً في نفسه، وإلّا فالواجب -كرمضان- غنيّ عن الجعل المزبور، وعليه، فالنهي الوارد فيها قابل للحمل على الصوم بعنوان رمضان.

وبعبارة أُخرى، التزام هذا الجاعل أن يصوم طيلة حياته إن واجباً فلوجوبه وإن ندباً فلالتزامه به، وبما أنّ الصوم يوم الشكّ مظنّة قصد الوجوب فمن الجائز أنّه منعه عن الصوم بهذا القصد، وبعنوان رمضان، وأمّا الصوم ندباً حسب التزامه وقراره فالرواية غير ظاهرة في المنع عنه بوجه[1].

ويلاحظ عليه، أولاً: بالنقض، فقد استند في كتاب الحجّ في مشروعية

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢١: ٦٦و٦٧.

الإحرام بالنذر إلى موثّقة أبي بصير[١]، قال: سمعته يقول: «**لَوْ أَنَّ عَبْداً أَنْعَمَ اَللّٰهُ عَلَيْهِ نِعْمَةً أَوِ اِبْتَلاَهُ بِبَلِيَّةٍ فَعَافَاهُ مِنْ تِلْكَ اَلْبَلِيَّةِ فَجَعَلَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يُحْرِمَ بِخُرَاسَانَ، كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُتِمَّ**»[٢]. وقد تضمّنت جعل المكلّف على نفسه، ولم تتضمّن جعل ذلك لله. وهذا يعني أنّ الجعل على النفس شامل للنذر، وليس ظاهراً في مجرّد الجعل على النفس دون إلزام شرعيّ.

والحاصل، إن التعبير المذكور ظاهر في النذر الشرعي القاضي بكون قائله ملزماً بالأداء وإلّا كان حانثاً.

ثانياً: إنّ الظاهر ممّا أفاده﵀ البناء على التفصيل فلا ينعقد النذر في الواجبات، وينعقد في غيرها، وهو غير واضح، ضرورة أنّ الوارد في كلمات الأعلام أن يكون متعلّق النذر طاعة لله تعالى، وقد صرّحوا أنّ من الطاعة فعل الواجب، وترك الحرام[٣].

ثانيهما: ما حكي عن بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته)، وحاصله: إنّ ملاحظة الجوّ الفقهيّ الذي صدرت فيه نصوص الطائفة الثانية مانع من ثبوت إطلاق لها، لتصلح لمعارضة الطائفة الأُولى، ذلك أنّ موضوع نصوص الطائفة الثانية هو خصوص ما إذا أوقع المكلّف صوم يوم الشكّ بنية شهر رمضان المبارك جازماً، لأنّ المعروف من فتوى فقهاء العامّة،

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي﵀ (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٧: ٣١٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ٥: ٥٤، الحديث ١٠. وسائل الشيعة: ١١: ٣٢٧، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٣) الأقطاب الفقهية على مذهب الإماميّة: ١٠٨. مستمسك العروة الوثقى: ١٠: ٣٠٥. جامع المدارك في شرح المختصر النافع: ٥: ٥٠.

القول بمشروعية صوم يوم الشكّ بعنوان شهر رمضان، نعم، قد اختلفوا أنّ صومه بهذه الكيفية على نحو الوجوب أو الجواز، بل قد قال بعضهم ببطلان صومه لو أوقع صوم يوم الشكّ من دون نية جازمة بأنّه من شهر رمضان المبارك، فلاحظ ما نقله ابن قدامة في (**المغني**) عن أحمد بن حنبل[1].

ووفقاً لهذا لن يكون للنصوص المذكورة إطلاق، لتكون معارضة لنصوص الطائفة الأُولى، ذلك أنّ موضوعها هو خصوص ما إذا أوقع الصوم بنية شهر رمضان جازماً.

ولا يخفى أنّ ما ذكره (دامت أيام بركاته) يعدّ قرينة متّصلة غير لفظية، وتسمّى بالقرينة اللبّية، وهي لا وجود لها في مطاوي الكلام، وإنّما تكون محيطة به.

مناقشة كلام بعض أساطين العصر من المحقّقين:

وتماميّة ما أفاده (دامت أيام بركاته) رهين ملاحظة كلمات علماء المسلمين في المسألة، وهي أنّ الأجواء الحاضرة في ذلك الزمان كانت تستدعي صدور النصوص بهذه الكيفية، مع أنّ الإستشهاد بفتوى أحمد بن حنبل غريبة جدّاً، ذلك أنّ النصوص الموجودة باقرية وصادقية، وأين هذا من عصر أحمد بن حنبل، حتى يكون الجوّ الفقهيّ موجباً لأن يتّخذ الإمامان عليهما السلام هذا الموقف. نعم، لو كان غرض الإستشهاد ملاحظة استصحاب القهقرى، بحيث أنّ وجود هذا الجوّ الفقهيّ في عصر أحمد، كاشف عن كونه كان كذلك

(١) المغني لإبن قدامة: ٣: ٢٥.

قبل عصره أيضاً حتى عصر الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام كان له وجه، فتأمّل.

وكيفما كان، فقد جاء في كتاب (**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**) في كتاب الصيام: وأمّا صوم يوم الشكّ:

فإنّ جمهور العلماء على النهي عن صيام يوم الشكّ، على أنّه من رمضان، لظواهر الأحاديث التي يوجب مفهومها تعلّق الصوم بالرؤية، أو بإكمال العدد، إلّا ما حكيناه عن ابن عمر[1].

وقال الحنفيّة: يوم الشكّ، هو آخر يوم من شعبان، احتمل أن يكون من رمضان، وذلك بأن لم ير الهلال بسبب غيم بعد غروب يوم التاسع والعشرين من شعبان، فوقع الشكّ في اليوم التالي له هو من شعبان أو من رمضان، أو حصل الشكّ بسبب ردّ القاضي شهادة الشهود، أو تحدّث الناس بالرؤية، ولم تثبت، أمّا صومه فتارةً يكون مكروهاً تحريماً، أو تنزيهاً، وتارةً يكون مندوباً، وتارةً يكون باطلاً، فيكره تحريماً إذا نوى أن يصومه جازماً أنّه من رمضان، ويكره تنزيهاً إذا نوى صومه عن واجب نذر، وكذلك يكره تنزيهاً إذا صامه متردّداً بين الفرض والواجب، بأن يقول: نويت صوم غد إن كان من رمضان، وإلّا فعن واجب آخر، أو متردّداً بين الفرض والنفل، بأن يقول: نويت صوم غد فرضاً إن كان من رمضان، وتطوّعاً إن كان من شعبان، ويندب صومه بنية التطوّع إن وافق اليوم الذي اعتاد صومه، ولا بأس بصيامه بهذه النية، وإن لم يوافق عادته، ويكون صومه باطلاً إذا صامه متردّداً بين الصوم والإفطار، بأن يقول: نويت أن أصوم غداً إن كان من رمضان، وإلّا فأنا مفطر، وإذا ثبت أنّ يوم

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ٣: ٢٢١و٢٢٢.

الشكّ من رمضان أجزأه صيامه، ولو كان مكروهاً تحريماً، أو تنزيهاً، أو مندوباً، أو مباحاً[١].

المالكيّة قالوا: عرّفوا يوم الشكّ بتعريفين:

أحدهما: أنّه يوم الثلاثين من شعبان إذا تحدّث ليلته من لا تقبل شهادته برؤية هلال رمضان، كالفاسق والعبد، والمرأة.

ثانيهما: أنّه يوم الثلاثين من شعبان إذا كان بالسماء ليلته غيم، ولم ير هلال رمضان، وهذا هو المشهور في التعريف.

وإذا صامه الشخص تطوّعاً من غير اعتياد، أو لعادة، كما إذا اعتاد أن يصوم كلّ خميس، فصادف يوم الخميس يوم الشكّ، كان صومه مندوباً، وإن صامه قضاء عن رمضان السابق، أو عن كفّارة يمين، أو غيره، أو عن نذر صادفه، كما إذا نذر أن يصوم يوم الجمعة، فصادف يوم الشكّ وقع واجباً عن القضاء، وما بعده إن لم يتبيّن أنّه من رمضان، فإن تبيّن أنّه من رمضان، فلا يجزئ عن رمضان الحاضر لعدم نيته، ولا عن غيره من القضاء والكفّارة والنذر، لأنّ زمن رمضان لا يقبل صوماً غيره، ويكون عليه قضاء ذلك اليوم عن رمضان الحاضر، وقضاء يوم آخر عن رمضان الفائت، أو الكفّارة، أمّا النذر، فلا يجب قضاؤه، لأنّه كان معيّناً وفات وقته، وإذا صامه احتياطاً بحيث ينوي إن كان من رمضان احتسب به، وإن لم يكن من رمضان، كان تطوّعاً، ففي هذه الحالة يكون صومه مكروهاً، فإن تبيّن أنّه من رمضان فلا يجزئه عنه، وإن وجب الإمساك فيه، لحرمة الشهر، وعليه قضاء يوم، وندب الإمساك يوم الشكّ حتى يرتفع

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة: ١: ٨٨١.

النهار، ويتبيّن الأمر من صوم أو إفطار، فإن تبيّن أنّه من رمضان وجب إمساكه، وقضاء يوم بعد، فإن أفطر بعد ثبوت أنّه من رمضان عامداً عالماً فعليه القضاء والكفارة[١].

فإنّ المستفاد من الكلمات المذكورة عدم وجود جوّ فقهيّ على القول بلزوم صوم يوم الشكّ بنية شهر رمضان جزماً، كما تضمّنه كلامه (دامت أيام بركاته)، بل إنّ ملاحظة كلام الحنابلة مثلاً تدلّ على مشروعية صوم يوم الشكّ بنحو الترديد في النية، وهو ما أشار إليه صاحب (**العروة**)ﷺ في المسألة رقم ١٧ في الوجه الثالث[٢].

وهذا الذي نقلناه عن الحنفية، نقله الشيخﷺ في (**الخلاف**)، عنهم وعن الشافعية[٣]، كما نقله العلّامةﷺ في (**التذكرة**) عنهم أيضاً[٤]، فراجع.

وبالجملة، إنّ البناء على وجود جوّ فقهيّ معاصر للإمامين الباقر والصادقﷺ، بين فقهاء المسلمين، وأنّه كان على صوم يوم الشكّ بنية شهر رمضان جازماً، ليس واضحاً، فلا يمكن التعويل على وجود قرينة غير لفظية متّصلة لتمنع من انعقاد إطلاق للنصوص في المنع من صوم يوم الشكّ.

وأمّا ما حكاه (أطال الله في بقائه) عن أحمد بن حنبل، فيمكن أن يكون مقصود ابن حنبل، أنّه حين الشكّ في كون اليوم من شهر رمضان، وهذا قد

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة: ١: ٨٨١.
(٢) العروة الوثقى: ٣: ٥٣٦، مسألة ١٧.
(٣) الخلاف: ٢: ١٧٠، مسألة ٩.
(٤) تذكرة الفقهاء: ٦: ١٧، مسألة ٨.

يكون بلحاظ آخر الشهر، وليس بلحاظ أوله، ولما كان ابن حنبل يعتبر تعيين المنويّ في صحّة الصوم، قال بضرورة أن يكون جازماً بكون ما يأتي به من شهر رمضان، وهذا يجعل كلامه بعيداً تماماً عن حريم البحث.

تقديم القطعيّ على الظنّي:

وقد يمنع من وجود معارضة بين الطائفتين، وإن كان مدلول الأُولى منهما مشروعية صوم يوم الشكّ بكلّ ما يشرع وقوعه في شهر شعبان، ومدلول الثانية منهما عدم مشروعية صومه بأيّ نحو كان، وذلك لأنّ نصوص الطائفة الأُولى من القطعيّ الصدور، بينما نصوص الطائفة الثانية من الظنّي والذي هو حجّة، وقد قرّر في محلّه عدم صلاحية الظنّي وإن كان حجّة لمعارضة القطعيّ الصدور، ذلك أنّ نصوص جواز صوم يوم الشكّ ومشروعيته متواترة، فتكون قطعية الصدور، ونصوص المنع من صومه ظنّية الصدور، لأنّها لا تخرج عن كونها خبر آحاد، وقد قرّر في محلّه أنّ القطعيّ لا يعارضه الظنّي، فتسقط عن الإعتبار والحجّة[1].

وعليه، فسوف يستند لخصوص الطائفة الأُولى، والتي تدلّ على مشروعية صوم الشكّ بأيّ نحو من الأنحاء التي يشرع وقوعها في شهر شعبان.

ولا ريب في تمامية الكبرى، إلّا أنّ التشكيك في صلاحية المقام صغرى لها، إذ يصعب البناء على كون نصوص مشروعية صيام يوم الشكّ متواترة، فأنّها لا تخرج عن كونها مستفيضة فقط، وهي أخبار آحاد شأنها شأن موثّقة عبد الكريم بن عمرو.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢١: ٦٧.

مناقشة دلالة نصوص الطائفة الثانية:

ويمكن الجواب عن صحيح محمّد بن مسلم، بأنّ سبب عدم الإجزاء يعود لأنّه قد صام يوم الشكّ على أنّه من شهر رمضان، وقد عرفت فيما تقدّم منع صحّة يوم الشكّ بهذه النية، ويشهد لذلك أنّ قوله: من رمضان، متعلّق بقوله: «**يَشُكُّ فِيهِ**»، وليس متعلقاً بقوله: «**يَصُومُ الَّذِي يَشُكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ**»، باعتباره الأقرب، فيكون المعنى هكذا: يصوم من شهر رمضان يوم الشكّ. ويساعد على ذلك قوله في الذيل: «**وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ**»، يعني وإن كان كما قد نواه، وهو من شهر رمضان. وهذا سوف يجعل الصحيح أجنبياً عن المدّعى كما قد عرفت.

على أنّه لو بني أنّ الحمل المذكور خلاف الظاهر، إلّا أنّه لا مناص عن المصير إليه، بقرينة النصوص الدالّة على جواز صيام يوم الشكّ ومشروعيته، فتكون موجبة للتصرّف في ظهور الصحيح، بحمله على ما يكون موافقاً لها، ولا ينافيها، كما هو مقتضى الجمع بين الأظهر والظاهر.

وبالجملة، إنّه وببركة أظهرية روايات مشروعية صيام يوم الشكّ وجوازه، ونصيّتها في ذلك، سوف يلتزم بالتصرّف في دلالة نصوص المنع.

والبناء على هذا المعنى أعني كون موضوع صحيح محمّد مسلم هو من صام يوم الشكّ على أنّه من شهر رمضان، أوضح في معتبرة هشام، بملاحظة قوله عليه السلام: «**وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ**»، فإنّه يصلح أن يكون قرينة على أنّه قد صام يوم الشكّ من شهر رمضان، لأنّه لو كان قد صامه لا بنيّة شهر رمضان، بل بنيّة المندوب مثلاً، لم يكن معنى لوجود كاف التشبيه، وإسم الإشارة في المقام،

أعني : «**كَـذَلِكَ**»، لأنّ المفروض في يوم الشكّ عدم ترجيح أحـد الإحتمـالين من شهر رمضان وغيره على الآخر، بل المفروض هو التردّد، ولـم يفـرض أنّـه شهر رمضان كي يقال وإن كان كما فرض رمضاناً. فلا موقـع لهـذا التعبيـر، إلّا بفرض أنّ الصوم كان بعنوان شهر رمضان، حتى يكون المعنى هكذا : وإن كـان ما نواه شهر رمضان.

وعليه، لن تكون المعتبرة وفقاً لهذا المعنـى منافيـة لنـصوص الجـواز، لأنّ الموضوع في كليهما مختلف عن الآخر.

وإن أبيت، ومنعت ظهور المعتبرة في هذا المعنى، وعدم صلاحية ما جعلناه قرينة للقرينية للبناء على ظهورها فيما ذكر، فيكفي البناء على أنّ احتمال حمل الصوم الوارد فيها على صوم شهر رمضان احتمالًا ثانوياً، بقرينة روايات الجـواز، وهو كافٍ لأنّ تحمل المعتبرة على إرادة هذا المعنى، والظهور الثـانوي، ببركـة نصوص المشروعية والجواز، لأنّها أظهر منها.

وأمّا رواية الأعشى، فأنّها مطلقة ولا تقبل الحمل على كون الصوم الوارد فيها الصوم بعنوان أنّه شهر رمضان، نعم، بمقتـضى حمـل المطلـق علـى المقيـد، سوف تقيّد بروايات الجواز والمشروعية، فيستثنى من المنع صوم يـوم الـشكّ، بعنوان أنّه من شعبان، ويدخل في المنع صومه بغير هذا العنـوان، لأنّ روايـات الجواز تتكفّل جوازه على أنّه من شعبان، فتكون مقيّدة لروايات المنع المطلقـة بهذا المقدار، لا أنّها تحمل على إرادة الصوم بعنوان شهر رمضان كيما يقال أنّه يستلزم حمل المطلق على الفرد النادر، بل تحمل على إرادة الـصوم بغيـر نيـة شعبان، فتشمل نية شهر رمضان رجاءً، ونية الأمر الفعلي ونحوهما.

إلّا أنّ المشكلة في الحقيقة في موثّقة عبد الكريم بـن عمـرو، وقـد عرفـت

فيما تقدّم، أنّه يصعب رفع اليد عن ظهورها بشيء من الأجوبة المذكورة، وهذا يوجب البناء على استقرار المعارضة، وعندها لابدّ من ملاحظة مقتضى الأصل العمليّ حينئذٍ.

نعم، قد يدّعى أنّه لابدّ من تأويلها بحملها على ما إذا نوى صوم يوم الشكّ على أنّه من شهر مضان المبارك، وعندها تكون غير صالحة لمعارضة نصوص المشروعية والإجزاء بسبب اختلاف الموضوع، كما عرفت ذلك فيما تقدّم.

وقد عرفت من خلال ما تقدّم، أنّ كلّ المشكلة تكمن في موثّقة عبد الكريم، إن كانت صالحة لمثل هذا التأويل، والذي هو بعيد عن ظاهرها جدّاً، أمكن البناء على عدم وجود معارض لنصوص الطائفة الأُولى، وإلّا فإنّ رفع اليد عن وجود المعارضة من الصعوبة بمكان جدّاً.

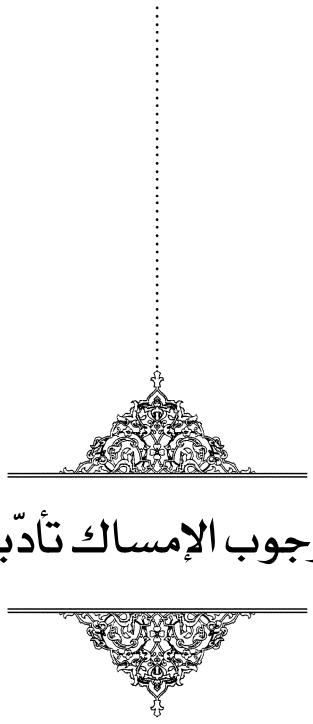
مقتضى الأصل العمليّ:

ثمّ إنّه بعد البناء على وقوع المعارضة بين الطائفتين، وفقدان ما يوجب ترجيح إحداهما على الأُخرى، بعد عدم صلاحية شيء ممّا ذكر للجمع العرفيّ، فلا مناص من تطبيق القاعدة الأوّلية حال المعارضة، والتي تقضي بالتساقط، وعندها يكون المرجع للأصل العمليّ، ولا ريب في عدم مشروعية صيام يوم الشكّ وهو اليوم الثلاثين من شهر شعبان بنية شهر رمضان جزماً، لأنّه لم يحرز دخول الشهر الكريم، بل إنّ الإستصحاب يقضي ببقاء شعبان، لأنّ أركان الإستصحاب متوفّرة في المقام، لوجود اليقين السابق بشعبان، وحصول الشكّ اللّاحق في انتهائه وانقضائه، فيستصحب بقاؤه، وهو من استصحاب

الموضوع، وعليه لا يمكن إيقاع الصوم في هذا اليوم إلّا بخصوص ما يكون مشروعاً وقوعه في شهر شعبان، سواء كان واجباً، أم كان ندباً.

كما يمكن التمسّك بإجراء الإستصحاب في الشبهة الحكمية في المقام لعدم المانع من جريانه كما هو مقرّر في محلّه، لأنّ اليقين قائم على جواز صيام كلّ يوم من أيام شعبان بأيّ نية كانت ممّا يقع فيه، وفي يوم الشكّ يشكّ في جواز الصوم بواحدة من تلك النيات، فيستصحب الجواز.





وجوب الإمساك تأدّباً

وجوب الإمساك تأدّباً

ذكر صاحب (**العروة**)، وغيره من الأعلام، رحم الله الماضين منهم، وأطال في عمر الباقين، أنّ من أصبح يوم الشكّ مفطراً، ثمّ تبيّن له أنّه أوّل أيام شهر رمضان المبارك، وجب عليه الإمساك تأدّباً[1].

وقد حكى بعض الأساطين، دعوى الإجماع على ذلك عن الشيخ الطوسي، في كتابه (**الخلاف**)[2]، وعن العلّامة في كتابيه (**المنتهى**) و(**المختلف**)[3]. وقد ادّعى الإجماع في المسألة أيضاً صاحب (**الجواهر**) قال: وهو الحجّة بعد اعتضاده بما عرفت[4]. نعم، قد ذكر بعض الأعلام كالشيخ الأعظم الأنصاري[5]، وغيره، عدم الوقوف على مستند شرعّي للحكم المذكور.

---

(١) العروة الوثقى: ٣: ٥٣٧، مسألة ١٨. موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٢١: ٧٩، مسألة ١٨ و: ٨٢، مسألة ٢٠. تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى: ٥: ٧٧.

(٢) الخلاف: ٢: ١٧٩، مسألة ٢٠، و: ٢٠٣، مسألة ٥٦.

(٣) منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ٩: ٤٩. مختلف الشيعة: ٣: ٣٨١. مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٢٢٨.

(٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٦: ٢١٤.

(٥) كتاب الصوم للشيخ الأنصاري: ١٢: ١٢٣.

ثمّ إنّه لمّا كان وجوب الإمساك المذكور لا ينطبق عليه عنوان الصوم الحقيقيّ الشرعيّ، وإنّما يكون مراعاة لحرمة الشهر الكريم، وللحفاظ على قدسيّته، كان القول به يحتاج دليلاً آخر غير ما دلّ على وجوب الصوم، لأنّ المفروض أنّ أدلّة وجوب صوم شهر رمضان المبارك موضوعها هو الصوم الحقيقيّ الشرعيّ، والفرض عدم صدق ذلك على الإمساك المذكور، فيكون الإلزام به بحاجة إلى دليل، ومع عدمه، فإنّ الأصل العمليّ وهو البراءة قاض بالتأمين عن الوجوب.

ولا يعني التزام الشهيد الثاني﵀ بوجوب الكفّارة على من خالف هذا الوجوب بترك الإمساك تأدّباً، والإتيان بالمفطر بأنّ الوجوب المذكور يشير لصدق عنوان الصوم حقيقةً وشرعاً، قال﵀: ولو أفطر وجب عليه الكفّارة، إذ لا منافاة بين وجوبها وعدم صحّة الصوم، بمعنى إسقاطه القضاء[١]. فإنّه مع صراحة كلامه﵀ في ثبوتها حال المخالفة بترك الإمساك. إلّا أنّ ذلك يعود لشيء آخر كما سوف نشير، وليس للبناء على صدق عنوان الصوم الحقيقيّ الشرعيّ، وإن كان محتملاً جدّاً.

ولأجل انتفاء عنوان الصومية حقيقةً وشرعاً عن الممسك تأدّباً، صرّح بعض الأساطين﵀، بعدم ثبوت الكفّارة عليه، وعلّل ذلك بأنّه نظير من أتى بالمفطر بعد إفطاره، فلا يكون هناك موضوع للكفّارة، قال﵀: إنّ حكمه في الكفّارة حكم من استعمل المفطر بعد الإفطار[٢].

والظاهر أنّ البناء على ثبوت الكفّارة وعدمه رهين ملاحظة مفادّ أدلّة ثبوتها،

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٢: ١٤.
(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٢٢٨.

فلو كان مفادّها هو مطلق استعمال المفطرات، فإنّه سوف يلتزم بوجوب الكفّارة عليه، وإن كان مفطراً، لأنّ المفروض أنّه قد استعمل المفطر أثناء نهار شهر رمضان المبارك، وهذا يوجب ثبوتها عليه. وهذا بخلاف ما لو بني على أنّ مفادّ دليل الكفّارة هو خصوص الإفطار لمن كان صائماً، فإنّه لا ريب في عدم ثبوت الكفّارة عليه والحال هذه، لأنّ الفرض أنّه مفطر وليس صائماً، والمفروض أنّ ثبوتها فرع كونه صائماً.

نعم، لو بني على أنّ الإمساك تأدّباً يعدّ صوماً شرعياً، يعتبر فيه نية القربة والإخلاص، وكلّ ما يعتبر في هذه العبادة، ولو من باب التوسعة في حقيقة الموضوع، بل ربما بني على ثبوت حقيقة شرعية للصوم ولو تستفاد من خلال مجموع الأدلّة، فالظاهر البناء على عدم الفرق بين الموردين، فكما يلتزم بثبوت الكفّارة في المورد الأوّل، فإنّه سوف يلتزم بثبوتها في المورد الثاني، لأنّ المفروض أنّ إمساكه يعدّ صياماً، وإن كان لا يسقط القضاء.

وكيفما كان، فإنّ المستفاد من أدلّة وجوبها كما هو محرّر في محلّه أنّ موضوعها هو الإفطار، وليس استعمال المفطر، وعليه، ما لم يصدق على الفعل الصادر من المكلّف أنّه افطار، لإنتفاء عنوان الصوم عنه أساساً منذ البداية، كما في الفرض، وهو من أصبح في يوم الشكّ مفطراً، فإنّه لو أخلّ بوجوب الإمساك تأدّباً بفعل شيء من المفطرات، فلن تجب عليه الكفّارة.

بل حتى لو بني على توسعة حقيقة الموضوع، والبناء على كون الإمساك تأدّباً صوماً ولو من باب ثبوت حقيقة شرعية للصوم، فالظاهر أنّه يصعب البناء على ثبوت الكفّارة عليه حال الإخلال بذلك، وفعل ما يوجب المفطرية، كما لو كرّر تناول الطعام في يوم الشكّ أكثر من مرّة، وشرب الماء أكثر من مرّة، ومارس

العلاقة الطبيعية أكثر من مرّة، وهكذا، إمّا لعدم إفتاء أحد من أعلام الطائفة ﷺ بذلك، ما يكشف عن اشتمال نصوص الكفّارة شيئاً من ذلك، إذ لو كان لبان، فإنّ المسألة كما قيل ابتلائية كثيرة الدوران في حياة الناس[١]، وأمّا لإعراض عن العمل به لو كان موجوداً، وتفصيل ذلك يُطلب من بحث الكفّارات.

أدلّة القائلين بوجوب الإمساك:

وقد استند القائلون بوجوب الإمساك تأدّباً على كلّ من أصبح يوم الشكّ مفطراً، وكذا لو أفطر في يوم من أيام شهر رمضان المبارك، إلى وجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع، وقد عرفت حكايته من بعض الأساطين ﷺ[٢] عن كلّ من شيخ الطائفة، والعلّامة ﷺ، في (**الخلاف**)، و(**المنتهى**) و(**التذكرة**)[٣]. بل قد سمعت عدّ صاحب (**الجواهر**) ﷺ إيّاه العمدة في

(١) لا يذهب عليك أنّ موضوع المسألة محلّ البحث شامل لمن أفطر في نهار شهر رمضان المبارك متعمّداً، أعني حال الجزم والإحراز أنّ اليوم من أيام شهر رمضان، فإنّ الواجب عليه هو الإمساك تأدّباً، وعليه يأتي ما ذكرناه من أنّه لو أخلّ بهذا الوجوب التأدّبي، وعمد إلى الإتيان بالمفطر مكرّراً، فشرب الماء أكثر من مرّة، وأكل أكثر من مرّة، ومارس العلاقة الطبيعية في هذا اليوم أكثر من مرّة، فإنّ المفروض حال البناء على كون الإمساك تأدّباً صوماً هو تكرّر الكفّارة عليه، وهذا ما تنفيه قاعدة لو كان لبان، لأنّ المفروض أنّ هذا الفرض وهو الإفطار في اليوم الرمضانيّ المعلوم من المسائل الابتلائية كثيرة الدوران في حياة الناس، ويجري ذلك أيضاً فيمن أفطر في القضاء بعد الزوال، وهكذا.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٢٢٨.

(٣) الخلاف: ٢: ١٧٩، مسألة ٢٠ و: ٢٠٣، مسألة ٥٦. منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ٩: ٤٩. تذكرة الفقهاء: ٦: ٢٠.

الإستدلال على الوجوب، وكذا يظهر ذلك من بعض الأعلام‌ﷺ أيضاً[١]، وقد تضمّنت كلماتهما تأييده بشيء آخر.

وقد نسب العلّامةﷺ في كتابه، الخلافَ في المسألة إلى خصوص أحمد وعطاء، إذ لم يلتزم أحد سواهما بعدم وجوب الإمساك، وهذا يكشف عن وجود اتّفاق بين المسلمين إلّا من قد عرفت.

وكيفما كان، فإنّ مفادّ الدعوى المذكورة عدم وجود خلاف بين علماء الطائفة، في المقام، وأنّ ذلك هو المعروف والمشهور بينهم.

والظاهر أنّه عمدة الدليل الذي استند إليه بعض الأعاظمﷺ، معبّراً عنه بالتسالم، قالﷺ: الظاهر أنّه من المتسالم عليه، بل لعلّه من الواضحات التي يعرفها حتّى عوامّ الناس، فأنّهم لا يشكّون في أنّ من كان مكلّفاً بالصوم، وإن لم يكن منجزاً عليه لجهله فأفطر ولو لعذر وجب عليه الإمساك بقية النهار وجوباً تأدّيباً، وإن لم يحسب له الصوم، فإن تمّ الإجماع -والظاهر أنّه تامّ- فلا كلام[٢]. ومثله قال بعض أعلام تلامذتهﷺ[٣].

وبعيداً عن كون أحد المنقول عنهما الإجماع هو شيخ الطائفةﷺ في كتابه (**الخلاف**)، وحال إجماعات (**الخلاف**) معلوم من أنّها إجماعات إسكاتية، مضافاً إلى التشكيك في أصل حجّية إجماعاتهﷺ مطلقاً، لابتنائها كما هو معلوم

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٦: ٢١٤. مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ١٠: ٤٤ و٤٥. مصباح المنهاج (كتاب الصوم): ٥١.
(٢) موسوعة الإمام الخوئيﷺ (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٢١: ٨٠.
(٣) الغاية القصوى في التعليق على العروة الوثقى (كتاب الصوم): ٦٠.

على قاعدة اللطف وهي لا تصلح للدليليّة في حجّية الإجماع التعبّدي الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، وفقاً لمختار المشهور في حجّيته كما هو مقرّر في محلّه.

فإنّ الظاهر عدم وجود مخالف في وجوب الإمساك تأدّباً من أعلام الطائفة، إذ قد نسب القول بذلك للمشهور بينهم، وإن لم يعرف مخالف في ذلك، وهذا يشير بدواً إلى توفّر صغرى الإجماع مع رفع اليد عمّا تقدّم، وأمّا مع مراعاة ذلك، فلا مجال لترتيب الأثر، ولعلّ هذا ما حدا ببعض الأعاظم قدس سره من استعمال مفردة التسالم حذراً ممّا سمعت وغيره.

إلّا أنّه ومع ذلك، فإنّ مثل هذا الإجماع لن يصلح للدليليّة بالكشف عن قول المعصوم عليه السلام، وذلك لأنّه لو لم يكن مدركياً، فلا ريب في كونه محتملها لما سوف تسمع من أدلّة تمسّك بها القائلون بوجوب الإمساك.

اللهمّ إلّا أن يلتزم بما ورد في كلمات بعض الأكابر، وبعض الأعلام دام ظله[1]، من أنّ مجرّد وجود أدلّة مذكورة في مقام الإستدلال في مسألة ما يحتمل استناد المجمعين إليها، لا يوجب عدّ الإجماع مدركياً أو محتمله، بل لابدّ من إحراز استنادهم إلى ذلك، خصوصاً عندما تكون تلك الأدلّة المذكورة غير صالحة للدليلية عندنا وقابلة للمناقشة، فإنّه كما أنّنا لا نقبلها ولا نستند إليها لعدم تماميّتها، فأنّهم كذلك.

---

(١) الشهيد السعيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره في كتابه (**بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣: ٢٤٣**)، والمرجع الديني الكبير الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني دام ظله في كتابه (**تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الاجتهاد والتقليد**): ١٠٩).

وقد شكّك بعض الأعلام[١] في صحّة نسبة دعوى الشيخ، والعلّامة، الإجماع وصدور ذلك منهما، لخلوّ كلماتهما من ذلك، نعم، قد تضمّنت كلماتهما ذكراً للإجماع، إلّا أنّه لا ربط له بمحلّ البحث أصلاً، فإنّ الوارد في (**الخلاف**) في مسألة ٢٠: إذا أصبح يوم الشكّ وهو يوم الثلاثين من شعبان، ويعتقد أنّه من شعبان بنية الإفطار، ثمّ بان أنّه من شهر رمضان لقيام بينة عليه قبل الزوال، جدّد النية وصام، وقد أجزأه، وإن بان بعد الزوال أمسك بقية النهار، وكان عليه القضاء، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: يمسك وعليه القضاء على كلّ حال. واختلفوا في إذا أمسك هل يكون صائماً أو لا؟ قال الأكثر: أنّه يجب عليه الإمساك، ولا يكون صائماً. وقال أبو إسحاق: يكون صائماً من الوقت الذي أمسك صوماً شرعيّاً[٢].

ومن الواضح أنّ موضوع المسألة محلّ البحث من أصبح فاقداً لنية الصوم، وهي التي ادّعي عليها الإجماع، وهي خلاف المسألة محلّ البحث فإنّ موضوعها من أصبح مفطراً، وليس فاقداً للنية معاً، يعني أنّه مضافاً لعدم وجود نية الصوم عنده، فعل قاطع الصوم متعمّداً وهو الإتيان بالمفطر. ولا مجال للبناء

---

(١) كتاب الصوم للشيخ المنتظري: ٧٦ و ٧٧ ، قال: وإجماع (**الخلاف**: ٢: ١٧٨ و١٧٩، مسألة ٢٠)، ليس في هذه المسألة، بل في الفرع التالي، وكذلك كلام العلّامة في (**منتهى المطلب في تحقيق المذهب**: ٩: ٤٦) و(**تذكرة الفقهاء**: ٦: ١٩ و٢٠)، والملازمة بين الفرعين ممنوعة، لأنّ وجوب الإمساك فيمن لم يتناول لا يقتضي وجوبه فيمن تناول، وقد اشتبه في (**مستمسك العروة الوثقى**: ٨: ٢٢٨)، حيث حكى إجماع (**الخلاف**) وكلام العلّامة في هذا الفرع.

(٢) الخلاف: ٢: ١٧٨و١٧٩، مسألة ٢٠.

على وجود ملازمة بين الفرعين، بحيث أنّ وجوب الإمساك على من أخلّ بالنية ولم يفعل المفطر، يستلزم ثبوت ذلك في حقّ من تناوله، وقد أخلّ بها أيضاً.

ومع اختلاف المسألتين، فإنّ الإجماع المدّعى وجوده وحصوله على المسألة الأُولى، لا ربط له بالمسألة محلّ البحث، ولا يصلح أن يكون دليلاً عليها.

وقال العلّامة﵀ في كتابه (**التذكرة**) تحت عنوان: فروع، في الفرع الثاني منها: لو نوى الإفطار لاعتقاد أنّه من شعبان، فبان من رمضان قبل الزوال، ولم يتناول، نوى الصوم الواجب وأجزأه، لمحلّ بقاء النية، والجهل عذر، فأشبه النسيان.

ولو بان بعد الزوال، أمسك بقية نهاره، ووجب عليه القضاء، وبه قال أبو حنيفة، والشافعي أوجب القضاء في الموضعين. وقال عطاء يأكل بقية يومه، وهو رواية عن أحمد، ولم يقل به غيرهما[1].

فإنّ قوله﵀: ولم يقل به غيرهما، إشارة لما ذكرناه سابقاً من اتّفاق المسلمين قاطبة إلّا من سمعت على وجوب الإمساك، وهذا كافٍ للبناء على انعقاد الإجماع الكاشف عن قول المعصوم﵇، ليصلح للدليلية، إلّا أنّ المشكلة تكمن بأنّ الإجماع المذكور في المسألة لا ربط له بمسألتنا محلّ البحث، ذلك أنّه منعقد على من أصبح وقد أخلّ بالنية، ولم يتحقّق منه فعل القاطع الموجب لصدق عنوان المفطر عليه، ومن الواضح الفرق بين المسألتين، وهذا يمنع من الإستناد للإجماع المنعقد على المسألة الأُولى للإستدلال به على المسألة الثانية.

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٦: ١٩و٢٠.

وجاء في كتابه (**المنتهى**) : السادس : لو نوى الإفطار لاعتقاد أنّه من شعبان ، فبان من رمضان قبل الزوال ولم يتناول شيئاً ، نوى حينئذٍ الصوم الواجب ، وأجزأه لما بينّا أنّ محلّ النية إلى الزوال ، والعذر موجود وهو الجهل ، فكان كتارك النية نسياناً .

ولو ظهر له ذلك بعد الزوال أمسك بقية نهاره ووجب عليه القضاء ، وبه قال أبو حنيفة . والشافعي أوجب القضاء في الموضعين ، وقد سلف ضعفه . وروي عن عطاء أنّه قال : يأكل بقية يومه ، ولا نعلم أحداً قاله سواه ، إلّا في رواية عن أحمد ، ذكرها أبو الخطّاب [١] .

وهو مقبول في الجملة لا بالجملة ، إذ أنّ المراجع لكتاب (**الخلاف**) يقف على دعوى الإجماع من الشيخ رحمه الله في المسألة محلّ البحث ، قال قدس سره : إذا أصبح يوم الشكّ مفطراً ، ثمّ ظهر أنّه كان من رمضان ، وجب عليه إمساك باقيه ، وبه قال أبو حنيفة . وقال الشافعي في البويطي : لا يلزمه إمساك باقيه ، وقال في القديم والجديد : يلزمه .

دليلنا : إجماع الفرقة ، وأيضاً قوله تعالى :- ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [٢] ، وهذا قد شهد . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «**صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ**» [٣] ، وهذا قد صحّت عنده الرؤية [٤] .

---

(١) منتهى المطلب في تحقيق المذهب : ٩ : ٤٥و٤٦ .
(٢) البقرة (٢) : ١٨٥ .
(٣) عوالي اللآلي : ٢ : ٣٣٤ ، الحديث ٣ . مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل : ٧ : ٤٠٤ ، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ٣ .
(٤) . الخلاف : ٢ : ٢٠٣ ، مسألة ٥٦ .

وكلامه﵀ نصّ واضح وصريح في المسألة محلّ البحث، وقد تضمّنت دعوى الإجماع منه﵁، وهذا يعني صحّة ما نسبه إليه بعض الأساطين﵁، وعدم حصول اشتباه منه.

ولم أقف بمقدار ما فحصت على وجود هذا الفرع في كلام العلّامة﵀ في (**التذكرة**)، وإنّما الموجود هو ما حكيناه سابقاً عنه، وقد عرفت أنّ موضوعه الإخلال بالنية، وهذا يوجب البناء على صحّة ما ذكره بعض الأعلام﵀، من حصول الإشتباه لبعض الأساطين﵁.

اللهمّ إلّا أن يدّعى أنّ تعبير العلّامة﵀ في (**التذكرة**): لو نوى الإفطار، شامل لحالتي نية القطع والقاطع، وعليه يكون الأمر متحقّقاً، أو أنّ كلّ من نوى القاطع متعمّداً، فلا ريب في أنّه ناوٍ للقطع، فيعود لنية القطع، ويكون مشمولاً للإجماع المدّعى على الإخلال بالنية بسبب القطع فقط، فتأمّل.

والإنصاف، أنّ البناء على شمول عبارة العلّامة﵀ لحالتي القطع والقاطع معاً من الصعوبة بمكان، بل بملاحظة ما نسبه لعطاء وأحمد، فإنّه يظهر اختصاص كلامه بخصوص الإخلال بنية القطع، وهذا يجعل مورد الإجماع المدّعى أجنبيّاً عن المقام، وبه يصحّ ما ذكره بعض الأعلام(دام ظله) من حصول الإشتباه لبعض الأساطين﵁.

ومثل ذلك يجري أيضاً بالنسبة لعبارة (**المنتهى**) كما قد سمعت فإنّها خالية تماماً من الإشارة إلى الفرع محلّ البحث. اللهمّ إلّا أن يدّعى أن يفهم ذلك ممّا حكاه﵀ عن عطاء من أنّه يأكل بقية يومه، وتعقيبه ذلك بقوله: ولا نعلم أحداً قاله سواه، فيكون راجعاً لجواز الأكل لمن أصبح مفطراً، ويكون الإستنكار الوارد في كلامه بشذوذ هذا الرأي دالّاً على انعقاد

الإجماع على لزوم الإمساك تأدّباً، إلّا أنّه ليس واضحاً، بل بعيد غايته.

ثمّ إنّه بعد التشكيك في وجود إجماع مدّعى من قبل العلّامة ﷺ، وظهور حال إجماع (**الخلاف**)، فإنّه يصعب والحال هذه عدّه دليلاً يستند إليه في مقام البناء على الوجوب، بل حتّى دعوى بعض الأعاظم ﷺ، أنّ في البين تسالماً غير محرز، ذلك أنّ الظاهر خلوّ كلمات القدماء من عنونة المسألة، نعم، قد ذكرها الشيخ ﷺ في كتابه (**النهاية**)[1].

الوجه الثاني: التمسّك بخبر الأعرابي، الوارد في يوم الشكّ من طرق المسلمين، وقد نقله المحقّق في كتابه (**المعتبر**)، من أنّ ليلة الشكّ أصبح الناس، فجاء أعرابيّ فشهد برؤية الهلال، فأمر النبيّ ﷺ منادياً ينادي «**مَنْ لَمْ يَأكُلْ فَلْيَصُمْ، وَمَنْ أَكَلَ فَلْيُمْسِكْ**»[2]. وتقريب دلالته على المدّعى من خلال الأمر الوارد في قوله ﷺ: «**وَمَنْ أَكَلَ فَلْيُمْسِكْ**»، فإنّه ظاهر في الوجوب.

ويمنع من القبول بها بعد ضعف سندها بسبب الإرسال، مضافاً لعدم ورودها في شيء من مصادرنا الحديثية، مخالفة مضمونها للنصوص الدالّة على كفاية شاهد واحد في ثبوت الهلال، وأنّه لا يثبت إلّا ببيّنة شرعية. وهذا الشاهد الواحد أعرابيّ مجهول الحال والهوية.

---

(١) النهاية: ١٥٢.

(٢) المعتبر في شرح المختصر: ٢: ٦٤٦. منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ٩: ٢٢. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٦: ٢١. صحيح مسلم: ٢: ٤٩٩، الحديث ١١٣٥. صحيح البخاري: ٣: ٩٨، الباب ١٥٥. سنن النسائي: ٢: ١٦٠، الباب ١٠٧. مسند أحمد: ١٣: ٥٠، الحديث ١٦٤٧٨. سنن البيهقي: ٤: ٢٨٨.

ودعوى المحقّق الهمداني[١]، جبر ضعفه بالعمل غير محرز، لاحتمال استناد المشهور لشيء آخر ممّا سوف تسمع من أدلّة، وهذا كافٍ للبناء على تحقّق المطلوب. فضلاً عن أنّه لا يحرز وجود شهرة عملية في المقام تدعو للبناء على حصول الجبر من خلالها.

نعم، لو قيل بأنّ الأمر بالصيام والإمساك الوارد في الخبر لم يكن اعتماداً من رسول الله صلى الله عليه وآله، على قول الأعرابيّ ليكون مضمون الخبر مخالفاً للقواعد المعتبرة في ثبوت الهلال، وإنّما كان حكماً منه صلى الله عليه وآله، بعلمه، فإنّه سوف ينحصر المانع في الإستناد للخبر المذكور، بخلوّ مصادرنا منه، وضعف سنده بالإرسال.

مع أنّه قد يدّعى أنّ خلوّ مصادرنا منه لا يعدّ مانعاً من القبول به لو تحقّق الوثوق والإطمئنان خصوصاً على ما سلكناه في حجّية خبر الواحد من ملاحظة العامل الكميّ والكيفيّ في الحجّية المستفاد من حساب الإحتمال. نعم، الجزم بتوفّر ذلك في مثل هذا الخبر، وإن تعدّد نقله في مصادر المسلمين من الصعوبة بمكان، فتأمّل.

وقد تضمّنت بعض الكلمات عدّه مؤيّداً للبناء على وجوب الإمساك تأدّباً[٢]. وهو إنّما يصلح للتأييد لو كان المانع من حجّيته خصوص الضعف السندي، أمّا لو كان المتن ممّا لا يمكن الإلتزام به، فإنّه لن يصلح لذلك.

بقي أن يُشار إلى وجود اختلاف في نسخ الحديث، فإنّ الموجود في (**السنن الكبرى**) عن طريق عكرمة الإباضيّ، عن ابن عبّاس، أنّه قد جاء ليلة هلال شهر رمضان، وأنّه قد رأى الهلال: جاء أعرابيّ إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: إنّي

(١) مصباح الفقيه: ٢٠: ٢٤.

(٢) الغاية القصوى في التعليق على العروة الوثقى (كتاب الصوم): ٦٠.

رأيت الهلال - يعني هلال شهر رمضان - قال ﷺ: «**يَا بِلَالُ أَذِّنْ فِي النَّاسِ أَنْ يَصُومُوا غَدًا**»[١]. وقد خلا من الإشارة إلى الأمر بالصوم لمن لم يفطر، والإمساك لمن قد أفطر.

وهذا الإختلاف يوجب رفع اليد عن موضع الإستشهاد والإستدلال لزيادتها، لأنّه لم يثبت بناء العقلاء على جريان أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة، ولا أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة، وعليه فلا مناص من رفع اليد عنها، وعدم ترتيب الأثر عليها، وقد عرفت أنّها مورد الإستدلال.

نعم، قد وردت هذه الزيادة في النصّ الوارد في شأن صوم يوم عاشوراء، ومن الواضح أنّه خارج عن محلّ الكلام.

الوجه الثالث: ما استند إليه العلمان صاحب (**الجواهر**)، والشيخ الأعظم ﷺ، من التمسّك بقاعدة الميسور، وتقريب ذلك أن يقال: أنّ الواجب على المكلّف في يوم الشكّ الذي تبيّن له أنّه أوّل أيام شهر رمضان المبارك، هو الصوم المستجمع لشرائط الصحّة، والتي منها النية والتقرّب إلى الله سبحانه وتعالى. ومع فوات شيء من الشروط المعتبرة في حقيقة الصوم الشرعيّ وهي النيّة، فإنّه يبقى عنده الإمساك فيكون مطالباً، فيلزمه أن يكون ممسكاً[٢].

ويمنعه، أنّه بعد البناء على تمامية القاعدة المذكورة، عدم صلوح المقام صغرى لها، ذلك أنّ موضوعها هو صحّة العمل المأتيّ به فاقداً لشيء من الشروط المعتبرة فيه، كما لو عجز عن أداء الصلاة من قيام وأدّاها من جلوس،

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي: ٤: ٢١١و٢١٢.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٦: ٢١٦. كتاب الصوم للشيخ الأنصاري: ١٢٢.

فإنّ الصلاة الناقصة تكون من صغريات القاعدة، وكذا لو عجز عن المباشرة المعتبرة في الوضوء، وتوضّأ مستعيناً بآخر، فإنّه يُبنى على صحّة الوضوء الفاقد لهذا الشرط، ويكون من صغريات جريان القاعدة. ومن الواضح أنّ المقام ليس كذلك، لعدم البناء على أنّ الصادر منه صوم، وإنّما هو إمساك تأدّبي لنكتة وغاية مقصودة كما عرفت ذلك قبل قليل.

وبكلمة جامعة، إنّ مورد جريان القاعدة، هو المورد الذي يتحقّق فيه الإتيان بالمركّب المأمور به ناقصاً، بحيث يصدق على الصادر أنّه المطلوب ناقصاً، لا أنّه لا يصدق عليه العنوان كما في المقام.

نعم، لو بني على توسعة موضوع الصوم الشرعيّ ليكون شاملاً للمورد، ويبنى على أنّه صوم حقيقة، ويكون صحيحاً، وإنّما يكون القضاء منه عقوبة مثلاً؛ فالظاهر إمكان جعل المورد من صغريات القاعدة.

الوجه الرابع: ما تمسّك به بعض الأعاظم، مضافاً لدعوى التسالم التي سمعتها قبل قليل، من الإستناد إلى النصوص الواردة في ممارسة العلاقة الطبيعية مع الزوجة، والدالّة على ثبوت الكفّارة عليه، على أساس أنّ النصوص الواردة في المفطرات كلّها موضوعها الصائم، ففي صحيح محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر يقول: «**مَا يَضُرُّ اَلصَّائِمَ مَا صَنَعَ إِذَا اِجْتَنَبَ ثَلاثَةَ خِصَالٍ اَلطَّعَامَ وَاَلشَّرَابَ وَ اَلنِّسَاءَ وَاَلاِرْتِمَاسَ فِي اَلْمَاءِ**»[1]. ومثل ذلك ما جاء في رواية المشرقيّ عن أبي الحسن قال: سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أيامًا متعمدًا ما عليه من الكفارة؟ فكتب: «**مَنْ أَفْطَرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ**

(١) تهذيب الأحكام: ١٠: ٣١، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٠: ٣١، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

رَمَضَانَ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ يَصُومُ يَوْماً بَدَلَ يَوْمٍ»[١] . فإنّ الإفطار فرع الصوم، وحيث لا صوم كما في المقام، فلا إفطار. إلّا أنّ القيد المذكور، وهو عنوان الصائم لم يؤخذ في النصوص الواردة في ممارسة العلاقة الطبيعية، بل الوارد فيها عنوان من أتّى أهله في شهر رمضان، فعليه كذا.

فعن إدريس بن هلال، عن أبي عبد الله عليه السلام إنّه سئل عن رجل اتى اهله في شهر رمضان قال: «**عَلَيْهِ عِشْرُونَ صَاعاً مِنْ تَمْرٍ فَبِذَلِكَ أَمَرَ اَلنَّبِيُّ صلى الله عليه وآله اَلرَّجُلَ اَلَّذِي أَتَاهُ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ**»[٢] . ومثله قريب من هذا التعبير، فيستفاد حينئذٍ أنّ الحكم عامّ للصائم ولغيره، وقد خرج من تحت هذا العموم بالدليل القطعي بعض الموارد كالمسافر، والمريض، والشيخ، والشيخة، وأمّا غير ذلك يكون مشمولاً بالعموم، لأنّه مأمور بالصوم وقد أفسد صومه، لعذر أو لغيره كعصيان، ويجب عليه الإمساك عن ممارسة العلاقة الطبيعية.

ومجرّد كون النصوص المذكورة موضوعها خصوص ممارسة العلاقة الطبيعية، لا يوجب اختصاصها بها، لأنّه يتمسّك بعدم القول بالفصل القطعيّ، ليثبت الوجوب المذكور في سائر المفطرات[٣] .

وحاصل ما أفاده رحمه الله، أنّ الوارد في النصوص عنوانان، عنوان الصائم، وعنوان ممارس العلاقة الطبيعية.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ٢٠٧، الحديث ٧. وسائل الشيعة: ١٠: ٤٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢: ١١٦، الحديث ١٨٨٦. وسائل الشيعة: ١٠: ٤٨، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٨.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (المستند في شرح العررة الوثقى): ٢١: ٨٠ و٨١.

ومن الواضح مدى الفرق بينهما، إذ أنّ صدق الأوّل منوط بكونه ممتنعاً عن فعل شيء من المفطرات بخلاف الثاني، فإنّه يصدق وإن كان قد أفطر مثلاً على شيء منها كالأكل والشرب، ولما كان موضوع وجوب الكفّارة في الثاني هو ممارسة العلاقة، وهي أعمّ ممّن كان مفطراً أو كان صائماً، يثبت وجوب الإمساك بالامتناع عن ممارسة ذلك حتى لو كان مفطراً، ويتعدّى من مورد النصوص المذكورة لبقية المفطرات لعدم الخصوصية، واشتراكها جميعاً.

ويلاحظ عليه، أولاً: إنّ نصوص ممارسة العلاقة الطبيعية وإن دلّت على ثبوت الكفّارة مطلقاً وهي بظاهرها شاملة لما إذا كان المكلّف مفطراً، إلّا أنّ ملاحظة نصوص أُخرى تساعد على انصرافها لما إذا كان صائماً وأفطر على ممارسة العلاقة الطبيعة، ولا أقلّ من كون ذلك هو القدر المتيقّن منها، ما يمنع من ثبوت إطلاق لها، بل هي نصّ صريح في ذلك، لأنّها تضمّنت الأمر بالإفطار، ففي مضمر سماعة، قال: سألته عن رجل أتى أهله في شهر رمضان متعمّداً فقال: «**عَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ وَ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً وَ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ قَضَاءُ ذَلِكَ اَلْيَوْمِ وَ أَنَّى لَهُ مِثْلُ ذَلِكَ اَلْيَوْمِ**»[1]. فإنّ المستفاد منها انتفاء الأمرين معاً حال انتفاء ممارسة العلاقة الطبيعيّة، وهذا لا يكون إلّا في خصوص الصائم دون المفطر على شيء آخر من المفطرات غير العلاقة الطبيعة.

ومنه يتّضح أنّه لا مجال للتمسّك بظاهر النصوص الدالّة على ترتّب الكفّارة على مطلق الممارسة، كما في صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام:

---

(١) النوادر للأشعري: ٦٨: ١٤٠. وسائل الشيعة: ١٠: ٤٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٣.

في رجل وقع على أهله في شهر رمضان فلم يجد ما يتصدّق بـه علـى سـتّين مسكيناً قال : «**يَتَصَدَّقُ بِقَدْرِ مَا يُطِيقُ**»[1] .

اللهمّ إلّا أن يقال بأنّ النصّين مثبتان ، ولا منافاة بينهما فـلا موجـب لحمـل أحدهما على الآخر ، بل يمكن العمل بدلالتهما معاً ، فيلتـزم بأنّـه حـال كـان القاطع الصادر من الصائم هو ممارسة العلاقة الطبيعية ، وجب القضاء والكفّارة ، وحال صدر من الصائم قاطع آخر ، ثمّ وقع على عياله ، وجبـت عليـه الكفّـارة للوقوع ، وإن كان القضاء واجباً عليه بسبب القاطع الأوّل .

وهذا وإن كان حسناً ، إلّا أنّه يمنع منه أنّ الوقوع لـم يحـصل حـال الـصوم والذي قد عرفت أنّه موضوع الكفّـارة ، فيمـا تقـدّم بفعـل الإفطـار ، لا بإيجـاد المفطر .

ولو بُني على ضرورة العمل بمقتضى النصوص ، فإنّ ذلك مدّعاة للبناء على كونه حكماً على خلاف مقتضى القاعدة ، ومثله يصعب التعدّي عنه إلـى بقيـة الموارد ، إلّا حال وجود قرينة جليّة واضحة يمكن الركون إليها ، وأنّى لنا توفّرها في المقام .

ثانياً : إنّ البناء على تمامية الإسـتدلال المـذكور فـرع إحـراز أنّ النـصوص المستند إليها في مقام البيان من جميع الجهات ، وهو بعيد ، إذ أقصى ما يظهـر منها دلالتها على وجوب الكفّارة على من وقع على عياله ، ولا نظر فيها لمـا إذا كان صائماً أو لم يكن .

---

(١) الكافي : ٤ : ١٠٢ ، الحديث ٣ . وسائل الشيعة : ١٠ : ٤٦ ، البـاب ٨ مـن أبـواب مـا يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣ .

ومع ملاحظة المقدّمة التي أُشير إليها في أنّ موضوع الكفّارة ليس فعل المفطر، وإنّما موضوعها الإفطار، فسوف تكون النصوص المذكورة دالّة على أنّ وجوب الكفّارة حال كون الصائم قد أبطل صومه بالوقوع على العيال لا مطلقاً، فيكون ثبوت الكفّارة مخصوصاً بهذا المورد دون غيره.

الوجه الخامس: ما تمسّك به غير واحد من الأعلام[1]، من الإستناد للنصوص المتفرّقة في موارد متعدّدة من أبواب الصوم، والتي دلّت على أنّ بطلان الصوم لا يوجب رفع اليد عن وجوب الإمساك تأدّباً:

منها: ما ورد فيمن نام جنباً حتى أصبح:

١. معتبرة ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يجنب في شهر رمضان ثمّ يستيقظ ثمّ ينام حتّى يصبح؟ قال: «**يُتِمُّ يَوْمَهُ وَ يَقْضِي يَوْماً آخَرَ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَيْقِظْ حَتَّى يُصْبِحَ أَتَمَّ يَوْمَهُ وَ جَازَ لَهُ**»[2].

٢. معتبرة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في رمضان ثمّ ينام قبل أن يغتسل؟ قال: «**يُتِمُّ صَوْمَهُ وَ يَقْضِي ذَلِكَ اَلْيَوْمَ، إِلاَّ أَنْ يَسْتَيْقِظَ قَبْلَ أَنْ يَطْلُعَ اَلْفَجْرُ فَإِنِ اِنْتَظَرَ مَاءً يُسَخَّنُ أَوْ يُسْتَقَى فَطَلَعَ اَلْفَجْرُ فَلاَ يَقْضِي يَوْمَهُ**»[3].

٣. معتبرة ابن أبي نصر، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل أصاب

---

(١) لاحظ: على سبيل المثال، مصباح المنهاج (كتاب الصوم): ٥١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ٢١١، الحديث ١٩. وسائل الشيعة: ١٠: ٦١و٦٢، الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٤: ٢١١، الحديث ٢٠. وسائل الشيعة: ١٠: ٦١و٦٢، الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

من أهله في شهر رمضان، أو أصابته جنابة ثمّ ينام حتّى يصبح متعمّداً؟ قال: «**يُتِمُّ ذَلِكَ اَلْيَوْمَ وَ عَلَيْهِ قَضَاؤُهُ**»[1].

٤. مضمرة سماعة، قال: سألتُه عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان، فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتّى يدركه الفجر؟ فقال: «**عَلَيْهِ أَنْ يُتِمَّ صَوْمَهُ، وَ يَقْضِيَ يَوْماً آخَرَ**»[2].

على أساس أنّ المقصود من إتمام الصوم في هذا اليوم ليس إتمامه ليكون صوماً شرعيّاً حقيقياً، وإنّما يقصد منه الإمساك تأدّباً، وقرينة ذلك أنّه قد أتى بالمفطر، فيكون الصوم الحقيقيّ الشرعيّ قد فسد بما صدر منه من فعل، فيشكّل ذلك قرينة خارجية حافّة بالكلام موجبة لحمل اللفظ على خلاف ظاهره.

ومنها: ما ورد فيمن تعمّد البقاء على الجنابة:

١. معتبرة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في رجل احتلم أول الليل، أو أصاب من أهله ثمّ نام متعمّداً في شهر رمضان حتّى أصبح، قال: «**يُتِمُّ صَوْمَهُ ذَلِكَ، ثُمَّ يَقْضِيهِ إِذَا أَفْطَرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ**»[3].

٢. مرسل إبراهيم بن عبد الحميد، عن بعض مواليه، قال: سألته عن احتلام

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ٢١٢، الحديث ٢١. وسائل الشيعة: ١٠: ٦٢، الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ٢١٢، الحديث ١٨. وسائل الشيعة: ١٠: ٦٢، الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

(٣) الكافي: ٤: ١٠٥، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٠: ٦٣، الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

الصائم ؟ قال : فقال : «**إِذَا اِحْتَلَمَ نَهَاراً فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَلاَ يَنَمْ حَتَّى يَغْتَسِلَ، وَ إِنْ أَجْنَبَ لَيْلاً فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَنَامَ سَاعَةً حَتَّى يَغْتَسِلَ، فَمَنْ أَجْنَبَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَنَامَ حَتَّى يُصْبِحَ فَعَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ، أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً، وَ قَضَاءُ ذَلِكَ اَلْيَوْمِ، وَ يُتِمُّ صِيَامَهُ وَ لَنْ يُدْرِكَهُ أَبَداً**»[١] .

ودلالة هذه الطائفة على وجوب الإمساك تأدّباً على من فسد صومه في نهار شهر رمضان كتقريب دلالة نصوص الطائفة السابقة عليها .

ومنها : ما ورد فيمن تناول المفطر بعد الفجر من دون مراعاة :

١. صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام إنّه سئل عن رجل تسحّر ثمّ خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبيّن ؟ قال : «**يُتِمُّ صَوْمَهُ ذَلِكَ ثُمَّ لْيَقْضِهِ**»[٢] .

٢. مضمرة سماعة بن مهران ، قال : سألته عن رجل أكل أو شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان ؟ فقال عليه السلام : «**إِنْ كَانَ قَامَ فَنَظَرَ فَلَمْ يَرَ اَلْفَجْرَ فَأَكَلَ ثُمَّ عَادَ فَرَأَى اَلْفَجْرَ، فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ وَ لاَ إِعَادَةَ عَلَيْهِ، وَ إِنْ كَانَ قَامَ فَأَكَلَ وَ شَرِبَ ثُمَّ نَظَرَ إِلَى اَلْفَجْرِ فَرَأَى أَنَّهُ قَدْ طَلَعَ فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ وَ يَقْضِي يَوْماً آخَرَ، لِأَنَّهُ بَدَأَ بِالْأَكْلِ قَبْلَ اَلنَّظَرِ فَعَلَيْهِ اَلْإِعَادَةُ**»[٣] .

٣. خبر عليّ بن أبي حمزة ، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال : سألته عن رجل شرب

---

(١) تهذيب الأحكام : ٤ : ٢١٢ ، الحديث ٢٥ . وسائل الشيعة : ١٠ : ٦٤ ، الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤ .

(٢) تهذيب الأحكام : ٤ : ٢٦٩ ، الحديث ٥ . وسائل الشيعة : ١٠ : ١١٥ ، الباب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

(٣) الكافي ٤ : ٩٦ ، الحديث ٢ . وسائل الشيعة : ١٠ : ١١٥ ، الباب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣ .

بعد ما طلع الفجر وهو لا يعلم في شهر رمضان: قال: «**يَصُومُ يَوْمَهُ ذَلِكَ، وَ يَقْضِي يَوْماً آخَرَ**»[١].

ومنها: ما ورد فيمن تناول المفطر بعد الفجر اعتماداً على خبر المخبر مع تبيّن خطئه:

صحيح معاوية بن عمّار على ما جاء في (**الكافي**)، لا ما جاء في (**الفقيه**)[٢]، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام آمر الجارية أن تنظر طلوع الفجر أم لا، فتقول: لم يطلع بعد، فأكل ثمّ أنظره فأجده قد طلع حين نظرت، قال: «**تُتِمُّ يَوْمَكَ ثُمَّ تَقْضِيهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي نَظَرْتَ مَا كَانَ عَلَيْكَ قَضَاؤُهُ**»[٣].

ودلالته الصحيح على وجوب الإمساك بقية اليوم الذي قد أفطر فيه وأخلّ بصحّته فلم يعد يصلح أن يكون صوماً حقيقياً شرعياً بلحاظ ما قد سمعت.

ومنها: ما ورد فيمن ظنّ كذب المخبر بدخول النهار:

صحيح عيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل خرج في شهر رمضان وأصحابه يتسحّرون في بيت فنظر إلى الفجر فنادهم أنّه قد طلع الفجر فكفّ بعض وظنّ بعض أنّه يسخر فأكل؟ فقال: «**يُتِمُّ وَ يَقْضِي**»[٤].

وتقريب الإستدلال بالوجه المذكور مبنيّ على حصر حقيقة الصوم حقيقة وشرعاً في خصوص الإمتناع عن المفطرات المعلومة والإمساك عنها من طلوع

---

(١) الكافي: ٤: ٩٧، الحديث ٦. وسائل الشيعة: ١٠: ١١٥، الباب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

(٢) انظر: من لا يحضره الفقيه: ٢: ١٣٢، الحديث ١٩٤٠.

(٣) الكافي: ٤: ٩٧، الحديث ٣.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٢: ١٣١، الحديث ١٩٣٩. وسائل الشيعة: ١٠: ١١٨، الباب ٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

الفجر الصادق حتى دخول الليل، وأن فعل أيّ شيء منها موجب لإنتفاء العنوان، وسالب لوجود الحقيقة خارجاً، خرج من تحت ذلك خصوص فعل شيء منها نسياناً، للدليل الخاصّ، وأنّه رزق ساقه الله تعالى إليه، فيكون الباقي مشمولاً لما دلّ على انتفاء العنوان، وعدم تحقّقه فيكون موجباً لفساد الصوم، وعليه يكون المقصود من التعبير عنه في النصوص هو الإمساك بقرينة القضاء.

ثمّ إنّه لو نظر لكلّ طائفة من النصوص، أمكن البناء على اختصاصها بموردها، وعدم التعدّي منها لغيرها، إلّا أنّ ملاحظة تعدّد النصوص وكثرة الطوائف موجبة للبناء على رفع اليد عن خصوصية المورد والتعدّي لبقية الموارد الأُخرى، ليكون المستفاد من هذا الوجه هو وجوب الإمساك تأدّباً على كلّ من فعل شيئاً من المفطرات خلال يوم الصوم الإلزاميّ.

والإنصاف أنّ الجزم بما ذكر من الصعوبة بمكان، ضرورة أنّه لا موجب لرفع اليد عن حقيقة الصوم الحقيقيّ الشرعيّ حين فعل شيء من المفطرات نسياناً، والبناء على عدم منافاة ذلك له تعبّداً، دون الموارد المذكورة، فكما أنّه عمد لتوسعة مفهوم الصوم وحقيقته، فإنّ من الممكن جدّاً أن تكون الموارد المذكورة كذلك، وعليه يبقى مفهوم الصوم الوارد فيها على حاله مستعملاً في معناه الحقيقي، ويكون ذكر القضاء من باب العقوبة، وهذا له نظائر سيّما في كفّارات الحجّ، إذ يفكّك بين الحكمين التكليفيّ والوضعيّ، فيلتزم بصحّة العمل، إلّا أنّ عليه كفّارة، بل إنّ ذلك واضح أيضاً في بعض المفطرات كالبقاء على الجنابة متعمّداً، فإنّه لا يوجب المفطرية، وإنّما يلزمه الإتيان بيوم عقوبة، ولذا يحتمل جدّاً أن يكون مدلول هذه النصوص كذلك أيضاً، بل هو غير بعيد.

ونظير ذلك ما سوف يأتي من موثّقة عمّار الساباطي، فيمن خاف على

نفسه الهلاك، وأنّه يمكنه تناول ما يسدّ الرمق ويتمّ صومه، ولا يلزمه القضاء.

ولذا قد حكي عن العلّامة، والشهيد في (**الدروس**) بناؤهما على أنّه يسوغ لمن خاف على نفسه الهلاك من عطش مثلاً تناول ما يسدّ رمقه ويحفظ حياته، ويصحّ صومه، ولا قضاء عليه[1]، وهو وإن كان ظاهره التمسّك بموثّقة عمّار المشار إليها، فيكون نظير التعبّد بعدم مانعية فعل المفطر نسياناً في اليوم الصوميّ، إلّا أنّه يساعد على توسعة مفهوم الصوم وحقيقته، بل قد يدفع بالقول بوجود حقيقة شرعية له، وهو محتمل جدّاً.

وبالجملة، إنّ ملاحظة ما ذكر، يساعد على البناء على حمل النصوص المذكورة في الوجه محلّ البحث على معناها الحقيقيّ وعدم العمد للتصرّف فيها بما يكون خلاف ظاهرها.

على أنّه لو بني على ما ذكر، من احتمال حمل النصوص على الصوم الصحيح، فإنّه يصعب البناء عليها لإحتمال الإجمال فيها، فتأمّل.

الوجه السادس: التمسّك بموثّقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه قال: «**يَشْرَبُ بِقَدْرِ مَا يُمْسِكُ بِهِ رَمَقَهُ وَ لاَ يَشْرَبُ حَتَّى يَرْوَى**»[2]. وتقريب الإستدلال بها بلحاظ نقلي الصدوق

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٦: ٢٧، مسألة ١٢. الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة: ١: ٢٧٦. وقد افتى بصحّة الصوم في الفرض المذكور من الأعلام المعاصرين، العلمان الكبيران المرجع السيّد محمد سعيد الحكيم دام ظلّه في (**منهاج الصالحين**): ١: ٣٣٣، مسألة ٤٣. والسيّد موسى الشبيري الزنجاني (دام ظلّه) في (**المسائل الشرعية**): ٣٤٧، مسألة ١٥٨٩.

(٢) الكافي: ٤: ١١٧، الحديث ٦. وسائل الشيعة: ١٠: ٢١٤، الباب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

والشيخ ﷺ، فإنّ الوارد فيه : «**يُصِيبُهُ اَلعَطَشُ**»[١] . وهو الذي رجّحه بعض الأعاظم ﷺ[٢] ، وقرينة ذلك أنّ من به داء العطاش بطبعه لا يمكنه الإرتواء ، وهذا يوجب أنّ التعبير بقوله ﷺ : «**حَتَّى يَرْوَى**» ، ناظر لمن له قابلية الإرتواء وهو العطشان ، وليس المريض بداء العطش .

على أنّ الظاهر أنّه لا موجب للتمسّك بالقرينة المذكورة في كلامه ﷺ ، والبناء على عدم الفرق بين نسختي (**الكافي**) من جهة ، و(**الفقيه**) و(**التهذيب**) من جهة أُخرى ، وأنّ التعبيرين الواردين في المصادر بمعنى واحد ، فإنّ العطاش في نسخة (**الكافي**) بمعنى العطش وليس مرض داء العطاش ، وقرينة ذلك التعبير في الموثّقة بقوله : «**يُصِيبُهُ**» ، فإنّ الظاهر من هذا التعبير حصول ذلك اتّفاقاً ، وليس مرضاً دائمياً مستمرّاً .

وكيفما كان ، فإنّ تقريب الإستدلال بها على المدّعى مبنيّ على ما تقدّمت الإشارة إليه من انتفاء الصوم حقيقة وشرعاً بمجرّد صدور شيء من المفطرات خرج من ذلك ما دلّ عليه الدليل الخاصّ ، فيكون مدلول موثّق عمّار أنّه يسوغ له تناول المفطر بما يحفظ له حياته ، ويلزمه الإمساك تأدّباً ، وعليه القضاء .

ومع التسليم بما ذكر ، وأنّ مفادّ الموثّقة هو لزوم الإمساك تأدّباً ، وعدم صحّة الصوم الحاصل ، إلّا أنّها لا تصلح للدلالة على المدّعى ، وذلك لإختصاصها بشهر رمضان المبارك ، وليس في البين ما يكشف عن وجود إطلاق فيها ، لعدم إشتمالها على شيء من الكلمات الظاهرة في ذلك .

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ١٣٣ ، الحديث ١٩٤٨ . تهذيب الأحكام : ٤ : ٢٤٠ ، الحديث ٩ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ﷺ (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٢ : ٤٩ .

ورفع اليد عن موردها للتعدّي إلى بقية الموارد الأُخرى ليس عرفياً، فإنّ العرف يفهم وجود خصوصية في بعض الأفراد.

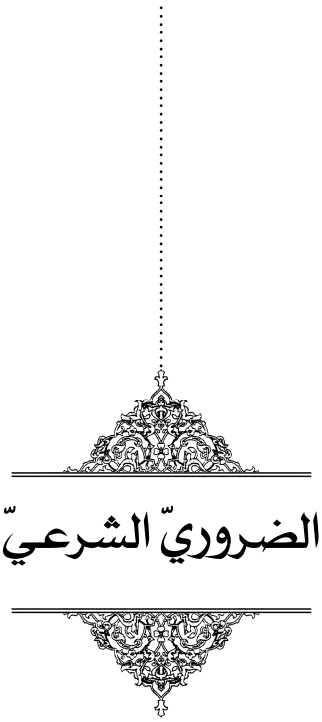
والإنصاف، أنّ الموثّقة لا تصلح دليلاً على المدّعى، لأنّ الظاهر منها البناء على صحّة الصوم الصادر منه، وأنّ إفطاره رفعاً للضرر المترتّب عليه بمقدار ما يحفظ حياته من الهلاك، لا يوجب انتفاء عنوان الصومية خصوصاً وأنّ من الممكن جدّاً البناء على توسعة المفهوم كما قد سمعت، وهو غير بعيد.

الوجه السابع: التمسّك بالارتكاز المتشرّعي، على أساس أنّ ارتكاز المتشرّعة منعقد على مراعاة حرمة الشهر وقدسيّته، وذلك من خلال الإلتزام على من أفطر في شيء من أيام الصوم اللزوميّ، لزمه الإمساك.

والحقّ أنّه لو بني على وجود ارتكاز متشرّعي، فإنّه مخصوص بشهر رمضان المبارك جزماً دون غيره من أيام الصوم، وهذا بلحاظ التعليل الذي يذكر عادة من مراعاة حرمة الشهر الكريم، والعمد لعدم هتك قدسيّته وما شابه ذلك.

مع أنّ الظاهر أنّ مثل هكذا ارتكاز ليس في الحقيقة ارتكاز، وإنّما هو حسن احتياط في المقام كما هو واضح، ومثله لا يصلح أن يكون دليلاً. نعم، هو موجب للتوقّف ربما واتّخاذ طريق الإحتياط.




الضروريّ الشرعيّ

الضروريّ الشرعيّ

إنّ المتابع لكلمات علماء الطائفة، أعلى الله كلمتهم، وأنار برهانهم، يجدهم يستدلّون في بحوثهم بالضرورة على الأحكام الشرعية، سواء الإلزامية منها، الوجوب والحرمة، أم الترخيصية، وهي الإستحباب، والكراهة، ويقصدون منها تارة الضرورة الدينية، وأُخرى يقصدون منها الضرورة المذهبية، وثالثة يعنون بذلك ضرورة الفقه، ويجمع الجميع عنوان واحد، وهو الضرورة الشرعية، وإن كانت النسبة بين العناوين الثلاثة مختلفة كما هو واضح.

والمراجع لكلمات الأعلام يجدها تشتمل تعبيرين، فيعبّرون تارةً بالضروريّ للشيء، كضروريّ الدين، وضروري المذهب، وضروريّ الفقه، ويعبّر أيضاً بما علم ثبوته للشيء بالضرورة، كثبوت شيء للدين أو للمذهب بالضرورة. وربما بني على عدم الفرق بين المفهومين، وأنّهما يؤولان لبّاً إلى الدلالة على أنّ هذا الشيء ثبوته ضروري للشيء الكذائي، وأنّ التعبير بكونه من ضروریاته، يعنون به ذلك، كما هو الظاهر من كلام العلمين، السيّد بحر العلوم، في (**بلغته**)، (**وصاحب الجواهر**)قدس سره[1].

---

(١) بلغة الفقيه: ٤: ٢٠١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٤١: ٦٠٢.

والظاهر أنّ البناء على اتّحادهما ومغايرتهما تعتمد على بيان حقيقة الضروري، وسوف يتّضح من خلال عرض النظريات الموجودة في كلمات الأعلام، أنّه يحكم بالمغايرة بينهما وفق بعضها دون البعض الآخر، فلو بني مثلاً على أنّ حقيقة الضروري هو ذات الضروريّ المنطقيّ، فالظاهر أنّه لا فرق بينهما، بخلاف ما لو بني على أنّ الضروريّ ما يكون ركناً للشيء، أو ما يكون جزءاً منه، فالظاهر وجود المغايرة بينهما، لأنّ بعض الأُمور قد يكون ثبوتها من خلال أمر ضروريّ بديهيّ، ولا يكون الشيء الثابت من الأركان ولا من الأجزاء.

ولا ريب في وجود مجموعة من الأحكام الشرعية المترتّبة على العناوين الثلاثة، إذ يحكم مثلاً بكفر كلّ من أنكر شيئاً من ضروريات الدين، كما يحكم بعدم انتماء من أنكر شيئاً من ضروريات مذهب الحقّ لمذهب الحقّ، بل ربما بني على كفر منكر الضروريات الفقهية أيضاً[1].

ومع وجود مجموعة من الأحكام المترتّبة على العناوين الثلاثة، استدعى

---

(١) لا يذهب عليك أنّ الضرورات الفقهيّة لا يخلو حالها عن أحد أمرين:

الأمر الأول: التي تقوم على مجموعة من الأُمور العقدية بحيث أنّ التسليم بها فرع التسليم بتلك العقائد، كالتسليم بنبوة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وأمامة أهل البيت عليهم السلام، وعصمتهم، فإنّ إنكار الضرورة الفقهيّة من هذا النوع راجع لإنكار النبوة والإمامة والعصمة.

الأمر الثاني: ما يكون مرتبطاً بالبعد الفقهي، وعادة ما يكون إما ضرورياً دينياً أو ضرورياً مذهبياً، فمن الأول الصلاة مثلاً، ومن الثاني نفي التعصيب في الميراث، فإن إنكار الأول منهما يوجب الكفر لأنّه يؤول إلى إنكار ضروري الدين، بينما الثاني يترتب عليه ما يترتب على إنكار ضروري المذهب.

ذلك الوقوف على حقيقة الضروريّ والذي يضاف إليه كلّ واحد من العناوين المذكورة، حذراً من العمد إلى تطبيق بعض اللوازم المترتّبة عليها خطأ واشتباهاً، كالحكم بكفر شخص ما لتوهّم أنّه أنكر شيئاً من ضروريات الدين، مع أنّ ما أنكره ليس كذلك، وما ذلك إلّا بسبب الجهل بحقيقة الضروريّ، وعدم الإحاطة بضابطته التي يميز بها ما هو ضروريّ ممّا ليس كذلك. ومثل ذلك نفي انتماء شخص ما لمذهب الحقّ، لذات النكتة.

وقد تضمّنت كلمات علماء الطائفة نظريات في تحديد ضابطة الضروريّ، نشير لبعضها:

النظرية الأُولى: الضروريّ المنطقيّ:

هي التي تبنّاها مجموعة من الأعلام، منهم بعض الأساطين، وبعض الأعاظم، وبعض الأعلام، وحاصلها، أنّ الضروريّ الشرعيّ، بأصنافه الثلاثة لا يختلف في حقيقته عن الضروريّ المنطقيّ، ومن المعلوم أنّ الضروريّ المنطقيّ هو الأمر البديهي، وهو الذي يقابل الكسبيّ والنظريّ، والمقصود من كون الشيء بديهيّاً أنّه لا يحتاج ثبوته أو نفيه إلى دليل، وقد ذكروا لذلك البديهيات والضروريات الستّ.

فالضروريّ هو الذي لا يحتاج حصوله وتحقّقه إلى كسب ونظر وفكر، فيمكن أن يحصل بالاضطرار، كما يمكن أن يحصل بالبداهة، وهي المفاجأة والإرتجال دون توقّف على وجود الكسب والفكر والنظر، كتصوّرنا مفهوم الوجود والعدم، وتصوّرنا مفهوم الشيء، وكتصديقنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ النقيضين لا يجتمعان، وأنّ الشمس طالعة، وأنّ الواحد نصف الإثنين، وهكذا.

ومع خلوّ كلمات الأعلام الثلاثة ﷺ من التصريح بكون المقصود لهم في بيان حقيقة الضروريّ هو الضروريّ المنطقيّ، إلّا أنّه يفهم ذلك منها بسبب المقابلة للضروريّ في كلماتهم بالنظريّ، فيفهم من ذلك أنّهم يريدون المعنى المنطقيّ للضروريّ.

قال بعض الأساطين ﷺ: وأمّا الأُمور الإعتقادية التي يجب فيها الإعتقاد لا غير فالحكم بكفر منكرها ضرورية كانت أو نظرية، يتوقّف على قيام دليل على وجوب الإعتقاد بها تفصيلاً[١].

وقال بعض الأعاظم ﷺ: وأمّا الولاية بمعنى الخلافة، فهي ليست بضرورية بوجه وإنّما هي مسألة نظرية[٢].

وقال بعض الأعلام ﷺ: بقي الكلام هنا في ملاك الضروريّ، ولابد من معرفته وتمييزه عن غيره كي لا يتبادر بتكفير مسلم أو الحكم بإسلام من خرج عن الإسلام، فنقول: إنّه ليس له اصطلاح خاصّ وراء اصطلاحه الجاري في المنطق، فأهل المنطق قسّموا القضايا إلى قسمين: نظرية وضرورية.

و الأُولى: هي ما يحتاج إثباته إلى دليل وبرهان ولا يمكن التصديق به بدون ذلك، نظير قولنا: العالم حادث، فإنّه مترتّب على تشكيل قياس وترتيب صغرى وكبرى حتّى يحصل الجزم به والحكم بحدوث العالم.

وأمّا الثانية: أعني الضروريّة من القضايا، فهي ما لا حاجة في إثباته إلى ترتيب قياس وإقامة دليل وبرهان، مثل قولنا: النار حارّة، وعلى هذا فكلّ حكم اعتقادي أو عملي في الإسلام الذي لا حاجة لنا في إثبات كونه من الإسلام

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١: ٣٨٠.
(٢) موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٣: ٨.

وأنّه من برامجه إلى دليل، فهو ضروريّ، نظير الصلاة، بل مثل الختان، فإنّه في الشريعة الإسلامية من الأُمور التي صارت ضرورية الثبوت يعلم كلّ من دخل في حوزة الإسلام، بل وغير المسلمين أيضاً أنّه من دين النبيّ ﷺ ومن خصائص المسلمين يتردّدون في إسلام من لم يكن مختوناً أو يحكمون بكفره، فالمسلم وغير المسلم يعلم شدّة اهتمام الشارع بهذه السنّة، ولهذا قد يتّفق أنّ المسيحيّ يريد أن يعتنق الإسلام فيحاسب نفسه أولاً أنّه يمكنه التسليم حذاء إجراء هذه السنّة القطعية عليه فحينئذٍ يتشرّف بقبول الإسلام واعتناقه أو لا يمكنه ذلك، ولا يرى من نفسه التهيّؤ للختان ويثقل عليه ذلك، فهناك من يرجع وينصرف عما أراده من قبول الإسلام[1].

ووفقاً لهذه الضابطة، يمكن أن يعرّف ضروريّ الدين بأنّه: كلّ أمر يتّفق عامّة المسلمين على نسبته للدين، دون حاجة منهم في ذلك إلى كسب، ولا إلى إعمال فكر، ولا نظر، مثل: وجوب الصلاة، والصوم، والحجّ، وما شابه ذلك.

وأمّا ضروريّ المذهب، فسوف يكون المقصود منه: كلّ ما ينسب لمذهب معيّن من المذاهب الإسلامية دون حاجة من أهل ذلك في إثباته إلى كسب ولا فكر ولا نظر، بل يكون من الأُمور البديهية الواضحة، مثل وجوب الخمس في أرباح المكاسب عند أتباع مذهب الحقّ، وجزئية البسملة من سورة الفاتحة، وغير ذلك.

وسوف يكون ضروريّ الفقه عبارة عن: البديهيات الفقهية التي لا يحتاج

---

(١) نتائج الأفكار في نجاسة الكفّار: ١٧٩ و١٨٠.

الإلتزام بها إلى كسب ولا إعمال فكر أو نظر. بمعنى أنّها تلك الأُمور التي لا يحتاج ثبوتها أو نفيها في الفقه إلى دليل، وهي عبارة عن البديهيات والضروريات الستّ.

نعم، لما كانت الأوّليّات والتجريبيات، والحدسيات لا موضوع لها في الفقه، تكون خارجة من تحت التعريف خروجاً تخصصياً، فيكون المقام مختصّاً بالثلاث المتبقيّة من البديهيات والضرورات المنطقية.

ووفقاً للنظرية المذكورة يمكن البناء على تفاوت الضرورات بأنواعها، ذلك أنّه قد يكون الشيء ضرورياً دينياً عند شخص ما ولا يكون كذلك عند آخر، لأنّ كون الشيء بديهياً أمراً نسبيّ مشكّك وليس أمراً متواطئاً، يختلف فيه الحال من شخص لآخر.

كما أنّ مقتضى ما ذكر البناء على دخالة الزمان والمكان في تحديد الضروريّ، لأنّه قد يكون الشيء نظرياً في زمان ما، ويصبح بديهياً في زمان آخر، كما يمكن أن يكون الشيء بديهياً ضرورياً في مكان ما، ولا يكون كذلك في مكان آخر، وهكذا.

مناقشة النظرية الأُولى:

وقد أُجيب عن النظرية الأُولى بجوابين:

الجواب الأوّل: ما تضمّنه كلام المحدّث الأسترابادي رحمه الله، في كتابه (**الفوائد المدنية**)، وهو ينطوي على نقض وحلّ:

أمّا النقض، فحاصل ما أفاد، أنّ البناء على كون المقصود من الضروريّ الشرعيّ هو ذات الضروريّ المنطقيّ، يلزم منه انتفاء عنوان الضرورة عن العديد

ممّا يعدّ ضرورياً سواء كان ضروريّ الدين، أم ضروريّ المذهب، أم ضروريّ الفقه، لأنّها لا تندرج تحت واحد من عناصر الضروريات المنطقية والمحصورة في أُمور ستّة، وهي الأوّليّات، والمحسوسات، والمتواترات، والتجريبيات، والحدسيات، والفطريات، وليس وجوب الصلاة، أو وجوب الصوم، أو وجوب الحجّ من هذه الأقسام الستّة، لأنّ العلم بها لم يكن من خلال واحد منها، ومع وحدة المفهومين، الضروريّ المنطقيّ، والشرعيّ، سوف تخرج هذه العناوين عن كونها من ضروريات الدين، وهذا ما لا يمكن الإلتزام به. ومثل ذلك يلتزم في ضروريّ المذهب كالرجعة مثلاً، وهكذا.

وأمّا الحلّ، فلا ريب في وجود فرق بين المفهومين، لأنّ موجبات تحقّق الضروريّ في كلّ منهما تختلف عن الآخر، ذلك أنّ موجبات حصول الضروريّ المنطقيّ هو ملاحظة الأُمور الستّة التي ينحصر فيها، بخلاف الضروريّ الشرعيّ، فإنّ طريق حصوله يكون من خلال النصّ الديني واستفادة ذلك سواء من الكتاب العزيز، أم من السنّة المباركة[1].

ولا يندفع النقض الصادر منه، بالبناء على دخول الضروريات الدينية تحت أحد أقسام البديهيات والضروريات المنطقية، وهو المتواترات، لأنّ وجوب الصلاة مثلاً ثابت بالتواتر بين المسلمين.

لأنّ ثبوتها عند المسلمين من خلال النصّ الشرعيّ كالقرآن الكريم مثلاً، فإنّه لو سئل أيّ مسلم، لماذا كانت الصلاة مثلاً واجبة في دينك، فسوف يجيب بدلالة القرآن على وجوبه، ولن يكون جوابه بحصول التواتر على وجوبها.

---

(١) الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة: ١٢٧و١٢٨.

على أنّ القبول بهذا الجواب عن إشكال المحقّق الإسترابادي، يستدعي الإلتزام بحصر ضروريات الدين في خصوص المتواترات، لعدم دخولها تحت واحد من الخمسة البقية للبديهيات، وهذا سوف يؤدّي إلى خروج جملة من ضروريات الدين عن كونها كذلك، لأنّها لم تثبت بالتواتر، ولم يتمّ في حقّها شروط التواتر المذكورة في محلّها، كشرط التواتر في كلّ طبقة طبقة، وهكذا.

نعم، لو أُجيب عن النقض بأنّ القرآن الكريم قد ثبتت قطعيّته بالتواتر، فيكون وجوب الصلاة والصوم والحجّ المشرّعة فيه ثابتة بالتواتر أيضاً، كان وجيهاً.

على أنّنا نمنع أن تكون ضروريات الدين منحصرة في خصوص المتواترات من أقسام البديهيات الستّ المنطقية، إذ يمكن أن يكون ضرورياً من ضروريات الدين وداخلاً تحت قسم المحسوسات سواءً المحسوسات بالحواسّ الظاهرة، أم الباطنة التي هي الوجدانيات. ومثاله الناس الذين عاشوا في الصدر الأوّل من الإسلام، فإنّ رسول الله ﷺ لو قال للناس: إنّ الشيء المعيّن واجب فعله، وفعله ﷺ وشاهده الناس، فإنّه يثبت عندهم أنّه من ضروريات الدين، من خلال الحواسّ، فيصبح ضرورياً من المحسوسات.

كما يمكن أنّ يكون الشيء من ضرويات الدين، ويكون من الفطريات، كما في عقيدة التوحيد، ووجود الله تعالى، فأنّها فطرية وجدانية.

الجواب الثاني: إنّ البناء على مختار بعض الأكابر من حصر البديهيات والضروريات في قسمين وهما الأوّليّات والفطريات، وإخراج بقية الأقسام الأربعة، يستدعي بطلان النظرية المذكورة، لأنّه سوف تكون كلّ ضروريات الدين من النظريات، وهو ما لا يمكن الإلتزام به، فإنّ أغلب الضروريات إمّا أن تكون ثابتة بالتواتر، أو من خلال المشاهدة الظاهرية، وهذه الأُمور وفق

مختارهﷺ، ليست من البديهيات والضروريات وإنّما هي من المسائل النظرية منطقياً، وهو كما ترى.

قالﷺ: فيما يتعلّق بالعقل الأوّل ومدركاته، وهي المدركات التي حدّدها المنطق الصوري في قضايا ستّ اعتبرتها موادّ البرهان في كلّ معرفة بشرية، وهي: الأوّليّات، والفطريات، والتجريبيات، والمتواترات، والحدسيات، والحسيات، وقد ادّعى المنطق الصوري أنّ هذه القضايا كلّها بديهية.

ونحن نسلّم معهم في اثنين منها، هما الأوّليّات، كاستحالة اجتماع النقيضين، والفطريات، وهي التي قياساتها معها، ولم نقل برجوعها إلى الأوّليّات على ما هو التحقيق، فهاتان قضيتان قبليّتان، وأمّا غيرهما أيّ القضايا الأربع الباقية فليست المعرفة البشرية فيها قبليّة، بل بعديّة، أيّ تثبت بحساب الإحتمالات، وبالطريقة الإستقرائية التي يسير فيها الفكر من الخاصّ إلى العامّ حسب قوانين وأسس شرحناها مفصلاً في ذلك الكتاب[(١)] بعد إبطال ما حاوله المنطق الصوري من تطبيق قياس حفيّ فيها بمناقشات عديدة مشروحة في محلّها. وقد أثبتنا هناك أنّه حتّى المحسوسات التي هي أبده القضايا الأربعة الباقية تخضع للأسس المنطقية للدليل الإستقرائي[(٢)].

ومن المعلوم أن الإستقراء داخل في الأُمور الكسبيّة التصديقيّة، فتكون الأُمور الناجمة عنه داخلة تحت الأُمور النظرية الكسبيّة، ولما كانت القضايا الأربع خاضعة للإستقراء، فذلك يعني أنّها داخلة في الأُمور النظرية الكسبية، ما يمنع كونها من البديهيات والضروريات، بل تكون من النظريات.

(١) يقصد بذلك كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، فراجع: ٣٧٥-٤٠٠.
(٢) بحوث في علم الأُصول للسيّد محمود الهاشميّ الشاهرودي: ٤: ١٣٠و١٣١.

وقد أشار﵀ إلى كيفية خروج هذه القضايا الأربع من كونها ضرورية بديهية إلى كونها نظرية، على ما جاء في تقرير بحثه الشريف، فيمكن المراجعة[١]، كما يمكن ملاحظة ما ذكره في كتابه (**الأسس المنطقية للإستقراء**) حيث أحال﵀ في التقرير عليه أيضاً.

وربما منع من القبول بهذا الجواب لمنع النتيجة التي ذكرها بعض الأكابر﵀، والبناء على ما عليه المنطق الأرسطي، وهذا يطلب من محلّه. إلّا أنّ ذلك يصلح لكونه منبّهاً لوجود خلل ولو في الجملة في النظرية المذكورة، فتأمّل.

ثمّ إنّه لو رفعت اليد عن الجوابين السابقين، فإنّه يبقى ما يمنع من الركون لهذا التعريف وهو افتقاره إلى الدليل والملاك العلمي، فما هو الدليل على أنّ المقصود من الضروريّ الدينيّ هو نفس الضروريّ المنطقيّ، فقد خلت كلمات الذين اختاروا هذا المعنى من الإشارة إلى ذلك، بل ظاهر كلماتهم كما سمعت إرسال ذلك إرسال المسلّمات دون برهنة.

النظرية الثانية: الأمر اليقينيّ:

هي التي تظهر من المقدّس الأردبيلي﵀، ومفادّها أنّ المراد من الضروريّ الشرعيّ الذي يسلب عنه العنوان، فيحكم بكفره لو أنكر ضرورياً دينياً، وينفى عنه الإنتماء لو أنكر ضرورياً مذهبياً، هو الذي ثبت عنده يقيناً أنّه من الشرع، ولو بالبرهان، ولو لم يكن مجمعاً عليه[٢].

---

(١) بحوث في علم الأُصول (التمهيد في مباحث الدليل اللفظي) للشيخ حسن عبد الساتر: ٨: ٣٣٧.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: ٣: ١٩٩.

من دون فرق بين كون هذا الشيء الثابت بالبرهان حتى أصبح أمراً يقينياً، من الضروريات الدينية، أم من الضرورية المذهبية، أم من ضروريات الفقه.

ومن الواضح أنّ المدار في انطباق عنوان الضروريّ عنده ﷺ كون الشيء يقينياً، فمتى أصبح الشيء من الأُمور اليقينية صار ضرورياً، فكلّ ما يكون من اليقينيات في الدين، فهو من ضروريات الدين، وكلّ ما أصبح يقينياً في المذهب، عدّ من ضروريات المذهب، والذي يكون يقينياً في الفقه، فهو من ضروريات الفقه.

ولا ريب في البناء على سعة مفهوم الضروريّ وفقاً للتعريف المذكور ليكون شاملاً لكلّ أمر يقينيّ جزميّ يحصل للمكلّف، سواء كان ناجماً من خلال قضية ضرورية بالمعنى المنطقيّ، أم نجم من خلال قضية نظرية قام عليها البرهان والدليل القطعيّ.

ولا يضرّ بانطباق عنوان الضروري على شيء قيام الإجماع على خلافه، لما عرفت من أنّ المدار في صدق العنوان عليه كونه من اليقينيات. فكون الشيء مجمعاً عليه، أو غير مجمع عليه، لا يضرّ في الضرورة بوجه كما صُرح بذلك.

ووفقاً للنظرية المذكورة سوف يلتزم باختلاف الضروريّ الشرعيّ بحسب مصاديقه من فرد لآخر، ذلك أنّه قد يكون أمر ما من الأُمور اليقينية عند شخص وليس هو كذلك عند شخص آخر، ما يعني أنّه قد يكون شيء ما من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه عند بعض الأفراد وليس الأمر كذلك عند آخر. بل قد يكون الشيء من الضروريات في زمان وليس كذلك في زمان آخر، كما قد يكون الشيء من الضروريات في مكان، وليس هو كذلك في مكان آخر.

وكيفما كان، فإنّ هذه النظرية تختلف عن سابقتها بأنّها لم تجعل معيار الضروريّ الشرعيّ، هو الضروريّ المنطقيّ، بل مقتضاها مغايرة المفهومين، لأنّ النظرية الأُولى لا تعتبر وجود دليل وبرهان على الضروريّ، بل تعتبر فيه أن يكون بديهياً، بخلاف هذه النظرية فأنّها لا تمانع أن يكون الضروريّ حاصلاً من خلال الدليل والبرهان، نعم، هي لا تمانع أن يكون حاصلاً من البداهة، لما عرفت من أنّ المدار فيها على حصول اليقين.

ومن الطبيعيّ أن يكون الضروريّ وفقاً لهذه النظرية من الأُمور النسبيّة التي تختلف من شخص لآخر، ذلك أنّه قد يثبت شيء ما عند شخص ما يقيناً نسبته للدين، أو المذهب، ولا يكون الأمر كذلك عند آخر، فضلاً عن أن يتدخّل الزمان والمكان في ذلك.

مناقشة النظرية الثانية:

ومضافاً إلى أنّ التعريف المذكور لا يخرج عن كونه مجرّد دعوى غير مبرهنة، لأنّ المحقّق الأردبيلي﵀، لم يتعرّض لذكر دليل عليها، فإنّه يمكن الجواب عنه، أنّه يلزم صدق عنوان الضروريّ الشرعيّ كضروريّ الدين مثلاً على كلّ ما يقام عليه الدليل والبرهان ولو كان من أبسط جزئيات الدين، ما دام قد تمكّن المجتهد من إقامة الدليل والبرهان القطعيّ على وجوبه أو حرمته، وهذا ممّا يصعب الإلتزام به.

كما أنّ التعريف المذكور للضروريّ الشرعيّ يستدعي عدم حصر ضروريات الدين في عدد معيّن، فإنّ كلّ مورد تمكّن فيه مجتهد ما من إقامة الدليل القطعيّ عليه ونسبته للتشريع، سوف يكون ضرورياً.

بل إنّ هذا يستدعي الإختلاف في ضرورية بعض الأشياء، فإنّه قد تثبت ضروريتها عند فقيه لإقامته دليلاً قطعياً عليها، ولا يكون الأمر كذلك عند فقيه آخر، وهكذا.

ومن المعلوم ما يترتّب على مثل هذا الإختلاف من الأثر السلبي، فإنّه يحقّ لمن ثبتت لديه ضرورية شيء أن يكّفر من أنكر ضروريتها لعدم ثبوتها لديه، وهكذا.

النظرية الثالثة: وضوح الدليل:

هي التي تستفاد من كلمات المحدّث الأسترابادي﵀، في كتابه (**الفوائد المدنية**)، حيث جعل المعيار في ضابط الضروريّ الشرعيّ أن يكون دليله واضحاً، فكلّ ما كان دليله واضحاً عدّ من الضروريات الشرعية. نعم، لابدّ من أن يكون كلّ بحسبه، فالضروريّ الدينيّ، هو الذي يكون دليله واضحاً عند عامة المسلمين، أما الضروري المذهبي، فإنّه الذي يكون دليله واضحاً عند أهل المذهب، وكذا الضروري الفقهي، هو الذي يكون دليله واضحاً في الفقه. قال﵀: ضروريّ المذهب ما يكون دليله واضحاً عند علماء المذهب حيث لا يصلح الإختلاف فيه[1].

ومع أنّ الضابطة الواردة في كلامه﵀ موردها بيان ضروريّ المذهب، إلّا أنّ ملاحظة القيود الواردة فيها تجعلها صالحة للإنطباق على مطلق الضروريّ الشرعيّ بالبيان الذي ذكرناه.

وتتّفق هذه النظرية والنظرية الثانية في البناء على وجود مغايرة بين

(١) الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة: ١٢٨.

الضروريّ الشرعيّ والضروريّ المنطقيّ، وأنّهما مفهومان مختلفان، لأنّ النظرية الثالثة قد اعتبرت وجود دليل واضح على الأمر الضروريّ، بخلاف النظرية الأُولى كما عرفت.

وكيفما كان، فإنّ مفادّ هذه النظرية هو أنّ المناط في كون الشيء ضرورياً شرعياً توفّر أُمور:

الأمر الأوّل: قيام الدليل على ثبوته.

الأمر الثاني: أن يكون الدليل القائم على الثبوت واضحاً.

الأمر الثالث: عدم حصول الإختلاف في ثبوت ذلك الشيء عند المتشرّعة، فلا يختلف المسلمون في نسبته للإسلام وعدّه منه، كما لا يختلف أصحاب المذهب في ثبوته في المذهب وهكذا لا يختلف أهل الفقه في ذلك.

والظاهر أنّ المقصود من كون الدليل واضحاً هو جلاء دلالته وظهورها على المطلوب، ما يعني أنّه لا يلزم فيه أنّ يكون نصّاً، بل يشمل ما إذا كان الدليل ظاهراً، نعم، الظهور من المفاهيم المشكّكة، فلا يكتفى بالظهور الذي يحتاج مزيد عناية وتأمّل لإحرازه، بل لابدّ وأن يكون احراز الظهور أمراً سهلاً، فتأمّل[1].

ولازم هذه النظرية أنّ وصف الشيء بكونه ضرورياً منحصر عند أهل الفنّ والإختصاص، فما لم يصدر منهم الوصف بذلك، لن يكون الشيء ضرورياً، وبهذا تختلف النظرية محلّ البحث عن النظريتين الأُولى والثانية، فأنّهما لم

(١) لقائل أن يقول بأنّ التفصيل بين كون الظهور جليّاً، وفيه نحو غموض لا يتحمله كلام المحدث الأسترابادي﵀، بل ظاهره انطباق عنوان الوضوح مطلقاً ولو بصعوبة، ما دام يصدق على الدليل أنّه دليل على المطلوب.

تقيّدا وصف الشيء بكونه ضرورياً بالمختصّين، بل يمكن لعامّة الناس وصف الشيء بكونه ضرورياً، لأنّه يمكن تحقّقه فيهما من خلال البداهة، بل حتّى البرهان المعتبر في النظرية الثانية، يمكن أن يكون من المكلّف العادي، وليس بالضرورة أن يكون مختصّاً.

مناقشة النظرية الثالثة:

والمانع من القبول بالنظرية المذكورة، مضافاً لكونها تفتقر للدليل العلميّ الذي يستند إليه في إثباتها، فإنّ المحدّث الأستربادي، لم يذكره دليل على هذا التعريف[1]، عدم جامعيّتها لجميع الأفراد، وعدم مانعيّتها من دخول الأغيار، فهنا مطلبان:

المطلب الأوّل: إنّها ليست جامعة لجميع الأفراد، ذلك أنّ البناء عليها يستدعي خروج العديد من المصاديق الموصوفة في كلمات الأعلام بكونها من الضروريات عن كونها كذلك لعدم توفّر الشروط الثلاثة التي اعتبرها فيها، ولا أقلّ من انتفاء الشرطين الثاني والثالث، بل الثالث فقط، فيلزم من ذلك عدم عدّ كثير من الضروريات الدينية من الضروريات الدينية، وعدم عدّ جملة من الضروريات المذهبية من الضروريات المذهبية، وكذا الضروريات الفقهية.

وبعبارة أُخرى، إنّ الضابطة المذكورة، لا تنسجم والواقع الخارجيّ، فإنّ كثيراً ما يعبّر عن شيء بأنّه من ضروريات الدين، مع عدم وضوح دليله من جهة، مضافاً إلى وقوع الإختلاف فيه، وكذا الكلام أيضاً في الضروريّ المذهبيّ، والضرورات الفقهية.

---

(١) الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة: ٢٥٣.

المطلب الثاني: أنّها ليست مانعة من دخول الأغيار، لأنّه سوف يدخل في عنوان الضروريّ الشرعيّ كلّ ما توفّرت فيه الشروط الثلاثة التي اعتبرها في الضروريّ الشرعيّ، فمتى وجدنا شيئاً كان دليله واضحاً، ولم يقع فيه اختلاف، استدعى ذلك أن يكون ضرورياً، سواء كان ضرورياً دينياً، أم ضرورياً مذهبياً، أم ضرورياً فقهياً، وهكذا.

كما أنّه يلزم من النظرية المذكورة تأثّرها بالزمان والمكان، فإنّ الدليل قد يكون واضحاً في زمان، أو مكان ما، ولا يكون كذلك في زمان آخر، ومكان آخر، فما يكون ضرورياً في زمان لا يكون كذلك في زمان آخر، وما يكون ضرورياً في مكان، لن يكون ضرورياً في مكان آخر.

النظرية الرابعة: تحقّق الجزئية:

هي التي ذكرها جملة من الأعلام، بل لا يبعد أنّها المشهور بينهم، من أنّ المناط في كون الشيء ضرورياً لشيء عدّه جزءاً لذلك الشيء، فما لم يكن جزءاً له، لن يكون ضرورياً من ضرورياته، فحتى يكون الشيء ضرورياً دينياً، لابدّ وأن يكون جزءاً من أجزاء الدين، ولا يكون الشيء من ضروريات المذهب، حتّى يعدّ جزءاً من أجزائه، ومتى أصبح الشيء جزءاً من أجزاء الفقه، اعتبر من ضروريات الفقه.

ومقتضى كون الشيء ضرورياً للشيء، أن يكون مشهوراً معروفاً عند الجميع، يعرفه الرجال والنساء، والأطفال، العلماء وعامّة المكلّفين من دون فرق بينهم، ولا يجهل أحد منهم أنّه من الأجزاء، فكون الشيء ضروريّ الدين، يعني أنّ يعلم جميع المسلمين من دون فرق بينهم أنّه جزء من أجزائه. وكذا

كون الشيء من ضروريات المذهب، فيعلم جميع المنتمين إلى مذهب الحقّ، أنّه أحد الأجزاء المكوّنة للمذهب، وهكذا الكلام في ضروريّ الفقه.

قال بعض الأعلام: بل الضرورة من الدين ظاهر، حيث إنّه لا يجهله أحد، بل وجوبه عند المسلمين معلوم عند جميع الملل، وأنّهم يعلمون أنّه من أركان دين الإسلام[١].

ومثله قال بعض الأكابر، فقد ذكر في مقام نفي كفر المخالف وإن كان منكراً لإمامة أهل البيت، والتي تعدّ من ضروريات الدين: أنّ المراد بالضروريّ الذي ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت فمن الجليّ أنّ هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة[٢]. لأنّ قوله: لم تبلغ في وضوحها، الإشارة إلى كون الأمر جلياً واضحاً للجميع لا يجهله أحد من المسلمين على اختلاف فئاتهم، من رجال، ونساء وأطفال، متعلّمين، مختصّين، وجهلة.

وقال بعض الأعلام: ضروريّ الدين ما صار جزءاً للدين، ولم يحتج إلى دليل بعد ثبوت أصل الدين، وهذا مثل وجوب الصلاة والصوم والزكاة، وحقيقة المعاد، ونحوها، وتلحق بها الضرورة المذهبية، فضروريّ المذهب ما أصبح جزءاً لذلك المذهب بحيث كان معلوماً لكلّ واحد من أهل ذلك المذهب، وهذا كوجوب الخمس على الأرباح، وعصمة الأوصياء، ونحوهما في مذهب الإمامية[٣].

---

(١) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ١١: ٢٣٢.
(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى للسيّد الشهيد الصدر: ٣: ٣١٥.
(٣) صراط الحق في المعارف الإسلاميّة والأُصول الإعتقاديّة: ١: ٢٦.

ومن الواضح أنّ النسبة بين النظرية محلّ البحث والنظريات السابقة نسبة العموم من وجه، فقد يكون الشيء جزءاً من أجزاء الدين مثلاً فيكون ضرورياً دينياً وفقاً لهذه النظرية، ويكون حصوله من البديهيات، كوجوب الصلاة، وقد يكون كذلك، إلّا أنّ ثبوته يتوقّف على الدليل والبرهان، فلا يكون ضرورياً وفق النظرية الثانية، فإن أفاد اليقين، كان ضرورياً وفق النظرية الثانية، وإلّا فلن يكون ضرورياً، وإن كان دليله واضحاً، ولم يقع فيه اختلاف كان ضرورياً وفق النظرية الثالثة، وإلّا فلا.

ومن الواضح أنّ اعتبار جزئية الشيء لكونه ضرورياً يستدعي أن يكون معلوماً واضحاً عند أهله، فعدّ الشيء ضرورياً دينياً، يلزم أن يكون معلوماً عندهم بعدما عدّ جزءاً من الدين، وكذا عدّ الشيء ضرورياً مذهبياً لابدّ وأن يكون معلوماً لديهم ما دام يعدّ جزءاً من المذهب.

والظاهر أنّ عدّ الشيء جزئياً لشيء من الأُمور المقومّة لحقيقة الماهيّة، ما يعني أنّه أمر ثابت لا يقبل التغيّر وإن تغيّر الزمان والمكان، وهذا يعني أنّ القبول بالنظرية محلّ البحث يستدعي البناء على التسليم بضرورية الشيء في كلّ زمان ومكان.

مناقشة النظرية الرابعة:

ومع خلوّ النظرية المذكورة من الدليل والبرهان عليها، فإنّ اللازم منها انتفاء عنوان الضرورية عن العديد من الأُمور الموصوفة بكونها من الضروريات سواء كانت من الضروريات الدينية، أم كانت من الضروريات المذهبية، أم الضروريات الفقهية، لما عرفت أنّه يعتبر في صدق عنوان الضروريّ لشيء أن

يكون جزءاً منه، وهذا يستلزم أن يكون الشيء معروفاً ومعلوماً، كما هو مقتضى جزئيّته، مع أنّ الأمر في كثير من الضروريات ليس كذلك، فكم من الضروريات الدينية، لا يعلم المنتمون للإسلام بجزئيّتها، كما أنّ هناك أُموراً كثيرة تعدّ من ضروريات مذهب الحقّ، لا يعلم أتباعه جزئيّتها، وكذا الكلام بالنسبة للضروريات الفقهية، وهذا يستدعي البناء على انتفاء عنوان الضرورية عن كلّ ما ذكر.

وبعبارة فنيّة، إنّ التعريف المذكور للضروريّ لن يكون جامعاً لجميع الأفراد الموسومة بكونها من الضروريات.

النظرية الخامسة: معياريّة الحاجة الشديدة:

هي التي تقرّر أنّ المقصود من ضروريّ الشيء هو الذي يحتاجه الشيء الذي يعدّ من ضروریاته حاجة شديدة، لا مطلق الحاجة، فضروريّ الدين، هو الشيء الذي يكون الدين محتاجاً له حاجة شديدة، وكذا ضروريّ المذهب هو الذي يحتاجه المذهب حاجة شديدة، وهكذا.

ولا يخفى أنّ ما يحتاجه الشيء حاجة شديدة، لا يخلو عن أحد أمرين:

الأمر الأوّل: أن يكون واحداً من الأركان المقوّمة له، لأنّها المصداق الذي يحتاجه الشيء حاجة شديدة، فما يحتاجه الدين حاجة شديدة مثلاً هو ما يكون مقوّماً للدين في وجوده، مثل التوحيد، والنبوة، والمعاد، والتي من دونها ينهدم أصل الدين، وهذا معنى أنّه يحتاجها حاجة شديدة، لذا كانت من ضروریاته.

الأمر الثاني: الأجزاء الأساسية في الشيء، فالأجزاء الأساسية في الدين

كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ وما شابه ذلك، فأنّها وإن لم تكن مقوّمة لأصل الدين وحقيقته، إلّا أنّها تعدّ من الأجزاء الأساسية له، ومن الواضح أنّ الجزء الأساس للشيء ممّا يحتاجه ذلك الشيء حتّى وإن كانت الحاجة الشديدة التي يحتاجها أقلّ درجة من الشيء الأوّل، فتكون من ضروريات الدين.

ووفقاً لما تقدّم، يمكن تعريف ضروريّ الدين أنّه عبارة عن كلّ شيء عدّ ركناً من أركان الدين، أو كان أحد أجزائه الأساسية. ويكون المقصود من ضروريّ المذهب، ما كان أحد أركان المذهب، أو كان أحد أجزائه الأساسية.

وأمّا الضروريّ الفقهيّ، فسوف يكون ما عدّ أحد أركان الفقه، أو كان أحد أجزائه الأساسية.

ثمّ إنّ التحديد لكون الشيء من الأركان من الأجزاء سوف يتّبع فيه الدليل الشرعيّ، سواء كان دليلاً لفظيّاً كالكتاب العزيز، أو السنّة المباركة، أم كان دليلاً لبّياً كالإجماع، أو السيرة المتشرّعية، أو سيرة العقلاء الممضاة.

وعليه، ما لم يتمّ دليل من الأدلّة الشرعية على ركنيّة شيء أو جزئيّته، فلن يعدّ عندها أنّه من ضروريات الدين، ومثل ذلك يجري أيضاً في ضروريّ المذهب، وضروريّ الفقه.

ومن الواضح أنّ مقتضى الضابطة المذكورة البناء على أنّ كون الضروريّ الشرعيّ سواءً كان ضرورياً دينياً، أم كان ضرورياً مذهبياً ثابتاً غير متغير، لأنّ المفروض أنّ أركان الدين وأجزائه، وكذا أركان المذهب وأجزائه والتي يحتاج إليهما حاجة شديدة وملحّة، ثابتة لا تتغيّر، فلا يكون للزمان والمكان دور في تغيّرهما. نعم، يمكن البناء على جريان مدخلية للزمان والمكان في الضرورات الفقهية، لأنّ فهم الفقيه قد يختلف من زمان لزمان، ومن مكان لمكان، فربما

يكون ضروريّ فقهيّ في زمان لفهم الفقيه أنّه من الأركان أو الأجزاء التي للفقه، بينما لا يكون الحال كذلك في زمان آخر، لفهم الفقيه عدم كونه ركناً أو جزءاً من أجزاء الفقه، وكذا يكون الكلام بالنسبة للمكان أيضاً.

مناقشة النظرية الخامسة:

ولا يختلف حال هذه النظرية عن سوابقها، في حاجتها إلى الدليل الذي يدلّ عليها، وهو مفقود في المقام، فإنّ مجّرد قيام الدليل سواء كان لفظياً أم لبّياً على ركنيّة شيء أو جزئيّته، لا يعني أنّه من ضروريات الدين، فتأمّل.

على أنّه يلزم من البناء على هذه النظرية انتفاء عنوان الضروريّ عن أُمور عديدة، سواءً كانت توصف بأنّها من ضروريات الدين، أم من ضروريات المذهب، أم من ضروريات الفقه، لعدم انطباق التعريف المذكور للضروريّ في النظرية محلّ البحث عليها، لعدم كونها من الأركان، ولا من الأجزاء الأساسية التي يحتاجها الدين أو المذهب، أو الفقه حاجة شديدة، وذلك لأنّ النسبة بين كون الشيء ركناً أو جزءاً وبين كونه ضرورياً لا تخلو إمّا أن تكون نسبة العموم من وجه، أو العموم المطلق، بحيث أن بعض الأركان للشيء ليست من ضرورياته، وبعض أجزائه أيضاً ليست من ضرورياته، فلن تتمّ النظرية محلّ البحث.

ومع ملاحظة العناوين الموجودة في كلمات الأعلام، تكون النسبة بينهما نسبة العموم من وجه، ذلك أن مجموعة من الأُمور الموصوفة في كلماتهم بأنّها من ضروريات الدين مثلاً ليست أركاناً، ولا أجزاء. كما أنّ مجموعة من أركان الدين، أو أجزائه، لا تعدّ من الضروريّ.

ولا أقلّ من أنّ النسبة بينهما العموم المطلق، بناءً على التسليم بكون كافّة أركان الدين وأجزائه من الضروريات.

نعم، لو بني على أنّ النسبة بينهم هي نسبة التساوي، بحيث أمكن البناء على أنّ كلّ ما كان ركناً للشيء، أو جزءاً من أجزائه، كان ضرورياً من ضرورياته، أمكن البناء على تماميّة النظرية المذكورة[1].

وقد تحصّل من جميع ما تقدّم، أنّه يصعب عرض حدّ أو رسم تامّ لمفهوم الضروريّ يكون جامعاً لتمام الأفراد، ومانعاً من دخول الأغيار في المقام. وعليه، فإنّه يشكل جدّاً ترتيب شيء من الأحكام المترتّبة على عنوان

---

(١) يمكن الإشكال على النظرية المذكورة أيضاً بلزوم وصف مجموعة من الأُمور بأنّها من الضروريّ سواء من ضروريّ الدين أم من ضروريّ المذهب، وذلك لدلالة النصوص على كونها أركاناً أو أجزاءً منهما، فمن ذلك مثلاً ما رواه محمّد بن عمارة، عن أبيه، قال: قال الصادق عليه السلام: «**لَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا مَنْ أَنْكَرَ أَرْبَعَةَ أَشْيَاءَ: اَلْمِعْرَاجَ وَ اَلْمُسَاءَلَةَ فِي اَلْقَبْرِ وَ خَلْقَ اَلْجَنَّةِ وَ اَلنَّارِ وَ اَلشَّفَاعَةَ**». (**صفات الشيعة للصدوق**: ٥٠) فإنّ المستفاد منها عدّ الأُمور الأربعة عناصر مقوّمة لحقيقة المذهب، وبالتالي لا يخلو حالها إمّا أن تكون أركاناً أو تكون أجزاء، وعليه، يحكم بعدم تشيع من ينكر شيئاً منها، فكلّ من قال بعدم خلق الجنّة والنار الآن كالشريف الرضيّ قدس سره، كما ينسب إليه، لن يكون شيعياً. (**حقائق التأويل في متشابه التنزيل**: ٢٤٥)

ومثل ذلك أيضاً يجري بالنسبة لضروريّ الدين، فإنّ هناك نصوصاً تضمّنت أموراً يظهر منها أنّها إمّا من أركان الدين، أو من أجزائه، وعليه، يبنى على كفر من ينكر شيئاً منها، مع أنّ الموجود في كلمات الأعلام، عدم كفر منكر ما يرتبط بها بالدين، وعدم نفي التشيّع عمّن ينكر ما يرتبط بالمذهب. نعم، يحول دون القبول بهذا الإشكال ضعف النصوص المشار إليها، وبالتالي يمكن جعلها مؤيّداً، لا دليلاً موجباً للجواب.

الضروريّ، مثل الحكم بكفر منكر ضروريّ الدين مثلاً، أو انتفاء انتماء شخص للمذهب مثلاً حال إنكاره ضرورياً من ضروريات المذهب، لأنّ حقيقة الضروريّ عائمة، ليست جليّة واضحة، فلا يجزم بأنّ ما أنكره من الضروريات، سواء ضروريات الدين، أم ضروريات المذهب.

ثمّ إنّه بعد البناء على عدم القبول بشيء ممّا تضمّنته كلمات الأعلام، فهل يمكن البناء على أنّ الموجود في كلماتهم، إنّما هو تعريف لفظيّ للحقيقة، وليس بياناً دقيقاً لها؟ يصعب ذلك، خصوصاً بملاحظة أنّهم يعدّون الضروريّ واحداً من الأسس التي يعوّلون عليها في مقام الإستدلال.

نعم، لعلّ البناء على النظرية الأُولى وهي التي تضمّنت تحديد المقصود بالضروريّ بالمعنى المنطقيّ أولى النظريات بالقبول، على أساس أنّه لا يوجد مصطلح خاصّ لأهل الدين في بيان حقيقة الضروريّ، وإنّما يعمدون إلى نفس المعنى الموجود عند المناطقة.

دور الزمان والمكان في الضروريّ:

قد عرفت من خلال ما تقدّم في عرض النظريات الموجودة لبيان حقيقة الضروريّ اختلافها من حيث تأثير الزمان والمكان فيها، ذلك أنّه ووفقاً لبعض النظريات سوف يلتزم بتأثّرها بالزمان والمكان، ما يوجب اختلاف الضروريّ في بعض الأزمنة عنه في أزمنة أُخرى، فيكون الشيء ضرورياً في زمان، ولا يكون كذلك في زمان آخر، أو يكون ضرورياً في مكان ولا يكون ضرورياً في مكان آخر، ويظهر هذا المعنى جليّاً من كلام بعض الأكابر رحمهم الله، والذي سبق ونقلناه حين عرضه رؤيته قدس سره في حقيقة الضروريّ، قال: ويرد عليه مضافاً إلى

عدم الإلتزام بكفر منكر ضروريّ الدين، أنّ المراد بالضروريّ الذي ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت فمن الجليّ أنّ هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلّم بلوغها حدوثاً تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة لما اكتنفها من عوامل الغموض[١]. فإنّ تعبيره: لم تبلغ في وضوحها، يقصد بذلك أنّها في ذلك الزمان، وهو زمان الصدر الأوّل من الإسلام لم تبلغ في وضوحها هذا المقدار، وهذا يعني أنّ للزمان دوراً وتأثيراً في ذلك.

وقد أشار إلى هذا المعنى أيضاً الوحيد البهبهاني، قال: قد ظهر من جملة ما ذكر، أنّ كثيراً من الأحكام كانت ظاهرة غاية الظهور في عهد الرسول، وكثيراً منها صارت كذلك في عهد الأئمة فربما بقي الظهوران على حالهما فيسمّى **الأوّل**: ضروريّ الدين، **والثاني**: ضروريّ المذهب، لحصول القطع بالحكم من دون حاجة إلى دليل، كما أنّ ضروريّ العقل كذلك.

والأزمنة مختلفة فيها، فربما كان الحكم ضرورياً في أول الأمر-في الزمن الأوّل-ثمّ عرضه الخفاء بسبب الحوادث، فصار نظرياً، وربما كان الأمر بالعكس. والأشخاص أيضاً متفاوتة في ذلك، فربما كان الحكم ضرورياً عند شخص، نظرياً عند آخر[٢].

وقال المحدّث الأسترابادي: فائدة شريفة: في كثير من المواضع نافعة، قد كان كثير من المسائل في الصدر الأوّل من ضروريات الدين، ثمّ صار من

---

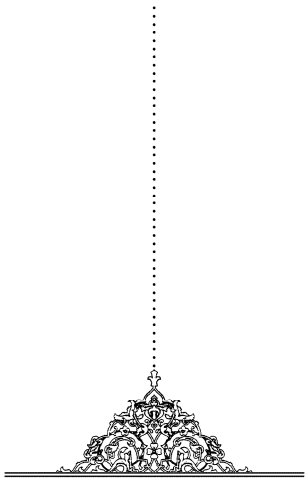
(١) بحوث في شرح العروة الوثقى للسيّد الشهيد الصدر: ٣: ١٥.
(٢) الرسائل الأصولية: ٢٦٥.

نظرياته في الطبقات اللاحقة بسبب التلبيسات التي وقعت والتدليسات التي صدرت، ومن هذا الباب خلافة أمير المؤمنين عليه السلام[١]، وممّا يوضّح هذا المقام ما تواترت به الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام من انقسام الناس بعده صلى الله عليه وآله في الصدر الأوّل إلى مؤمن ومرتدّ، ومن انقسامهم في الصدر اللاحق إلى المؤمن والضالّ والناصبيّ من غير ارتداد، كما قال الله عزّ وجلّ :- ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**﴾[٢].



(١) يختلف ما بني عليه المحدّث الأسترابادي قدس سره في هذه الصغرى عمّا بنى عليه بعض الأكابر قدس سرهم، فقد سمعت من بعض الأكابر البناء على أنّ مسألة إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وأولاده المعصومين عليهم السلام، لم تكن جليّة واضحة في صدر الإسلام، وهذا يمنع كونها من الضروريات، بخلاف كلام المحدّث الأسترابادي رحمه الله، فإنّه يقرّر كونها من الضروريات، وذلك يكشف عن جلاء ووضوح، لولا حصول التلبيسات والتدليسات، ومثل المحدّث الأسترابادي قدس سره، بعض الأعيان رحمه الله، قال: إنّ أصل الإمامة كانت في الصدر الأول من ضروريات الإسلام، والطبقة الأُولى المنكرين لإمامة المولى أمير المؤمنين عليه السلام، ولنصّ رسول الله صلى الله عليه وآله على خلافته ووزراته كانوا منكرين للضروريّ من غير شبهة مقبولة من نوعهم سيّما أصحاب الحلّ والعقد. (**كتاب الطهارة للإمام الخميني**): ٣: ٤٤٦.

(٢) الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة: ١٢٨.



مكان الإعتكاف



مكان الإعتكاف

اتّفق أصحابنا على اعتبار المسجدية في مكان الإعتكاف، فلا يصحّ الإعتكاف إلّا في المسجد، إلّا أنّهم اختلفوا في تحديد أيّ المساجد يكون موضعاً له على أقوال:

أحدها: ما اختاره ابن أبي عقيل العماني، من صحّة الإعتكاف في المساجد كلّها، وأفضلها المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ومسجد الكوفة، ومساجد الجماعات في سائر الأمصار، وقد نقل ذلك عنه الفاضل الآبي[1]، والعلّامة[2].

ثانيها: ما أختاره السيّد علم الهدى، والشيخ، وابن زهرة، والطبرسيّ، وابن إدريس، والعلّامة، وغيرهم من أنّ الإعتكاف لا ينعقد إلّا في أحد المساجد الأربعة، المسجد الحرام، ومسجد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ومسجد الكوفة،

---

(١) كشف الرموز في شرح المختصر النافع: ١: ٣١٧.
(٢) مختلف الشيعة: ٣: ٥٧٨.

ومسجد البصرة[١]. وقد نسبه العلّامة للمشهور بين علمائنا[٢].

ثالثها: حصر مشروعية الإعتكاف في خصوص أحد مساجد خمسة، وهي: المسجد الحرام، ومسجد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ومسجد الكوفة، ومسجد المدائن، ومسجد البصرة، وهو مختار الصدوق رحمه الله[٣]. نعم، نسب العلّامة لوالد الصدوق رحمه الله عدّ مسجد المدائن أحد المساجد التي يشرع فيها الإعتكاف بالإضافة إلى المسجد الحرام، ومسجد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ومسجد الكوفة، دون مسجد البصرة[٤].

وهو بهذا يتوافق والقول الثالث الدالّ على حصر مشروعية الإعتكاف في خصوص أربعة مساجد، لكنّه يختلف وإيّاهم في تحديد المسجد الرابع، وأنّه مسجد البصرة، أو مسجد المدائن. كما أنّه يختلف ومختار ولده قدس سره، في عدّ المساجد التي يشرع الإعتكاف فيها خمسة[٥].

رابعها: عدم صحّة الإعتكاف إلّا في خصوص المسجد الجامع، وهو مختار شيخنا المفيد رحمه الله، والمحقّقين الأوّل والثاني رحمهما الله، والشهيدين الأوّل والثاني رحمهما الله، بل هو مختار المشهور بين المتأخّرين، ومتأخّري المتأخرين[٦].

---

(١) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى): ٣: ٦٠. المبسوط في فقه الإماميّة: ١: ٢٨٩. غنية النزوع الى علمي الاصول والفروع: ١٤٦. مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢: ٢٤. السرائر: ١: ١٢٤. المؤتلف من المختلف: ١: ٢٤٧.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ٩: ٤٩١.

(٣) المقنع للصدوق: ٢٠٨.

(٤) مختلف الشيعة: ٣: ٥٧٦.

(٥) المقنع للصدوق: ٢٠٨.

(٦) المقنعة للمفيد: ٢٦٣. الرسائل التسع: ٢٥٦. المختصر النافع في فقه الإمامية: ٧٣. جامع المقاصد في شرح القواعد: ٣: ٩٨. الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة: ١: ٢٩٧. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيّة: ٢: ١٥٠. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ١٤٥. الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة: ١٣: ٣٦٨.

والظاهر أنّ منشأ الإختلاف الحاصل بينهم يعود إلى اختلاف النصوص، لأنّها على طوائف كما سيتّضح.

وينبغي قبل التعرّض إلى النصوص، الإشارة لما يستفاد من القرآن الكريم، فقد يدّعى دلالة قوله تعالى :- ﴿**وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾[1]، على جواز الإعتكاف في مطلق المساجد، سواء قد صلّى فيه معصوم، أم لم يصلّ فيه، وسواء كانت صلاته التي صلّاها صلاة جمعة، أم كانت صلاة جماعة، وسواء سُمّي مسجداً جامعاً، أم لم يسمّ.

ويساعد على ذلك أنّ لفظة المساجد في الآية جمع محلّى باللام، فيدلّ على العموم. وليس في البين ما يوجب حمل اللفظ على العهد حتى يمنع من انعقاد الظهور في العموم.

وقد صرّح بعض أصحابنا بدلالة الآية على العموم، فقد ذكر ذلك الشهيد الأوّل رحمه الله، والمقداد السيوري قدس سره[2].

ولدلالة الآية على العموم، قال الفاضل الكاظمي قدس سره في (**مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام**) : مقتضى الآية جواز الإعتكاف في كلّ مسجد، كما يقتضيه عموم المساجد، وأنّه لا يختصّ به مسجد دون مسجد، وبه أخذ جماعة من أصحابنا، وجماعة من العامّة[3].

وتعتمد دلالتها على المدّعى على أمرين :

---

(١) البقرة (٢) : ١٨٧.

(٢) غاية المراد في شرح نكت الإرشاد : ١ : ٣٤٩. كنز العرفان في فقه القرآن : ١ : ٢١٦.

(٣) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام : ١ : ٣٥١.

الأمر الأوّل: أن تكون الآية في مقام البيان من هذه الجهة.

الأمر الثاني: أن يكون المقصود من المساجد الوارد ذكرها فيها كلّ مسجد.

والظاهر تسليم الأصحاب ﷺ بالأمر الأوّل، نعم، قد يدّعى منع كون الآية الشريفة في مقام البيان، على أساس منع أن يكون شيء من الآيات القرآنية في مقام بيان الأحكام الشرعية، بل إنّ أقصى ما تدلّ عليه أنّها في مقام بيان أصل التشريع[1].

والدعوى المذكورة عهدتها على مدّعيها، خصوصاً وأنّ صاحبها قد خالفها بنفسه في موارد متعدّدة من موسوعته الفقهية، واستند في مقام الإفتاء إلى بعض آيات الأحكام، وهذا يستدعي أن تكون فتاواه من دون دليل، وهو ما لا يمكن القبول به، أو أن يكون قد عدل عما ذكره.

وبالجملة، ليس بين الأصحاب من يناقش في كون آيات الأحكام في مقام البيان، نعم، قد يدّعى عدم كونها في مقام البيان من جميع الجهات، وهذا أمر آخر.

ولم يسلّم جمع منهم بالأمر الثاني، فعرضت مناقشتان:

المناقشة الأُولى: ما جاء في كلام السيّد المرتضى ﷺ، والسيّد ابن زهرة ﷺ وحاصله: أنّ دلالة الآية على مشروعية الإعتكاف تقوم على أن يكون لفظ المساجد الوارد ذكره في الآية يفيد عموماً استغراقياً، وليس الأمر كذلك، فإنّ المساجد فيها يفيد الجنس.

قال السيّد المرتضى ﷺ: وممّا انفردت به الإمامية، القول بأنّ الإعتكاف لا

---

(١) أجود التقريرات: ١: ٦٨.

ينعقد إلّا في مسجد صلّى فيه إمام عدل بالناس الجمعة -إلى أن قال -ولا اعتراض على ما قلناه بقوله تعالى :- ﴿**وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾[(١)] ، لأنّ هذا لفظ مجمل ، ولفظ المساجد هاهنا ينبئ عن الجنس لا عن الإستغراق ، ولا منافاة بينه وبين مذهبنا[(٢)] .

وقال ابن زهرة بعد ذكره اعتبار أن يكون الإعتكاف في مسجد صلّى فيه النبيّ ﷺ، أو امام عدل بعده الجمعة ... قوله تعالى :- ﴿**وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾، لا ينافي ما ذكرناه ، لأنّ اللفظ مجمل ، ولفظ المساجد هاهنا ينبئ عن الجنس ، لا عن الاستغراق[(٣)] .

وحاصل دعواهما ، أنّ الجمع الموجود في الآية جمع مجموعيّ ، وليس استغراقياً ، فلا يكون شاملاً للجميع .

ويمنع من قبول دعواهما ، أمران :

الأمر الأوّل: وجود تبادر من لفظ المساجد المذكور في الآية الشريفة ، وهو العموم .

الأمر الثاني: إنّ المعروف أنّ الجمع المحلّى باللام يفيد الإستغراق ، وحمله على الجنس استعمال مجازيّ يتوقّف على وجود قرينة تشير إلى ذلك ، والظاهر عدم وجود قرينة في المقام .

على أنّهما لم يعرضا ما يصلح دليلاً لمدّعاهما ، وهذا يجعل الدعوى عهدتها على مدّعيها ، والقول بوجود إجمال في اللفظ غريب جدّاً .

---

(١) البقرة (٢) : ١٨٧ .

(٢) الإنتصار : ١٩٩و٢٠٠ .

(٣)غنية النزوع الى علمي الاصول والفروع : ١ : ١٤٦ .

المناقشة الثانية: ما احتمله العلّامة الحليّ ﵀، وحاصله، بأن تكون اللام المذكورة في المساجد هي لام العهد، وهذا يوجب اختصاص اللفظ ببعض المساجد المعهودة، لا مطلق المساجد. لأنّ الذهن سوف ينصرف إليها عند الذكر.

قال﵀: مسألة ١٧٤: ويشترط في الإعتكاف أن يكون في مكان خاصّ - إلى أن قال -ولا دلالة في الآية، لأنّ اللام قد تقع للعهد[١].

وما أُفيد احتمال وجيه بحسب مقام الثبوت، فإنّه لا يوجد ما يمنع من البناء على العهد، إلّا أنّ مقام الإثبات لا يساعد عليه، ضرورة أنّه لابدّ من وجود معهود مسبق مشار إليه، وليس في البين ما يشير إلى ذلك.

اللهمّ إلّا أن يكون مقصوده التمسّك بسبب النزول، وبالتالي يكون المقصود المساجد التي وقعت فيها تلك الحادثة، فيكون العهد مشيراً اليها.

أو أن يكون منشأ العهد ملاحظة أنّ الإعتكاف لم يكن يجري في كافّة المساجد في تلك العصور، بل كان يقع في خصوص مساجد مخصوصة ومعيّنة.

والإنصاف، أنّ الثاني لا يصلح للكشف عن المعهود، لأنّه متأخّر زماناً عن العهد، نعم، يبقى الأوّل أمراً محتملاً، فتأمّل.

إلّا أن يدّعى أنّ المورد لا يوجب تخصيص الوارد، وعليه مجرّد كون الآية الشريفة بصدد الحديث عن واقعة، لا يوجب اختصاصها، ولعلّ هذا ما دعا المرتضى وابن زهرة﵀ للقول بوجود إجمال في الآية، فتأمّل.

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٦: ٢٤٤-٢٤٧.

وبالجملة، إنّ من الصعوبة بمكان رفع اليد عن ظهور الآية الشريفة في العموم، وما ذكر من مناقشة لا يصلح لذلك.

وعليه، فإن تمّ شيء من النصوص للتخصيص، كان ذلك موجباً لرفع اليد عن العموم، وإلّا فلا.

والصحيح عدم دلالة الآية الشريفة على المدّعى، فأنّها ليست في مقام بيان مكان الإعتكاف، بل هي بصدد الحديث عن شيء من الأحكام المرتبطة به، وهو ما تضمّنته الآية الشريفة من منع المباشرة حال التواجد في المساجد، وهذا يعني أنّ ما هي بصدده ليس ملاحظة المكان حتى يقال بأنّ لفظة المساجد عام يشمل جميع المساجد على حدّ سواء، بل هي بصدد بيان ما ذكرنا، ما يجعل أنّ لفظة المساجد أقرب للظهور في العموم المجموعيّ، وليس الإستغراقيّ.

وأمّا النصوص، فأنّها على طوائف:

الطائفة الأُولى: ما دلّ على حصر جواز الإعتكاف في خصوص المساجد الأربعة:

منها: ما رواه عمر بن يزيد[1] ودلالتها على المدّعى من خلال ظهور لفظ الإمام العادل الوارد فيها في خصوص المعصوم عليه السلام.

أمّا لو كان المقصود به مطلق امام الجماعة، فسوف تكون أجنبيّة عن المدّعى.

وعليه، ففي اللفظة المذكورة احتمالان:

أحدهما: الإمام المعصوم عليه السلام.

---

(١) الكافي: ٤: ١٧٦، الحديث ٣. من لا يحضره الفقيه: ٢: ١٨٤، الحديث ٢٠٨٨. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٠، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٨.

ثانيهما: مطلق الإمام العادل من أئمة الجماعة.

وقد قرّب استظهار الإحتمال الأوّل، بأنّ حمل اللفظ المذكور على غير الإمام المعصوم عليه السلام، يستلزم لغويّة ذكر الجملة الأخيرة، وهي قوله: ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة...إلخ، لصلاة الإمام عليه السلام في تلك المساجد الأربعة جماعة قطعاً، ويساعد على ذلك نفي البأس عن ايقاع الإعتكاف فيها[1].

وبعبارة أُخرى، إنّ الظاهر من النصّ أنّه بصدد بيان قاعدة عامّة كليّة مفادّها أنّه يعتبر في المكان الذي يقع فيه الإعتكاف أن يكون موضعاً لصلاة المعصوم عليه السلام، ثمّ عمد عليه السلام إلى ذكر بعض المصاديق ممّا كان موضعاً لموضع صلاته عليه السلام، فذكر المساجد الأربعة.

وقرّب استظهار الإحتمال الثاني، بأنّ الموجب لحمل اللفظ على المعصوم عليه السلام، هو حصول الإنسباق في الذهن من اللفظ المذكور إليه، إلّا أنّ دعوى الإنسباق المذكور غير ظاهرة، لأنّ التعبير المذكور لا يخرج عن كونه تعبيراً مشابهاً لمثل التعبير بالشاهد العادل، فكما لا يقال فيه أنّه المعصوم عليه السلام، كذلك لا يقال في الإمام العادل، أنّه المعصوم عليه السلام[2].

والذي يساعد عليه الذوق العرفيّ هو الإحتمال الأوّل، خصوصاً مع ملاحظة الذيل الوارد في الصحيح، لأنّه لو بني على الثاني، لن يكون لذكر المساجد المذكورة في كلامه عليه السلام معنى إلّا مجرّد الإخبار.

وقد تمنع دلالتها على حصر المشروعية في خصوص المساجد الأربعة،

---

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الصوم والإعتكاف): ٣٥٠. الصوم في الشريعة الإسلاميّة الغرّاء: ٢: ٣٤١.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٢: ٣٦٨.

ويحمل النصّ على الإستحباب، لوجود قرينة موجبة لذلك، وهي ملاحظة أنّ الإعتكاف عبادة عالميّة، كما يظهر ذلك من الآيات والروايات الواردة فيها، كما في قوله تعالى :- ﴿**وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾[١]، وتخصيص وقوعها في خصوص المساجد الأربعة أو الخمسة التي تضمّنها النصّ، يحصر الممتثلين لهذه العبادة بخصوص أهل تلك البلدان التي تقع فيها تلك المساجد، أو خصوص من كان فيها، وقد أقام عشرة أيام، وهو كما ترى، فلا مناص، من حمل الحديث على الإستحباب المؤكّد في المساجد المذكورة[٢].

والحقّ، أنّ القرينة المذكورة كما ترى، فإنّ هذا نظير ما ورد في الكثير من العبادات التي حصر مكانها في مكان محدّد، أو العبادات التي حصر زمانها في زمان محدّد، فإنّه لا يستوجب شيئاً ممّا ذكر.

وقد رُوي النصّ المذكور بطرق عدّة :

الطريق الأوّل: طريق الشيخ الكلينيّ ﷺ، وهو ضعيف لوقوع سهل بن زياد فيه.

الطريق الثاني: وهو طريق الصدوق ﷺ، ولا يوجد فيه إشكال، بعد صحّة طريقه إلى الحسن بن محبوب على ما في (**المشيخة**)، فقد ذكر أنّه كالتالي :

عن محمّد بن موسى بن المتوكّل، عن عبد الله بن جعفر الحميريّ، وسعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عنه[٣]. وهو يشتمل على محمّد

---

(١) البقرة (٢) : ١٨٧.

(٢) الصوم في الشريعة الإسلاميّة الغرّاء : ٢ : ٣٤٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه (المشيخة) : ٤ : ٤٥٣

بن موسى بن المتوكّل، ولم ينصّ عليه في كلمات قدماء الرجاليين، مع أنّ الشيخ ﷺ ذكره في رجاله في باب من لم يرو عنهم عليهم السلام[١]. نعم، قد وثّقه العلّامة ﷺ في (**الخلاصة**)، بعد أن ذكره في القسم الأوّل منها، ومثل ذلك فعل ابن داوود[٢].

ولا يذهب عليك، أنّ القبول بتوثيقهما على المبنى المختار في وجه حجّية الرجاليّ، وقد عرفت أنّ المختار عدم القبول بتوثيقهما.

وقد استند بعض الأعاظم ﷺ للبناء على وثاقته، بما حكاه عن السيّد ابن طاووس ﷺ في (**فلاح السائل**)، من نقله الاتّفاق على وثاقته[٣].

وقد ذكر ﷺ في ترجمة إبراهيم بن هاشم[٤]، أنّ الاتفاق المذكور في كلام السيّد ﷺ، ليس اتّفاقاً متأخّراً، بل هو اتّفاق قدماء الأصحاب على العمل بمرويّاته، فيكون نافعاً في إثبات الوثاقة.

والحقّ، أنه لم يحرز أنّ ما ورد في كلام السيّد ﷺ حكاية لاتّفاق قدمائي، بل الظاهر أنّه نقل لاتّفاق المتأخّرين على العمل بمرويّاته، لأنّه لو كان القدماء متّفقون على العمل بروايته، لبان ذلك وظهر. ومع التسليم بعملهم بمرويّاته، فإنّ منشأ ذلك يعود للوثوق بصدورها، وليس للبناء على وثاقته، وهذا يعني أنّ الإجماع المحصّل من كلماتهم من قبل السيّد ﷺ لو تمّ، فهو إجماع حدسيّ.

---

(١) رجال الطوسي: ٤٢٧، الرقم ٣.

(٢) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٢٥١، الرقم ٥٩. رجال ابن داود: ١٨٥، الرقم ١٥١٣.

(٣) معجم رجال الحديث: ١٨: ٣٠٠، الرقم ١١٨٧٨. فلاح السائل ونجاح المسائل: ١٥٨.

(٤) معجم رجال الحديث: ١: ٢٩١، الرقم ٣٣٢.

وعليه، سوف يكون الطريق المذكور ضعيفاً لعدم وثاقة محمّد بن موسى.

الطريق الثالث: وهو طريق الشيخ، وهذا الطريق يعاني مشكلتين سنديّتين:

المشكلة الأُولى: ضعف طريق الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضّال، لوقوع عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ فيه[١]، وهو ممّن لم يوثّق[٢].

المشكلة الثانية: وقوع محمّد بن عليّ، وهو مشترك بين الثقة وغيره. فيتردّد أمره بين ثلاثة أفراد:

١. محمّد بن عليّ بن محبوب.

٢. محمّد بن عليّ الصيرفيّ المعروف بأبي سمينة.

٣. محمّد بن عليّ الهمداني.

وقد جزم بعض الأعاظم أنّه الأوّل، بقرينة روايته عن الحسن بن عليّ بن محبوب[٣].

ويتمّ ما ذكره إذا لم تثبت رواية للهمداني، ولا الصيرفي عن الحسن بن محبوب، وإلّا فمع وجود رواية لأحدهما أو كليهما، فإنّه لا تصلح القرينة المذكورة للدلالة على المدّعى. على أنّ هناك ما يمنع من البناء على كون المقصود به هو محمّد بن عليّ بن محبوب، وهو رواية ابن فضّال عنه، وهو من أصحاب الإمامين العسكريين[٤]، ومحمّد بن عليّ بن محبوب، عدّه

---

(١) تهذيب الأحكام: ١٠: ٥٥ (المشيخة).

(٢) تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال: ١: ٣٤٢.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٢: ٣٥٤.

(٤) رجال الطوسي: ٣٨٩، الرقم ٢٥، و: ٤٠٠، الرقم ١٢.

الشيخ رحمه الله في من لم يرو عنهم عليهم السلام، وقد روى عنه أحمد بن إدريس، ومحمّد بن يحيى العطّار[١]، وهما يرويان عن صاحب (**نوادر الحكمة**)، محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعريّ، وهذا يجعل محمّد بن عليّ بن محبوب في طبقة صاحب (**النوادر**). ومقتضى ما ذكر منع رواية ابن فضّال عنه، لأنّ ابن فضّال لو لم يكن متقدّماً على صاحب (**النوادر**)، لا أقلّ من كونه معاصراً له، فكيف يروي عن من هو متأخّر عنه طبقة.

والأقرب أن يكون المقصود به هو محمّد بن عليّ الهمداني، المستثنى من كتاب (**نوادر الحكمة**).

وأمّا المشكلة الأُولى، فقد ذكرت علاجات للتغلّب عليها:

منها: البناء على وثاقة عليّ بن محمّد بن الزبير، فإنّه وإن خلت مصادرنا الرجالية عن التعرّض لذلك، إلّا أنّه قد وثّق في كلمات العامّة وبكلمات عالية، فقد قال فيه الذهبي: الإمام الثقة المتقن[٢]. وقال ياقوت: كان من أجل أصحاب ثعلب -إلى أن قال- ثقة صادقاً في الرواية حسن الدراية[٣]. ومن المعلوم أنّ أصحاب الجرح والتعديل من الجمهور لا يوثّقون الشيعيّ إلّا إذا كانت وثاقته بمثابة من الوضوح لا يمكن التشكيك فيها، وإلّا فأنّهم يحجمون عن توثيقه، وهو من الشيعة، وهذا يقتضي البناء على وثاقته، فإنّ الفضل ما شهدت به الأعداء.

ويدل علىّ كونه من الشيعة ما جاء في ترجمته من أنّه لما مات نقل إلى

(١) رجال الطوسي: ٤٣٨، الرقم ١٨.
(٢) سير أعلام النبلاء: ١٥: ٥٦٧، الرقم ٣٤٠.
(٣) معجم الأدباء: ١٤: ١٥٢، الرقم ٣٣.

مشهد عليّ عليه السلام، ودفن فيه، وهذا لا يفعل عادة إلّا بالشيعي[١].

وهذا الوجه إنّما يجدي علاجاً على بعض المباني في وجه حجّية قول الرجالي، وليس على جميعها، فلو بني على مختار بعض الأعاظم رحمه الله، من أنّ الوجه في حجّية قول الرجالي، كونه خبر الثقة في الموضوعات[٢]، فيلزم إحراز وثاقة من ذكر في كلماتهم، كيما يحكم بالوثاقة، ومع عدم ذلك، لا يتمّ المدّعى.

وكذا لو كان الوجه في حجّيته أنّه من باب قول الخبير، فالظاهر أنّه لابدّ إحراز الصغرى، وأنّ المذكورين من الخبراء في هذا المجال، أو لا.

نعم، لا يبعد البناء على القبول بوثاقته، لو كان وجه حجّية قوله من خلال جمع القرائن الموجبة لتولّد الإطمئنان عند الفقيه، فإنّ صدور مثل هذه الشهادة من الأعداء، والذين عرف عنهم تضعيف الراوي لمجرّد كونه شيعيّاً، يوجب الإطمئنان بالوثاقة، فتأمّل.

ومنها: ما حُكي عن بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته)، من وجود طريق آخر للشيخ رحمه الله إلى كتب ابن فضّال، لم يذكره في (**المشيخة**)، ولا في (**الفهرست**)، وإنّما ذكره في أوائل كتابه (**التهذيب**)، وهو لا يشتمل على عليّ بن محمّد بن الزبير، وهو كالتالي: ما أخبرني به جماعة عن أبي محمّد هارون بن موسى عن أحمد بن محمّد بن سعيد، عن عليّ بن الحسن[٣].

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ٨: ٣١٢.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١: ٣٤٩، و: ٣: ٣٥٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ١: ٢٧، الحديث ٦٧، و: ١٥٢، الحديث ٤٣٣.

وليس في الطريق من يتوقّف في وثاقته، فإنّ هارون بن موسى هو التلعكبري، وأحمد بن محمّد، هو ابن عقدة.

ولا يذهب عليك أنّ في البين احتمالين:

أحدهما: أن يكون الطريق المذكور طريقاً إلى جميع كتب ابن فضّال، فيكون طريقاً آخر لشيخ الطائفة﵀.

ثانيهما: أن يكون الطريق المذكور طريقاً لخصوص الرواية التي ذكرها الشيخ﵀، وقد يكون طريقاً لروايات أُخرى.

وحتّى يصحّ ترتيب الأثر على المدّعى، يلزم إحراز الإحتمال الأوّل، وإلّا فلا. ولعلّ هناك ما يساعد على الثاني منهما، وهو أنّ عدم تعرّض الشيخ﵀، للطريق في (**الفهرست**) ولا في؛ (**المشيخة**)، وقد كان بصدد استعراض طرقه الثابتة له للكتب، يمنع كونه طريقاً عامّاً لكتب ابن فضّال، ويحصرها في خصوص الراوية المذكورة.

والحاصل، إنّ الجزم بكون الطريق المذكور لجميع الكتب، كيما يكون موجباً للتصحيح من الصعوبة بمكان.

ومنها: أن لا يكون كتاب ابن فضّال بحاجة إلى طريق لكونه من الكتب المشهورة، نظير كتاب (**الكافي**) وغيره من الكتب الأُخرى، والتي يكون ذكر الطريق إليها من باب التبرّك ليس إلّا، فوجود طريق إليها ضعيف السند، لا يضرّ بالإستناد إلى مرويّاته.

ومنها: مرسلة المفيد، قال: قد رُوي أنّه لا يكون -أي الإعتكاف- إلّا في مسجد جمع فيه نبيّ أو وصيّ نبيّ، قال: وهي أربعة مساجد: المسجد الحرام جمع فيه رسول اللهﷺ، ومسجد المدينة جمع فيه رسول اللهﷺ، ومسجد

الكوفة، جمع فيه أمير المؤمنين عليه السلام، ومسجد البصرة جمع فيه أمير المؤمنين عليه السلام[١]. ودلالتها على المدّعى واضحة، حيث تضمّنت حصر الموضع الذي يقع فيه الإعتكاف في مساجد أربعة، نعم، المانع من الإستناد إليها إرسالها، ومجرّد كون المرسل لها هو الشيخ المفيد لا يخلها دائرة الحجّية، لعدم ثبوت أنّه لا يرسل إلّا عن ثقة، كما أنّه ليس في البين ما يكشف عن جبر ضعفها بعمل المشهور.

ومنها: ما جاء في (**الفقه الرضويّ**)، قال: وصوم الإعتكاف في المسجد الحرام، ومسجد الرسول ومسجد الكوفة، ومسجد المدائن، ولا يجوز الإعتكاف في غير هذه المساجد الأربعة، والعلّة في ذلك أنّه لا يعتكف إلّا في مسجد جمع فيه إمام عادل، وجمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمكّة والمدينة، وأمير المؤمنين في هذه المساجد الثلاثة، وقد رُوي في مسجد البصرة[٢].

ودلالته على حصر الإعتكاف في خصوص المساجد الأربعة واضحة جدّاً، نعم، المانع من الإستناد إليه، أنّه لم يثبت أنّه كتاب رواية صادر عن الإمام الرضا عليه السلام، حتّى يُستند إليه، كما فصلّنا ذلك في محلّه.

ولو سلّم بكونه نصوصاً مرويّة عنه عليه السلام، إلّا أنّها مراسيل، لم يذكر الطريق إليها، وهذا مانع من الإستناد إليها، إلّا إذا أُحرز استناد المشهور إليها، ليثبت حصول الجبر بعملهم، وهو غير متوفّر في المقام.

وقد تحصّل عدم تماميّة شيء من نصوص هذه الطائفة سنداً، وإن كانت تامّة الدلالة على المدّعى.

---

(١) المقنعة للمفيد: ٣٦٣.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢١٣.

الطائفة الثانية: ما تضمّنت أنّ موضع الإعتكاف هو خصوص المسجد الجامع:

منها: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «**لَا اعْتِكَافَ إِلَّا بِصَوْمٍ فِي مَسْجِدِ الْجَامِعِ**»(١). وهو صريح في أنّ موضع الإعتكاف هو المسجد الجامع، وهذا يعني عدم حصره في خصوص المساجد الأربعة، اللهم إلّا أن يدّعى أنّ التعبير المذكور مشير لتلك المساجد الأربعة، فتأمّل.

ومنها: معتبرة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام كَانَ يَقُولُ: لاَ أَرَى اَلاِعْتِكَافَ إِلاَّ فِي اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ اَلرَّسُولِ صلى الله عليه وآله أَوْ فِي مَسْجِدٍ جَامِعٍ**»(٢). وهو كسابقه من حيث الدلالة، وأنّ أحد مواضع الإعتكاف وقوعه في المسجد الجامع.

وقد يقال: إنّ مقتضى ذكره قسيماً للمسجدين، يجعل المقصود به معنى أوسع، فلا يعتبر فيه أن يكون ممّا جمع فيه المعصوم عليه السلام.

فإنّه يقال: إنّ هذا وإن كان محتملاً، إلّا أنّ من الممكن أيضاً أن يكون ناظراً لمسجد الكوفة ومسجد البصرة، فيكون موافقاً لما تقدّم في الطائفة الأُولى.

ومنها: خبر أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الاعتكاف - إلى أن قال - «**لاَ أَرَى اَلاِعْتِكَافَ إِلاَّ فِي اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ اَلرَّسُولِ صلى الله عليه وآله أَوْ مَسْجِدِ جَامِعٍ**»(٣). ويأتي ما قدّم ذكره في معتبرة

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢: ١٨٤، الحديث ٢٠٨٦. وسائل الشيعة ١٠: ٥٣٨، الباب ٣ من أبواب الإعتكاف، الحديث ١.

(٢) الكافي: ٤: ١٧٦، الحديث ٢. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤١، الباب ٣ من أبواب الإعتكاف، الحديث ١٠.

(٣) تهذيب الأحكام: ٤: ٢٩١، الحديث ١٧. وسائل الشيعة ١٠: ٥٣٩، الباب ٣ من أبواب الإعتكاف، الحديث ٥.

داود بن سرحان. نعم، هو مخدوش سنداً، فقد وقع في سنده.

الطائفة الثالثة: ما دلّت على كفاية الإعتكاف في كلّ مسجد تقام فيه صلاة الجماعة:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: «**لاَ يَصْلُحُ اَلْعُكُوفُ فِي غَيْرِهَا -يعني مكّة- إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَسْجِدَ رَسُولِ اَللّٰهِ صلى الله عليه وآله أَوْ فِي مَسْجِدٍ مِنْ مَسَاجِدِ اَلْجَمَاعَةِ**»[1].

ومنها: صحيحة يحيى بن العلاء الرازي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لاَ يَكُونُ اِعْتِكَافَ إِلاَّ فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ**»[2].

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الاعتكاف، قال: «**لاَ يَصْلُحُ اَلاِعْتِكَافُ إِلاَّ فِي اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ اَلرَّسُولِ صلى الله عليه وآله أَوْ مَسْجِدِ اَلْكُوفَةِ أَوْ مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ وَ تَصُومُ مَا دُمْتَ مُعْتَكِفاً**»[3].

ودلالة النصوص المذكورة على كفاية الإعتكاف في كلّ مسجد تقام فيه صلاة الجماعة، دون اعتبار أيّ قيد آخر واضحة، وعليه فيصحّ الإعتكاف في مسجد السوق، كما يصحّ الإعتكاف في مسجد القبيلة. وبعبارة واضحة، مقتضى كفاية اعتبار إقامة صلاة الجماعة، عدم اعتبار كونه مسجداً جامعاً،

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ٢٩٣، الحديث ٢٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٣٩، الباب ٣ من أبواب الإعتكاف، الحديث ٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ٢٩٠، الحديث ١٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٠، الباب ٣ من أبواب الإعتكاف، الحديث ٦.

(٣) الكافي: ٤: ١٧٦، الحديث ٣. وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٠، الباب ٣ من أبواب الإعتكاف، الحديث ٧.

فتكون النصوص معارضة لما دلّ على لزوم كونه في المسجد الجامع .

نعم ، قد يناقش في سند الأخيرة منها ، أعني صحيحة الحلبي ، بوجود شبهة إرسال ، المستكشف من التعبير بكلمة (سئل) ، وهو غير بعيد ، كما أشرنا له في محلّه .

وقد حملت هذه الطائفة على المسجد الجامع المقابل لمسجد القبيلة ومسجد السوق ، فلا تكون منافية للطائفة الثانية ، ويبقى بعدها ملاحظة نسبتها لخصوص الطائفة الأُولى . وهذا يجعل النصوص على طائفتين ، وليس ثلاثاً .

والقرينة على أنّ المقصود بمسجد الجماعة ، هو خصوص المسجد الجامع ، لا مطلق مسجد الجماعة ، أنّ الجماعة وصف للمسجد ، وهذا يجعل المقصود منه هو المسجد الجامع لأنّه لو لم يجعل المذكور وصفاً للمسجد ، لزم من ذلك أن يكون قيداً زائداً ، لأنّ المسجد بما هو هو معدّ للجماعة ، سواء قلّت أو كثرت[1] .

وبعبارة أُخرى ، إنّه لا معنى لأخذ قيديّة الجماعة في وصف المسجد ، لأنّ أصل تأسيسه وإنشائه قائم على عقدها فيه .

ومن الواضح أنّ الموجب لأخذ القرينة المذكورة هو الحذر من أخذ قيد زائد في المطلوب ، مع أنّ وجودها مفروغ عنه ، لا يكاد ينفكّ عنه .

وكيفما كان ، فإنّ جعل الجماعة وصفاً للمسجد خلاف الظاهر جدّاً ، لوضوحها أنّها وصف للصلاة الواقعة في المسجد ، وليست وصفاً للمسجد .

---

(١) الصوم في الشريعة الإسلاميّة الغرّاء : ٢ : ٣٤٤ . مصباح المنهاج (كتاب الصوم) : ٤٦٨ .

ومجرّد كون أحد موجبات تأسيس المسجد إقامة صلاة الجماعة فيه، لا يمنع من وصف الصلاة الواقعة فيه بالجماعة.

وعليه سوف تقع المعارضة بين الطائفتين، الثانية والثالثة، وملاحظة النسبة بينهما تفيد أنّها العموم مطلقاً، لأنّ الطائفة الثالثة أخصّ مطلقاً من الطائفة الثانية، وعليه، وقد حمل المحدّث البحرانيﷺ نصوص الطائفة الثانية على التقيّة، لقول جماعة من علماء الجمهور، بأنّ الإعتكاف يكون في المسجد الجامع[١].

وما أفادهﷺ، إنّما يصار إليه حال البناء على كون المعارضة مستقرّة، وأنّه لا مجال للجمع العرفي، وإلّا فمعه لا موجب للترجيح.

وقد يجمع بين الطائفتين، بحمل نصوص الطائفة الثانية على الأفضليّة، كما صنع ذلك ابن أبي عقيلﷺ، وكما صنع ذلك صاحب (**الوسائل**)[٢]، والمحقّق السبزواري وبعض الأعاظمﷺ، نصوص الطائفة الأُولى[٣]، فيكون ذلك نظير ما ورد عنهﷺ، «**لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ**»[٤]، بمعنى لا صلاة كاملة، وقولهﷺ: «**لَا صَدَقَةَ وَذُو رَحِمٍ مُحْتَاجٌ**[٥]»، أي لا صدقة

---

(١) الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة: ١٣: ٤٦٨.

(٢) نقله عن ابن أبي عقيل، في كتاب كفاية الأحكام: ١: ٢٧١. وسائل الشيعة: ١٠: ٥٣٣، الباب ٣ من أبواب الإعتكاف.

(٣) كفاية الأحكام: ١: ٢٧١. موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٢: ٣٦٦.

(٤) عوالي اللآلي: ١: ٣٠٦، الحديث ١٠. المستدرك على الصحيحين: ١: ٢٤٦. سنن الدار قطني: ١: ٣٩٩، الحديث ١٥٣٨.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ١: ٦٨، الحديث ١٧٤٠، و: ٤: ٣٦٩، الحديث ٥٧٦٢. عوالي اللآلي: ١: ٧٤، الحديث ١٩٤.

كاملة، وقوله ﷺ: «**لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ**»[1]، بمعنى نفي الصلاة الكاملة. وعليه، يكون المقصود من الطائفة الثانية، أنّه لا اعتكاف كاملاً إلّا في المسجد الجامع، أو لا يكون الإعتكاف كاملاً إلّا في أحد المساجد الأربعة أو الخمسة.

ثمّ إنّه إن أبيت عن الجمع المذكور، والبناء على استقرار المعارضة، فإن سُلّم دلالة الآية الشريفة على تحديد موضع الإعتكاف ومكانه، كتحديدها لبعض أحكامه، ليبنى على شمول الكتاب لمرجّح، فإنّ ذلك يقضي بتقديم الطائفة الثالثة على الطائفة الأُولى، فإنّ المستفاد من الآية الشريفة جواز إيقاعه في أيّ مسجد من دون تحديد، وهو الموافق لنصوص الطائفة الثالثة.

أمّا لو بُني على عدم كون الآية الشريفة في مقام البيان من هذه الجهة، كما سمعت، فلن يكون هناك مرجّح كتابيّ، وبالتالي سوف يلتزم بمخالفة الجمهور، لكونه ثاني المرجّحات، وهذا قد يوجب تقديم الطائفة الثالثة على الثانية، لكونهم قائلين بالإعتكاف في المسجد الجامع.

والحقّ أنّهم مختلفون في ذلك، فإنّ بعضهم قائل بكون مكانه هو المسجد الجامع، وقال آخرون أنّ مكانه مسجد الجماعة، وقال ثالث بأنّ مكانه المسجد الحرام، أو مسجد النبيّ ﷺ أو المسجد الأقصى، وخصّه رابع بخصوص المسجد الحرام، ومسجد النبيّ ﷺ.

وبالجملة، إنّ المذكور في كلماتهم خمسة أقوال، وهذا مانع من الترجيح

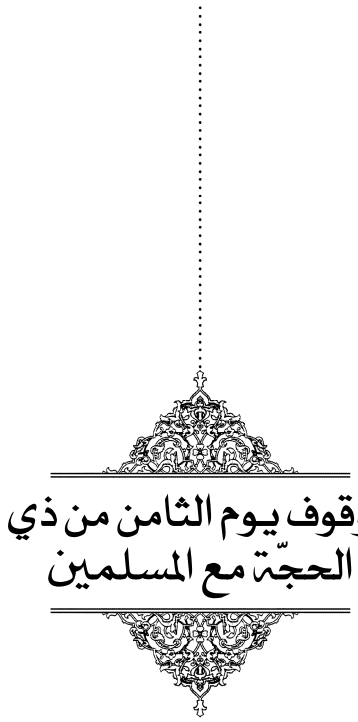
---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٣٩، الحديث ٣٢٨٠. تهذيب الأحكام: ٦: ٢٤١، الحديث ٥٩٦. بحار الأنوار: ٨٠: ٣٦٧، الحديث ٢٤.

بقولهم، إلّا أن يدّعى أنّ المستفاد ممّا دلّ على الترجيح بمخالفة العامّة ناظر للترجيح بمخالفة فقيه السلطة الحاكمة، ومع تحديده فسوف يكون هو المتبّع.

ثمّ إنّه بعد عدم وجود ما يوجب المرجّحية، فلا مناص من تساقط الطائفتين، والرجوع لمقتضى الأصل العمليّ، وأنّه يفيد البراءة عن الشرطية في خصوص المسجد الجامع، أو خصوص المساجد الأربعة أو الخمسة، فيصحّ الإعتكاف في كلّ مسجد تقام فيه الجماعة.




الوقوف يوم الثامن من ذي
الحجّة مع المسلمين

الوقوف يوم الثامن من ذي الحجّة مع المسلمين

من الشروط المعتبرة في الوقوف في عرفات أن يكون في اليوم التاسع من شهر ذي الحجّة وفقاً لثبوت الهلال بالشروط المعتبرة عند الشيعة الإمامية، أعلى الله كلمتهم وأنار برهانهم، فلو وقف المكلّف متعمّداً قبل ذلك لم يصحّ وقوفه. كما يصحّ وقوفه لو كان وفق الموازين الشرعية المعتبرة في ثبوت الهلال عند الشيعة الإمامية، ووافق ذلك ما حكم به قاضي المسلمين.

وإنّما وقع الخلاف بين الأعلام في إجزاء الوقوف لو كان تبعاً لحكم قاضي المسلمين بثبوت الهلال، وهنا صورتان:

الصورة الأُولى: احتمال مطابقة الصادر عنه للواقع.

الصورة الثانية: العلم بالخلاف والجزم بأنّ اليوم الذي قد حكم به قاضي المسلمين هو يوم الثامن من شهر ذي الحجّة، وليس يوم التاسع منه.

تاريخ المسألة:

وقد خلت كلمات قدماء الأعلام من التعرّض لهذه المسألة، فلم يذكرها أحد منهم كالصدوق، والمفيد، والمرتضى، وأبي الصلاح وسلّار، والطوسي،

وابن البراج، وأبن أبي المجد، وابن حمزة، وابن زهرة، وابن إدريس، وابن سعيد، والمحقّق، والعلّامة، والفاضل الآبي، وفخر المحقّقين، والشهيد الأوّل، والفاضل المقداد، والمحقّق الكركي ﷺ.

ولعلّ أول من تعرّض إليها هو الشهيد الثاني ﷺ، في كتابه (**المسالك**)، فقد ذكر في باب الصدّ: ومن هذا الباب ما لو وقف العامّة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا، ولم يمكن التأخّر عنهم لخوف العدوّ منهم أو من غيرهم، فإنّ التقية هنا لم تثبت[1].

ولم يتعرّض لها من بعده أحد من الأعلام حتى بداية القرن الثالث عشر غير ما حكاه السيّد عبد الحيّ الرضويّ الكاشانيّ المتوفى بعد عام ١١٥٢ هـ في كتابه (**حديقة الشيعة**) وهو من الكتب التاريخية، من أقوال بعض فقهاء القرن الحادي عشر، فقد حكى عن المولى محمّد بن الحسن الشيرواني المتوفّى سنة ١٠٩٩ هـ، وهو تلميذ العلّامة التقيّ المجلسيّ، وصهره على ابنته وكان من علماء أصفهان من أنّه كان يقول: من ابتلي بالمسألة المذكورة ولم يمكنه الوقوف في اليوم التاسع الشرعيّ، فبإمكانه الخروج من إحرامه بعمرة مفردة.

وحكى أيضاً عن غواص (**بحار الأنوار**) ﷺ أنّه أجرى عليه حكم المصدود، وقال: إنّه لا يحلّ من إحرامه إلّا بالذبح أو النحر.

وحكى عن علماء أصفهان وقم وشيراز في ذلك العصر أنّ من لم يحلّ بالعمرة المفردة، أو بالذبح أو النحر، ورجع إلى بلده فإنّه يمنع من دخول

---

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٢: ٣٩١.

منـزله حتى لا يرتكب بعض محرّمـات الإحـرام كالمقاربـة، بـل يـسكن فـي المساجد ونحوها إلى العام القادم ليحجّ ويخرج من إحرامه.

وحكى أيضاً عن نجل المولى محمّد باقر الخراساني، والظاهر أنّـه المـولى محمّد جعفر بن محمّد باقر السبزواري الخراساني نجـل المحقّـق الـسبزواري صاحب (**الذخيرة**) و(**الكفاية**)، وكـان مـن أجلـة العلمـاء، وقـد تـوفّي بعـد عام ١١٢٧ هـ، أنّه حجّ فواجه المشكلة المذكورة فأحـلّ مـن إحرامـه بـالعمرة المفردة.

وحكى عمّن قال إنّه أحد علماء كاشان ويسمّى بالمولى هادي أنّه كان يرى صحّة الحجّ وإجزائه عن حجّـة الإسـلام، ويحتمـل أن يكـون المقـصود منـه المولى محمّد هادي الكاشاني شارح (**مفاتيح الشرائع**)، وهـو مـن أحفـاد أخ المحدّث الفيض الكاشاني، وقد توفّي سنة ١٠٩١ هـ.

ولم تشتمل الكتب الفقهية ذكر حكـم هـذه المـسألة إلـى عـصر المحقّـق القمّي﵀، المتوفّى سنة ١٢٢٧ هـ، فقد تعرّض لذلك في جواب بعض المـسائل في كتابه (**جامع الشتات**)، وترجمة ما أجاب به: أنّـه إذا ثبـت لديـه بـالطريق الشرعيّ كونه يوم عرفة ثمّ انكشف الخطأ لم يصحّ حجّـه، بـل حتّـى لـو كـان مضطرّاً إلى الوقوف فيه تقية من المخالفين، ولم يمكـن التـدارك لاحقـاً، لـم يجزئه، والظاهر أنّه لا خلاف في ذلك أيضاً. نعم، بعض أعـاظم المعاصـرين قال بالإجزاء[1].

ولعلّ مقصوده من بعض أعاظم المعاصـرين، الـسيّد بحـر العلـوم﵀، فقـد

(١) جامع الشتات: ١: ٢٨٨.

حُكي عنه في رسالة متعلّقة بالحجّ أنّه سئل عما إذا ثبت الهلال عندهم، ولم يثبت عندنا، أو ثبت العدم، هل يلزمنا العمل على مقتضى ما عندهم من ثبوته موافقة لهم، والعمل صحيح، أم يعاد بعد التمكّن؟ فأجاب: الأقرب جريان التقية في مثله، فيكون العمل على مقتضاه صحيحاً مجزياً، وإن كانت الإعادة مع التمكّن أحوط[١].

وقد ذكر صاحب (**الجواهر**) أنّه وجد الحكم بالإجزاء منسوباً للعلّامة الطباطبائي[٢]، والمقصود به السيّد بحر العلوم، والتعبير المذكور يوحي بأنّه ليس جازماً بصحّة النسبة.

وقد تعرّض للمسألة أيضاً العلّامة الآغا محمّد عليّ الكرمانشاهي نجل الأستاذ الأكبر الوحيد البهباني المتوفّى عام ١٢١٦ هـ، وهو من المعاصرين للمحقّق القمّي، والسيّد بحر العلوم، فقد جاء في كتابه (**المقامع**) ما ترجمته: أنّه سئل عما إذا بنى أهل السنّة على حلول أول ذي الحجّة من دون ثبوت شرعيّ -أي عندنا- فما يصنع الشيعة؟

فأجاب: أنّه إذا أمكن الوقوف في عرفات والمزدلفة على النهج الشرعيّ بنحو لا يخالف التقية ولو بدفع رشوة تعيّن ذلك، وإلّا وجب العمل مطابقاً للتقية ويحكم بصحّة حجّه، وفي هذه الصورة إذا وقف على خلاف التقية جهالة بطل عمله، وإن اتّفق أن لم يطّلع على حاله أحد ولم يتضرّر بذلك[٣].

---

(١) حكى هذا عنه في كتاب (**إعلام العامّة في صحّة الحجّ مع العامّة**): ١٩، للشيخ عبد النبيّ العراقيّ المعاصر للعلمين المحقّق النائيني، والسيّد أبو الحسن الأصفهاني.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٩: ٣٢.

(٣) مقامع الفضل: ١: ٣٠٤.

وتعرّض للمسألة أيضاً ممّن عاصرهم الشيخ الكبير كاشف الغطاء، في مقدّمة كتابه (**كشف الغطاء**) حيث قسّم التقية من أهل الخلاف من جهة المذهب إلى أقسام: الرابع منها، ما يكون في الموضوعات الخاصّة كهلال ذي الحجّة وشوّال وشهر رمضان، ونحوها. ثمّ قال: والظاهر الصحّة في جميع الأقسام، والأحوط الإقتصار على القسم الأوّل -يعني ما يكون في الأحكام العامّة -والبناء على الإعادة والقضاء في ما فيه قضاء في ما عداه[١].

وتعرّض لها أيضاً صاحب (**الجواهر**) ، فإنّه بعدما أشار إلى بعض المسائل المتعلّقة بالاختلاف في الموقف قال: بقي شيء مهمّ تشتدّ الحاجة إليه، وكأنّه أولى من ذلك كلّه بالذكر، وهو أنّه لو قامت البيّنة عند قاضي العامّة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصحّ للإماميّ الوقوف معهم، لأنّه من أحكام التقية، ويعسر التكليف بغيره، أو لا يجزي، لعدم ثبوتها -أي التقية -في الموضوع الذي محلّ الفرض منه -إلى أن قال -لم أجد لهم كلاماً في ذلك، ولا يبعد القول بالاجزاء[٢].

وأمّا في مقام الفتوى، فقد احتاط في موضع من رسالته العملية (**نجاة العباد**)، حيث قال: لو حكم من ليس أهلاً للحكومة بهلال ذي الحجّة على وجه يكون يوم التروية يوم عرفة لم يجز الوقوف معهم في الأحوط إن لم يكن أقوى[٣].

وفي موضع آخر منها حكم ببطلان الحجّ، قال: ولو وقف العامّة

(١) كشف الغطاء: ١: ٣٠٠.
(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٩: ٣٢.
(٣) رسالة نجاة العباد: ١٤٠.

بالموقفين قبل وقته، لثبوت الهلال عندهم دوننا، ولم يمكن التأخّر عنهم فهو بحكم من فاته الحجّ[١].

ومثل ذلك حكم بعدم الإجزاء أيضاً الشيخ الأعظم الأنصاري، فقد جاء في (**مناسكه**) باللغة الفارسية ما ترجمته: إذا ثبت الهلال عند قاضي العامّة وحكم بذلك ولم يثبت عند الشيعة، فإن أمكن المخالفة معهم وإدراك الوقوف بعرفات ولو اضطراريه، عمل بذلك وإن لم يمكن فإن أمكنه الوقوف في المشعر كفى وصحّ حجّه، وإلّا فسد في ذلك العامّ[٢].

والحاصل، أن التقية في هذا المقام لا تصحح العمل على الأحوط الأقوى.

وقد وافق الشيخ الأعظم كل من علّق على هذه الرسالة من الأعلام الذين تأخّروا عنه، عدا صاحب العروة، والسيّد البروجردي، فأنّهما تأمّلا في الأقوائية المذكورة، واحتاطا في المسألة فلم يفتيا بعدم الإجزاء[٣].

وقد تبع الشيخ الأعظم في القول بعدم الإجزاء اثنان من أعاظم تلامذته، وهما الشيخ عبد الحسين الطهراني، وهو أستاذ المحدث النوري، والسيّد حسين الكوهكمري.

وهذا هو مختار المرحوم المير حامد الحسين الهندي صاحب كتاب (**عبقات الأنوار**) فقد حجّ في سنة ١٢٨٢ هـ، وكتب في رحلته أنّه لم يقف مع العامّة، بل وقف في اليوم الثاني[٤].

---

(١) رسالة نجاة العباد: ١٨٤.

(٢) مناسك حجّ (فارسي): ٨٥ و٨٦.

(٣) مناسك حجّ (فارسي): ٨٥ و٨٦.

(٤) حكى ذلك عنه في كتاب رؤيت هلال (فارسي): المقدّمة: ١١٦ و١١٧.

وممّن قال بعدم الإجزاء الشيخ محمّد حسين الكاظمي، وكذلك الشيخ زين العابدين المازندراني، وهو أحد المراجع المعاصرين للميرزا الشيرازي في كتابه (**الذخيرة**)، الذي كان من أشهر الكتب الفتوائية في ذلك العصر.

ومن الذين عاصروا العلمين النائيني والأصفهاني الشيخ أحمد كاشف الغطاء وكان أحد مراجع تقليد عصره، وقد قال بعدم الإجزاء فقد جاء في رسالته (**المناسك**): ومنه -أي من فوات الحجّ -ما لو وقف العامّة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم دوننا ولم يمكن التخلّف عنهم حتى في إدراك اضطراريّ الموقفين[1].

وقد حكى تلميذ السيّد أبو الحسن الأصفهاني، الشيخ عبد النبي العراقي عنه تغيّر رأيه، فإنّه بعدما كان يقول بعدم الإجزاء مطلقاً، عدل إلى القول بالإجزاء في الجملة، ولعلّ المقصود التزامه به في صورة الشكّ في مطابقة الموقف الرسمي للواقع.

وكذلك السيّد البروجردي فإنّه بعدما كان يقول بعدم الإجزاء ولو احتياطاً أفتى لاحقاً بالإجزاء في صورة الشكّ.

ولعلّ استفحال مشكلة عدم التطابق بين الموقفين الرسميّ والشرعيّ في غالب السنين الأخيرة هو الذي دعا مراجع العصر إلى تجديد النظر في هذه المسألة والبحث عن طريق لتصحيح الحجّ بالوقوف مع الجمهور، ولو في الجملة، وقد أصبح القول بالإجزاء هو السائد بين المراجع المتأخّرين، وقلّ من التزم بعدم الإجزاء أو توقّف فيه كالمرجعين الشهيرين السيّد محمود

---

(١) قلائد الدرر في مناسك من حجّ واعتمر: ٨٧.

الشاهرودي، والسيّد أحمد الخونساري، وكذلك سيّدي الإستاذ الوالد دامت أيام بركاته[١].

أدلّة القائلين بالإجزاء:

وقد تمسّك القائلون بالإجزاء مطلقاً من دون فرق بين صورتي المسألة، سواء قطع بالخلاف، أم احتمل الموافقة، أو بني على الإجزاء في الجملة وذلك في صورة احتمال الموافقة، وعدم الجزم بالخلاف، دون ما إذا كان المكلّف قاطعاً بالخلاف، كما في الصورة الثانية بوجوه عديدة:

الوجه الأوّل: السيرة العملية:

القطعية لشيعة أهل البيت عليهم السلام في عصورهم على متابعة من كان بيدهم أُمور الحجّ من المسلمين في الموقفين، وما يتبعهما من الأعمال.

وقد تمسّك بهذه السيرة غير واحد من الأعلام واستند إليها في إثبات المدّعى:

منهم: الشيخ عبد النبيّ العراقي في كتابه (**إعلام العامة في صحة الحج مع العامة**)، قال: إنّ العمل من الصدر الأوّل إلى زماننا هذا على متابعتهم في عمل الحجّ، خصوصاً في الصدر الأوّل من حضور الخلفاء وأمراء الحاجّ من أكناف البلاد، فإذا ثبت عندهم الهلال بحكم القضاة أو بغير حكمهم فهل الشيعة كانوا يتخلّفون عنهم؟ حاشا ثمّ حاشا، أو أنّهم يتداركون أو يقضون في القابل، مع أنّ القابل مثل السابق؟ فمن يدعي تلك المقالة فإنّما هي باللسان، وقلبه مطمئن بالرحمن[٢].

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٣٥٨-٣٦٢.

(٢) إعلام العامة في صحّة الحجّ مع العامّة: ٤٣.

ومنهم: بعض الأساطين قدس سره في (**دليل الناسك**)، قال: ويقتضيه -أي نفوذ حكم قاضي المخالفين في هلال ذي الحجّة -السيرة القطعية في زمن الأئمة عليهم السلام على متابعتهم في المواقف من دون تعرّض لشيء من ذلك[1].

نعم، قد خصّ رحمه الله جريان السيرة في صورة احتمال الموافقة في حكمهم بالهلال للواقع، وأمّا في صورة العلم بالخلاف، فإنّ السيرة غير ثابتة في ذلك.

وقال بعض الأعيان رحمه الله في رسائله: وممّا يشهد لترتّب أثر التقية في الموضوعات وأنّ الوقوفين في غير وقتهما مجزيان أنّه من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى زمان خلافة أمير المؤمنين عليه السلام ومن بعده إلى زمن الغيبة كان الأئمة عليهم السلام وشيعتهم مبتلين بالتقية أكثر من مائتي سنة، وكانوا يحجّون مع أمراء الحاجّ من قبل خلفاء الجور أو معهم، وكان أمر الحجّ وقوفاً وإفاضة بأيديهم لكونه من شؤون السلطنة والإمارة، ولا ريب في كثرة تحقّق يوم الشكّ في تلك السنين المتمادية، ولم يرد من الأئمة عليهم السلام ما يدلّ على جواز التخلّف عنهم أو لزوم إعادة الحجّ في سنة يكون هلال ذي الحجّة ثابتاً لدى الشيعة مع كثرة ابتلائهم.

ولا مجال لتوهّم عدم الخلاف في أول الشهر في نحو مائتين وأربعين سنة ولا في بنائهم على إدراك الوقوف خفاء كما يصنع جهّال الشيعة في هذه الأزمنة، ضرورة أنّه لو وقع ذلك منهم ولو مرّة أو أمروا به ولو دفعة لكان منقولاً إلينا لتوفّر الدواعي له، فعدم أمرهم به ومتابعتهم لهم أدلّ دليل على إجزاء العمل تقية ولو في الخلاف الموضوعيّ، وهذا ممّا لا إشكال فيه ظاهراً[2].

---

(١) دليل الناسك: ٣٥٣.

(٢) الرسائل للإمام الخميني: ٢: ١٩٦.

ومنهم: بعض الأعاظم﵀ في بحث الطهارة، وكذا في بحث الحجّ، فقد جاء في كتاب الطهارة: إنّ الأئمة﵈ كانوا يحجّون أغلب السنوات وكان أصحابهم ومتابعوهم أيضاً يحجّون مع العامّة في كلّ سنة، وكان الحكم بيد المخالفين من بعد زمان الأمير﵇ إلى عصر الغيبة، ولا يحتمل عاقل توافقهم معهم في هلال الشهر طوال تلك السنوات، وتلك المدّة التي كانت قريبة من مائتين سنة وعدم مخالفتهم معهم في ذلك أبداً. بل نقطع قطعاً وجدانيّاً أنّهم كانوا مخالفين معهم في أكثر السنوات، ومع هذا كلّه لم ينقل ولم يسمع عن أحدهم﵈ ردع الشيعة ومتابعيهم عن تبعية العامّة في الوقوف بعرفات وقتئذٍ، وقد كانوا يتبعونهم بمرأى ومسمع منهم﵈، بل كانوا بأنفسهم يتّبعون العامّة فيما يرونه من الوقوف.

وعلى الجملة، قد جرت سيرة أصحاب الأئمة﵈ ومتابعيهم على التبعيّة في ذلك للعامّة في سنين متمادية، ولم يثبت ردع منهم﵈ عن ذلك، ولا أمر التابعين للوقوف بعرفات يوم التاسع احتياطاً، ولا أنّهم تصدّوا بأنفسهم لذلك، وهذا كاشف قطعيّ عن صحّة الحجّ المتقى به بتلك الكيفية، وإجزائه عن الوظيفة الأوّليّة في مقام الإمتثال[١].

وقد خصّ﵀ مورد السيرة المذكورة بصورة احتمال المطابقة مع الواقع، وأمّا مع العلم الوجدانيّ بالمخالفة، فذكر: أنّه أمر نادر الاتّفاق، أو لعلّه أمر غير واقع، وعدم الردع في مثله لا يكون دليلاً قطعياً على صحّة ذلك الوقوف وإجزائه في مقام الإمتثال[٢].

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي﵀ (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٤: ٢٩٢و٢٩٣.
(٢) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٣٦٢-٣٦٤.

وقد تضمّنت كلمات المستندين إلى السيرة دليلاً على الإجزاء تركّبها من أمرين :

الأمر الأوّل: أنّ تعيين زمان الوقوفين كان بيد السلطة الحاكمة في عصر الأئمة عليهم السلام، وإلى يومنا هذا، وكان المتصدّي لتعيين وقت الوقوف الذي يقف فيه الحجّاج على صعيد عرفات والليلة التي يقضونها في مزدلفة، والإعلان عن ذلك هو الخليفة إذا حجّ بنفسه في ذلك العام، أو ممثّله الخاصّ لو لم يحجّ.

وقد أورد المؤرّخون أسامي من تولّوا إمارة الحجّ في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى مئات السنين اللاحقة، فقد أورد المسعوديّ في كتابه (**مروج الذهب**) تحت عنوان: تسمية من حجّ بالناس من أول الإسلام إلى سنة ٣٣٥ هـ[1].

الأمر الثاني: لا ريب في أنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا يحجّون بأنفسهم في كثير من السنين، وربما كان الإمام بصحبة أمير الحاجّ كما ورد ذلك في رواية حفص المؤذّن، قال: حجّ إسماعيل بن عليّ بالناس سنة أربعين ومائة، فسقط أبو عبد الله عن بغلته فوقف عليه إسماعيل، فقال له أبو عبد الله: «**سِرْ، فَإِنَّ اَلْإِمَامَ لاَ يَقِفُ**»[2].

وجاء في خبر صفوان بن يحيى، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر، قالا: سألناه - أي أبو الحسن الرضا عليه السلام - عن قران الطواف السبوعين والثلاثة قال: «**لاَ إِنَّمَا هُوَ سُبُوعٌ وَرَكْعَتَانِ**» وقال: «**كَانَ أَبِي يَطُوفُ مَعَ**

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر: ٤: ٣٠١-٣١٣.

(٢) الكافي: ٤: ٥٤١، الحديث ٥. وسائل الشيعة: ١١: ٣٩٨، الباب ٧٦ من أبواب آداب السفر الي الحجّ، الحديث ١.

مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ فَيَقْرُنُ وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ لِحَالِ اَلتَّقِيَّةِ»[١].

والمقصود بمحمّد بن إبراهيم المذكور في الخبر هو محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن عليّ الذي حجّ بالناس أعواماً عديدة منها عام ١٥١ هـ، وعام ١٥٤ هـ.

وبالجملة، لا إشكال في أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يحجّون في كثير من الأعوام، وربما استنابوا في أداء الحجّ كما ورد في رواية محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، قال: بعث إليّ أبو الحسن الرضا عليه السلام رزم ثيابٍ وغلماناً وحجّةً لي وحجّةً لأخي موسى بن عبيد، وحجّةً ليونس بن عبد الرحمن، وأمرنا أن نحجّ عنه[٢].

وقد كان أصحاب الأئمة عليهم السلام يحجّون بكثرة، ويفدون من مختلف البلدان، ويلتقون بهم في الحجّ، وكان العديد منهم يستنيب من يحجّ عنه إذا لم يمكنه الخروج بنفسه، وبعضهم كان يستنيب العشرات كعليّ بن يقطين الذي ورد في بعض النصوص أنّه أُحصي من وافى عنه في عام واحد فكانوا مائة وخمسين رجلاً[٣].

ويستكشف كثرة حجّاج شيعة أهل البيت عليهم السلام في عصورهم من كثرة روايات الحجّ في الجوامع الحديثيّة، فأنّها أكثر روايات الفروع بعد الصلاة.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٥: ١١٦، الحديث ٤٧. وسائل الشيعة: ١٣: ٣٧١، الباب ٣٦ من أبواب الطواف، الحديث ٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ٨: ٤٠، الحديث ٤٠. وسائل الشيعة: ١١: ٢٠٨، الباب ٣٤ من أبواب النيابة، الحديث ١.

(٣) تهذيب الأحكام: ٥: ٤٦٠، الحديث ٢٤٩ (وفيه خمسمائة بدل: مأئة). اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٢: ٧٣٧، الحديث ٨٢٤.

ويعتمد الإستدلال بالسيرة العملية القطعية على خلوّ الأحاديث الواردة في الحجّ عن أيّ ذكر للاختلاف في الوقوفين بين الأئمة عليهم السلام وشيعتهم وبين ما كان يجري عليه غالب المسلمين دليلاً على متابعتهم للموقف الرسميّ، وأنّ الحكم كان لدى الشيعة من الواضحات بحيث لم يكثر السؤال والجواب عنه ولو في بعض النصوص الواصلة إلينا.

ويقوم الإستدلال بالسيرة المذكورة على توفّر أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ الإختلاف بين الموقف الرسميّ الذي كان يعلنه أمير الحاجّ ويمضي عليه عامّة الحجّاج وبين الموقف الشرعيّ والذي تقتضيه الضوابط الشرعية لثبوت الهلال عند أئمة الهدى عليهم السلام، وأتباعهم، بتقدّم الموقف الرسميّ على الموقف الشرعيّ كان حالة سائدة متعارفة في عصرهم عليهم السلام، فقد كان يحصل في كثير من السنين، بل في غالبها كما هو الحال في العصر الأخير، حيث يلاحظ أنّه لا يحصل التوافق في كلّ عشر سنوات إلّا مرّة أو مرّتين على أبعد تقدير.

الأمر الثاني: أنّ من كان بيدهم أمر الحجّ من أمير الحاجّ وأعوانه كانوا يتحكمّون بوقوف الحجّاج في عرفات ومزدلفة، ولم يكن الأمر متروكاً للحجّاج ليقف من شاء منهم في الموقف الرسميّ، ومن شاء قبل ذلك أو بعده، من جهة عدم ثبوت الهلال لديه، عند ثبوته لدى أمير الحاجّ، أو لعكس ذلك، كما هو الحال في زماننا هذا حيث لا يتيسّر التخلّف عن الموقف الرسميّ إلّا بالنسبة إلى الشاذّ النادر من الحجّاج كما هو واضح.

ومع ثبوت هذين الأمرين، لن يبقى تفسير منطقيّ لخلوّ الأحاديث صحيحها وسقيمها من حكم الإختلاف في الوقوفين إلّا ما ذكر من أنّ

الأئمة عليهم السلام لم يكونوا يقفون إلّا وفق الموقف الرسميّ، وكان أصحابهم يرون ذلك منهم فيتّبعونهم فيما يصنعون، وكان عملهم عليهم السلام بمرأى ومشهد من الأصحاب مغنياً عن تكرّر بيانهم لحكم المسألة، وهو الإجتزاء بالوقوف مع العامّة تقية، كما أنّه كان مغنياً لأصحابهم عن توجيه الأسئلة إليهم مكرّراً عن حكم حالة الإختلاف وما يترتّب على ذلك. ومن هنا لم يرد شيء حول ذلك في شيء من الروايات الواصلة إلينا.

وأمّا لو لم يتوفّر أحدهما أو كلاهما، فلن يتمّ الإستدلال بها، فلو كان الإختلاف بين الموقف الرسميّ والموقف الشرعيّ قليلاً لا يقع إلّا مرّة كلّ عشر سنوات، فلا سبيل إلى استكشاف أتباع الأئمة عليهم السلام وشيعتهم للموقف الرسميّ في موارد الإختلاف، فإنّ ما لا يكثر الإبتلاء به ولا يقع على نطاق واسع لا يلزم أن يتمثّل حكمه في الروايات الواصلة إلينا والتي هي في الأساس تشكّل مجموعة محدودة من الروايات المرويّة عن الأئمة عليهم السلام.

وكذا لو كان الإختلاف في الموقفين يقع مكرّراً مثلاً في كلّ ثلاث أو أربع سنوات، إلّا أنّه كان للحجّاج حريّة الوقوف متى ما شاؤوا، فكان شيعة أهل البيت عليهم السلام يقفون في موارد الإختلاف وفق الضوابط الشرعية بصورة طبيعية، فلن يلزم أن يكون ذلك وارداً في شيء من الروايات الواصلة إلينا. ويساعد على ذلك هلال شهر رمضان وهلال شهر شوال، فإنّه لمّا لم يكن هناك إلزام لعامّة الناس بمتابعة الموقف الرسميّ في حلول الشهر المبارك، أو في انتهائه بحلول العيد، لم يرد في الروايات الموجودة بأيدينا شيء من السؤال والجواب عن ذلك.

وأمّا الإمام عليه السلام فربما أصبح في موقف التقيّة بمتابعته فيراعي التقية في ذلك،

وقد تمثّل هذا في بعض الروايات، كما في الرواية الحاكية لدخول الإمام الصادق عليه السلام على أبي العباس السفّاح بالحيرة وأنّه عليه السلام اتّقاه فأفطر في يوم كان يرى أنّه من شهر رمضان، ولم يكن كذلك عند الخليفة[١].

وجاء في نصّ آخر أنّه عليه السلام أمر بالاستفسار هل صام الأمير أو لا، ولما أُخبر بأنّه لم يصم لعدم ثبوت هلال شهر رمضان عنده، أمر بأن يؤتى بالطعام وتغذّى[٢].

والحاصل، إنّه ما لم يثبت الأمران المتقدّمان اللذان يقوم الإستدلال بالسيرة عليهما، فلن يتمّ الإستدلال المذكور، ولا يعتبر لردّهما إحراز عدم ثبوتهما، بل يكفي لمنع الإستدلال بالسيرة عدم احراز ثبوتهما، ولذلك يلزم المستدلّ بالسيرة المذكورة أن يقيم شواهد كافية على تماميّتها حتّى يثبت مدّعاه. مع أنّ كلمات المستدلّين بالسيرة قد خلت من الإشارة إلى شيء منها فضلاً عن أن يحشّدوا الشواهد عليها، فقد أُرسل الإستدلال بالسيرة في كلماتهم ارسال المسلّمات، وكأنّها من الواضحات الغنيّة عن الإثبات.

وعلى أيّ حال، فقد أُجيب عن الإستدلال بالسيرة بجوابين، إجمالي وتفصيلي:

أمّا الجواب الإجمالي: إنّ ما ورد في تقريب الإستدلال بالسيرة مبنيّاً على الأمرين المتقدّمين لا يفي بتفسير مقبول لخلوّ الروايات جميعاً عن أيّ تعرّض

---

(١) الكافي: ٤: ٨٢، الحديث: ٧. تهذيب الأحكام: ٤: ٣١٧، الحديث ٣٣. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب الصوم والإعتكاف، الحديث ٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٢٧، الحديث: ١٧٢٦. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣١، الباب ٥٧ من أبواب الصوم والإعتكاف، الحديث ١.

للإختلاف بشأن الوقوفين وما يترتّب عليه من الأحكام في مورد التقيّة، ممّا يكشف إجمالاً عن عدم تماميّة ذينك الأمرين على النحو المتقدّم.

وتوضيح ذلك: أنّ معظم الإختلاف في الوقوفين بتقدّم الموقف الرسميّ على الموقف الشرعيّ الذي تقتضيه الضوابط الشرعية، إنّما كان يقع من جهة اعتماد أمير الحاجّ في ثبوت هلال ذي الحجّة على بعض الشهادات المنفردة في المنطقة بالرغم من صفاء الجوّ وكثرة المستهلّين وعدم تيسّر الرؤية لمعظمهم، أو من جهة اعتماده على بعض الشهادات من خارج المنطقة عند وجود مانع عن الرؤية، كالغيم في المنطقة، ولكن مع كون الشهود من المخالفين غير المتّصفين بالعدالة في مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا لو فرض أنّه كان يعتمد على قاعدة إكمال الشهر السابق ثلاثين يوماً بسبب وجود الغيم ونحو ذلك ممّا يمنع من الإستهلال، أو كان يستند إلى شهادات كثيرة بالرؤية تشكّل شياعاً موجباً للعلم فمن الظاهر أنّه لم يكن يقع اختلاف بين الموقفين الرسميّ والشرعيّ.

وفي كلتا الحالتين الأوّليّين فإنّ اقتصار الأئمة عليهم السلام على الوقوف الرسميّ وترك الوقوف الشرعيّ حتّى الإضطراريّ منه وعدم توجيه أصحابهم برعاية الوقوف الشرعيّ وفق ما يتيسّر لهم ممّا لا ينافي التقيّة كان لابدّ أن يثير الكثير من الأسئلة لدى الأصحاب.

أمّا في الحالة الأُولى، فلأنّهم عليهم السلام طالما أكّدوا على عدم الإكتفاء في رؤية الهلال عند صفاء الجوّ وكثرة المستهلّين بشهادة شخص أو شخصين، ففي صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام: «**وَ لَيْسَ رُؤْيَةُ اَلْهِلاَلِ أَنْ يَقُومَ عِدَّةٌ فَيَقُولَ وَاحِدٌ: قَدْ رَأَيْتُهُ وَيَقُولَ اَلْآخَرُونَ: لَمْ نَرَهُ، إِذَا رَآهُ وَاحِدٌ رَآهُ مِائَةٌ، وَإِذَا**

رَآهُ مِائَةٌ رَآهُ أَلْفٌ، وَلاَ يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ اَلْهِلاَلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي اَلسَّمَاءِ عِلَّةٌ أَقَلُّ مِنْ شَهَادَةِ خَمْسِينَ»[1]. وغير ذلك من النصوص الدالّة على هذا المعنى.

وعليه، يتساءل: كيف اقتنع أصحاب الأئمة عليهم السلام بالوقوف وفق الموقف الرسميّ المعتمد على شهادة شخصين مثلاً في حالة صفاء الجوّ وكثرة عدد المستهلّين، ولم يتوجّهوا إلى الأئمة عليهم السلام بالسؤال عن وجه متابعتهم للموقف الرسميّ، مع ما هو المفروض من حدوث ذلك عشرات المرات في عصورهم؟

وأمّا في الحالة الثانية، فالأمر أجلى ممّا ذكر، فإنّ اشتراط العدالة في شاهدي الهلال من أوضح الواضحات في مذهب الإمامية، فكيف اقتنع الأصحاب بالوقوف وفقاً للموقف الرسميّ المعتمد على شهادة بعض المخالفين الفاقدين للعدالة المعتبرة عندنا، ولم يتوجّهوا بالأسئلة إلى الأئمة عليهم السلام عن وجه المتابعة لهم في ذلك، علماً أنّنا نجد في مورد إمام الجماعة الذي يعتبر فيه أن يكون عادلاً على الرأي المشهور، أو موثوقاً بدينه على رأي آخر، أنّ الإمام عليه السلام لما قال لبعض شيعته ممّن سأله عن الصلاة خلف إمام مسجد قومه، قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «**مَنْ سَمِعَ اَلنِّدَاءَ فَلَمْ يُجِبْهُ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فَلاَ صَلاَةَ لَهُ**». فانتفض زرارة، وقال: كبر عليّ قولك لهذا الرجل حين استفْتاك فإن لم يكونوا مؤمنين؟ قال: فضحك عليه السلام ثمّ قال: «**مَا أَرَاكَ بَعْدُ إِلاَّ هَاهُنَا يَا زُرَارَةُ فَأَيَّ عِلَّةٍ تُرِيدُ أَعْظَمَ مِنْ أَنَّهُ لاَ يُؤْتَمُّ بِهِ**»[2]. فيلاحظ

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٠، الحديث ٢٣. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٨٩، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٠.

(٢) الكافي: ٣: ٣٧٢، الحديث ٥. وسائل الشيعة: ٨: ٣٠٠، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥.

أنّ زرارة لم يسكت عندما فهم خطأ من كلام الإمام عليه السلام الترخيص في الصلاة خلف المخالف الذي لا يوثق بدينه، فكيف يمكن القبول بأنّ الحجّاج من شيعة أهل البيت عليهم السلام اقتنعوا بالوقوف وفقاً للموقف الرسميّ المستند إلى شهادة بعض المخالفين من دون أن يستفسروا منهم عليهم السلام عن وجه ذلك.

علماً أنّ المتتبّع للروايات يجد شواهد وافية على أنّ متابعة الشيعة للعامّة في الأُمور الشرعية كان أمراً ثقيلاً عليهم لا يتحمّله الكثيرون منهم، حتّى إنّ الصلاة خلف المخالف رعاية لبعض المصالح المهمّة لم يسهل تقبّلها على كثير من الشيعة بالرغم ممّا ورد فيها من التأكيد بأبلغ التعابير كما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «**مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي اَلصَّفِّ اَلْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اَللّٰهِ** صلى الله عليه وآله»[1]. مع وضوح أنّ الصلاة خلفهم لا تؤدّي إلّا إلى الإخلال ببعض سننها دون فرائضها وأركانها، بخلاف الحجّ معهم المستلزم للإخلال بأهمّ ركنين من أركانه، وهما الوقوف بعرفات والوقوف بالمشعر، فكيف استساغ خواصّ الشيعة وعوامّهم هذا الأمر ولم يتوجّهوا إليهم عليهم السلام بالأسئلة عن الوجه في متابعتهم للعامّة حتى يبيّنوا عذرهم في ذلك بالنسبة إلى أنفسهم من وجود داعي التقيّة مثلاً؟!

كما نجد أنّ الإمام عليه السلام لما حكى لأصحابه أنّه دخل على أبي العباس، «**إِنِّي دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَقَدْ شَكَّ اَلنَّاسُ فِي اَلصَّوْمِ وَهُوَ وَاَللّٰهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اَللّٰهِ أَصُمْتَ اَلْيَوْمَ: فَقُلْتُ: لاَ وَاَلْمَائِدَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ، قَالَ: فَادْنُ فَكُلْ، قَالَ: فَدَنَوْتُ فَأَكَلْتُ قَالَ: وَقُلْتُ: اَلصَّوْمُ مَعَكَ وَاَلْفِطْرُ مَعَكَ؟**» فقال الرجل لأبي

(١) الكافي: ٣: ٣٨٠، الحديث ٦. وسائل الشيعة: ٨: ٣٠٠، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

عبد الله عليه السلام: تفطر يوماً من شهر رمضان؟ فقال: «**إِي وَاللّٰهِ أَنْ أُفْطِرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي**»[1].

فكيف لم يسألهم أصحابهم في طيّ تلك السنوات المتمادية عن وجه متابعتهم للموقف الرسميّ بالرغم من مخالفته للضوابط الشرعية في ثبوت الهلال؟!

وإذا فرض جدلاً أنّ أصحابهم اعتقدوا أنّ ذلك من جهة التقيّة ولذلك لم يسألوهم، مع أنّ هذا مستبعد وفق ما نعرفه من أحوال أصحابهم واختلاف درجاتهم في الفهم والمعرفة، فلماذا لم يسألوهم عن وجه عدم توجيه الشيعة برعاية الوقوف الشرعيّ مهما أمكن ممّا لا يخالف التقيّة؟ مع أنّ من المؤكّد أنّه كان يتيسّر ولو لبعضهم ذلك ولو بالاقتصار على الوقوف الإختياري في المشعر في اليوم الثاني، فإنّه لا ينافي التقيّة غالباً.

وبالجملة، لو كان الأمر كما ادّعي من سعة الإبتلاء بالإختلاف في الوقوفين في عصرهم عليهم السلام وأنّ رعاية الوقوف الشرعيّ آنذاك كان أمراً مخالفاً للتقيّة، ولذلك كانوا يقتصرون على الوقوف الرسميّ خاصّة، لم يكن مجرّد مشاركة الأئمة عليهم السلام في الحجّ في كثير من السنين ومشاهدة الأصحاب أنّهم يتّبعون الموقف الرسميّ وجهاً كافياً لتفسير خلوّ الروايات عن أيّ ذكر بشأن الإختلاف المذكور، لأنّه لا ينسجم مع طبيعة الموقف من متابعة العامّة في الأُمور الشرعية.

مضافاً إلى أنّ معظم الأئمة بعد الإمام الصادق عليه السلام ممّن لم يكن يتيسّر لهم

(١) الكافي: ٤: ٨٢، الحديث ٩. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

أداء الحجّ في غالب السنين، أو في كثير منها، ومع ذلك لا نجد تعرّضاً لهذه المسألة في روايات أصحابهم وهم كثيرون، ومنهم عدد من أعاظم فقهائنا كمحمّد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن، وغيرهم.

والحاصل، إنّ مسألة بهذه الأهمية تتعلّق بواحدة من أعظم شعائر الإسلام إذا كانت موضع ابتلاء المؤمنين في عصر الأئمة عليهم السلام بصورة واسعة كما ادّعي، فليس من المنطقيّ أن لا يرد السؤال بشأنها وبيان حكمها في شيء من الروايات المأثورة عنهم، بل إنّ هذا يشهد على كونها من المسائل المستحدثة، وأنّها لم تكن مورد ابتلاء المؤمنين بها في ذلك العصر بالنحو الذي هو موضع ابتلائنا اليوم.

ويساعد على ما ذكرناه من كون المسألة من المسائل المستحدثة، خلوّ الإشارة إليها أيضاً في العصور اللاحقة بعد عصر الأئمة عليهم السلام إلى أوائل القرن العاشر، فإنّ المتابع لا يجد ذكراً لها في كلمات الفقهاء، ولا تعرّض لحكمها في شيء من كتبهم مع أنّها قد استوعبت فروعاً يقلّ الإبتلاء بها، إلّا ما سمعته عن الشهيد الثاني رحمه الله في (**المسالك**).

كما لا نجد طرحاً للمسألة في المجموعات الإستفتائية التي كانت ترسل إلى فقهائنا ليجيبوا عليها، وبأيدينا نماذج عديدة منها كالتي تشتمل على إجابات الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسيّ، والفاضلين رحمهم الله، وغيرهم.

وبالجملة، إنّ عدم تعرّض الفقهاء لهذه المسألة التي يزعم أنّها مسألة ابتلائية على نطاق واسع في كثير من السنين أمر يثير الدهشة والإستغراب، ولذلك قال صاحب (**الجواهر**) رحمه الله كما سمعت كلامه في ما تقدّم: بقي شيء

مهمّ تشتدّ الحاجة إليه وكان أولى من ذلك كلّه بالذكر، وهو أنّه لو قامت البيّنة عند قاضي العامّة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصحّ للإماميّ الوقوف معهم ويجزي لأنّه من أحكام التقيّة -إلى أن قال -ولم أجد لهم كلاماً في ذلك[١].

وممّا يؤكّد أنّ سعة الإبتلاء بالإختلاف في الموقفين على سبيل تقدّم الموقف الرسميّ على الموقف الشرعيّ لم يكن في القرون المتقدّمة على هذا النحو أنّ العلّامة حكى عن بعض العامّة أنّه قال: ولو وقفوا يوم التروية لم يجزئهم، لأنّه لا يقع فيه الخطأ، لأنّ نسيان العدد لا يتصوّر من العدد الكثير، والعدد القليل لا يعذرون في ذلك، لأنّهم مفرّطون ويأمنون ذلك في القضاء[٢]. ولم يعقّب على ذلك بأنّ هذا موضع ابتلاء الشيعة وأنّهم يضطرّون إلى أن يقفوا في يوم التروية من باب التقيّة ثمّ يبين حكم ذلك.

ومثله الشهيد الأوّل، فإنّه قال: لو وقفوا ثامنه غلطاً لم يجزئ، ولو وقفوا عاشره احتمل الإجزاء دفعاً للعسر، إذ يحتمل مثله في القضاء....وعدمه -أي عدم الإجزاء -لعدم الإتيان بالواجب، ولا فرق بينه وبين الثامن أنّه لا يتصوّر نسيان العدد من الحجيج، ويأمنون ذلك في القضاء[٣].

وهكذا الصيمري فإنّه قال: لو وقفوا يوم التروية غلطاً في العدد كان احتمال عدم الإجزاء أقوى -أي من احتمال الإجزاء فيما لو وقفوا يوم العاشر غلطاً -والفرق أنّ نسيان عدد الشهر لا يتصوّر من الحجيج، فلا يعذرون

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٩: ٣٢.
(٢) تذكرة الفقهاء: ٨: ١٩٠. منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ١١: ٦١.
(٣)الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة: ١: ٤٢٠.

في ذلك لأنّهم فرّطوا، ولا يحتمل تصوّر ذلك في القضاء[١].

ووفقاً لما تقدّم، لما لم يمكن تفسير خلوّ الروايات عن أيّ تعرّض لمسألة الإختلاف في الوقوفين بما ذكر في تقريب الإستدلال بالسيرة، دلّ ذلك على الإجمال على عدم تماميّة ما ادّعي من سعة الإختلاف بين الموقفين الرسميّ والشرعيّ في كثير من السنين في عصر المعصومين عليهم السلام، وما بعده، وعدم تيسّر الوقوف فيه وفق ما يقتضيه الموقف الشرعيّ، بحيث لا يخالف التقيّة في موارد الإختلاف.

وحاصل الجواب الإجمالي، أمران:

الأمر الأوّل: الإلتزام بعدم كثرة الإختلاف الحاصل بين الموقفين الشرعيّ والرسميّ، وأنّ ذلك من القلّة بمكان، وليس كما صوّره القائلون بالإستدلال بالسيرة العملية القطعية من كثرته.

الأمر الثاني: اعتبار المسألة من المسائل المستحدثة التي لم تكن مورداً للابتلاء بها في عصر المعصومين عليهم السلام، ولذا خلت النصوص الواردة عنهم من التعرّض إليها من قريب أو بعيد.

ووفقاً لهذين الأمرين لا يمكن تفسير خلوّ الروايات عن التعرّض لهذه المسألة بما تضمّنته كلمات المستدلّين بالسيرة العملية، بل سوف يكون ذلك دالاً بصورة مجملة على عدم تماميّة دعواهم بسعة الإختلاف الحاصل بين الموقفين الرسميّ والشرعيّ في كثير من السنين في عصر المعصومين عليهم السلام، وما بعده، وعدم تيسّر الوقوف فيه وفق ما يقتضيه الموقف الشرعيّ، بحيث لا يخالف التقيّة في موارد الإختلاف.

---

(١) غاية المرام في شرح شرائع الإسلام: ١: ٤٣٩.

ويمكن الملاحظة عليه، أوّلاً: إنّ إنكار حصول العلم الإجمالي بالخلاف بين الموقف الرسميّ والموقف الشرعيّ طيلة تلك المدّة الزمنيّة والتي تجاوزت القرنين، من الغرابة بمكان، إذ لا ريب في تحقّقه ولو في بعض السنين ومع ذلك لم يعهد من الأئمة الأطهار عليهم السلام لو كانوا في الحجّ أن اتّخذوا موقفاً آخر مغايراً للموقف الرسميّ، بل ولم ينبهوا أصحابهم على أن يكون لهم موقف آخر غيره، وهذا كاشف عن الإجتزاء بالوقوف معهم.

ومن الواضح أنّ هذه السيرة تشير للحكم الوضعي، أعني الإجزاء والصحّة، وليس لمجرّد الحكم التكليفي وهو الوجوب.

ثانياً: إنّه على فرض التسليم بما ذكر، فإنّه لا يشمل ما إذا لم يكن هناك علم بالخلاف بين الموقفين الرسميّ والشرعيّ، وإنّما كان هناك شك في اتّفاقهما أو اختلافهما كما لو كان الفارق بينهما يوماً واحداً، وهذا يعني أنّ السيرة المدّعاة مختصّة بصورة الشكّ، وليس صورة العلم بالخلاف والجزم، كما سمعت ذلك من بعض الأساطين وبعض الأعاظم رحمهم الله، مع أنّ الجواب الصادر من بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته)، وتبعه عليه ولده الفاضل المعاصر (دام موفقاً) كان منصبّاً على ما إذا كان هناك علم وقطع بالخلاف بين الموقفين.

ثالثاً: إنّ خلوّ النصوص عن الإشارة لهذا الأمر من قريب أو بعيد لو لم يكن موجباً لإثبات تحقّق السيرة القطعية، كما هو الصحيح، فلا أقلّ أنّه لا ينفيها، خصوصاً وأنّ المنكر لوجودها لم يذكر ما يصلح شاهداً على نفيها.

وأمّا الإستشهاد بحادثة الإمام الصادق عليه السلام مع أبي العباس السفّاح، فقد روى رفاعة عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**دَخَلْتُ عَلَى أَبِي اَلْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ**

فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اَللّٰهِ، مَا تَقُولُ فِي اَلصِّيَامِ اَلْيَوْمَ؟ فَقُلْتُ: ذَاكَ إِلَى اَلْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَإِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا، فَقَالَ: يَا غُلاَمُ، عَلَيَّ بِالْمَائِدَةِ، فَأَكَلْتُ مَعَهُ، وَأَنَا أَعْلَمُ وَاَللّٰهِ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْماً وَقَضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَلاَ يُعْبَدَ اَللّٰهُ»[1]، فإنّ ظاهر تعبير بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته)، وكذا ولده الفاضل المعاصر (دام موفّقاً) أنّها في بداية شهر رمضان المبارك، كيما يؤكّدا على مزيد عناية السلطة الحاكمة بشأن الهلال، وتشدّدها فيها لدرجة أنّهم لم يثبت الهلال عندهم من تشدّدهم، وقد ثبت عند الإمام عليه السلام، فمع ضعّفها سنداً، بالإرسال، فلا تصلح أن تكون شاهداً ولا مستنداً، فإنّ ظهورها في نهاية الشهر الكريم أوضح، وبالتالي تكشف عن ثبوت هلال شوال وحصول العيد السعيد عند السلطة الحاكمة دون الإمام عليه السلام، وهذا يجعل الإستشهاد بالخبر المذكور على خلاف المدّعى أوضح منه في الدلالة عليه، فيكشف ذلك عن تساهل عند السلطة الحاكمة في عملية إثبات الهلال.

على أنّه لو بني على ظهوره في مطلع الشهر الشريف فإنّه لا يصلح للاستشهاد أيضاً لإثبات عدم وجود السيرة العملية، لأنّه وإن كشف عن تشدّد السلطة الحاكمة في أمر ثبوت الهلال، وأنّ الإمام عليه السلام كان متقدّماً عليهم يوماً في ثبوت هلال شهر رمضان، فإنّ هذا بنفسه يجري بالنسبة لهلال شهر ذي الحجّة، ما يستدعي حصول الإختلاف بين الموقفين الرسميّ والشرعيّ، ولم ينقل أنّ أحد الأئمة عليهم السلام قد احتاط أو قد أمر أصحابه بالاحتياط، ولم يثبت أنّ

(١) الكافي: ٤: ٨٣، الحديث ٧. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

واحداً منهم قد وقف قبل الموقف الرسميّ، وهذا يساعد على ثبوت السيرة.

والحاصل، إنّه كما يحتمل أن يكون الهلال عند السلطة الحاكمة متأخّراً عن الإمام عليه السلام، فإنّه يحتمل أن يكون متقدّماً عليه، إذ لا فرق بينهما، لأنّه لو تقدّم الهلال عند الإمام عليه السلام، ولم يقف إلّا مع السلطة الحاكمة، كان مانعاً من صحّة الحجّ، كما لو تقدّم الهلال عند السلطة الحاكمة ووقف الإمام عليه السلام قبل يوم عرفة، لما عرفت في مطلع المسألة من أنّ المطلوب هو الوقوف في يوم عرفة الواقعيّ.

وعلى أيّ حال، فإنّه لم يصدر من الإمام عليه السلام في كلتا الحالتين ما يشير إلى مخالفة موقف السلطة الرسميّ، ولم يأمر أصحابه بمخالفته.

رابعاً: إنّ غاية ما يروم إثباته المجيب عن السيرة هو بيان أنّ هناك تشدّداً من السلطة الحاكمة في عملية إثبات الهلال، ونحن لا نمانع فيما ذكر، إلّا أنّ هذا التشدّد لا يؤدّي إلى نفي وجود الإختلاف الحاصل بين الموقفين الشرعيّ والرسميّ، فكم من تشدّد لا ينفع في تحقّق الإتّحاد، وما قصّة الإمام الصادق عليه السلام مع أبي العباس السفّاح عنّا ببعيدة، فإنّه لو سُلم دلالتها على التشدّد في أمر الهلال كما يدّعيه المجيب، إلّا أنّها كشفت عن وجود اختلاف في موضوع الهلال بين السلطة الشرعية والسلطة الرسمية، وهذا بعينه يجري في الحجّ.

بقي أن يشار في ختام التعقيب على الجواب الإجمالي عن قيام السيرة القطعية على إجزاء الوقوف، بالإشارة لما ذكره بعض أساطين العصر من المحقّقين، وبعض فضلاء العصر (دامت أيام بركاتهما)، من الإشارة إلى خلوّ المصادر الفقهية لعلماء الطائفة منذ الرعيل الأوّل وحتى عصر الشهيد الثاني تقريباً من الإشارة إلى هذه المسألة، وهذا يكشف عن عدم وجود مشكلة

الإختلاف في الموقف بين السلطة الحاكمة والجهة الشرعية، وهو يدلّ على مدى تثبّت السلطة الحاكمة المسؤولة عن أمر الهلال.

وما ذكر لا يخرج عن كونه مجرّد احتمال ليس عليه شاهد، ويقابله احتمال آخر وهو أنّ عدم تعرّض الفقهاء لذلك يعود إلى وضوح الأمر عندهم، وأنّ اللازم أن يكون الوقوف وفق ما تقضي به السلطة الحاكمة، وبسبب وضوح الأمر عندهم لم يتعرّضوا للمسألة في كلماتهم.

إن قلت: إنّ مقتضى ما ذكر أن لا يتعرّض لها الفقهاء المتأخّرون أيضاً.

قلت: من المحتمل جدّاً أنّ تعرّض من تعرّض لها من الفقهاء المتأخّرين يعود للمنهج المتّبع عندهم دون القدماء، ذلك أنّ الفقهاء المتأخّرين يدقّقون أكثر منهم. كما يحتمل أن يكون منشأ ذلك هو التشكيك في دلالة نصوص التقية على شمول الحكم الوضعيّ، وقصر دلالتها على الحكم التكليفيّ، فأوجب ذلك البحث في المسألة.

الجواب التفصيليّ عن قيام السيرة:

وأمّا الجواب التفصيليّ، فإنّ تماميّة السيرة المدّعاة رهينة توفّر أمرين:

الأمر الأوّل: إحراز عدم الفرق في الأسباب الموجبة للإختلاف في الموقفين بين زمان الأئمة الأطهار عليهم السلام والعصر الحاضر.

الأمر الثاني: عدم اختلاف موقف السلطة الحاكمة في عصر المعصومين عليهم السلام، وموقف السلطة الحاكمة في العصر الحاضر، فكما أنّ السلطة في هذا العصر تجبر الناس على الوقوف في يوم واحد، كانت السلطة أيضاً في تلك الفترة تجبر الناس على الوقوف في يوم واحد.

أمّا الأوّل: لا يخفى أنّ المستندين للسيرة العملية القطعية قد قاسوا زمان الأئمة الأطهار عليهم السلام بهذا الزمان، فقالوا بأنّ الإختلاف يقع على نطاق واسع في زمانهم عليهم السلام بتصوّر أنّ ما يؤدّي إلى الإختلاف في هذا الزمان كان يؤدّي إلى الإختلاف أيضاً في ذلك الزمان، لأنّ القوم هم أبناء القوم، والمعايير عندهم هي ذاتها منذ عصر الخلفاء، ولم يستجدّ ما يعزى إليه الإختلاف في هذا العصر ليبنى على أنّه لم يكن موجوداً في عصرهم عليهم السلام.

وهو تصوّر غير دقيق، لأنّ ما يتسبّب في الإختلاف في الأزمنة المتأخّرة على قسمين:

القسم الأوّل: الإختلاف في آليّة ثبوت الهلال، فإنّ المذهب الفقهيّ المتّبع رسمياً في الأراضي المقدّسة منذ قيام حكم آل سعود فيها هو المذهب الحنبليّ السلفيّ الذي يكتفي في ثبوت هلال شهر رمضان بشهادة شخص واحد استناداً إلى الحديث المرويّ عن ابن عبّاس أنّه قال: جاء أعرابيّ إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال: رأيت الهلال؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ؟**» قال: نعم، قال: «**يَا بِلَالُ، أَذِّنْ فِي النَّاسِ فَلْيَصُومُوا غَدًا**»[1].

نعم، يعتبرون شهادة شخصين في بقية شهور السنة ومنها شهر ذي الحجّة حتى لو كانت السماء صاحية، خلافاً لأبي حنيفة وغيره ممّن قالوا باعتبار الإستفاضة في ثبوت الهلال[2].

وعلى هذا الأساس بنوا الإعلان عن حلول شهر ذي الحجّة بمجرّد إدلاء

(١) سنن النسائي: ٤: ١٣٢. مسند أبي يعلى: ٤: ٤٠٧، الحديث ٢٥٢٩. صحيح ابن حبّان: ٨: ٢٣٠.

(٢) لاحظ: المغني لإبن قدامة: ٣: ٩٣.

شخصين بشهادتهما على رؤية الهلال، وإن كانت السماء صحواً وتعذّرت رؤية الهلال على غيرهما من المستهلّين، بل وإن كانت المعلومات الفلكيّة الدقيقة تشير إلى عدم كون الهلال قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة، بل وكونه في المحاق، وطالما اعتذروا عن ذلك بأنّ في ردّ الشهادة على الرؤية حتّى في هذه الحالة ردّاً لحديث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

وإذا لم تتوفّر الشهادة على الرؤية في ليلة الثلاثين من ذي القعدة، وهو ما لا يحصل إلّا في حالات قليلة، فأنّهم يبنون على إكمال الشهر ثلاثين يوماً، ولكن مع ذلك قد لا يكون الهلال قابلاً للرؤية في الليلة اللاحقة، لأنّ بداية ذي القعدة لم تكن تبتني عندهم على أساس صحيح من رؤية محقّقة أو نحوها.

والمذكور في بعض المصادر أنّ الجهات المختصّة كانت تعتمد ولسنوات عديدة حتى عام (١٤٢٠ هـ)، على تقويم أُمّ القرى في بداية الأشهر القمرية ما لم تقم شهادة معتبرة على خلاف ذلك، وهو مبني - كما يقال - على الإكتفاء على عدّ اليوم أول الشهر الجديد ببلوغ عمر الهلال عند غروب الشمس فيه اثنتي عشر ساعة، وقد اعتمدت في عام (١٤٢١ هـ) وعام (١٤٢٢ هـ) ضابطاً آخر، يبتني على تحديد بداية الشهر الجديد بمجرّد غروب القمر بعد غروب الشمس من اليوم التاسع والعشرين من الشهر الحالي، وأضافت إلى الضابط المذكور أمراً آخر في عام (١٤٢٣ هـ) وهو لزوم المقارنة مع الأرض قبل غروب الشمس، وهذا أيضاً لا يستلزم إمكانية رؤية الهلال بالعين المجرّدة عند غروب الشمس.

والحاصل، إنّ الإختلاف بين الجهات المعنيّة بالإعلان عن أول الشهر في الأراضي المقدّسة، وبين الشيعة في آليّة ثبوت أول الشهر يعدّ من أهمّ أسباب ما نجده من الإختلاف في الموقف الرسميّ والموقف الشرعيّ في غالب السنين.

ولم يكن الحال كذلك في عصر الأئمة عليهم السلام، وبعد ذلك إلى مئات السنين اللاحقة، فقد كان الشهر القمريّ وهو ما بين الهلالين مقياساً زمنياً تداوله العرب قبل الإسلام، والشهر في لغتهم هو اسم للقمر، وقد اتّخذ العرب الأشهر القمرية المقياس الأساس عندهم لحساب الأيام لأنّها تناسب حالهم، فإنّ معرفتها لا تحتاج إلى حساب، بخلاف الأشهر الشمسية، وأيضاً تناسب مناطقهم التي تكون السماء فيها في غالب أيام السنة صحواً ممّا يتيح معرفة أيام الشهر بالنظر إلى حال القمر في الليل بكلّ سهولة. وقد أقرّ الدين الإسلامي الحنيف العرب في اعتمادهم على الأشهر القمرية، قال تعالى :- **﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾**[1]، فكانوا يعلمون عدد السنين والحساب من منازل القمر، وقال تعالى :- **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾**[2]، يعني أنّها أزمان وأوقات مضروبة للناس في أُمور معاشهم ومعادهم.

ومن المعلوم أنّ الذي يصلح أن يكون ميقاتاً للناس بصورة عامّة هو الهلال الذي يظهر على الأفق المحليّ بنحو قابل للرؤية لعامّة الناس إذا لم يكن هناك مانع من غيم ونحوه، ولذلك ورد في رواية زياد بن المنذر العبدي، قال: سمعت أبا جعفر محمّد بن عليّ عليهما السلام يقول: «**صُمْ حِينَ يَصُومُ اَلنَّاسُ وَأَفْطِرْ حِينَ يُفْطِرُ اَلنَّاسُ فَإِنَّ اَللهَ جَعَلَ اَلْأَهِلَّةَ مَوَاقِيتَ**»[3]. فقد علّل عليه السلام لزوم متابعة

(١) يونس (١٠): ٥.
(٢) البقرة (٢): ١٨٩.
(٣) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٤، الحديث ٣٤. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٩٣، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.

الناس بأنّ الأهلّة مواقيت، يعني ما يكون واضحاً للناس عامّة فيصومون ويفطرون برؤيته.

وأمّا في الإسلام فإنّ هناك مجموعة من النصوص الواردة عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، تفيد عدم الإكتفاء بشهادة البيّنة إلّا مع علّة في السماء، وكون شهادتهما من خارج المصر. نعم، لا توجد صورة واضحة عمّا كان يجري العمل عليه في صدر الإسلام زمن الخلفاء، وأنّه كان يكتفى بشهادة اثنين مثلاً حتى مع صفاء الجوّ وكثرة المستهلّين، وعدم تيسّر الرؤية لغيرهما، أو أنّ ذلك يختصّ بغير هذه الصورة. ولعلّه هو مورد ما حُكي في بعض مرويّات المسلمين من اعتماد عمر بن الخطاب على شهادة البيّنة من خارج المدينة.

وأمّا في العصر الأُموي، فإنّ هناك بعض الشواهد المساعدة على التشدّد في ثبوت الهلال:

منها: ما رواه ابن حزم بإسناده عن سفيان الثوري عن عمر بن محمّد، قال: شهد نفر أنّهم رأوا هلال ذي الحجّة، فذهب بهم سالم إلى ابن هشام، وهو أمير الحجّ، فلم يقبلهم. فوقف سالم بعرفة لوقت شهادتهم، ثمّ دفع -أي: دفع إلى المزدلفة- فلمّا كان في يوم الثاني، وقف مع الناس[1]. والمقصود بسالم، هو سالم بن عبد الله بن عمّر بن الخطاب، والمراد بابن هشام، هو إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزوميّ، خال هشام بن عبد الملك الذي كان أمير الحاجّ في سنة (١٠٥ هـ). ويلاحظ أنّ سالم ومع ما له من عظمة،

(١) المحلّى لإبن حزم: ٧: ١٩٢.

إلّا أنّه لم يُقبل منه من أتى بهم شهوداً على رؤية الهلال .

ومنها: ما حكاه الفاكهيّ ، عن أيّوب بن سليمان أبي الحسن ، قال : سمعت ابن عائشة يقول : أشكل على الناس الهلال في أول حجّة حجّها عبد الملك بن مروان من خلافته ، فشاور في ذلك أقواما ، فلم يجد عندهم بياناً لما يريد ، فأمر فنصب المنبر في يوم سابع وهو قبل يوم التروية بيوم -فخطب فحمد الله تعالى وأثنى عليه ، ثمّ قال : أيها الناس إن الله عز وجل جعل أمر الأُمم من غيركم إلى أنفسهم يدبرون الأوان ويقيمون الزمان ، فيصرفون أعيادهم أنّى شاؤوا بظنّ وحسبان ، إلّا وإنّ الله عزّ وجلّ ملك عليكم أمركم فجعل الأهلّة مواقيت للناس ، إلّا وإنّ الله عزّ وجلّ أخفى عليكم هذا ليبتليكم فيعلم أيّكم المتّبع من المضيّع ، إلّا وإنّي شاورت أقواما فلم أجد عندهم شفاء لما في الصدور ، وأتاني الركب من كلّ جهة يخبروني عن رؤية الهلال قبل اليوم الذي يأتي لكم ، ولم أجد فيهم من أثقّ بشهادته عن ثبات معرفته عندي ، وإنّما تعبّدنا الله عزّ وجلّ بإجازة شهادة المعروفين ، ولعلّه أن يكون فيهم ممّن لا أعرف قوم هم أوثق ممّن أعرف ، ولكنّ الحقّ والسنّة أولى أن تتّبع ، إلّا وإنّي قد رأيت رأياً فإن أُصب فمن الله تعالى ، وإن أُخطئ فمبلغ اجتهادي ، ومن الله أسأل التوفيق ، وأنا خارج بالناس من غد يومنا هذا إلى منى ، وهذا اليوم الذي يزعم من سبقنا إلى رؤية الهلال أنّه يوم التروية ، وأقف بهم من غد ذلك اليوم ، وهو الذي يزعم من تأخّر في الرؤية أنّه يوم التروية ، ثمّ أفيض بهم إلى جمع ، ثمّ أصبح بهم راجعين إلى عرفات فأقف بهم وقفة أُخرى ، وأؤخّر نسكهم ، فيحلّون وينحرون في اليوم الذي يزعم أولئك أنّه يوم النفر ، فإن يكن القول ما قالوا لم يضرّهم تأخير مناسكهم ، ويكون ما فعلت

زيادة في أعمالهم، وعلى الله أجر العاملين، قال: فوقف بالناس يومين[١].

وتعدّ هذه الرواية من أوضح الشواهد على ما كان من تشدّد في قبول الشهادة على رؤية الهلال في ذلك العصر.

والظاهر أنّ الحال لم يختلف في العصر العباسيّ عنه في العصر الأُموي، من حيث التشدّد في أمر ثبوت الهلال، ويمكن الإستشهاد لذلك بمعتبرة معمّر بن خلّاد بن عمارة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**دَخَلْتُ عَلَى أَبِي اَلْعَبَّاسِ فِي يَوْمِ شَكٍّ وَأَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَهُوَ يَتَغَدَّى. فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اَللّٰهِ لَيْسَ هَذَا مِنْ أَيَّامِكَ: قُلْتُ: لِمَ يَا أَمِيرَ اَلْمُؤْمِنِينَ؟ مَا صَوْمِي إِلاَّ بِصَوْمِكَ وَلاَ إِفْطَارِي إِلاَّ بِإِفْطَارِكَ قَالَ: فَقَالَ: اُدْنُ. قَالَ: فَدَنَوْتُ فَأَكَلْتُ وَأَنَا وَاَللّٰهِ أَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ**»[٢]، والمقصود من يوم الشكّ فيها هو يوم الشكّ من شعبان أي اليوم الذي يلي التاسع والعشرين منه، لأنّه لو كان المراد منه يوم الشكّ من شهر رمضان، لكان لابدّ من صيامه إلّا مع قيام البيّنة على رؤية هلال شوال، فلا يكون يوم شك عندئذٍ، فكيف يقول أبو العباس للإمام عليه السلام: ليس هذا من أيامك، أي أنّه من أيام فطري وليس من أيام فطرك.

وبالجملة، إنّه لما كان المعروف عن الإمام عليه السلام أنّه يصوم يوم الشكّ في آخر شعبان بنية شعبان، وكان اليوم الذي دخل فيه على أبي العباس هو يوم شك لعدم ثبوت هلال شهر رمضان عند الخليفة، قال للإمام عليه السلام ما قال. مع أنّه لو كان يوم شكّ في نهاية شهر رمضان، كان على الخليفة أيضاً أن يصوم لعدم ثبوت هلال

---

(١) أخبار مكّة للفاكهي: ٣: ١٣٢ و١٣٣، الرقم ١٩٠٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ٣١٧، الحديث ٣٣. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٦.

شوال حسب الفرض، فكيف جاز له أن يفطر ويقول للإمام عليه السلام: ليس هذا من أيامك.

وكيفما كان، فإنّ دلالة المعتبرة على المدّعى من تشدّد الخليفة في أمر الهلال واضحة، لأنّ مفادّها تأخّر ثبوت هلال شهر رمضان عند الخليفة عن ثبوته عند الإمام عليه السلام، فإنّه لو كان الخليفة متساهلاً في أمر ثبوت الهلال، لاكتفى في ثبوته بشهادة بعض من رآه والتي تتوفّر عادة في مثل ذلك، ولا سيّما مع ثبوتها عند الإمام عليه السلام، فلم يكن يضطرّ عليه السلام إلى الإفطار عنده تقيّة.

ثمّ جُعلت أُمور الهلال بعد ذلك في يد القاضي أبي يوسف، وهو من أبرز تلامذة أبي حنيفة، وقد كان متشدّداً في ثبوت الهلال في الصحو، فقد ذكر القاسانيّ الحنفيّ: إنّه إن كانت السماء مصحية لا تقبل الشهادة برؤية الهلال ما لم يشهد جماعة يقع العلم للقاضي بشهادتهم، وقدّر أبو يوسف عدد الجماعة بعدد القسامة خمسين رجلاً[1]. والظاهر أنّ هذا لم يكن مختصّات أبي يوسف وأتباع أبي حنيفة، بل كان يقول به آخرون أيضاً، فقد حكى ذلك ابن عبد البرّ عن جمع من أصحاب مالك، وغيرهم: أنّه لا يقبل في الصحو إلّا الجمّ الغفير والعدد الكثير، وإنّما يقبل الرجلان في علّة الغيم وشبهه[2].

ويؤكّد حالة التشدّد التي كان عليها أمر هلال ذي الحجّة في العصر العباسيّ ما حكاه ابن عبد الحكم المصريّ قائلاً: رأيت أهل مكّة يذهبون في هلال الموسم في الحجّ مذهباً لا ندري من أين أخذوه، أنّهم لا يقبلون في الشهادة في هلال الموسم إلّا أربعين رجلاً، وقيل عنهم خمسين[3].

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٢: ٨٠.
(٢) الكافي في فقه اهل المدينة المالكي لابن عبد البرّ: ١١٩.
(٣) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل: ٣: ٢٨٠.

وقد عقّب على كلامه، أحد فقهاء المالكية، وهو سند بقوله: وعندي أنّهم رأوا شأن الحجّ من أعظم العبادات البدنية، وأعظم الحقوق يعتبر فيه خمسون رجلاً وهو القسامة في الدم[1].

ولا يبعد أنّ عدم اعتمادهم في ثبوت هلال الموسم إلّا على شهادة عدد كبير من المستهلّين لم يكن لخصوصية في هلال ذي الحجّة، بل من جهة عدم قبول شهادة اثنين برؤية الهلال في حال الصحو وخلوّ السماء من العلّة.

ومهما يكن، فإنّه شاهد قويّ على مدى التشدّد في أمر الهلال، ولا أقلّ هلال ذي الحجّة في العصر العباسيّ.

وبعد سقوط الدولة العباسية كانت السيطرة على مكّة المكرّمة بيد الحكّام الفاطميين، وابتدأت عندها حكومة الأشراف، وقد كانوا مختلفين من حيث الإنتماء المذهبيّ، إذ كان بعضهم على مذهب الشيعة الزيدية، وكان آخرون على مذهب الشافعي، وقد كانت مناصب القضاء وإمارة الحجّ، وإمامة المسجد الحرام، ونحوها موزّعة بين أتباع مختلف المذاهب، ولا سيّما المالكية والشافعية والزيدية، حسب اختلاف الأزمنة والأحوال.

نعم، كان المذهب الحنفي هو صاحب الحظوة الكبيرة في عهد الدولة العثمانية من هذه المناصب كلّها، لأنّ الأتراك العثّمانيين، كانوا من الأحناف، إلّا أنّه يصعب التحقّق من طبيعة الآليّات التي كانت متّبعة خلال المدّة المذكورة في تحديد وقت الوقوفين، وإن كان أغلب الظنّ لا يبعد أن تكون مختلفة إلى حدّ ما حسب اختلاف أمزجة أمراء الحجّ والقضاة. ويؤكّد عدم

---

(١) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل: ٣: ٢٨١.

انضباط الأُمور في تلك المدّة ما حكاه ابن طولون من أنّه في سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة ثبت عند القاضي زين العابدين الروميّ كون يوم الثلاثاء يوم عرفة بشهادة خمسة أنفس على رؤية هلال ذي الحجّة ولم يكن في السماء غيم، فأنكرتُ عليه إثبات هذا الشهر بهذا القدر، فإنّ مذهبه مذهب أبي حنيفة في ذلك، وأنّه لابدّ من شهادة جمع واختلفوا في عدّتهم، فأقلّ ما قيل أنّهم ثلاثون[١].

ولكنّ من الواضح أنّ ما كان عليه الحال بعد عصر المعصومين عليهم السلام ممّا لا مساس له بما هو محلّ الكلام من السيرة العملية التي يراد الإستناد إليها في الحكم بكفاية متابعة العامّة في الموقفين، لأنّ المعتبر من السيرة ما كان في عصر المعصومين عليهم السلام، ولا أثر لما كان بعد ذلك.

وأمّا الثاني: فساد القضاة واستحلال الشهود للزور والكذب بدواع مادّية وتدّخل الحكّام في الأمر لأغراض سياسية.

ومن هذا ما كان يحصل في العهد العثماني وقبله أيضاً، ولعلّه يحصل في زماننا هذا كذلك، من سعي القضاة لجعل وقوف عرفة في يوم الجمعة لينالوا بذلك التكريم الحكومي، لأنّهم رووا (أنّ يوم الجمعة أفضل الأيام إلّا يوم عرفة وإن وافق يوم الجمعة فهو أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة، ورووا أيضاً أنه إذا كان يوم عرفة في يوم الجمعة غفر الله لجميع أهل الموقف)[٢]، وقد اشتهر عندهم وصف الحجّ بالأكبر إذا كانت الوقفة في يوم الجمعة[٣].

---

(١) مفاكهة الخلّان في حوادث الزمان: ١: ٣٧٦.
(٢) كشّاف القناع عن الإقناع: ٢: ٥٧٥.
(٣) كشّاف القناع عن الإقناع: ٢: ٥٧٥.

وقد أوجب ذلك كثرة شهادات الزور في بعض السنين، لأجل أن يكون الموقف يوم الجمعة فينال القضاة والشهود التكريم من قبل الحكومة. والشواهد على هذا موجودة في مصادر الفريقين، يمكن ملاحظتها[١].

ثمّ إنّ الفاضل المعاصر (دام موفّقاً) بعدما استعرض الشواهد التي تمّت الإشارة إليها، قال: وهذه الأُمور وغيرها ممّا يوجب تقدّم الموقف الرسميّ على الموقف الشرعيّ في هذه الأزمنة ربما لم تكن في عصر المعصومين عليهم السلام، أو على الأقلّ لم تكن بهذه السعة الموجودة في هذا الوقت، فلا سبيل إذاً إلى البناء على سعة الإختلاف بين الموقفين الرسميّ والشرعيّ في عصرهم عليهم السلام على النحو الذي يوجد في عصرنا الحاضر بسبب الأُمور المذكورة ونحوها[٢].

وخلاصة ما أفاده (وفّقه الله) بطوله، هو عدم الجزم بأنّ الموجود اليوم هو ذات ما كان موجوداً في عصر المعصومين عليهم السلام، وعليه، لا مجال للبناء على استقرار السيرة التي يراد الإستناد إليها للبناء على إجزاء الوقوف معهم في عصر المعصومين عليهم السلام، وإحراز عدم الردع عنها.

ولا يخفى أنّ تماميّة الجواب المذكور، تعتمد على التسليم بوجود تشدّد من السلطة الحاكمة في أمر ثبوت الهلال، والإستشهاد لذلك ببعض الشواهد التي ذكرها بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته)، وأشار إليها أيضاً الفاضل المعاصر (دام موفّقاً)، وللتأمّل في الدعوى المذكورة مجال، فإنّه يلاحظ على دعوى التشدّد في أمر الهلال التي أصرّ عليها المستشكل على السيرة، بأنّها لا تختلف عن دعوى التساهل التي وسم بها القائلين

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٣٨٤-٣٨٦.
(٢) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٣٧٤-٣٨٧ (بشيء من التصرّف).

بثبوتها، فإنّه على كليهما لا يحرز المكلّف الوقوف في اليوم التاسع من ذي الحجّة، بل دعوى التشدّد المنجرّ عادة إلى المخالفة أولى بالاعتماد على السيرة، لأنّه قد يكون غالباً مع العلم بأنّ يوم عرفة هو اليوم السابق على وقوفهم، فيفيد عدم ورود نصّ في المقام، ولم يتضمّن التاريخ ولا النصوص الإشارة من قريب أو بعيد إلى أنّ الأئمة عليهم السلام أو اتباعهم قد وقفوا في اليوم السابق على الموقف الرسميّ للسلطة الحاكمة على مدى مائتي عام حتّى مع العلم بالخلاف فضلاً عن الشكّ فيه، فلا يكون ما ذكر مانعاً من صحّة الإعتماد على السيرة في صحّة الوقوف معهم في صورة المخالفة القطعية، فضلاً عن صورة الشكّ في المخالفة.

وأمّا بالنسبة للإستشهاد بقضية سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطّاب، والذي قد وقف بعدما ردّت شهادة جماعته، فإنّه لم يشتمل المصدر الذي تعرّض لذكر هذه الواقعة الإشارة من قريب أو بعيد على أنّ منشأ ردّ الشهادة يعود لتشدّد السلطة الحاكمة في أمر الهلال، فيكون ما ذكره (دامت أيام بركاته) لا يخرج عن كونه مجرّد احتمال، ويقابله احتمالات أُخرى، مثل أن يكون الداعي لردّ شهادته أمراً سياسياً، أو يكون موجب ذلك لموقف خاصّ بين أمير الحجّ، وسالم بن عبد الله بن عمر، ومع عدم الجزم بظهور منشأ الردّ في تشدّد السلطة الحاكمة في أمر الهلال، فلن يصلح هذا الشاهد لإثبات الدّعوى.

وبعبارة أُخرى، إنّ ما ذكره (دامت أيام بركاته)، لا يخرج عن كونه مجرّد احتمال، وليس في البين شيء صريح دالّ على ذلك، ومن الواضح أنّ مجرّد الإحتمال لا يكفي لإثبات الدّعوى. ويساعد على ما ذكر ملاحظة حال أمير الحاجّ في ذلك العام.

وأمّا الإستشهاد برأي أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة، وأنّه كان يعتبر في ثبوت الهلال خمسين شاهداً حال كون الجوّ صحواً، ففي غير محلّه، لأنّ البحث ليس في عالم الفتوى، وإنّما في مقام التطبيق، فحتّى يصحّ الإستشهاد بما ذكر، لابدّ وأن يحرز أنّهم في الخارج كانوا يعتمدون على هذا الجانب في مقام إثبات الهلال، وحتّى يثبت ذلك لابدّ من ذكر شاهد يدلّ على أنّهم كانوا يلتزمون بذلك في مقام العمل، وأمّا مجرّد فتواه، وإن كانت متشدّدة إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ عمله كذلك، لأنّه ما أكثر ما يحصل الإختلاف بين الفتوى والعمل.

ويساعد على ما ذكرناه، مراجعة سيرة أبي يوسف الذي كان يقوم بشرعنة أفعال الحكّام والخلفاء في ذلك الزمان، وإعطاء ما يقومون به صبغة شرعية، حتّى أنّه كان يسيء للإمام موسى عليه السلام، ويستهزئ به، فقد ورد أنّ هارون الرشيد أمر أبا يوسف أن يسأل الإمام الكاظم عليه السلام، فقال له: ما تقول في التظليل للمحرم؟ قال: «**لاَ يَصْلُحُ**»، قال: فيضرب الخباء في الأرض ويدخل البيت؟ قال: «**نَعَمْ**»، قال: فما الفرق بين هذين؟ قال عليه السلام: «**مَا تَقُولُ فِي اَلطَّامِثِ أَتَقْضِي اَلصَّلاَةَ؟**» قال لا. قال: «**فَتَقْضِي اَلصَّوْمَ؟**» قال نعم، قال عليه السلام: «**وَ لِمَ؟**» قال: هَكَذَا جَاءَ، قال ابو الحسن عليه السلام: «**وَ هَكَذَا جَاءَ**»[1].

وأمّا قضية أبي العباس السفّاح، فقد عرفت إصرار الفاضل المعاصر (دام موفّقاً) على أن يكون مدلول الخبر هو يوم الشكّ من شهر شعبان، وأنّه قد ثبت الهلال عند الإمام عليه السلام وأنّه أوّل أيام شهر رمضان المبارك. ويكون الإستدلال بها

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ٧٦، الحديث ٦. وسائل الشيعة: ١٢: ٥٢٢، الباب ٦٦ من أبواب تروك الأحرام، الحديث ٤.

على هذا الأساس، يكشف عن عدم ثبوت الهلال عند السلطة الحاكمة وثبوته عند الإمام عليه السلام عن مدى تشدّد السلطة في أمر الهلال.

ومع ما تقدّم منّا في الجواب عنه سابقاً، وأنّ أمرها يدور بين الزيادة والنقيصة، وأنّ الإستناد إليها يستدعي ترجيح أحد النقلين على الآخر، مع أنّه لا يوجد ما يوجب ترجيحه والإستناد إليه، المانع من صلاحيته للإستشهاد به.

فإنّه يمكن أن يجاب بما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً أيضاً، من أنّها ظاهرة أيضاً في نهاية شهر رمضان وأنّ اليوم الذي أكل فيه أبو العباس كان يوم العيد، وليس يوم الشكّ من شهر شعبان. ويساعد على ذلك متن نفس الرواية والذي تضمّن التصريح بشهر رمضان المبارك، فكان الإمام عليه السلام صائماً لأنّه لم يثبت لديه أنّ هذا اليوم هو أوّل أيام شهر شوال، بل هو آخر أيام شهر رمضان، وقد ثبت عند السلطة أنّه أول أيام شهر شوال، ووفقاً لهذا الإحتمال سوف تكون الرواية شاهداً على خلاف دعوى بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته)، ونجله الفاضل المعاصر (دام موفقاً)، وهو تساهل السلطة الحاكمة وتسامحها في أمر الهلال.

والإنصاف، أنّ ما ذكرناه هو الأظهر من متن الخبر، فقد جاء فيه: «**إِنِّي دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَقَدْ شَكَّ اَلنَّاسُ فِي اَلصَّوْمِ وَهُوَ وَاَللَّهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اَللَّهِ أَصُمْتَ اَلْيَوْمَ؟ فَقُلْتُ: لاَ وَاَلْمَائِدَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ، قَالَ: فَادْنُ فَكُلْ، قَالَ: فَدَنَوْتُ فَأَكَلْتُ، قَالَ: وَقُلْتُ: اَلصَّوْمُ مَعَكَ وَ اَلْفِطْرُ مَعَكَ**»[1]. وليس

(١) الكافي: ٤: ٨٢، الحديث ٩. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣١و١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الحديث ٤.

في هذه العبارة ما يوجب ترجيح أحد المحتملين على الآخر، فكما يحتمل أن يكون الشكّ في الصوم في مطلع شهر رمضان، فيكون يوم الشكّ من شعبان، يحتمل أيضاً أن يكون منشأ الشكّ هو اليوم الأخير من شهر رمضان، مع أنّ الثاني يرجّحه بقيّة متن الخبر: فَقَالَ اَلرَّجُلُ لِأَبِي عَبْدِ اَللّٰهِ عليه السلام: تُفْطِرُ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ؟ فَقَالَ: «**لَأَنْ أُفْطِرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي**». فإنّ هذا لا يلتئم مع كون اليوم هو يوم الشكّ من شهر شعبان، لتصريح الإمام عليه السلام أنّه من شهر رمضان في البداية، وهذا ما أوجب سؤال السائل واعتراضه، وحمل ذلك على تقدّم الثبوت عند الإمام عليه السلام دون السلطة الحاكمة بعيد جدّاً.

وأمّا الإستناد إلى دعوى أنّ الأصحاب لم يسألوا الإمام عليه السلام عن حالة احتمال المخالفة، وهذا يكشف عن أنّهم كانوا يعيشون حالة الموافقة الجزمية، فيدفعه: أنّ عدم السؤال منهم كما يحتمل أن يكون راجعاً لما ذكر، فإنّه يحتمل أيضاً أن يكن ناشئاً مع افتراض احتمال وجود المخالفة، إلّا أنّه لما كان الأئمة الأطهار عليهم السلام يقفون وفقاً لما عليه السلطة، ورأى الأصحاب جوّاً واضحاً في هذا الجانب، لذا لم يجدوا موجباً للسؤال والإستفسار منهم عليهم السلام بعد وضوح الموقف العمليّ من قبلهم عليهم السلام.

ويتحصّل ممّا تقدّم، أنّه لا يوجد ما يمنع من الإستناد للسيرة العملية القطعية المدّعاة في كلام من سمعت من أعلام الطائفة للدلالة على كفاية الوقوف مع قاضي المسلمين يوم الثامن من شهر ذي الحجّة، من دون فرق بين صورة القطع بالخلاف، واحتمال الموافقة، وسوف يأتي مزيد بيان لذلك إن شاء الله.

الوجه الثاني: الإستدلال بخبر أبي الجارود:

ثانيها: خبر أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام أنّا شككنا سنةً في عامٍ من تلك الأعوام في الأضحى -فلمّا دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحّي، فقال:- «**اَلْفِطْرُ يَوْمُ يُفْطِرُ اَلنَّاسُ وَ اَلْأَضْحَى يَوْمُ يُضَحِّي اَلنَّاسُ وَ اَلصَّوْمُ يَوْمُ يَصُومُ اَلنَّاسُ**»[1]. ودلالته على المدّعى بلحاظ أنّه عليه السلام، قد أمر أن يكون الصوم والفطر وكذا الأضحى مع عامّة المسلمين، فلا يكون للشيعة شيء خاصّ بهم دون بقيّة المسلمين، فتكون الرواية دالّة على ضرورة متابعة المسلمين في ثبوت الهلال.

ومن الواضح أنّ هذا بلحاظ تنزيل يوم الصوم عند المسلمين أنّه أول أيام شهر رمضان المبارك واقعاً، وكذا تنزيل يوم فطرهم منزلة يوم عيد الفطر واقعاً، وكذا يوم الأضحى، وعليه سوف يكون الوقوف معهم في يوم الثامن منزلاً منزلة الوقوف في يوم التاسع من شهر ذي الحجّة واقعاً، وهذا يوجب الإجزاء.

والكلام فيها سنداً ودلالة:

مناقشة رواية أبي الجارود سنداً:

أما من حيث السند، فقد يناقش فيها من جهتين:

الجهة الأُولى: ما أشار إليه الفاضل المعاصر (دام موفّقاً) من شبهة الإرسال في الرواية، ذلك أنّ عبد الله بن المغيرة من الطبقة السادسة، وأبو الجارود من

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ٣١٧، الحديث ٣٤. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣٣، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧.

الطبقة الرابعة، ومن المستبعد عادة أن يروي أصحاب الطبقة السادسة عن أصحاب الطبقة الرابعة من دون واسطة.

وقد يجاب عن ذلك بأمرين:

الأمر الأوّل: إنّ لرواية عبد الله بن المغيرة عن أبي الجارود نظائر، فقد تضمّنت الأسانيد رواية محمّد بن أبي عمير، والحسن بن محبوب وصفوان بن يحيى، وعثمان بن عيسى، ومحمّد بن سنان، عن أبي الجارود. وجميع من قد سمعت من الطبقة السادسة، فلا محذور في رواية من يكون من الطبقة السادسة عمّن يكون من الطبقة الرابعة خصوصاً إذا كان الراوي الذي من الطبقة السادسة معمّراً أدرك من كان في الطبقة السادسة، فيدرك أبا الجارود مثلاً في أول شبابه.

إلّا أنّ رواية محمّد بن أبي عمير، والحسن بن محبوب، وصفوان، عن أبي الجارود، بدون واسطة، لم ترد إلّا في موضع واحد لكلّ منهم، فالأوّل جاء في (**أمالي الصدوق**)[1]، مع أنّ الوارد في موارد أُخرى روايته مع الواسطة، والثاني جاء في موضع من (**الكافي**)[2]، والوارد في موارد عديدة روايته عنه مع الواسطة، وهو محمّد بن سليمان[3]، والثالث قد جاء في (**تفسير القمّي**)[4]، ووردت روايته عنه بواسطة أبي أسامة زيد الشحام، في

(١) الأمالي للصدوق: ٤٧٤، الحديث ١٦.
(٢) الكافي: ١: ٥٣٢، الحديث ٩.
(٣) طبّ الأئمة عليهم السلام: ١٧. وسائل الشيعة: ٢: ٤٢٢، الباب ١٤ من أبواب الإحتضار وما يناسبه، الحديث ٢.
(٤) تفسير القمّي: ١: ١٠٩.

(**المحاسن**)[١]. نعم، عثمان بن عيسى قد تكرّرت روايته عن أبي الجارود، ويمكن توجيه ذلك بأنّه من كبار الطبقة السادسة، فيكون أسبق طبقة من المذكورين، فقد روى عن أبي حمزة الثمالي المتوفّى سنة ١٥٠ هـ، وقد نصّ النجاشي﵀ على أنّه لم يكن يتّهم في روايته عنه، بخلاف الحسن بن محبوب الذي اتّهم في روايته عنه. ويساعد على ذلك ما جاء في (**رجال الكشّي**)، من أنّه كان شيخاً عمّر تسعين سنة، وإن كان الموجود في النسخة ستين[٢]، لكن الظاهر أنّ الصحيح تسعين، فإنّه لا يقال لمن عاش ستين سنة أنّه قد عمّر، وأنّه معمّر.

والحاصل، لما كان عثمان بن عيسى من كبار الطبقة السادسة، فلا بعد في روايته عن أبي الجارود من دون واسطة.

والظاهر أنّ هذا بعينه يمكن الإلتزام به في شأن عبد الله بن المغيرة، فيكون ذلك نافياً لوجود شبهة إرسال في المقام.

الأمر الثاني: إنّ الجزم بكون أبي الجارود من أصحاب الطبقة الرابعة محلّ تأمّل، فقد ذكر البخاري أنّ وفاته كانت ما بين الخمسين ومائة إلى الستّين[٣]، وقد نصّ ابن حجر أنّه قد مات بعد المائة والخمسين[٤]، ومعدّل وفيّات الطبقة السادسة هو سنة مائتين واثنتين وعشرين، فلا غرابة في إدراك من كان قد عمّر أزيد من ثمانين سنة منهم لأبي الجارود في أوائل شبابه، وبالفعل تجد

---

(١) المحاسن: ١: ١٥٧، الحديث ٩١.

(٢)اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٢: ٨٦٠، الحديث ١١١٧.

(٣) نقله عن البخاري في تهذيب التهذيب: ١٣: ٨٦، الرقم ٧٠٤.

(٤) تقريب التهذيب: ٣: ٣٣٣، الرقم ٢١٠٧. تهذيب التهذيب ١٣: ٣٣٤، الرقم ٧٠٤.

في بعض رواة المسلمين عن أبي الجارود من هكذا حاله، وهو محمّد ابن سنان العوفي، وقد ذكره الذهبي في عداد من روى عنه الرجال[١]، ونصّ على أنّه مات سنة مائتين وثلاثة وعشرين في عشر التسعين[٢].

الجهة الثانية: وجود أبي الجارود، وهو زياد بن المنذر، وقد ذكره الشيخ رحمه الله في (**الفهرست**)، و(**الرجال**)، كما ذكره النجاشي رحمه الله في (**فهرسته**)، إلّا أنّهما لم ينصّا عليه بشيء في بيان حاله من حيث التوثيق أو الضعف[٣]. نعم، قد يوثّق لوقوعه في (**الرسالة العدّدية**) للشيخ المفيد رحمه الله[٤]، وهو أحد التوثيقات العامّة.

وفيه، أولاً: إنّ العبارة المذكورة محمولة على التغليب وليست محمولة على الشهادة بوثاقة الجميع.

ثانياً: من المسلّم ثبوت كتاب بعنوان (**الرسالة العددية**) للشيخ المفيد رحمه الله، كما نصّ على ذلك النجاشي رحمه الله في ترجمته، إلّا أنّنا نشكّ في أنّ الموجود بأيدينا هي ذات رسالة المفيد رحمه الله، وأنّه لم يحصل فيها تحريف وتصحيف بالزيادة أو النقيصة.

وبكلمة ثانية، إنّ في البين شكّاً في كون الرسالة المطبوعة والموجودة بأيدينا والتي تضمّنت هذه العبارة لم يحصل فيها تحريف وتصحيف بزيادة أو نقيصة، وأنّها نفس ما ألّفه الشيخ المفيد رحمه الله.

---

(١) ميزان الإعتدال في نقد الرجال: ٢: ٩٣، الرقم ٢٩٦٥.
(٢) تاريخ الإسلام للذهبي: ١٦: ١٠.
(٣) الفهرست للطوسي: ١٣١، الرقم ٢. رجال الطوسي: ١٣٥، الرقم ٤. رجال النجاشي: ١٧٠، الرقم ٤٤٨.
(٤) الرسالة العددية: ١٢ (مخطوط). جوابات أهل الموصل: ٣٠.

ومن المعلوم أنّ (**الرسالة العددية**) ليست من الكتب المشهورة المعروفة والمتداولة، وهذا يعني أنّ احراز نسبتها إلى مؤلّفها بحاجة إلى طريق إلى ذات النسخة الموجودة عنده، وليس مجرّد طريق إلى أصل الكتاب، فلو وجد الكتاب مطبوعاً دون وجود طريق إلى ذات نسخة المؤلّف واتّحادها مع النسخة المطبوعة، فإنّه يشكّ في ثبوت النسبة، وفي سلامة النسخة من التحريف والتصحيف، سواء بالزيادة أم بالنقيصة. نعم، مثل هذا الإشكال لا يجري في شأن الكتب المعروفة والمتداولة بالأيدي.

كما يمكن استكشاف وثاقته من خلال ما جاء في رجال ابن الغضائري رحمه الله، في شأنه حيث قال: حديثه في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيدية، وأصحابنا يكرهون ما رواه محمّد بن سنان عنه، ويعتمدون ما رواه محمّد بن بكر الأرحبي[1]. فإنّه لو لم يكن أبو الجارود ثقة لما عمد الأصحاب إلى العمل برواياته المنقولة بواسطة محمّد بن بكر الأرحبي، وإسقاط ما وراه محمّد بن سنان عنه، لأنّ غير الثقة لا يؤخذ بحديثه مطلقاً أيّاً ما كان الراوي، فكشف التفريق المذكور عن وثاقة الرجل، وإنّما يتوقّف في المنقول عنه بسبب الناقل.

ولا يخفى أنّ القبول بالوجه المذكور فرع التسليم بثبوت نسبة كتاب (**الرجال**) لابن الغضائري رحمه الله، وأمّا مع البناء على عدم الثبوت كما عليه بعض الأعاظم رحمهم الله[2]، فلن يكون للوجه المذكور معنى.

على أنّه لو بني على ثبوت نسبة الكتاب له، فإنّه يمنع من الإستناد للوجه المذكور، احتمال أن يكون منشأ التعويل على مرويّات أبي الجارود المنقولة

(١) رجال ابن الغضائري: ٦١.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١١: ٢٨٣.

بواسطة الأرحبي توفّر موجبات الصدور فيها من خلال الوثوق لا من خلال وثاقة الرواة الواقعين في أسنادها، فتأمّل.

مناقشة دلالة خبر أبي الجارود:

وقد أُجيب عن دلالة خبر أبي الجارود بجوابين:

الجواب الأوّل: ما ذكره بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته)، وفصّله أكثر الفاضل المعاصر (دام موفقاً)، من عدم ظهور كلمة الناس في الخبر في خصوص المسلمين المقابلين للشيعة، بل المقصود منهم في الخبر الأعمّ الشامل للمسلمين، ولأبناء الطائفة المحقّة، ويشهد لذلك موارد متعدّدة قد استعملت فيها كلمة الناس في هذا المعنى الأعمّ[1].

والحاصل، إنّه حتى يلتزم بأنّ المقصود من لفظة الناس في الخبر خصوص المسلمين دون الشيعة لابدّ من وجود قرينة واضحة توجب صرف ظهور اللفظ في ذلك. وهي مفقودة في المقام.

بل يمكن البناء على أنّ هناك جهتين توجبان ترجيح أنّ المقصود به هو عامّة المسلمين الشامل للشيعة، وليس خصوص المسلمين المقابل لهم:

الجهة الأُولى: النصّ المرويّ من طريق الجمهور، عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، عن عائشة، وهو قريب من النصّ محلّ البحث، فقد قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**الفِطْرُ يَوْمَ يُفْطِرُ النّاسُ، وَالأَضْحى يَوْمَ تُضَحّي النّاسُ**»[2]. وهي تشكّل

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٤٤٢ و٤٤٣.

(٢) سنن الترمذي: ٢: ١٤٨، الحديث ٧٧٩. فيض القدير في شرح الجامع الصغير: ٤: ٦٠٨. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذى: ٣: ٣١٢.

قرينة مانعة من حمل لفظة الناس الواردة في رواية أبي الجارود على خصوص المسلمين غير الشيعة، لأنّه مع تطابق المرويّ من طرقنا وطرقهم، فإنّه يقرب جدّاً أن تكون رواية واحدة، ويضعف احتمال المغايرة في المعنى.

الجهة الثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عن أبي الجارود، زياد بن المنذر العبدي، قال: سمعت أبا جعفر محمّد بن عليّ عليهما السلام يقول: «**صُمْ حِينَ يَصُومُ اَلنَّاسُ وَ أَفْطِرْ حِينَ يُفْطِرُ اَلنَّاسُ فَإِنَّ اَللَّهَ جَعَلَ اَلْأَهِلَّةَ مَوَاقِيتَ**»[1]. فإنّ المراد من الناس في هذا الخبر هو عامّة المسلمين، وليس خصوص المسلمين المقابلين للشيعة، بقرينة ذيل الخبر، وهو قوله عليه السلام: فإنّ الله عزّ وجلّ جعل الأهلّة مواقيت، فإنّه إشارة إلى قوله تعالى:- ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ**﴾[2]، ومن الواضح أنّ المراد بالناس في الآية الشريفة هم عامّة الناس، فلا يناسب أن يكون المراد بالناس في رواية أبي الجارود محلّ البحث، هو بعضهم أعني المسلمين غير الشيعة.

مضافاً إلى أنّ هناك تقارباً كبيراً بين رواية أبي الجارود محلّ البحث، وبين رواية الشيخ رحمه الله التي قد سمعت، والراوي لهما واحد وهو أبو الجارود، نعم، الأُولى وردت عن طريق عبد الله بن المغيرة، والثانية بطريق محمّد بن سنان، ومن القريب جدّاً أن تكونا رواية واحدة نقلت بلفظين بينهما بعض الإختلاف، وعمدته عدم نقل راوي الأُولى للتعليل المذكور في ذيل الثانية اختصاراً، فلا

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٤، الحديث ٣٤. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٩٣، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.
(٢) البقرة (٢): ١٨٩.

يكون المراد بالناس في الأُولى إلّا عامّة المسلمين من الفريقين، كما هو الظاهر من الرواية الثانية[١].

وكأنّ المجيب يقرّر أنّ الأصل في لفظة الناس الواردة في النصوص أنّها تستعمل في المعنى الأعمّ، ولا تكون ظاهرة في الأخصّ الذي هو خصوص المسلمين إلّا حال وجود قرينة موجبة لحمل اللفظ على ذلك.

ويلاحظ عليه: إنّه بعد التسليم بما ذكر، وأنّ الأصل في لفظ الناس في النصوص ظهورها في المعنى الأعمّ الشامل لأهل الولاء ولبقية المسلمين، فإنّ في الخبر قرينة لفظية تساعد على تخصيص مفردة الناس الواردة فيه في خصوص المسلمين دون الشيعة، وهي قول أبي الجارود: وكان بعض أصحابنا يضحّي، فإنّه يقابل ما ذكره من لفظة الناس، فيكون ذكر ذلك بمثابة القرينة على أنّ المقصود من الناس في الخبر هو خصوص المسلمين المقابل للشيعة.

وقد كان جواب الإمام عليه السلام بمثابة رفع التعجّب الحاصل عند أبي الجارود، في إقدام بعض أصحابه على التضحية، مع أنّ الظاهر أنّ اليوم ليس يوم تضحية.

وهذا الحاصل بين الشيعة والذي يشير إليه أبو الجارود يكشف عن أنّ المقصود بلفظة الناس الواردة في الخبر هي خصوص المسلمين، وليس المعنى الأعمّ.

الجواب الثاني: إنّ في مدلول خبر أبي الجارود محتملات ثلاثة:

المحتمل الأوّل: أن يكون المراد به كون بناء الناس على حلول عيد

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٤٤٢-٤٤٧.

الأضحى مثلاً أمارة على قيام الحجّة على حلوله، فيختصّ بما إذا لم يعلم خلافه.

المحتمل الثاني: أن يكون المراد تنزيل ما يبني الناس على أنّه يوم العيد منزلة العيد الواقعيّ عند مخالفته له فيما إذا كان بناؤهم عليه اتّباعاً للميزان الشرعيّ في تحديد أول الشهر.

المحتمل الثالث: أن يكون المراد تنزيل ما يبني الناس على أنّه يوم العيد منزلة العيد الواقعيّ عند مخالفته له، بلا فرق بين كون بنائهم اتّباعاً للميزان الشرعيّ في تحديد أول الشهر أو لا.

ولا يخفى أنّ تمامية الإستدلال بالخبر تعتمد على أن يكون المقصود منه هو خصوص الإحتمال الثالث من الإحتمالات المذكورة، وهو وإن كان يترجّح على الإحتمال الأوّل لظهور العناوين المأخوذة في ألسنة النصوص في الموضوعية، إلّا أنّه يعارضه أنّ التنزيل على خلاف الأصل، مضافاً إلى ما تقدّم من رواية محمّد بن سنان عن أبي الجارود.

ويرجّح الإحتمال الثالث على الإحتمال الثاني، أنّه مطابق للإطلاق لو سلّم انعقاده، ولكن مناسبات الحكم والموضوع تمنع من ذلك. فإنّ مقتضى مناسبات الحكم والموضوع تقضي أن يكون المراد تنزيل اليوم الذي يبني الناس على أنّه يوم عيد الأضحى مثلاً منزلة العيد الواقعيّ إذا كان بناؤهم عليه اتّباعاً للميزان المقبول شرعاً، ولكن احتمل كونه مخالفاً للواقع، كما لو احتمل تأخّره عن العيد الواقعيّ من جهة عدم تيسّر رؤية الهلال في مساء يوم التاسع والعشرين من شهر ذي القعدة بسبب الغيوم ونحوها، أو احتمل تقدّمه على العيد الواقعيّ من جهة اشتباه من دخلوا البلد وشهدوا برؤية الهلال فتمّ اعتماد

شهادتهم، لوجود العلّة المانعة من الرؤية في سماء البلد، فإنّ في مثل ذلك لا يستبعد تنزيل الشارع المقدّس اليوم الذي يبني الناس على كونه عيداً منزلة العيد الواقعيّ، فتترتّب عليه أحكامه وإن انكشف الخلاف لاحقاً.

ويبعد جدّاً شمول الخبر لمثل ما عليه الواقع اليوم والذي هو محلّ الإبتلاء غالباً، لمخالفة الموجود خارجاً للميزان الشرعيّ، ولو من جهة استناده إلى شهادة منبعثة من مكان يحرز عدم قابلية الهلال فيه للرؤية، فالظاهر عدم إطلاق الخبر لمثله.

ومع وجود ما يمنع من القبول بالاحتمال الثالث، فيصعب حمل خبر أبي الجارود عليه، وهذا مانع من صلاحيته للاستدلال.

نعم، الظاهر أنّ مدلول خبر أبي الجارود هو الإحتمال الأوّل، وهو أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان أنّ عامّة الناس إذا ضحّوا أو صاموا أو أفطروا، كان ذلك أمارة على تحقّق الحجّة على حلول عيد الأضحى أو دخول شهر رمضان، أو حلول عيد الفطر، ولا حاجة عندها إلى أن يتحقّق المكلّف بنفسه عن رؤية الهلال أو حصول الشياع أو قيام البينة على الرؤية، ولو لم يضحّ الناس أو لم يصوموا أو لم يفطروا فلا أمارة على تحقّق الحجّة بأحد ذينك النحوين على حلول عيد الأضحى، أو دخول شهر رمضان، أو حلول عيد الفطر، فلا يعتدّ ببعض الإدّعاءات المتفرّدة بخلاف ذلك. ويساعد على إرادة هذا المعنى من خبر أبي الجارود، ما تضمّنته رواية محمّد بن سنان عن أبي الجارود، والتي سبقت الإشارة إليها، حيث جاء في ذيلها: «**فَإِنَّ اَللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَ اَلْأَهِلَّةَ مَوَاقِيتَ**»[1]

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٤، الحديث ٣٤. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٩٣، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.

فإنّ هذا التعليل مانع من البناء على كون مفادّ خبر أبي الجارود محلّ البحث هو مطلق التنزيل ولو كان على خلاف الميزان الشرعيّ لثبوت أول الشهر، وإلّا لم يكن له معنى، لأنّه لن يكون الهلال هو الميقات الذي به يحدّد أول الشهر، بل سوف يكون المدار على تباني الناس على أنّ اليوم المعيّن هو أول الشهر بغضّ النظر عن ظهور الهلال في الأفق وعدمه.

وبالجملة، إنه لا مجال للبناء على الإحتمال الثالث من الاحتمالات المذكورة في دلالة خبر أبي الجارود، وهو البناء على التنزيل الواقعي على اليوم الذي يبني الناس أنّه يوم العيد، خلافاً للميزان الشرعيّ إلّا في حال التقية، فما لم تقتض التقية ذلك، لم يجزئ الإتيان بشيء من أعمال منى يوم العيد فيها.

ومع البناء على عدم القبول بكون مدلول خبر أبي الجارود هو الأمارية تبقى محتملات ثلاثة في الخبر:

أحدها: أن يحمل الخبر على خصوص ما إذا كان بناء الناس على أنّ ذلك اليوم عيد وفق الميزان الشرعيّ في تحديد أول الشهر، ولكن احتمل مخالفته للواقع. فيكون مقتضى تنزيله منزلة العيد الواقعيّ هو الإجتزاء بما أُتي فيه من صلاة العيد والأضحية ونحوهما حتى مع انكشاف الخلاف لاحقاً.

ثانيها: أن يحمل الخبر على خصوص مورد التقية، فإذا اقتضت التقية في منى أو غيرها من الأماكن اتّباع الناس في أمر العيد والإتيان بأعماله كالصلاة وذبح الأضحية في اليوم الذي يضحّون فيه وإن كان مخالفاً للميزان الشرعيّ اجتزئ بالعمل، وإلّا لم يجتزأ به.

هذا بناءً على أنّ المراد بكلمة (الناس) في الخبر هو عامّة الناس وليس خصوص المسلمين مقابل الشيعة للقرينتين التي عرفت.

ثالثها: أن يحمل الخبر على التقية، فيكون قوله عليه السلام: «**اَلْفِطْرُ يَوْمُ يُفْطِرُ اَلنَّاسُ وَ اَلْأَضْحَى يَوْمُ يُضَحِّي اَلنَّاسُ وَ اَلصَّوْمُ يَوْمُ يَصُومُ اَلنَّاسُ**»، ناظراً إلى التقية من المسلمين، لإطباقهم نصّاً وفتوى على ترتّب أحكام الواقع على اليوم الذي يصوم أو يضحّي أو يفطر فيه الناس وإن كان مخالفاً للواقع، فكلامه عليه السلام: لم يكن مسوقاً لبيان حكم الله الواقعيّ حتّى يعمل بمقتضاه وتكون الرواية حجّة على الإجتزاء بمتابعة المخالفين في الموارد الثلاثة.

ولا مجال للاحتمال الأوّل منها، بناءً على ما يدّعى من أنّ اتّباع الناس للميزان الشرعيّ في تحديد أوائل الشهور أمر نادر الوقوع، لأنّ غالب الناس من المخالفين، وهم يتّبعون الحكّام والقضاة الذين لا يتبعون الضوابط الشرعية في معظم الحالات، وحمل الرواية على هذا الإحتمال يعني حمل المطلق على بعض الأفراد النادرة، وهو غير مقبول.

وعليه، سوف يدور الأمر بين الإحتمالين الآخرين، ومرجع الإحتمال الثاني إلى رفع اليد عن أصالة الإطلاق، كما أنّ مرجع الإحتمال الثالث إلى رفع اليد عن أصالة الجهة.

والذي يظهر من بعض اساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته) عدم وجود ما يوجب ترجيح أحد هذين الإحتمالين على الآخر كما في بحثه حول قاعدة التقية[1]، وعلى ذلك لا يتمّ الإستدلال بالرواية للقول بالإجزاء بمتابعة الناس في حال التقية، لأنّ مقتضى الإحتمال الأخير سقوط الرواية عن الحجّية من جهة عدم كون الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم الله الواقعيّ، بل في مقام بيان الاتّقاء من الجمهور القائلين بالإجزاء.

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٤٤٣.

إلّا أنّه يمكن المناقشة فيما ذكر، بأن أصالة الجهة تترجّح على أصالة الإطلاق عند دوران الأمر بينهما، لأنّ رفع اليد عن أصالة الجهة أكثر مؤونة في نظر العرف من رفع اليد عن أصالة الإطلاق، فإذا قال المولى لخادمه في مجلس حضره العلماء: أكرم العالم، وعلم الخادم أنّه لا يجب إكرام العالم الفاسق، إلّا أنّه تردّد بين أن يكون مراد المولى هو وجوب إكرام العالم العادل، أو أنّ أصل إلقاء هذا الأمر في ذاك المجلس لم يكن بداعي بيان الواقع، أي جعل وجوب إكرام العالم العادل، بل بداعٍ آخر كالمداراة مع الحاضرين، لم يكن له أن يترك إكرام العالم العادل بدعوى أنّه يدور الأمر بين رفع اليد عن أصالة الإطلاق ورفع اليد عن أصالة الجهة ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، بل يتعيّن عليه البناء على كون أمر المولى مسوقاً لبيان وجوب إكرام العالم، نعم، أقصى الأمر أنّه لا إطلاق له ليشمل العالم الفاسق، أي رفع اليد عن أصالة الإطلاق دون أصالة الجهة.

بل يمكن أن يقال: إنّ سقوط أصالة الإطلاق في هذا المورد وأمثاله أمر مقطوع به على كلّ حال، فإنّه إمّا أن يكون المراد هو وجوب إكرام خصوص العالم العادل، فلا إطلاق إذاً، أو أنّ الكلام لم يكن مسوقاً لبيان وجوب إكرام العالم، وإنّما ذكر مداراة للحاضرين فلا محلّ للإطلاق، وهذا يعني أنّه لا وجه يوجب رفع اليد عن أصالة الجهة.

وبالجملة، إنّ المقام ليس من صغريات الدوران بين أصالة الجهة وأصالة الإطلاق، لأنّ موردها الموجب لرفع أحدهما هو ما إذا كان مجرى إحداهما دليلاً مغايراً لمجرى الأُخرى. أمّا مع اتّحادهما في المجرى كما في المثال المذكور، فلا ينبغي الشكّ في جريان أصالة الجهة خاصّة.

ووفقاً لما تقدّم، يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «**وَ اَلْأَضْحَى يَوْمُ يُضَحِّي اَلنَّاسُ**»، لما كان من قبيل المثال المتقدّم، يتعيّن فيه البناء على سقوط أصالة الإطلاق، وحمل ما يستفاد منه من الإجتزاء بمتابعة الناس على خصوص حال التقية، ولا مجال فيه للتردّد بين رفع اليد عنها، ورفع اليد عن أصالة الجهة بحمل صدور الكلام المذكور من الإمام عليه السلام على أنّه من باب التقية، وبذلك يتمّ الإستدلال بالرواية على الإجتزاء بمتابعة الناس في يوم العيد حتى إذا كان ذلك مقتضى التقية منهم[1].

والمربوط من كلامه بمحلّ البحث، إنّما هو منع دلالة خبر أبي الجارود على المحتمل الثالث، وهو البناء على كون مفاده تنزيل ما يبني الناس على أنّه يوم العيد منزلة العيد الواقعيّ عند مخالفته له من دون فرق بين بنائهم في ذلك على متابعة الميزان الشرعيّ، في تحديد أول الشهر أو لا.

وقد تضمّن كلامه (وفّقه الله) أنّ المانع من حمل الخبر على هذا المعنى هو مناسبات الحكم والموضوع، لأنّ مفادّها البناء على تنزيل يوم العيد منزلة العيد الواقعيّ حال مراعاة الميزان الشرعيّ في ذلك، فلا يمكن البناء على القبول بالتنزيل المذكور لو كان على خلاف الميزان الشرعيّ كما هو مقتضى الإحتمال الثالث.

ولما كان الوجه الثاني يؤول ظاهراً لما أفاده بعض الأعلام رحمه الله، من أنّ مقتضى البناء على ثبوت التنزيل، هو الإلتزام بترتيب الأثر.

فيجاب عنه **أولاً**: بأنّه مناقض لما ذكره (دام موفّقاً) من قوله: وبناءً عليه

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٤٤٨-٤٥٦.

يقال: إذا جعل الشارع المقدّس لليوم الذي يبني الناس على أنّه يوم عيد الأضحى متقدّماً على العيد الواقعيّ أحكام العيد في الحجّ يكون مقتضى ذلك أن يكون لليوم الذي يسبقه أحكام يوم عرفة، ولليلته أحكام الليلة التي بعده، إذ لا يحتمل أن يجمع الشارع المقدّس بين عدّ ذلك اليوم يوم عرفة ويوم العيد جميعاً بأن يجب على الحاجّ أن يقف فيه في عرفة في ما بين الزوال إلى الغروب وفي الليلة اللاحقة يلزمه الوقوف في المزدلفة، وفي الوقت نفسه يجب عليه أن يرمي الجمرة الكبرى في نهار ذلك اليوم، ويجوز له أن يذبح أو ينحر فيه هديه، ويحلق أو يقصّر شعر رأسه.

هذا غير محتمل، بل لا محيص مع تنزيل اليوم التاسع منزلة العاشر إذا بنى الناس على ذلك في الحجّ، أن ينزل اليوم الثامن منزلة التاسع أيضاً كما يبني الناس عليه كذلك[1].

ثانياً: إنّ المستفاد من النصّ بحسب المتفاهم العرفيّ هو إعطاء الإمام عليه السلام ضابطة عامّة كليّة مفادّها أنّه في جميع المناسبات المهمّة، ينبغي التقيّد بالطابع العامّ، وذلك من خلال متابعة الرأي السائد حينئذٍ، وذكر العناوين الثلاثة كونها النماذج الأبرز والأوضح في الحياة الإجتماعية للمسلمين، وليس ذكرها لوجود خصوصية فيها، وعليه لن يكون ذكر الوقوف في عرفات مانعاً من دلالة الخبر على المطلوب، لأنّ الإمام عليه السلام لم يكن بصدد استقصاء كافّة الأفراد والموارد.

والظاهر أنّ مفادّ خبر أبي الجارود هو البناء على الأخذ بحكم الحاكم والإلتزام بقوله، فيكون مفادّ الخبر أنّه اليوم الذي يرى الناس صومه وإفطاره،

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٤٤١.

ووجوب التضحية فيه، وهو اليوم الذي حكم فيه الحاكم وفقاً لمبنى علماء المسلمين، فعلى الشيعيّ متابعتهم في ذلك.

ولم يرد من الأئمة الأطهار عليهم السلام رد لهذا الأمر، بل المستفاد من النصوص إمضاء هذا الحكم منهم، ويشهد لذلك مجموعة من النصوص:

منها: صحيح محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**إِذَا شَهِدَ عِنْدَ اَلْإِمَامِ شَاهِدَانِ أَنَّهُمَا رَأَيَا اَلْهِلاَلَ مُنْذُ ثَلاَثِينَ يَوْماً أَمَرَ اَلْإِمَامُ بِالْإِفْطَارِ ذَلِكَ اَلْيَوْمَ إِذَا كَانَا شَهِدَا قَبْلَ زَوَالِ اَلشَّمْسِ فَإِنْ شَهِدَا بَعْدَ زَوَالِ اَلشَّمْسِ أَمَرَ اَلْإِمَامُ بِإِفْطَارِ ذَلِكَ اَلْيَوْمِ وَ أَخَّرَ اَلصَّلاَةَ إِلَى اَلْغَدِ فَصَلَّى بِهِمْ**»[1].

وقد دلّ الصحيح على أنّه متى صدر أمر من الإمام بثبوت الهلال عنده، وجب على الرعية متابعته في ذلك، فيكون الأمر الصادر منهم ملزماً إليهم، لا أنّ الصادر منه مجرّد أمر لا يلزم الرعية المتابعة فيه، فيلزمهم الإفطار، وليس مجرّد الرخصة في ذلك. ويشهد لذلك ما تضمّنه ذيل الخبر من أنّ الإمام يصلّي بهم العيد بعد الأمر بالإفطار، ومن الواضح أنّ الصلاة فرع نفوذ الحكم بالهلال والعيد.

ومنها: خبر عيسى بن أبي منصور، أنّه قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يُشكّ فيه من شهر رمضان، فقال: «**يَا غُلاَمُ اُنْظُرْ أَصَامَ اَلسُّلْطَانُ أَمْ لاَ؟**» فذهب ثمّ عاد فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدينا معه[2].

ومنها: مرسلة داود بن الحصين، عن رجل من أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام:

---

(١) الكافي: ٤: ١٦٩، الحديث ١. من لا يحضره الفقيه: ٢: ١٦٨، الحديث ٢٠٣٧. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٧٥، الباب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢: ١٢٧، الحديث ١٩٢٦. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣١، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

أنّه قال وهو بالحيرة في زمان أبي العباس: «**إِنِّي دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ قَدْ شَكَّ اَلنَّاسُ فِي اَلصَّوْمِ، وَ هُوَ وَ اَللّٰهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اَللّٰهِ، أَصُمْتَ اَلْيَوْمَ؟ فَقُلْتُ: لاَ وَ اَلْمَائِدَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ، قَالَ: فَادْنُ فَكُلْ، قَالَ: فَدَنَوْتُ فَأَكَلْتُ، قَالَ: وَ قُلْتُ: اَلصَّوْمُ مَعَكَ، وَ اَلْفِطْرُ مَعَكَ**» فقال الرجل لأبي عبد الله عليه السلام: تفطر يوماً من شهر رمضان؟ فقال: «**إِي وَاَللّٰهِ، أَنْ أُفْطِرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي**»[1].

ومنها: خبر رفاعة عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**دَخَلْتُ عَلَى أَبِي اَلْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اَللّٰهِ، مَا تَقُولُ فِي اَلصِّيَامِ اَلْيَوْمَ؟ فَقُلْتُ: ذَاكَ إِلَى اَلْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ: يَا غُلاَمُ عَلَيَّ بِالْمَائِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَاَللّٰهِ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْماً وَ قَضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَ لاَ يُعْبَدَ اَللّٰهُ**»[2].

ومنها: معتبرة خلّاد بن عمارة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**دَخَلْتُ عَلَى أَبِي اَلْعَبَّاسِ فِي يَوْمِ شَكٍّ وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ هُوَ يَتَغَدَّى فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اَللّٰهِ لَيْسَ هَذَا مِنْ أَيَّامِكَ؟ قُلْتُ: لِمَ يَا أَمِيرَ اَلْمُؤْمِنِينَ مَا صَوْمِي إِلاَّ بِصَوْمِكَ وَ لاَ إِفْطَارِي إِلاَّ بِإِفْطَارِكَ، قَالَ: فَقَالَ: اُدْنُ، قَالَ: فَدَنَوْتُ فَأَكَلْتُ وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ**»[3].

---

(١) الكافي: ٤: ٨٣، الحديث ٩. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣١، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

(٢) الكافي: ٤: ٨٢، الحديث ٧. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣١، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ٤: ٣١٧، الحديث ٣٣. وسائل الشيعة: ١٠: ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٦.

ومنها: معتبرة عبد الحميد الأزدي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في الجبل في القرية فيها خمسمائةٍ من الناس، فقال: «**إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَصُمْ لِصِيَامِهِمْ وَ أَفْطِرْ لِفِطْرِهِمْ**»[1]. فإنّ فعل الناس كاشف عن تبعيّتهم لإمام قريتهم الحاكم عليها، فيكون هذا الفعل الصادر منهم كاشفاً عن حجّة على كلّ من يشكّ في ثبوت الهلال، وكذا الغريب القادم لتلك القرية.

وليس في النصوص ما يساعد على حمل الإمام الوارد فيها أنّه الإمام المعصوم عليه السلام، بل بعضها صريح في كون المقصود به غيره. ويساعد على منع هذا الإستظهار أيضاً صعوبة الوصول إلى حكمه في تلك الأعصار لتباعد الأماكن، وعدم توفّر وسائل الإتصال السهلة، فيكون الحكم الصادر عنه منحصراً في حدود بلد إقامته، ولا يمكن لبقية المسلمين الإطلاع على ذلك، وهذا يكشف عن كون المقصود بالإمام هو الحاكم في كلّ بلد بلد.

استدلال المحقّق الداماد ببعض النصوص:

ولم يكتف بعض الأعلام دام ظله[2] بالإستدلال على اجزاء الوقوف معهم وفقاً لقول قاضي المسلمين بخصوص خبر أبي الجارود المتقدّم، بل تمسّك بنصوص أُخرى:

منها: صحيح محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إِذَا شَهِدَ عِنْدَ اَلْإِمَامِ شَاهِدَانِ أَنَّهُمَا رَأَيَا اَلْهِلاَلَ مُنْذُ ثَلاَثِينَ يَوْماً أَمَرَ اَلْإِمَامُ بِالْإِفْطَارِ ذَلِكَ اَلْيَوْمَ إِذَا كَانَا شَهِدَا قَبْلَ زَوَالِ اَلشَّمْسِ، فَإِنْ شَهِدَا بَعْدَ زَوَالِ اَلشَّمْسِ أَمَرَ اَلْإِمَامُ بِإِفْطَارِ ذَلِكَ**

(١) تهذيب الأحكام: ٤: ١٦٣، الحديث ٣٣. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٩٣، الباب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣.

(٢) كتاب الحجّ (تقريرات المحقّق الداماد): ٣: ٧٧و٧٨.

اَلْيَوْمِ وَ أَخَّرَ اَلصَّلاَةَ إِلَى اَلْغَدِ فَصَلَّى بِهِمْ»[1]. وقد قرّب﵀ دلالتها على المدّعى بلحاظ أنّ المقصود من كلمة الإمام الوارد فيها لا يختصّ بالإمام الشرعيّ، بل هو أعمّ فيشمل غير الشرعيّ أيضاً، فيكون مفادّها هو جواز متابعة الحاكم المخالف عندما يأمر بالإفطار استناداً إلى قيام البيّنة عنده بانقضاء شهر رمضان، ومقتضى إطلاق الرواية هو الشمول لمورد العلم بالخلاف، كما أنّ مقتضى إطلاقها هو الإجزاء من دون حاجة إلى القضاء.

وأُجيب عنها بجوابين:

الجواب الأوّل: بأنّها أجنبيّة عن المدّعى، ذلك أنّها بصدد بيان أنّ الموجب للإفطار هو إكمال المسلمين صيام شهر رمضان المبارك ثلاثين يوماً، لأنّ الشاهدين قد شهدا أنّهما رأيا الهلال قبل ثلاثين يوماً، فيكون المسلمون قد صاموا ثلاثين يوماً، فلا حاجة لتحرّي الهلال بعد ذلك بعدم إكمال العدّة. وهذا يعني أنّ الموجب للإفطار هو إكمال العدّة، وليس حكم الحاكم. وليست الرواية بصدد إفادة موضوعية شهادة الشاهدين على الرؤية عند الحاكم وأمره بالإفطار، حتّى يقال: إنّ مقتضى إطلاق الصحيح هو البناء على الإجتزاء بمتابعة المسلمين في حلول عيد الفطر، وعدم الحاجة إلى القضاء حتى مع العلم بمخالفة عيدهم للواقع، لأنّ لفظ الإمام الوارد فيها مطلق.

الجواب الثاني: إنّه بعد التسليم بدلالة الصحيح على ثبوت حكم الحاكم بالهلال، ولزوم متابعته، فإنّ المقصود من الإمام الوارد فيه وبمقتضى مناسبات الحكم للموضوع هو خصوص الإمام العادل، وهو الذي يكون مستحقّاً

(١) الكافي: ٤: ١٦٩، الحديث ١. وسائل الشيعة ١٠: ٢٧٦، الباب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

للإمامة، ولا إطلاق في المقام حتّى يشمل الإمام غير الشرعيّ، ويساعد على ما ذكر استناد بعض الفقهاء للصحيح في ثبوت الهلال بحكم الحاكم، ومقصودهم هو الحاكم العادل، وهو الإمام المعصوم عليه السلام، أو الأعمّ منه ومن نائبه المنصوب من قبله بالنصب الخاصّ، أو النصب العامّ، ولم يقل أحد بثبوت الهلال بحكم الحاكم غير الشرعيّ[1].

ويلاحظ عليه: **أمّا أوّلاً**، فإنّ الأمر الصادر من الإمام دالّ على أنّ الموجب للإفطار ليس هو شهادة الشاهدين بإكمال العدّة ثلاثين يوماً، وإنّما ذلك بسبب الأمر الصادر منه.

وأمّا ثانياً: إنّ مدلول الصحيح أنّه متى قامت البيّنة عند الإمام على ثبوت الهلال، فإنّ له الحقّ على أن يحكم فيأمر الناس بالصيام أو الإفطار أو التضحية. فإنّ الظاهر من الفاضل المعاصر(دام مجده) التسليم بإطلاق لفظ الإمام على غير الحاكم الشرعي، كما في غير واحد من الأدلّة الشرعية مثل قوله تعالى:- ﴿**يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ**﴾[2]، وقوله تعالى:- ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ**﴾[3]، ولذا تمسّك بالقرينة الموجبة لصرف اللفظ المذكور في الصحيح لخصوص الإمام الشرعيّ، وقد عرفت أنّ قرينته على ذلك مناسبات الحكم للموضوع، والظاهر أنّ مقصوده من ذلك أحد أمرين:

١. الإنصراف، فإنّ أهميّة موضوع الهلال وما يترتّب عليه من أحكام توجب عدم المتابعة لكلّ أحد، وإنّما المتابعة لخصوص الإمام الشرعيّ.

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٤٥٨و٤٥٩.
(٢) الإسراء (١٧): ٧١.
(٣) القصص (٢٨): ٤١.

٢. التقييد بالأدلّة الدالّة على أنّ الإمام هو من استجمع مجموعة من الشرائط ومنها العدالة، فغير العادل لا يكون أهلاً للإمامة.

وكلاهما لا يصلحان لرفع اليد عن الإطلاق، ذلك أنّ الأوّل منهما وهو الإنصراف بدويّ يزول بأدنى تأمّل، وأمّا الثاني، فإنّ الوارد في الصحيح قضية حقيقية، وقد اشتمل على الموضوع وهو الإمام، ويكون المتّبع في تحديد المقصود منه هو المفهوم منه عرفاً ولغة، فيكون نظير أيّ مفهوم قد ورد في لسان الأدلّة، فإنّ المتّبع فيه حمله على معناه لغة وعرفاً، فكذا لفظ الإمام، وهو صادق على الإمام غير الشرعيّ كصدقه على الإمام الشرعيّ.

ومع فقد القرينة الموجبة لحمل لفظ الإمام المذكور في الصحيح على خصوص المعصوم عليه السلام، لن يكون هناك ما يوجب ذلك، لأنّ البناء على ذلك مخصوص بوجودها.

وعليه، فلا مناص من بقاء ظهور اللفظ في الأعم، ويساعد على ذلك تكرار لفظ الإمام المذكور فيه، لظهوره عرفاً في من يكون نافذ الأمر متبع الكلمة.

والحاصل، إنّ المستفاد من الصحيح أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان الحكم الكلّي في الشريعة المقدّسة، وليس في مقام بيان أمر الإمام المعصوم بذلك[1].

نعم، قد يلتزم باختصاص الصحيح بخصوص الحاكم العادل وليس مطلق الحاكم اعتماداً على قرينة داخلية في الصحيح، وهي أمره بثبوت الهلال، فإنّ هذا يكشف عن أنّ مفادّ الصحيح هو أنّ متابعة الحاكم في أمره مختصّ بمن يكون له الأمر لا مطلقاً، ومن المعلوم أنّ الذي يكون له الأمر هو خصوص

---

(١) فيض العروة الوثقى (كتاب الصوم): ٢: ١٤٧.

الحاكم العادل، وليس مطلق الحاكم، فإنّ الحاكم غير الشرعيّ، يأمر ولكن ليس له الأمر، وإنّما الذي يكون له الأمر هو خصوص المعصوم عليه السلام، أو نائبه الخاصّ، وفي ثبوت ذلك للنائب العامّ في ثبوت الهلال كلام، ليس هذا محلّه، وإن كان الحقّ عدم ثبوت ذلك.

وأمّا الإستشهاد لذلك باستناد بعض الفقهاء إلى الصحيح للإفتاء بثبوت الهلال بحكم الحاكم، وأنّه خصوص الإمام الشرعيّ، ففي غير محلّه، لأنّه اجتهاد منه في فهم مدلول النصّ، فلا يكون حجّة على الآخر. اللهمّ إلّا أن يكون مقصود الفاضل المعاصر (دام مجده)، أنّ هذا الإستدلال كاشف عن وضوح دلالة الصحيح على كون المقصود بالإمام المذكور فيه هو الإمام الشرعيّ، فيكون الصحيح بمثابة النصّ في ذلك، وهو بعيد جدّاً.

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: سألته عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره، ألـه أن يصوم؟ قال: «**إِذَا لَمْ يَشُكَّ فِيهِ فَلْيَصُمْ وَ إِلاَّ فَلْيَصُمْ مَعَ اَلنَّاسِ**»[1].

وتقريب دلالتها يعتمد على أن يكون المقصود من لفظة الناس المذكورة في النصّ هم خصوص المسلمين دون الشيعة، وقد أفادت لزوم متابعتهم في الصوم وثبوت الهلال حال حصول الشكّ فيه عند المكلّف، مع أنّ الشكّ محتمل في دعواهم الثبوت أيضاً، لأنّه كما لا يجزم المكلّف بالرؤية، فإنّه لا يجزم برؤيتهم أيضاً، ويحكم بإجزاء الصوم معهم.

---

(١) مسائل عليّ بن جعفر: ١٤٩، الحديث ١٩٣. وسائل الشيعة: ١٠: ٢٦١، الباب ٤ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

والظاهر أنّ العرف لا يرى خصوصية للصوم، فيتعدّى منه إلى الوقوف معهم في عرفات، والإجتزاء بذلك.

وقد أُجيب عنها، بأنّها أجنبيّة عن المدّعى، لأنّ هناك قرينة دالّة على أنّ المقصود من لفظة الناس الواردة في الصحيح، الأعمّ، وليس خصوص المسلمين غير الشيعة، لأنّ المتابعة سوف تكون حاصلة جزماً، فإنّ المفروض أنّ الرجل الشاكّ في أنّ اليوم هو أول أيام شهر رمضان المبارك، يتيقّن أنّ اليوم الذي يليه هو أول أيامه، ولا محلّ لإفتراض أنّه يوم شكّ أيضاً، لأنّ الإستهلال والتحرّي عن هلال شهر رمضان يكون عادة في ليلة الثلاثين من شهر شعبان وليس قبل ذلك، فلو لم يتيقّن برؤية الهلال فيها يبني على إكمال عدّة شعبان، فيكون اليوم الذي بعده من شهر رمضان يقيناً[1].

كتاب عليّ بن جعفر:

وتعبير الفاضل المعاصر (دام موفّقاً) عنها بالصحيح كاشف عن اعتباره لنسخة كتاب عليّ بن جعفر الموجودة عند صاحب (**الوسائل**)رحمه الله، وقد اشتملت الفهارس على وجود كتاب لعليّ بن جعفر رضي الله عنه بعنوان (**مسائل عليّ بن جعفر**)، قد ضمّنه أسئلته لأخيه الإمام الكاظم عليه السلام، إلّا أنّ الكلام في انطباق ذلك على النسخة التي بيد صاحب (**الوسائل**)قدس سره، والتي حصل عليها بالوجادة، ولم يحصل عليها بالإجازة، وقد حدس في نسبتها لعليّ بن جعفر رضي الله عنه، ما يمنع من الإطمئنان بها، مضافاً إلى أنّه لم يذكر طريقه إليه في ما ذكره من الفوائد. نعم، المستفاد من بعض الأعاظم، وبعض الأكابر رحمهم الله البناء

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٤٥٩.

على تطبيق نظرية التعويض في المقام، ذلك أنّ للشيخ﵀ طريقاً إلى مسائل عليّ بن جعفر، ولصاحب (**الوسائل**)﵀ طريق للشيخ﵀ يشمل كلّ كتبه ومروياته، فيثبت المطلوب.

وقد منع صحّة النسبة أيضاً لعليّ بن جعفر﵁ بعض الأساتذة (دامت أيام بركاته)[1]، حيث قام بالمقارنة بين الكتابين، وخلص إلى نتائج:

منها: وجود الفرق بينهما بلحاظ الطرق، فإنّ كتاب (**مسائل عليّ بن جعفر**) كتاب مشهور، له طرق متعدّدة معتبرة، والكتاب المطبوع ليس له إلّا طريق واحد لا يخلو عن مجاهيل.

ومنها: وجود التفاوت بينهما من حيث كمّ الروايات، فإنّ الكتاب المطبوع أقلّ من أخبار كتاب (**قرب الإسناد**) إلى الإمام الكاظم﵇، بنحو مائة رواية.

ومنها: تضمّن الكتاب المطبوع مجموعة من الروايات الشاذّة، والتي لم ترد في كتاب (**قرب الإسناد**)، ولا في غيره من المصادر.

ولهذا فقد بنى (دامت أيام بركاته) على نسبة الكتاب المطبوع إلى أبي يزيد بن النضر الخراساني، وأنّه عبارة عمّا اختاره من روايات الإمام الكاظم﵇ بواسطة أخيه عليّ بن جعفر﵁. واستند في ذلك لما جاء في بداية النسخة المطبوعة من التصريح بالطريق التالي: أخبرنا أحمد بن موسى بن جعفر بن أبي العباس، قال: حدثنا أبو جعفر بن يزيد بن النضر الخراساني، من كتابه في جمادى الآخرة، سنة إحدى وثمانين ومائتين، قال: حدثنا عليّ بن الحسن بن عليّ بن عمر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب﵈، عن عليّ بن

(١) هو آية الله العظمى السيّد موسى الشبيري الزنجاني (دام ظلّه العالي).

جعفر بن محمّد، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألت أخي موسى بن جعفر، عن رجل.

ووفقاً لما تقدّم، فلن يكون للكتاب المطبوع أيّ اعتبار، ولن يعوّل على مروياته، سيّما وقد سمعت شيئاً حوله.

ثمّ إنّه لو سلّم بدلالة الصحيحين على المدّعى من لزوم متابعة المسلمين في ثبوت الهلال، إلّا أنّهما لا يصلحان للدلالة على المدّعى، لأنّ دلالتهما على ذلك توجب إلغاء الخصوصية ورفع اليد عن موضوعهما، وهو الصوم، وأنّ الحجّ مثله في الحكم، وهذا لا قطع به، ولا ظنّ أصلاً بعد ثبوت الخصوصية له، خصوصاً وأنّه يمكن في الحجّ إدراك اختياري مزدلفة غالباً ولو بمقدار المسمّى من دون مخالفة للتقية، وهذا لا يمكن في شهر رمضان في اليوم الذي لا يصومه الناس[(١)].

الوجه الثالث: التمسّك بعمومات التقية:

وقد تمسّك جملة من الأعلام على إجزاء المأتيّ به تقية على وفقها بنصوص التقية، وقد ذكر جملة منها بعض الأساطين قدس سره، واستند إلى بعضها[(٢)]. وقد استقصاها بعض الأعيان رحمه الله، في رسالته في التقية، واعتمد عليها جميعاً[(٣)]. وقد سبقهما إلى ذلك الشيخ الأعظم قدس سره في رسالته التقية[(٤)].

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٤٦٠.
(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢: ٤٠٢ و٤٠٣ و٤٠٦، و: ٨: ٣٢٠.
(٣) الرسائل للإمام الخميني: ٢: ١٧٥.
(٤) كتاب التقيّة للشيخ الأنصاري قدس سره: ٤٢ و٥٤.

وعلى أيّ حال، فإنّ النصوص المذكورة:

منها: خبر أبي عمرو الأعجميّ، عن أبي عبد الله عليه السلام -في حديث- أنّه قال: «**لاَ دِينَ لِمَنْ لاَ تَقِيَّةَ لَهُ وَ اَلتَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلاَّ فِي اَلنَّبِيذِ وَ اَلْمَسْحِ عَلَى اَلْخُفَّيْنِ**»[1].

وتقريب دلالته أن يقال بأنّ استثناء مسح الخفّين مع كون المنع من المسح عليها عند عدم التقية منعاً غيرياً ولا تحتمل حرمته ذاتاً، دليل على شمول الرواية للتكليف والوضع، فتدلّ على صحّة العمل الناقص مع التقية وإجزائه. نعم، يمنع من العمل به ضعف سنده، فإنّ الراوي، وهو أبو عمر الأعجميّ، مجهول.

ومنها: معتبرة معمر بن خلاد، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القيام للولاة، فقال: قال: أبو جعفر عليه السلام «**اَلتَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينُ آبَائِي وَ لاَ إِيمَانَ لِمَنْ لاَ تَقِيَّةَ لَهُ**»[2]. وقد قرّب دلالتها على المدّعى بعض الأساطين رحمه الله، بأنّ ظاهر كون التقية ديناً هو الإجزاء، فإذا كان العمل الفاقد للجزء أو الشرط أو الواجد للمانع بنفسه ديناً، أو من الدين، كان لا محالة مأموراً به بالأمر الإضطراريّ، فيقع المأمور به كذلك مجزياً عن الأمر الواقعيّ[3].

ومنها: خبر المعلّى بن خنيس، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «**يَا مُعَلَّى اُكْتُمْ أَمْرَنَا وَ لاَ تُذِعْهُ فَإِنَّ مَنْ كَتَمَ أَمْرَنَا وَ لَمْ يُذِعْهُ أَعَزَّهُ اَللَّهُ فِي اَلدُّنْيَا وَ جَعَلَهُ نُوراً بَيْنَ عَيْنَيْهِ فِي اَلْآخِرَةِ يَقُودُهُ إِلَى اَلْجَنَّةِ، يَا مُعَلَّى إِنَّ اَلتَّقِيَّةَ دِينِي وَ دِينُ آبَائِي وَ لاَ دِينَ**

---

(١) الكافي: ٢: ٢١٧، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ١٦: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

(٢) الكافي: ٢: ٢١٩، الحديث ١٢. وسائل الشيعة: ١٦: ٢٠٤، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٣٢٠.

لِمَنْ لاَ تَقِيَّةَ لَهُ إِنَّ اَللّٰهَ يُحِبُّ أَنْ يُعْبَدَ فِي اَلسِّرِّ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُعْبَدَ فِي اَلْعَلاَنِيَةِ يَا مُعَلَّى إِنَّ اَلْمُذِيعَ لِأَمْرِنَا كَالْجَاحِدِ لَهُ»[١].

وقرّب بعض الأعيان‌ﷺ دلالتها بأنّ العبادة سرّاً هي العبادة تقيّة، وقد قال‌عليه السلام: «**إِنَّ اَللّٰهَ يُحِبُّ أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً**»[٢]، فالعبادة الواقعة على وجه التقية عبادة محبوبة، فوقعت صحيحة[٣].

وأمّا بعض الأساطين‌ﷺ، فجعل تقريب دلالتها بمثل ما ذكره في تقريب دلالة معتبرة معمّر بن خلّاد[٤].

ومنها: صحيحة الفضلاء، قالوا: سمعنا أبا جعفر‌عليه السلام يقول: «**اَلتَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ اِبْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اَللّٰهُ لَهُ**»[٥]. ولها تقريبان:

التقريب الأوّل: الإلتزام بأنّ الحليّة فيها أعمّ من التكليفية والوضعية.

التقريب الثاني: ما ذكره بعض الأعيان‌ﷺ، من أنّ المقصود فيها خصوص الحليّة الوضعية، واستشهد لذلك بقوله تعالى:- ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾[٦]، ويساعد على ذلك ندرة ابتلاء الشيعة في تلك الأعصار بالأحكام التكليفية[٧].

---

(١) مختصر بصائر الدرجات: ١٠١. وسائل الشيعة: ١٦: ٢١٠، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢٤.

(٢) الكافي: ٢: ٢٢٤، الحديث ٨.

(٣) الرسائل للإمام الخميني: ٢: ١٩٤.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ٢: ٣٦١.

(٥) الكافي: ٢: ٢٢٠، الحديث ١٨. وسائل الشيعة: ١٦: ٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

(٦) البقرة (٢): ٢٧٥.

(٧) الرسائل للإمام الخميني: ٢: ١٩٠ و ٢٠٨.

ومنها: ما رواه مسعدة بن صدقة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن إيمان من يلزمنا حقّه وأخوته كيف هو وبما يثبت وبما يبطل؟ فقال: «**إِنَّ اَلْإِيمَانَ قَدْ يُتَّخَذُ عَلَى وَجْهَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَهُوَ اَلَّذِي يَظْهَرُ لَكَ مِنْ صَاحِبِكَ فَإِذَا ظَهَرَ لَكَ مِنْهُ مِثْلُ اَلَّذِي تَقُولُ بِهِ أَنْتَ حَقَّتْ وَلاَيَتُهُ وَ أُخُوَّتُهُ إِلاَّ أَنْ يَجِيءَ مِنْهُ نَقْضٌ لِلَّذِي وَصَفَ مِنْ نَفْسِهِ وَ أَظْهَرَهُ لَكَ، فَإِنْ جَاءَ مِنْهُ مَا تَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى نَقْضِ اَلَّذِي ظَهَرَ لَكَ، خَرَجَ عِنْدَكَ مِمَّا وَصَفَ لَكَ وَ ظَهَرَ وَ كَانَ لِمَا أَظْهَرَ لَكَ نَاقِضاً، إِلاَّ أَنْ يَدَّعِيَ أَنَّهُ إِنَّمَا عَمِلَ ذَلِكَ تَقِيَّةً، وَ مَعَ ذَلِكَ يُنْظَرُ فِيهِ، فَإِنْ كَانَتْ لَيْسَ مِمَّا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ اَلتَّقِيَّةُ فِي مِثْلِهِ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ، لِأَنَّ لِلتَّقِيَّةِ مَوَاضِعَ مَنْ أَزَالَهَا عَنْ مَوَاضِعِهَا لَمْ تَسْتَقِمْ لَهُ وَ تَفْسِيرُ مَا يُتَّقَى مِثْلُ أَنْ يَكُونَ قَوْمٌ سَوْءٍ ظَاهِرُ حُكْمِهِمْ وَ فِعْلِهِمْ عَلَى غَيْرِ حُكْمِ اَلْحَقِّ وَ فِعْلِهِ، فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُ اَلْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ اَلتَّقِيَّةِ مِمَّا لاَ يُؤَدِّي إِلَى اَلْفَسَادِ فِي اَلدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ**»[1].

وقد قرّبت دلالتها على الإجزاء من خلال التمسّك بإطلاق الجواز الوارد في ذيلها فيكون شاملاً للحكمين التكليفيّ والوضعيّ، فتدلّ على إجزاء الأمر الإضطراري الناقص عن الأمر الواقعيّ، قال الشيخ الأعظم رحمه الله: أنّ المراد بالجواز في كلّ شيء بالقياس إلى المنع المتحقّق فيه لولا التقية، فيصدق على التكفير في الصلاة الذي يفعله المصلّي في محلّ التقية أنّه جائز، غير ممنوع عنه بالمنع الثابت فيه لولا التقية[2].

وقال بعض الأعيان قدس سره: لا ريب في أنّ الجواز هو المضيّ وكون الشيء

---

(١) الكافي: ٢: ١٦٨، الحديث ١. بحار الأنوار: ٦٩: ١٢٨، الحديث ١٥.

(٢) كتاب التقيّة للشيخ الأنصاري قدس سره: ٥٨. رسائل فقهية للشيخ الأعظم رحمه الله: ٩٢.

مرخصّاً فيه تكليفاً ووضعاً، فيستفاد منه صحّة العمل ومضيّه. وهذا نظير قوله عليه السلام: «**ٱلصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ ٱلْمُسْلِمِينَ**»[١]، فلا يختصّ بالتكليفيّ، بل يعمّ الوضعيّ، فتكفير المؤمن صلاته وإفطاره لدى السقوط، أي سقوط القرص، ووقوفه بعرفات قبل وقته، وإيقاعه الطلاق مع فقد العدلين، ووضوؤه بالنبيذ، وهكذا يكون جائزاً نافذاً ماضياً لدى الشرع حال التقية، فتسقط الأوامر المتعلقة بالطبائع بالفرد المأتيّ به تقية، فإذا قضى عنوان التقية كتمان السرّ والخوف من إذاعة المذهب إتيان عمل على خلاف الواقع يكون جائزاً ومصداقاً في هذا الحال للمأمور به[٢].

ومنع بعض الأعاظم رحمه الله دلالتها على الإجزاء، لأنّ غاية ما يستفاد من هذه العمومات هو الوجوب التكليفيّ، أي وجوب العمل على مقتضى التقية، وعدم جواز المخالفة، فيجب متابعتهم وجوباً تكليفياً، وأمّا أنّ ذلك يجزي عن الواقع وترتّب آثاره، بأن يسقط الواجب، ويسقط الجزء عن الجزئية، والشرط عن الشرطية، بحيث تسقط الإعادة والقضاء؛ فلا يستفاد منها ذلك[٣].

وقد ذكر بعض فضلاء العصر (دام موفّقاً)، أنّ التمسّك بإطلاق الجواز الوارد في ذيل الموثّقة ليكون شاملاً للحكمين التكليفي والوضعي بحاجة إلى قرينة، ومع عدمها، فإنّ اللفظ ظاهر في الحكم التكليفيّ دون الوضعيّ.

ولو منع ظهور اللفظ في ذلك، فسوف يلتزم بإجمال اللفظ، فيقتصر على

---

(١) الكافي: ٧: ٤١٣، الحديث ١. تهذيب الأحكام: ٦: ٢٢٦، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٢٧: ٢١٢، الباب ١ من أبواب آداب القاضي، الحديث ١.

(٢) الرسائل للإمام الخميني: ٢: ١٩٢.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٥: ٢٥٠.

القدر المتيقّن منه، وهو يقضي بحمله على خصوص المعنى التكليفيّ دون الوضعيّ أيضاً.

إن قلت: إنّ صدر الموثّقة وهو قوله عليه السلام: «**إِنَّ اَلْإِيمَانَ قَدْ يُتَّخَذُ عَلَى وَجْهَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَهُوَ اَلَّذِي يَظْهَرُ لَكَ مِنْ صَاحِبِكَ فَإِذَا ظَهَرَ لَكَ مِنْهُ مِثْلُ اَلَّذِي تَقُولُ بِهِ أَنْتَ حَقَّتْ وَلاَيَتُهُ وَ أُخُوَّتُهُ إِلاَّ أَنْ يَجِيءَ مِنْهُ نَقْضٌ لِلَّذِي وَصَفَ مِنْ نَفْسِهِ وَ أَظْهَرَهُ لَكَ فَإِنْ جَاءَ مِنْهُ مَا تَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى نَقْضِ اَلَّذِي ظَهَرَ لَكَ**». يصلح قرينة للبناء على الإطلاق فتكون شاملة للحكمين التكليفيّ والوضعيّ.

قلت: إنّ الصدر لا يصلح أن يكون قرينة للتعميم، وذلك **أولاً**: لاختلاف موضوعه عن موضوع الذيل ولا ملازمة بين أن يكون الناقض للإيمان مطلق ما لا يجوز تكليفاً أو وضعاً في غير حال التقية، وتكون التقية مجوّزة لما هو حرام تكليفاً لا وضعاً.

ثانياً: إنّ الذيل قد اشتمل على بعض وجوه التقية وليس جميعها، حيث قال: «**وَ تَفْسِيرُ مَا يُتَّقَى مِثْلُ أَنْ يَكُونَ قَوْمُ سَوْءٍ ظَاهِرُ حُكْمِهِمْ وَ فِعْلِهِمْ**» فيحتمل أن يكون هذا المقدار ناظراً إلى بعض وجوه التقية، وهو الإتيان بما هو محرّم تكليفاً، فتأمّل[1].

وقد تضمّن كلامه (دام موفقاً) أمرين:

الأمر الأوّل: ظهور لفظة الجواز في خصوص الحكم التكليفي، وحملها على الأعمّ لتكون شاملة للحكم الوضعيّ بحاجة إلى قرينة.

الأمر الثاني: إجمال لفظ الجواز، وعدم الجزم بظهوره في معنى معيّن،

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٧٠٤ و٧٠٥.

فيلجأ إلى القدر المتيقّن، وهو خصوص الحكم التكليفيّ.

وقد خلا كلامه من ذكر قرينة موجبة لظهور اللفظ المذكور في خصوص الحكم التكليفيّ، ما يجعله مجرّد دعوى غير مبرهنة، كما أنّ الحاجة إلى وجود قرينة على التمسّك بالإطلاق ليكون اللفظ شاملاً للحكمين التكليفيّ والوضعيّ في غير محلّها، وذلك لأنّ المقصود من لفظ الجواز في الموثّقة بمعنى المضيّ، وهو شامل لكليهما، فيكون تخصيصه بأحدهما هو الذي يحتاج قرينة لا أنّ التمسّك بإطلاق اللفظ يحتاج ذلك.

ومنه يتّضح جواب الأمر الثاني في كلامه، فإنّ وضوح حقيقة الجواز الوارد في الذيل، وأنّه بمعنى المضيّ، فلا إجمال في المقام حتّى يقتصر على خصوص القدر المتيقّن.

ومنها: معتبرة أبي الصباح الكناني قال: والله لقد قال لي جعفر بن محمّد عليهما السلام: «**إِنَّ اَللّٰهَ عَلَّمَ نَبِيَّهُ اَلتَّنْزِيلَ وَ اَلتَّأْوِيلَ فَعَلَّمَهُ رَسُولُ اَللّٰهِ** صلى الله عليه وآله **عَلِيّاً** عليه السلام» قال: «**وَ عَلَّمَنَا اَللّٰهُ**» ثمّ قال: «**مَا صَنَعْتُمْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ حَلَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ يَمِينٍ فِي تَقِيَّةٍ فَأَنْتُمْ مِنْهُ فِي سَعَةٍ**»[1]. فإنّ المستفاد منها أنّ المتّقي في سعة من الجزء أو الشرط المتروكين تقية، ولا يترتّب عليه من جهتها تكليف بالإعادة والقضاء، نظير قوله عليه السلام في رواية السفرة: «**هُمْ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا**»[2]. بناءً على شموله لما لم يعلم جزئيته أو شرطيته[3].

---

(١) الكافي: ٧: ٤٤٢، الحديث ١٥. وسائل الشيعة: ٢٣: ٢٢٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٢.

(٢) النوادر للراوندي: ٢١٩، الحديث ٤٣.

(٣) رسائل فقهية للشيخ الأعظم قدس سره: ٩٣.

وقال بعض الأعيان﵀[١]: إنّ الرواية تدلّ على أنّ لك ما صنع المكلّف من زيادة في المأمور به أو نقيصة فيه فهو في سعة منه، فلا يترتّب عليه الإعادة والقضاء، فهو كقوله: الناس في سعة ما لا يعلمون.

ثمّ إنّه أشار﵀، أنّه لا مجال للبناء على كونها مختصّة بالحكم التكليفيّ دون الوضعيّ، لأنّ العرف لا يفهم منها الإختصاص بذلك.

وقد اختلفت كلمات بعض الأساطين﵀، فبينما تجده يناقش دلالتها في موضع[٢]، تراه في موضع آخر يميل لتماميّة دلالتها على المطلوب، وإن أمر في النهاية بالتأمّل[٣].

وقد أشار بعض فضلاء العصر(دام موفّقاً) إلى أنّها أجنبيّة عن المدّعى، لأنّ هناك اختلافاً في نسخها، فقد رويت في كتاب (**بصائر الدرجات**) دون لفظة: «**فِي تَقِيَّةٍ**»[٤]، والتي يقوم الإستدلال عليها، ولهذا فسّرها غوّاص (**بحار الأنوار**) العلّامة المجلسي﵀ بتفسير لا يتناسب وكون موضوعها مرتبطاً بالتقية أصلاً، قال﵀: أي، أيّ شيء صنعتم وقلتم في بيان وفور علمنا أو حلفتم عليه، فلا جناح عليكم لأنّكم صادقون، ويحتمل أن يكون فاعل قال، هو فاعل علمنا، أي قال عليّ﵇: بعدما علمنا أي شيء صنعتم، موافقاً لما علمتم وحلفتم على حقيته، فلا جناح عليكم[٥].

---

(١) الرسائل للإمام الخميني: ٢: ١٩٢.
(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢: ٤٠٥.
(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٣٢٦.
(٤) بصائر الدرجات: ٣١٥، الحديث ٢.
(٥) بحار الأنوار: ٢٦: ١٧٣.

نعم لو بني على ترجيح نسخة الكافي على نسخة البصائر، من جهة حصول سقط في متن البصائر، أمكن الإستناد إليها[١].

ويمكن أن يرجّح ما جاء في (**الكافي**) المشتمل على: «**فِي تَقِيَّةٍ**»، لما هو المعروف بين الأعلام، من أضبطيته على غيره من كتب الحديث، ويظهر ذلك مما ذكره النجاشي رحمه الله في ترجمة الشيخ الكليني رحمه الله[٢]، فتأمّل.

وقد عرفت في تقريب دلالة المعتبرة أنّ الإستدلال بها مبنيّ على أن يكون المقصود من قوله عليه السلام: «**فَأَنْتُمْ مِنْهُ فِي سَعَةٍ**»، بعد قوله عليه السلام: «**مَا صَنَعْتُمْ مِنْ شَيْءٍ**»، فيكون المعنى أنّ العمل الصادر منكم ولو كان فاقداً لجزء أو شرط، أو مشتملاً على مانع، فإنّه يكون صحيحاً، ولا يلزم قضاؤه، فيكون قوله عليه السلام: «**فَأَنْتُمْ مِنْهُ فِي سَعَةٍ**»، ملازماً لنفي القضاء، لأنّ القضاء يوجب ثقلاً وضيقاً على المكلّف، فيكون الحكم بفساد العمل، ولزوم إعادته في الوقت، أو قضائه خلاف السعة التي دلّت عليها المعتبرة. وهذا يوجب تمامية دلالة المعتبرة حتى نسخة (**البصائر**) الفاقدة لمفردة التقية، لأنّ المفروض استفادتها من خلال مناسبة الحكم للموضوع، إذ لا يتصوّر أن يكون المقصود منها تصحيح العمل الفاقد لشرط أو جزء، أو مشتمل على مانع، لأنّها سوف تكون معارضة لما دلّ على اعتبار الشرطية والجزئية، وعدم المانع.

ثمّ إنّه لو بني على تقدّم نسخة (**الكافي**) على نسخة (**البصائر**)، منعت دلالة المعتبرة على الإجزاء أيضاً، وذلك لأنّ الأمر بالإعادة، أو القضاء وإن كان

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٦٨٤و٦٨٥.
(٢) رجال النجاشي: ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

يوجب الضيق بالنسبة إلى المكلّف، لكنّه ليس من جهة ما صنعه، وإنّما من جهة ما لم يصنعه.

أمّا في وجوب الإعادة، فلأنّه ليس في واقعه إلّا نفس الوجوب الأوّل المتوجّه إلى المكلّف فإنّه لم يمتثله، إذ أنّ ما أتى به لم يكن مطابقاً للمأُمور به، فبقاؤه إنّما هو من جهة عدم إتيانه بالمأُمور به على وجه، لا إتيانه به لا على وجهه، والقول بأنّه: وجبت عليه الإعادة، لأنّه زاد أو نقص في صلاته، مثلاً، مبنيّ على ضرب من المسامحة من وجهين:

أولاً: إنّه لا وجوب للإعادة حقيقة، بل هو الوجوب الأوّل لأداء الصلاة حيث لم يمتثل، فبقي يقتضي الإمتثال، ويكون ذلك بالإعادة.

ثانياً: إنه ليس الوجه في ثبوته هو الزيادة والنقيصة حقيقة، بل عدم الإتيان بالمأُمور به على وجهه أي كامل الأجزاء والشرائط.

وأمّا في وجوب القضاء، فهناك احتمالان في موضوعه:

الإحتمال الأوّل: أن يبنى على أنّ موضوعه هو عدم الإتيان بالمأُمور به الموقّت في وقته على وجهه، فيكون مترتّباً على ذلك، وليس مترتّباً على الإتيان به في الوقت لا على وجهه.

الإحتمال الثاني: أن يبنى على أنّ موضوعه هو الفوت الذي هو معنى وجودي، وعندها يقال: إنّه موضوع له بالمعنى الإسم المصدريّ، وليس موضوعاً له بالمعنى المصدريّ، ولذلك يجب القضاء على من غلبه النوم في تمام الوقت، فلا تشمله الصحيحة أيضاً، كما لا تشمل الموارد المشابهة ممّا يكون الأثر مترتّباً على المعنى الإسم المصدريّ دون المعنى المصدريّ، كما لو اضطرّ تقية إلى ملامسة ما هو نجس عندنا، وطاهر عند المخالفين،

كالمني، فإنّ النجاسة تترتّب على الملاقاة بالمعنى الإسم المصدريّ[١].

وهو عين ما ذكره بعض الأعاظم﵀ قال: إنّ السعة إنّما هي في مقابل الضيق، فمدلول الصحيحة أنّ العمل المأتي به في الخارج إذا كان فيه ضيق في نفسه -لولا التقية- فيرتفع عنه ضيقه ويتبدّل بالسعة فيما إذا أُتي به لأجل التقية والإضطرار، مثلاً شرب المسكر أمر فيه ضيق من ناحيتين -لولا التقية- وهما جهتا حرمته وحده، لأنّ من شربه متعمّداً بالاختيار ترتّب عليه العقوبة والحدّ، ويحكم بفسقه لإرتكابه الحرام بالاختيار، فيقع المكلّف في الضيق من جهتهما، فإذا صدر منه ذلك من أجل التقية أو الإضطرار، لأنّه لو لم يشربه لقتله السلطان، أو أخذ أمواله أو مات في وقته لمرضه، ارتفعت عنه الجهتان ولا يترتّب عليه الحرمة ولا الحدّ، فيكون المكلّف في سعة من قبلهما، وكذلك الحال فيما إذا تناول ما لا يراه العامّة مفطراً للصوم، فإنّه ممّا يترتّب عليه الحكم بالحرمة، كما أنّه موجب للكفارة لا محالة، لأنّه إفطار عمديّ على الفرض، إلّا أنّهما ترتفعان عن ذلك فيما إذا استند إلى التقية والإضطرار، ويكون المكلّف في سعة من جهة الحرمة والكفّارة.

وعلى الجملة، إنّ مقتضى الصحيحة أنّ أيّ أثر كان يتعلّق بالعمل أو يترتّب عليه ترتّب الحكم على موضوعه -لولا التقية- يرتفع عنه عند التقية والإضطرار، فيكون المكلّف في سعة من ناحيته، وهذا المعنى غير متحقّق عند ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع، وذلك لأنّه لا يترتّب على تلك التكاليف الغيرية أيّ ضيق حتى يتبدّل إلى السعة للتقية والإضطرار.

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٦٨٦.

أمّا بطلان العمل بتركها، أو بإتيانها، فلأنّ البطلان كالصحّة أمران واقعيّان خارجان عن اختيار الشارع وتصرّفاته، وليس له رفعهما ولا وضعهما، فإنّ البطلان عبارة عن مخالفة المأتي به للمأمور به كما أنّ الصحّة عبارة عن موافقة المأتيّ به للمأمور به.

وأمّا وجوب الإعادة أو القضاء بترك الإتيان بالجزء أو الشرط أو بالإتيان بالمانع، فلأنّ الإعادة غير مترتّبة على الإتيان بالعمل الفاسد، بل موضوع الإعادة عدم الإتيان بالمأمور به، لأنّ الأمر بالإعادة هو بعينه الأمر بالإتيان بالمأمور به وامتثاله، كما أنّ القضاء كذلك، فإنّه مترتّب على فوات الواجب وغير مترتّب على الإتيان بالعمل الفاسد، وعليه، فلا ضيق على المكلّف في مخالفة التكاليف الغيرية حتّى يرتفع عنه بالتقية، ويكون المكلّف في سعة من جهته، وينتج ذلك وجوب الإتيان بالعمل الفاقد لجزئه أو لشرطه أو الواجد لمانعه[1].

وحاصل هذا الجواب، هو الإلتزام بكون المعتبرة أخصّ من المدّعى، لأنّها لا تدلّ على إجزاء المأتي به فاقداً لما يعتبر فيه سواء بوجود مانع، أم بفقد شرط أو جزء مطلقاً، وإنّما في خصوص ما إذا كان في الفعل ضيق، كما لو استدعى العمل بالتقية شرب المسكر أو النبيذ، فإنّ الضيق من جهتين مع قطع النظر عن التقية، من جهة الحرمة، وترتّب المؤاخذة على الشرب، ومن جهة استلزامه إقامة الحدّ، وهذا الضيق مرفوع بالمعتبرة واستبداله بالسعة، فترتفع الجهتان المترتّبتان على الفعل.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٥: ٢٤٣-٢٤٥.

ويلاحظ عليه، أولاً: إنّ المراجع للنصوص يقف على اشتمالها على موارد عديدة وفي أبواب متفرّقة قد رتّب القضاء فيها على الفعل، وهذا يمنع أن تكون الرواية أخصّ من المدّعى لترفع اليد عنها للدلالة على الإجزاء. ويساعد على ما ذكرنا أنّ الضمير في قوله عليه السلام: «**فَأَنتُم مِنهُ في سَعَةٍ**»، راجع إلى الفعل وهو اسم الموصول في قوله: ما صنعتم، فيكون مدلول النصّ: إنّكم في سعة من الأفعال التي تفعلوها تقيّة، وهذا يعني عدم وجوب إعادتها، أو قضائها، والإكتفاء بالعمل الناقص.

ثانياً: إنّ الإلتزام بكون المعتبرة أخصّ من المدّعى مبنيّ على استفادة ترتّب الضيق المذكور في النصّ على نفس العمل من دون واسطة، وهو غير مقبول، فإنّ المستفاد من النصّ أنهّ في كلّ مورد ترتّب الضيق على العمل ولو مع الواسطة كان ذلك موجباً لارتفاعه حال التقيّة. فالإعادة وإن لم تكن من آثار نفس ترك الجزء أو الشرط، إلّا أنّ ترك الجزء سبب لعدم إتيان المأُمور به، والإعادة من آثار ذلك، ويساعد على ذلك أنّ قوله عليه السلام: «**فَأَنتُم مِنهُ في سَعَةٍ**»، لا يقصد منه المعنى الحرفيّ لذات الكلمات، وإنّما هو تعبير كنائي عن عدم ترتّب شيء حال صدور العمل ناقصاً تقية.

ثالثاً: إنّ موضوع الإعادة هو إتيان العمل فاسداً وناقصاً، فلا تصدق كلمة الإعادة حال عدم الإتيان بالفعل أصلاً، وإنّما تصدق حال الإتيان بالفعل ناقصاً، فيجب الإتيان به ثانية، ومنه يتّضح عدم صحّة كون موضوع الإعادة هو عدم إتيان المأُمور به، فإنّه أمر عدميّ لا يصلح أن يكون موضوعاً لحكم شرعيّ وجوديّ.

وقد وقع في سند المعتبرة سيف بن عميرة، وقد نصّ ابن شهرآشوب على

أنّه واقفيّ[١]، ولم يرتضه بعض الأعاظم، وعدّه من سهو القلم، أو غلط النسّاخ، واستند في ذلك إلى أنّه لم ينصّ أحد على إدراكه الإمام الرضا عليه السلام ما يكشف عن بنائهم على وفاته في حياة الإمام الكاظم عليه السلام[٢]. وبمثل ذلك قال بعض الأعلام[٣].

وتحقيق مذهب الرجل ليس مهمّاً ما دام قد ثبتت وثاقته لكفاية التعويل على خبر الثقة، وعدم اعتبار العدالة في حجّية الخبر.

ومنها: مضمرة سماعة، قال: سألته عن رجلٍ كان يُصلّي، فخرج الإمام وقد صلّى الرجلُ ركعةً من صلاة فريضة؟ فقال: «**إِنْ كَانَ إِمَاماً عَدْلاً فَلْيُصَلِّ أُخْرَى وَ يَنْصَرِفُ وَ يَجْعَلُهَا تَطَوُّعاً وَ لْيَدْخُلْ مَعَ اَلْإِمَامِ فِي صَلاَتِهِ كَمَا هُوَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامٌ عَدْلٌ فَلْيَبْنِ عَلَى صَلاَتِهِ كَمَا هُوَ وَ يُصَلِّي رَكْعَةً أُخْرَى مَعَهُ يَجْلِسُ قَدْرَ مَا يَقُولُ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ اَللّٰهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ صلى الله عليه وآله ثُمَّ لْيُتِمَّ صَلاَتَهُ مَعَهُ عَلَى مَا اِسْتَطَاعَ فَإِنَّ اَلتَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ اَلتَّقِيَّةِ إِلاَّ وَ صَاحِبُهَا مَأْجُورٌ عَلَيْهَا إِنْ شَاءَ اَللّٰهُ**»[٤].

وتعتمد دلالتها على أن يكون المقصود من قوله عليه السلام: «**فَإِنَّ اَلتَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ**»، علّة للاكتفاء بما يأتي به المكلّف ناقصاً، أو مشتملاً على مانع، فيجتزئ بالعمل المتّقى به، وإن كان على خلاف المأمور به، فيكون معنى: «**مَا اِسْتَطَاعَ**»

---

(١) معالم العلماء: ٩١، الرقم ٣٧٧.

(٢) معجم رجال الحديث: ٩: ٣٨٣، الرقم ٥٦٦٨.

(٣) قاموس الرجال: ٥: ٣٧٨، الرقم ٣٥١١.

(٤) الكافي: ٣: ٣٨٠، الحديث: ٧. وسائل الشيعة: ٨: ٤٠٥، الباب ٥٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

في قوله عليه السلام: ما يستطيع المكلف أداءه من الفعل المشتمل على بعض الأجزاء والشرائط، والفاقد لبعضها الآخر، والمتضمّن لبعض الموانع أيضاً.

والحاصل، إنّ موضع الإستدلال بالمضمرة هو قوله عليه السلام: «**ثُمَّ لْيُتِمَّ صَلاَتَهُ مَعَهُ عَلَى مَا اِسْتَطَاعَ فَإِنَّ اَلتَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ**».

وقريب من هذا المعنى ذكر الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّه قرّب دلالتها من خلال أنّ الأمر بإتمام الصلاة على ما استطاع مع عدم الإضطرار إلى فعل الفريضة في ذلك الوقت، معلّلاً بأنّ التقيّة واسعة، يدلّ على جواز أداء الصلاة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية، بل على جواز كلّ عمل على وجه التقية، وإن لم يضطرّ إلى ذلك العمل لتمكّنه من تأخّره إلى وقت الأمن[١]. وقريب منه ذكر المحقّق الهمداني قدس سره في مصباح الفقيه[٢].

وقد تمسّك المحقّق الأصفهاني قدس سره في تقريب دلالتها على المدّعى من خلال عموم التعليل، فإنّه يقتضي أنّ غير الصلاة تكون كالصلاة في التوسعة من حيث الصحّة على ما استطاع من دون تقييد بالتأخير أو الإعادة[٣].

وقد ذكر بعض الأعيان قدس سره، أنّها أوضح دلالة على المطلوب من غيرها، لأنّها كالنصّ على صحّة صلاته بمحضر منهم[٤].

وذكر بعض الأساطين رحمه الله، ظهور المضمرة في الصحّة وفي وجود

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ٢: ٤٧٥.
(٢) مصباح الفقيه: ٢: ٤٥٤.
(٣) صلاة الجماعة للمحقق الإصفهاني: ٢٣١.
(٤) الرسائل للإمام الخميني: ٢: ١٩٢.

المندوحة[١]. وذكر بعض الأعلام، أنّ المضمرة كالصريح في صحّة الصلاة مع موافقتها للتقية، فيكون ظاهر التعليل في الذيل كون المراد بعموم سعة التقيّة ما يقضي السعة الوضعية الراجعة للإجزاء[٢].

ومع تسليم بعض فضلاء العصر (دام مجده)، بكون المقصود من قوله: «**اَلتَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ**»، علّة للاكتفاء بالمأتي. إلّا أنّه منع دلالة الموثّقة على الإجزاء بأمرين:

الأمر الأوّل: عدم كون المقصود من الإكتفاء الوارد في المضمرة والمستفاد من قوله: «**مَا اِسْتَطَاعَ**»، هو كفاية المأتيّ به فاقداً لما يعتبر فيه تقيّة عن الأمر الواقعيّ، وإنّما المقصود منه كفاية الإتيان بما يستطيع من المعيّة والمتابعة للإمام في الجماعة، فيكون النصّ أجنبيّاً تماماً عن المدّعى.

الأمر الثاني: إنّه مختصّ بموضوعه، وهو الصلاة، فلا يتعدّى منه إلى غيره[٣].

والظاهر أنّ مقصوده (وفّقه الله) في جوابه الأوّل أنّ الجماعة صورية وليست حقيقية، وهو قريب ممّا ذكره صاحب (**الوسائل**)، فإنّه قد عنون الباب بقوله: استحباب إظهار المتابعة حينئذٍ مع المخالف للتقية[٤].

ومن الواضح أنّ المقصود من المتابعة أن يظهر المكلّف الصلاة معهم وهو في نفس الوقت يعمل وفق وظيفته الواقعية، وعندها سوف يكون الحكم

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢: ٤٠٤.
(٢) مصباح المنهاج (كتاب الطهارة): ٢: ٣٨٢.
(٣) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٦٩٧.
(٤) وسائل الشيعة: ٨: ٤٠٤، الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة.

بصحّة صلاته على وفق القاعدة، لأنّه أتى بالصلاة الواقعية، فلا يكون للموثّقة دلالة على صحّة المأتيّ به فاقداً لما يعتبر فيه تقيّة.

وحمل المتابعة على كونها صورية خلاف الظاهر، فإنّ قوله عليه السلام: «**وَ يُصَلِّي رَكْعَةً أُخْرَى**»، ظاهر في أنّه يكتفي بقراءة الإمام، وهي ركعة المصلّي الثانية.

على أنّ الإلتزام بكون المعيّة في الموثّق ظاهرية صورية تحتاج قيداً، وهو مفقود في المقام، بخلاف المعيّة الحقيقية الواقعية، فإنّه يكفي للتمسّك بها الإطلاق، فإنّه مبنيّ على الإستدلال بخصوص صدر المضمرة، وإلّا لو تمسّك بذيلها، وهو قوله عليه السلام: «**فَإِنَّ اَلتَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ اَلتَّقِيَّةِ إِلاَّ وَ صَاحِبُهَا مَأْجُورٌ عَلَيْهَا إِنْ شَاءَ اَللّٰهُ**»، فإنّه واضح في إعطاء كبرى كليّة، وليس حكماً مختصّاً بالصلاة.

إلّا أنّه ليس المقصود منه الإكتفاء بالمأتيّ به فاقداً لما يعتبر في العمل، وإنّما المقصود منه الإكتفاء بما يتمكّن المصلّي من الإتيان بالمعيّة مع الإمام، فيكون قوله عليه السلام: «**مَا اِسْتَطَاعَ**»، هو المعيّة، وليس كفاية المأتيّ به فاقداً لما يعتبر فيه، فيكون معنى النصّ: هو كفاية الإتيان بما تبقّى من الصلاة جماعة مع المخالف ولو في أثناء صلاته الفرادى.

وقد منعت دلالتها على المدّعى، لأنّ المقصود من قوله عليه السلام: «**مَا اِسْتَطَاعَ**»، ليس ما يتمكّن المكلّف فعله من التكليف فاقداً لما هو المعتبر فيه، وإنّما المقصود منه المعيّة مع الإمام بمتابعته في الأفعال من الركعة الثانية.

وقد ذكر هذا الجواب عن دلالة الموثّقة بعض الأعاظم رحمه الله[1]، وبعض أعلام تلامذته أيضاً.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٥: ٢٤٩.

ولم يكتف بعض الأعاظم رحمه الله بمناقشة دلالتها، بل خدشها سنداً أيضاً، فذكر أنّ الرواية مضمرة، وللمناقشة في سندها مجال، لأنّ مضمرها وهو سماعة، ليس كزرارة، ومحمّد بن مسلم، وأضرابهما من الأجلّاء، والفقهاء الذين لا يناسبهم السؤال عن غير أئمتهم عليهم السلام، بل هو من الواقفة، ومن الجائز أن يسأل غير أئمتنا عليهم السلام[1].

الوجه الرابع: الإستناد لقاعدة لا تنقض السنّة الفريضة

المستفادة من صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «**لاَ تُعَادُ اَلصَّلاَةُ إِلاَّ مِنْ خَمْسَةٍ: اَلطَّهُور، وَ اَلْوَقْتِ، وَ اَلْقِبْلَةِ، وَ اَلرُّكُوعِ، وَ اَلسُّجُودِ**» ثمّ قال: «**اَلْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ اَلتَّشَهُّدُ سُنَّةٌ وَ لاَ تَنْقُضُ اَلسُّنَّةُ اَلْفَرِيضَةَ**»[2].

ويعتمد الإستدلال بها على التسليم بظهور الذيل في بيان كبرى كليّة تتضمّن تقسيم المجعولات إلى قسمين: فرائض وسنن، ويقصد من الفريضة: هو كلّ ما أوجبه الله تعالى في كتابه العزيز، أو جاء على لسان رسوله الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، حكاية عن الله تعالى. وأمّا السنّة: فهي كلّ ما أمر به النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في السنّة.

ولو تمّ الإستدلال بالقاعدة المذكورة، فإنّه لن يفرّق في ذلك بين صورتي احتمال الموافقة، والقطع بالمخالفة، وحال تمكّن الحاجّ من العودة إلى مكّة المكرّمة لأداء مناسك الحجّ في العام القادم، وفقاً للموازين الشرعيّة المعتبرة في ثبوت الهلال.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٥: ٢٤٩.

(٢) الخصال ٢٨٤، الحديث ٣٥. من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٣٩، الحديث ٩٩١. وسائل الشيعة: ٥: ٤٧١، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

وتقريب دلالتها على المدّعى له صورتان:

الصورة الأُولى: الإلتزام بكون الوقوف في عرفات سنّة وليس فريضة، وهذا يجعل الإخلال به عن عذر ولو بسبب الإضطرار للوقوف تقيّة موجب لعدم فساد الحجّ، والبناء على صحّته، ويدلّ على كون الوقوف في عرفات سنّة خبران:

أحدهما: ما رواه الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام -في حديث شرائع الدين- قال: «**وَ لاَ يَجُوزُ اَلْحَجُّ إِلاَّ مُتَمَتِّعاً وَ لاَ يَجُوزُ اَلْقِرَانُ وَ اَلْإِفْرَادُ إِلاَّ لِمَنْ كَانَ أَهْلُهُ حَاضِرِي اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ، وَ لاَ يَجُوزُ اَلْإِحْرَامُ قَبْلَ بُلُوغِ اَلْمِيقَاتِ وَ لاَ يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ عَنِ اَلْمِيقَاتِ إِلاَّ لِمَرَضٍ أَوْ تَقِيَّةٍ وَ قَدْ قَالَ اَللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ ﴿أَتِمُّوا اَلْحَجَّ وَ اَلْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾**[1]، **وَ تَمَامُهُمَا اِجْتِنَابُ اَلرَّفَثِ وَ اَلْفُسُوقِ وَ اَلْجِدَالِ فِي اَلْحَجِّ وَ لاَ يُجْزِي فِي اَلنُّسُكِ اَلْخَصِيُّ لِأَنَّهُ نَاقِصٌ وَ يَجُوزُ اَلْمَوْجُوءُ إِذَا لَمْ يُوجَدْ غَيْرُهُ وَ فَرَائِضُ اَلْحَجِّ اَلْإِحْرَامُ وَ اَلتَّلْبِيَاتُ اَلْأَرْبَعُ وَ هِيَ: لَبَّيْكَ اَللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لاَ شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ اَلْحَمْدَ وَ اَلنِّعْمَةَ لَكَ وَ اَلْمُلْكَ، لاَ شَرِيكَ لَكَ، وَ اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ لِلْعُمْرَةِ فَرِيضَةٌ، وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ فَرِيضَةٌ، وَ اَلسَّعْيُ بَيْنَ اَلصَّفَا وَ اَلْمَرْوَةِ فَرِيضَةٌ، وَ طَوَافُ اَلنِّسَاءِ فَرِيضَةٌ، وَ رَكْعَتَاهُ عِنْدَ اَلْمَقَامِ فَرِيضَةٌ، وَ لاَ سَعْيَ بَعْدَهُ بَيْنَ اَلصَّفَا وَ اَلْمَرْوَةِ، وَ اَلْوُقُوفُ بِالْمَشْعَرِ فَرِيضَةٌ، وَ اَلْهَدْيُ لِلْمُتَمَتِّعِ فَرِيضَةٌ، فَأَمَّا اَلْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ فَهُوَ سُنَّةٌ وَاجِبَةٌ وَ اَلْحَلْقُ سُنَّةٌ وَ رَمْيُ اَلْجِمَارِ سُنَّةٌ، إِلَى أَنْ قَالَ: وَ تَحْلِيلُ اَلْمُتْعَتَيْنِ وَاجِبٌ كَمَا أَنْزَلَ اَللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَ سَنَّهُمَا رَسُولُ اَللّٰهِ صلى الله عليه وآله، مُتْعَةِ اَلْحَجِّ وَ مُتْعَةِ اَلنِّسَاءِ**»[2].

---

(١) البقرة (٢): ١٩٦

(٢) الخصال: ٦٠٦، ضمن الحديث ٩. وسائل الشيعة: ١١: ٢٣٣ و٢٣٤، الباب ٢ من أبواب كيفية أنواع الحجّ وجملة من أحكامها، الحديث ٢٩.

وقد تضمّن النصّ صريحاً بكون الوقوف بعرفات من السنن الواجبة، وليس من الفرائض، ذلك أنّه لم يستعرضه ضمن استعراضه للفرائض، وإنّما ذكره في خصوص السنن، ونصّ على ذلك.

ثانيهما: مرسل الصدوق رحمه الله الجزميّ، قال الإمام الصادق عليه السلام: «**وَ اَلْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ سُنَّةٌ وَ بِالْمَشْعَرِ فَرِيضَةٌ وَ مَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ اَلْمَنَاسِكِ سُنَّةٌ**»[1]. ولا تختلف دلالته على المدّعى عن دلالة سابقه، لأنّه نصّ صريح في عدّ الوقوف بعرفات سنّة، وليس فريضة.

وقد منع كون الوقوف في عرفات سنّة، فإنّه مضافاً لضعف الخبرين المذكورين باشتمال الأوّل منهما على مجموعة من المجاهيل، والثاني بالإرسال، ومجرّد كونه من مراسيل الصدوق رحمه الله الجزميّة، لا يوجب حجّيته، فإنّه يستفاد من قوله تعالى:- ﴿**فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ**﴾[2]، أنّ الوقوف في عرفات فريضة، وليس سنّة، وتقريب دلالة الآية على كون الوقوف بعرفات فريضة ببيانين:

أحدهما: إنّ الإفاضة من الشيء والتي هي بمعنى الصدور منه أفواجاً كما في كلمات أهل اللغة، لا تكون إلّا بعد الكون فيه ولو قليلاً، فالإفاضة من عرفات إنّما تكون بعد التواجد فيها بمقدار ما، فتدلّ الآية الشريفة على وجوب الوقوف فيها[3].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٣١٧، الحديث ٢٥٥٦. وسائل الشيعة: ١٤: ١٠، الباب ٤ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٣.

(٢) البقرة (٢): ١٩٨.

(٣)مواهب الرحمن في تفسير القرآن: ٣: ١٨١.

ويلاحظ عليه: بأنّ الآية لم تأمر بالإفاضة من عرفات ليكون ذلك دالّاً على وجوب الوقوف فيها، وإنّما قد ذكرت الإفاضة منه توطئة للحديث عمّا يلزم الحاجّ فعله بعد الإفاضة حين التواجد في المشعر، فذكر الإفاضة إنّما هو لغرض بيان الوظيفة حال التواجد في المشعر، نظير قولك: إذا جاءك عالم فأكرمه، فإنّ ذكر المجيء إنّما هو توطئة ومقدّمة لحصول الإكرام، إلّا أنّه لا يدلّ على أنّ المجيء واجب، أو لازم، وهذا ما تفيده الآية، فأنّها وإن دلّت على أنّ الحاجّ موجود في عرفات لتحقّق الإفاضة منها، إلّا أنّها لا تدلّ على وجوب التواجد فيها، وإنّما أقصى ما تفيده، أنّ من كان متواجداً في عرفات عليه الإفاضة.

ثانيهما: إنّ المرتكز في أذهان الناس أنّ من أعمال الحجّ الوقوف في عرفات في يوم التاسع من شهر ذي الحجّة، وهو ممّا قد سنّه خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام، وجرت عليه عادة العرب، ولم يرد ردع من الشارع المقدّس عن ذلك، بل قد تضمّنت الآية الشريفة حكاية لهذا الفعل، وهو ظاهر في التقرير والإمضاء، فيكشف ذلك عن كونه من سنّة الخليل عليه السلام حقّاً المتوارثة، وليس ممّا تمّ ابتداعه.

كما أنّه لم يتضمّن التشريع الإسلامي ما يشير لنسخ هذا العمل، فإنّه لو كان منسوخاً لم تحكه الآية المباركة بنحو الإمضاء والتقرير له.

وهذا التقريب وإن دلّ على وجوب الوقوف في عرفات، إلّا أنّه لا يستكشف منه أنّه واجب بالكتاب الكريم، وإنّما هو إبقاء لما كان ثابتاً في شريعة خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام.

على أنّه لو سلم باستفادة الوجوب من القرآن الكريم، لوجود تقرير وإمضاء

كما عرفت، فإنّه يشكّ في شمول مفهوم الفريضة الذي تقدّم ذكره لمثل هكذا مصداق، فإنّ الظاهر من القائلين بالقاعدة المذكورة يقرّرون أنّ المقصود منه ما أوجبه الله تعالى في كتابه، وهو ظاهر في الجعل الخاصّ، وليس إمضاءاً لما كان ثابتاً في الشرائع السابقة، فإنّه لا يصدق عليه أنّه قد أوجبه الله تعالى في كتابه، ولا أقل من الشكّ في شموله، فيكون التمسّك لإثباته بالقاعدة المذكورة تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية.

الصورة الثانية: أن لا يكون السنّة هو الوقوف بعرفات، وإنّما زمان الوقوف فيها، فإنّ أقصى ما تدلّ عليه الآية هو وجوب الوقوف، إلّا أنّها لم تتضمّن تحديد وقت الوقوف وزمانه، وقد استفيد ذلك من السنّة، فإنّ رسول الله ﷺ هو من حدّد وقت الوقوف في يوم التاسع من شهر ذي الحجّة من زوال الشمس إلى غروبها، وعليه يكون الإخلال به لعذر ولو بسبب الإضطرار لذلك تقيّة لا يضرّ بصحّة الحجّ، لأنّه إخلال بالسنّة، وقد دلّت القاعدة على أنّ السنّة لا تُنقض الفريضة. فيكون المقام نظير السجود الذي هو من فرائض الصلاة، لوروده في القرآن الكريم، إلّا أنّ بعض شروطه ككونه على ما أنبتته الأرض من غير المأكول والملبوس من السنّة، فلا يضرّ الإخلال بما يسجد عليه لعذر بصحّة الصلاة.

والحاصل، لا مانع من أن يكون أصل الواجب من الفرائض، وبعض قيوده من السنن.

وقد أُجيب عنه، أولاً: بمنع كون زمان الوقوف من السنّة، بل من الفريضة، وذلك لأنّ ما دلّت عليه الآية الشريفة لا يتضمّن أصل الوقوف فقط، بل الوقوف الذي يكون في زمان خاصّ محدّد، لأنّ هذا ما كان ثابتاً في شريعة

خليل الرحمن عليه السلام، بل من زمن نبيّ الله آدم عليه السلام[١]، كما دلّت على ذلك النصوص، وقد أقرّته الآية الشريفة. نعم، من المحتمل جدّاً أن يكون زمان الوقوف الإضطراري من السنّة.

ثانياً: بعد التسليم بكون زمان الوقوف في عرفات من السنّة، إلّا أنّها معارضة بما دلّ على فوات الحجّ بفوات المشعر، لأنّه مطلق يشمل ما إذا فاته حال الإضطرار، ولا يختصّ بمن فاته ذلك اختياراً، وقاعدة (لا تنقض السنّة الفريضة)، وإن كانت تقبل التخصيص، إلّا أنّ النسبة بينها وبين فوات الحجّ بفوات المشعر هي العموم من وجه، فتستقرّ المعارضة بينهما، ومورد المعارضة هو ما إذا ترك الوقوف في المشعر في وقته المحدّد له شرعاً تقيّة. ولا مرجّح لأحدهما على الآخر، فلا مناص من التساقط، ويكون المرجع عندها هو إطلاق ما دلّ على أنّ الوقوف في المشعر في الوقت الشرعيّ جزء للحجّ، وهو يقتضي بطلان الحجّ الناقص حسب الفرض[٢].

ولا يخفى أنّ جوابه (دام مجده) الأوّل مبنيّ على دلالة الآية المباركة على أمرين:

الأمر الأوّل: وجوب الوقوف في عرفات.

الأمر الثاني: تحديد زمان الوقوف، وأنّه من زوال الشمس إلى غروبها.

وكلا الأمرين مستفادان من الموروث عن شرائع الأنبياء السابقين لو بني على أنّ آدم عليه السلام صاحب شريعة ولو في الجملة، فإنّ آدم عليه السلام قد وقف في

---

(١) انظر: الكافي: ٤: ١٩١، الحديث ٢. علل الشرائع: ٢: ٤٠٠، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١١: ٢٧٧، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢١.

(٢) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ١٨: ٤٧٨و٤٧٩.

عرفات، والمفروض أنّ وقوفه كان من زوال الشمس إلى غروبها، وأنّ إبراهيم عليه السلام قد وقف في عرفات وأنّ وقوفه كان من زوال الشمس إلى غروبها.

أمّا لو بني على عدم ثبوت ذلك، وأنّ وقوفهما في عرفات لم يكن بالطريقة المذكورة، فلن يتمّ الجواب المذكور. وعند ملاحظة النصوص التي تعرّضت للحديث عن حجّ الأنبياء السابقين لا نجد فيها عيناً ولا أثراً لكون وقوف آدم عليه السلام كان بهذه الكيفيّة، أو أنّ وقوف إبراهيم الخليل عليه السلام كان كذلك.

على أنّه لو سلّم، وبني على أنّهما عليهما السلام قد وقفا في عرفات بهذه الطريقة، إلّا أنّ ذلك لن يوجب أن يكون زمان الوقوف من الفريضة، لما عرفت في جواب مناقشة الصورة الأولى، فلا نعيد.

ويمكن الجواب عن الثاني، بأن تكون قاعدة (لا تنقض السنّة الفريضة) حاكمة على إطلاقات فوات الحجّ بعدم الوقوف بالمشعر الحرام، ليكون مدلولها أنّ ذلك مختصّاً بحال الفوات عن اختيار، لا ما إذا كان الفوات بسبب الإضطرار، كما لو كان ذلك لتقية، وعليه، فلا موجب للبناء على التساقط.

نعم، قد يمنع من الإستناد للقاعدة المذكورة، التشكيك في دلالتها لإجمال مفهوم الفريضة والسنّة فيها، وإلّا لو كانا واضحين، فالظاهر إمكانية الإستدلال بالقاعدة المذكورة على المدّعى.

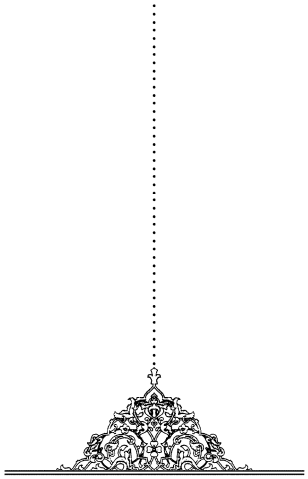
على أنّه لو بني على عدم الإجمال فيهما، فإنّ الإستناد إليها من صغريات التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، إذ لا يوجد بأيدينا ما يشير إلى أنّ ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدر عنه صلى الله عليه وآله وسلم بما هو محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، وبما أعطيه من حقّ الجعل والتشريع، لا بما هو حاكٍ ممّا يوحى إليه عن الله عزّ وجلّ، وهذا يعني أنّه في كلّ ما يصدر عنه صلى الله عليه وآله وسلم يحتمل أن يكون صادراً

منه ﷺ، ويحتمل أنّه حكاية عن الله تعالى، وإدراجه في الأوّل دون الثاني من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

نعم، ما تضمّنته النصوص أنّه من السنن فلا مناص من ترتيب الأثر عليه، وهذا يعني أنّه لا ترفع اليد عن القاعدة المذكورة كليّةً، وإنّما ترفع اليد عنها بعرضها العريض الوارد في كلمات بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته)، والفاضل المعاصر (دام موفّقاً)، ويقتصر فيها كما عن بعض الأعاظم ﷺ على خصوص موارد التطبيق الصادر من المعصوم عليه السلام لنصّه على شيء ما أنّه سنّة.

ثمّ إنّ هذا كلّه فرع البناء على ثبوت حقّ الجعل والتشريع لرسول الله ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام من بعده، وقد فصلّنا ذلك في بحث الأُصول وانتهينا إلى عدم ثبوت ذلك إليهم عليهم السلام، وإنّما تنحصر وظيفتهم في بيان ما تضمّنه القرآن الكريم، وحوته آياته الشريفة.





غسل الإحرام



غسل الإحرام

لا خلاف في مشروعية غسل الإحرام، والنصوص الدالّة على ذلك لا يبعد تواترها. وإنّما وقع الخلاف في كونه واجباً أو مستحبّاً، قولان في المسألة:

القول الأوّل: القول بوجوب الغسل للإحرام، وهو مختار ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني[1]، بل نسبه السيّد المرتضى رحمه الله إلى مشهور القدماء، قال: الصحيح عندي أنّ غسل الإحرام سنّة، ولكنّها مؤكّدة غاية التأكيد، فلهذا اشتبه الأمر على أكثر أصحابنا، واعتقدوا أنّ غسل الإحرام واجب لقوّة ما ورد في تأكيده[2]، والحقّ الإستحباب. ولنا: الأصل براءة الذمّة، وما تقدّم من حديث سعد عن الصادق عليه السلام حين قال: «**اَلْغُسْلُ في أَرْبَعَةَ عَشَرَ مَوْطِنًا، واحِدٌ فَرِيضَةٌ، وَاَلْباقِي سُنَّةٌ**»[3].

---

(١) نقله عن ابن الجنيد، وابن أبي عقيل في مختلف الشيعة: ١: ٣١٥.

(٢) الناصريات: ١٤٧، مسألة ٤٤.

(٣) مختلف الشيعة: ١: ٣١٥. والحديث في: الاستبصار: ١: ٩٩، الحديث ٦. تهذيب الأحكام: ١: ١١٠، الحديث ٢١. وسائل الشيعة: ٢: ١٧٦، الباب ١ من أبواب الجنابة، الحديث ١١.

والمستفاد من صدر كلامه أمران :

الأمر الأوّل: أنّ غسل الإحرام مستحبّ مؤكّد .

الأمر الثاني: أنّ المشهور بين قدماء أصحابنا ، هو القول بوجوب غسل الإحرام ، وأنّ الذي دعاهم إلى هذا الإشتباه النصوص المشتملة على التأكيد الشديد على الإعتناء بغسل الإحرام .

وأخيراً استدلّ للقول بالاستحباب بأمرين :

أولهما: الأصل العمليّ ، وهو براءة الذمّة من التكليف ، لكون المقام مقام شكّ في الوجوب ، فيكون مجرى لأصالة البراءة ، كما لا يخفى .

ثانيهما: حديث سعد .

إلّا أنّ المشكلة تكمن في استدلاله بحديث سعد ، لأنّه اعتمد في دلالته على مدّعاه من خلال التعبير الوارد فيه : «**وَٱلْباقِي سُنَّةٌ**» ، فظنّ أنّ السنّة هنا بمعنى الإستحباب .

لكنّه في غير محلّه ، لأنّ الظاهر من النصّ أنّ السنّة هنا مقابل الفريضة ، وهي تعني ما سنّه النبيّ ﷺ مقابل الفريضة ، وهي ما شرّعه الله سبحانه وتعالى ، وعليه لا يكون الخبر المذكور صالحاً للاستدلال به على المدّعى كما لا يخفى .

وقد يتوقّف في قبول النسبة المذكورة في كلامه﵀ لقدماء الطائفة من القول بالوجوب ، إذ لم يعرف القول بذلك إلّا من ابن أبي عقيل ، لأنّ نسبة القول بذلك لإبن الجنيد لا تخلو عن شيء ، لأنّه قد اختلف كلام العلّامة﵀ في كلامه في (**المختلف**) في ذلك ، حيث نسب له القول بذلك في موضع [1] ، ونفى

---

(١) مختلف الشيعة : ٤ : ٥١ .

عنه القول به في موضع آخر[١]. بل إنّ المعروف بينهم هو القول بالاستحباب، كما ستأتي الإشارة لذلك في القول الثاني.

ولا مجال لتأييد كلامه بما يظهر من كلام الشيخ في (**النهاية**) من البناء على وجوبه، قال: ومن أحرم من غير صلاة وغسل، كان عليه إعادة الإحرام بصلاة وغسل[٢]. لأنّ ديدنه في الكتاب المذكور الإفتاء بمتون الأخبار، وهذا لا يكشف عن وجود شهرة قدمائية على القول بالوجوب.

نعم، يساعد على ما جاء في كلام المرتضى، ما ذكره الصدوق في كتابيه (**المقنع**) و(**الهداية**)، حيث جاء فيهما: وإذا بلغت، فاغتسل والبس ثوبي إحرامك[٣]. وهو ظاهر في القول بالوجوب مع أنّه لم ينسب له القول بذلك، ولم يتّضح لي وجه عدم نسبة ذلك له.

وما جاء في كلام ابن إدريس، فإنّه نسب في (**السرائر**) القول بالوجوب إلى بعض أصحابنا[٤].

القول الثاني: القول باستحبابه، وهو مختار مشهور المتأخّرين، بل عليه مشهور القدماء، فهو مختار ابن حمزة في (**الوسيلة**)، وسلار في (**المراسم**)، والحلبي في (**الكافي**)، وابن زهرة في (**الغنية**) مدّعياً عليه الإجماع، وابن البراج في (**المهذب**)، والكيدري في (**إصباح الشيعة**)،

---

(١) مختلف الشيعة: ١: ٣١٥.
(٢) النهاية: ٢١٣.
(٣) المقنع للصدوق: ٢١٨. الهداية للصدوق: ٢١٩.
(٤) السرائر: ١: ١٢٤.

وابن سعيد في (**نزهة الناظر**)[١]، مضافاً للمفيد والشيخ ﷺ.

كما أنّه قد يتأمّل في نسبة القول بالاستحباب لشيخنا المفيد ﷺ، لعدم وضوح ذلك من عبارته، فقد جاء في (**المقنعة**): غسل الإحرام للحجّ سنّة أيضاً، بلا خلاف، وكذا غسل إحرام العمرة[٢]. لوجود محتملين في المقصود بالسنة الواردة في كلامه، وسوف يختلف الحال في حكم الغسل على كل منهما، والمحتملان:

المحتمل الأوّل: أن يكون المقصود من السنّة في كلامه ما يقابل الفريضة، فيكون بمعنى ما سنّه النبيّ ﷺ، مقابل ما شرّعه الله سبحانه وتعالى، كما أشرنا لذلك في حديثنا عن قاعدة: (لا تنقض السنة الفريضة).

المحتمل الثاني: أن يكون المراد به ما يقابل الواجب، فيكون المراد منه المستحب، فيكون قوله: سنّة، يعني مستحبّاً.

ومن الواضح، أنّه لو بني على الإحتمال الأوّل، سوف يكون غسل الإحرام واجباً، وليس مستحبّاً بخلاف ما لو بني على الإحتمال الثاني، فإنّه سوف يكون مستحبّاً وليس واجباً.

ولا وجه لأن يقال، بأنّه ليس من ديدن الأعلام استعمال التعبيرات الواردة في النصوص، فيكون التعبير الصادر عنه تعبيراً فقاهتياً، وليس تعبيراً معصومياً، لأنّ المتابع لكلمات القدماء يجد أنّه يغلب عليهم الحفاظ على تعابير

---

(١) الوسيلة الى نيل الفضيلة: ٥٤. المراسم العلويّة في الأحكام النبويّة: ٥١. الكافي في الفقه: ١٣٥. غنية النزوع الى علمي الاصول والفروع: ٦٢. المهذب لابن البراج: ١: ٣٣. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٤٨. نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ١٥.

(٢) المقنعة للمفيد: ٥١.

النصوص كما هي قدر المستطاع، سيّما ما قبل كتابة شيخ الطائفة﵀ كتابه (**المبسوط**)، فتأمّل.

وعلى أيّ حال، الجزم بكون المفيد﵀ قائلاً بالاستحباب، خصوصاً مع ملاحظة عبارة السيّد المرتضى التي حكيناها، من الصعوبة بمكان، كما أنّ الجزم بكونه قائلاً بالوجوب أصعب.

نعم، لا يأتي المحتملان المذكوران في كلام شيخ الطائفة﵀، لأنّه قد صرّح في (**الخلاف**) بكون الغسل مستحبّاً، قال: يستحبّ الغسل عند الإحرام، وعند دخول مكّة[١].

وقال في (**المبسوط**): ويستحبّ له أن يغتسل عند الإحرام[٢].

ومع وجود خلاف بين قدماء الأعلام، ولا أقلّ من استفادة ذلك من كلام السيّد المرتضى﵀، كما عرفت، لن يكون وجه لما ذكره المحقّق الهمداني﵀[٣]، وتبعه على ذلك بعض الأعاظم﵀، من البناء على إستحباب غسل الإحرام، وحمل النصوص الظاهرة على الوجوب على ذلك، اعتماداً على قرينية (لو كان لبان)، واشتهر بين الناس، خصوصاً وأن المسألة ابتلائية كثيرة الدوران في حياة الناس[٤]. لأنّه يحتمل أن يكون منشأ اختفاء ذلك وعدم ظهوره يعود لإشتهار فتوى الأعلام بدءاً من شيخ الطائفة﵁، ومن جاء بعده من الأعلام بعدم الوجوب، واستحباب الغسل.

---

(١) الخلاف: ٢: ٢٨٦.

(٢) المبسوط في فقه الإماميّة: ١: ٣١٤.

(٣) مصباح الفقيه: ٦: ٤٣.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١٠: ٥٧.

وكيفما كان، فإنّ اللازم هو ملاحظة دلالة النصوص، خصوصاً وأنّ وجود الخلاف الذي أُشير إليه ولو في كلام السيّد المرتضى ﷺ مانع من توهّم كون المسألة إجماعية، ويمكن تصنيف النصوص وفق دلالتها على المدّعى إلى طوائف:

الطائفة الأُولى: ما تضمّنت وصف غسل الإحرام بكونه واجباً:

وذلك إمّا بالتعبير بكلمة الفرض، والتي تكون ظاهرة في الوجوب، أو التعبير بكلمة واجب:

منها: مرسلة يونس عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**اَلْغُسْلُ فِي سَبْعَةَ عَشَرَ مَوْطِناً: مِنْهَا اَلْفَرْضُ ثَلاَثَةٌ**» قلت: ما الفرض منها؟ قال: «**غُسْلُ اَلْجَنَابَةِ وَغُسْلُ مَنْ مَسَّ مَيِّتاً وَغُسْلُ اَلْإِحْرَامِ**»[1].

والمقصود بأحمد بن محمّد الذي يروي عنه المفيد، هو أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد.

ولعلّ نكتة الحصر في الواجب من الأغسال في خصوص هذه الثلاثة دون غيرها هو ملاحظة الأغسال المشتركة بين الرجل والمرأة حال حياتهما. وقد أشار لهذا المعنى صاحب (**الوسائل**) ﷺ، حيث عقّب على الخبر بقوله: المراد حصر الغسل الواجب على الرجل ما دام حيّاً[2].

ولا موجب لحصر الأمر في خصوص الرجل دون المرأة سيّما مع ملاحظة قاعدة الإشتراك.

---

(١) تهذيب الأحكام: ١: ١٠٥، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ٢: ١٧٤، الباب ١ من أبواب غسل الجنابة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٢: ١٧٤، الباب ١ من أبواب غسل الجنابة، ذيل الحديث ٤.

ومنها: موثّقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجمعة، فقال: «**وَاجِبٌ فِي اَلسَّفَرِ وَاَلْحَضَرِ إِلاَّ أَنَّهُ رُخِّصَ لِلنِّسَاءِ فِي اَلسَّفَرِ لِقِلَّةِ اَلْمَاءِ**» وقال: «**غُسْلُ اَلْجَنَابَةِ وَاجِبٌ وَ غُسْلُ اَلْحَائِضِ إِذَا طَهُرَتْ وَاجِبٌ وَ غُسْلُ اَلاِسْتِحَاضَةِ وَاجِبٌ إِذَا اِحْتَشَتْ بِالْكُرْسُفِ فَجَازَ اَلدَّمُ اَلْكُرْسُفَ وَ غُسْلُ اَلنُّفَسَاءِ وَاجِبٌ، وَ غُسْلُ اَلْمَوْلُودِ وَاجِبٌ، وَ غُسْلُ اَلْمَيِّتِ وَاجِبٌ، وَ غُسْلُ مَنْ غَسَّلَ مَيِّتاً وَاجِبٌ، وَ غُسْلُ اَلْمُحْرِمِ وَاجِبٌ، وَ غُسْلُ يَوْمِ عَرَفَةَ وَاجِبٌ، وَ غُسْلُ اَلزِّيَارَةِ وَاجِبٌ إِلاَّ مِنْ عِلَّةٍ، وَ غُسْلُ دُخُولِ اَلْبَيْتِ وَاجِبٌ، وَ غُسْلُ دُخُولِ اَلْحَرَمِ يُسْتَحَبُّ أَنْ لاَ يَدْخُلَهُ إِلاَّ بِغُسْلٍ، وَ غُسْلُ اَلْمُبَاهَلَةِ وَاجِبٌ، وَ غُسْلُ اَلاِسْتِسْقَاءِ، وَاجِبٌ وَ غُسْلُ أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ يُسْتَحَبُّ، وَ غُسْلُ لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ سُنَّةٌ، وَ غُسْلُ لَيْلَةِ ثَلاَثٍ وَ عِشْرِينَ سُنَّةٌ لاَ يَتْرُكُهَا، لِأَنَّهُ يُرْجَى فِي إِحْدَاهُنَّ لَيْلَةُ اَلْقَدْرِ وَ غُسْلُ يَوْمِ اَلْفِطْرِ، وَ غُسْلُ يَوْمِ اَلْأَضْحَى سُنَّةٌ لاَ أُحِبُّ تَرْكَهَا، وَ غُسْلُ اَلاِسْتِخَارَةِ مُسْتَحَبٌّ**»[1].

وإنّما يستدلّ به على المدّعى إمّا برواية الصدوق، أو رواية الشيخ رحمهما الله، دون رواية الكلينيّ رحمه الله، لأنّه نقل المعتبر ولم يتضمّن الإشارة إلى وجوب غسل الإحرام.

ولا يضرّ عدم نقل الكلينيّ رحمه الله لذلك، إذ يحتمل جدّاً أنّ منشأ ذلك يعود لبنائهم على عدم وجوبه، ولذا أعرض عن هذه الفقرة ورفعها من المعتبر، وهذا له نظائر في كتابه يقف عليها من يتتبّع ذلك.

نعم، لو بني على أنّ الموجود في نقل الكلينيّ خالياً من الأساس، لا أنّه رحمه الله أسقط العبارة محلّ البحث، وبالتالي يكون المورد من صغريات الدوران بين جريان أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة في شأن نقلي الصدوق والشيخ رحمهما الله،

(١) تهذيب الأحكام: ١: ١٠٤، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ٣: ٣٠٣، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ٣.

وجريان أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة في نقل الكلينيّ ﵀. والمعروف بين الأعلام بعد البناء على أنّ الأصلين المذكورين أصلان عقلائيان، تقديم جريان أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة، وهذا يستدعي تقدّم نقل الصدوق والشيخ ﵉.

ومع التسليم بكون الأصلين المذكورين أصلين عقلائيين، فإنّ البناء على مقالة المشهور بنحو الموجبة الكليّة لا يخلو عن شيء، لأنّ احتمال الخطأ في نقل الزيادة في بعض الموارد يعدّ أمراً عرفياً يعتدّ به، وهذا يوجب التفصيل، فتقدّم أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة حال عدم وجود احتمال وقوعها، وأمّا مع وجوده فلا يصار إليها.

والظاهر أنّه لا يوجد في المقام ما يوجب حصول الزيادة في البين، بل إنّ احتمالها لو لم يكن وهماً، فلا أقلّ من كونه قريباً منه جدّاً، وعليه، فلا موجب لرفع اليد عن نقل الصدوق والشيخ ﵉.

هذا كلّه كما سمعت بناءً على الإلتزام بأنّ الأصلين المذكورين أصلان عقلائيّان يعوّل عليهما، والمقرّر في محلّه خلاف ذلك، وعليه لابدّ وأن يعمد الفقيه إلى ملاحظة موجبات ترجيح أحد النسختين على الأُخرى، والظاهر أنّ تعاضد الصدوق والشيخ ﵉، موجب للوثوق بتقدّم النسخة المشتملة على الزيادة دون النسخة الفاقدة لها، فتأمّل.

الطائفة الثانية: ما تضمّنت الأمر بغسل الإحرام:

ومن المعلوم أنّ الأمر ظاهر في الوجوب، فتكون النصوص المذكورة دالّة على ذلك:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِذَا اِنْتَهَيْتَ إِلَى اَلْعَقِيقِ مِنْ قِبَلِ اَلْعِرَاقِ أَوْ إِلَى اَلْوَقْتِ مِنْ هَذِهِ اَلْمَوَاقِيتِ وَ أَنْتَ تُرِيدُ اَلْإِحْرَامَ فَانْتِفْ إِبْطَيْكَ -الى أن قال- وَ اِغْتَسِلْ وَ اِلْبَسْ ثَوْبَيْكَ**»[1].

ومنها: صحيحه الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِذَا اِنْتَهَيْتَ إِلَى اَلْحَرَمِ إِنْ شَاءَ اَللَّهُ فَاغْتَسِلْ حِينَ تَدْخُلُهُ وَ إِنْ تَقَدَّمْتَ فَاغْتَسِلْ مِنْ بِئْرِ مَيْمُونٍ أَوْ مِنْ فَخٍّ أَوْ مِنْ مَنْزِلِكَ بِمَكَّةَ**»[2].

ومنها: صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام ونحن بالمدينة عن التهيؤ للإحرام، فقال: «**اِطِلْ بِالْمَدِينَةِ وَ تَجَهَّزْ بِكُلِّ مَا تُرِيدُ وَ اِغْتَسِلْ إِنْ شِئْتَ، وَ إِنْ شِئْتَ اِسْتَمْتَعْتَ بِقَمِيصِكَ حَتَّى تَأْتِيَ مَسْجِدَ اَلشَّجَرَةِ**»[3].

ومنها: صحيحة هشام بن سالم قال: أرسلنا إلى أبي عبد الله عليه السلام ونحن جماعةٌ بالمدينة أنّا نريد أن نودّعك، فأرسل إلينا أبو عبد الله عليه السلام: «**أَنِ اِغْتَسِلُوا بِالْمَدِينَةِ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَعِزَّ اَلْمَاءُ عَلَيْكُمْ بِذِي اَلْحُلَيْفَةِ فَاغْتَسِلُوا بِالْمَدِينَةِ وَ اِلْبَسُوا ثِيَابَكُمُ اَلَّتِي تُحْرِمُونَ فِيهَا ثُمَّ تَعَالَوْا فُرَادَى وَ مَثَانِيَ**»[4].

ومنها: صحيحه الآخر قال: قال له ابنُ أبي يعفور: ما تقول في دُهنةٍ بعد

---

(١) الكافي: ٤: ٣٢٦، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٣: ٣٣٦، الباب ٢٦ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١.

(٢) الكافي ٤: ٢٩٨، الحديث ١. تهذيب الأحكام: ٥: ٩٧، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ١٣: ١٩٧، الباب ٢ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٥: ٦٢، الحديث ٤. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٢٤، الباب ٧ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

(٤) الكافي: ٤: ٣٢٨، الحديث ٧. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٢٦، الباب ٨ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

الغُسل للإحرام؟ – إلى أن قال – فلمّا أردنا أن نخرج، قال: «**لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَغْتَسِلُوا إِنْ وَجَدْتُمْ مَاءً إِذَا بَلَغْتُمْ ذَا اَلْحُلَيْفَةِ**»[١].

ومنها: صحيح عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبّي، وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام إنّي كنت رجلاً أعمل بيدي، واجتمعت لي نفقة، فجئت أحجّ، لم أسأل أحدا عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشقّ قميصي، وأنزعه من قبل رجلي، وأنّ حجّي فاسد، وأنّ عليَّ بُدنة، فقال له: «**مَتَى لَبِسْتَ قَمِيصَكَ أَبَعْدَ مَا لَبَّيْتَ أَمْ قَبْلَ**»؟ قال: قبل ان ألبّي، قال: «**فَأَخْرِجْهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ اَلْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ طُفْ بِالْبَيْتِ سَبْعاً وَ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام، وَ اِسْعَ بَيْنَ اَلصَّفَا وَ اَلْمَرْوَةِ، وَ قَصِّرْ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ اَلتَّرْوِيَةِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهِلَّ بِالْحَجِّ وَ اِصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ اَلنَّاسُ**»[٢].

ومنها: موثقة إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة وخرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام قال: «**قُلْ لَهُمْ يَغْتَسِلُونَ ثُمَّ يُحْرِمُونَ وَ اِذْبَحُوا عَنْهُمْ كَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ أَنْفُسِكُمْ**»[٣].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٥: ٣٠٣، الحديث: ٣٢. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٢٧، الباب ٨ من أبواب الإحرام، الحديث ٤.

(٢) تهذيب الأحكام: ٥: ٧٣، الحديث: ٤٧. وسائل الشيعة ١: ١٢: ٤٤٨، الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣.

(٣) الكافي: ٤: ٣٠٤، الحديث ٦. وسائل الشيعة: ١١: ٢٨٧، الباب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢.

ومنها: صحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عن الحائض تحرم وهي حائض؟ قال: «**نَعَمْ، تَغْتَسِلُ وَ تَحْتَشِي وَ تَصْنَعُ كَمَا تَصْنَعُ اَلْمُحْرِمَةُ وَ لاَ تُصَلِّي**»[(١)]. والظاهر أنّ العرف لا يرى خصوصية للحائض في الحكم الذي تضمّنه الصحيح من لزوم الغسل، فيتعدّى منها لكلّ من يودّ الإحرام.

ودلالة النصوص المذكورة تعتمد على المختار في وجه دلالة الأمر على الوجوب، فلو كان ناجماً من الوضع، كما هو المختار، فإنّ ورود الأمر بالوجوب في سياق المستحبّات يشكّل قرينة مانعة من البناء على دلالته على الوجوب، نعم، لو بني على مختار المحقّق النائينيﷺ، وبعض الأعاظمﷺ[(٢)]، وشيخنا الأستاذ (دامت أيام بركاته)، من استفادته من حكم العقل، فإنّه لا ضير في البناء على دلالتها على الوجوب، لرفع اليد عن السياق.

الطائفة الثالثة: ما تضمّنت الأمر بإعادة الإحرام إذا أوقعه من دون غسل:

فإنّ الأمر بإعادة الإحرام حال عدم الإتيان بالغسل إرشاد إلى بطلانه:

منها: صحيح الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن، قال: كتبت إلى العبدُ الصالح أبي الحسنِ عليه السلام رجلٌ أحرمَ بغيرِ صلاةٍ أو بغيرِ غسلٍ جاهلا أو عالما ما عليه في ذلكَ وكيف ينبغي له أن يصنع؟ فكتبَ: «**يُعِيدُهُ**»[(٣)].

وقد منع بعض الأعاظمﷺ دلالتها على المطلوب، على أساس أنّ السائل لم

(١) تهذيب الأحكام: ٥: ٣٨٨، الحديث ٤. وفيه: كما يصنع المحرم. وسائل الشيعة: ١٢: ٤٠٠، الباب ٤٨ من أبواب الإحرام، الحديث ٤.

(٢) أجود التقريرات: ١: ١١٤.

(٣) تهذيب الأحكام: ٥: ٧٨، الحديث ٦٨. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٤٧، الباب ٢٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

يسأل عن وجوب الإعادة وعدمه، وإنّما سأل عن كيفيّة التدارك، فالصحيح ليس في مقام بيان أصل الحكم[١].

وهو ممنوع، لأنّ ظاهر الصحيح أنّ السؤال عن حكم الإحرام بغير غسل من حيث الصحّة والبطلان، وأمر الإمام عليه السلام إيّاه بإعادة الإحرام ظاهر جدّاً في الحكم ببطلان الإحرام بدون غسل.

الطائفة الرابعة: ما تضمّنت الأمر بإعادة الغسل إذا نام أو لبس قميصاً:

فإنّه لو لم يكن الغسل واجباً لم يكن وجه للأمر بإعادته:

منها: صحيح النضر بن سويد، النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل أن يحرم؟ قال: «**عَلَيْهِ إِعَادَةُ اَلْغُسْلِ**»[٢].

ومنها: خبر عليّ بن أبي حمزة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام ثمّ نام قبل أن يحرم؟ قال: «**عَلَيْهِ إِعَادَةُ اَلْغُسْلِ**»[٣].

ومنها: خبر محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إِذَا اِغْتَسَلَ اَلرَّجُلُ وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يُحْرِمَ فَلَبِسَ قَمِيصاً قَبْلَ أَنْ يُلَبِّيَ فَعَلَيْهِ اَلْغُسْلُ**»[٤].

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٧: ٣٦٧.

(٢) الكافي: ٤: ٣٢٨، الحديث: ٣. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٢٩، الباب ١٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

(٣) الكافي: ٤: ٣٢٨، الحديث، ٥. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٣٠، الباب ١٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

(٤) الكافي: ٤: ٣٢٨، الحديث ٦. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٣١، الباب ١١ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.

ولا تنحصر النصوص الدالّة صراحة أو ظهوراً على وجوب غسل الإحرام في خصوص ما ذكر، بل هناك نصوص أُخرى، نشير لبعضها:

منها: خبر معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «**ٱلْغُسْلُ مِنَ ٱلْجَنابَةِ، وَيَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ، وَٱلْعِيدَيْنِ، وَحينَ تُحْرِمُ، وَحينَ تَدْخُلُ مَكَّةَ وَٱلْمَدينَةَ، وَيَوْمَ عَرَفَةَ، وَيَوْمَ تَزُورُ ٱلْبَيْتَ، وَحينَ تَدْخُلُ ٱلْكَعْبَةَ، وَفي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ، وَإِحْدى وَعِشْرينَ، وَثَلاثٍ وَعِشْرينَ مِن شَهْرِ رَمَضانَ، وَمَن غَسَّلَ مَيِّتاً**»[1].

وقد تضمّن سندها محمّد بن إسماعيل، وهو مردّد بين النيسابوري والبرمكي، وكلاهما لم تثبت وثاقته.

ومنها: مرسل الصدوق الجزميّ عن الإمام الباقر عليه السلام: «**ٱلْغُسْلُ في سَبْعَةَ عَشَرَ مَوْطِنًا: لَيْلَةُ سابِعَةَ عَشْرَةَ مِن شَهْرِ رَمَضانَ، وَلَيْلَةُ تِسْعَةَ عَشْرَةَ، وَلَيْلَةُ إِحْدى وَعِشْرينَ، وَلَيْلَةُ ثَلاثٍ وَعِشْرينَ، وَفيها يُرْجى لَيْلَةُ القَدْرِ، وَغُسْلُ العِيدَيْنِ، وَإِذا دَخَلْتَ ٱلْحَرَمَيْنِ، وَيَوْمُ تُحْرِمُ، وَيَوْمُ ٱلزِّيارةِ، وَيَوْمُ تَدْخُلُ ٱلْبَيْتَ، وَيَوْمُ ٱلتَّرْوِيَةِ، وَيَوْمُ عَرَفَةَ، وَإِذا غَسَلْتَ مَيِّتًا وَكَفَّنْتَهُ، أَوْ مَسَسْتَهُ بَعْدَ ما يَبْرُدُ، وَيَوْمُ ٱلْجُمُعَةِ، وَغُسْلُ ٱلْكُسُوفِ، إِذا ٱحْتَرَقَ ٱلْقُرْصُ كُلُّهُ، فَٱسْتَيْقَظْتَ وَلَمْ تُصَلِّ، فَعَلَيْكَ أَنْ تَغْتَسِلَ وَتَقْضِيَ ٱلصَّلاةَ، وَغُسْلُ ٱلْجَنابَةِ فَريضَةٌ**»[2].

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِنَّ ٱلْغُسْلَ في**

---

(١) الكافي: ٣: ٤٠، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٣: ٣٠٣، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١: ٧٧، الحديث ١٧٢. وسائل الشيعة: ٣: ٣٠٥، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ٤.

أَرْبَعَةِ عَشَرَ مَوْطِنًا: غُسْلُ ٱلْمَيِّتِ، وَغُسْلُ ٱلْجُنُبِ، وَغُسْلُ مَنْ غَسَّلَ ٱلْمَيِّتَ، وَغُسْلُ ٱلْجُمُعَةِ، وَٱلْعِيدَيْنِ، وَيَوْمَ عَرَفَةَ، وَغُسْلُ ٱلإِحْرامِ، وَدُخُولُ ٱلْكَعْبَةِ، وَدُخُولُ ٱلْمَدينَةِ، وَدُخُولُ ٱلْحَرَمِ، وَٱلزِّيَارَةُ، وَلَيْلَةُ تِسْعَ عَشْرَةَ، وَإِحْدى وَعِشْرِينَ، وَثَلاثٍ وَعِشْرِينَ مِن شَهْرِ رَمَضانَ»[1].

ومنها: خبر الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام - في حديث شرائع الدين - قال: «**وَ اَلْأَغْسَالُ مِنْهَا غُسْلُ اَلْجَنَابَةِ وَاَلْحَيْضِ وَ غُسْلُ اَلْمَيِّتِ وَ مَنْ مَسَّ اَلْمَيِّتَ بَعْدَ مَا يَبْرُدُ وَ غُسْلُ مَنْ غَسَّلَ اَلْمَيِّتَ وَ غُسْلُ يَوْمِ اَلْجُمُعَةِ، وَ غُسْلُ اَلْعِيدَيْنِ وَ غُسْلُ دُخُولِ مَكَّةَ، وَ غُسْلُ دُخُولِ اَلْمَدِينَةِ وَ غُسْلُ اَلزِّيَارَةِ وَ غُسْلُ اَلْإِحْرَامِ وَ غُسْلُ يَوْمِ عَرَفَةَ، وَ غُسْلُ لَيْلَةِ سَبْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَ غُسْلُ لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَ غُسْلُ لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ وَ لَيْلَةِ ثَلاَثٍ وَ عِشْرِينَ مِنْهُ وَ أَمَّا اَلْفَرْضُ فَغُسْلُ اَلْجَنَابَةِ وَ غُسْلُ اَلْجَنَابَةِ وَ اَلْحَيْضِ وَاحِدٌ**»[2].

ومنها: ما رواه ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**اَلْغُسْلُ مِنَ اَلْجَنَابَةِ وَ يَوْمَ اَلْجُمُعَةِ وَ يَوْمَ اَلْفِطْرِ وَ يَوْمَ اَلْأَضْحَى وَ يَوْمَ عَرَفَةَ عِنْدَ زَوَالِ اَلشَّمْسِ وَ مَنْ غَسَّلَ مَيِّتاً وَ حِينَ يُحْرِمُ وَ عِنْدَ دُخُولِ مَكَّةَ وَ اَلْمَدِينَةِ وَ دُخُولِ اَلْكَعْبَةِ وَ غُسْلُ اَلزِّيَارَةِ وَ اَلثَّلاَثِ اَللَّيَالِي مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ**»[3].

---

(١) الخصال: ٤٩٩، الحديث ٥. وسائل الشيعة: ٣: ٣٠٥، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ٧.

(٢) الخصال: ٦٠٣، الحديث ٩. وسائل الشيعة: ٣: ٣٠٦، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ٨.

(٣) تهذيب الأحكام: ١: ١١١، الحديث ٢٢. وسائل الشيعة: ٣: ٣٠٦، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١٠.

ومنها: معتبرة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «**اَلْغُسْلُ فِي سَبْعَةَ عَشَرَ مَوْطِناً لَيْلَةِ سَبْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ هِيَ لَيْلَةُ اِلْتَقَى اَلْجَمْعٰانِ - وَ لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ وَ فِيهَا يُكْتَبُ اَلْوَفْدُ وَفْدُ اَلسَّنَةِ وَ لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ وَ هِيَ اَللَّيْلَةُ اَلَّتِي أُصِيبَ فِيهَا أَوْصِيَاءُ اَلْأَنْبِيَاءِ وَ فِيهَا رُفِعَ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ وَ قُبِضَ مُوسَى وَ لَيْلَةِ ثَلاَثٍ وَ عِشْرِينَ يُرْجَى فِيهَا لَيْلَةُ اَلْقَدْرِ وَ يَوْمَيِ اَلْعِيدَيْنِ وَ إِذَا دَخَلْتَ اَلْحَرَمَيْنِ وَيَوْمِ تُحْرِمُ وَيَوْمِ اَلزِّيَارَةِ وَيَوْمِ تَدْخُلُ اَلْبَيْتَ وَيَوْمِ اَلتَّرْوِيَةِ وَ يَوْمِ عَرَفَةَ وَ إِذَا غَسَّلْتَ مَيِّتاً أَوْ كَفَّنْتَهُ أَوْ مَسِسْتَهُ بَعْدَ مَا يَبْرُدُ وَ يَوْمِ اَلْجُمُعَةِ وَ غُسْلُ اَلْجَنَابَةِ فَرِيضَةٌ وَ غُسْلُ اَلْكُسُوفِ إِذَا اِحْتَرَقَ اَلْقُرْصُ كُلُّهُ فَاغْتَسِلْ**»[1].

ومنها: ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**اَلْغُسْلُ مِنَ اَلْجَنَابَةِ وَ غُسْلُ اَلْجُمُعَةِ وَ اَلْعِيدَيْنِ وَ يَوْمِ عَرَفَةَ وَ ثَلاَثِ لَيَالٍ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ حِينَ تَدْخُلُ اَلْحَرَمَ وَ إِذَا أَرَدْتَ دُخُولَ اَلْبَيْتِ اَلْحَرام وَ إِذَا أَرَدْتَ دُخُولَ مَسْجِدِ اَلرَّسُولِ صَلَّى اَللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ مَنْ غَسَّلَ اَلْمَيِّتَ**»[2].

ومنها: معتبرة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يغتسل بالمدينة للإحرام، أيجزيه عن غسل ذي الحليفة؟ قال: «**نَعَمْ**»[3].

ومنها: ما رواه محمّد الحلبي أنه سأله عن الرجل يغتسل بالمدينة

---

(١) تهذيب الأحكام: ١: ١١٤، الحديث ٣٤. وسائل الشيعة: ٣: ٣٠٧، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١١.

(٢) تهذيب الأحكام: ١: ١٠٥، الحديث ٤. وسائل الشيعة: ٣: ٣٠٧، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٥: ٦٣، الحديث ٩. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٢٧، الباب ٨ من أبواب الإحرام، الحديث ٥.

لإحرامه؟ فقال: «**يُجْزِيهِ ذَلِكَ مِنَ اَلْغُسْلِ بِذِي اَلْحُلَيْفَةِ**»(١).

ومنها: ما رواه أبان بن تغلب قال: كنت مع أبي عبد الله عليه السلام مزامله فيما بين مكّة والمدينة، فلمّا انتهى إلى الحرم نزل واغتسل وأخذ نعليه بيديه ثمّ دخل الحرم حافياً فصنعت مثل ما صنع، فقال: «**يَا أَبَانُ مَنْ صَنَعَ مِثْلَ مَا رَأَيْتَنِي صَنَعْتُ تَوَاضُعاً لِلّٰهِ مَحَا اَللّٰهُ عَنْهُ مِائَةَ أَلْفِ سَيِّئَةٍ وَ كَتَبَ لَهُ مِائَةَ أَلْفِ حَسَنَةٍ وَ بَنَى اَللّٰهُ لَهُ مِائَةَ أَلْفِ دَرَجَةٍ وَ قَضَى لَهُ مِائَةَ أَلْفِ حَاجَةٍ**»(٢).

ومنها: خبر حسين بن المختار، عن أبي عبيدة قال: زاملت أبا جعفر عليه السلام فيما بين مكّة والمدينة، فلما انتهى إلى الحرم اغتسل وأخذ نعليه بيديه ثمّ مشى في الحرم ساعة(٣).

و عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن عليّ بن الحكم عن الحسين بن المختار: مثله(٤).

ومنها: ما رواه كلثوم بن عبد المؤمن الحرّاني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أَمَرَ اَللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام أَنْ يَحُجَّ وَ يَحُجَّ بِإِسْمَاعِيلَ مَعَهُ وَ يُسْكِنَهُ اَلْحَرَمَ، فَحَجَّا عَلَى جَمَلٍ أَحْمَرَ وَ مَا مَعَهُمَا إِلاَّ جَبْرَئِيلُ، فَلَمَّا بَلَغَا اَلْحَرَمَ قَالَ لَهُ جَبْرَئِيلُ: يَا**

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٣٠٩، الحديث ٢٥٣٨. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٢٧، الباب ٨ من أبواب الإحرام، الحديث ٦.

(٢) الكافي: ٤: ٣٩٨، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٣: ١٩٥، الباب ١ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ١.

(٣) الكافي: ٤: ٣٩٨، ذيل الحديث ٢. وسائل الشيعة: ١٣: ١٩٦، الباب ١ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ٢.

(٤) الكافي: ٤: ٣٩٨، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ١٣: ١٩٦، الباب ١ من أبواب مقدّمات الطواف، ذيل الحديث ٢.

إِبْرَاهِيمُ اِنْزِلاَ فَاغْتَسِلاَ قَبْلَ أَنْ تَدْخُلاَ اَلْحَرَمَ، فَنَزَلاَ فَاغْتَسَلاَ»[١].

ووفقاً لدلالة النصوص المتقدمة في الوجوب ظهوراً أو صراحة بنى المحقّق السيّد الداماد﵀ على وجوبه، ومثل ذلك بعض الأساتذة (دامت بركاته)، وإن عدل عن ذلك إلى الاحتياط الوجوبي، وفقاً لما اختاره السيّد البروجردي﵀ أيضاً في (تعليقته على العروة الوثقى)[٢].

ولا يتوهّم وجود شبهة إعراض من قدماء الأعلام تمنع من الإستناد للنصوص المذكورة، والعمل على وفقها، لما عرفت من وجود نسبة بالقول بالوجوب لهم من قبل السيّد المرتضى﵀، ولو تأمّل في النسبة، فإنّ عدم العمل بها ناجم من الإعراض الصناعي، وقد عرفت في محلّه أنّه لا يمنع من الحجّية.

أدلة القائلين بالإستحباب:

وقد استند القائلون بعدم وجوبه إلى أُمور:

أحدها: التمسّك بما رواه الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا﵇ فقد جاء في كتاب كتبه إلى المأمون حين تعداده﵇ فيما كتب للمأمون من شرائع الدين قال: «**غُسْلُ يَوْمِ اَلْجُمُعَةِ سُنَّةٌ وَ غُسْلُ اَلْعِيدَيْنِ وَ غُسْلُ دُخُولِ مَكَّةَ وَ اَلْمَدِينَةِ وَ غُسْلُ اَلزِّيَارَةِ وَ غُسْلُ اَلْإِحْرَامِ -الى أن قال- هَذِهِ اَلْأَغْسَالُ سُنَّةٌ وَ غُسْلُ اَلْجَنَابَةِ فَرِيضَةٌ وَ غُسْلُ اَلْحَيْضِ مِثْلُه**»[٣]. فإنّ عدّ غسل الإحرام

(١) الكافي: ٤: ٣٠٢، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ١١: ٢٢٩، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢٣.

(٢) العروة الوثقى مع تعليقات عدّة من الفقهاء: ٤: ٦٥٣، الهامش ١.

(٣) عيون أخبار الرضا﵇: ١: ١٣٠، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٣: ٣٠٥، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ٦.

ضمن المسنونات، بوصفه أنّه سنّة، كاشف عن كونه مستحبّاً.

ولا يخفى أنّ تقريب دلالة النصّ المتقدّم على المدّعى تبتني على الإلتزام بكون المقصود من السنّة في النصّ خصوص المستحبّ، وليس المقصود منه ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مع أنّ الظاهر أنّ المقصود منه هو المعنى الثاني وهو ما كان صادراً عنه صلى الله عليه وآله وسلم بقرينة قوله عليه السلام بعد ذلك: «**وَ غُسْلُ اَلْجَنَابَةِ فَرِيضَةٌ وَ غُسْلُ اَلْحَيْضِ مِثْلُه**»، لأنّه ناظر لكون وجوبهما من الله تعالى في القرآن الكريم، وعليه لن يكون للنصّ المذكور دلالة على الإستحباب أصلاً.

على أنّه قد تمنع حجّية النصّ، لوجود ابن عبدوس وابن قتيبة، وهما لم يرد في حقّهما توثيق، والتفصيل يطلب من محلّه.

نعم، قد يوثّق ابن عبدوس بأحد طريقين:

الطريق الأوّل: ترضّي الصدوق رحمه الله عليه[1].

الطريق الثاني: إكثار الصدوق النقل عنه، وإكثار نقل الجليل عن الشخص أمارة وثاقته، خصوصاً إذا كان المكثر هو الصدوق رحمه الله في كتابه (**الفقيه**)، والذي قد شهد في مقدّمته أنّه لم يضمنه إلّا ما هو حجّة بينه وبين ربّه، ويفتي على طبقه[2].

وقد يوثّق ابن قتيبة لأحد وجوه:

الوجه الأوّل: توثيق العلّامة رحمه الله إيّاه[3].

ويعتمد القبول بهذا الوجه على النكتة المستند إليها في حجّية قول الرجالي،

---

(١) التوحيد للصدوق: ٢٤٢، الحديث ٤، و٢٦٩، الحديث ٦. الخصال: ٥٨، الحديث ٧٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣ (المقدّمة)، و ٣: ٣٧٨، الحديث ٤٣٣١، و٤: ٤١٩، الحديث ٥٩١٥، و ٤٥٧ (المشيخة).

(٣) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٢٢٣، الرقم ١.

إذ لو كانت من باب الرجوع للخبير، أو من باب الإطمئنان، كما هو المختار، لم يمنع ذلك من التعويل عليه، أمّا لو بني على أنّه من باب خبر الثقة في الموضوعات، وأنّه لابد وأن يكون حسيّاً أو قريباً من الحسّ، كما عن بعض الأعاظم[1]، فلا يصلح الوجه المذكور للبناء على الوثاقة، لدعواه أنّ بناء العقلاء الدالّة على حجّية خبر الثقة لا يشمل ما يكون صادراً عن حدس واجتهاد.

نعم، قد ذكر بعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت أيام بركاته)، البناء على القبول بتوثيقاته حتّى لو بني على مختار بعض الأعاظم، لأنّ من المحتمل جدّاً أن يكون قد ظفر ببعض الكتب، وتوفّرت عنده مستندات رجالية لم تصل إلينا، وهذا يوجب جريان أصالة الحسّ فيه[2].

هذا كلّه بناءً على ظهور العبارة الصادرة من العلّامة في حقّ ابن قتيبة في التوثيق، إذ أنّه عبّر عنه بقوله: فاضل، والظاهر أنّه لا ظهور لها في ذلك أصلاً. اللهمّ إلّا أن يبنى على وثاقته بلحاظ أنّه قد أدرجه في القسم الأوّل من كتابه (**الخلاصة**)، وهو الذي جعله لخصوص الموثّقين والممدوحين[3]، الذين يعتمد عليهم.

ولا يصغى لمقالة بعض الأعاظم من التوقّف في القبول بالصادر عن العلّامة مضافاً لكونه من المتأخّرين، لبنائه على أصالة العدالة القاضية بحجّية خبر كلّ إماميّ[4]، لما ذكرناه في محلّه من وجود

(١) دراسات في علم الأُصول: (تقرير السيّد علي الشاهرودي) ٣: ١٤٢.
(٢) قاعدة لا ضرر ولا ضرار للسيّد السيستاني: ٢٣.
(٣) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ١٧٧، الرقم ١٦.
(٤) معجم رجال الحديث: ١: ٦٢.

شواهد متعدّدة في كلماته على خلاف ذلك، والتفصيل يطلب من هناك.

الوجه الثاني: تصريح النجاشي في ترجمته أنّه اعتمد عليه أبو عمر الكشيّ في رجاله[1].

وليس في كلام الكشّي ما يدلّ على اعتماده عليه. نعم، قد روى عنه الكشّي كثيراً في كتابه، ولعلّ هذا هو منشأ تعبير النجاشي بأنّه قد اعتمد عليه، مع أنّ كثرة روايته عنه لا توجب البناء على وثاقته لو سلّم بأنّ رواية الجليل أمارة عن الوثاقة، لكثرة رواية الكشّي في كتابه عن الضعفاء، بل إكثاره الرواية عنهم.

الوجه الثالث: ما جاء عن الصدوق رحمه الله في كتاب (**عيون أخبار الرضا** عليه السلام)[2]، فقد نقل كتاب محض الإسلام والذي روى الفضل بن شاذان أنّه كتاب الرضا عليه السلام الذي كتبه إلى المأمون، وقد نقله الصدوق رحمه الله عن الفضل بطرق ثلاثة، وقد ذكر أنّ الأصحّ منها عنده هو ما رواه عبد الواحد بن عبدوس، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة، وظاهره تصحيح الطريق.

ومن المحتمل جدّاً أن يكون منشأ تعبيره بالأصحّية ليس راجعاً لسند الخبر، وإنّما هو ناظر إلى متنه لخلوّ هذا المتن من بعض الفقرات الموجودة في المتنين الآخرين ما يجعلهما غير متلائمين مع آراء الصدوق رحمه الله، مثل: وذكر فيه الفطرة مدّين من حنطة وصاعاً من الشعير والتمر والزبيب، وذكر فيه أنّ الوضوء مرّة مرة فريضة واثنتان إسباغ، وذكر فيه أنّ ذنوب الأنبياء عليهم السلام صغائرهم موهوبة.

الوجه الرابع: رواية الجليل عنه، بل إكثاره الرواية عنه، فأنّها تعدّ أمارة على

---

(١) رجال النجاشي: ٢٥٩، الرقم ٦٧٨.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ١٢٩، الحديث ١، و١٣٤، الحديث ٢ و٣.

وثاقته، وقد روى كتابه أحمد بن إدريس القمّي[١]، والذي كان من الأجلّاء، ولا يبعد أن يكون إكثاره الرواية عن عليّ بن محمّد بن قتيبة كاشفاً عن وثاقته عنده.

وقد عرفت في محلّه عدم وجود نكتة فنيّة للبناء على تماميّة الكبرى، فلا تتمّ الصغرى.

وربما قيل، أنّ الوجوه الأربعة وإن لم تكن في نفسها صالحة للدلالة على وثاقة ابن قتيبة، إلّا أنّ كلّ واحد منها يمثّل نسبة احتمالية لصحّة مرويّاته، ومع ضمّ بعضها إلى بعض بحساب الإحتمال الرياضيّ، فإنّه يمكن تولّد الوثوق والإطمئنان بإعتبار مرويّاته للبناء على وثاقته، فتأمّل.

ثمّ إنّه لو بني على وثاقة ابن قتيبة، إلّا أنّه يبقى الإشكال السندي بوجود ابن عبدوس.

ثانيها: التمسّك بصحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سُئل عن نتف الإبط وحلق العانة والأخذ من الشارب، ثمّ يُحرم؟ قال: «**نَعَمْ لاَ بَأْسَ بِهِ**»[٢]. إنّ مقتضى كون الإمام عليه السلام في مقام البيان يستدعي الإشارة لوجوب الغسل لو كان مطلوباً وعدم الإقتصار على الثلاثة التي وردت في لسان السائل فقط، وعدم تنبيه الإمام عليه السلام عليه، فضلاً عن عدم الإشارة لذلك يكشف عن عدم كونه واجباً.

والإنصاف، عدم ظهور الصحيح في نفي الوجوب، بل إنّ الظاهر منه أنّه عليه السلام

---

(١) رجال النجاشي: ٢٥٩، الرقم ٦٧٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ٥: ٦٢، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٢٢، الباب ٦ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

بصدد بيان إجزاء هذه الأُمور المذكورة من الآداب عن بقيّة الآداب الأُخرى، وأنّه لا يلزم الإتيان بكافّة الآداب، وليس هو في مقام البيان للإجتزاء بما ذكر عن جميع ما يكون مندوباً أو واجباً للإحرام.

والتمسّك بها لنفي وجوب غسل الإحرام أشبه بالمصادرة، لو لم تكن مصادرة، لأنّ المفروض أنّ حكم الغسل موضع خلاف، والإستناد للصحيح يعني أنّه مستحبّ، وأنّه لم يلزم الإمام عليه السلام الإتيان به.

ثالثها: ما تمسّك به بعض الأعاظم رحمه الله[1]، وهو عبارة عن أمرين:

الأمر الأوّل: الإعتماد على قرينية (لو كان لبان) لنفي الوجوب، ببيان:

إنّ غسل الإحرام لو كان واجباً لذاع واشتهر بينهم وجوبه لكثرة الإبتلاء به في المكلّفين لكثرة الحاجّ، مع أنّ الموجود هو نقل الإجماع على خلافه وهو استحباب الغسل وليس وجوبه.

الأمر الثاني: إنّه لو بني على كون غسل الإحرام واجباً، فلابدّ وأن يكون وجوبه شرطياً، وليس نفسياً، فإنّ الوجوب النفسيّ لم يثبت في الأغسال الواجبة كغسل الجنابة والحيض، ونحوهما، فكيف يكون ثابتاً في غسل الإحرام.

ويساعد على نفي الوجوب عنه، دلالة صحيحة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثمّ ينام قبل أن يحرم؟ قال: «**لَيْسَ عَلَيْهِ غُسْلٌ**»[2]. فقد دلّت على أنّ من اغتسل

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٧: ٢٥٧.

(٢) تهذيب الأحكام: ٥: ٦٥، الحديث ١٦. وسائل الشيعة: ١٢: ٣٣٠، الباب ١٠ من أبواب الإحرام، الحديث٣.

للإحرام ثمّ نام، ثمّ أراد الإحرام، لم يجب عليه إعادة الغسل.

نعم، هي معارضة بما دلّ على لزوم إعادة الغسل حينئذٍ، ففي صحيح النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام، ثمّ نام قبل أن يحرم؟ قال: «**عَلَيْهِ إِعَادَةُ اَلْغُسْلِ**»[1]. ومقتضى الجمع بينهما يكون بحمل الأمر بالإعادة على الاستحباب، فتكون الصحيحة دالة على نفي الوجوب النفسي والشرطي عن غسل الإحرام[2].

ويمكن الجواب عن الأمرين، **أمّا الأوّل** منهما، فإنّه يتمّ حال إحراز أنّ المشهور بين قدماء علماء الطائفة هو البناء على استحباب الغسل، مع أنّك قد عرفت في ما حكي عن عبارة الناصريات، تصريح السيّد المرتضى رحمه الله، بأنّ المشهور بينهم هو القول بوجوبه، وليس استحبابه[3]، وهذا يعني أنّ المسألة كانت من الواضحات خلال تلك الفترة، نعم، قد ذكرنا أنّه قد خفي القول بالوجوب منذ عصر الشيخ رحمه الله، إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ المسألة غير واضحة كما ذكر رحمه الله.

وأمّا الثاني، فإنّ في دلالة صحيح العيص بن القاسم، احتمالين، يوجبان ظهورها في الشرطية، فلا تكون منافية لدلالة صحيحة النضر بن سويد على ذلك، وهما:

الإحتمال الأوّل: أن يكون المنفيّ بقوله عليه السلام: «**لَيْسَ عَلَيْهِ غُسْلٌ**»، ليس هو وجوب الإعادة، ليكون مانعاً من ثبوت الشرطية، وإنّما المنفيّ هو خصوص أثر

---

(١) الكافي: ٤: ٣٢٨، الحديث ٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٩، الباب ١٠ من أبواب الإحرام ح ١.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١٠: ٥٨و٥٩.

(٣) الناصريات: ١٤٧.

الغسل المترتّب عليه، فيكون معنى كلامه عليه السلام أنّ الحدث الأصغر ليس ناقضاً لأثر الغسل، مع كون الغسل شرطاً لصحّة الإحرام.

الإحتمال الثاني: أن يكون المورد من صغريات الحكم الخاصّ الذي يعطى من المعصوم عليه السلام توسعةً وتخفيفاً على الأمّة، فيكون نفي وجوب الإعادة ليس دالّاً على نفي الشرطية، وإنّما غرضه عدم الحاجة إلى إعادة الغسل بعد صدور الحدث الأصغر ما دام قد اغتسل من مسافة بعيدة يعتدّ بها، ممّا يعسر معه عادة الإجتناب عن النوم ونحوه من موارد الحدث الأصغر، وهذا يوجب رفع اليد عن إطلاق صحيح النضر بخصوص هذا المقدار لا مطلقاً.

على أنّ صدور مثل هذا الجمع منه عليه السلام خلاف مبناه، من أنّ الجمع بين المتعارضين بالحمل على الإستحباب يختصّ بالأحكام التكليفيّة، ولا يشمل الأحكام الوضعيّة، والتي منها المقام.

رابعها: ما حكي عن بعض الأساتذة (دامت أيام بركاته)، من عدم وجود ما يصلح للدلالة على الوجوب، فإنّ عمدتها هي النصوص التي تضمّنت الأمر بغسل الإحرام، وقد ورد الأمر بذلك في سياق الأمر بالمستحبّات، وهذا مانع من انعقاد ظهور لها في الوجوب.

وأمّا رواية يونس، وإن لم تكن كذلك، إلّا أنّها ضعيفة السند بالإرسال، وهذا يمنع من الإستناد إليها في مقام الإستدلال، لعدم دخولها دائرة الحجّية.

وينحصر عندها الدليل في خصوص صحيح الحسين بن سعيد، لأنّها قد تضمّنت الأمر بإعادة الإحرام حال ترك الغسل ولو عن جهل.

إلّا أنّ مقابلها صحيح عبد الصمد بن بشير والذي تضمّن حكم الإمام عليه السلام بصحّة إحرام الرجل الأعجميّ الذي اجتمع عنده نفقة الحجّ، فجاء إلى الحجّ

ولم يسأل أحداً، وأحرم في ثيابه، فإنّ من الواضح أنّ مثله يترك الغسل، وهـذا يوجب التصرّف في ظهور صحيح الحسين بن سعيد، ليحمل على الأمر بلـزوم الإعادة في حالة الجهل على الإستحباب. ويبقى عندها لزوم الإعـادة لـو تـرك الغسل متعمّداً، فترفع اليد عنه أيـضاً بنكتـة أنّ التفكيـك بـين فـرض العلـم والجهل خلاف قرينية السياق، فتكون النتيجة حمل مدلول صحيحة الحـسين بن سعيد بلزوم الإعادة على الإستحباب مطلقاً.

ويلاحظ عليه، أوّلاً: إنّ ما أفاده (أطال الله فـي بقائـه) يجـري فـي معتبـرة سماعة، ورواية معاوية بن عمّار الأُولى، فإنّ الأمر بغسل الإحرام فيها واقع فـي سياق المستحبّات.

إلّا أنّ استفادة الوجوب قد وردت في نـصوص أُخـرى لـم يـرد فيهـا ذكـر للمستحبّات أصلاً ـ فراجع طوائف النصوص المتقدّمة.

ولو بني أيضاً على عدم وضوح دلالة موثّقة سماعة والتـي تـضمّنت التعبيـر بالوجوب، على أساس أنّ مثل هكذا تعبير قد تكرّر في موارد أُخرى ومع ذلك حكم الأعلام فيها بالإستحباب كغسل الجمعة مثلاً، وغسل يوم عرفة، وغـسل المولود، وغسل الزيارة، وغيرها، فيوجب ذلك حمل الوجـوب علـى الثبـوت، ليكون شاملاً لتأكّد الإستحباب.

فإنّه تبقـى نـصوص أُخـرى لا يتـصوّر فيهـا هـذا الإحتمـال، مثـل موثّقـة اسحاق بن عمّار، وصحيحة معاوية بن عمّار الثانية، وصحيحة عبد الصمد بن بشير.

إن قلـت: إنّ من المحتمل جدّاً أن يكون هناك ارتكاز متشرّعي منعقد علـى عدم وجوب غسل الإحرام كان موجوداً عند صدور هذه النصوص، ما يوجـب

حملها على خلاف ظاهرها، لأنّ الإرتكاز المذكور سوف يشكّل قرينة مانعة من حملها على ظاهرها.

قلت: إنّ التأمّل في صحيح الحسين بن سعيد المتقدّم، مانع من التسليم بوجود مثل هكذا إرتكاز، فإنّ ظهوره في الوجوب من القوّة بمكان، وهذا يمنع من تصوّر وجود الإرتكاز المذكور.

لا يقال: لم لا يبنى على أنّ الإعادة في المقام من قبيل استحباب إعادة الواجب لأجل ترك المستحبّ كما يذكر ذلك في استحباب إعادة الصلاة لمن ترك الأذان والإقامة.

فإنّه يقال: فرق بين الصلاة والإحرام، فيجوز فيها أن تكون الإعادة للواجب من أجل إدراك ما تركه من المستحبّ، وذلك لأنّها قابلة للإبطال، وأمّا الإحرام، فإنّه لا يتصوّر فيه ذلك، لأنّه ليس قابلاً للإبطال.

ثانياً: إنّ ما أفاده (دام ظلّه) من المانعيّة، لحمل الأمر في النصوص المذكورة على الوجوب يتمّ على المختار من أنّ دلالة الأمر على الوجوب بالوضع، ولا يتمّ وفق مختار مدرسة المحقّق النائيني، كما عرفت، والتي تقرّر أنّ دلالة الأمر على الوجوب من خلال حكم العقل، فيمكن التفكيك حينئذٍ بين الأوامر الواردة في سياق واحد، فيحمل بعضها على الوجوب، والبقيّة على الإستحباب.

ثالثاً: إنّ الجمع الذي أفاده (دام عزّه) بين صحيح الحسين بن سعيد، وصحيح عبد الصمد بن بشير، مبنيّ على وجود مقدّمة جعلها (حفظه الله) من المسلّمات، وهي عدم كون الأعجميّ قد اغتسل، لأنّه لم يسأل أحداً، وهو غريب، إذ كما يحتمل أن يكون قد ترك الغسل، يحتمل أيضاً أن يكون قد

اغتسل ولو جهلاً منه بعدم الوجوب، فاغتسل معتقداً وجوبه، بل يكفي أن يكون قد صدر منه الغسل اتّفاقاً، كما لو كان محدثاً بالجنابة مثلاً، فاغتسل، فإنّه يكفيه عن غسل الإحرام أيضاً.

على أنّه لو سلّم بأنّ من هذا حاله يكون تاركاً للغسل عادةً، إلّا أنّ الصحيح ليس في مقام البيان من هذه الجهة ليبنى على دلالته على عدم وجوب الغسل، فإنّ السؤال لم يكن موضوعه ترك الغسل.

مع أنّ رفع اليد عن ظهور النصّ في الوجوب بالنسبة للعالم غير واضح، لأنّ حمل الأمر بالإعادة بالنسبة للجاهل على الإستحباب بتعدّد الدالّ والمدلول، لا يوجب رفع اليد عن الظهور في الوجوب في حقّ العالم.

ويمكن أن يوجّه التصحيح الصادر من الإمام عليه السلام لعمله وعدم رفعه للجهالة الموجودة عنده، بوجود مصلحة قد اقتضت ذلك، كعدم وقوعه في المشقّة، ليبقى جاهلاً إلى آخر الحجّ، ويصحّ حجّه.

ولهذا نظير في الفقه، فقد أفتى المشهور بصحّة من أتى بعمرة التمتّع من دون إحرام جهلاً، ولم يعلم بذلك إلّا بعد فوات وقت التدارك، فليكن ترك الأعجميّ الغسل لعمرة التمتّع، نظير ترك الإحرام فيها، ولما لم يعلم إلّا بعد فوات وقت التدارك، حكم عليه السلام بصحّة حجّه.

ووفقاً لما تقدّم، لن يكون في البين ما يمنع من البناء على الإلتزام بوجوب غسل الإحرام، إلّا أنّ الجزم بذلك مقابل فتوى المشهور صعب جدّاً، فلا أقلّ من التنزّل إلى الإحتياط الوجوبيّ.

ويمنع من الجزم بالوجوب، ملاحظة الجوّ الفقهيّ الذي كان عليه علماء المسلمين، من البناء على عدم وجوب غسل الإحرام، فقد نقل في (**الفقه على**

المذاهب الأربعة)[1]، أنّ الحنفية والمالكية، والحنابلة والشافعية متّفقون على استحبابه، وعدم وجوبه، وصدور هذه النصوص في تلك الحقبة، مانع من الجزم بظهورها في الوجوب، ويؤيّد ما ذكرنا، بل يساعد عليه، فهم علماء الطائفة لمدلولها، بالإفتاء باستحبابه، دون وجوبه، كما يتّضح ذلك من خلال تخطئة السيّد المرتضى رحمه الله كما عرفت في ما نسبه لقدماء الأعلام، من القول بوجوبه، مع أنّه لا قائل بذلك منهم سوى ابن أبي عقيل، ولذا تجد المفيد رحمه الله قد عدّه في (**المقنعة**) ضمن المسنونات، وهو ظاهر في البناء على استحبابه، وعدم العناية بخلاف ابن أبي عقيل رحمه الله. واحتمال أن يكون نظره قدس سره لملاحظة المشروعية مقابل عدمها، فقصد من كونه مسنوناً، يعني أنّه مشروع، غير واضح.

نعم، يصعب البناء على ظهور بعض النصوص المتقدّمة كصحيح الحسين بن سعيد والذي تضمّن الأمر بإعادة الغسل في الإستحباب، وعدم الوجوب، فإنّ ظاهره هو السؤال عن حكم الإحرام من دون غسل من حيث الصحّة والفساد، وأمر الإمام عليه السلام إيّاه بإعادة الإحرام ظاهر في الحكم ببطلانه. نعم، يمكن البناء على وجود إعراض من الأعلام رحمهم الله في العمل بمدلوله، ولذا لم نجد من أفتى من القدماء بالوجوب، فتأمّل. على أنه قد اشتمل الصحيح التعبير بكلمة (ينبغي)، وهي غير ظاهرة في نفسها في الوجوب.

وبالجملة، إنّ ملاحظة ما ذكر، يصلح أن يشكّل قرينة مانعة من الجزم والبناء على عدم وجوب غسل الإحرام، ولو لم يقبل، فلا مناص من الإحتياط الوجوبيّ على أقلّ التقادير.

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة: ١: ١٠١٤.

مَصَادِرُ الكِتَابِ

القرآن الكريم

١. أجود التقريرات

تقريراً لأبحاث الميرزا محمّد حسين النائيني (١٣٥٥ هـ) السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣ هـ) مؤسسة صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٩ هـ.

٢. أخبار مكّة للفاكهي

محمّد بن إسحاق بن العبّاس (٢٧٥ هـ) دار خضر / بيروت / ١٤١٤ هـ

٣. رجال الكشّي = اختيار معرفة الرجال

الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٤. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب

الميرزا الشيخ جواد التبريزي (١٤٢٧ هـ) دار الصدّيقة الشهيدة عليها السلام/ الطبعة الرابعة / ١٤٢٥هـ.

٥.أسباب نزول الآيات

عليّ بن أحمد الواحديّ النيسابوريّ (٤٦٨ هـ) مؤسّسة الحلبيّ / القاهرة / ٣٨٨هـ.

٦. الاستبصار فيما اختلف من الآثار

الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) دار الكتب الإسلاميّة / طهران / الطبعة الرابعة / ١٣٦٣ هـ ش.

٧. الأسس المنطقية للاستقراء

الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر (١٤٠٢ هـ) مؤسسة العارف / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٨ هـ.

٨. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة

قطب الدين البيهقي الكيدري (ق ٦) مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٦ هـ.

٩. أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق

تقريراً لأبحاث الشيخ مسلم الداوري (معاصر)، الشيخ محمّد عليّ صالح المعلّم (١٤٢٤ هـ) الطبعة الأُولىٰ / مؤسسة المحبّين للطباعة والنشر / قم المقدّسة / ١٤٢٦ هـ.

١٠. إعلام العامة في صحّة الحجّ مع العامّة

الشيخ عبد النبيّ العراقي (١٣٨٥ هـ) مطبعة الغري / النجف الأشرف / ١٣٦٤هـ.

١١. الأقطاب الفقهية على مذهب الإماميّة

محمّد بن عليّ بن ابراهيم الأحسائي (ق ٩) مكتبة آية الله السيّد المرعشي النجفي / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٠هـ.

١٢. آلاء الرحمن في تفسير القرآن

الشيخ محمّد جواد البلاغي (١٣٥٢ هـ) مطبعة العرفان / صيدا / بيروت / ١٣٥٢هـ.

١٣. الأمالي

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسّسة البعثة / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٧ هـ.

١٤. الإنتصار

الشريف المرتضىٰ، عليّ بن الحسين الموسويّ البغداديّ (٤٣٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / ١٤١٥ هـ.

١٥. بحارالأنوار

العلّامة المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّد تقيّ (١١١١ هـ) مؤسسة الوفاء / بيروت / الطبعة الثانية / ١٤٠٣ هـ.

١٦. بحوث فقهية

السيّد محمّد رضا السيستاني (معاصر) دار المؤرّخ العربي / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٧هـ.

١٧. بحوث في الفقه المعاصر

الشيخ حسن الجواهري (معاصر) دار الذخائر/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ.

١٨. بحوث في شرح العروة الوثقىٰ

الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر(١٤٠٢ هـ) مطبعة الآداب/ النجف الأشرف/ ١٩٧١م.

١٩. بحوث في شرح مناسك الحجّ

(تقرير أبحاث السيّد محمّد رضا السيستانيّ) أمجد رياض و نزار يوسف/ دارالمؤرّخ العربي/ بيروت/ ١٤٣٧هـ.

٢٠. بحوث في علم الأُصول (التمهيد في مباحث الدليل اللفظي)

الشيخ حسن عبد الساتر(معاصر) مؤسسة المحبّين للطباعة والنشر/ قم المقدّسة/ ١٤٢٣ هـ.

٢١. بحوث في علم الأُصول

السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي (١٤٤٠هـ) مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، طبقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٣٣هـ.

٢٢. بداية المجتهد ونهاية المقتصد

محمّد بن أحمد، إبن رشد الأندلسي (٥٩٥ هـ) دار الفكر/ بيروت/ ١٤١٥هـ.

٢٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع

علاء الدين أبوبكر بن مسعود الحنفي (٥٨٧ هـ) المكتبة الحبيبيّة/ پاكستان/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٩هـ.

٢٤. بصائر الدرجات في فضائل آل محمّدصلى الله عليه وآله وسلم

أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ الصفّار(٢٩٠ هـ) منشورات الأعلمي/ طهران/ ١٤٠٤ هـ.

٢٥. بلغة الفقيه

السيّد محمّد آل بحر العلوم (١٣٢٦هـ) مكتبة الصادق/ طهران/ الطبعة الرابعة/ ١٤٠٣ هـ.

٢٦. البيان في تفسير القرآن

السيّد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣ هـ) دار الزهراءعليها السلام/ بيروت/ الطبعة الرابعة/ ١٣٩٥هـ.

٢٧. البيع

تقريراً لأبحاث السيّد روح الله الموسوي الخميني (١٤٠٩ هـ)، السيّد حسن الطاهري الخرّم آبادي (١٤٣٥هـ) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني/ قم المقدّسة/ ١٤٠٣هـ.

٢٨. تاج العروس من جواهر القاموس

أبو فيض السيّد محمّد مرتضىٰ الحسينيّ الواسطيّ الزبيدي(١٢٠٥ هـ) دار الفكر/ بيروت/ ١٤١٤ هـ.

٢٩. تاريخ الإسلام

أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨ هـ) دار الكتاب العربي / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٧هـ.

٣٠. تاريخ الطبريّ (تاريخ الأمم والملوك)

أبو جعفر محمّد بن جرير الطبريّ (٣١٠ هـ) مؤسّسة الأعلميّ / بيروت / الطبعة الرابعة / ١٤٠٣ هـ.

٣١. تاريخ مدينة دمشق

عليّ بن الحسن بن هبة الله (ابن عساكر) (٥٧١ هـ) دار الفكر / بيروت / ١٤١٥ هـ.

٣٢. التبيان في تفسير القرآن

أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٩ هـ.

٣٣. مجمع البيان

أمين الإسلام أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨ هـ) مؤسسة الأعلميّ / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٥ هـ.

٣٤. تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل

أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ (٥٣٨ هـ) مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبيّ / القاهرة / ١٣٨٥هـ.

٣٥. الميزان في تفسير القرآن

العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي (١٤١٢ هـ) جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة / قمّ المقدّسة.

٣٦. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي

محمّد بن عبد الرحمن المباركفوري (١٢٨٣ هـ) دار الكتب العلميّة / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٠ هـ.

٣٧. تذكرة الفقهاء

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٤ هـ.

٣٨. تسنيم في تفسير القرآن

الشيخ عبد الله الجوادي الآملي (معاصر) دار الإسراء / بيروت / الطبعة الثانية / ١٤٣٢هـ.

٣٩. تعاليق مبسوطة على العروة الوثقىٰ

الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض / انتشارات محلّاتي / قمّ المقدّسة.

٤٠. التبيان في تفسير القرآن

أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٩ هـ.

٤١. تفسير العيّاشي

أبو النضر محمّد بن مسعود بن عيّاش السلميّ (٣٢٠ هـ) المكتبة العلميّة الإسلاميّة / طهران.

٤٢. تفسير القمّي

أبو الحسن عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي (٣٢٩ هـ) مؤسّسة دار الكتاب / قمّ المقدّسة / الطبعة الثالثة / ١٤٠٤ هـ.

٤٣. التفسير الكبير

الفخر الرازيّ ، محمّد بن عمر بن الحسين (٦٠٦هـ) دار إحياء التراث العربيّ / بيروت / الطبعة الثالثة .

٤٤. تفسير المنار

محمّد رشيد رضا (١٣٥٤هـ) الهيئة المصرية للكتاب / ١٩٩٠م .

٤٥. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الصوم والإعتكاف)

الشيخ محمّد فاضل اللنكراني (١٤٢٨ هـ) مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام / قم المقدّسة .

٤٦. تقريب التهذيب

أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) دار الكتب العلميّة / بيروت / الطبعة الثانية / ١٤١٥هـ.

٤٧. التقية

الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨٢هـ) مؤسسة قائم آل محمّد عجل الله تعالى فرجه الشريف / قم المقدّسة / الطبعة الأولىٰ / ١٤١٢ هـ.

٤٨. تهذيب الأحكام

الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) دار الكتب الإسلاميّة / طهران / الطبعة الثالثة / ١٣٩٠هـ.

٤٩. تهذيب التهذيب

أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) دار الفكر / بيروت / الطبعة الأولىٰ / ١٤٠٤هـ.

٥٠. تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال

السيّد محمّد عليّ الموحّد الأبطحي (١٤٢٣ هـ) الناشر: إبن المؤلّف/ الطبعة الثانية/ ١٤١٧ هـ.

٥١. التوحيد

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) جماعة المدرّسين/ قمّ المقدّسة.

٥٢. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (١٣٨١هـ) منشورات الشريف الرضيّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٣٦٨هـ.

٥٣. جامع أحاديث الشيعة

السيّد حسين البروجرديّ (١٣٨٠ هـ) المطبعة العلميّة/ قم المقدّسة/ ١٣٩٩هـ.

٥٤. جامع الرواة

محمّد بن عليّ الأردبيليّ الغرويّ الحائريّ (١١٠١ هـ) مكتبة المحمّدي/ قم المقدّسة.

٥٥. جامع الشتات

محمّد إسماعيل بن الحسين الخواجوئي (١١٧٣ هـ) الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٨هـ.

٥٦. جامع المدارك في شرح المختصر النافع

السيّد أحمد الخوانساريّ (١٤٠٥ هـ) مكتبة الصدوق / طهران / الطبعة الثانية / ١٣٥٥هـ. ش.

٥٧. جامع المقاصد في شرح القواعد

المحقّق الثاني، عليّ بن الحسين الكركيّ (٩٤٠ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٨هـ.

٥٨. الجامع للشرائع

يحيىٰ بن سعيد الحلّي (٦٩٠ هـ) مؤسسة سيّدالشهداء عليه السلام / قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

٥٩. الجعفريات

محمّد بن محمّد بن الأشعث (ق ٤) مكتبة نينوى الحديثة / طهران / الطبعة الأُولىٰ.

٦٠. جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى)

السيّد الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) دار القرآن الكريم (منشورات الأسوة) / قم المقدّسة / ١٤٠٥ هـ.

٦١. جوابات أهل الموصل

الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ (٤١٣ هـ) دار المفيد / بيروت / الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.

٦٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام

الشيخ محمّد حسن بن الشيخ باقر بن عبد الرحيم النجفيّ (١٢٦٦ هـ) دار الكتب الإسلاميّة / طهران / الطبعة الثانية / ١٣٦٥ هـ . ش .

٦٣. حاشية ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار

محمّد امين ، ابن عابدين (١٢٥٢هـ) دار الفكر / بيروت / ١٤١٥ .

٦٤. حاشية الشهيد الثاني على خلاصة الأقوال

العلّامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة البلاغ / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٣٠ هـ.

٦٥. حاشية كتاب المكاسب

محمّد كاظم الآخوند الخراساني (١٣٢٩ هـ) وزارة الإرشاد الإسلامي / طهران / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٦هـ.

٦٦. الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة

الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازيّ البحرانيّ (١١٨٦هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / ١٣٦٣هـ . ش .

٦٧. حقائق التأويل في متشابه التنزيل

السيّد الشريف الرضيّ (٤٠٦ هـ) دارالمهاجر / بيروت .

٦٨. خاتمة مستدرك وسائل الشيعة

الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (١٣٢٠هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٥هـ.

٦٩. الخصال

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) جماعة المدرّسين/ قمّ المقدّسة/ ١٤٠٣ هـ.

٧٠. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال:

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة نشر الفقاهة / قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٧هـ.

٧١. الخلاف

الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ ١٤٠٧ هـ.

٧٢. الخلل في الصلاة

السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ (١٤٠٩ هـ) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ/ طهران/ ١٤٠٣هـ..

٧٣. الدرّ المختار

محمّد بن عليّ بن عبد الرحمن الحنفي الحصكفي (١٠٨٨هـ) دار الفكر/ بيروت/ ١٤١٥هـ.

٧٤. دراسات في علم الأُصول

تقريراً لأبحاث السيّد ابوالقاسم الخوئي (١٤١٣هـ) السيّد عليّ الشاهرودي (١٣٧٦هـ) مركز الغدير للدراسات الإسلامية/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٩هـ.

٧٥. الدرّة النجفيّة

السيّد محمّد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ) دار الزهراء عليها السلام/ بيروت/ ١٤٠٦هـ.

٧٦. الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة

الشهيد الأول، محمّد بن مكّيّ العاملي (٧٨٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٢هـ.

٧٧. دعائم الإسلام

القاضي أبو حنيفة، النعمان بن محمّد المغربيّ (٣٦٣ هـ)/ دار المعارف/ القاهرة/ ١٣٨٣ هـ.

٧٨. دليل الناسك

السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٩٠هـ) مؤسسة دار الحكمة/ قم المقدّسة/ الطبعة الثالثة/ ١٤١٦هـ.

٧٩. دليل تحرير الوسيلة (فقه الربا)

تقريراً لأبحاث السيّد روح الله الموسوي الخميني (١٤٠٩ هـ)، الشيخ عليّ أكبر السيفي المازندراني (معاصر) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني/ قم المقدّسة/ ١٤٠٣هـ.

٨٠. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد

ملّا محمّد باقر السبزواري (١٠٩٠هـ) قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدّسة/ مشهد المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٤٥هـ.

٨١. الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة

العلّامة الشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٣٨٩ هـ) دار الأضواء / بيروت / الطبعة الثالثة / ١٤٠٣ هـ.

٨٢. رجال إبن الغضائريّ

أحمد بن الحسين بن عبيد الله الواسطيّ (ق٥ هـ) دار الحديث / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٢هـ.

٨٣. رجال ابن داود

تقيّ الدين، الحسن بن عليّ بن داود الحلّي (٧٠٧ هـ) المطبعة الحيدريّة / النجف الأشرف / ١٣٩٢هـ.

٨٤. رجال الطوسيّ

الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٥هـ.

٨٥. رجال النجاشيّ

أبو العبّاس أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشيّ (٤٥٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / الطبعة الخامسة / ١٤١٦هـ.

٨٦. الرسالة العددية (مخطوط)

الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ (٤١٣ هـ)

٨٧. رسالة في الربا الاستثمّاري

طبقاً لنظريات الشيخ يوسف الصانعي (١٣٤٢ هـ) ميثم التمّار / تحقيق مؤسسة الثقلين الثقافيّة / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤٢٧.

٨٨. الرسائل الأُصولية

الوحيد البهبهاني، محمّد باقر بن محمّد أكمل (١٢٠٥هـ) مؤسسة العلّامة الوحيد البهبهاني / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٦هـ.

٨٩. الرسائل التسع

المحقّق الحلّي، ابوالقاسم جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ) مكتبة آية الله السيّد المرعشي النجفي / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٣هـ.

٩٠. رسائل فقهية

الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) المؤتمر العالمي لميلاد الشيخ الأنصاري / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٤هـ.

٩١. الرسائل (الإمام الخميني)

السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ (١٤٠٩ هـ) مؤسّسة اسماعيليان / قمّ المقدّسة / ١٤١٠ هـ.

٩٢. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان

الشهيد الثاني، زين الدّين الجبعي العاملي (٩٦٦هـ) / مؤسسة بوستان كتاب / قم المقدّسة.

٩٣. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة

الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥ هـ) جامعة النجف الدينية/ الطبعة الثانية/ ١٣٩٨ هـ.

٩٤. رؤيت هلال (فارسي)

(بجهود رضا مختاري و محمّد رضا نعمتي) مركز إحياء آثار إسلامي/ مؤسسة بوستان كتاب/ قم المقدّسة/ الطبعة الثالثة.

٩٥. رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل

السيّد عليّ بن محمّد بن عليّ الطباطبائيّ (١٢٣١ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٢ هـ.

٩٦. السرائر (الحاوي لتحرير الفتاوى)

أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (٥٩٨ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٠ هـ.

٩٧. السنن الكبرىٰ

أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقيّ (٤٥٨ هـ) دار الفكر/ بيروت.

٩٨. سنن الترمذي

أبو عيسىٰ محمّد بن عيسىٰ بن سورة الترمذي (٢٧٩ هـ) دار الفكر/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٣ هـ.

٩٩. سنن الدار قطنيّ

الحافظ عليّ بن عمر الدار قطنيّ (٣٨٥ هـ) دار الكتب العلميّة/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٧ هـ.

١٠٠. سنن الدارمي

أبو محمّد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (٢٥٥ هـ) مطبعة الاعتدال/ دمشق/ ١٣٤٩ هـ.

١٠١. سنن النسائي

احمد بن شعيب النسائي (٣٠٣ هـ) دار الفكر/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٣٨ هـ.

١٠٢. سير أعلام النبلاء

شمس الدّين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨ هـ) مؤسسة الرسالة/ بيروت/ الطبعة التاسعة/ ١٤١٣ هـ.

١٠٣. شارع النجاة في أحكام العبادات (فارسي)

محمّد باقر بن محمّد حسين المرعشي الأستر آبادي، المشهور بـ ميرداماد (١٠٤٠هـ) الناشر: السيّد جمال الدين ميرداماد (١٣٩٧هـ).

١٠٤. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام

المحقّق الحلّي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦ هـ) انتشارات استقلال/ طهران/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٩ هـ.

١٠٥. شرح نهج البلاغة

عزّ الدين عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦ هـ) دار إحياء الكتب العربية / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٣٧٨ هـ.

١٠٦. الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربيّة

إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (٣٩٣ هـ) دار العلم للملايين / بيروت / الطبعة الرابعة / ١٤٠٧ هـ.

١٠٧. صحيح ابن حبّان

الأمير علاء الدين عليّ بن بلبان الفارسيّ (٧٣٩ هـ) مؤسّسة الرسالة / بيروت / الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.

١٠٨. صحيح البخاري

محمّد بن إسماعيل البخاريّ الجعفيّ (٢٥٦هـ) دار الفكر / بيروت / ١٤٠١ هـ.

١٠٩. صحيح مسلم

أبو الحسين مسلم بن الحجّاج النيسابوريّ (٢٦١ هـ) دار الفكر / بيروت .

١١٠. صراط الحق في المعارف الإسلاميّة والأصول الإعتقاديّة

الشيخ محمّد آصف المحسني (١٤٤٠هـ) منشورات ذوي القربى / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٨هـ.

١١١. صفات الشيعة

الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) كانون انتشارات عابدي / طهران .

١١٢. صلاة الجماعة

الشيخ محمّد حسين الإصفهاني (١٣٦١ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤٠٩ هـ.

١١٣. الصوم في الشريعة الإسلامية الغرّاء

الشيخ جعفر السبحاني (معاصر) مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأولىٰ / ١٤٢١هـ.

١١٤. طبّ الأئمة عليهم السلام

عبد الله بن سابور الزيّات (٤٠١ هـ) انتشارات الشريف الرضي / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤١١ هـ.

١١٥. عدّة الأُصول

الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) تحقيق الشيخ محمّد رضا الأنصاريّ القمّي / قم المقدّسة / ١٤١٧ هـ.

١١٦. العروة الوثقى مع تعليقات عدّة من الفقهاء

السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (١٣٣٧ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قم المقدّسة / الطبعة الأولىٰ / ١٤٢٠هـ.

١١٧. العقد النضيد

تقريرات لأبحاث المسجد الأعظم في فقه العقود والمعاملات / الشيخ محمّد رضا الأنصاري القمّي (معاصر) دار التفسير / قم المقدّسة / الطبعة الأولىٰ / ١٤٢٩ هـ.

١١٨. علل الشرائع

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) المكتبة الحيدرية/ النجف الأشرف/ ١٣٨٥ هـ.

١١٩. العناوين

السيّد مير عبد الفتاح الحسينيّ المراغي (١٢٥٠هـ) مؤسسة النشر الإسلامي/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٧هـ.

١٢٠. عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية

ابن جمهور، محمّد بن عليّ بن إبراهيم الإحسائيّ (٨٨٠ هـ) مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٣ هـ.

١٢١. العويض

الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ (٤١٣ هـ) دار المفيد للطباعة / بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤ هـ.

١٢٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسسة الأعلميّ/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٤ هـ.

١٢٣. الغاية القصوى في التعليق على العروة الوثقى (كتاب الصوم)

السيّد تقيّ القمّي (١٤٣٨هـ) انتشارات محلّاتي/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٧هـ.

١٢٤. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد

الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي العاملي (٧٨٦هـ) مكتب الإعلام الإسلامي / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٤ هـ.

١٢٥. غاية المرام في شرح شرائع الإسلام

الشيخ مفلح بن الحسن الصيمري (٩٠٠ هـ) دار الهادي / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٠ هـ.

١٢٦. الغدير في الكتاب والسنّة والأدب

الشيخ عبدالحسين أحمد الأمينيّ النجفيّ (١٣٩٢ هـ) دار الكتاب العربيّ / بيروت / الطبعة الرابعة / ١٣٩٧ هـ.

١٢٧. غنية النزوع الى علمي الاصول والفروع

السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبيّ (٥٨٥ هـ) مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٧ هـ.

١٢٨. الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام

عليّ بن بابويه القمّي (٣٢٩ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٦ هـ.

١٢٩. فقه القرآن

قطب الدين، سعيد بن هبة الله الراونديّ (٥٧٣ هـ) مكتبة آية الله العظمىٰ المرعشيّ النجفيّ / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤٠٥ هـ.

١٣٠. الفقه على المذاهب الأربعة

عبدالرحمن الجزيريّ (١٣٦٠هـ) دار الكتب العلميّة/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤٢٤ هـ.

١٣١. فلاح السائل ونجاح المسائل

السيّد رضيّ الدين عليّ بن موسىٰ بن جعفر بن طاووس (٦٦٤ هـ) مؤسسة بوستان كتاب/ قمّ المقدّسة.

١٣٢. الفهرست للطوسيّ

الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) مؤسسة نشر الفقاهة/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٧ هـ.

١٣٣. رجال بحر العلوم (الفوائد الرجالية)

السيّد محمّد مهدي بحر العلوم الطباطبائي (١٢١٢هـ) مكتبة الصادق/ طهران/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٣٦٣ ش.

١٣٤. الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة

محمّد أمين الاسترابادي (١٠٣٣ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٤ هـ.

١٣٥. فيض العروة الوثقى (كتاب الصوم)

تقريراً لأبحاث الشيخ محمّد اسحاق الفيّاض (معاصر) بقلم: محمد الموسوي البكّاء/ دار الكفيل التابعة للعتبة العبّاسية المقدّسة/ كربلاء المقدّسة/ ١٤٣٨هـ.

١٣٦. فيض القدير في شرح الجامع الصغير

محمّد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ) دار الكتب العلميّة / بيروت / الطبعة الأُولىٰ /١٤١٥ هـ.

١٣٧. قاعدة لا ضرر ولا ضرار

السيّد عليّ الحسينيّ السيستاني (معاصر) دار المؤرّخ العربي / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٤هـ.

١٣٨. قاموس الرجال

الشيخ محمّد تقي التستري (١٤١٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٩هـ.

١٣٩. القاموس المحيط

الفيروز آباديّ، مجد الدين محمّد بن يعقوب (٨١٧ هـ) دار الكتب العلميّة / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٥هـ.

١٤٠. القرآن في الإسلام

العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي رحمه الله (١٤٠٢هـ) مؤسسة المحبّين للطباعة والنشر / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٥هـ.

١٤١. قرب الأسناد

أبو العباس، عبد الله بن جعفر الحميريّ (ق ٣) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٣ هـ.

١٤٢. قلائد الدرر في مناسك من حجّ واعتمر

الشيخ أحمد آل كاشف الغطاء (١٣٤٤هـ) المطبعة العلميّة/ النجف الأشرف/ ١٣٦٧هـ.

١٤٣. القواعد الفقهية

السيّد محمّد حسن البجنورديّ (١٣٩٥ هـ) نشر الهادي/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٩هـ.

١٤٤. القواعد والفوائد

الشهيد الأول محمّد بن مكي العامليّ (٧٨٦ هـ) مكتبة المفيد/ قم المقدّسة.

١٤٥. التفسير الكاشف

الشيخ محمّد جواد مغنية (١٤٠٠ هـ) دار الأنوار/ بيروت/ الطبعة الرابعة.

١٤٦. الكافي

ثقة الإسلام الكلينيّ، الشيخ محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ الرازيّ (٣٢٩ هـ) دار الكتب الإسلاميّة/ طهران/ الطبعة الثالثة/ ١٣٨٨ هـ ش.

١٤٧. الكافي في الفقه

أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧ هـ) مكتبة الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام العامّة/ اصفهان/ ١٤٠٣ هـ.

١٤٨. الكافي في فقه اهل المدينة المالكي

إبن عبد البرّ القرطبي (٤٦٢ هـ) دار الكتب العلميّة / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٧هـ.

١٤٩. كتاب الطهارة

السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ (١٤٠٩ هـ) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ / طهران .

١٥٠. كتاب الأُمّ

أبو عبد الله محمّد بن إدريس الشافعي (٢٠٤ هـ) دار الفكر / بيروت / الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ.

١٥١. كتاب البيع

السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ (١٤٠٩ هـ) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ / قم المقدّسة / ١٤٢١هـ.

١٥٢. كتاب الحج

تقريراً لأبحاث السيّد محمّد المحقّق الداماد (١٣٨٨هـ) الشيخ عبد الله الجوادي الآملي (معاصر) دار الإسراء / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٣هـ.

١٥٣. كتاب الصلاة

المحقّق الحائري﵀ (١٣٥٥هـ) مركز الإعلام الإسلامي / قم المقدّسة / ١٣٦٢ش .

١٥٤. كتاب الصوم

الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) المؤتمر العالمي لميلاد الشيخ الأنصاري/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٣هـ.

١٥٥. كتاب الصوم

الشيخ حسين عليّ المنتظري (١٤٣١هـ) منشورات ارغوان دانش/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٨هـ.

١٥٦. كتاب الطهارة

السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ (١٤٠٩ هـ) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢١هـ.

١٥٧. كتاب العين

أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيديّ (١٧٥ هـ) مؤسّسة دار الهجرة/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٩ هـ.

١٥٨. كتاب المكاسب والبيع

تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ) الشيخ محمّد تقي الآملي (١٣٩١هـ) مؤسسة النشر الإسلامي/ قم المقدّسة.

١٥٩. كشّاف القناع عن الإقناع

منصور بن يونس البهوتي (١٠٥١هـ) دار الكتب العلميّة/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٨هـ.

١٦٠. كشف الالتباس عن موجز أبى العباس

الشيخ مفلح بن الحسن الصيمري (٩٠٠ هـ) مؤسسة صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٧هـ.

١٦١. كشف الرموز في شرح المختصر النافع

الفاضل الآبيّ، أبو عليّ الحسن بن أبي طالب (٦٩٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قم المقدّسة / ١٤٠٨ هـ.

١٦٢. كشف الغطاء

الشيخ جعفر بن خضر الجناجي، كاشف الغطاء (١٢٢٨ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي / مشهد المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٢ هـ.

١٦٣. كفاية الأحكام (كفاية الفقه)

المولىٰ محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري (١٠٩٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٣ هـ.

١٦٤. كلمات توضيحية في شرح دروس تمهيديّة فى الفقه الإستدلاليّ

الشيخ محمّد آل عبيدان القطيفيّ، مكتبة فدك / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٣٧ هـ.

١٦٥. كنز العرفان في فقه القرآن

جمال الدّين المقداد بن عبد الله السيوري (٨٢٦ هـ) المكتبة الرضوية / طهران / ١٣٨٤هـ.

١٦٦. لسان العرب

أبو الفضل، جمال الدين محمّد بن مكـرّم بـن منظـور الافريقـيّ المـصريّ (٧١١ هـ) نشر أدب الحوزة/ قم المقدّسة/ ١٤٠٥ هـ.

١٦٧. لوامع صاحبقراني

العلّامة محمّد تقيّ، المجلسيّ الأوّل (١٠٧٠ هـ) مؤسّسة إسـماعيليان/ قـم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤ هـ.

١٦٨. المبسوط

الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) المكتبة المرتـضوية لإحياء الآثار الجعفرية/ طهران/ ١٣٨٧ هـ.

١٦٩. مجمع البيان في تفسير القرآن

أمين الإسلام أبو علـيّ الفـضل بـن الحـسن الطبرسـيّ (٥٤٨ هـ) مؤسـسة الأعلميّ/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٥ هـ.

١٧٠. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان

المقدّس الأردبيليّ، المـولىٰ أحمـد بـن محمّـد (٩٩٣ هـ) مؤسـسة النـشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة.

١٧١. المحاسن

أبو جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ (٢٧٤ هـ) دار الكتب الإسـلاميّة/ طهران/ ١٣٣٠ هـ. ش.

١٧٢. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز

ابن عطيّة الأندلسيّ (٥٤٦ هـ) دار الكتب العلميّة/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٣هـ.

١٧٣. محاضرات في أُصول الفقه

الشيخ محمّد اسحاق الفياض (معاصر) مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي/ قم المقدّسة/ ١٤٢٢هـ.

١٧٤. محاضرات في الفقه الجعفري

تقريراً لأبحاث السيّد ابوالقاسم الخوئي (١٤١٣هـ) السيّد عليّ الشاهرودي (١٣٧٦هـ) مركز الغدير للدراسات الإسلامية/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٩هـ.

١٧٥. المحلّى

إبن حزم، عليّ بن أحمد بن سعيد (٤٥٦ هـ) دار الفكر/ بيروت.

١٧٦. المختصر النافع في فقه الإماميّة

المحقق الحلّي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي (٦٧٦ هـ) مؤسسة البعثة/ قم المقدّسة/ الطبعة الثالثة / ١٤١٠ هـ.

١٧٧. مختصر بصائر الدرجات

الشيخ حسن بن سليمان الحلّيّ (ق٩ هـ) المطبعة الحيدريّة/ النجف الأشرف/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٣٧٠هـ.

١٧٨. مختلف الشيعة

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٢ هـ.

١٧٩. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام

السيّد محمّد بن عليّ الموسوي العاملي (١٠٠٩هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٠هـ.

١٨٠. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول عليهم السلام

العلّامة المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّد تقيّ (١١١١ هـ) دار الكتب الإسلاميّة/ طهران/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٤ هـ.

١٨١. المراسم العلويّة في الأحكام النبويّة

أبو يعلىٰ، حمزة بن عبد العزيز الديلميّ (٤٤٨ هـ) المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ ١٤١٤ هـ.

١٨٢. مروج الذهب ومعادن الجوهر

أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ المسعودي (٣٤٦هـ) المكتبة العصرية/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٥هـ.

١٨٣. مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام:

الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العاملي (٩٦٥ هـ) مؤسسة المعارف الإسلاميّة/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٣ هـ.

١٨٤. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام

محمّد الفاضل الجواد الكاظمي (ق١١ه) المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفرية/ طهران/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٨ه.

١٨٥. المسائل الشرعية

السيّد موسى الشبيري الزنجاني (معاصر) مؤسسة الإمام محمّد الباقر عليه السلام الفقهية/ قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٤٣ه.

١٨٦. مسائل عليّ بن جعفر

عليّ بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام (ق ٢) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٩ه.

١٨٧. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل

الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (١٣٢٠ ه) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٨ ه.

١٨٨. المستدرك على الصحيحين

الحافظ أبو عبد الله محمّد عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥ ه) دار المعرفة/ بيروت.

١٨٩. مستطرفات السرائر

أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (٥٩٨ ه) مؤسسة النشر الإسلامي / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤١١ ه.

١٩٠. مستمسك العروة الوثقىٰ

السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٩٠ ه) مطبعة الآداب / النجف الأشرف / الطبعة الرابعة / ١٣٩١ ه.

١٩١. مسند أبي يعلىٰ

أحمد بن عليّ بن المثنّىٰ التميمي الموصلي (٣٠٧ه) دار المأمون / بيروت / دمشق.

١٩٢. مسند أحمد

أحمد بن حنبل الشيبانيّ (٢٤١ ه) دار صادر / بيروت.

١٩٣. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع

الوحيد البهبهاني، محمّد باقر بن محمّد أكمل (١٢٠٥ه) مؤسسة العلّامة الوحيد البهبهاني / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٤ه.

١٩٤. مصباح الأصول

تقرير بحث السيّد ابوالقاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١٣ه) / السيّد محمّد سرور الواعظ البهسوديّ / مكتبة الداوريّ / قم المقدّسة / الطبعة الخامسة / ١٤١٧ ه.

١٩٥. مصباح الفقاهة

تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١٣ ه) الميرزا محمّد عليّ التوحيديّ التبريزي / منشورات أنصاريان / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ.

١٩٦. مصباح الفقيه

الشيخ آقا رضا الهمداني (١٣٢٢ ه) منشورات آواي منجي / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٤٢ه.

١٩٧. مصباح المنهاج

السيّد محمّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم (١٤٤٣هـ) دار الهلال / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٥ هـ.

١٩٨. المصباح المنير

الفيّومي، أحمد بن محمّد بن عليّ (٧٧٠ هـ) مؤسسة دار الهجرة / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.

١٩٩. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى

الشيخ محمّد تقي الآملي (١٣٩١هـ) الناشر: المؤلف / الطبعة الأُولىٰ / ١٣٨٠هـ.

٢٠٠. معارج الأُصول

المحقّق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي (٦٧٦ هـ) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٣ هـ.

٢٠١. معالم العلماء

محمّد بن عليّ بن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ) دار الأضواء / بيروت.

٢٠٢. معاني الأخبار

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة / ١٣٧٩ هـ.

٢٠٣. المعتبر في شرح المختصر

المحقق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦ هـ) مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام / قم المقدّسة / ١٣٦٤ هـ ش.

٢٠٤. معجم الأدباء

ياقوت الحموي الرومي (٦٢٢ هـ) دار الغرب الإسلامي / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٩٩٣م .

٢٠٥. معجم رجال الحديث

السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١٣ هـ) الطبعة الخامسة / ١٤١٣ هـ.

٢٠٦. معجم مقاييس اللغة

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥ هـ) مكتب الإعلام الإسلاميّ / قم المقدّسة / ١٤٠٤ هـ.

٢٠٧. المغني

عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة (٦٢٠ هـ) دار الكتاب العربيّ / بيروت .

٢٠٨. مفاتيح الشرائع

الفيض الكاشانيّ، المولىٰ محمّد محسن بن مرتضىٰ (١٠٩١ هـ) مجمع الذخائر الإسلاميّة / قم المقدّسة .

٢٠٩. مفاكهة الخلّان في حوادث الزمان

شمس الدّين محمّد بن عليّ، إبن طولون الصالحي (٩٥٣ هـ) دار الكتب العلميّة / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٨هـ.

٢١٠. المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام

الدكتور جواد عليّ (١٤٠٨ هـ) جامعة بغداد / الطبعة الثانية / ١٤١٣هـ.

٢١١. مقامع الفضل

محمّد عليّ الكرمانشاهي (١٢١٦هـ) مؤسسة العلّامة الوحيد البهبهاني / قم المقدّسة / ١٤٢١هـ.

٢١٢. المقنع

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام / قم المقدّسة / ١٤١٥ هـ.

٢١٣. المقنعة

الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ (٤١٣ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤١٠ هـ.

٢١٤. مكارم الأخلاق

رضيّ الدين أبو نصر الحسن بن الفضل الطبرسي (٥٤٨ هـ) منشورات الشريف الرضيّ / قمّ المقدّسة / الطبعة السادسة / ١٣٩٢ هـ.

٢١٥. من لايحضره الفقيه

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٣٩٢ هـ.

٢١٦. مناسك حج (فارسي)

الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) المؤتمر العالمي لميلاد الشيخ الأنصاري / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٣هـ.

٢١٧. المناهج التفسيرية في علوم القرآن

الشيخ جعفر السبحاني (معاصر) مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٣٢هـ.

٢١٨. منّة المنّان في الدفاع عن القرآن

السيّد الشهيد محمّد محمّد صادق الصدر (١٤١٩ هـ) دار الأضواء / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ٢٠٠٢ هـ.

٢١٩. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان

جمال الدين أبو منصور الحسن بن زين الدين العامليّ (١٠١١ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٣٦٢ ش.

٢٢٠. منتهىٰ المطلب في تحقيق المذهب

العلّامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مجمع البحوث الإسلاميّة / مشهد المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٩ هـ.

٢٢١. منهاج الصالحين

السيّد محمّد سعيد الحكيم (١٤٤٣هـ) دار الهلال / بيروت / الطبعة الثامنة.

٢٢٢. منهاج النجاة

الفيض الكاشانيّ، المولىٰ محمّد محسن بن مرتضىٰ (١٠٩١هـ) الدار الإسلامية / ١٤٠٧هـ.

٢٢٣. منية الطالب في شرح المكاسب

تقرير أبحاث الميرزا محمّد حسين النائينيّ (١٣٥٥هـ)، الشيخ موسىٰ بن

محمّد النجفي الخوانساريّ (١٣٦٣ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٨ هـ.

٢٢٤. مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام

السيّد عبد الأعلى السبزواري (١٤١٤ هـ) مؤسسة المنار/ قم المقدّسة/ ١٤١٣ هـ.

٢٢٥. المهذّب

القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسيّ (٤٨١ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ ١٤٠٦ هـ.

٢٢٦. مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل

محمّد بن محمّد بن عبد الرحمن الرعيني (٩٥٤ هـ) دار الفكر/ بيروت/ الطبعة الثالثة/ ١٤١٢هـ.

٢٢٧. مواهب الرحمن في تفسير القرآن

السيّد عبد الأعلىٰ السبزواريّ (١٤١٤ هـ) دار التفسير/ قم المقدّسة/ الطبعة الثالثة/ ١٤٣٨ هـ.

٢٢٨. المؤتلف من المختلف

الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨ هـ) العتبة الرضوية المقدّسة/ مشهد المقدّسة/ ١٤١٠هـ.

٢٢٩. موسوعة الإمام الخوئيّ

السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١٣هـ) مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئيّ / قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٢٦ هـ.

٢٣٠. الموطّأ

الإمام مالك بن أنس (١٧٦هـ) دار إحياء التراث العربي / بيروت /١٤٠٦هـ.

٢٣١. الميزان في تفسير القرآن

العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي (١٤١٢ هـ) جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة / قمّ المقدّسة.

٢٣٢. ميزان الإعتدال في نقد الرجال

أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨ هـ) دار المعرفة / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٣٨٢ هـ.

٢٣٣. الناصريات

الشريف المرتضىٰ، عليّ بن الحسين الموسويّ (٤٣٦ هـ) مركز البحوث والدراسات الإسلامية / طهران / ١٤١٧ هـ.

٢٣٤. نتائج الأفكار في نجاسة الكفّار

السيّد محمّد رضا الموسوي الكلپايگاني (١٤١٤هـ) دار القرآن الكريم / قم المقدّسة / ١٣٧٢ ش.

٢٣٥. رسالة نجاة العباد

السيّد روح الله الموسوي الخميني (١٤٠٩ هـ)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني / قم المقدّسة / ١٣٧٩ ش.

٢٣٦. نزهة الناظر و تنبيه الخاطر

الحسين بن محمّد بن الحسن الحلواني (ق ٥) مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٨ هـ.

٢٣٧. النهاية في غريب الحديث والأثر

ابن الأثير، المبارك بن محمّد الجزريّ (٦٠٦ هـ) مؤسسة إسماعيليان/ قم المقدّسة/ الطبعة الرابعة/ ١٣٦٤ هـ. ش.

٢٣٨. النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى

الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) انتشارات قدس محمّديّ/ قم المقدّسة.

٢٣٩. نهج البلاغة

مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلام أميرالمؤمنين عليه السلام/ دار المعرفة/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٢ هـ.

٢٤٠. النوادر للأشعري

أحمد بن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري (ق ٣) مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف/ قم المقدسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٨ هـ.

٢٤١. النوادر للراوندي

فضل الله بن عليّ الحسينيّ الراونديّ (٥٧١ هـ) دار الحديث/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٣٧٧ هـ. ش.

٢٤٢. الهداية (في الأصول والفروع)

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٨ هـ.

٢٤٣. هدى الطالب إلى شرح المكاسب

السيّد محمّد جعفر المروّج (١٤١٩ هـ) مؤسسة التاريخ العربي / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٨هـ.

٢٤٤. الوافي

الفيض الكاشانيّ، محمّد محسن بن مرتضىٰ (١٠٩١ هـ) مكتبة الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام العامة / اصفهان / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٦ هـ.

٢٤٥. وسائل الشيعة في تحصيل مسائل الشريعة

الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن (١١٠٤ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.

٢٤٦. الوسيلة إلىٰ نيل الفضيلة

عماد الدين، أبو جعفر، محمّد بن عليّ بن عليّ الطوسيّ المعروف بـ(ابن حمزة) (٥٦٠ هـ) مكتبة آية الله العظمىٰ السيّد المرعشي النجفي / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٨ هـ.

٢٤٧. ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام

السيّد عليّ الموسوي القزويني (١٢٩٨ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٤هـ.

مُحتويات الكتاب

القرض الإستثماريّ مع الزيادة

٧-٦٣

معنى الربا ١٠

أدلّة المشهور ١٢

الدليل الأوّل: الكتاب العزيز ١٢

الحرمة الواردة في الآية ٢٤

تحديد المقصود من الربا في الآية ٣١

الدليل الثاني: النصوص ٤٠

الطائفة الأُولى: ما دلّ على أنّ الربا أشدّ حرمة من الزنا بالمحارم ٤١

الطائفة الثانية: ما دلّ على كفر مستحلّه واستحقاقه القتل والحدّ ٤٣

الطائفة الثالثة: ما دلّ على أنّ أكل الربا يوجب امتلاء بطن آكله من النار، وعدم قبول أعماله، واستحقاقه بذلك لعنة الله وملائكته ٤٦

الطائفة الرابعة: ما دلّ على أنّ ظهور الربا في المجتمع ينذر بهلاك أهله ٤٧

الطائفة الخامسة: ما تضمّنت أنّ السحت هو الربا ٤٧

أدلّة القول بحليّة القرض الإستثماريّ مع الزيادة ٥٥

علّة تحريم الربا ٥٦
علّة أو حكمة ٥٩
الأصل الأوّليّ في التعليلات ٥٩

حلق اللحية

٦٥-٩٥

أدلّة التحريم ٧٢
الدليل الأوّل ٧٢
الدليل الثاني ٧٤
الدليل الثالث ٧٩
الدليل الرابع ٨٠
الدليل الخامس ٨٥
الدليل السادس ٨٦
الدليل السابع ٩٠
الدليل الثامن ٩١
الدليل التاسع ٩٢
الدليل العاشر ٩٣

الجهر والإخفات

٩٧-١١٣

وظيفة فاقد الطهورين

١١٥-١٥٠

مقتضى القاعدة ١١٩
دليل الشرط ١٢٢
حكومة أدلّة الصلاة ١٢٣
فرعا المسألة ١٢٨
أدلّة القول بالأداء ١٢٩
تطبيق حساب الإحتمال الرياضيّ للصدور ١٣١
منع دلالة قاعدة الميسور ١٣٢
قاعدة الميسور قاعدة عقلائية ١٣٥
كلام بعض الأعيان ١٣٩
أدلّة النافين للأداء ١٤٠
وجوب القضاء ١٤٤
الدليل الأوّل: التمسّك بالنصوص ١٤٥
الدليل الثاني: ما جاء في كلمات المحقّق الهمداني ١٤٩

أسباب النـزول

١٥١ - ١٦٤
مناط حجّية الرواية التفسيرية ١٥٤
النظرية الأُولى: اعتبار قطعية الصدور فيها ١٥٤
النظرية الثانية: كفاية الخبر الصحيح ولو كان خبر آحاد ١٥٥
النظرية الثالثة: اعتبار الوثوق النوعيّ والإطمئنان في الرواية التفسيرية، ١٥٧
تفصيل بعض الأعلام في الرواية التفسيرية ١٥٧

موجبات الإطمئنان النوعيّ ١٥٨
الإتّجاهات في أسباب النـزول ١٥٩
سبب النـزول والمسألة الفقهية ١٦١
قاعدة المورد لا يخصّص الوارد ١٦٣

صيام يوم الشكّ

١٦٥-٢٠٧
معنى يوم الشكّ ١٦٨
الدليل الأوّل ١٦٨
الدليل الثاني ١٧٠
دليل القول الثاني ١٧٤
علاج المعارضة بين الطائفتين ١٨٣
مستند القول الثالث ١٨٥
الترجيح بالحمل على التقية ١٩٥
الشهرة الروائية ١٩٦
منع حصول المعارضة ١٩٧
مناقشة كلام بعض أساطين العصر من المحقّقين ١٩٩
تقديم القطعيّ على الظنّي ٢٠٣
مناقشة دلالة نصوص الطائفة الثانية ٢٠٤
مقتضى الأصل العمليّ ٢٠٦

وجوب الإمساك تأدّباً

٢٠٩-٢٣٥

أدلّة القائلين بوجوب الإمساك ٢١٤

الضروريّ الشرعيّ

٢٣٧ - ٢٦٣

النظرية الأُولى: الضروريّ المنطقيّ ٢٤١
مناقشة النظرية الأُولى ٢٤٤
النظرية الثانية: الأمر اليقينيّ ٢٤٨
مناقشة النظرية الثانية ٢٥٠
النظرية الثالثة: وضوح الدليل ٢٥١
مناقشة النظرية الثالثة ٢٥٣
النظرية الرابعة: تحقّق الجزئية ٢٥٤
مناقشة النظرية الرابعة ٢٥٦
النظرية الخامسة: معياريّة الحاجة الشديدة ٢٥٧
مناقشة النظرية الخامسة ٢٥٩
دور الزمان والمكان في الضروريّ ٢٦١

مكان الإعتكاف

٢٦٥ - ٢٨٧

الوقوف يوم الثامن من ذي الحجّة مع المسلمين

٢٨٩ - ٣٧٩

تاريخ المسألة ٢٩١
أدلّة القائلين بالإجزاء ٢٩٨

الوجه الأوّل: السيرة العملية ٢٩٨
الجواب التفصيليّ عن قيام السيرة ٣١٦
الوجه الثاني: الإستدلال بخبر أبي الجارود ٣٣١
مناقشة رواية أبي الجارود سنداً ٣٣١
مناقشة دلالة خبر أبي الجارود ٣٣٦
استدلال المحقّق الداماد ببعض النصوص ٣٤٨
كتاب عليّ بن جعفر ٣٥٣
الوجه الثالث: التمسّك بعمومات التقية ٣٥٥
الوجه الرابع: الإستناد لقاعدة لا تنقض السنّة الفريضة ٣٧٢

غسل الإحرام

٣٨١-٤١٠

الطائفة الأُولى: ما تضمّنت وصف غسل الإحرام بكونه واجباً ٣٨٨
الطائفة الثانية: ما تضمّنت الأمر بغسل الإحرام ٣٩٠
الطائفة الثالثة: ما تضمّنت الأمر بإعادة الإحرام إذا أوقعه من دون غسل ٣٩٣
الطائفة الرابعة: ما تضمّنت الأمر بإعادة الغسل إذا نام أو لبس قميصاً ٣٩٤
أدلة القائلين بالإستحباب ٣٩٩

مَصَادِرُ الكِتَابِ ٤١١
مُحْتَوَيَاتُ الكِتَابِ ٤٥١