سلسلة آثار المؤتمر العلمي العالمي لمئوية المجدد الأكبر الإمام الخوئي

مجموعة المقالات الفقهية

الجزء الأول

الكليات والقواعد الفقهية

مركز كربلاء للدراسات والبحوث
دار التراث النجف الأشرف

بسم الله الرحمن الرحيم

سلسلة آثار المؤتمر العالمي للعلامة المجدد الوحيد البهبهاني

(٢١)

مجموعة المقالات الفقهية

الجزء الأول

الكليات والقواعد الفقهية

مركز كربلاء للدراسات والبحوث دار التراث النجف الأشرف

مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الفِقْهِيَّة (الجزء الأول)

الكليّاتُ والْقَواعِدُ الْفِقْهِيَّةُ

سِلْسِلةُ آثَارِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ ﷺ (٢١)

الإشراف العام: مركز كربلاء للدراسات والبحوث

اهتمام وإشراف: مؤسسة دار التراث ـ النجف الأشرف

الإخراج الفنّي: روح الله جلالي

الطبعة: الأولى ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م ـ طبع في ١٠٠٠ نسخة

العنوان: كربلاء المقدسة ـ حي البلدية ـ مقابل مديرية التربية

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨١٤١٨٧٦٢٥ ـ ٠٠٩٦٤-٧٧١٩٤٩١٢١٠

ص.ب: ٤٢٨

info@c-karbala.com www.c-karbala.com

التوزيع:

كربلاء المقدسة، مراكز المبيعات للعتبة الحسينية المقدّسة،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-١٨٦-٣٣٤١

الدراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر

جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي سابق من الناشر

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any from or by any means without prior permission in writing from the publisher.

كَلِمَةُ رَئِيسِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ

مرّت الحركة العلمية في كربلاء المقدسة بمراحل متعددة بين ازدهار تارة وانحسار تارة اخرى وفقاً للأحوال الاجتماعية والسياسية التي مرت بها المدينة، ففي القرن الرابع الهجري ازدهرت كربلاء وأخذت بالتوسع والعمران ونشطت فيها التجارة فضلاً عن انها أصبحت محط انظار كثير من ارباب العلم والمعرفة بفنونها كافة وعلى الخصوص العلوم الدينية.

وبالرغم من ان نشاط المؤسسة الدينية في بغداد كان هو الأبرز بوجود الشيخ المفيد فيها، إلا ان كربلاء لم تقل أهمية عن بغداد لمكانتها الروحية والعقائدية لدى اتباع الامامية إذ تزعم حميد بن زياد النيبوري الحركة العلمية فيها وانصب سعيه على انشاء جامعة علمية دينية يحاضر فيها العلماء والفقهاء من مختلف البلدان. وبذلك تبوأت كربلاء مكانتها العلمية لمدة ناهزت النصف قرن.ومن ثم نشطت الحركة العلمية في النجف الاشرف على يد الشيخ الطوسي سنة ٤٤٣ هـ .

وخلال هذه الفترة مرّت حوزة كربلاء بمتغيرات عدّة تعرضت من خلالها الى الفتور العلمي الى ان ظهر في ساحتها العلمية وحيد عصره وفريد دهره العلامة البهبهاني في القرن الثاني عشر الهجري فعاد بريقها يشع في سماء العلم والمعرفة على يد هذا المعلم العظيم الذي كان لظهوره الايذان ببدء التغيير في الاتجاه الاصولي بعد ما كان التيار الاخباري في أوج بروزه وامتداده فلقب بـ(مجدد الفقه الامامي). ولقد قال

علي الشرقي بحقه : فكان للشيعة في كربلاء مدرستان تتزاحمان مدرسة الأخباريّة ومدرسة الأصولية وكان الرجحان للمدرسة الأخباريّة، حتى بعث الله ذلك المجدد الكبير، والمصلح الشهير العلامة المعروف بالأغا البهبهاني فبعد ان برز فيها بلغت على يديه الحركة العلمية أوج نشاطها حتى تحولت كربلاء في عهده الى حومة للبحوث العقلية والنقلية ومعهد للدراسات الفلسفية وتتلمذ على يديه كوكبة من المجتهدين والفقهاء والعلماء.

واطلق على عالمنا النحرير(استاذ الكل) و(الأستاذ الأكبر). وقال الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في المعالم الجديدة عن عصر البهبهاني: كان عصر الكمال العلمي. ولما كان من مهام مركزنا إحياء تراث كربلاء المقدسة الزاخر بالكنوز الكثيرة فقد انصب سعينا على احياء ذكرى الشيخ محمد باقر البهبهاني الذي ترك بصماته الواضحة في سماء التشيع، فشرعنا وبدعم لا محدود من قبل سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي(دام عزّه) الأمين العام للعتبة الحسينية المقدسة لعقد مؤتمر عالمي حول شخصية الوحيد البهبهاني فتظافرت الجهود لإعداد المؤتمر منذ اذار عام ٢٠١٣ وليومنا هذا لإظهار المؤتمر العالمي بمستوى يتناسب ومكانة الوحيد البهبهاني، وقد وجدنا في مؤسسة دار التراث في النجف الاشرف خير معين على تحقيق ما نصبوا إليه فلله درّهم على كل ما بذلوه معنا.

عبد الامير عزيز القريشي

مدير مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التابع للعتبة الحسينيّة المقدسّة

كَلِمَةُ مُدِيرِ اللَّجْنَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيّ ﷺ

الْوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي هَذَا الاسْمُ الْعَظِيمُ ـ كَانَ وَلَا يَزَالُ ـ يُذْكَرُ مَقْرُوناً ـ وَبِكُلِّ إِجْلَالٍ ـ بِمَا لَهُ مِنْ مَسَاعِي مُبَارَكَةٍ وَجُهُودٍ جَبَّارَةٍ قَامَ بِهَا قِبَالَ الْجُمُودِ الْفِكْرِيِّ لِطَائِفَةِ الأَخْبَارِيَّةِ، هَذَا التَّفَكُّرُ المَحْظُورُ الَّذِي هَيْمَنَ عَلَى الْحَوزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الشِّيعِيَّةِ طَوَالَ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ تَلَاشَا وَانْمَحَى بِبُزُوغِ نَجْمِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ فِي سَمَاءِ الْفَقَاهَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالإِيمَانِ، وَكَانَ لِلتَّصَلُّبِ الْعِلْمِيِّ لِلْمَرْحُومِ الْوَحِيدِ ـ رِضْوَانُ الله تَعَالَى عَلَيهِ ـ وَإِرَادَتِهِ الجَبَّارَةِ أَكْبَرُ الأَثَرِ فِي تَبْيِينِ مَفَاسِدِ الْقَوْمِ وَزَيْفِهِمْ مِنْ جَهَةٍ، وَضَلَالِ هَذَا الطَّرِيقِ وَضَعْفِهِ مِنْ جَهَةٍ أُخْرَى، مِمَّا أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْيَومَ أَنْ نُشِيدَ ذِكْرَاهُ وَنَبْحَثُ آثَارَهُ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَا حَوَاهُ مِنْ خَزَائِنَ عِلْمِيَّةٍ وَافِرَةٍ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْ تَوفِيقٍ فِي مَوقِفِهِ ـ وَبِكُلِّ شَهَامَةٍ وَقُدْرَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ ـ فِي مَيَادِينِ التَّطَاحُنِ مَعَ المَدَارِسِ الْمُنْحَرِفَةِ، بِتَشْيِيدِهِ وَإِحْيَائِهِ تِلكَ المدْرِسَةَ الْفِقْهِيَّةَ الإِمَامِيَّةَ الَّتِي تَمْتَازُ فِي قِبَالِ سَائِرِ المَدَارِسِ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعَقُّلِ وَالتَّفَكُّرِ..

وَقَدْ قَامَتْ الْعَتَبَةُ الحُسَيْنِيَّةُ المقَدَّسَةُ مُتمَثِّلَةً بِـ: «مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ» بِعَقْدِ مُؤْتَمَرٍ عَالَمِيٍّ حَولَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَظِيمَةِ بِعُنْوَانِ أَوَّلِ مُؤْتَمَرٍ مِنْ مُؤْتَمَرَاتِهَا حَولَ الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ مِنْ دُفَنَاءِ الْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ، وَذَلِكَ بِمُعَاوِنَةِ «مُؤَسَّسَةِ دَارِ التُّرَاثِ» فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ؛ وَذَلِكَ لِلْأَهْدَافِ التَّالِيةِ؛

الرؤَى والأَهْدَافُ لانْعِقَادِ هَذَا الْمُؤتَمَرِ:

١. التَّعْرِيفُ بالسيرَةِ الذاتِيّةِ مِنْ حَياةِ العَلّامَةِ البِهْبَهانِي.
٢. التَّعْرِيفُ بِآراءِ وأفْكارِ العلّامَةِ البِهْبَهانِي، وَبالعلُومِ الّتِي ابْتكَرَهَا وَنَشَرَهَا.
٣. التَّعْرِيفُ بِمَدْرِسَتِهِ العِلْمِيَّةِ وأساتِذَتِهِ وَتَلامِذَتِهِ.

٤. تَكريمُ مَقامِهِ الْعِلْمِيّ وَالأخْلاقِيّ.

٥. تَعْرِيفُهُ بِما هُو قُدْوَةٌ في العِلمِ والثَّقافَةِ لِشبابِ الْيَومِ.

٦. التَّعْرِيفُ بِعُلماءِ الْحَوزَةِ الْعِلمِيَّةِ الْمُبارَكَةِ الْكِبارِ فِي كَربلاءِ المقدَّسَةِ وَالْعالَمِ الإسْلامِيِّ.

٧. التَّعْرِيفُ بِعَوامِلَ السُّمُوِّ إلى القِمَّةِ فِي الحَوزَةِ العِلْمِيَّةِ، وبِعَوامِلَ التَصدِّي إلى إنخِفاضِ الْمُسْتَوى العِلمِي فِي الْحَوزَةِ الْمُبارَكَةِ ـ لا سامَحَ الله ـ.

وَقَدْ قُمْنا فِي دارِ التُّراثِ بِتَشْكِيلِ اللَّجانِ الْعِلمِيَّةِ فِي الْعَراقِ وَإيرانِ وَأُورُوبا، لِجَمعِ البُحُوثِ وَالمَقالاتِ وَالْكُتُبِ، وَلِاسْتِخْراجِ مَحاوِرِ البَحثِ حَولَ سِيرَةِ الوحيدِ البِهبَهانِي وَآرائِهِ وَأفكارِهِ؛ فَاسْتَخْرَجنا المَوضُوعاتِ الكُلِّيَّةِ وَالجُزئِيَّةِ، ثُمَّ بَدَأنا بِالبَحثِ عَن الخُبَراءِ فِي كُلِّ مِن مُحاوِرِ المُؤتَمَرِ وَالَّذِينَ لَهُم تَأليفٌ أو مَقالَةٌ أو دِراسَةٌ حَولَ تِلكَ المحاوِرِ، وَاستَكْتَبْناهُم وَأجابُونا أَكثَرُهُم وَزَوَّدُونا بِبُحوثٍ وَمقالاتٍ وَكُتُبٍ ـ وَلله دَرُّهُمْ وَعَلَيهِ أَجْرُهُم ـ.

وَالْمُحاوِرُ الرَّئِيسِيَّةُ أَرْبَعَةٌ؛ وَهِيَ ما يَلِي:

المِحورُ الأوّل: حَيَاتُه وَآثارُهُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: شَخْصِيّتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَالْبارِزِينَ مِن تَلامِذَتِهِ وَالْمُؤَثِّرِينَ مِنهُم، وَعَصرِ الوَحِيدِ الْبِهْبَهانِيّ وَأوضَاعِهِ التَّأرِيخِيَّةِ وَالسِياسِيَّةِ، وَتَأثِيرِ التَّحَوُّلاتِ التأرِيخِيَّةِ عَلَى الاتِّجاهَاتِ الْفِكْرِيَّةِ لِلوَحِيدِ البِهْبَهانِي، وَالصِراعِ الفِكرِي بَينَهُ وَبَينَ الأخْبارِيّين، وَعلمِ الأخلاقِ عِندَهُ اِستِناداً إلى الآثارِ الْمَكتُوبَةِ وَالتَّقارِيرِ التّارِيخِيَّةِ.

المِحورُ الثَّانِي: الآراءُ الفِقْهِيَّةُ وَالأُصُولِيَّةُ لِلوَحِيدِ البِهْبَهانِيّ؛ فِيهَا بُحُوثٌ عنه مِثْلُ: مَكانَةِ الْقُرآنِ فِي استِدْلَالاتِهِ، وَالشَّواهِدِ الْقُرآنِيّةِ، وَالْمُقارَنَةِ بَينَ مَدْرَسَتِهِ الأُصُولِيَّةِ وَسائِرِ المَدارِسِ، وَمَدْرَسَتِهِ الفِقْهِيَّةِ وَتَأثِيرِهَا عَلى المُعَاصِرِين لَهُ وَالْمُتَأخِّرِينَ عَنهُ، وَدَورِهِ فِي تَنقِيحِ وَتَطوِيرِ عِلْمِ الأُصُولِ، وَإبدَاعَاتِهِ فِي مَجَالِ الفِقهِ وَالأُصُولِ، وَنُقُودِهِ عَلَى الأخْبارِيِّينَ فِي الْمَسائِلِ الأُصُولِيَّةِ(حُجِّيَّةُ الظَوَاهِرِ الْقُرآنِيَّةِ، حُجِّيَّةُ الإجْمَاعِ، حُجِّيَّةُ

أَدِلَّـةِ الْـبرَاءَةِ .. وَأَمْثَالُـهَا)، وَشَرَائِـطِ الِاجْتِهَـادِ وَوَظَـائِفِ الْـمُجْتَهِدِ، وَتَرتِيـبِ الـمُرَجِّحَاتِ، وَأَسْبَابِ اخْتِلافِ الحَدِيثِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، وَالْـمَنْهَجِ الْاجْتِهادِي وَأَسَالِيبِ الِاسْتِنبَاطِ عِندَهُ، وَمَكانَتِهِ وَدَورِهِ فِي تَطَوُّرِ تَارِيخِ عِلمِ الأُصُولِ وَالْفِقْـهِ لَـدَى الشِّـيعَةِ، وَالتَّعَدِّي عَن مَورِدِ النَّصِّ وَمَـوارِدِهِ فِي آثَـارِهِ، وَمَكانَـةِ العُـرفِ فِي اسْـتِنْباطِ الأَحْكَـامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالحُسنِ وَالقُبحِ(التَحسِينُ وَالتَّقْبِيحُ) العَقْلِيَّانِ، وَالإجمـاعِ وَحُجِّيَّـةِ الإجمـاعِ الْـمَنقُولِ، وَتَنْجِيزِ الْعِلمِ الإجْمَالِي عِندَ الْوَحِيدِ البِهْبَهـانِي، وَقاعِـدَةُ قُـبحِ الْعِقـابِ بِـلا بَيانٍ(مِن اِبتِكارَاتِهِ فِي عِلمِ الأُصُولِ).

المِحْوَرُ الثالِثُ: الأَفكَـارُ الرِجَالِيَّـةِ وَالْـحَدِيثِيَّةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: مَكَانَـةِ الوَحِيـدِ البِهْبَهانِيّ فِي تَطَوُّرِ عِلمِ الرِّجَالِ عِندَ الشِّيعَةِ، وَالتَّوثِيقَاتِ العَامَّةِ عِنْدَهُ، وَالْـمُصْطَلَحَاتِ الْـحَدِيثِيَّةِ فِي مُؤَلَّفَاتِه.

المِحْوَرُ الرَّابِعُ: آثـارُ الْوَحِيـدِ الْبِهْبَهَـانِيّ الكَلَامِيَّـةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: دِراسَـةِ آثـارِهِ الكَلَامِيَّةِ(أُصُولُ الدِّينِ، الإمَامَةُ، نَفْيُ الرُؤْيَةِ، الجَبْرُ وَالِاخْتِيارُ)، وَتأثِيرِ الآرَاءِ الْكَلَامِيَّةِ عَلى اسْتِنْبَاطِ الْأَحكَامِ الشَّرْعِيَّةِ(آرَاءُ العَلّامَةِ الْوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ أُنْمُوذَجاً).

لَقَدْ تَمَّ إنجَازُ العَدِيد مِن الْأَعْمَالِ، وَلَكِنَّ الَّـذِي صَـعَّبَ عَلَيْنَـا العَمَـلُ فِي مَـدَارِ أَعْـمَالِ الْـمُؤْتَمَرِ هُو تَعْرِيبُ جَمِيعِ الآثَارِ مِن الْفارْسِيَّةِ وَالإنْجِلِيزِيَّةِ إلى الْعَرَبِيَّةِ؛ حَيثُ صَارَ الْإتِّفَـاقُ عَلَى إصْدَارِ الأَعْمَالِ بِاللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، فَأَرى مِنَ الوَاجِبِ أنْ أَشْكُرَ كُلًّا من الأُسـتاذِ الـدُّكْتُورِ عَقِيل خُورْشَا والسَّيِّد حَسَنٍ عَلِيٍّ مَطَرِ الهَاشِمِيِّ لِجُهُودِهِمَا فِي تَعْرِيبِ الآثَارِ.

وَأَخِيراً.. صَدَرَ عَنْ إدَارَةِ المُؤتَمَرِ مَا يَلِي مِنَ الأعْمَالِ حَوْلَ العَلَّامَـةِ المحَقِّـقِ الوَحِيـدِ الْبِهْبَهَانِي ـ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ـ:

الأَوَّلُ: الكُتُبُ وَالدِّرَاسَاتُ المُسْتَقِلَّةُ

خَصَّصْنَا لِكُلٍّ مِنَ المَحَاوِرِ الرَّئِيسِيَّةِ الأَرْبَعَةِ الْـمُتَقَدِّمَةِ للمُؤْتَمَرِ مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ مُرَقَّمَـةً عَلَى حَسَبِ المَوَاضِيعِ بَادِءً بِحَيَاتِهِ وَخَاتِماً بِدَرَاسَاتِهِ عَلَى حَسَبِ الأَهَمِّيَّةِ؛ فَهِيَ كَمَا يَلِي:

١. أُسْتَاذُ الكُلِّ الْوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَألِيفُ: الْـمَرحُومِ الشَيخ عَلِيّ الدَوَانِيّ.

٢. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي رَجُلُ الْعَقْل؛ تَأْلِيفُ: عَبَّاسِ عَبِيرِي؛ تَعْرِيبُ: كَمال السِيِّد.

٣. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي فِي كُتُبِ التَرَاجِمِ؛ تَأْلِيفُ: مَهْدِي صَفَرزَادِه الهَشْتْرُودِي.

٤. أَعلامُ أُسْرَةِالوَحِيدِ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدُالحُسَين جَوَاهِرِكَلام.

٥. تُراثُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي وَأَولادُهُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ جَعفَرِ الحُسَيْنِي الإِشْكوَرِي.

٦. تَلَامِذَةُ الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدِالحُسَيْنِ جَوَاهِرِكَلَام.

٧. دَائِرَةُ الْمَعارِفِ الْوَحِيدِيَّةُ(باللُّغَةِ الإِنْجِلِيزِيَّةِ)؛ جَمْعُ وَتَرْتِيبُ: مُحَمَّد نُورِيّ.

٨. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(جَمْعٌ وَعَرْضٌ)؛ تَأْلِيفُ: سَعِيدِ رَزْمجُو.

٩. مَصَادِرُ استِنْباطِ الأُصُولِيِّينِ وَالأَخْبَارِيِّين؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١٠. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١١. شَرحُ الوَافِيَةِ فِي الأُصُولِ(مُجَلَّدَانِ)؛ تَأْلِيفُ: السَّيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، مَعَ حَوَاشِي الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، وَالمِيرْزَا أَبُو الْقَاسِمِ القُمِّيّ وَالشَّيخِ مُرْتَضَى الأَنْصَارِيّ، تَحقِيقُ: السَّيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٢. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي وَآراؤُهُ الْفِقْهِيَّةُ؛ مُحَمّد مَهدِيّ رَفِيعپُور.

١٣. مُنْتَهَى المَرَام فِي صَلَاةِ الْقَصْرِ وَالإِتْمام؛ تَأْلِيفُ: السَّيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، تَحْقِيقُ: السَّيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٤. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِيّ مُحَدِّثاً؛ تَأْلِيفُ: أمِين حُسَينِ بُورِي.

١٥. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِيّ وَآرَاؤُهُ الرِّجَالِيَّةُ؛ تَأْلِيفُ: رُوحِ الله شَهِيدِيّ.

١٦. عَلىٰ خُطَى الْوَحِيدِ: الْعَقْلُ وَالدِّينُ؛ تَأْلِيفُ: السَّيِّدِ سَجَّاد الخَطِيب

الثَانِي: المَقَالاتُ وَالْبُحُوثُ

رَتَّبْنَا المَقَالاتِ عَلَى حَسَبِ المَحَاوِرِ الأَرْبَعَةِ المُتَقَدِّمَةِ فِي مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ، ثُمَّ

رَتَّبْنَا المَقَالاتِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ المْحَاوِرِ تَرْتِيباً مَنْطِقِيّاً عِلْمِيّاً عَلى حَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي ذَلِكَ الْـمِحَوَرِ، فَصارَتْ مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي ٨ أجزَاءٍ؛ كَالتَالِي:

١. مَجْمُوعَةُ المَقَالاتِ فِي التَرَاجِمِ وَالبِبْلِيوُجرافِيَا(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٢. مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي الحَدِيثِ وَالرِّجَالِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٣. مَجْمُوعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْـمَقَالاتِ الْكَلاَمِيَّةِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٤. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ(٣ مُـجَلَّدَاتٍ).

٥. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الْفِقْهِيَّةِ(مُجَلَّدَانِ)

الثَالِثُ: مَجَلَّةُ الـمُؤْتَمَر

قُمْنا بِطِباعَةِ مَجَلَّةٍ خَاصَّةٍ بِأخْبَارِ الْـمُؤْتَمَرِ مُنْذُ القِيَامِ بِأعْمَالِهِ حَتّىٰ زَمَانِ انعِقَادِهِ، كَـمَا أَضَفْنَا عَلَيهِ فَوَائِدَ وَزَوَائِدَ كَثِيرَةٍ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، والأَعْمالِ السّابِقَةِ عَـن الْـمُؤتَمَر كَمَا قُمْنَا بِطِبَاعَةِ نُصُوصٍ لِقَاءَاتٍ عَدِيدةٍ مَعَ الشَّخْصِيَّاتِ العِلْمِيَّةِ الكَبِيرَةِ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي فِي هِذهِ المَجَلَّةِ.

الرّابِعُ: الفِلْمُ الوَثَائِقِيّ

تَمَّ إنْتَاجُ فِلْمٍ وَثَائِقِيٍّ عَنِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ بَادِئاً بِحَيَاتِهِ وَمُنْتَهِياً بِدُرُوسِهِ وَعُلُومِهِ، وَفِيهِ لِقَاءَاتٌ مَع كَثِيرٍ مِـنْ الشَّخْصِيّاتِ الْعِلْمِيَّـةِ الْـمَعْرُوفَةِ، وَأفْـلَامٌ مِـن الأمَـاكِن التَأرِيـخِيَّةِ الَّتِي لَهَا عَلَاقَةٌ بِهَذَا العَالِمِ الْعَظِيمِ، وَيُنْشَرُ هَذا الفِلْمُ عَلَى شِكْلِ قُرْصٍ مُمَغْـنَطٍ وَفِي الْيُوتِيُوبِ وَالقَنَوَاتِ الفَضَائِيَّةِ.

وَنَظَراً لأَهَمِّيَّةِ هَذَا المؤْتَمَرِ الدُّوَلِي فَقَدْ سَعَيْنَا جَاهِدِينَ إِلَى تَحصِيلِ مُوَافَقَةِ اللُّجْنَةِ الإسْتِشَارِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ لِبَرنَامِجِ ذَاكِرَةِ الْعَالَمِ التَّابِعِ لِمُنَظَّمَةِ الأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ للتَّرْبِيَةِ وَالثَّقَافَةِ وَالْعُلُومِ الْيُونسْكُو فِي إِدْرَاجِ هَذَا المؤتَمَرِ وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ مَقَالَاتٍ وَبُحُوثٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ فِي بَرنَامِجِهِ لِلذَّاكِرَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَبَعْدَ جَهْدٍ مُضْنِي وَمَسَاعٍ حَثِيثَةٍ فَقَدْ اسْتَحْصَلْنَا عَلَى مُوَافَقَةِ مُنَظَّمَةِ الْيُونِسْكُو عَلَى ذَلِكَ وَتَمَّ إِرْسَالُ شُعَارِ المَنَظَّمَةِ لإِرْفَاقِهِ

فِي كَافَّةِ إِصْدَارَاتِ المؤْتمَرِ، وَلله الْحَمْدُ.

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

وَهُنَا أَرَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَتَقَدَّمَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَبَالِغِ الاحْتِرَامِ إِلَى كُلِّ مَنْ آزَرَنِي فِي إِنْجَازِ هَذه الْأَعْمَالِ مِنَ العَامِلِينَ فِي مَكْتَبَةِ الْعَلّامَةِ الْمَجْلِسِيِّ فِي قُم المُقَدَّسَةِ وَمَرْكَزِ كَرْبَلاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ وَدارِ التُراثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ، وَاللُّجانِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ، وَالبَاحِثِينَ وَالمؤسَّسَاتِ العِلْمِيَّةِ فِي الْعَرَاقِ وَإِيرَانِ..

وأَخُصُّ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ حُجَّةِ الإِسْلامِ وَالمسلِمِينَ الشَّيْخِ عَبْدِ المهْدِي الْكَرْبَلَائِيّ(وَكِيلَ المرْجَعِ الدِّينِيّ الأَعْلَى سَمَاحَةَ آيَةِ الله العُظْمَى السَّيِّدِ عَلِيٍّ الحُسَيْنِيِّ السِّيسْتَانِي ـ حَفَظَهُ اللهُ ـ الأَمِينِ العَامِّ لِلْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المَقَدَّسَةِ)..

كَمَا لَا أَنْسَى جُهُودَ وَمُتَابَعَةَ الأَخِ العَزِيزِ الأُسْتَاذِ الْفَاضِلِ عَبْدِ الأَمِيرِ الْقُرَيْشِي(مُسْتَشَارِ الأَمِينِ العامِّ وَرَئِيسِ مَرْكَزِ كَرْبَلاء لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ لِشُؤُونِ الإِعْلَامِ وَالْعَلَاقَاتِ الدُّوَلِيَّةِ) الَّذِي لَهُ الْأَيَادِي الْبَيْضَاءُ فِي إِحْياءِ تُرَاثِ مَدِينَةِ الإِمَامِ الحُسَينِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ الله عَلَيهِمَا.

حَيَّا اللهُ الْعَامِلِينَ عَلَى إِحْياءِ تُرَاثِ أَهْلِ الْبَيتِ عَلَيهِمُ السَّلامُ وَوَفَّقَهُمْ لِبَثِّ عُلُومِهِمْ وَنَشْرِ مَعَارِفِهِم.

وَكَتَبَ

حَسَنُ الموسَوِيُّ البُرُوجِرْدِيُّ عُفِيَ عَنْهُ

رَئِيسُ دَارِ التُّرَاثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ

أَوَّلُ رَمَضَانِ المبَارَكِ سَنَةَ ١٤٣٦ هـ

المكتب الفقهي
للوحيد البهبهاني

السيد ابوالقاسم النقيبي

د. استاذ جامعة الشهيد مطهرى ـ طهران

المقدمة

وصلنا من العلّامة الوحيد البهبهانيّ الكثير من الآثار في مجال أصول الفقه، الفقه، الرجال[1] والكلام[2] ومعظم آثاره في مجال علمي الفقه والأصول. ومن بين آثاره كتاب الفوائد الحائرية الذي يعتبر أهم الكتب الأصولية وكتاب مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع ورغم أنه ناقص إلا أنه أهم الآثار الفقهية ورسالة الاجتهاد والأخبار هي أهم ماكتبه من الرسائل لبيان اتجاهه الفقهي. ويمكننا أن ندرك من الشروح والحواشي على كتب العلماء الفقهية الأخرى والتي وصلتنا منه أن معظم تأليفاته هذه ناقصة وكتبت في مجال العبادات. ومن أجل البدء ببحث موضوع المدرسة الفقهية للعلّامة الوحيد البهبهانيّ، رأينا من الضروري التعريف بخصوصيات آثاره ثم نعمد بعد ذلك إلى توصيف مدرسته الفقهية وتحليلها.

---

(١) من جملة آثاره في علم الرجال التعليقات على رجال الميرزا محمّد الاستراباديّ (منهج المقال) المعروف بالرجال الكبير، التعليقة على الرجال المتوسط للميرزا محمّد المذكور الفوائد الرجالية، حاشية على منتهى المقال لرجال أبي علي.

(٢) من آثاره الكلامية رسالة مفصلة في الإمامة، رسالة فارسية في أصول الدين، رسالة في بيان أصول الإسلام وأصول الإيمان

خصائص آثار الوحيد البهبهانيّ

١ ـ الكثرة والغزارة

أحصى بعض كتّاب الترجم قائمة آثاره في ٧٢ عنواناً من بين الآثار التي خلّفها والتي عثروا عليها[١]. ويرى الشيخ أبو علي في منتهى المقال أن الوحيد البهبهانيّ ألّف مايقرب من ستين كتاباً معظمها باللغة الفارسية[٢] وذكر البعض أن كتبه ورسائله تتجاوز مائة مجلّد[٣]. وقد أدى تنوّع عناوين بعض الآثار والحواشي المختلفة عن أجزاء الكتاب الواحد، وكذلك الكتابات المختلفة حول المبحث الواحد في الرسائل العديدة إلى أن يختلف مؤلّفو التراجم في عدد آثاره.

٢ ـ التأليف بالفارسية إلى جانب التأليف بالعربية

ألّف الوحيد البهبهانيّ ـ شأنه شأن أغلب ـ علماء عصره، آثاره باللغة العربية، ومع ذلك فقد كتب الوحيد البهبهانيّ بعضاً من رسائله باللغة الفارسية نظراً إلى حركة تأليف العلوم الإسلامية بالفارسية والتي كانت قد انتشرت في العهد الصفوي وكان الهدف منها توفير إمكانية انتفاع عامة الناس من التعاليم الدينية. ومنها رسائل الطهارة، الزكاة، الخمس، المتاجر وأصول الدين.

---

(١) «وحيد بهبهاني»، علي دواني: ١٤٥-١٤٨.

(٢) نقلاً عن علي دواني، المصدر: ١٤٣.

(٣) انديشه سياسى علامه وحيد بهبهانى (معهد العلوم والثقافة الإسلامية، معهد العلوم والفكر السياسي)، أبوالفضل سلطان محمدي (١٣٨٦): ١٨.

٣ ـ الدلالة على التيارات الفكرية ،الفقهية في عصره

كان القرن الحادي عشر قرن ظهور النزعة الأخبارية وهيمنتها وإضعاف نفوذ المجتهدين والأصوليين. ويعدّ الوحيد البهبهانيّ من أكثر الشخصيات الفقهية تأثيراً في نقد النزعة الأخبارية وترسيخ أسس الاجتهاد حيث جسّد موقفه في هذا المجال بوضوح. وبناء على ذلك فإن البعض من آثاره المهمة تشتمل على مباحث تعكس لنا التيارات الفكرية والفقهية في عصره. ولذلك فإن البعض من الآثار التي خلّفها الوحيد البهبهانيّ يمكن الاستناد إليها باعتبارها مصادر للتعرّف على التيارات والمذاهب الفكرية في عصره.

التيارات الفكرية والفقهية في عصر الوحيد البهبهانيّ

١. التيار الفكري للفلسفة الحسّية في أوروبا واحتمال تأثر الأخباريين بها

كان ظهور الفلسفة الحسية في أوروبا من أهم التيارات الفكرية في عصر الوحيد البهبهانيّ. وقد كانوا يرون أننا بحاجة من أجل كشف مجهولات الطبيعة إلى أداة تمكننا من التوصل إلى اكتشافات جديدة وهذه الأداة هي "التجربة" و"الاستقراء" والمطالعة المباشرة للطبيعة. ومن خلال إحلال هذه الأداة محلّ أداة المنطق والقياس، تحققت نجاحات متتالية ومدهشة في الكشف عن مجهولات الطبيعة. وقد ظنوا أن المنطق الأرسطي ليس أداة مناسبة للعلوم ولذلك فقد عمدوا إلى

استبعاده في اكتشاف الطبيعة[١]. وقد أنكروا حجية العقل في العلوم. وكان أمين الاسترابادي يستند في استدلالاته إلى عدم اعتبار المنطق الأرسطي الذي كان يشكّل أساس اجتهاد فقهاء المدرسة الأصولية واستدلالاتهم. وقد كانت هذه المسألة أو عدم حجية العقل في المباحث الدينية من أهم مواضع الاختلاف بين النزعتين الأصولية والأخبارية. ومن المحتمل أن تكون حجية العقلوالتي طرحت من قبل بعض الأخباريين الانعكاس لهذا التيار الفكري الفلسفي في فهم الدين.

وقد كتب المرحوم الأستاذ الشهيد مطهّري في هذا المجال قائلاً: "أتذكّر أنه قد دار الحديث ذات يوم حول فكر الأخباريين هذا في صيف سنة ١٩٤٤ حيث كنت قد ذهبت إلى بروجرد وكان المرحوم آية الله البروجرديّ أعلى الله مقامه مايزال في بروجرد. وقد قال في معرض نقده لهذا الفكر إن ظهور هذا الفكر بين الأخباريين كان نتيجة تأثير

---

(١) إن نجاح العلماء الجدد لم يكن وليد نبذ المنطق الأرسطي، بل وليد حسن اختيار المنهج الاستقرائي بدلاً من الأسلوب القياسي والتجربي (والذي هو مزيج من الأسلوب الحسي،الاستقرائي والأسلوب القياسي الخالص) في معرفة الطبيعة، وما أدى إلى ركود العمل العلمي للعلماء السابقين أنهم كانوا ستندون في معرفة الطبيعة إلى المنهج القياسي الخالص كما هو الحال بالنسبة إلى مسائل ماوراء الطبيعية لا نهج القدماء؛ حيث كان نبذ المنهج الاستقرائي والتجريبي نتيجة اتباع المنطق الأرسطي، وهذا لايعني أن نهج القدماء هو نبذ المنطق الأرسطي لأن المنطق الأرسطي لايعتبر النهج القياسي المنهج الوحيد الصحيح في كل العلوم كي يعتبر المنهج الاستقرائي والتجريبي نبذ المنطق الأرسطي. (التعرف على العلوم الإسلامية، مرتضى مطهرى، (١٣٦٢): ٧١.

موجة الفلسفة الحسية التي ظهرت في أوروبا، وقد سمعت ذلك منه في ذلك الوقت، وبعد أن جاء إلى قم وبلغ درسه في الأصول هذا المبحث أي مبحث حجية القطع كنت أتوقّع أن أسمع منه هذا الموضوع مرّة أخرى ولكن لم يقل شيئاً للأسف. ولاأدري الآن هل كان ذلك مجرّد حدس كان يعبّر عنه أم كان يمتلك دليلاً. وأنا شخصياً لم أصادف دليلاً وأستبعد كثيراً أن يكون هذا الفكر الحسي قد قدم من الغرب إلى الشرق في ذلك الوقت ولكنه من جهة أخري لم يكن يتحدث من دون دليل، وأنا الآن أشعر بالأسف لأنني لم استفسر منه"[١] وعلى أي حال فإن التيار الفكري للفلسفة الحسية في أوروبا كان من جملة التيارات الفكرية المهمة خارج نطاق الفكر الإسلامي في عصر الوحيد البهبهانيّ حيث كان احتمال تأثيره في التيار الأخباري مطروحاً دوماً. ومع ذلك فإن البعض رفضوا هذا الاحتمال بشكل قاطع لأن محمّد أمين الاستراباديّ توفّ قبل عشرات السنين من هيوم وجون لوك[٢].

٢. النزعة إلى النص بين أهل السنّة

كان القرنان الثامن والتاسع الهجريان يمثّلان مرحلة ظهور تيار النزعة إلى النص بين أهل السنّة حيث كانت نتيجتها ظهور السلفية[٣]. وقد

---

(١) مجموعه آثار، مرتضى مطهري ٢٠، الطبعة الثانية، (١٤٢٣هـ): ١٦٩.

(٢) اسلام ومقتضيات زمان، الأستاد الشهيد مطهري ١: ١٥٠.

(٣) تاريخ تفسير، احمد پاكتچي: ١٩٥- ١٩٨.

اعتبر البعض الميرزا محمّد الاسترابادي والملّا أمين متأثّرين بجو الفكر السلفي لابن تيمية وأهل الحديث من أهل السنّة[١]. وتبدو نسبة تأسيس المدرسة الأخبارية من قبل محمّد أمين الاسترابادي إلى تيار النزعة النصّية عند أهل السنّة وتجاهل الخلفيات في تاريخ النزعة الحديثية لدى الإمامية الاثني عشرية، منطقياً ومبرّراً. خاصة أن الملا محمّد أمين الاسترابادي (تـ ١٠٣٦هـ) يعتبر أن إنجازه هو إحياء نهج الأخباريين الإماميين السابقين ويرى أن تأليف الفوائد المدنية كان من أجل هذا الهدف[٢].

٣. الموقف النقدي لأسلوب التفقه الاجتهادي

كان الاتجاه النقدي لأسلوب التفقه الاجتهادي من الاتجاهات المهمة في القرن العاشر. وقد اختارت طائفة من المجتهدين موقف النقد في بعض من مجال التفقه الاجتهادي. وكان الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٦ هـ) لا يجيز تقليد المجتهدين الميّتين وخاصة في رسالة خاصة بهذا الموضوع، حيث أنحى باللائمة على فقهاء الشيعة بسبب تقليد السابقين. ولم يكن المقدّس الأردبيليّ (تـ ٩٩٣ هـ) الذي كان يتميز بالاستناد إلى الفكر والاجتهاد التحليلي والتدقيقي دون الالتفات إلى آراء

---

(١) دانش‌نامه إيران وإسلام، تحت إشراف احسان يارشاطر ؛ الموسوعة الفارسية في الهند، تحت إشراف حسن أنوشه.

(٢) دانش‌نامه شاهى، أمين الأسترآباديّ: ١٧.

السابقين، يجيز لنفسه الرد على أقوال الفقهاء السابقين أو بعض من الروايات التي كان يعارضها. كما اتبع تلامذته كالسيد محمّد العامليّ صاحب المدارك (٩٤٦ ـ ١٠٠٩هـ) والشيخ حسن صاحب المعالم (٩٥٩ ـ ١٠١١هـ) الأسلوب نفسه وردوا على بعض من آراء المتأخرين التي كانت تعارض القدماء. ومثل هذه الاتجاهات كانت من جهة تهيّء الأرضية اللازمة لمراجعة نقدية لآثار الفقهاء المتأخرين وكانت من جهة أخرى، تهيء الأرضية للميل إلي آراء القدماء. كما فعل ذلك عبد النبي سعد الجزائريّ (تـ ١٠٢١هـ) أحد تلامذة صاحب المدارك من خلال تأليف كتاب الاقتصاد في شرح الإرشاد في سنة ١٠١٥هـ، حيث لم ينتقد بعض الفتاوى وحسب بل نهج المدرسة الأصولية نفسه[1].

٤. اتجاه الاهتمام بالحديث من جانب علماء الإمامية وإحياء مدرسة الحديث

يعتبر القرنان العاشر والحادي عشر قرني النزعة إلى الحديث من جانب بعض علماء الإمامية. وقد أدى بهاء الدين محمّد العامليّ دوراً ملفتاً للنظر في مجال الاهتمام بالحديث وعلومه من خلال تأليف الآثار المختلفة في نطاق علم الحديث. وقد نشط أشخاص مثل درويش محمّد بن الحسن النطنزيّ (تـ ١٠٠٣هـ) تلميذ الشهيد الثاني والمحقق الكركيّ (تـ ٩٤٠هـ) والملّا عبد الله الشوشتريّ (تـ ١٠٢١هـ) تلميذ

---

(١) مقدمه‌ای بر فقه شیعه (کلیات وکتاب‌شناسی)، حسین مدرّسی طباطبایی: ٥٨.

المقدّس الأردبيليّ والأستاذ الملا محمّد تقي المجلسيّ (١٠٠٣ ـ ١٠٧٠هـ)، في إكمال هذا الدور. كما سعى الحسن بن زين الدين العامليّ ابن الشهيد الثاني من أجل إحياء الحديث عبر تأليف آثار مثل منتقى الجمان وتحرير الطاوسي.

وفي القرن الثاني عشر أكمل محدّثون كبار مثل الملا محسن الفيض الكاشانيّ (١٠٠٧ ـ ١٠٨١هـ) والشيخ الحر العامليّ ومحمّد باقر المجلسيّ الخطى السابقة من خلال تأليف النصوص الحديثية المرجعية آخذين بنظر الاعتبار الجو الأخباري. وبناء على ذلك يجب اعتبار النزعة إلى الأحاديث من جملة الاتجاهات الفقهية في عصر البهبهانيّ.

٥. النزعة الأخبارية

يعتبر التيار الأخباري أهم تيار فكري وفقهي في عصر الوحيد البهبهانيّ. ويسعى الأخباريون أنفسهم من أجل أن يعتبروا الكثير من المحدثين والعلماء السابقين من أصحاب الحديث أخباريين[١].

وينسب الشيخ يوسف البحرانيّ ظهور المسلك الأخباري إلى الشيخ الصدوق ويذكره باعتباره "رئيس الأخباريين"[٢]، فيما يعتبره البعض كالأستاذ المطهّري في المقابل مدرسة حديثة الظهور والنزعة الأخبارية مدرسة ذات سلسلة من الأصول المعيّنة ومر عليها أكثر من أربعة قرون.

---

(١) الفوائد المدنية، محمّد امين الأسترآبادي: ٤٠و١٣٥.

(٢) مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، مرتضى مطهرى: ١٦٨.

ومؤسس هذه المدرسة هو الملا أمين الاستراباديّ (١٠٣٦هـ) [١]. وقد كان من محققي الإمامية الاثني عشرية ومحدّثيهم ونشر المسلك الأخباري بين علماء الإمامية الاثني عشرية واتخذ موقفاً متشدداً من علماء الأصول وألف كتابه الفوائد المدنية في نقد أسس الأصوليين وترسيخ أصول المدرسة الأخبارية. وقد تلقت المدرسة الأصولية من العالمين البارزين صاحب المدارك وصاحب المعالم وكانا أستاذيه في بداية اتباعه لهما وكان يمتلك الإجازة من هذين الأستاذين ولكن سرعان ما أعرض عن طريقة أستاذيه الاجتهادية ومال إلى النزعة الأخبارية وحارب مجتهدي الإمامية بضراوة[٢]. وقد نقد بشكل جاد كل المجتهدين اعتباراً من ابن عقيل العمانيّ وابن الجنيد الإسكافيّ وحتى الشهيد الأول والشهيد الثاني والفقهاء الآخرين وكان يعتبرهم كلهم تابعين لأهل السنّة في أسلوب الاستنباط. لأنه كان يعتبر أهل السنة مؤسسي علم الأصول. وكان الأخباريون يرون أن مصدر استنباط فقه الشيعة يقتصر على الكتاب والسنّة لاغيرهما متبعين في ذلك ومستندين إلى أن الاستناد إلى قواعد علم الأصول في استنباط الأحكام يؤدي إلى أن تفقد الأحاديث أهميتها اللازمة. ويعدّ أمين الاستراباديّ أول من فتح باب الطعن على المجتهدين وقسّم الإمامية إلى الأخباريين

---

(١) المصدر.

(٢) روضات الجنان، محمدباقر الخوانساريّ ١: ١٢٠.

والمجتهدين[١].

وبناء على ذلك فإن النزعة الأخبارية التي يعتبر أمين الاستراباديّ مؤسسها لها مكوّنات نظرية وعملية في الاتجاهات وتتميز بوجوه افتراق عنه رغم الاشتراك في الاهتمام بالحديث.

يقول الشهيد السيد محمّد باقر الصدر في هذا المجال:" وبالرغم من أن المحدث الاستراباديّ كان هو رائد الحركة الأخبارية فقد حاول في فوائده المدنية أن يرجع بتاريخ هذه الحركة إلى عصر الأئمة وأن يثبت لها جذوراً عميقة في تاريخ الفقه الإمامي لكي تكتسب طابعاً من الشرعية والاحترام، فهو يقول: إن الاتجاه الأخباري كان هو الاتجاه السائد بين فقهاء الإمامية إلى عصر الكلينيّ والصدوق وغيرهما من ممثلي هذا الاتجاه في رأي الأسترآباديّ، ولم يتزعزع هذا الاتجاه إلا في أواخر القرن الرابع وبعده حين بدأ جماعة من علماء الإمامية ينحرفون عن الخطّ الأخباري ويعتمدون على العقل في استنباطهم ويربطون البحث الفقهي بعلم الأصول تأثراً بالطريقة السنية في الاستنباط، ثم أخذ هذا الانحراف بالتوسع والانتشار.

ويذكر المحدث الاستراباديّ بهذا الصدد كلاماً للعّلامة الحلّي ـ الّذي عاش قبله بثلاث قرون ـ جاء فيه التعبير عن فريق من علماء الإمامية بالأخباريين، ويستدل بهذا النص على سبق الاتجاه الأخباري تاريخياً.

---

(١) قصص العلماء، محمّد التنكابني: ٣٢١.

ولكن الحقيقة أن العلاّمة الحلّيّ يشير بكلمة الأخباريين في حديثه إلى مرحلة من مراحل الفكر الفقهي لا إلى حركة ذات اتجاه محدد في الاستنباط، فقد كان في فقهاء الشيعة منذ العصور الأولى علماء أخباريون يمثلون المرحلة البدائية من التفكير الفقهي، وهؤلاء هم الذين تحدث عنهم الشيخ الطوسيّ في كتاب المبسوط، وعن ضيق أفقهم واقتصارهم في بحوثهم الفقهية على أصول المسائل وانصرافهم عن التفريع والتوسع في التطبيق. وفي النقطة المقابلة لهم الفقهاء الأصوليون الذين يفكرون بذهنية أصولية ويمارسون التفريع الفقهي في نطاق واسع. فالأخبارية القديمة إذن تعبر عن مستوى من مستويات الفكر الفقهي لا عن مدرسة من مدارسه"[١].

وبناء على ذلك فإن النزعة الأخبارية كانت تعني في الماضي الاكتفاء بالروايات في الفروعات. ويذكر الشيخ المفيد(رض) أهل الحديث باسم "رواة الحديث والآثار" أحياناً[٢] ويذكرهم في بعض المواضع بعنوان " أصحابنا المتعلّقين بالأخبار"[٣]. وما مرّ من أهم عناصر التعرّف

---

(١) السيد محمدباقر صدر، المعالم الجديدة الأصول، طهران، مكتبة النجاح، ١٣٩٥هـ، الطبعة الثانية، صص ٨٠-٨١.

(٢) أوائل المقالات (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، محمّد بن نعمان العكبريّ البغداديّ (الشيخ المفيد) ٤: ٨٨.

(٣) تصحيح الاعتقاد (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، محمّد بن نعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد) ٥: ٨٨.

على الأخباري وهو الاكتفاء بالنصوص في حين أن النزعة الأخبارية الحديثة الظهور والتي تمتلك أصولاً معيّنة مثل نفي حجية القرآن بحجة أن فهم القرآن خاص بأهل بيت النبي ﷺ، نفي الإجماع باعتباره بدعة أهل السنّة واعتبار الأخبار المنقولة في الكتب الأربعة معتبرة وقطعية الصدور، نفي النهج الاجتهادي والرجالي للمتأخرين وما إلى ذلك ممّا يؤدّي إلى تميّز الأخباريين عن المحدّثين.

وبناء على ذلك، فمن غير الصحيح اعتبار المدرسة الأخبارية بالمكوّنات والخصوصيات المذكورة، تيّار أهل الحديث نفسه لأن أهل الحديث كانوا في عصر حضور الأئمة عليهم السلام منهمكين في السماع ونقل الأحاديث وكانوا يتجنبون النقاشات والمناظرات الكلامية.[1] وقد ركز هذا التيار جهوده في عصر الغيبة على جمع الأحاديث وضبطها وحفظها وكان الكثير منهم يقومون بنقد الروايات ودراستها من خلال أصول علم الرجال وعلم الحديث ولم يكونوا يأخذون بكل رواية وكانوا محيطين بالروايات المتضمّنة للحكم الشرعي ويعلمون ببعض القواعد الأصولية فيما يتعلّق بالحالات المختلفة للأدلة [2] وكانوا كثيراً ما يستخدمونها في بعض الروايات[3]. ومع ذلك فإنهم لم يبادروا إلى فصل الفقه عن

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ٤٥٨-٤٦٠.

(٢) الشيخ الطوسي، عده الأصول.

(٣) كشف القناع: ٢٠٧-٢١٧.

الحديث وتدوين نصوص فقهية مختلفة وتجنّبوا كتابة المباحث الفقهية بعبارة غير نص عبادات الروايات[١].

ويعد كتاب المقنع للشيخ الصدوق من جملة هذه المواضع. ومن بين المحدثين الذين انتهجوا هذا النهج محمّد بن يعقوب الكلينيّ (تـ٣٢٩)، محمّد بن الحسن بن أحمد ابن الوليد (تـ ٣٤٣)، علي بن بابويه القمّيّ (والد الصدوق) (تـ ٣٢٨)، محمّد بن علي بن بابويه القمّي - الصدوق (تـ ٣٨١) وبن قولويه (تـ ٣٦٩). وبناء على ذلك فإن فمن غير الصحيح اعتبار أهل الحديث من المتقدّمين بمعنى أتباع المدرسة الأخبارية بالمكوّنات المذكورة. ومع ذلك فمن غير الممكن تجاهل تأثير تعاليم من مثل تأكيد المحدّثين المتقدمين على كون أخبار أهل البيت مصدراً في العقائد، الأخلاقيات والأحكام الشرعية وخاصة الميول المتطرّفة لبعض أهل البيت في الانحياز للأحاديث في ظهور بعض من تعاليم النزعة الأخبارية.

وقد نفذت النزعة الأخبارية منذ العقد الرابع من القرن الحادي عشر في النجف والمراكز العلمية الشيعية الأخرى وحظيت بترحيب فقهائها وسيطرت من العقود الأولى للقرن الثاني عشر تقريباً على كل المراكز العلمية للشيعة في إيران والعراق. وعندما استقرّ الوحيد البهبهانيّ في كربلاء، كانت كربلاء والنجف القاعدة الرئيسة للأخباريين. وكان الفقهاء

---

(١) المبسوط ١: ٢.

ذوو النزعة الاجتهادية والأصولية في غاية الانعزال. وكانت زعامة الأخباريين في عصر الوحيد البهبهانيّ للشيخ يوسف البحرانيّ مؤلف الكتاب القيّم الحدائق الناضرة. وقد كان يتميّز بنهج معتدل رغم إيمانه بالأخبارية بل إن نهجه الفقهي كان في الحقيقة نهجاً وسطاً بين الأخباريين والأصوليين[١]. ويعتبر النهج المعتدل للشيخ يوسف البحرانيّ الامتداد لتيار الأخباريين المعتدل قبله مثل السيد نعمة الله الجزائريّ (١١١٢هـ)، الملا محسن الفيض الكاشانيّ (تـ ١٠٩١هـ) ومحمّد تقي المجلسيّ (تـ ١٠٧٠هـ). وكان الشيخ يوسف البحرانيّ نفسه يقرّ بأنه على أسلوب تفقه محمّد تقي المجلسيّ في نهجه الفقهي والذي هو الحد الوسط بين النزعتين الأخبارية والأصولية[٢]. ومع ذلك فإن الوحيد البهبهانيّ لم يكن يتجنّب معارضته في الرأي والعمل لأنه كان يواجههم عملياً في عرض الاستدلالات العلمية في الرد على النزعة الأخبارية وإثبات نهج التفقه الاجتهادي بحيث إنه حرّم الاقتداء بالشيخ يوسف البحرانيّ زعيم الأخباريين[٣].

٦. تيار النزعة الأخبارية في التفقه

كان التيار الفكري والفقهي ذي النزعة الاجتهادية من تيارات عصر

---

(١) نجوم السماء، محمّد الكشميري،: ٢٧٩؛ ريحانة الأدب، محمّد علي المدرس ٣: ٣٦٠.

(٢) محمّد علي الكشميري، المصدر: ٢٨٣.

(٣) تنقيح المقال، عبدالله المامقاني، ٢: ٨٥.

الوحيد البهبهانيّ. وتمتد جذور التيار الفكري والفقهي ذي النزعة الاجتهادية في تاريخ التشيّع، فعلى الرغم من أن الهمّة الغالبة لأصحاب الأئمة كانت تتركز في عصر حضور المعصوم على السماع، كتابة الحديث ونقله، إلا أن البعض منهم كان متكلّماً، ذا نزعة عقلية ومن أهل الاجتهاد. ومن هذه الطائفة زرارة بن أعين (تـ١٥٠)، محمّد بن مسلم (تـ١٥٠)، جميل بن الدرّاج ()، ابن أبي عمير ()، هشام بن الحكم ()، يونس بن عبد الرحمان (تـ٢٠٨هـ)، الفضل بن شاذان ()، مؤمن الطاق (). ومن خلال إمعان النظر في الروايات ندرك أن الأئمة المعصومين كانوا يهتمون بإيجاد أرضية التفكير العقلي والاستدلالي بين أصحابهم وأتباعهم.[١] وقد اعتبروا مسؤوليتهم في مسائل التكليف الفقهية بيان الأصول والقواعد الكلية ووضعوا تفريع الأحكام الجزئية واستنتاجها على عاتق أتباعهم: «علينا إلقاء الأصول وعليكم بالتفريع»[٢] وعلّموا أصحابهم بوضوح في بعض الروايات الأسلوب الصحيح للاجتهاد[٣]. وأمروا بعض الأصحاب بصراحة بالإفتاء. فقد جاء في رواية أن الإمام الباقر عليه السلام قال لأبان بن تغلب: «اجلس في المسجد أفت للناس فإني

---

(١) الكافي، محمّد بن يعقوب الكلينيّ ١: ١٦٩-١٧٤؛ تصحيح الاعتقاد، الشيخ المفيد: ١٧١-١٧٢.

(٢) وسائل الشيعة، محمدبن الحسن الحر العامليّ ١٨: ٤١.

(٣) الكافي، محمدبن يعقوب الكلينيّ ٣: ٨٣-٨٨؛ وسائل الشيعة، الحر العاملي ٢: ٥٣٨-٥٤٢ و٥٤٦-٥٤٨.

أحب أن يرى في شيعتى مثلك»[١].

وبناء على ذلك فقد تأسس التيار الاجتهادي من ناحية الأئمة. ونحن نطالع في الرجال مجاميع باسم: "الزرارية"، "اليعفوريّة"، "اليونسية"، "الهشامية" و"النعمانيّة " وهي منسوبة إلى علماء مثل: عبد الله بن يعفور، يونس بن عبد الرحمان، هشام ومؤمن الطاق حيث يتضح أنهم كانوا من أهل الفتوى وكان لهم أتباع.[٢] والمتكلمون، أصحاب العقل هم من الأصحاب الذين كانوا في حالة اختلاف ونزاع مع المحدثين في عصر الحضور وأدت الاختلافات في الرؤية وأسلوب فهم تعاليم الأئمة إلى نقاشات حادة بين الأصحاب[٣] بل إن المحدّثين في قم كانوا على صراع شديد مع الأصحاب المتكلمين[٤]. وكان البعض منهم ينتحلون الكثير من الروايات في ذم العلماء والمتكلمين وطعنهم وينسبونها إلى الأئمة.[٥] وكان البعض منهم يكفّرون أحياناً وكان الأئمة يضطرّون إلى الدفاع عنهم كما قال الإمام الرضا عليه السلام في الإجابة على أتباع يونس بن عبد الرحمان الذي كان فريق من أتباع الأئمة يكفّرونه: أراك في طريق

---

(١) الفهرست، محمدبن الحسن الطوسي.

(٢) الفوائد الحائرية: ١٦١و١٣٢و١٤٥و١٤٨و١٦٦و٢٤٢.

(٣) اختيار معرفه الرجال، رجال الكشيّ: محمّد بن عمربن عبدالعزيز الكشيّ :٢٧٩-٢٨٠.

(٤) جامع الروات، محمدبن أحمد الأردبيلي ١: ٤٥٩ وج٢: ٣٥٧.

(٥) رجال الكشيّ: ٤٩٧.

الفلاح[١]. وقد تواصل هذا النزاع بين فقهاء الإمامية في عصر الغيبة الكبرى أيضاً. ومن بين المحدثين البارزين الذين يمكن أن نذكرهم في هذا العصر: محمّد بن الحسن ابن الصفّار (تـ٢٩٠هـ)، محمّد بن يعقوب الكلينيّ(تـ ٣٢٩هـ)، علي بن الحسين القمّيّ (تـ ٣٢٩هـ)، محمّد بن الحسن بن وليد (تـ ٣٤٣)، جعفر بن محمّد المعروف بابن قولويه (تـ ٣٦٩هـ)، علي بن إبراهيم القمّيّ (حيّ في ٣٠٧هـ) والشيخ الصدوق (تـ ٣٨١هـ).

وفي المقابل كان هنالك فريق يميل إلى الاجتهاد مثل الحسن بن علي بن أبي عقيل العمانيّ (تـ ٣٢٩هـ) ومحمّد بن الجنيد الإسكافيّ (تـ ٣٨١هـ) الذي كان يميل إلى القياس. وقد بادر الشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ) زعيم متكلمي الإمامية إلى إبداع مدرسة الواسطة مستنداً في ذلك إلى رؤيته الكلامية الواسعة وإحاطته بالأسلوب الاجتهادي لابن جنيد والنزعة إلى النص باتجاه نقدي إليهما كليهما[٢]. ولايمكن تجاهل الموقف الشيخ المفيد النقدي لأسلوب ابن الجنيد لأن الشيخ المفيد انبرى بشدة لمحاربة الأسلوب الفقهي لابن الجنيد وقام بتخطئته في

---

(١) المصدر: ٤٩٩.

(٢) انبرى الشيخ المفيد من خلال تأليف كتاب النقض على ابن جنيد في اجتهاد الرأي لنقد استاده ذي النزعة الاجتهادية ومن خلال تدوين كتاب مقابس الأنوار في الرد على أهل الأخبار في رد فكر أصحاب الحديث (رجال، النجاشي: ٤٠٠-٤٠٢).

بعض آثاره مثل المسائل الصاغانية والمسائل السروية ورسالتين خاصتين إحداهما في الرد على رسالته المسائل المصرية باسم نقض رسالة الجنيديّ إلى أهل مصر والأخرى باسم النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي. كما نقل تلامذة الشيخ المفيد آراء ابن الجنيد الفقهية في آثارهم وردوا عليها.[١] ولكن الأمين الاستراباديّ تجاهل هذا الاتجاه النقدي ورأى أن الشيخ المفيد أدى إلى تثبيت الأسلوب الاجتهادي لابن الجنيد وكتب قائلاً:" ظهر المفيد بعد ابن الجنيد وابن عقيل وأثنى على آثارهما وأفكارهما العقلية غير المستحسنة عند تلاميذه وخاصة المرتضى والطوسيّ وأدى إلى انتشار هذه الطريقة في أصحابنا »[٢]. ولعل الموقف النقدي للشيخ المفيد من أسلوب المحدّثين هو مصدر هذا الانطباع لدى الأمين الاسترابادي. وقد عمد الشيخ المفيد في رسالة تصحيح الاعتقاد التي هي شرح رسالة الاعتقادات للصدوق في المسائل الضرورية ورسالة جواب أهل الحائر والرسائل الأخرى، إلى نقد صريح وواسع لآرائه وعقائده.

وقد استمر هذا الأسلوب بعد الشيخ المفيد على يد تلميذيه السيد المرتضى (٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ) والشيخ الطوسيّ (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ). وقام من

---

(١) مقدمه اى بر فقه شيعه (ترجمه محمدآصف فكرت)، حسين مدرسي طباطبايى: ٤٣.

(٢) الفوائد المدنية، محمد امين الأسترآباديّ: ٣٠.

الناحية الأخرى علماء الإمامية مثل المحقق الحلّيّ والعلّامة الحليّ والفقهاء الآخرين بتعميقه وتوسيعه وأصبح متداولاً بين الفقهاء وتحوّل إلى التيار العام للتفقه بين الإمامية الاثني عشرية. وفي القرن الحادي عشر وعلى إثر ظهور النزعة الأخبارية اتجه تيار النزعة الاجتهادية إلى الضعف حتى تغلّبت النزعة الأخبارية منذ العقود الأولى من القرن الثاني عشر على جميع المراكز العلمية للشيعة في إيران والعراق واستحوذت لعدة عقود على الفقه الشيعي. وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر بدأ الوحيد البهبهانيّ الجهاد العلمي والعملي من أجل إحياء التيار الاجتهادي من جديد.

مكوّنات المدرسة الفقهية للوحيد البهبهانيّ

يتمثل المكوّن الرئيس لمدرسة الوحيد البهبهانيّ الفقهية في نقد آراء الأخباريين وإثبات القواعد الأصولية وإظهار كفاءتها في الاجتهاد. وقد ألف كتاب الفوائد الحائرية لهذا الغرض. وتعد استدلالاته في نفي أسس النزعة الأخبارية وإثبات القواعد الأصولية أهم مكوّن لمدرسته الفقهية. ويرى الوحيد البهبهانيّ أن معارضة الاجتهاد والتقليد أهم مكوّنات مدرسته الفقهية. ويعتبر الوحيد البهبهانيّ معارضة الاجتهاد والتقليد معيار النزعة الأخبارية[1]. ولذلك فمن المناسب أن نعبّر عن أهم خصوصيات المدرسة التي تقف في مواجهة النزعة الأخبارية التي

---

(١) الفوائد الحائرية، محمدباقر وحيد بهبهانى: ١٣١.

انحاز إليها بمدرسة الاجتهاد. كما أن البهبهانيّ ذكر في رسالة الاجتهاد والأخبار المدرسة التي تواجه الأخبار بالمدرسة الاجتهادية. ولذلك فإن المدرسة الفقهية للوحيد البهبهانيّ هي المدرسة الاجتهادية نفسها. ومن أجل الوصول إلى المكوّنات المؤلّفة للمدرسة الاجتهادية ينبغي عرض مباني النزعة الأخبارية وطرح نقد البهبهانيّ لكل من تلك المباني من آثاره الأصلية كي نتوصل إلى المكونات الرئيسة للمدرسة الفقهية الاجتهادية. ومدرسته الفقهية هي حصيلة الاتجاه السلبي تجاه مباني النزعة الأخبارية والاتجاه الإيجابي إزاء الاجتهاد الصحيح.

١. ضرورة علم أصول الفقه

يرى الأخباريون أن القدماء ورواة الأحاديث، لم يكونوا عارفين بعلم الأصول ولم يكونوا يهتمون إلا بنقل الأحاديث والعمل بها. وقد نهى الأئمة المعصومون عن نهجهم بل إن تقريرهم لم يثبت لنا.[1] وظهر علم أصول الفقه في فقه الشيعة على عهد ابن عقيل العمانيّ وابن الجنيد وحظي بالاهتمام وترسّخ تدريجياً باعتباره أسلوب تفقه فقهاء الأصحاب. ويقول الوحيد البهبهانيّ في الجواب، أولاً إن المسائل كلها لم تظهر بعد عصر الأئمة. ثانياً إن سلّمنا أن كل مسائل علم الأصول أو بعضها قد ظهر بعد الأئمة فمن غير الممكن مقارنة زمان الأئمة مع زمان الغيبة ففي زمان الأئمة كانت تتوفر إمكانية حصول العلم ولم تكن

---

(١) الفوائد المدنية، أمين الأسترآباديّ: ٣٠.

هنالك حاجة إلى القواعد الأصولية ولكن في زمان الأئمة كان وضع الأصحاب مشابهاً لزماننا فكان من الواجب أن يستندوا إلى القواعد الأصولية وإن لم يفعلوا ذلك فهم مقصّرون[١].

٢. حجية الظن الخاص

يرى الأخباريون أننا ومن أجل تلقي الحكم المعيّن لكل شيء، فإننا نمتلك الدليل القطعي وبوجوده لايبقى مجال للتمسك بالدليل الظني بل إن هنالك أدلة ادعى الأخباريون بالاستناد إليها أننا يجب أن نمتلك العلم واليقين في الأحكام الشرعية والدليل الظني لا يكفي. وقد ذكر الأمين الاسترابادي اثني عشر دليلاً[٢] والشيخ الحر العاملي ٤٣ دليلاً[٣]. ومن أهم الأدلة في عدم اعتبار الظن في الحكم الشرعي النهي عن العمل بغير العلم في الآيات، النهي عن العمل بغير العلم في الروايات، وجود الاحتياط وتجنّب الشبهات، وجوب كسب اليقين عن طريق أهل البيت عليهم السلام. ويقدّم الوحيد البهبهاني في الجواب على أدلة النهي عن ظن الأخباريين، الاستدلال النقضي والحلي. وجوابه النقضي أن الأخباريين لا يقولون في الشبهات الموضوعية (سواء التحريمية أم الوجوبية) وكذلك في الشبهات الحكمية الوجوبية، بالتوقف والاحتياط، رغم

---

(١) الاجتهاد والاخبار: ٤٢-٤٤.

(٢) الفوائد المدنية، محمد أمين الأسترآبادي: ٩٠-١٢٧.

(٣) الفوائد الطوسية، محمدبن الحسن الحر العاملي: ٤١٥.

الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن.[١] ويقول في الجواب الحلّيّ إننا نمتلك الدليل على حجية الظن واعتباره.[٢] وفي المواضع التي يعتبر فيها الأصوليون الظن حجة ومعتبراً فإن ذلك ليس بسبب الظن بل بسبب الدليل القطعي الذي ورد في تلك المواضع[٣].

والتفكيك بين الشبهات من جانب الأخباريين ليس مقبولاً لعدم وجود فرق بين الحكم نفسه وموضوع الحكم في الشبهات، وبناء على ذلك، فإن كان العمل بالظن غير جائز في الحكم فسوف يكون غير جائز في موضوعه أيضاً وإن أضفينا الاعتبار على الظن في الشبهة الموضوعية فإن علينا أن نعدّه معتبراً في الشبهة الحكمية أيضاً.[٤] ويرى الأصوليون عدم تيسّر اليقين والعلم في كل الأحكام الشرعية. وقد طرح الوحيد البهبهانيّ في هذا المجال استدلالات كالتالي:

١ ـ أضحى فهم الكثير من الآيات والروايات مسرح صراع بين آراء علماء مثل الشيخ الصدوق والشيخ الطوسيّ بل إن فهم العالم الواحد يكون أحياناً مغايراً ومضاداً للعالم الآخر. فعندما تكون هناك كلمة منصرفة ذات عدة معان، فكيف يمكن القطع بالمعنى الأصلي الذي

---

(١) الرسائل الأصولية (رسالة أصالة البرائة)، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٢؛ الفوائد الحائرية: ١٢٤.

(٢) الفوائد الحائرية: ١٢٩.

(٣) الرسائل الأصولية، رسالة الاجتهاد والاخبار: ١٢.

(٤) الفوائد الحائرية: ١٢٤.

يريده المتكلّم ؟ وعلى سبيل المثال، فإن عقد الفتاة الباكر الرشيدة يجوز بدون إذن الولي فيما لا تجوّزه طائفة أخرى. ومن العجيب أن كلا الفريقين استند إلى حديث واحد وهذا الاختلاف ناجم عن التعارض بين الخبرين، بل بسبب الاختلاف في فهم الحديث الواحد[١].

٢ ـ قد يختار الفقيه في الجمع بين الروايات في كتابين له أسلوبين مختلفين وبالتالي فإنه يقدّم حكمين مختلفين[٢].

٣ ـ باب العلم مسدود أمامنا في الغالب وطريق الحكم الشرعي منحصر بالظن في أغلب المواضع. ودلالة القرآن ظنية. والخبر الواحد ظني من حيث السند والمتن والدلالة بل له معارض في أغلب المواضع كما أن علاجه بالأخبار العلاجية لايفيد القطع أيضاً. وفضلاً عن ذلك فإن السقط، التحريف والتغيير في العبارات محتمل دوماً كما أن أصل عدم التغيير والتحريف لايفيد الظن.

٤ ـ ورد الكثير من أحاديث أهل البيت من باب التقية وقد أمرونا بمخالفتها[٣]. كما أنهم كانوا يقدّمون أجوبة مختلفة على السؤال الواحد حسب ما يقتضيه فهم المخاطب وعقله.

٥ ـ كان هنالك دوماً أشخاص مثل المغيرة بن سعد وأبي الخطّاب

---

(١) الفوائد الحائرية: ١١٨؛ الرسائل الأصولية، رساله الاجتهاد والاخبار: ٣٢ و٢٠.

(٢) الرسائل الاصولية، رساله الاجتهاد والاخبار: ١٩.

(٣) المصدر: ٣٢.

انتحلوا بعض الأحاديث وكذبوا وافتروا على الأئمة، وإزاء هذا الوضع كيف يمكن القول إننا يمكن أن نقطع بالحكم من الأحاديث؟[١] من خلال إمعان النظر في الحالات المذكورة ندرك أن من غير الممكن لنا العلم بكل الأحكام الشرعية. ومع ذلك، فإن الباب العلمي والظن الخاص الذي نمتلك الدليل على حجيته، مفتوح.[٢] ونمتلك البرهان القطعي والدليل العلمي على حجية الاجتهاد وظواهر الآيات والخبر الواحد وغير ذلك. وبناء على ذلك، فإن الحكم والفتوى المستندين إليها، هما من باب العلم ومشمولان بالآيات والروايات الناهية عن الظن[٣].

٣. عدم قطعية صدور كل روايات الكتب الأربعة

استناداً إلى الرأي المعروف بين الأخباريين، فإن كل أخبار الكتب الأربعة للإمامية الاثني عشرية (الكافي، من لايحضره الفقيه، تهذيب الأحكام والاستبصار) قطعية الصدور أي صدرت عن المعصوم على وجه اليقين. ويرى الأمين الاسترابادي أننا لا لانمتلك القطع الإجمالي بمضمون روايات الكتب الأربعة فحسب، بل يحصل من القرائن الحالية

---

(١) الفوائد الحائرية: ١٢٢.

(٢) الرسائل الأصولية، رساله الاجتهاد والاخبار: ٦-٨.

(٣) الفوائد الحائرية: ١٢٨.

والمقامية، القطع التفصيلي أيضاً بكل واحدة من هذه الروايات[١]. ولأن الأخباريين أخذوا أحاديثهم من المصادر المعتبرة للأصول الأربعة حيث كان الإجماع على صحة أحاديثها ،فإن هنالك قطعاً بصحة مصادرها. وفضلاً غن ذلك، فقد نقلوا أحاديث الكتب الأخرى دون ذكر قرينة تعزلها عن الكتب المعتمدة كي لا تختلط مع بعضها البعض. وبناء على ذلك، فقد أبدع مؤلّفو الكتب الأربعة أفضل التأليفات في هذا المجال. ويرى الوحيد البهبهانيّ أن مجرّد قولهم إن الأصول الأربعمائة مشهورة وموضع ثقة ،لا يستلزم أن كل واحد من الأحاديث كان مشهوراً ومعتمداً عليه[٢]. وفضلاً عن ذلك فإن مؤلفي الكتب الأربعة أنفسهم لم يكونوا يعتبرون كل الأحاديث الموجودة في الأصول الأربعمائة قطعي الصدور.[٣] كما أن الشيخ الصدوق نفسه ينتقد في عدة مواضع في كتاب من لايحضره الفقيه الاستناد إلى الروايات التي نقلها من نفس تلك الكتب الموثوق بها[٤]. وقد نقل الكلينيّ من باب الاستطراد روايات هي

---

(١) الفوائد المدنية: ١٨٤.

(٢) الرسائل الأصولية: ١٨٨-١٨٩.

(٣) الاستبصار ٢: ٧٦، ذيل حديث٢٣١ وج٣: ٢٦١، ذيل حديث٩٣٥؛ تهذيب الأحكام ٩: ٤٠، ذيل حديث١٧٠ وج٤: ١٦٩-١٧٦؛ الكافي ٤: ٧٨، باب نادر، ح ١-٣؛ من لا يحضره الفقيه ٢: ١١١، ذيل حديث ٤٧٤ وج٤: ١٥١، ذيل حديث٥٢٤ وص١٦٥، ذيل حديث٥٧٨.

(٤) الرسائل الأصولية، رساله الاجتهاد والاخبار: ١٥٨.

ليست من الآثار الصحيحة للصادقين وبناء على ذلك لا يمكن القول إنه نقلها كلّها من الأصول المعتبرة[١].

٤. حجية ظواهر القرآن

يرى عدد من الأخباريين أن العمل بأي آية من القرآن غير جائز إلّا إذا ورد حديث في مجالها. واستناداً إلى هذا الرأي، فإن الأخبار هي المصدر الوحيد للأحكام[٢]. وقد استدل الأخباريون على ادعائهم بعدّة أدلة ؛ الأول أن هنالك روايات تعتبر فهم القرآن خاصاً بالأئمة.[٣] ويرى الوحيد البهبهانيّ أننا نستفيد من هذه الروايات أنه ليس بمقدور أي شخص فهم "مجموع القرآن" وأن هذا الفهم خاص بأهل البيت وهو كلام صحيح ولايعني أن الآخرين لا يفهمون أي شيء من القرآن.[٤] وفضلاً عن ذلك فإن أصل الحجية لكلام الله. وكلام النبي والأئمة حجة لأنه يكشف عن كلام الله. وبناء على ذلك، فإن كان هنالك دليل على حجية كلام الله فلامبرر لأن نتوقف عند حجية كلام الله. ولكن إن لم يكن هنالك دليل على حجية كلام الله فيجب أن لا تكون الأحاديث ومايفهم منها حجّة.[٥] والدليل الآخر الذي يستند إليه الأخباريون هو أن

---

(١) المصدر: ١٦٠.

(٢) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري ١: ١٥١.

(٣) الشيخ الحر العاملي ١٨: ١٢٩.

(٤) الرسائل الأصولية، رسالة أصل البرائة: ٣٦١.

(٥) الرسائل الاصولية، رسالة أصل البرائة: ٣٦١؛ الفوائد الحائرية: ٢٨٣.

آيات القرآن بعضها محكم وبعضها متشابه ولكن متشابهات القرآن ليست معلومة لنا بل إن كل آيات الأحكام متشابهة لوجود احتمالين أو أكثر في معنى كل واحدة منها بغض النظر عن الأحاديث[١]. ولأن العمل بالمتشابهات ممنوع بسبب النص والإجماع فالعمل بالقرآن يجب أن يكون ممنوعاً هو أيضاً.

ويقول الوحيد البهبهانيّ في الجواب النقضي إن كلامهم يستلزم أن لايكون بمقدورنا العمل بأحاديث أهل البيت لأن الأحاديث لها هي أيضاً ناسخ ومنسوخ، عام وخاص ومحكم ومتشابه[٢].

والدليل الآخر الذي يستند إليه الأخباريون في عدم حجية ظواهر القرآن هو أن الروايات منعتنا من تفسير القرآن بالرأي. ويدّعي الشيخ الحرّ العامليّ أن هذه الروايات تبلغ حدّ التواتر[٣]. ويرى الوحيد البهبهانيّ أولاً أن حمل لفظ الآية على معناها الظاهري ليس تفسيراً كي تكون موضوعاً وصغرى للروايات المذكورة لأن التفسير يعني "كشف القناع " أي إزاحة الحجاب، والظواهر منكشفة من تلقاء نفسها وليست بحاجة إلى تفسير[٤]. ثانياً ؛ هذه الروايات تتعارض مع الروايات الدالة

---

(١) الفوائد الطوسية: ١٩٢.

(٢) الرسائل الاصولية، رسالة أصل البرائة: ٣٦١

(٣) الفوائد الطوسية: ٣٢٥؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٥٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٨٢.

(٤) الفوائد الحائرية: ٢٨٥.

على جواز الاستفادة من الكتاب والسنّة مثل رواية الثقلين المشهورة والمتواترة.[١] كما تتعارض مع الروايات التي تصرّح بعرض أحاديث الأئمة على كتاب الله فإن لم يوافق الحديث القرآن فهو باطل[٢].

يقول الوحيد البهبهانيّ: كيف يأمرنا الأئمة من جهة بعدم قبول الحديث المنقول عنهم إن لم يكن موافقاً للقرآن ثو يقولون من جهة أخرى إن فهمكم من القرآن ليس حجة.[٣] وفضلاً عن ذلك، فإن الروايات التي صدرت عن الأئمة عليهم السلام والتي يعلّمون فيها كيفية الاستدلال بالآيات وفي المواضع التي يستفاد فيها حكم من الآية بعد التأمل فإنهم يحيلون إلى ظواهر القرآن من أجل العثور على ذلك الحكم[٤]. بل إن الإمام لام في بعض الروايات[٥] شخصاً لأنه لم يجد حكماً من القرآن[٦].

ومن خلال إمعان النظر في المباحث السابقة نستنتج أن ظواهر الآيات حجة سواء تمسّك الأئمة عليهم السلام بظاهر الآية أم لم يتمسكوا[٧].

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠و١٢و١٤؛ الكافيّ ١: ١٦٩.

(٣) الرسائل الأصولية، رسالة أصل البرائة: ٣٦١؛ الفوائد الحائرية: ٢٨٣-٢٨٦.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٢٩٠، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح١.

(٥) الكافيّ ٦: ٤٣٢، ح١٠.

(٦) الفوائد الحائرية: ٢٨٤؛ الرسائل الأصولية، رسالة أصل البرائة: ٣٦٢.

(٧) الرسائل الأصولية، رسالة أصل البرائة: ٣٦١؛ الفوائد الحائرية: ٢٨٣.

٥. جواز الاجتهاد

من أهم الطرق التي تتيح التعرف على المدرسة الفقهية للوحيد البهبهانيّ، مسألة الاجتهاد. والاجتهاد يعني في اللغة نهاية السعي والجهد في طلب أمر من الأمور (الاجتهاد بذل الجهد في طلب الأمر)[١]. وهو في الاصطلاح، أن يستفرغ الفقيه غاية السعي والجهد في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، والمراد من الظن، ذلك الظن الخاص المعتبر شرعاً لا غيره - حيث إن الظن مطلق[٢] (استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي) [٣]. وقد اعتبر الوحيد البهبهانيّ مخالفة الاجتهاد معياراً لكون الشخص أخبارياً. وقد كتب في هذا المجال قائلاً: "

«مناط الفرق بين الأخباريين والمجتهدين الاجتهاد نفسه أي العمل بالظن، فكل من اعترف بأن العمل بالظن جائز، فهو مجتهد وكل من قال بعدم جوازه ويجب أن يكون عمله طبق العلم واليقين، فهو أخباري»[٤].وإذا اعتبرنا الاجتهاد أسلوباً وطريقة للاستنباط تنتهي غالباً بالظن بالحكم الشرعي، فإن الاختلاف بين الأخباري والأصولي من وجهة نظر الوحيد البهبهانيّ هو في مجال علم الأساليب ولكننا إن

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمّد الجزري (ابن الأثير)،١: ٣١٩.

١٠- الفوائد الحائرية: ١٢٩.

١١- معالم الدين: ٢٣٨.

(٤) الفوائد الحائرية: ١٣١.

اعتبرنا الاجتهاد مدرسة تتضمّن الكثير من المكوّنات التي حدثت على مرّ التاريخ واجتازات تطوراً فإن النزعة الأخبارية تعدّ مدرسة في مقابله. ويعتبر الأخباريون أهل السنة مبدعي الاجتهاد والتقليد وقد اتبعهم العلماء الأصوليون للإمامية الاثني عشرية. كتب الملا أمين الاستراباديّ في هذا المجال قائلاً:

«قسّم الأصوليون من أهل السنة أولاً الناس بعد رسول الله إلى مجتهد ومقلّد وهو كلام من لايعتبر التمسك بالعترة الطاهرين واجباً ولا يراهم وسيلة لفهم كتاب الله وسنة رسول الله"[1]. كما كتب الشيخ الحرّ العامليّ حول الاجتهاد: "الأحاديث الكثيرة الدالة على عدم جواز العمل بالرأي في الدين ولا بالقياس والمراد بالرأي الاجتهاد الظني يفهم ذلك من القرائن الحالية والمقالية في الأحاديث المشار إليها وأنهم كانوا يستعملونه في هذا المعنى"[2]. ويقول في موضع آخر:" الأحاديث الكثيرة الدالة على عدم جواز الاجتهاد والقول بالرأي للرسول ولا للإمام وقد تقدم منها وإذا لم يجز ذلك للمعصوم عن الخطاء لم يجز لغيره قطعاً وقد تواتر النص العام الشامل للجميع أيضاً. وكتب في مجال منع التقليد: «عدم جواز التقليد مطلقاً وليس له أيضاً مخصص صريح يعتد به وإنما وردت الأحاديث المتواترة بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام وإلى

---

(١) الفوائد المدنية: ٤٧.

(٢) الفوائد الطوسية: ٤٠٨و٤١٤.

أحاديثهم التي يرويها الثقات أو توجد في الكتب المعتمدة وإلى رواة الحديث فيما رووه من الأحكام عنهم عليهم السلام خاصة وهذا ليس بتقليد»[١].

ويستند الأخباريون من أجل إثبات فرضيّتهم إلى أدلة نقدها الوحيد البهبهانيّ بشكل جاد. وأول استدلال للأخباريين أن جواز العمل بظن المجتهد يقوم على فرض عدم وجود معيّن من قبل الله في بعض الوقائع أو وجود هذا الحكم ولكننا لانمتلك الدليل القطعي على كل حكم معيّن في حين أن أحاديث متواترة قد وصلتنا تفيد بأن لله حكماً معيّناً في كلّ واقعة.[٢] ولاشك في أن لكل شيء حكماً في أفق الواقع ولكن قد لايكون هذا الحكم وصلنا أي إنه لم يصل الفعليّة رغم وجود الحكم الواقعي. وقد كتب الوحيد البهبهانيّ مجيباً جواباً نقضياً على الأخباريين الذين لا يجيزون الاجتهاد الظني: «أنتم أنفسكم أيها الأخباريون لاتقولون بالتوقف والاحتياط وتعملون بالظن في الشبهات الموضوعية المطلقة والحكمية الوجوبية رغم وجود هذه الآيات والروايات، وسنقدّم نفس ذلك الجواب في الشبهات الحكمية التحريمية جواباً على كل ما أجبتم به هناك»[٣]. وكتب مجيباً على الحليّ: «المراد من الآيات والروايات الدالة على وجوب الرجوع إلى

---

(١) المصدر: ٣٢٤-٣٢٦.

(٢) الفوائد المدنية: ٢٨و٩٤و١٠٣و١٠٥-١٠٦.

(٣) الفوائد الحائرية: ١٢٤؛ الرسائل الأصولية (رسالة أصالة البرائة): ٣٦٢.

العلم وعدم جواز العمل بالظن، أن لا نكتفي في الحكم والفتوى بالظن من جهة أنه ظن ؛ ولكن إن كان لدينا دليل قطعي على حجية شيء في مواضع خاصة، ففي هذه الحالة تكون الفتوى والعمل على أساس العلم؛ سواء علمنا بالواقع أم لم نعلم به ولايدخل في الآيات والروايات»[١]، والدليل الآخر الذي طرحه الأخباريون هو أن الروايات نهتنا عن العمل بالرأي والقياس[٢]. والاجتهاد هو العمل بالرأي والقياس وبناء على ذلك فإن الاجتهاد لا يجوز. وقد كتب الوحيد البهبهانيّ في الإجابة على هذا الاستدلال: «إن قبلنا دلالة الروايات على سبيل الفرض قلنا إن هذه الروايات قد قيّدت وخرجت عن أصل عدم حجية الظن، ظن المجتهد بالإجماع واقتضاء الضرورة»[٣].

كما أقام الوحيد البهبهانيّ، فضلاً عن موقفه النقديّ من مباني الأخباريين، بعض الأدلة لإثبات جواز الاجتهاد ومنها الاستناد إلى الآية الكريمة: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»[٤]. وهو يرى أن الهدف من التفقه في الآية الكريمة، الإنذار. وعندما يخوّف فقيه ما الناس بفتواه من

---

(١) الرسائل الأصولية: ١٢.

(٢) الفوائد المدنية: ١٠١؛ الفوائد الطوسية: ٤٠٨؛ وسائل الشيعة ١٨: ٢٠.

(٣) الرسائل الأصولية، رساله الاجتهاد والاخبار: ٣٩و٤١؛ الفوائد الحائرية: ١٣٦.

(٤) توبه: ١٢٢.

العقاب الإلهي، فيجب الحذر ووجوب الحذر هذا يستلزم حجية فتوى الفقيه وجواز التقليد.[١] كما يرى البهبهانيّ أن أجمعوا على حجية قول المجتهد [٢]. ويستدل أيضاً بأن عمل المجتهد بالظن إن لم يكن جائزاً، استلزم ذلك بطلان واحد من ثلاثة: ١ ـ العسر والحرج الذي نفاه القرآن (ماجعل عليكم في الدين من حرج)[٣]، ٢ ـ أو التكليف الذي لايمتلك الإنسان القدرة على أدائه (لايكلف الله نفساً الّا وسعها)[٤]، ٣ ـ أو رفع التكليف وهو باطل أيضاً بالضرورة ونعلم بالتالي أن الشارع يقبل عذرنا في العمل بالظن ـ والاجتهاد ـ[٥].

٦. حجية الإجماع

سمّى فقهاء الإمامية اتفاق جماعة من العلماء الذين يكشف اتفاقهم قول المعصوم ورأيه بالإجماع[٦]. وإن لم يكن هناك كاشف قطعي عن قول المعصوم، فإن مثل هذا الاتفاق ليس بحجة قطعاً عند علماء الشيعة[٧]. ولايعتبر أمين الاستراباديّ اتفاق الفقهاء حجّة وإن لم يؤدّ إلى

---

(١) الفوائد الحائرية: ١٣٢.

(٢) الرسائل الأصولية (الاجتهاد والاخبار): ٣٩و٤١.

(٣) الحج: ٧٨.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٥) الرسائل الأصولية (الاجتهاد والاخبار): ١٢.

(٦) المصدر: ٣٤٩.

(٧) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ١: ٣٩.

القطع لأنه يرى أن القطع الوحيد المعتبر هو الذي يتحصّل من كلام الأئمة[١]. بل إن الإجماع هو أساساً من مخترعات العامة وليس حجّة[٢].

ويرى الوحيد البهبهانيّ في المقابل أن هنالك روايات نقلت عن النبيّ بالمضمون التالي: «لا تزال طائفه من أمتى على الحق»[٣]؛ وإطلاق هذه الروايات يقتضي أن الإجماع حجة إن حدث في المذهب[٤]. وقد ادعى البعض أن هذه الروايات لها تواتر معنوي[٥]. وبناء على ذلك فإن هذا الإجماع يعتبر من أدلّة الأحكام.[٦]

٧. البرائة في الشبهات الحكمية التحريمية على فرض فقدان النص

يرى الفقهاء والمجتهدون المعروفون أننا قد نشك في أصل التكليف في موضع من المواضع لعدم وجود النص والدليل، وبعد الفحص لا يكون الاحتياط واجباً، بل الأصل هو البراءة[٧]. ويرى الأمين الاستراباديّ عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية الحكمية ـ حيث لانمتلك نصاً أو كان لدينا نص ضعيف ـ وهو داخل في أحاديث

---

(١) الفوائد المدنية، ص٩٠.

(٢) نفس المصدر، ص٩٠و١٣٣.

(٣) محمدباقر المجلسي، بحارالأنوار، ج٢٨، ص٣١.

(٤) الفوائد الحائرية: ٣٠٢.

(٥) مصابيح الظلام ١: ٤٥.

(٦) المصدر ١: ٤٤.

(٧) الرسائل الأصولية: ٣٤٩.

«ماحجب الله علمه على العباد فهو موضوع عنهم»[١] و«رفع عن أمتي... ما لا يعلمون»[٢] ولكن الاحتياط واجب في الشبهات التحريمية الحكمية ويخرج من تحت الأخبار السابقة وتشمله أخبار التوقّف التي تقسّم الأمور إلى ثلاثة أقسام حلال وحرام وشبهات[٣].

ويذكر الوحيد البهبهانيّ من خلال الاستناد إلى الآيات «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»[٤]، «ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حيّ عن بينه»[٥] و«و ما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون»[٦] قائلاً إن الآيات المبيّنة تدلّ على أن العقاب والجزاء يكونان بعد بيان التكليف.[٧] وقد نقل الإجماع على البراءة في الشبهات الحكمية فضلاً عن الآيات.[٨] كما كانت قاعدة قبح العقاب بلا بيان من جملة مستنداته في إثبات أصل البراءة حيث يقول :«عدم العقاب بسبب عدم التكليف ليس واقعياً بل بسبب عدم وصول التكليف وعدم إعلامه

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١١٩ (صفات القاضي، الباب١٢) ح٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥ (جهاد النفس وما يناسبه الباب٥٦) ح١.

(٣) الفوائد المدنية: ١٦٨.

(٤) الإسراء: ١٥

(٥) الأنفال: ٤٢

(٦) التوبة، ١١٥

(٧) الرسائل الأصولية: ٣٥٤.

(٨) المصدر: ٣٥٧؛ الفوائد الحائرية: ٢٤١.

لنا[١]. كما يستند في إثبات البراءة إلى الروايات المتضمنة للإباحة مثل«كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي».[٢] ويذكر قائلاً: استناداً إلى هذه الأخبار فإن ارتكابه لاعقوبة عليه ما لم يرد بيان[٣].

وقد تمسّك الأخباريون لوجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية في المواضع التي لا نص فيها، إلى بعض الأدلة ومن جملة هذه الأدلة أحاديث التثليث. وهنالك أحاديث تقسّم الأمور إلى ثلاثة أقسام: الحلال، الحرام والشبهات. وإذا لم يصلنا في هذه الأحاديث نص ودليل ولانعلم حكماً ما فإننا ندخله في الشبهات فيكون بذلك قد أوجب التوقّف[٤]. ومن جملة تلك الروايات، حديث متواتر بين الشيعة وأهل السنة عن النبي[٥]. ويرى الأصوليون أن أخبار التوقف والاحتياط تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية، في حين أن الأخباريين يقولون في الشبهات الحكمية الوجوبية والشبهات الموضوعية بعدم وجوب الاحتياط. ومهما كان الجواب الذي يقدّمه الأخباريون على الشبهات الوجوبية والموضوعية فإن الأصوليين يقدّمون نفس الجواب في

---

(١) الرسائل الأصولية: ٣٥٠.

(٢) المصدر: ٣٥٤.

(٣) المصدر: ٣٥٧.

(٤) الكافي ١: ٦٨، ح١٠؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ٦، ح١٨؛ وسائل الشيعة ١٨: ١١٤.

(٥) الفوائد المدنية: ٩٤و١٣٩.

الشبهات التحريمية[١]. ويقول الوحيد البهبهانيّ في الجواب على الحليّ أولاً إنه في المواضع التي لا نمتلك فيها النص والدليل، فإن شبهته موضع نقاش، بل ليس شبهة[٢]. لأن أدلة التوقّف وردت في مجال النصين المتعارضين. وإلحاق الموضع الذي لم يرد فيه نص بموضع النصين المتعارضين قياس وهذا القياس باطل. ثانياً إذا ما أذعنّا بأن أخبار التوقّف تدخل الموضع الذي لا نمتلك فيه النص، في الشبهة فإن الأخبار التي ذكرت للبراءة الأصلية مثل حديث الرفع، الحجب والمطلق تخرجه من الشبهة في الموضع الذي لا نص فيه. ثالثاً إن العقاب والهلاك في رواية التثليث، ليست بسبب ارتكاب الشبهة، لأن الشبهة معلومة وهي تصرّح في هذه الروايات بأن الهلاك بسبب عدم العلم[٣]. وإذا ما كان الهلاك من جهة الشبهة، فلماذا قلتم بالبراءة في الشبهات الوجوبية الحكمية والموضوعية رغم أن الشبهة في موضوع الحكم هي أيضاً شبهة قطعاً؟ والاحتياط حسن في حالة الإمكان حتى نقل في صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج عن موسى بن جعفر أن العذر في جهل الحكم نفسه أكثر قبولاً من الجهل بموضوع الحكم[٤]. رابعاً على فرض أن أخبار التوقّف والاحتياط ،تتعارض مع الأخبار الدالة على البراءة، فإن

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٤٤؛ الرسائل الأصولية: ٣٦٦.

(٢) الفوائد الحائرية: ٢٤٤.

(٣) نفس المصدر: ٢٤٢.

(٤) المصدر: ٢٤٥.

الأخبار الدالة على البراءة مقدّمة لأن الأخبار توافق كتاب الله كما أنها أصح من حيث السند ودلالتها أكثر وضوحاً، وأنتم أنفسكم أيها الأخباريون تلاحظون السند في التعارض بين الروايات ولا تعملون بالخبر الضعيف[١].

إن المواضع المذكورة ما هي إلا قسم من آراء الوحيد البهبهانيّ في المجالات موضع الخلاف بين الأخباريين والعلماء الأصوليين والتي قدّمها في آثاره في سياق جهاده العلمي الشامل ضد الأخباريين. ومن البديهي أن عدد آرائه ووجهات نظره في كل المجالات موضع الخلاف بين الأخباريين وعلماء الأصول والذي يبلغ عشرات المواضع يتطلّب مقالة مفصّلة[٢].

أسباب وعوامل تغلّب الوحيد البهبهانيّ على الأخباريين

هاجر الوحيد البهبهانيّ بعد جهوده وكفاحه المتواصل ضد التيار الأخباري في بهبهان، إلى كربلاء المركز الأصلي والرئيس للنزعة

---

(١) الرسائل الأصولية: ٣٦٥.

(٢) لقد أورد الميرزا محمّد الأخباريّ (تـ ١٢٣٣هـ) في حرز الحواس ٣٩ فرقاً بين الأخباريين والاصوليين (الذريعة ٦: ٣٩٣، عد ٢٤٤١)، إلا أنه أوصل الفروق في كتابه الآخر الطهر الفاصل بين الحق والباطل إلى ٥٩ فرقاً (دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٧: ١٦٢) وقد ذكر السيد محمّد الدزفولي في فاروق الحق ٨٦ فرقاً بين الأخباريين والأصوليين (فاروق الحق، السيد محمّد بن السيد فرج الله الدزفوليّ (المطبوع في حاشية الحق المبين للشيخ جعفر كاشف الغطاء: ٢).

الأخبارية في العالم الشيعي. وقد كان الشيخ يوسف البحرانيّ (تـ ١١٨٦) صاحب الحدائق الناضرة يتولّى زعامة المدرسة الأخبارية في تلك الفترة الزمنية التي كانت فيها هذه المدرسة هي المهيمنة في الحوزات العلمية الإمامية. وقد قام البهبهانيّ بثلاثة أعمال متزامنة من أجل التغلّب على المدرسة الأخبارية: ١ ـ تأليف الكتب والرسائل التي نقد فيها ودرس بشكل علمي واستدلالي مباني النزعة الأخبارية. ومن جملة هذه الآثار كتب مصابيح الظلام، الفوائد الحائرية، ورسالة الاجتهاد والأخبار ورسالة البراءة. وقد أضعف بعمله هذا مباني النزعة الأخبارية ورسّخ مباني الاجتهاد. ٢ ـ تربية تلاميذ فقهاء وبارزين أدّوا دوراً مصيرياً في محاربة النزعة الأخبارية. ٣ ـ الجهاد العلمي واتجاه تخطئة الأخباريين والذي يعتبر إجراؤه العملي في محاربة النزعة الأخبارية بحيث كان ينهى الناس عن الصلاة خلف الشيخ يوسف البحرانيّ (تـ ١١٨٦) [١]. وكان يمنع تلامذته عن الحضور في الحلقة التدريسية للبحرانيّ. وينقل أن السيد علي الطباطبائيّ (تـ ١٢٣١هـ) صاحب رياض المسائل والذي كان صهر الوحيد البهبهانيّ وابن أخته، كان يحضر الحلقة التدريسية لصاحب الحدائق سراً وبعيداً عن أنظار خاله[٢]. وفضلاً عن الإجراءات الثلاثة المذكورة، فقد كان هنالك ثلاثة

---

(١) تنقيح المقال في علم الرجال، عبدالله المامقانى ٣: ٣٣٤.

(٢) روضات الجنات ٨: ٢٠٣.

عوامل مهمّة أخرى أسهمت في تغلّبه هو وتلاميذه على النزعة الأخبارية. الأول أن الظروف اللازمة لمثل هذا التغيير كانت قد توفّرت إلى حد كبير بواسطة بعض العلماء الأخباريين في منتصف القرن الثاني عشر. حيث أخذ علماء مثل السيد صدر الدين محمّد بن محمّد باقر الهمدانيّ (تـ بعد ١١٥١) في شرح الوافية، الشيخ يوسف بن أحمد البحرانيّ (تـ ١١٨٦) في مقدمة الحدائق، مهدي بن محمّد صالح الفتونيّ العامليّ (تـ ١١٨٣) في ديباجة نتايج الأخبار، محمّد بن علي المقابيّ البحرانيّ (كان حيّاً في ١١٦٩) في مقدمة نخبة الأصول وآخرين، أخذوا بشكل تدريجي ببعض استدلالات الأصوليين ونقدوا قسماً من أساليب الأخباريين واتبعوا النهج الأكثر اعتدالاً ووسطية.[١] الثاني أن بعض الرسائل كانت قد كتبت في نقد المسلك الأخباري ومبانيه حتى قبل منتصف القرن الثاني عشر وبالتالي فإن محاربة النزعة الأخبارية كانت قد بدأت. الثالث أن تقوى الشيخ يوسف البحرانيّ زعيم الأخباريين في كربلاء وإخلاصه وتحرّيه للحق كان من العوامل المهمة لنجاح الوحيد البهبهانيّ في محاربة الأخباريين لأن الشيخ يوسف البحرانيّ كان قد بلغ مرتبة سامية من حيث مكارم الأخلاق وخاصة الإخلاص في العلم والعمل[٢]. ولم يختر البحرانيّ في حواره مع الوحيد

---

(١) حسين مدرسى طباطبايى، مقدمه‌أي بر فقه شيعه: ٦٠.

(٢) روضات الجنات، محمّد باقر الموسوي خوانساري ٨: ٢٠٣.

البهبهانيّ طريق الجدل، ومع ذلك فإن الوحيد البهبهانيّ لم يكن يتجنّب معارضته وكان يلوم الذين كانوا يحضرون حلقته التدريسية. وقد أفتى الشيخ يوسف البحرانيّ في موقف أخلاقي منه بصحّة الصلاة بإمامة الوحيد البهبهانيّ وعندما أخبر بأن الوحيد البهبهانيّ أصدر الفتوى الفلانية بشأنه، قال:

«إن التكليف الشرعي هو ما قاله وتكليفي الشرعي هو ما أقوله وكل منّا يعمل بما كلّفنا الله به. وهذا اجتهاده، وهو لا يسقطه من العدالة»[١]. ولاشك في أن سيرة الشيخ يوسف البحرانيّ في التحمّل والمداراة وسعة الصدر والنظر كل ذلك هيّأ الفرصة اللازمة لترسيخ تيّار المدرسة الاجتهادية. وعندما توفّي المحدّث البحرانيّ، صلّى الوحيد البهبهانيّ على جنازته وشيّعه عدد كبير من الناس ودفن في رواق الإمام الحسين عليه السلام أسفل رجله المباركة[٢].

مكانة الوحيد البهبهانيّ في توسيع علم أصول الفقه وتعميقه

هيّأ الوحيد البهبهانيّ أرضية الدخول التدريجي لبعض المسائل، فضلاً عن تقديم الاستدلالات الجديدة في بعض المباحث والمسائل الأصولية وخاصة في مجال المسائل الخلافية بين الأصوليين والأخباريين. ومنها مسائل مثل حجّية القطع الحاصل من المقدّمات

---

(١) تنقيح المقال في علم الرجال ٣: ٣٣٤.

(٢) المصدر ٧: ٧٩.

العقلية، تقدّم الدليل العقلي القطعي على الدليل النقلي، حجّية الظهور. وفضلاً عن ذلك، فإن له وجهات نظر مبتكرة في علم الأصول ومن جملة ابتكاراته فصل الأمارات عن الأصول. كتب الشيخ الأنصاريّ في المقصد الثالث من فرائد الأصول: «و امّا ما دلّ على الحكم الأول (الواقعي) علماً او ظناً معتبراً، فيختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهادي، كما أنّ الأول قد يسمى بالدليل مقيداً بالفقاهتى وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانى، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد»[1].

وبناء على ذلك، فقد ظهرت فكرة فصل الأصول عن الأمارات لأول مرة على يد الوحيد البهبهانيّ. وعلى هذا الأساس فقد قسّمت الأدلة التي توصل الفقيه إلى الحكم الشرعي سواء كان واقعياً أم ظاهرياً، إلى مجموعتين. المجموعة الأولى عبارة عن أدلة مثل الكتاب، السنّة، الإجماع والعقل والتي ترشد الفقيه إلى الحكم الواقعي. وقد سمّى الوحيد البهبهانيّ هذه الأدلة بالأدلة الاجتهادية ولكن أدلة المجموعة الثانية هي الأدلة التي تعيّن واجب المكلّف في حالة الجهل بالحكم الواقعي ويعبّر عنها بالأدلة الفقاهتية. ويقدّم الشيخ الأنصاريّ في كتاب فرائد الأصول المواضع المهمة لاستعمال الأدلة الاجتهادية والفقاهتية من خلال التأكيد على هذا التقسيم والتأكيد على النسبة الطولية بين الأدلة

---

(١) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري ١: ٣٠٩.

الاجتهادية والفقاهتية ويضفي بذلك العمق والسعة على علم الأصول. ومن الابتكارات الأخرى للوحيد البهبهانيّ تقسيم الشك. فقد قسّم الشك إلى قسمين أي الشك في التكليف والشك في المكلّف به، ويستنبط الواجب العملي للمكلّف في الحالتين المذكورتين كالتالي: «حيثما كان الشك في التكليف يحكم بالبراءة العقلية بدليل القاعدة العقلية: "قبح العقاب بدون بيان" وحيثما كان الشك في المكلّف به يحكم بالاحتياط واشتغال الذمّة بدليل القاعدة العقلية " اشتغال الذمة اليقيني يتطلّب البراءة اليقينية". وقد بسط الشيخ الأنصاريّ مباحث الأصول العملية لأصول الفقه بشكل يثير الإعجاب من خلال الاستناد إلى تقسيمات الوحيد البهبهانيّ وحوّله إلى شكل فني في غاية الدقة عبر التحليلات المعمّقة والدقيقة العديمة النظير وشيّده على أساس علمي راسخ. والطرح العام الذي أسّسه الشيخ الأنصاريّ مايزال حتى اليوم أساس أصول الفقه الشيعي.

الاستنتاجات

١ ـ محمّد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد البهبهانيّ (١٢٠٥هـ) هو من الفقهاء البارزين للإمامية الاثني عشرية، حيث ضخّ الحياة من جديد في مدرسة الاجتهاد الفقهية من خلال طرح المباحث الأصولية الدقيقة وترسيخ مباني الاجتهاد.

٢ ـ أدت المحاربة الذكية والمنظّمة والجادة للوحيد البهبهانيّ لمباني

النزعة الأخبارية إلى تغلّب المدرسة الاجتهادية في فقه الإمامية على المدرسة الأخبارية ومهّدت الأرضية لازدهار الفقه الاستدلالي في المنظومة الفقهية للإمامية الاثني عشرية وظهر علماء أعلام في نطاق النهضة الاجتهادية وبلغ فقهاء مثل الشيخ الأنصاريّ، الآخوند الخراسانيّ، الميرزا النائينيّ الذين يعتبرون من أتباع هذه المدرسة، بمباني فقه الإمامية والاثني عشرية إلى الذروة.

٣ ـ تعتبر ضرورة علم الأصول، حجّية الظن الخاص، عدم قطعية صدور كل روايات الكتب الأربعة، حجّية ظواهر القرآن، جواز الاجتهاد والتقليد، الحجّية الإجماعيّة، البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية على فرض فقدان النص من جملة المكوّنات المؤلفة للمدرسة الفقهية الاجتهادية، حيث أثبت الوحيد البهبهانيّ في كتاب الفوائد الحائرية ورسائله الأصولية الأخرى المكوّن المذكور بالاستدلال في نفس الوقت الذي نقد فيه مباني النزعة الأخبارية.

٤ ـ هيّأ الوحيد البهبهانيّ من خلال طرح المباحث الأصولية الدقيقة أرضية الدخول التدريجيّ للمسائل الجديدة مثل حجّية القطع الحاصل من المقدّمات العقلية، تقديم الدليل العقلي القطعي على الدليل النقلي، حجّية ظهور الكتاب، جريان أصل البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية في علم الأصول ووسّع من نطاق أصول فقه الشيعة.

٥ ـ فصل الأمارات عن الأصول وتقسيم الشك إلى الشك في

التكليف والشك في المكلّف به كانا من جملة الابتكارات الأصولية للوحيد البهبهانيّ حيث لا يمكن إنكار تأثيرهما في توسيع الأصول العملية في أصول فقه الشيعة.

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمّد محسن الآقا بزرگ الطهراني؛ بيروت، دارالأضواء، ١٤٠٣ق.

٣ ـ ، جامع الرواة، محمدبن أحمد الأردبيليّ؛ طهران، ١٣٣١ش.

٤ ـ دانش‌نامه شاهي، محمدأمين الاسترآباديّ؛ مخطوط.

٥ ـ الفوائد المدنية، قم، دار النشر لأهل البيت، ١٣٦٣.

٦ ـ فرائد الأصول، مرتضى الأنصاريّ؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، بلا تاريخ.

٧ ـ دانش‌نامه فارسي در هند، حسن أنوشه؛ طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

٨ ـ الرسائل الأصولية (رسالة أصالة البرائة)، الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٤١٦هـ.

٩ ـ الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ.

١٠ ـ مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، تحقيق: مؤسسة الوحيد البهبهانيّ، قم، مؤسسة الوحيد البهبهانيّ، ١٤٢٤هـ.

١١ ـ قصص العلماء، محمد التنكابنيّ؛ طهران، ١٣٦٩هـ.

١٢ ـ تاريخ تفسير، أحمد پاكتچى؛ طهران، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ١٣٨٤ش.

١٣ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمّد الجزريّ (ابن الأثير)؛ بيروت، دار الفكر.

١٤ ـ الفوائد الطوسية، محمدبن الحسن الحر العامليّ؛ تصحيح مهدي لازوردي ومحمّد داودي؛ قم، المطبعة العالمية، ١٤٠٣هـ.

١٥ ـ معالم الدين في الأصول، الحسن ابن زين الدين ابن الشهيد ثانى؛ قم، كتابخانه آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩هـ.

١٦ ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمدبن الحسن الحر العامليّ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٧ ـ روضات الجنات، محمد باقر الخوانسارى،، قم، ١٣٩١هـ.

١٨ ـ «الوحيد البهبهانيّ»، علي الدوانيّ؛ انتشارات أميركبير، طهران، ١٣٦٢.

١٩ ـ أنديشه سياسي علامه وحيد بهبهانى، أبوالفضل سلطان محمدي؛ معهد العلوم والثقافة الإسلامية، المركز البحثي للعلوم والفكر

السياسي علوم ، بوستان كتاب، ١٣٨٦ش.

٢٠ ـ كشف القناع، الشوشتري أسدالله؛ طهران، ١٣١٧هـ.

١٩ ـ المعالم الجديدة للأصول، السيد محمدباقر الصدر؛ الطبعة الثانية، طهران، مكتبة النجاح، ١٣٩٥هـ.

٢١ ـ التوحيد، الصدوق؛ تحقيق: هاشم حسيني طهراني؛ طهران، ١٣٨٧هـ.

٢٢ ـ كتاب من لا يحضره الفقيه، الصدوق؛ الطبعة الثانية، جامعة المدرسين الحوزة العلمية في قم.

٢٣ ـ عدة الأصول، محمّد بن الحسن الطوسيّ؛ طهران ١٣١٤هـ.

٢٤ ـ المبسوط في فقة الإمامية، الطوسيّ؛ الطبعة الثالثة، طهران، المكتبه المرتضوية لإ حياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧هـ.

٢٥ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الطوسيّ؛ الطبعة الأولى، دارالحديث، قم ١٣٨٠ش.

٢٦ ـ تهذيب الأحكام، الطوسيّ، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ.

٢٧ ـ الفهرست، المؤلف؛ تحقيق :سيد عبدالعزيز الطباطبايي؛ قم، مكتبة المحقق الطباطبايي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٨ ـ فقهاي نامدار شيعه، عبدالرحيم عقيقي بخشايشي، الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، ١٣٧٢ش.

٢٩ ـ أوائل المقالات (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، محمّد بن النعمان العكبريّ البغداديّ (الشيخ المفيد)، الطبعة الثانية، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.

٣٠ ـ تصحيح الاعتقاد (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، المؤلف؛ الطبعة الثانية، بيروت، دار المفيد.

٣١ ـ تصحيح الاعتقاد، المؤلف؛ تبريز، ١٣٦٤هـ.

٣٢ ـ مرآت الأحوال جهان نما، الآقا أحمد الكرمانشاهي؛ الطبعة الثانية، طهران، منشورات المركز الوثائقي للثورة الإسلامية، ١٣٧٥ش.

٣٣ ـ نجوم السماء، محمد علي الكشميري؛ مطبعة جعفري، ١٣٠٣هـ.

٣٤ ـ رجال الكشيّ، محمد بن عمربن عبدالعزيز الكشي؛ اختيار معرفة الرجال، تحقيق: حسن مصطفوي؛ مشهد، ١٣٤٨هـ.

٣٥ ـ الكافي، محمد بن يعقوب الكلينيّ، ١٣٧٧هـ، طهران.

٣٦ ـ تنقيح المقال، عبدالله المامقانيّ؛ النجف، ١٣٥٠هـ.

٣٧ ـ تنقيح المقال في علم الرجال، المؤلف؛ طهران، جهان، ١٣٥١ ـ ١٣٥٢هـ.

٣٨ ـ بحارالأنوار، محمد باقر المجلسيّ؛ بيروت، الوفاء، ١٤٠٣هـ.

٣٩ ـ ريحانة الأدب، محمد علي مدرسي؛ تبريز، ١٣٤٦هـ.

٤٠ ـ مقدمه أي بر فقه شيعه (ترجمة: محمدآصف فكرت)، حسين

المدرسي الطباطبايي؛ مؤسسة البحوث الإسلامية في الروضة الرضوية المقدسة، ١٣٦٨ش.

٤١ ـ مجموعة الآثار، مرتضى المطهري؛ الطبعة السادسة، خدمات متقابل إسلام وإيران، انتشارات صدرا، ١٤٢٣هـ.

٤٢ ـ آشنايي با علوم إسلامي، المؤلف؛ قم، دفتر انتشارات إسلامى، ١٣٦٢ش.

٤٣ ـ مجموعه الآثار، المؤلف؛ الطبعة الثانية، انتشارات صدرا، ١٤٢٣هـ.

٤٤ ـ اسلام ومقتضيات زمان، المؤلف؛ الطبعة الرابعة، طهران، صدرا، ١٤١٩هـ.

٤٥ ـ روضات الجنّات، محمدباقر الموسويّ الخوانساريّ؛ تحقيق: أسدالله إسماعيليان؛ طهران، ١٣٩٠هـ.

٤٦ ـ رجال النجاشى، أحمدبن علي النجاشي؛ بيروت، دارالأضواء، ١٤٠٨هـ.

٤٧ ـ دانش‌نامه إيران وإسلام، إحسان يارشاطر؛ طهران.

مكانة الوحيد البهبهاني في تاريخ الفقه وأدواره المتعاقبة

عادل عبد الرحمن البدري

مجمع البحوث الإسلاميّة التابع للروضة الرضويّة ـ مشهد

تمهيد

من الجلي أنّ علم الفقه علم ضروري لابدّ منه في حياة المسلمين، منذ عصر التشريع وإلى يومنا هذا، وهذا العلم مساير لنظم الشريعة الإسلامية وقوانينها، ومن وحي نصوصها وتقريراتها انبثق الفقه الإسلامي، ومازال في مسايرته لها. ولايخفى على القارئ الكريم شرف وعظم علم الفقه من بين العلوم، فهو العلم الذي يمكن أن يكون تطبيقا للشريعة الإسلامية ونصوصها، ومن هنا فالفقه بتعريف مجمل مبسّط، وكما عرّفه الشيخ محمّد باقر المجلسيّ: العلم المقرون بالعمل، فلا ينافي كون مطلق العلم من علاماته، أو المراد بالفقه التفكر والتدبّر في الأمور[1]، وغاية الفقه بما تعارف عليه العلماء من هذا العلم أن يتعرّف المكلّف على أحكام دينه، ويتوصّل بهذه المعرفة إلى الطريق الذي يؤدّي به إلى النجاة، وبراءة ذ مّته، وفكاك رقبته من العذاب. ويمكن تعريف غايته أيضا بأنّه العلم الذي يرشد إلى سلوك طريق الهداية، للوصول إلى مرضاة الله تعالى، ودخول جنّات الرضوان من أوسع الأبواب. ومن هذا الأساس شرُف الفقهاء، حتّى بلغت درجة الفقيه في

---

(١) بحار الأنوار ٧١: ٢٩٤.

تاريخ العلوم درجة عالية لايدانيها أيّ عالم مهما كانت معرفته، يقول ابن قيّم الجوزيّة: فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خصّوا باستنباط الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمّهات والآباء بنصّ الكتاب[1]، ولسعة أبواب هذا العلم، وتفريعاته المتزايدة بمسائله التي تتوارد على مرتاديه، مرّ بأطوار - على قول جمهرة من الباحثين - بأ دوار ومراحل مختلفة، ومازال ينتقل من دور إلى آخر، ومن مرحلة إلى أخرى، حتّى استقرّ به الأمر إلى المرحلة التي نعيشها في وقتنا الحاضر، وربّما سيشهد الفقه الإسلاميّ مراحل وأدوارا أخرى، حسب مقتضيات العصور والأزمان القادمة، التي سيعيشها الإنسان الآخذ بمعطيات الحضارة والتمدّن البشري. والملاحظ في عرض هذه الأدوار والمراحل، بأنّه كان هناك عدد من الأعلام تركوا بصمات واضحة وملموسة في كلّ دور ومرحلة من مراحل هذا العلم، وقد يكون دور العالم الكبير الوحيد البهبهاني - من بين أبرزعلماء الشيعة الإماميّة - دورا مميّزا وملحوظا، مازال أثره يتفاعل بقوّة مع الأزمنة التي تلت القرن الثاني عشر الهجري، والذي عايشه هذا العالم الفذّ المجدّد، والذي ألبس بأفكاره ورؤاه هذا

---

(١) أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين ١: ٩.

العلم ثوبا جديدا غضّا، ربّما كان الفقهاء ومازالوا شاعرين بغضاضة وطراوة أفكاره ـ أي المحقق البهبهاني ـ في ممارساتهم الفقهية، مع تفصيلات وجزئيات فروع هذا العلم الواسع، فقد أقرّ عامّة العلماء من زمان الوحيد البهبهاني وإلى عصرنا، بأنّه فقيه متبصّر عقلاني في رؤيته للأمور، وقد انعكس هذا في رؤاه وفتاويه الشرعيّة أيضا، فهو يعتبر العقل الطبيب المعالج للأمور الذي يرقى إلى مصاف الأنبياء والأوصياء، قال في رسالة الجبر والاختيار: الطبيب المعالج هو العقل الباطن والائمّة عليهم السلام والأنبياء والأوصياء والعلماء والوعّاظ والصلحاء[1]؛ ولذا أمدّ الفقه الجعفريّ بالحياة والنمو والازدهار، وألبسه ثوب التجدد والإشراق، وخلع عنه ثوب الجمود والتحجّر والانغلاق الذي تدثّر به في غفلة من غفلات الفقهاء، ربّما لم يكونوا أرادوها للفقه الجعفريّ، مع ماكان من جهد عظيم بذله فقهاء الإمامية، ومنهم الأخباريون، في الأدوار السابقة، وربّما قد يكون من الضروريّ هنا في هذا البحث الموجز، الإشارة إلى نبذة من حياة المحقّق البهبهاني، وإلى معالم تلك الأدوار والمراحل التي مرّ بها تاريخ الفقه، في سطور مختصرة نأمل أن تكون ذات فائدة.

الوحيد البهبهاني ـ الولادة والاسم واللقب والهجرة والعصر

ولد هذا العالم الكبير في أصفهان عام ١١١٦ أو١١١٧ أو١١١٨ هـ. والاسم الذي عرّفته به كتب التراجم: محمّد باقر بن المولى محمّد

---

(١) كلمات المحققين (رسالة الجبر والاختيار): ٤٧٢.

أكمل، وعرف بالوحيد البهبهاني، والمحقّق الثالث، والعلاّمة الثاني، وأستاذ الكلّ، والأستاذ الأكبر، والمولى الأعظم، والفريد البهبهاني، وعلاّمة الأواخر، ومجدّد المذهب. وكلّ هذه الألقاب تنبئ عن علوّ مقامه، وأثره الفاعل الكبير، الذي تجلّى في مقالاته وبحوثه وكتاباته التي كتبها، لأجل تطوير وتحرير فقه الشيعة، ممّا ألمّ به ولحقه من جمود وتأخّر جعله عاجزا عن ملاحقة الزمان. وقد هاجر الوحيد من مولده إلى النجف لطلب العلم في بداياته العلميّة، بعد أن قرأ المقدّمات في أصفهان، ثمّ هاجر إلى بهبهان وسكنها مدّة مديدة قاربت الثلاثين عاما، ثمّ استقرّ به المقام في أخريات حياته في كربلاء المقدّسة، وهناك قام بأدوار علمية ونشاطات مباركة تترجمت بالتأليف والتدريس والمباحثة، حتّى توفّاه الله إلى دار رحمته في سنة ١٢٠٥ أو ١٢٠٦ هـ، على الأشهر، وقيل أيضا: كانت وفاته سنة ١٢٠٨ هـ، بعد أن جاوز عمره التسعين عاما[1] وكان نزول الوحيد بكربلاء إيذانا بشروع مرحلة جديدة في الاتجاه الأصوليّ والاجتهاد. وكان العصر الذي عايشه الوحيد البهبهاني، قد غلبت فيه ظاهرتان: ظاهرة التصوّف، وظاهرة التطرّف والتمسّك بالاتّجاه الأخباري، وتعبّد النصوص والأخبار بدون مراجعة وتحقيق،

---

(١) الكنى والألقاب، القمّي ٢: ٩٩؛ روضات الجنّات الخوانساري ٢: ٩٤؛ تنقيح المقال في علم الرجال، الشيخ عبد الله المامقانيّ ٢: ٨٥ من أبواب الميم، معجم الرموز والإشارات، محمّد رضا المامقاني: ٣١٥.

وإقصاء العقل من تشريع الأحكام، كما عرف عن المدرسة الأخبارية آنذاك، يقول الشيخ محمّد مهدي الآصفيّ: يبدو أنّ الخلفيّة التي كانت وراء ظهور هذه المدرسة، هي التخوّف من الاستغراق في اعتماد العنصر العقليّ في الاجتهاد، والابتعاد عن النصّ الشرعيّ، كما حدث ذلك لمدرسة الرأي عند أهل السنّة، حيث استدرجهم اعتماد الرأي إلى القياس والاستحسان، ومحاولة استنباط أحكام الله تعالى بمثل هذه المصادر الظنّيّة، التي لاتغني عن الحقّ شيئا. غير أنّ الأمين الاستراباديّ ومن جاء من بعده، من أعلام الأخباريين، غالوا في هذا التحفّظ والتخوّف حتّى أدّى بهم ذلك إلى موقف سلبيّ من العقل والملازمات العقليّة، والتشكيك في حجّيّة الأحكام العقليّة، إلاّ ما كان له مبدأ حسّي أو قريب من الحسّ كالرياضيات[1] ولذلك تسلّط عدد كبير من رجال الاتجاه الأخباري على أفكار الفقهاء، والذي كان ملاحظا على علماء الشيعة في كربلاء المقدّسة في ذلك العصر، والذي أدّى بالضرورة إلى ضمور علم أصول الفقه، وربّما تراجع العلماء أو صاروا إلى الغياب والانزواء، فتوارى أعلام أصول الفقه، لدى دراسة ومتابعة مباحث هذا العلم، في حلقات صغيرة من الدرس الحوزوي، حتّى نهض المحقّق الوحيد البهبهاني، فبثّ فيه الحياة وأعاده إلى دوره ومساره الذي يسير عليه الفقهاء إلى يومنا هذا، يقول الشيخ جعفر السبحاني: كانت الحركة

---

(١) مقدّمة كتاب الفوائد الحائرية: ٣٢.

الأخباريّة عنصر إثارة في الأجواء الفقهيّة الشيعيّة، فبينما كان النشاط الاجتهاديّ في تصاعد مستمرّ، وإذا به يُهاجم من قبل التيّار الأخباريّ بغتة، ولم يكن له أيّ اطّلاع عن واقع الحركة وخلفياتها، فوقف أمامها في بداية الأمر عاجزا مخلوع السلاح، فتكتّل العلماء في مجموعتين: بين أخباريّ لايقيم للأصوليّ وزنا، ويتّهمه بالتطفّل على موائد الآخرين، وأصوليّ يتّهم الأخباريّ بالجمود والركود..وكان الوضع سائدا على هذا المنوال، إلى أن قيّض الله رجل العلم والفكر الوحيد البهبهاني فقام بمناهضة التيّار الأخباريّ بالدليل القاطع والبرهان الساطع[1]، وكان قد حصل في وقت سابق، وفي ذلك الوقت أيضا انتكاسة في علم أصول الفقه، عند ظهور الأخباريين على يد الاستراباديّ المتوفّى ١٠٣٣ أو ١٠٣٦هـ، إذ شنّ حربا شعواء على الأصوليين، واستمرّ هذا الحال إلى زمن الشيخ يوسف البحرانيّ المتوفّى١١٨٦هـ آخر أعمدة الأخباريين، حيث ظهر الوحيد البهبهاني، فأعاد الفكر الأصوليّ إلى سابق عهده وجدّد فيه [2] ولاشكّ أنّ الجهد الذي بذله المحقق الوحيد البهبهانيّ قد ساهم في بثّ الحياة في التيّار الأصوليّ وإنهاضه مجددا، ولم تعد للتيّار الأخباريّ قدرة وقوّة على مقارعة التيّار الأصوليّ الذي أخذ دوره بالتصاعد والنموّ ولا نزال نلحظ ذلك في مدارسنا وحوزاتنا العلمية.

---

(١) تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره: ٤٢١.

(٢) الجهد الأصوليّ عند العلاّمة الحلّيّ، السيّد بلاسم الموسويّ: ٣١.

معنى الفقه اللغوي والاصطلاحي

والفقه: الفهم، هذا أصله، ثمّ خصّ به علم الشريعة، والعالم به فقيه، فمن الأوّل قوله تعالى ﴿لاتفقهون تسبيحهم﴾[١] ومن الثاني قوله تعالى ﴿ليتفقّهوا في الدين﴾[٢] قال الفيروز آباديّ: الفقه، بالكسر: العلم بالشيء، والفهم له، والفطنة، وغلب على علم الدين لشرفه،[٣] وقال ابن دريد: فقه ـ بفتح القاف ـ الرجل يفقه فقها ـ بكسر الفاء ـ، فهو فقيه، والجمع فقهاء، وقالوا: فقُه في معنى الفقه أيضا. وفقه ـ بفتح الفاء وكسر القاف ـ عنّي، أي فهم عنّي[٤] وأطلق الإمام محمّد الباقر عليه السلام مصطلح الفقهاء متضمّنا المعنيين اللغويّ والاصطلاحي بقوله لإسحاق الجريريّ: فإنّي طبيب الأطبّاء، ورأس العلماء، ورأس الحكماء، ومعدن الفقهاء، وسيّد أولاد الأنبياء[٥].

الشريعة والفقه والقرّاء

ربّما يترادف مصطلح الشريعة مع مصطلح الفقه، وقد عبّروا عن مصطلح علم الفقه بعلم الشريعة أيضا. يقول صبحي الصالح: أصبحت كلمة التشريع في عصرنا ترادف ما كان يسمّى في عصور الإسلام الأولى

---

(١) الإسراء: ٤٤.

(٢) التوبة: ١٢٢. الدرّ النظيم في لغات القرآن العظيم الشيخ عبّاس القمّي: ١٧٠.

(٣) القاموس المحيط ٤: ٣٠٤ باب الهاء - فصل الفاء.

(٤) ترتيب جمهرة اللغة ٣: ٦١ (فقه).

(٥) طبّ الأئمّة: ٨١.

بالفقه، وقد عرّفوا الفقه بأنّه استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة،[١] ومصطلح الشريعة في اللغة استُعمِل في معنيين: أحدهما: مشرعة الماء، أي مورد الشاربة، ويسمّى ذلك لغة الشرع، ومنه قول العرب: شرعت الإبل، إذا وردت شريعة الماء لتشرب. والثاني: الطريقة المستقيمة، ومن هذا قول الله تعالى ﴿ثمّ جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾[٢] وتطلق الشريعة عند الفقهاء على الأحكام التي سنّها الله لعباده على لسان رسول الله من الرسل، فسمّيت هذه الأحكام بالشريعة، لأنّها مستقيمة، لاانحراف فيها عن الطريق المستقيم، أو لأنّها شبيهة بمورد الماء، الذي يحيي الأبدان، كمأنّها تحيي النفوس والعقول،[٣] وذهب الشيخ محمّد جواد مغنية إلى أنّ مدلول لفظ الفقه في مصطلح أهله وعلمائه هو العلم بالأحكام الشرعيّة من أدلتها التفصيليّة، كالوجوب والحظر والاستحباب والكراهة والإباحة، وكون هذه المعاملة صحيحة أو فاسدة، وهذه العبادة تامّة أو ناقصة، وهذا القريب يرث دون ذاك، وهذا الزواج شرعيّ أو غير شرعيّ، وما إلى ذاك. أمّا مدلول لفظ الشريعة فإنّه يشمل كلّ ماشرعه الله لعباده، من أفعال وأقوال واعتقادات، أي أنّ الشريعة الإسلاميّة تعمّ الأصول والفروع، ويختصّ الفقه بالفروع

---

(١) معالم الشريعة الإسلاميّة: ١٥.

(٢) الجاثية: ١٨.

(٣) تاريخ الفقه الإسلاميّ ونظرية الملكيّة والعقود، بدران أبو العينين،: ١١.

لاغير[١] وكانوا يسمّون الفقهاء بالقرّاء، أي الذين يقرؤون الكتاب، باعتبار أنّ هذا أمر يميّزهم عن عامة الناس، لأنّ الأمّيّة كانت منتشرة وعامّة، ولمّا كمل علم الفقه فيما بعد ذلك وأصبح علما مستقلاً أبدل أسماؤهم بالفقهاء[٢]ز

أطوار الفقه وأدواره

من خلال تتبّع التاريخ الفقهي للمسلمين على العموم، وفقه الشيعة هنا أيضا ، نجد أنّ الفقه مرّ بأدوار ومراحل مختلفة، على مرّ الدهور والأعصار، والفقه شأنه شأن كلّ العلوم، له تاريخ وبداية، كأيّ علم من العلوم التي يدرسها الإنسان، والملاحظ هنا أنّه لم يعرف علم الفقه في دوره الأوّل بهذا الاسم والعنوان، وإنّما كانت هناك نصوص تشريعية نزلت من السماء بآيات قرآنية، مكّيّة ومدنيّة. وفي هذا الدور كان التشريع المكّيّ في مرحلته الأولى يأخذ الدور التربويّ، بينما كان المدنيّ يقرر أحكام أكثر العبادات والمعاملات، يقول الكاتب حسين علي الحاج حسن: من سياق الآيات القرآنيّة الداعية إلى التوحيد والأخلاق والسلوكيات التطبيقيّة والإيمان باليوم الآخر، أمّا تشريع المدينة كما نصّت عليه الآيات القرآنيّة المدنيّة، فقد كانت مرحلة

(١) مقدّمة تاريخ الفقه الجعفري، لهاشم معروف الحسنيّ: ٧.

(٢) أدوار علم الفقه وأطواره، علي كاشف الغطاء: ١٧.

التكامل والتطوّر والتدرّج للتشريعات العبادية والمعاملاتية[١]. وكان القرآن ينزل على رسول الله ﷺ منجّما، حسب الوقائع والمناسبات، فلم ينزل جملة واحدة، كمانزلت التوراة على موسى عليه السلام، وكمانزل الإنجيل على عيسى عليه السلام، بل كان ينزل وفقا للحوادث، وبيانا لحكم ما يعرض من الوقائع، أو جوابا لسؤال أو استفتاء، وقلّما كان ينزل ابتداءا، غير مسبوق بحادثة أو استفتاء[٢] وقد أتمّ النبيّ ﷺ هذه الآيات أوفصّلها أو فسّرها بالحديث أو السنّة، وبمجموع هذا كلّه نشأت معالم الشريعة الإسلاميّة، أو نواتها وأساسها، ويمكن تسمية هذا التمازج بين القرآن والحديث والسنّة - مجازا - هنا الدور الأوّل للفقه، وفي حقيقته هو دور التشريع، أو تأسيس الشريعة الإسلاميّة. وكانت هذه المرحلة تتسم ببساطة موضوعاتها، ولكنّها مرحلة مهمّة وضروريّة للمراحل اللاحقة، فلا استنباط ولاتأويل في هذه المرحلة، بل تأسيس وإيجاد. وإذا كان لابدّ من إقحام الفقه بمعناه الاصطلاحي، فإنّ الذي يمكن لنا أن نقوله هنا هو تأشير بداياته، فهو - أي الفقه - في عصر التشريع قد بدأ أو بصبص في ظهوره، وبالتحديد في عهد النبي ﷺ وحياته بين المسلمين وصحابته، بما كان يقول أو يقرّر، أو ربّما يدخل هنا بعض ما يقوله ويراه الصحابة، وفقا لما سمعوه من النبيّ ﷺ، أو حين يجيبون على ما

---

(١) تاريخ الإسلام السياسي، الدعوة التشريع بناء الدولة: ٧٧.

(٢) من الفقه الإسلاميّ أحمد الحصريّ: ٩.

غمض وأشكل في عصر التشريع، وفي أماكن قد تكون بعيدة عن المدينة، ليس من الميسور على عموم المسلمين الاتّصال بالنبيّ صلى الله عليه وآله، على وجه السرعة. وعلى العموم عُدّت اجتهادات وأقوال الصحابة في هذا العصر ضمن الدور الأوّل، ولكن لم تكتسب قوّة التشريع، بل تُعتبَر أقوالهم وإجاباتهم نصوص قلقة لايمكن الانتهاء إليها، يقول صبحي الصالح: ومهما يكن من اجتهادات الصحابة، فممّا لاريب فيه أنّ عصر الوحي ظلّ مسرحا لنشاطهم الفقهيّ الفطريّ الأوليّ، وأنّه قد كان الرسول - ص - إزاء اجتهادهم أحد موقفين: فإمّا أن يقرّهم عليه لموافقته شرع الله، وهذا وحي، لأنّه عليه السلام لا ينطق عن الهوى، وإمّا أن يخالفهم فيه لنزول الوحي بخلافه، [1] وشكّك الشيخ عدنان فرحان بما تنقله كتب التاريخ والسيرة لجملة من مفردات اجتهاد الصحابة في العصر التشريعي، وذلك لعدم وجود الحاجة الماسّة إلى الاجتهاد، وذلك أوّلا: لقلّة الفروع الفقهيّة والحوادث الواقعة الجديدة، ثانيا: لوجود الرسول الأكرم بين المسلمين وتصدّيه للإجابة على الأسئلة[٢]، وطريقة التشريع في عصر النبوّة لم تقم على فرض الحوادث، وتخيّل وقوعها، التماسا لأسباب التفريع، وتدوين الأحكام، كما هو معهود في العصور الأخيرة، بل كانت سائرة مع الواقع، ومبنيّة على أنّ المسلمين إذا

---

(١) معالم الشريعة الإسلاميّة: ١٣.

(٢) أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ٨١.

عرض لهم أمر يقتضي بيان الحكم، رجعوا إلى النبيّ ﷺ فيفتيهم تارة بالآية، أو الآيات، ينزل عليه الوحي بها من عند الله، وتارة بالحديث، وأحيانا يبيّن لهم الحكم بعمله، أويعمل بعضهم عملا فيقرّهم عليه إن كان صوابا[١]، والمسلمون طيلة حياتهم مع الرسول ﷺ كانوا في الداخل ـ أي المدينة ـ يأخذون الأحكام عنه مباشرة، وقد يرجعون إلى الكتاب فيما كان نصّا في حكم أو ظاهرا فيه ظهورا يحصل منه الاطمئنان بالمراد، وأمّا من كان من المسلمين خارج العاصمة، فكان الرسول ﷺ يبلغّهم الأحكام بواسطة البعثات التي كان يبعث بها إلى خارج المدينة تارة، وبواسطة القضاة والولاة الذين كان يرسلهم لإدارة شؤون تلك المناطق السياسيّة والدينيّة تارة أخرى،[٢] وفي هذا الدور لم يكن الفقه مطروحا جملة واحدة بأبوابه وتفصيلاته المعروفة في المراحل اللاحقة، يقول الكاتب محمّد علي السايس: إنّ الفقه الإسلاميّ لم يثبت جملة واحدة، بل ثبت مجزّءا متتابعا بالآيات أو الأحاديث، وقد جرى الفقهاء على تسمية آيات التشريع بآيات الأحكام، وعلى تسمية أحاديث التشريع كذلك بأحاديث الأحكام[٣] وعلى العموم، فهذا الدور هو الدور الأساس الذي كانت آياته وأحاديثه وتفسيرات الصحابة أو توضيحاتهم، أو مواقفهم واحتجاجاتهم، وحتّى نكيرهم على الناس والخلفاء فيما

---

(١) تاريخ الفقه الإسلامي، محمّد السايس: ٢٠.

(٢) تاريخ الفقه الجعفريّ، هاشم معروف الحسنيّ: ٢٠.

(٣) تاريخ الفقه الإسلاميّ: ٢٠.

بعد، كلّه يشكّل الدور الأوّل والمرحلة الأولى للفقه، وفي هذا الدور لم يكن هناك تمايز يذكر في الأحكام والمسائل، بل كانت القضايا المبحوثة متشابهة في موضوعاتها على العموم، سواء كانوا من الخاصّة أوالعامّة. ولم تكن في هذه المرحلة مدوّنات بهذا العنوان، أي العنوان الفقهي المعروف فيما لحق من زمان، ولو أنّا عبّرنا عن هذا الدور بالدور الشفاهيّ للفقه لكان أقرب إلى الواقع، وقد وصف المحقّق الوحيد البهبهانيّ هذا الدور بهذا المعنى حين قال: اعلم أنّ رسول الله ﷺ لمّا بُعث للرسالة فبلّغ ما أنزل إليه، في مدّة ثلاث وعشرين سنة انتشر كثير من أحكامه بين الأمّة، وصارت من الانتشار كالشمس في رابعة النهار، ولم يكن بيد كلّ واحد من المكلّفين دواة وقلم، حتّى يثبت كلّ واحد من أحكام الدين، بل كانوا يكتفون بما ثبت في ضمائرهم، ممّا سمعوه من الرسول ﷺ، واطّلعوا عليه وعلموه منه، بسبب التظافر والتسامع والشيوع والذيوع والتداول بينهم، سيّما فيما يعمّ به البلوى، ولو اتّفق أنّ أحدا منهم أثبت مثل هذا في دفتر، لم يكن اعتماده، ولااعتماد الباقين على هذا الإثبات، بل كانوا جازمين غير محتاجين إليه [1] وقد تجاوز علم الفقه دوره الشفاهي في المرحلة الثانية أو الدور الثاني، وبدأت بوادر التدوين هنا، مع بروز أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وقيامهم بالوصيّة والإمامة في سدّ الفراغ التشريعيّ للمسلمين. ولم يكن هذا التدوين

---

(١) الرسائل الأصوليّة، رسالة الإجماع: ٢٥٣.

مفصّلا ورائجا بين أعلام الفقهاء الذين برزوا في هذا الدور، الاّ أنّ الشيعة كانوا سبّاقين في التدوين الفقهي، قال السيّد حسن الصدر في فصل تقدّم الشيعة في علم الفقه من كتابه: فاعلم أنّ أوّل من صنّف في علم الفقه ودوّنه: هو عليّ بن أبي رافع.. وقال: ذكر الجلال السيوطيّ أنّ أوّل من صنّف - يعني من أهل السنّة - في الفقه الإمام أبو حنيفة، لأنّ تصنيف عليّ بن أبي رافع في ذلك أيّام أمير المؤمنين عليه السلام قبل تولّد الإمام أبي حنيفة بزمان طويل.. [1]؛ ولذا كان كتابا عليّ وعبيد الله بن أبي رافع، كاتبي أمير المؤمنين عليه السلام - وكان أبوهما أبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وهبه العبّاس للنبيّ صلى الله عليه وآله فأعتقه - أوّل تدوين للفقه الشيعي في هذا الدور، وكتب عبيد الله بن أبي رافع كتابا في الوضوء والصلاة وسائر الأبواب، وكتب عليّ بن أبي رافع كتابا في فنون الفقه والوضوء والصلاة وسائر الأبواب[2]، وربّما كانت مسائل هذا الدور محدودة ومشخّصة بنمط الحياة التي كانوا يمارسونها. واستمرّ هذا الدور بهذا النحو في عقود القرن الهجري الأوّل، دون توسّع أو استفصال في مسائل الحلال والحرام، حتى جاء عصر الصادقين عليهما السلام، عندها حصلت فترة زمنيّة مساعدة تمكّن الباقر والصادق عليهما السلام من بيان تفصيلات المسائل الشرعية في مجموعة من الأخبار والروايات، من مصادر أهل البيت عليهم السلام، بما

---

(١) الشيعة وفنون الإسلام: ٦٠.

(٢) رجال النجاشي: ٤ - ٧، الكنى والألقاب للقمّي ١: ٧٥.

يعرف من أحاديث الصادقين عليهما السلام، رواها أصحابهما عنهما عليهما السلام، صبّت فيها وتضمّنت أحاديث وأقوال عليّ عليه السلام، وجملة من قضاياه وسيرته عليه السلام على الأغلب، مع أخبار بقيّة المعصومين عليهم السلام الذين سبقوا الصادقين عليهما السلام، وأخذت أحاديث هذه المرحلة لها موقعا في الكتب الأربعة المتعارفة لدى الشيعة: تهذيب الأحكام، الاستبصار، وهما كتابان للشيخ الطوسيّ المتوفّى ٤٦٠ للهجرة، من لايحضره الفقيه للصدوق المتوفّى ٣٨١ للهجرة ـ وهذا لايعني أنّ هذه المرحلة اقتصرت على هذا الكتاب فقط من كتب الشيخ الصدوق ـ والأصول والفروع من الكافي للشيخ الكليني المتوفّى ٣٢٨ للهجرة، وهذه الكتب تمثّل تاريخ وتسجيل لهذه المرحلة، ولايعني أنّ مؤلفيها عاشوا ضمن هذه المرحلة وساهموا فيها.وليست أدوار ومراحل الفقه التي حصلت وتشخصت لعلم الفقه بعلمائه منقطعة عمّا سبقها من مراحل وأدوار، بل كانت متأثّرة بما سبقها من مراحل، ولكنّها كانت تعبّر عن سياقها الزماني الذي فرض توسّع أئمّة المسلمين في أبواب الفقه، لغرض الإجابة والبحث عن معاملات المسلمين، ونمط حياتهم المتجدّد، ودخول الموالي وأهل الكتاب من الأمم الأخرى في الإسلام، وتوسّع الدولة الإسلاميّة في الفتوحات، وماترتّب على ذلك من مسائل جديدة عرفت بأحكام الجواري والعبيد، وأحكام الجهاد، والمكاسب والتجارات، ونحو ذلك من مواضيع وأبواب فرضها تطوّر الحياة المدنيّة للمسلمين، واتّساع موضوعاتها ومسائلها. ولكن ظلّ أثر الدور الأول والثاني للفقه بيّنا وواضحا بما بعده

من أدوار للشيعة والسنّة معا، وحتّى عصرنا الحاضر، فحين نلحظ مسير الخطّ الفقهي المتصاعد في التشريع نظلّ مشدودين إلى الفقهاء الأوائل الذين برزوا بدوره الأوّل والثاني، كروّاد في هذا العلم وأساتيذ وضعوا القواعد الأساسيّة. وما حصل من توسّع في حقول وأبواب الفقه، ثمّ في الرواية والاستنباط الذي عرف به هذا العلم، في عصر الباقر والصادق عليهما السلام، ومابعد هذه المرحلة، من عصور وأدوار تعدّ أكثر توسّعا واستجابة لمتطلبّات الحياة، وربّما بدأت مرحلة ثالثة بعصر السفراء الأربعة، ومن ثمّ في عصر الشيخ المفيد ٤١٣ هـ، والشيخ الطوسي المتوفّى ٤٦٠ هـ كمرحلة رابعة، ومن ثمّ جاءت مرحلة خامسة بعدهما تجلّت بعصر الحلّيين المتمثّل بالمحقق الحلّي المتوفّى ٦٧٦ هـ والعلامة الحلي المتوفّى ٧٢٦ هـ، وحتّى زمن الوحيد البهبهاني في مرحلة سادسة من مراحل الفقه الإماميّ، والذي يشكّل عصره الأساس والانطلاق الفقهي لزمانه. وقد وضع الشيخ عدنان فرحان هذا العصر بالدور الرابع، وهو دور الاتجاه العقليّ في الاستنباط، وقال: بدأ الدور الرابع أو المرحلة الرابعة من أدوار ومراحل تطوّر الفقه الاجتهادي عند الإماميّة الاثني عشريّة، بظهور مدرسة المحقّق الأردبيليّ المتوفّى ٩٩٣هـ، أي في أواخر القرن العاشر الهجريّ ,و تستمرّ باستمرار منهجه الفقهيّ على يدي النابغين من تلامذته، مثل صاحبي المعالم والمدارك، ومن حذا

حذوهما، ويمكن تحديد نهاية هذه المرحلة بظهور الوحيد البهبهاني[١]. وربّما كانت هذه المرحلة مستمرّة حتّى الأزمنة الحاضرة. وكان نظر الكاتب هو وضع الوحيد البهبهاني، في الدور والمرحلة الأخيرة، نظرا لسعة عقل الوحيد وجدّة مطالبه وتحقيقاته، وكأنّه سبق أزمنته وعصره الذي عاشه، ولكن الأكثر ذهب إلى أنّ الحركة العلميّة التي قادها الأستاذ الوحيد خلّفت وراءها أجيالا من العلماء الفطاحل، وتراثا علميا ضخما في مجالي الفقه والأصول، وأنّ ثلّة من من تلامذته ألّفوا موسوعات فقهيّة وأصوليّة دحضوا بها حجج الأخباريين...، ومهّدوا الطريق لظهور حركة علميّة جديدة.. ورائد هذه الحركة الجديدة هو الشيخ المحقق مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ[٢]. وبظهور هذا الشخص على مسرح الفقه، يكون البحث الفقهي والأصوليّ قد تكامل، ولم يعد بعد هذا الدور الذي مرّ به الفقه الإسلاميّ، هناك شخص لديه القدرة والنبوغ في تجديد ثوب البحث الفقهي والأصوليّ، والذي اكتسب صفة الفقه الإماميّ المتلائم مع متطلبات العصر، والذي تمكّن من أخذ موقعه باستحكام وثبات منذ العصور الأمويّة والعبّاسيّة، وسار بوصفه الفقه الإمامي المميّز حتى العصور الحديثة.

---

(١) أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ١٧٣.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره، الشيخ جعفر السبحاني: ٤٤١.

فقه أهل السنّة مقارنة مع مراحل الفقه الإماميّ

لا يعتبر هناك أيّ فرق بين الفقه الإمامي، وفقه اهل السنّة والجماعة في الدور الأوّل لعلم الفقه، ويعتبر عصر التشريع هو الدور الأوّل، أو المرحلة الأولى، أو النواة لنشوء علم الفقه للخاصّة والعامّة، وأمّا عصر الأوصياء والأئمّة عليهم السلام، والصادقين عليهما السلام اللذين أبرزا هذا الفقه، فهو عصر الاستنباط في علم الفقه، أو الدور الثاني لفقه الشيعة، وبذلك افترق الفقه الإمامي عن فقه أهل السنّة والجماعة في هذا الدور. والدور الأوّل للفقه هو التأسيس والإنشاء، ووضع القواعد والتشريعات بين يدي الصحابة، وكان الدور الأوّل لهذا العصر يتكوّن من اتّجاهين: اتّجاه التشريع في مكّة المكرّمة متّجها نحو تركيز العقيدة، وإصلاح الفاسد منها، ومكافحة الإلحاد والشرك بالله وإثبات الرسالة المحمّديّة. واتّجاه التشريع في المدينة المنوّرة كان متّجها إلى سنّ الأحكام الشرعيّة والقواعد الفقهيّة حتّى كمل الدين، وتمّت رسالة سيّد المرسلين، ولم يترك حادثة صغيرة أو كبيرة إلاّ ونجد حكمها بنصوصه أو آثاره، أو في كلّياته وأصوله، وترك معرفة الوقائع المتجددة لفهم المتفقّهين في قوانينه، وهذا ماصيّر الدين الإسلاميّ يتماشى مع سائر العصور، خاتما للأديان، وصالحا للبقاء في كلّ حال وزمان[1]، والملاحظ على هذه المرحلة في التشريع

---

(١) أدوار علم الفقه وأطواره، الشيخ علي نجل الشيخ محمّد رضا آل كاشف الغطاء: ١٤.

ملاءمة جوّ المدينة بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وآله إليها أكثر من ملاءمة جوّ مكّة. فاتّسمت الحركة الفقهيّة خلال السنوات العشر في يثرب بالحيويّة والإيجابيّة، وإن كان الطابع الغالب على هذه الحركة نفسها التشريع الربّانيّ السماويّ الذي كان يبلغه للناس نبيّ كريم لايقول إلاّ مايوحيه الله إليه.. وهكذا صحّت تسمية هذا العصر الذي امتدّ ثلاثة وعشرين عاما بين مكّة والمدينة بعصر الوحي، وكان هذا الطور الفقهيّ الأوّل [1] وهو الدورالذي تشارك فيه أهل السنّة والشيعة، إلاّ أنّ محبّي أهل البيت عليهم السلام من الصحابة زانوا معرفتهم الفقهيّة بإبراز عواطفهم وأحاسيسهم بالمودّة لأهل البيت عليهم السلام، ولذلك تميّز الدور الأوّل لفقه وعقائد الشيعة بأنّ دعاته وروّاده اهتمّوا قبل كلّ شئ بالدعوة إلى الولاء لأهل البيت عليهم السلام، والإيمان بأنّهم أحقّ الناس جميعا في خلافة النبيّ صلى الله عليه وآله وميراثه في الحكم والسلطان، وأنّ الدعاة اعتمدوا على نصوص الكتاب والسنّة، ولم يتجاوزوا حرفيتها، يقول المرحوم محمّد جواد مغنية: وكانت مظاهر التشيّع في هذا الدور غاية في الوضوح، غاية في البساطة، فلا عيد غدير، ولا شهادة: أنّ عليّا وليّ الله في الأذان، لاشيء سوى الإيمان بأنّ الخلافة بعد الرسول حقّ إلهيّ لعليّ بن أبي طالب عليه السلام وكان أوّل من أعلن هذا الحقّ ودعا إليه السيّدة فاطمة أمّ الحسنين، أعلنته في خطبتها الأولى في المسجد الجامع، وفي خطبتها الثانية ببيتها على نساء

---

(١) معالم الشريعة الإسلاميّة، صبحي الصالح: ١١.

المهاجرين والأنصار[١]، وأمّا المرحلة الثانية لفقه الشيعة فتباينت فيه الصورة عن فقه العامّة، حين برز دور الأئمّة عليهم السلام، والصادقين عليهما السلام على الأخصّ، في الرواية وتفصيل الأحكام، وفقا لسنّة الرسول صلى الله عليه وآله. ومذهب الشيعة في الأئمّة الاثني عشر ـ استنادا على التحقيق ـ أنّ علمهم عليهم السلام بالأحكام الشرعيّة ليس من طريق الاجتهاد كسائر المجتهدين، وإنّما هو من طريق إيداع النبي صلى الله عليه وآله للأحكام عندهم، وهم معصومون من الخطأ في بيان الأحكام كالنبي صلى الله عليه وآله[٢]، وأمّا الاستنباط الذي بدأ يتبلور لدى الشيعة الإماميّة، في هذا الدور، كان يعتمد الأصول الشرعيّة، مستبعداالقياس، إلاّ القياس المنصوص العلّة الذي عمل به فقهاء الشيعة، يقول الوحيد البهبهانيّ: بأنّ الظنّيّ إن كان بغير النصّ فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلّة، وفي حجّيته خلاف[٣] ولم يكن في هذا الدور للأئمّة عليهم السلام والفقهاء الشيعة عمل بالرأي والاستحسان، والتأويل الذي بدأ يظهر لدى بعض الصحابة والتابعين ـ فنحا علماء الفقه البنّي نحوهم في هذه المرحلة وما بعدها من مراحل ـ فذهبوا بقياسهم ورأيهم مذاهب شتّى، بل خالفوا حتّى في تفسير بعض ظواهر نصوص الكتاب في تأويلاتهم، فآية الوضوء، في قوله تعالى{وامسحوا

---

(١) الشيعة والتشيّع: ١٠٣ و ١١٩.

(٢) أدوار علم الفقه وأدواره، الشيخ علي كاشف الغطاء: ١١٧.

(٣) الفوائد الحائرية: ١٤٧، الفائدة ١١.

برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين} [١] التي جاءت بصريح القرآن بالمسح على الرجلين، أوّلوها وقالوا بأنّ السنّة جرت بالغسل، طبقا لما رواه عثمان وعبد الله بن عمرو بن العاص وأمثالهم، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وهذا الفعل لم يصحّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله حسب التحقيق عندنا، إذ أنّ سنّة رسول الله ـ تبعا للقرآن ـ كانت بالمسح أيضا[٢]، ولم تكن المراحل اللاحقة لعصر الأئمّة عليهم السلام، والتي تبدأ بعصر الغيبة الصغرى وحتّى عصر الوحيد البهبهاني، أو مابعده تشهد تطابقا في تفصيلات الفروع الفقهيّة.

الوحيد البهبهاني والتجديد في علم الفقه

لاينفصل علم أصول الفقه عن علم الفقه نفسه، فالعلمان متلازمان ومترابطان، على الرغم من أسبقيّة علم الفقه على علم أصول الفقه بفاصلة زمانية ربّما عدّت كبيرة، فالعالم الذي يخوض غمار وميادين علم الأصول، سيكون بالضرورة خائضا لغمار وميادين علم الفقه بأبوابه الواسعة التي اتسعت وتفرّعت مع تقادم الأزمان، وربّما تضاعفت الحاجة إلى علم الأصول والاستنباط لتوسّع مباحث وأبواب الفقه في زمان الوحيد البهبهاني، نظرا لتطوّر حياة الإنسان وتنوّع علاقاته، ومن هذا الاعتبار يعدّ الوحيد البهبهاني مجدّدا في علم الأصول والفقه أيضا،

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) تاريخ اختلاف المسلمين في الوضوء أسبابه ودواعيه، السيّد علي الشهرستانيّ، وضوء النبي صلى الله عليه وآله البحث التاريخيّ: ١٤٤.

بعد أن أقرّ العلماء بدوره الكبير وجهده المتواصل في إغناء علوم الشريعة، وما ارتبط بها من علوم مساعدة، فالوحيد اشتهر بتقدّمه في مباني علم أصول الفقه وتجديد أبحاثه. وكذلك إقرارهم بالدور الكبير الذي قام به في نزع الثوب القديم، الذي تلبّس به علم الفقه في عصره، وكان للوحيد جهد عظيم بذله في مواجهة الجمود والتحجّر الذي لحق بالفقه الإسلاميّ، يقول المير السيّد محمّد اليثربيّ الكاشانيّ: كان له موقفه المعروف أمام التحجّر والجمود، والسذاجة العلميّة والفكريّة، وكذا كان له الحدّيّة والقاطعيّة، مع كلّ من أبدع بالقول بالخروج إلى التحرر عمّا كان عليه السلف الصالح من سنن وأصول [١] ولذا نال الشيخ الأوحد الوحيد البهبهاني لقب المجدّد بامتياز ولامنازع، يقول الشيخ عدنان فرحان: وقد حصل هذا الفقيه على لقب مجدّد الفقه الاثني عشري، لأنّ عصره أصبح فاصلا لعصر جديد من عصور مدرسة الاجتهاد أطلق عليه بعصر الكمال العلمي، [٢] وقد تكللت جهود الوحيد بالتوفيق والنجاح، كما يظهر من موافقة علماء عصره لأفكاره وتتلمّذهم على يديه، يقول الخوانساري: وكلّ من عاصره من المجتهدين، فإنّما أخذ من فوائده، واستفاد من فرائده[٣] وربّما كانت أبحاثه أو رسائله التي

---

(١) مقدّمة تحقيق مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ١: ٣٠ - ٣١.

(٢) أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ٢٧٢.

(٣) روضات الجنّات ٢: ٩٥.

سطرها في مباحث الفقه المختلفة تنبئ عن هذا المجهود الفقهي الكبير، وأشهر عناوين هذه الرسائل التي عرفت في مضمار الفقه هي: أصول الإسلام والإيمان، وحكم منكرها، وبيان معنى الناصب. رسالة في بطلان عبادة الجاهل من غير تقليد. تقليد الميّت (التقريرات في المنع عن تقليد الميّت). رسالة في بيان حكم العصير العنبيّ والتمريّ والزبيبي. رسالة في حلّية الجمع بين فاطميتين. رسالة في فساد العقد على الصغيرة. رسالة في عدم الاعتداد برؤية الهلال قبل الزوال..[1]

ويعتبر المحقق الوحيد البهبهانيّ أنّ أوّل الطريق والخطوة الأولى للواردين والسائرين بميادين علم الفقه والاستنباط، هو إتيان علم الفقه من أبوابه الأماميّة، وأن يكون الفقيه متزوّدا بفاتيح يتمكّن بها من فتح مغاليق هذا العلم، فيقول: فمن كان منّا من أهل الخير والبرّ، وهم الذين يأتون البيوت من أبوابها، فلا يدخل بابا من أبواب الشرع إلاّ بعد المعرفة بمفتاحه وكيفيّة فتحه، بأن يكون على بصيرة فيه، كراوي حديثهم الناظر في الحلال والحرام، العارف بالأحكام، أو على استبصار، كالمقلّد لذلك العالم، فهم ممّن فاز بالدين. ومن لايعرف الهرّ من البرّ، وهم الذين يأتون البيوت من ظهورها، فيدخل فيه من غير معرفة، بل على التخمين، أو الاقتفاء لآراء الماضين مع اختلافهم الشديد، واعتراف أكثرهم بعدم جواز تقليد الميّت، وأن لاقول للميّتين،

---

(١) روضات الجنّات، الخوانساري ٢: ٩٤ و ٩٥.

وإن لم يأتوا في هذا بشئ مبين، فهو في ريب من أمره وعوج، وفي صدره من ذلك حرج، ألاّ يقبل منه صلاةولازكاة ولاصيام ولاحجّ، لايزداده كثرة السير إلاّ بعدا..[١] ويتجلّى إدراك الوحيد وفهمه المتجدد للفقه بدركه بعظم خطره وتعدد وظائفه، فيقول: اعلم أنّ المسامحين في التفقّه لايقربون إلى الطبّ ومثله، خوفا من خطره، ولو كانوا يتعلّمونه، ويعملون له لكانوا يبالغون غاية المبالغة في الاحتياط والتأمّل والملاحظة، حذرا من الضرر، مع أنّ الفقه أعظم خطرا، وأشدّ ضررا، لأنّ ضرره في الأبدان والفقه فيها وفي الفروج والأنساب والأموال والأيمان، وغير ذلك، حتّى في مثل فعل الطبيب أيضا، لأنّه برخصته وتجويزه، مع أنّ أثر الطبّ يفنى، وأثر الفقه يبقى، وربّما يبقى إلى يوم القيامة، وأثره عامّ يشيع ويذيع بخلاف الطبّ، مع أنّ الطبّ تجربيات وعقليات، والفقه تعبّديّ غالبا لاطريق للعقل والتجربة إليه، فليس بيد الإنسان شئ لا من جهة عقله، ولا من جهة تجربته ولاغيرهما[٢] وقال أيضا في توضيح رؤاه: ربمّا توهّم بعض أنّ كلّ شيء يجب أخذه من الشارع ووظيفته توقيفيّ موقوف على نصّه. وتوهّم بعض آخر: أنّه ربّما يرجع في بعض الأحكام الشرعيّة إلى العرف، وفساد الوهمين واضح. وعند المجتهدين والأخباريين أنّ الأحكام الشرعيّة بأسرها توقيفيّة

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ١: ٣.

(٢) الفوائد الحائريّة، الفائدة الأولى: ٩١.

موقوفة على نصّه، سواء كانت في العبادات أو المعاملات، وسواء كانت الأحكام الخمسة، أو الوضعيّة مثل: النجاسة والطهارة والصحّة والفساد، وكون شئ جزء شيء، أو شرط شيء، أو مانع شيء، وأمثال ذلك، وسواء كانت ممّا يستقلّ بإدراكها العقل أم لا، لأنّ مجرّد إدراكه لايجعلها حكما شرعيّا مالم يثبت أنّ الشارع حكم بها، لكنّ فقهاء الشيعة والمعتزلة لمّا قالوا بالملازمة بين حكم العقل من جملة أدلّة حكم الشرع، لانفسه، وتدلّ على ذلك الأخبار الكثيرة الدالّة على كون العقل حجّة، وأنّه يجب متابعته على الإطلاق، وأنّ كثيرا من أصول الدين مبنيّ على تحسينه وتقبيحه، مثل عدم صدور القبيح عن الحكيم، وقبح ترجيح المرجوح، وغير ذلك..[1] ومن هذا المنطلق يرفع الوحيد حكم العقل إلى حكم الشرع بقطعيته وحجّيته، فيقول: وحكم العقل كحكم الشرع يكون على الأنواع الخمسة: الإباحة، والاستحباب، والكراهة، والوجوب، والحرمة. وكراهته قابلة للدرجات ككراهة الشرع.. ثمّ يصل إلى القول: يمكن أن يقال: حكمه حكم الشرع، كما هو رأي الشيعة، فيكون من جملة الأدلّة الشرعيّة..[2]

ويحترم المجدّد الوحيد البهبهاني الأدلّة والطرائق الأخرى المساعدة، إضافة إلى الكتاب والسنّة والعقل، في عمليّة الاستنباط والكشف عن

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٩٥.

(٢) الرسائل الأصوليّة: ٣٥٢ (دليل المجتهدين على البراءة من العقل).

الدليل، ومن هذه الطرائق الإجماع. ومن الواضح أنّ الإجماع إنّما يكون حجّة وكاشفا عن السنّة ووسيلة لإثباتها حين يصلح لذلك، لأنّ الإجماع عند الإماميّة ليس حجّة مستقلّة بنفسه في مقابل الكتاب والسنّة، بل حجّيته بما هو حاك عن رأي المعصوم في المسألة التي قام عليها، وبدون ذلك لاحجّة له [1]، وقد وسّع الوحيد حجّية الإجماع ومفهومه بالقول: ربّما يحصل من اتّفاق الكلّ، وربّما يحصل من اتّفاق الأكثر، مثل الإجماع على حرمة القياس، واستحباب دعاء الهلال، وطهارة الحديد، وطهارة لبن الصبيّة إلى غير ذلك، وليس هذا إلاّ بمعونة القرينة، مثل ملاحظة الأخبار، وأنّ الحكم ممّا يعمّ به البلوى، فلو كان الحديد أو اللبن المذكور ـ مثلا ـ نجسان لشاع وذاع، لاقتضاء العادة بذلك، مع حصول الاطمئنان بأنّ المسلمين في الأعصار والأمصارما كانوا يتنزّهون ولايجتنبون، بل كانوا يساورون ويباشرون من دون تأمّل، ولو كانوا يتأمّلون ويجتنبون لاشتهر اشتهار الشمس، وغير ذلك من القرائن. وربّما يكون الإجماع أخفى ممّا ذكر، ومع ذلك قطعيّ للمجتهد، مثل أنّ الأب يمنع الجدّ من الميراث، وإن ورد في كثير من الأخبار أنّه يعطى السدس، وقال بعض الفقهاء يعطى بعنوان الوجوب. وأيضا فقد عرفت الإجماع منه بسيط مثل هذه الإجماعات، ومنه مركّب مثل ماأشرنا إليه

---

(١) أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة، الشيخ عدنان فرحان: ١١٥.

في انفعال الماء القليل [١] ومن هذا الأساس يرى المجدّد الوحيد البهبهاني بأنّ إجماع الفقهاء سند ودليل قويّ في الممارسة الفقهيّة، فهو يعتقد به بقوّة ويعمل به، إذا كان كاشفا أودليلا على الحكم الشرعيّ، ويرفض الاعتراض الذي يحصل لدى البعض بأنّ الإجماع ينبغي أن يكون اتفاقيا لكلّ العلماء، فقال: الإجماع عندنا ليس اتّفاق الكلّ، ولايضرّ خروج معلوم النسب منه، ، كما حقق، بل الاعتراض غير وارد على إجماع أهل السنّة أيضا، لأنّه اتّفاق أهل عصر واحد[٢].

موقع الوحيد البهبهاني في الدور الأخير أو ماقبل الأخير من أدوار الفقه

وضع الشيخ جعفر السبحاني لتاريخ الفقه الإسلامي اتّجاهين: الاتجاه الأول للفقه السنّي ووضع له خمسة أدوار، الدور الأوّل منه هو عصر الصحابة والتابعين (من رحيل النبيّ ﷺ إلى أوائل القرن الثاني) أمّا الدور الثاني فهو عصر ظهور المذاهب الفقهيّة (أوائل القرن الثاني إلى أوائل القرن الرابع) والدور الثالث هو عصر توقّف الحركة الاجتهاديّة لهم (أوائل القرن الرابع إلى أواسط القرن السابع) والدور الرابع هو عصر الانحطاط الفقهي (أواسط القرن السابع إلى أواخر القرن الثالث عشر) وأمّا الدور الخامس فهو عصر إعادة النشاط الفقهي (أواخر القرن الثالث

---

(١) الرسائل الأصوليّة: ٢٦٦.

(٢) مصابيح الظلام ٥: ٢١٣.

عشر وحتّى يومنا هذا). أمّا الاتجاه الثاني للفقه، وهو الفقه الشيعيّ، فقد وضع له سبعة أدوار، وجعل موقع الوحيد البهبهاني في الدور السادس، وأمّا الادوار السبعة فهي: الدور الأول: عصر النشاط الحديثي (١١ ـ ٢٦٠ هـ)، الدور الثاني: عصر منهجة الحديث والاجتهاد (٢٦٠ ـ ٤٦٠ هـ)، الدورالثالث: عصر الركود (٤٦٠ ـ نحو ٦٠٠ هـ)، الدور الرابع: تجديد الحياة الفقهية (٦٠٠ ـ ١٠٣٠ هـ)، االدور الخامس: ظهور الحركة الأخبارية (١٠٣٠ ـ ١١٨٠ هـ)، الدور السادس: تصعيد الاجتهاد والنشاط الفقهي (١١٨٠ ـ ١٢٦٠ هـ)، الدور السابع: عصر الإبداع الفقهي (١٢٦٠ ـ إلى وقتنا الحاضر). وقد كان موقع المحقق الوحيد البهبهاني في الدور السادس، ويُرى في هذا الدور بلوغ النشاط الأخباريّ ذروته، وعمّت أفكاره كافّة المراكز، على الرغم من بذل محاولات جادّة للحدّ من نشاطه، والحيلولة دون انتشاره من قبل لفيف من المحققين، أمثال سلطان العلماء المتوفّى ١٠٦٤، والفاضل التوني صاحب الوافية المتوفّى ١٠٧١، والمحقق الشيرواني صاحب الحاشية على المعالم، ولم تتكلل جهودهم بنجاح كبير، إلى أن قام رجل العلم والقلم، والتحقيق والتدقيق المحققق البهبهاني، وأحسّ بخطورة الموقف، فانتقل من النجف الأشرف إلى كربلاء، وهي يومئذ معقل الأخباريين يتزعّمهم الفقيه الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق، فحضر أبحاثه أيّاما، ثمّ وقف يوما في الصحن الشريف، ونادى بأعلى

صوته: أنا حجّة الله عليكم، فاجتمعوا عليه وقالوا: ماتريد؟ فقال: أريد من الشيخ يوسف يمكنني من منبره، ويأمر تلامذته أن يحضروا تحت منبري، فأخبروا الشيخ يوسف بذلك، وحيث أنّه كان يومئذ غير متشدّد في مذهب الأخبارية، خائفا من إظهار ذلك من جهّالهم، طابت نفسه بالإجابة. وشكّلت هذه الحادثة تحوّلا تاريخيا في قلب الموازين لصالح الأصوليين، حيث وضع المحقق البهبهاني أصابعه على النقاط الحسّاسة التي كانت الأخباريّة تتشدّق بها [1] فنال أهل الأصول وأصحاب الاتّجاه العقليّ حظّهم من الدرس والبحث في حوزات الشيعة الإماميّة، ومازلوا في بحوثهم ودروسهم يتذكّرون ماكان من نهوض وتجدد في علم الأصول والفقه معا، وإلى يومنا هذا الذي نعاصره ببركة العالم المجدّد الوحيد البهبهاني رحمه الله وأعلى درجته. كتب هذا المقال عادل عبد الرحمن البدري غفر الله له ولوالديه، سائلا المولى بين يدي الإمام الرضا عليه السلام، أن يكون هذا المقال نافعا. وحرره في محرّم الحرام من عام ١٤٣٦ للهجرة.

---

(١) تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره: ٢٢ و ٤٢٧.

فهرس المصادر

١. أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة، دراسة منهجيّة موضوعية تواكب أدوار الاجتهاد؛ الشيخ عدنان فرحان؛ الطبعة الأولى، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، قم، ١٤٢٨ هـ.

٢. أدوار علم الفقه وأطواره، الشيخ علي نجل الشيخ محمّد رضا آل كاشف الغطاء؛ الطبعة الأولى، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م.

٣. أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، شمس الدين أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر المعروف بابن قيّم الجوزيّة المتوفّى ٧٥١ هـ؛ صححه وعلّق عليه طه عبد الرؤوف سعد؛ منشورات دار الجيل، بيروت ١٩٧٣ م.

٤. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، محمّد باقر المجلسيّ المتوفّى ١١١١ هـ؛ منشورات دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

٥. تاريخ الإسلام السياسي، الدعوة - التشريع وبناء الدولة، حسين علي الحاج حسن؛ منشورات مكتبة زين الحقوقيّة والأدبيّة، بيروت ٢٠١٣ م

٦. تاريخ الفقه الإسلاميّ، كلمات في تاريخ التشريع الإسلاميّ، محمّد علي السايس؛ دار الفكر، دمشق ودار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤٢٥هـ.

٧. تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره، الشيخ جعفر السبحانيّ؛ الطبعة الثانية، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٩ هـ.

٨. تاريخ الفقه الإسلاميّ ونظريّة الملكيّة والعقود، بدران أبو العينين بدران؛ دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت.

٩. تاريخ الفقه الجعفريّ، عرض ودراسة، هاشم معروف الحسنيّ؛ دار الكتاب الإسلاميّ، ١٤٠٧ هـ.

١٠. ترتيب جمهرة اللغة، محمّد بن الحسن بن دريد الأزدي المتوفّى ٣٢١ هـ؛ ترتيب وتصحيح عادل عبد الرحمن البدري؛ الطبعة الأولى، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤٢٦ ـ ١٤٢٨ هـ.

١١. تنقيح المقال في علم الرجال، الشيخ عبد الله بن محمّد حسن المامقانيّ المتوفّى ١٣٥١ هـ؛ انتشارات جهان، طهران.

١٢. الجهد الأصوليّ عند العلاّمة الحلّيّ المتوفّى ٧٢٦ هـ، دراسة تطبيقيّة في الفقه (مباني المختلف أنموذجا)، السيّد بلاسم عزيز شبيب الموسويّ؛ الطبعة الأولى، مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤٣٤ هـ.

١٣. الدرّ النظيم في لغات القرآن العظيم، الشيخ عبّاس القمّي المتوفّى ١٣٥٩ هـ؛ تحقيق وتصحيح الشيخ رضا أستادي؛ الطبعة الأولى، مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤٢٨ هـ.

١٤. رجال النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن عليّ النجاشي المتوفّى ٤٥٠ هـ؛ تحقيق السيّد موسى الشبيري الزنجانيّ؛ نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة ١٤٠٧ هـ.

١٥. الرسائل الأصوليّة، العلاّمة المجدّد محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ المتوفّى ١٢٠٥ هـ؛ تحقيق ونشر مؤسسة العلاّمة المجدد الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، قم، ١٤١٦ هـ.

١٦. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، ميرزا محمّد باقر الموسويّ الخوانساريّ، المتوفّى ١٣١٣ هـ؛ نشر مكتبة إسماعيليان، قم، ١٣٩٠ هـ

١٧. الشيعة والتشيّع، محمّد جواد مغنية؛ منشورات مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبنانيّ للطباعة والنشر، بيروت.

١٨. الشيعة وفنون الإسلام، السيّد حسن الصدر المتوفّى ١٣٥٤ هـ؛ الطبعة الرابعة، نشر مطبوعات النجاح، القاهرة، ١٣٩٦ هـ.

١٩. طبّ الأئمّة عليهم السلام، برواية أبي عبد الله بن سابور الزيّات والحسين ابني بسطام النيسابوريين؛ منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها في النجف ١٣٨٥ هـ، أفسيت انتشارات الشريف الرضي ١٤١١ هـ.

٢٠. الفوائد الحائريّة، الشيخ محمّد باقر بن محمّد أكمل المشتهر بالوحيد البهبهانيّ المتوفّى ١٢٠٦ هـ؛ تحقيق لجنة تحقيق مجمع الفكر الإسلاميّ؛ الطبعة الأولى، نشر مجمع الفكر الإسلاميّ، قمّ، ١٤١٥ هـ.

٢١. القاموس المحيط، مجد الدين محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم الفيروز ابادي الشيرازي المتوفّى ٨١٧ هـ؛ الطبعة الأولى، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٠ هـ.

٢٢. كلمات المحقّقين، تحتوي على ثلاثين رسالة (رسالة في الجبر والاختيار)، الوحيدالبهبهاني؛ منشورات مكتبة المفيد، قم ١٤٠٢ هـ.

٢٣. الكنى والألقاب، الشيخ عبّاس القمّيّ المتوفّى ١٣٥٩ هـ؛ المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٧٩ هـ.

٢٤. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، العلاّمة المجدّد محمّد باقر الوحيد البهبهاني المتوفّى ١٢٠٥ هـ؛ تحقيق ونشر مؤسسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٤ هـ.

٢٥. معالم الشريعة الإسلاميّة، صبحي الصالح؛ الطبعة الأولى، منشورات دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٥ م.

٢٦. معجم الرموز والإشارات، محمّد رضا المامقاني؛ مطبعة مهر، قم، ١٤١١ هـ.

٢٧. من الفقه الإسلاميّ، أحمد الحصريّ؛ نشر مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، ١٩٦٨ م.

٢٨. وضوء النبيﷺ، البحث التاريخيّ، تاريخ اختلاف المسلمين في الوضوء أسبابه ودواعيه، السيّد علي الشهرستانيّ؛ الطبعة السادسة، مؤسسة الرافد للمطبوعات، قم، ١٤٣٢ هـ.

توظيف الوحيد البهبهاني للعامل الزماني والمكاني في آرائه الفقهية

أمين حسين بوري

أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

ملخّص البحث

تزامناً مع عناية الدراسات المعاصرة بالرصد التاريخي للقضايا العلميّة، حاولنا بلورة لمحات من استخدام الوحيد للقرائن التاريخيّة في عمليّة الاستنباط. ونعني بالقرينة التاريخيّة هنا، الظروف والأحوال المحيطة بالرواة ومسبقاتهم الذهنيّة ومجتمعهم وزمانهم مما بإمكانه أن يساعد الفقيه على استكناه النص بشكل أدقّ والمقارنة الصائبة بين هذا النص وبين نصوص أخرى حتّى يخلص أخيراً إلى حجّة شرعيّة. و على ضوء ذلك فقد يشمل الرصد التاريخي بالمعنى الذي نريده في هذه المقالة بحث سيرة المتشرّعة أو يرادفها.

كما تحدّثنا عن ضرورة العناية بالقرائن التاريخيّة في الدراسة الفقهيّة ليليها سرد أكثر من ١٤ موضعاً من المواضع التي عني فيها الوحيد بالظروف التاريخيّة.

من نحو قوله بالوجوب التخييري لصلاة الجمعة، ورفضه للوجوب التعييني استناداً إلى أدلّة، منها أنّ كثيراً من أعيان الرواة دأبوا على عدم إقامتها.

و في نفس السياق رأيه في عدم جواز إعطاء الفطرة لغير الشيعة، حيث يعتقد أنّ الروايات المجوّزة تتعلّق بالفترة التي لم يتسع فيها نطاق التشيّع وكان العثور على المؤمن المستحقّ صعباً.

كما يرفض الوحيد الرأي القائل بتحليل الخمس للشيعة في زمن

الغيبة معتقداً أنّ الأمر لو كان ذلك لاشتهر بين الشيعة طيلة قريب من ٣٠٠ سنة التي عاشها الأئمّة عليهم السلام.

و في نهاية المطاف يجد القارئ مقارنة سريعة بين مدرسة الوحيد وبين غيرها من المدارس المعاصرة في مجال الاهتمام بالظروف التاريخيّة في الاستنباط.

مقدّمة

تزايد في العقود الأخيرة اهتمام الباحثين بمسألة القرائة التاريخيّة للنصوص بوجه عامّ والنصوص الدينية بخاصّة، حيث عرضت لها عدّة كتب أو مقالات هنا وهناك، كما تضاربت المواقف منها بين مؤيّد ومتحفّظ.

و مهما كانت وجهات النظر حول النظرة التاريخيّة للنصوص بوجه عامّ فيبدو أنها بعد بحاجة إلى درس أكثر عندما نتحدّث عن النصوص الدينيّة، فمفهوم تاريخيّة النصّ الديني ـ ولا سيّما النص الفقهي آية أو حديثاً ـ ومعالمها وضوابطها، من شأنها أن تتجاذبها الآراء وتكون مدعاة للالتباس وسوء الفهم. وهذا ما يستدعي تسليط الضوء أكثر على هذه المقولة وبخاصّة إذا أخذنا في الحسبان بعض الممارسات الفقهيّة المعاصرة التي تستند إلى القراءة التاريخيّة للنصّ، مما أدّت إلى إفراغ النصّ من فحواه الحقيقيّ ـ وبالتالي إلغاؤه ـ وأثار ضجّة في الوسط الفقهي.

***

و الوحيد البهبهاني هو أحد أبرز الشخصيّات التي رفدتنا بتراث ثرّ يحمل بين طياته نماذج كثيرة عن العناية بالقرائن التاريخيّة المكتنفة للنصّ الفقهي كما سنرى، ومن ثمّ نحاول في هذه العجالة إلقاء الضوء على بعض هذه النماذج راجين أن يكون ذلك خطوة بدائيّة لرصد موسّع لمقولة النظرة التاريخيّة من منظور فقهائنا.

ماذا نقصد بالقرائن التاريخيّة ؟

نعني بالقرائن التاريخيّة كافّة العوامل الزمكانيّة المحدقة بالنصّ ممّا بإمكانها أنّ تؤثّر بشكل أو بآخر على مراد الشارع منه، وهذه العوامل قد تتعلّق بالظروف السياسيّة والأمنيّة السائدة في عصر الأئمّة عليهم السلام وقد ترتبط بالأجواء الفقهيّة أو العقائديّة التي كان الرواة يعيشونها وقد تمتّ إلى انطباعات الفقهاء عن النصّ بصلة.

و من اللازم علينا هنا التنبيه على أنّ مفهوم القرينة التاريخيّة بهذا التفسير يقترب من مفهوم سيرة المتشرّعة ويساوقها حيناً، أو من شأنه أن يميط اللثام للدارس ــ من خلال استقرائه للمؤشّرات التاريخيّة ذات الصلة بالموضوع ــ عن السيرة المعاشة للشيعة بوصفها دليلاً على الحكم الشرعي إذا استمرّت إلى عصر المعصومين عليهم السلام.

و من ثمّ فسوف يلاحظ القارئ في ما يلي ذكر النماذج التي يكشف فيها الوحيد عن سيرة الشيعة في موضوع ما ــ كالموارد ٣ و٤ و٥ ــ حيث أنّ الآليّات التي استخدمها الوحيد للعثور على هذه السيرة تتّسم

بالعناية بأحوال الرواة أو بيئتهم وأزمنتهم وهذه الأمور هي بعينها ركائز الدرس التاريخي المنشود لنا.

ضرورة العناية بالقرائن التاريخيّة:

يبدو أنّ هذه الضرورة تكمن في حاجة الفقيه في عمليّته الفقهيّة إلى استيعاب كافّة ما يمكنه العثور عليه من القرائن المنفصلة والمتّصلة. فمن المسلّم به عند الأصوليّين «عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به»[1]، وعلى ضوء ذلك فإذا نجد تجربة عدد من الفقهاء ــ مثل الوحيد ــ الذين مارسوا هذه القرائن التاريخيّة وتوصّلوا في ظلّها إلى فهم أدقّ عن النصّ كما سيمرّ معنا فليس ــ إذاً ــ من المنطق العلمي في شيء التعامي عن مكتسبات النظرة التاريخيّة والقول بأنّ لنا الأدلّة المعهودة في الفقه ولا شأن لنا بالظروف التاريخيّة ما دامت تلك القرائن من شأنها أن تكون مخصّصة ومقيّدة أو مبيّنة أو قرينة على المرمى النهائي للشارع.

مجالاتُ العناية بالقرائن التاريخيّة:

بالرغم من عناية الوحيد بعلم الأصول، حيث ألّف فيه الرسائل الأصوليّة والفوائد الحائريّة ولكن يوحي رصد القرائن التاريخيّة في تراثه بأنّه استخدم هذه القرائن في مجال الفقه أكثر من علم الأصول، ولعلّ السبب يعود إلى طبيعة ما يتطلّبه الدرس الفقهي من نحو الاهتمام

---

(١) إرشاد العقول، الحاج عاملي ٢: ٥٦٥.

بحالات الراوي وتقييمها والإلمام بألفاظ الرواية وأقوال الفقهاء في المسألة و... فيما تنصبّ عناية الأصولي بالدرجة الأولى على الاستدلالات المنطقيّة أو التحليلات الذهنيّة مما لا مجال لتلكم القرائن فيها.

و على كلّ، فهناك نماذج كثيرة تمثّل عناية الوحيد بالقرائن التاريخية في مجال الفقه نقتصر على مقتطفات منها مختصرة جدّاً ضمن ما يأتي:

١. وجوب صلاة الجمعة: التعييني أو التخييري

لقد دار نقاش حادّ طويل الذيل بين الفيض الكاشاني وصاحب المدارك القائلَين بوجوب صلاة الجمعة التعييني[١]، وبين الوحيد البهبهاني القائل بوجوبها التخييري[٢] واستحبابها العيني[٣]. ومن اللافت للانتباه أنّ نقد الوحيد لرأي الفيض وصاحب المدارك استغرق منه جهداً كبيراً يتمثّل في عشرات الصفحات التي خصّها لمناقشتهما في «مصابيح الظلام» و«الحاشية على المدارك»[٤].

و على أيّة حال فيوجّه الوحيد جميع أدلّته نحو دحض حججهما، ومن هذه الأدلّة ما يتعلّق بالقرائن التاريخيّة فلنسمع إليه:«... فتكون

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٢٨٩ .

(٢) م.ن ١: ٤٠٣.

(٣) م.ن ١: ٣٥٢.

(٤) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٢٢ ــ ٤٠٣، الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ٣: ١٣٧ــ ٢٠٨ .

مستحبّة عينيّة، واجبة تخييريّة، للإجماع وغيره... وصحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام: أنّه حثّه على فعل الجمعة، وحثّ من معه من الشيعة، والحثّ في غاية الظهور في الاستحباب؛ لأنّ الواجب يلزم به، ويشدّد فيه، ويهدّد في تركه، لا أنّه يحثّ به ويرغب فيه. سيّما مع ملاحظة أنّ زرارة بنفسه روى عن الباقر عليه السلام أحاديث متعدّدة صحاحاً على شدّة وجوب الجمعة عيناً، وأنّه لا يعذر إلّا فلان وفلان كما هو معروف، فكيف لا ينجع فيه وفي من معه من الشيعة في فعل الجمعة؟ وأنّهم مع ذلك كانوا يتركون إلى زمان الصادق عليه السلام، فعلم بأنّهم يتركونها وأنّهم مشغولون بالترك، فحثّهم على الفعل. فكيف التهديدات والتشديدات والتأكيدات في عينيّة الوجوب؟ وأنّه لا يعذر سوى فلان التي رواها زرارة وابن مسلم وأبو بصير، ونظائرهم من أعاظم الرواة وفقهاء الشيعة ورؤسائهم، ومع ذلك ما أثّرت فيهم إلى أن اتّفقوا على الترك إلى زمانه، ويؤثّر فيهم الحثّ الظاهر في عدم الوجوب، بل كونها مرغّباً فيها. مضافاً إلى أنّ زرارة ونظائره من رواة أحاديث الوجوب العيني، إذا كانوا ـ العياذ بالله ـ فسّاقاً تاركين أشدّ الفرائض عليهم ـ سيّما مع كونهم ممّن يقول ما لا يفعل: كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ الله أَنْ تَقُولُوا مٰا لٰا تَفْعَلُونَ وممّن يأمر بالبرّ وينسى نفسه، وممّن لا يعمل بما علم، مع ما ورد في شأن مثله. من العقابات والتهديدات والتحذيرات إلى غير ذلك ـ فكيف تكون أحاديثهم حجّة، مع الأدلّة الكثيرة على اشتراط العدالة؟ وكيف الوثوق

بأقوالهم؟ فيصير تجويز ما ذكر منشأ لاضمحلال دين الشيعة ـ العياذ بالله ـ من تجويز ذلك»[١].

و لعلّ قائلاً يقول: إنّهم كانوا يتركونها للتقيّة، فيجيب الوحيد عن ذلك من فوره: «و إن كان تركهم من جهة التقيّة، فلا شكّ في وجوب هذا الترك، فكيف كان عليهم السلام يحثّهم على ترك التقيّة؟مع أنّهم عليهم السلام دائماً كانوا يشكون عن الشيعة في عدم مراعاتهم التقيّة... فكيف هنا أمرهم بخلاف ذلك؟»[٢].

و يشرح الوحيد أنّ الأجواء السياسيّة والثقافيّة المتسيّدة آنذاك مما يستحيل معه القول بالوجوب التعييني: «أنّهم عليهم السلام كيف أوجبوا وألزموا كلّ واحد من الشيعة أن يحضروا من كلّ طرف إلى فرسخين وما زاد ويجتمعوا على إمام لهم... مع أنّ رواة أخبارك جميعهم من أكابر أهل الكوفة، وما كانوا ممّن لا يعبأ أهل السنّة في عدم حضورهم صلاة جمعة أهل السنّة... فإنّهم لو فعلوا ذلك جمعة واحدة لاشتهروا بالتشيّع اشتهار الشمس في وسط النهار... وإنّ عوام أهل السنّة كانوا يقتلونه

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٥٢ــ ٣٥٣. و راجع قريباً من هذه التصريحات في مواضع أخرى كالحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ٣ : ١٤٠ــ ١٤٢، ١٤٥ ــ ١٤٦.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٥٣ ــ ٣٥٤. و راجع نحوه في: الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ٣: ١٤٦.

بالحجارة وما كانوا يدعون أن يصل خبرهم إلى سلطانهم...»[١].

٢. **التكبيرات في الفطر والأضحى:**

ذهب السيّد المرتضى إلى وجوب التكبيرات المشهورة عقيب أربع صلوات أوّلها المغرب وآخرها العيد في الفطر فيما ذهب غالبيّتهم إلى الاستحباب[٢].

يشير الوحيد في معرض نقد رأي السيّد إلى رواية «سعيد النقّاش، عن الصادق عليه السلام: «أما إنّ في الفطر تكبيراً ولكنّه مسنون» قلت: وأين هو؟ قال: «في ليلة الفطر...» قلت: كيف أقول؟ قال:...» ثمّ يضيف: «و يظهر من هذا الخبر أنّ الرواة ما كانوا يعرفونها أصلاً، والعام البلوى وشديد الحاجة إليه يبعد أن يصير كذلك في زمان الصادق عليه السلام، لعدم ظهور داع على الإخفاء ظاهراً، ولعدم ظهور ذلك من الأخبار التي كان الأئمّة عليهم السلام يشكون عن المغيّرين لحكم الشرع والمبدّلين لشرع النبي صلى الله عليه وآله، ويشنعون عليهم، ويظهرون بدعهم مع أنّ العادة تقتضي ذلك»[٣].

٣. **وجوب الوضوء مع جميع الأغسال إلّا غسل الجنابة:**

ذهب المشهور إلى أنّ غير غسل الجنابة لا يجزي عن الوضوء، في

---

(١) الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ٣: ١٦٢ ـ ١٦٣. و نحوه في: مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٣٦١ ـ ٦٢.

٨. مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٣) ظ: ٢: ٤٠٣ ـ ٤٠٤. و انظر أيضاً: الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ٣: ٢٥٥.

حين قال السيّد المرتضى بالإجزاء[١]، أمّا الوحيد فاعتنق الرأي المشهور واستدلّ عليه بوجوه منها قوله: «أنّه معلوم أنّ الشيعة إلى زمان الصادقين عليهما السلام كانوا على طريقة أهل السنّة، فإنّ الصادقين عليهما السلام أبلغاهم الأحكام على حسب ما هو الحقّ... والأئمّة عليهم السلام أيضاً ما كانوا يبلغون الحكم من أصله وفرعه، بل ما كانوا يبلغون إلّا ما هو من الفروع والمتعلّقات للأحكام، وهم إلى زمانهما عليهما السلام كانوا يتوضّئون مع كلّ غسل، والأئمّة عليهم السلام منعوهم عن الوضوء مع غسل الجنابة خاصّة... والوضوء لكلّ صلاة كانت طريقة الأسلاف من الصحابة والتابعين وغيرهم خلفاً عن سلف، وكان هو المتداول إلى زمان الباقر عليه السلام»[٢].

٤. طهارة أبوال وأرواث الخيل والبغال والحمير:

ذهب الأكثر ومنهم الوحيد إلى طهارة أبوال وأرواثها خلافاً لابن الجنيد القائل بالنجاسة[٣]. وقال الوحيد بهذا الصدد: «و ممّا يعضد الطهارة، بل ويدلّ عليها عموم البلوى بالبول والروث، سيّما في الأسفار، سيّما بالنسبة إلى المكاريين وأمثالهم ممّن هو مبتلى بالدواب المذكورة. فلو كانا نجسين لاقتضى ذلك شيوع نجاستهما ووقوع الاحتراز عنهما في الأعصار والأمصار، بل قلّ بيت يكون خالياً عن الكلّ

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٣: ١١٤.

(٢) ظ: ٣: ١٢٩ـ ١٣٠.

(٣) ظ: ٤: ٤١٩.

غير مبتلى بشيء منهما، سيّما القرى والبوادي،... مع أنّ أحداً من المسلمين لا يحترز عن شيء منهما احترازه من نجس العين»[١].

٥. إمامة المرأة للنساء:

اتّفقت كلمة المشهور على جواز إمامة المرأة للنساء، في حين ذهب جماعة أخرى إلى جوازها في الصلاة المندوبة التي تسنّ فيها الجماعة فقط دون الفريضة [٢].

جنح شيخنا الوحيد إلى القول الثاني معزّزاً له بأمور منها قوله: «مع أنّ الصلاة أعمّ شيء بلوى، والدواعي على الجماعة فيها متواترة، فلو كانت إمامتها جائزة، لشاع وذاع بمقتضى العادة، كما شاع في الرجال، وكان لهنّ إمام معروف منهنّ يصلّين خلفها في البيوت ومواضع الستر، ويجتمع إليها من الجيران... مع أنّه لم يعهد من النساء أصلاً في عصر ولا مصر... بل لم يعهد صدورها من الصدّيقة فاطمة عليها السلام، ولا أحد من بناتها، وبنات غيرها من الأئمّة عليهم السلام، ولا زوجاتهم، ولا مثل حكيمة من نسائهم. وعدم[٣] خروجهنّ إلى أندية الرجال والجماعة معهم غالباً، موانعها ظاهرة من منافيات الحياء، وموانع... مع أنّهنّ مع جميع ذلك وجدنا وسمعنا أنّهنّ يصلّين جماعة معهم»[٤].

---

(١) ظ: ٤: ٤٢٤.

(٢) ظ: ٨: ٢٧٤ و ٢٧٦.

(٣) كذا و الظاهر زيادة لفظة «عدم».

(٤) ظ: ٨: ٢٧٦.

ملحوظة:

كما نشاهد فإنّ الجهد الذي بذله الوحيد في هذه الموارد الثلاث الأخيرة كان منصبّاً على كشف الستار عن سيرة الشيعة في تلك العثور، وذلك عن طريق تحليل الظروف الزمانيّة التي كانت الشيعة يعيشونها ــ كما في المورد ٣ ــ أو وعي مظاهر عرفيّة اعتادها الشيعة في حياتهم ــ كما في الموردين ٤ و٥ ــ. والملفت للانتباه هنا وفي ما سبق ويأتي من نماذج أنّ الوحيد لم يمرّ على مظاهر الحياة في تلك العصور مرور الكرام، بل حاول تحليلها وتسليط الأضواء على جذورها وأسبابها ــ كلّ ذلك من خلال نظرة عرفيّة ــ لكي يحيط أخيراً بكثير من جوانب سيرة الشيعة ويستلهم منها وجهة نظر المعصوم عليه السلام. وهذا المنهج باب مفتوح على مصراعيه أمام الفقيه المعاصر لإعادة قراءة الحياة اليوميّة للبيئة الشيعيّة في تلك العصور.

٦. **إعطاء الفطرة للمستضعف:**

هل يجوز دفع الفطرة إلى المستضعف من المخالفين؟. ذهب جماعة إلى الجواز[١] وقد وردت به نصوص[٢]، ولكن المشهور ومنهم الوحيد قالوا بالمنع مستدلّين بروايات متظافرة.

و هنا يضعنا الوحيد في صورة عن الظروف التاريخيّة في زمن الإمام

---

(١) ظ: ١٠: ٦٢٩.

(٢) ظ: ١٠: ٦٣٧ ــ ٦٣٨.

زين العابدين والصادقين عليهم السلام ويحاول أنّ يعزّز رأي المشهور على ضوئها كما بإمكاننا أن نستوحي من تحليله السبب في اختلاف الروايات في هذا الموضوع. يقول الوحيد بهذا الشأن: «و الحقّ أن يقال: إنّ زمان علي بن الحسين عليه السلام ما كان يوجد المؤمن العارف إلّا نادراً نهاية الندرة لو قلنا بوجوده، إذ مثل سعيد ابن المسيّب ممّن عدّ من الحواريين له عليه السلام، كان من فقهاء العامّة، مذهبه مشهور معروف غير خفي على أحد من الفقهاء في الفقه وغيره، فما ظنّك بغيره؟و كيف كان؛ ما كان مؤمن عارف يأخذ الفطرة ولذا كان عليه السلام يعطي فطرته الضعفاء.و كذلك كان الحال في زمان الحسنين عليهما السلام، وزمان علي عليه السلام، إذ بحكاية السقيفة وقع ما وقع، وارتدّ الناس كلّهم إلّا أربعة نفر... معلوم أنّهم عليهم السلام والقليل من شيعتهم العارفين كانوا يعطون الفطرة، وكان حال الفطرة حال الزكاة. ومن اليقينيّات أنّه يجتمع عند عليّ والحسن عليهما السلام في زمان سلطنتهما زكوات لا تحصى، وكانا يفرّقان في المستحقّين بلا شبهة... ومعلوم؛ أنّ أوائل زمان الباقر عليه السلام كان مثل زمان أبيه عليه السلام بلا شبهة، لو لم نقل بأنّ أواسطه أيضاً كان كذلك. نعم، ربّما كان في أواخره يوجد قليل من العارفين المستحقّين، وربّما كان هذا القدر لا يفي لفطرة الجميع، فلو كان جواز الإعطاء مقصوراً في العارف المستحقّ الآخذ لها يلزم الحرج، بل وتكليف ما لا يطاق، كما كان الحال في أوائل زمانه وزمان أبيه عليه السلام، فصار المناسب حينئذ أنّ مع وجدان العارف المستحقّ لا يجوز أن

يعطي غيره، ومع عدم الوجدان يعطي من لا يعرف ولا ينصب، كما كان الحال في زمان أبيه عليه السلام، وغيره على ما عرفت. و أمّا الزمان الذي كثر وجود العارف المستحقّ، مثل زمان الرضا عليه السلام ومن بعده، بل وزمان الكاظم عليه السلام كذلك، بل أواخر زمان الصادق عليه السلام كان الإعطاء مقصوراً في العارف، كما هو الحال في الزكاة. وأمّا أوائل زمان الصادق عليه السلام، فيمكن أن يكون الأمر فيه كذلك، بالنسبة إلى مثل الكوفة لا غير»[١].

٧. **تحليل الخمس للشيعة في زمن الغيبة:**

هناك روايات تدلّ على تحليل الأئمّة حقوقهم من الأخماس وغيره للشيعة على اختلاف بين الفقهاء في نطاق هذا التحليل[٢]. وقد أفتى بذلك عدد من الفقهاء[٣]، ولكن الوحيد يرفض هذا الرأي على ضوء أدلّته، حيث يقول في مطاوي أبحاثه: «... لأنّ المقام ممّا يعمّ به البلوى، ويشتدّ إليه الحاجة، والناس في غاية الإباء عن إعطاء المال... فلو كانت أحاديث العفو مطلقاً صحيحة، مطلقاً مقبولة كذلك، كما قال به من قال:... لم يخف على المخدّرات في الأستار، فضلا عن الفقهاء الأعلام... بل وسائر الشيعة أجمعين، ولكان المدار في الأعصار والأمصار في أزمنة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، في مدّة تكون ثلاثمائة سنة

---

(١) ظ: ١٠ : ٦٤٠ ـ ٦٤١ .

(٢) مختلف الشيعة، ٣ : ٣٣٩ ـ ٣٤٠ .

(٣) م.ن.

تقريباً على العفو... ففي عرض هذه المدّة المديدة لو كان الشيعة محلّلين فيه لما خفي على امرئ، فكيف خفي على الماهرين، واتّفقوا على عدم العفو فتوى وعملاً في الأعصار والأمصار؟»[١].

٨. **ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي:**

يعتقد الوحيد أنّ رؤية الهلال تثبت بحكم الحاكم الشرعي حيث يستند لذلك إلى عدّة أدلّة.

و في مقابل ذلك هناك رأي يقول إنّ «الظاهر من الأخبار كون الحجّة هي الشّهادة خاصّة لا فتوى الحاكم»[٢] ومعنى هذا الرأي طبعاً أنّ الواقع المعاش في عصر الأئمّة عليهم السلام لم يعتمد في مجال ثبوت الهلال إلّا على شهادة العدلين. أمّا الوحيد فيعارض هذا الانطباع واضعاً لنا في صورة صحيحة عن سيرة المتشرّعة آنذاك حسب فهمه: «... أنّه بعيد غاية البعد أن يكون المشهور في عصر الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ومن بعدهم من الفقهاء الخبيرين الماهرين القريبين للعهد منهم يدورون في المحلاّت والبيوت ليشهدوا عند كلّ واحد من المكلّفين، أو يطّلع على شهادتهم، بحيث يعرفهم بالعدالة واستجماع الشرائط المعتبرة لقبول الشهادة، سيّما وأكثرهم النّساء والسّفهاء وغيرهم ممّن لا يتيسّر ذلك الاطّلاع بالحيثية المذكورة منهم البتّة، لو لم نقل كلّهم إلاّ الفقهاء بل لا

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ١١: ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني: ٥٠٢.

يخفى على المتأمّل كون ما ذكر من القطعيّات، يعنى قطع أنّه لم يكن كذلك، سيّما بملاحظة أنه أمر يعمّ به البلوى، ويشتدّ به الحاجة، ويكثر وقوعه في الأزمنة بحسب العادة، فلو كان الشّهود يدارون، أو يطّلع على شهادتهم بالحيثيّة المذكورة، لكون ذلك لازماً، لاشتهر اشتهار الشّمس، مع أنّ الأمر بالعكس كما ظهر لك»[١].

٩. **نجاسة الخمر أو طهارته:**

ذهب الصدوق إلى طهارة الخمر، كما مال إلى القول بالطهارة الفيض الكاشاني[٢]، أمّا المشهور ومنهم الوحيد فقد قالوا بالنجاسة [٣]. ومن الأدلّة التي استند إليها الوحيد قوله: «... مع أنّ الأمراء والسلاطين في زمانهم ـ وهو يقرب من ثلاثمائة سنة ـ كانوا مولعين بشرب الخمر، ولو كانوا عليهم السلام قائلين بالطهارة لكان مقتضى العادة وتوفّر الدواعي يشتهر منهم عليهم السلام اشتهار الشمس، مع أنّ الأمر صار بالعكس»[٤].

و هذه النقطة تكشف عن حقيقة سيرة الشيعة المألوفة في تلكم الأعصار وباستطاعة الفقيه طبعاً الأخذ بها كدليل على النجاسة.

---

(١) ظ: ٥٠٣ .

(٢) الوافي ٦: ٢٢٢ .

(٣) حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٢١٣ .

(٤) م.ن.

١٠. ذبيحة المخالف بين الحلّيّة والحرمة:

هناك روايات تدلّ على حليّة ذبيحة المخالف منها قول الإمام عليّ عليه السلام: «ذبيحة من دان بكلمة الإسلام [و] صام وصلّى، لكم حلال إذا ذكر اسم الله عليه»[١]. أمّا الوحيد فيرى حرمة ذبيحة المخالف ويحاول تبرير هذه الرواية ومثيلاتها في ظلّ قرينة تاريخيّة، حيث يقول: «يمكن أن يكون في زمان أمير المؤمنين عليه السلام كان الأمر كذلك من جهة التقيّة، أو عدم وجود إماميّ المذهب يذبح، فيلزم الحرج في الدين لو اعتبر الإيمان في ذلك الزمان، ولذا لم يعتبر في ذلك الزمان الإيمان في موضع ثبت اعتباره، مثل الشهادة وأمثالها، فتأمّل جدّا!»[٢]، وهذه النقطة بالتحديد هي السبب ــ عند الوحيد ــ في قول الإمام الرضا عليه السلام لزكريّا بن آدم القمّيّ: «إِنِّي أَنْهَاكَ عَنْ ذَبِيحَةِ كُلِّ مَنْ كَانَ عَلَى خِلَافِ الَّذِي أَنْتَ عَلَيْهِ وأَصْحَابُكَ إِلَّا فِي وَقْتِ الضَّرُورَةِ إِلَيْهِ»[٣] «لأنّ أهل قم ما كانوا مبتلين بذبيحة المخالف أصلاً حتّى يتحقّق لهم التقيّة أو عسر رفع اليد عن الأكل، لأنّ ذبيحتهم كلّها كانت من الشيعة»[٤].

١١. جواز الصلاة في الصحاري:

يستدلّ الوحيد على جواز الصلاة في الصحاري دون حاجة إلى

---

(١) حاشية مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني: ٦٥٢.

(٢) حاشية مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني: ٦٥٢ ــ ٦٥٣.

(٣) وسائل الشيعة، العاملي ٢٤: ٥١.

(٤) حاشية مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني: ٦٥٣.

استئذان أصحابها بأنّ «مدار المسلمين في الأعصار والأمصار كان على الصلاة في الصحاري من دون تحصيل إذن من صاحبها فيه، وكان ذلك عادة الأئمّة عليهم السلام وأصحابهم وغيرهم من الشيعة في زمانهم وزمان غيبة القائم ـ صلوات الله عليه ـ إلى الآن من الفقهاء والصلحاء، والعدول والأتقياء وغيرهم، على ما هو المشاهد المحسوس. بل لا شكّ في أنّهم كانوا يسلكون في الأراضي والصحاري، ويمشون ويمرّون راكبين، وبمحمولهم ودوابّهم وحيواناتهم له، وللرعي والنوم وغير ذلك، مع أنّ كلّ ذلك تصرّف في ملك الغير بغير إذنه»[١].

١٢. انفعال الماء القليل بمجرد الملاقاة للنجس:

ذهب أكثر الفقهاء إلى نجاسة الماء القليل بمجرّد الملاقاة للنجس، فيما قال قلّة منهم الفيض الكاشاني بعدم الانفعال إلّا إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة[٢]. إذاً فمناط النجاسة عنده هو التغيّر لا بلوغ الماء كرّاً. ويفسّر الفيض على ضوء ذلك كافة الروايات التي يسأل فيها الرواة الأئمّة عليهم السلام عن مياههم القليلة التي أصابتها نجاسة، حيث يعلّق مثلاً على قول الإمام عليه السلام: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ»[٣] بقوله: «... فيكون ذلك تحديداً للقدر الذي يتغيّر في الأغلب بالنجاسات المعتادة،

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٦: ١٠.

(٢) الوافي، الفيض الكاشاني ٦: ١٩.

(٣) معتصم الشيعة، الفيض الكاشاني ٢: ١٣٣.

وذلك لأنّ الناس كانوا قد يستنجون في المياه القليلة في الغدران ويغمسون الأواني النجسة فيها، ثمّ يتردّدون في أنّها تغيّرت تغيّراً مؤثّراً أم لا، فبيّن أنّه إذا بلغ هذا الحدّ لم يتغيّر بهذه النجاسات»[1]. كما حاول الفيض تشييد مذهبه في موضع آخر بقوله: «و مما لا شك فيه أن ذلك لو كان شرطاً لكان أولى المواضع بتعذر الطهارة مكة والمدينة المشرفتين، إذ لا يكثر فيهما المياه الجارية ولا الراكدة الكثيرة ومن أول عصر النبي ﷺ إلى آخر عصر الصحابة لم ينقل واقعة في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات، وكانت أواني مياههم يتعاطاها الصبيان والإماء والذين لا يحترزون عن النجاسات بلْ الكفار كما هو معلوم لمن تتبع»[2].

و على كلّ، فقد خاض الوحيد غمار مناقشة كلام الفيض، حيث يستوحي من حياة المسلمين آنذاك مؤشّرات تضعف رأى الفيض فلنستمع إليه:

«علىٰ أن ما التزمه من أن عدم الانفعال بالملاقاة كان في عصر صدور الروايات من جملة المعلومات عند كل أحد إلى حدّ لم يحتج إلى سؤال وجواب قطعاً ينادي بفساده مشاهدة الأخبار وحال المسلمين في الأعصار والأمصار، سيما الشيعة حيث اتفقوا على ما اتفقوا في قرب

---

(١) ظ: ٢ : ١٣٤ .

(٢) الوافى، الفيض الكاشاني ٦ : ٢٠.

عهد من الأئمة والرواة وبعده، لو لم نقل في زمانهم عليهم السلام أيضاً، بل لا شبهة في كون زمانهم عليهم السلام كذلك، فتدبر.

و كذا التزامه بأن الرواة كان سؤالهم عن خصوص التغير، من حيث إنهم كانوا يعلمون أنه هو المنجس لا غير، والسؤال كان عن أنه هل وقع التغير أم لا، يشهد بفساده أيضاً الاعتبار، وما يظهر من الأخبار، إذ التغير أمر محسوس يدركه كل من له حس، والمعتبر منه الحسي، كما يدل عليه الأخبار، وعليه المعظم. فكيف كان الرواة يركبون الجمال ويسافرون البعيد ويسألون خصوص الإمام عليه السلام أن الماء الذي كان في وقت في بيتنا ووقع استعمال النجس هل تغيّر أم لا؟! مع أنهم كانوا أصحاب الحواس والعقول. وكذا جميع أهل الكوفة... وخصوصاً على ما قاله من أنّهم حينما كانوا يستفهمون هل وقع التغير أم لا؟ يجابون بأنه إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء، وأنهم من هذا الجواب ما كانوا يفهمون إلا وقوع التغير إن لم يكن كراً، وعدمه إن كان.

على أن التغير أمر محسوس، فكيف تستقيم الحوالة فيه إلى أمر مجهول موهم لخلاف المقصود ومقتض للاغراء بالجهل... على أن الماء طاهر كله حتى تعلم النجاسة، فمع الشك يكون طاهراً شرعاً، فكيف يكون السؤال والجواب والسائلون فقهاء... على أن السؤال على ما ذكرت يكون عن موضوع الحكم... مع أن وقوع ذلك الاشتباه على تقدير التسليم في غاية الندرة، فكيف يحمل مثل هذه الأخبار الكثيرة

عليه؟! سيّما وأن يكون السائلون الفحول من الرواة، ويكون سؤالهم عنهم عليهم السلام، فإن السؤال عن الموضوع بأنه هل تحقق التغير أم لا؟ لا يتأتّى من جاهل، فكيف من مثل هؤلاء الفحول، سيما أن يكون يسألون عن المعصوم عليه السلام، إذ ليس معرفة الموضوع شأن المجتهد والفقيه، فكيف يسأل عن المعصوم عليه السلام ؟!» [١]

١٣. ثبوت الربا في جميع المعاوضات:

ذهب العلّامة في إرشاد الأذهان إلى أنّ الربا إنّما يتحقّق في البيع [٢]، فيما ذهب الأكثر ومنهم الوحيد إلى تحقّقه في جميع المعاوضات.

و على أيّة حال، فيستلزم رأي العلّامة هذا أنّ المكلّف إذا بدّل صيغة «بعت» و«اشتريت» بـ: «صالحت» وغيرها مثلاً، جاز له أخذ الزيادة، وهذا ما أثار حفيظة الوحيد، حيث يحاول التدليل على أنّ هذا الرأي لا يتّفق والروح العامّة المسيطرة على خطابات الشارع بشأن الربا كما يعارضه تحليل سلوكيات المسلمين عبر التاريخ فيقول: «فلا يكون ـ حينئذ ـ منع في الزيادات أصلاً، بل يكون المنع في خصوص عبارة بعت واشتريت وما ماثلهما، وتكون التشديدات والتهديدات البالغة الهائلة المتكاثرة المتواترة دائرة مع هذه العبارة وجوداً وعدماً، بل واقعة من جهتها لا غير. فلم يقع فائدة أصلاً في منع الربا ولا ثمرة مطلقاً في

---

(١) الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ١: ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) إرشاد الأذهان، الحلي ١: ٣٧٧.

التشديدات الهائلة مثل كون الدرهم منه أشدّ من سبعين زنية بذات المحرم مثل الأمّ والأخت في جوف الكعبة إلى غير ذلك ممّا هو آكد وأشد وأزيد تهديداً، فإنّ الكل يكون حينئذ راجع إلى العبارة الميشومة خاصّة، ولو تركت لا يكون منع أصلاً ورأساً، فأيّ مجنون يكون عاشقاً لتلك العبارة الميشومة، حتّى لا يصدر منه من عشقه لها اصطناع المعروف وغيره ممّا حرّم الربا لأجله ؟!...و أيضا لمّا نزل آية تحريم الربا من جهة غاية حرص الناس في أكلها... لم يرتدعوا، ولم ينتهوا،... حتّى نزلت آية أخرى... وهم من غاية توغّلهم في الحرص والحبّ لم يرتدعوا من الآية الثانية أيضاً، حتّى نزلت آية أخرى ثالثة، ومع ذلك لم يرتدعوا أيضاً، حتّى نزلت آية أخرى فلم يرتدعوا حتّى نزلت: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ ورَسُولِهِ»، ومعلوم بالبديهة أنّ جميع هؤلاء ما كانوا مجانين، بل كانوا مكلّفين، ومعلوم أيضاً بالضرورة أنّهم ما كانوا عشّاقاً لهذه العبارة والهين مضطرّين إلى أن ينزل آيات متتالية وتهديدات متتابعة هائلة، ومع ذلك لم يتملّكوا رفع اليد عن ذكر تلك العبارة الميشومة حين المشارطة في أخذ الزيادة الّتي لو كانوا يتركون تلك العبارة لكان حلالا لهم أن يأخذوا أضعاف تلك الزيادة أضعافاً مضاعفة، ولو كانوا يذكرون تلك لكان يحرم عليهم الفلس زائداً، بل عشر معشار الفلس، بل أنقص منه، ومع ذلك لم يتركوا العبارة وآثروا مخالفة الله تعالى ورسوله مراراً متكرّرة مع إطاعتهم لجميع

الشرع سوى رفع اليد عن خصوص العبارة.و هذا ممّا لا يرضى العقل أن ينسبه إلى من هو أحمق من ابن هبنقة، فضلاً أن ينسب إلى هؤلاء جميعاً.و مع ذلك كان اللازم على الرسول ﷺ بعد الله تعالى، أن يصرّح بأنّ المانع ليس إلّا في هذه العبارة في هذا المقام ويوضّح ويكرّر ويؤكّد، لأنّه رَحْمَةٌ لِلْعالَمِينَ... ولو كان فعل لاشتهر اشتهار الشمس، وكان المطيعون للرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام لم يرفعوا اليد عن الربا، بل كانوا يقيمون على العادة السابقة والطريقة المرغوبة عند المكتسبين من الكسب في غاية السهولة ومن دون تعب أصلاً مع تمام الوثوق ببقاء رأس المال، وكانوا يقتصرون على ترك العبارة، وكانت الطريقة كذلك في الأعصار والأمصار، ويشتهر اشتهار الشمس في وسط النهار، لا أن يكون الأمر بخلاف ذلك، بأن يكون جميع المسلمين من القدماء والمتأخّرين من علماء الشيعة والسنّة يقول بخلاف ذلك ولم يبق سوى العلّامة... بل متأمّل حال المسلمين في الربا يقطع بأنّ الممنوع منه عندهم هو أخذ الزيادة معاملة ومشارطة في القرض وغيره، لا خصوص عبارة (بعت واشتريت)، بل عند اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من الملل في غاية الوضوح أنّ الممنوع منه في الإسلام هو الزيادة لا العبارة»[1].

---

(١) حاشية مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني: ٢٨٨ ــ ٢٩٠.

١٤. **مواضيع أخرى:**

يعثر المتصفّح لتراث الوحيد على نماذج كثيرة من لمحات فقهيّة تأخذ في الاعتبار الظروف الزمكانيّة التي من شأنها أن تسلّط الضوء على جانب من جوانب المسألة الفقهيّة. ولنقتصر هنا على إشارة خاطفة إلى بعض تلكم النماذج. منها:

أنّ نجاسة لبن الجارية ــ التي قال بها ابن الجنيد ــ توجب «الحرج على المرأة وزوجها وغيرهما، سيّما في حرّ الهواء وأوقات العرق خصوصاً في بلاد صدور الروايات وبلاد الرواة... مضافاً إلى أنّه عام البلوى، فلو كان نجساً لاقتضى العادة شيوعها واشتهارها»[١].

حديثه عن اختلاف القراءات، حيث يرى أنّ الواجب علينا الاقتصار على المنقول المتواتر بين القرّاء دون ما تفرّد به بعضهم حتّى لو كان من السبعة[٢].

ج. حديثه عن العصير العنبي، حيث ذهب إلى أنّ «المتعارف عند الشيعة أنّهم في زمان الأئمة عليهم السلام كانوا يعبّرون عنه بلفظ الخمر بسبب ما سمعوا من الأئمة عليهم السلام»[٣]. ومن الواضح أنّ لهذه النقطة أثراً واضحاً في دراسة الروايات المعنيّة بالعصير العنبي.

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٥: ٤٢.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٧: ٢٢٤ــ ٢٢٥.

(٣) حاشية مجمع الفائدة، الوحيد البهبهاني: ٢٤ .

د. إشادته بمكانة علم القراءة بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام[١].

هـ. حَمْله الروايات المجوّزة للسجود على القير على التقيّة؛ لأنّ «المعهود الشائع المتعارف في العراق كون الصلاة على القير والسجود عليه في السفن التي كانت في الفرات ودجلة وغيرهما، وهي موضع التقيّة والضرورة غالباً، على ما هو المعلوم من كون الشيعة في زمان صدور الروايات في غاية المزج والاختلاط مع العامّة، في الحضر فضلاً عن السفر، سيّما في السفن»[٢].

و. المراد من «الأقرأ» في مبحث إمام الجماعة، حيث قال إنّ: «المراد من الأقرأ الذي قراءته من القرآن أكثر، وكان أكثر حفظاً ومعرفة من الحفظ، كما كان المتعارف في زمان الرسول صلى الله عليه وآله أنّ الناس كان هكذا حالهم»[٣]، خلافاً للعلّامة الذي فسّر الأقرأ بالأجود قرائة[٤].

نهاية المطاف:

من الواضح أنّ سرد هذه النماذج لا يعني موافقتنا لجميع ما استنتجه الوحيد، بل إنّما قصدنا بذلك التأكيد على أنّ الفقيه بحاجة ملحّة إلى

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٧: ٢٢٧ .

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٨: ٢٨ .

(٣) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٨: ٤٠١ .

(٤) م.ن. و لنماذج أخرى؛ المصدر ٢ : ٢٨٣، وج٤: ٣٤٥، وج ٥: ٣٠٢، وج ٦: ٥٤٧؛ وج ١٠: ٩١ و ١٣٠؛ الحاشية على المدارك، الوحيد البهبهاني ١: ١٧٦ و ٢٤٤.

رصد القرائن التاريخيّة والأجواء المعاشة وقت صدور الروايات حتى يلمّ بالمسألة الفقهيّة من جميع جوانبها المؤثّرة في تكوين صورة عن المسألة أقرب إلى الواقع.

كما يبدو أنّ الوحيد من السابقين في هذا المضمار، فقلّما نجد عند من سبقه هذه العناية التي أولاها هو للظواهر العرفيّة والدلالات التي يستوحيها من المؤشّرات الزمكانيّة ويفيد منها في مجال الاستنباط.

هذا وتؤذن مقارنة بسيطة بين منهج الوحيد بهذا الشأن والمدارس الفقهية المعاصرة بمضاهاة منهج السيّد البروجردي لمنهج الوحيد إلى حدّ ما، حيث إنّ المعروف عن السيّد أيضاً أنّه كان يركّز على معرفة الظروف السائدة على المجتمع في عصر الأئمّة عليهم السلام ويفيد منها في عمليّة الاستنباط[1].

كما اتّضح لنا من خلال ما مرّ لحدّ الآن أنّ رصد القرائن الزمانية وغيرها لا يصبّ عند الوحيد إلّا لأجل تفهّم النصّ بشكل أعمق، على العكس من بعض المحاولات المعاصرة التي تجعل من موضوع العناية بالقرائن التاريخيّة ذريعة إلى لَيِّ أعناق النصوص لصالح تفسيراتها أو إسقاط الروايات بالمرّة.

---

(١) مجلّة «علوم حديث»، العدد: ١٧؛ مقالة «فقه الحديث در نگاه آيت الله بروجردي» ٢٨ ـ ٣٢ و ٣٤.

فهرس المصادر

١. إرشاد الأذهان، العلامة الحسن بن يوسف الحلّيّ؛ تحقيق: الشيخ فارس الحسّون؛ مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠ ق.

٢. إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، محمّد حسين الحاج العامليّ (تقرير أبحاث الشيخ جعفر السبحاني)؛ مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٤ ق.

٣. الحاشية على مدارك الأحكام، المولى محمّد باقر الوحيد البهبهاني؛ التحقيق والنشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٩ ق.

٤. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، المولى محمّد باقر الوحيد البهبهانيْ؛ التحقيق والنشر: مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٧ق.

٥. حاشية الوافي، المولى محمّد باقر الوحيد البهبهاني؛ التحقيق والنشر: مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهاني، قم، ١٤٢٦ق.

٦. الفوائد الحائريّة، المولى محمّد باقر الوحيد البهبهاني؛ التحقيق والنشر: مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ١٤١٥ ق.

٧. مختلف الشيعة، العلامة الحسن بن يوسف الحلّي؛ التحقيق والنشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ ق.

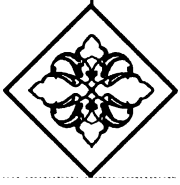
٨. مصابيح الظلام، المولى محمّد باقر الوحيد البهبهاني؛ التحقيق والنشر: مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهاني، قم، ١٤٢٤ ق.

٩. معتصم الشيعة، المولى محمّد محسن الفيض الكاشاني؛ تحقيق: مسيح التوحيدي؛ مدرسة الشهيد المطهّري العليا، طهران، ١٤٢٩ق.

١٠. الوافي، المولى محمّد محسن الفيض الكاشاني؛ تحقيق: ضياء الدين الإصفهاني؛ مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، إصفهان، ١٤٠٦ ق.

١١. وسائل الشيعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ؛ تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩ ق.

١٢. مجلّة «علوم حديث» (الفارسيّة)؛ العدد: ١٧، ١٣٧٩ ش، مقالة «فقه الحديث در نگاه آيت الله بروجردي» لـ«محمّد علي سلطاني».



تكفير وحيد بهبهانى از جانب حاكم ماوراء النهر وپاسخ يكى از علماى شيعه به آن[1]

سعيد طاوسى مسرور

طالب في مرحلة الدكتوراه بجامعة طهران

(١) طبعنا هذه المقالة بلغتها الفارسية لرعاية بعض الملاحظات الموجودة فيها.

مقدمه:

در شعبان ۱۲۰۲ امیر معصوم بیک حاکم حنفی مذهب ماوراء النهر[۱] نامه‌ای توهین‌آمیز به امرای خراسان می‌نویسد وزبان به نکفیر شیعه وتهدید آنان می‌گشاید. یکی از علما وادبای شیعه به نام شیخ محمّد رفیع بن عبدالواحد طبسی به امر امیر محمدخان عرب زنگوئی حاکم طبس (درگذشته ۱۲۰۲)[۲] پاسخ مکتوبی به وی می‌دهد. این دو نامه از جنبه‌های مختلف اهمیت دارد؛ مثلا از نظر ادبی. زیرا محمّد رفیع طبسی خود ادیبی توانمند بوده وبا ارائه نمونه‌ای از نثر فنی فارسی، اشعاری از خود را زینت این مکتوب کرده، به علاوه اشعار فارسی وعربی متعددی را در نوشته خود تضمین کرده است. از نظر تاریخی هم این متن ارزش فراوان دارد. هم تاریخ خراسان وماوراء النهر در آن دوره که دوره آشفتگی اوضاع ایران وطمع حاکمان مناطق همجوار به خاک ایران است وهم تاریخ امپراتوری عثمانی در اوایل قرن سیزدهم هجری. اما آنچه در نوشته حاکم ماوراء النهر جالب به نظر می‌رسد

---

(۱) درباره وی حسینی طهرانی: ۱۲ - ۱۹، ۲۶ - ۲۷؛ برای اطلاع بیشتر خاوری: ۲۱۳ - ۲۱٤.

(۲) درباره وی نک، حسینی طهرانی: ۲۰ - ۲۵.

تکفیر آقا محمدباقر بن محمداکمل اصفهانی بهبهانی حائری مشهور به وحید بهبهانی (درگذشته ۱۲۰۵)[1] بزرگترین عالم شیعه آن دوره وصدور حکم قتل او است؛ با آن که وحید بهبهانی در آن زمان مقیم عراق بوده وبدون مشکلی در عراق تحت سلطه سلاطین سنی مذهب عثمانی می‌زیسته است وحتی به نوشته محمّد رفیع طبسی در همین نامه، اهل تسنن از وی طلب دعای خیر می‌کرده‌اند. این که حاکم ماوراء النهر در نامه خود به شیعیان خراسان از وی یاد کرده، گویای دو مطلب است: نخست این که در نظر معصوم بیک ودیگر مخالفان ودشمنان شیعه، وحید بهبهانی بزرگ‌ترین شخصیت شیعی زمان بوده ودیگر آن که عموم شیعیان واز جمله اهل خراسان تابع وحید بهبهانی بوده‌اند. چنان که میرزا محمّد مهدی بن هدایة الله موسوی اصفهانی عالم خراسان در آن دوره که حاکم ماوراء النهر در نامه‌اش، وی را نیز تکفیرکرده، خود از شاگردان وحید بهبهانی بوده است. برای اطلاع بیشتر دراین باره باید اصل هر دو نامه را خواند که در ادامه متن تصحیح شده آن‌ها ارائه شده است.

روش تصحیح:

برای تصحیح ۲ نسخه خطی در اختیار بود. یکی نسخه‌ای که محمدعلی بن محمدحسین شهرستانی (درگذشته حدود ۱۲۹۰) از کبار

---

(۱) برای شرح حال وی، برای نمونه نک، آزاد کشمیری: ۳۲۷ - ۳۳۱.

علمای کربلا[۱] در ۱۲٤٤ کتابت کرده وآقابزرگ طهرانی آن را در کتابخانه فرزندش میرزا محمدحسین (درگذشته ۱۳۱۵) دیده است[۲]. این نسخه را که امروزه در اختیار سید علی شهرستانی[۳] ساکن در مشهد مقدس رضوی است،[۴] به جهت این که اقدم نسخ است، اصل قرار دادم. دیگری نسخه‌ای که محمّد مهدی بدیع در رجب ۱۳۱۹ آن را از روی نسخه‌ای که در ۱۲۱۵ نوشته شده بوده، کتابت کرده است. تصویر این نسخه در کتاب هدیه غدیریه: دو نامه سیاه وسپید: ۳۰ ـ ۷۵ چاپ شده است. این نسخه با رمز ب مشخص شده وبرای تصحیح متن نسخه اصل را با آن مقابله کردم[۵]. اگر در نسخه ب مطالبی بود که از نسخه اصل افتاده بود، آن مطالب را در [ ] آورده‌ام. به علاوه برخی

---

(۱) نک، آقابزرگ طهرانی ۱: ۲۲٤؛ مقدمه مرعشی نجفی، مرعشی شوشتری ۱: ۱۲۸.

(۲) آقابزرگ طهرانی ۵: ۱۸٦.

(۳) مؤلف آثاری چون وضوء النبی ﷺ و منع تدوین الحدیث.

(۴) تصویر این نسخه را استادم حضرت حجة الاسلام والمسلمین دکتر رسول جعفریان در اختیار بنده قرار داد که از ایشان بسیار سپاسگزارم.

(۵) لازم به ذکر است کل متن دو نامه را محمدرضا شوقیان در مشهد مقدس از روی نسخه ب، در ذیقعده ۱٤۱۵ کتابت کرده وبه خط وی در کتاب هدیه غدیریه: ۷۹ ـ ۱۳۰ چاپ شده است که در مقابله با نسخه ب به کتابت وی نیز نظر داشتم. در حاشیه نسخه محمدرضا شوقیان، حواشی سید محمدحسین حسینی طهرانی درباره لغات و اصطلاحات دشوار متن آمده است؛ طالبان به آن کتاب رجوع کنند.

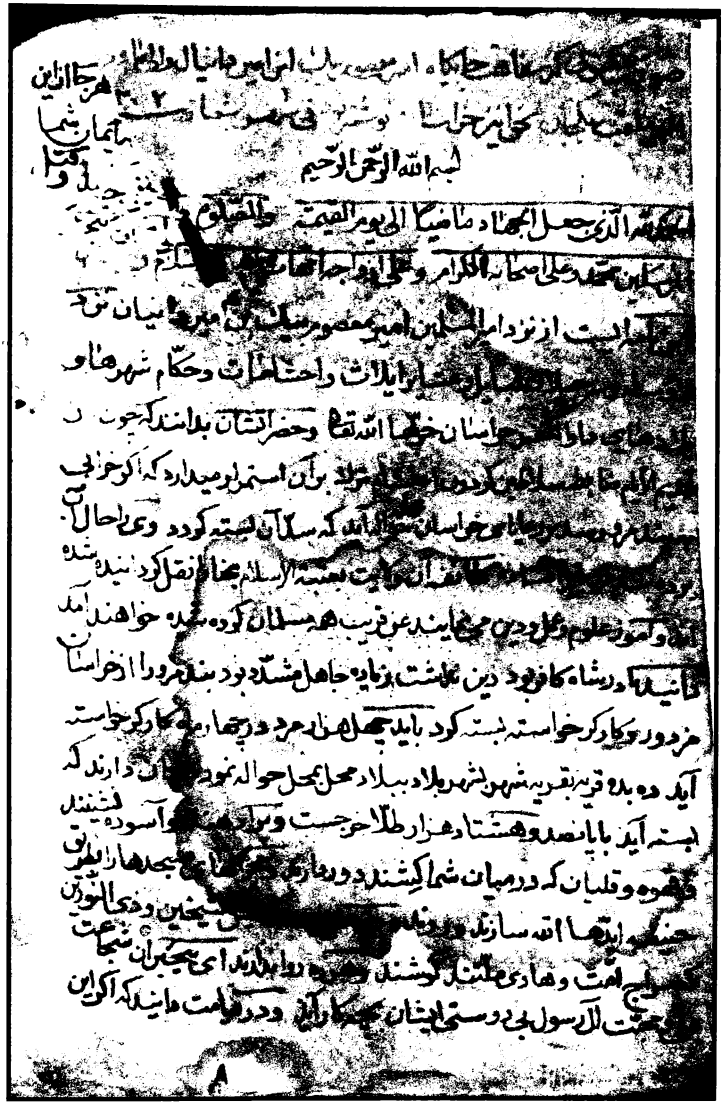
اغلاط آشکار نسخه اصل ناظر به نسخه ب تصحیح شده است. موارد قابل توجه اختلاف ۲ نسخه نیز در پاورقی منعکس شده است[۱].

آقابزرگ طهرانی از نسخه دیگری هم یاد کرده که تاریخ کتابت آن ۱۳۱۲ بوده وآن را نزد میرزا محمّد بن عبدالظاهر اردبیلی دیده است[۲]. متاسفانه به این نسخه دست نیافتم.

تصویر صفحه اول وآخر نسخه اصل:

(۱) مقابله ۲ نسخه بدون کمک همسرم سرکار خانم معصومه پورمهدی میسر نبود که از وی کمال تشکر را دارم.

(۲) آقابزرگ طهرانی ۲۶: ۲۵۸؛ میرزا محمّد بن عبدالظاهر اردبیلی در نجف بوده اما در زمان حیات آقابزرگ طهرانی به ایران بازگشته است؛ آقابزرگ طهرانی ۱۰: ۱۱۵.



صورت مکتوبی که سفاهت جایگاه امیر معصوم بیک بن امیر دانیال والی ماوراء النهر ملقب به بیکجان[۱] به خوانین خراسان نوشته بود فی شهر شعبان سنه ۱۲۰۲.

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی جعل الجهاد ماضیا الی یوم القیمة والصلوة و[السلام علی خیر] المرسلین محمّد وعلی اصحابه الکرام وعلی ازواجه امهات اهل الاسلام.

وبعد این نامه‌ای است از نزد امیر المسلمین امیر معصوم بیك بن امیر دانیال نزد رؤساء وسرخیلان قبایل وعشایر ایلات واحشامات وحکام شهرها وبلادهای دار الکفر خراسان خربها الله تعالی. و[باید] حضراتشان بدانند که چون از قدیم الایام ضابطه سلاطین گردون احتشام ترك بر آن استمرار مي‌دارد که اگر خرابی به بند مرو رسد بر رعایای خراسان عمله حواله آید [تا آن] که سد آن بسته گردد، وی را حال آب برده، بند مرو بایر افتاده[۲]، طایفه آن ولایت بعتبة[۳] الاسلام بخارا نقل گردانیده شده‌اند وآموز علوم وعمل ودین مي‌نمایند؛ عن-

---

(۱) خاوری: ۲۱۳، آن را به صورت بیکی‌جان آورده است؛ درباره این لقب، حسینی طهرانی: ۱۵.

(۲) ب: و الحال آب برده است بند مرو را و بایر افتاده

(۳) ب: بقبة

قریب همه مسلمان کرده شده خواهند آمد.

دانید نادر شاه[١] کافر بود [و] دین نداشت [و] زیاده جاهل مشدد بود. بند مرو را از خراسان مزدور وکارگر خواسته، بسته کرد. [و] باید چهل هزار مرد در چهار ماه کارگر خواسته آید ده بده قریه بقریه شهر بشهر بلاد ببلاد محل بمحل حواله نموده روان دارند که [سد] بسته آید با پانصد وهشتاد هزار طلا خرجست وی را، دهند وآسوده نشینند وقهوه وقلیان که در میان شما کشند دور دارند ومحراب‌های مسجدها را بطریق حنفیه ایدها الله سازند ورونـد ودر مدح وستایش شیخین وذی النورین که سراج امت وهادی ملتند کوشند وهرزه روا ندارند. ای بیخبران شجاعت علی ومحبت آل رسول بي دوستی ایشان بچه کار آید ودر قیامت دانید که اگر این [سه] نفر واسطه نباشند وشفیع نشوند، که را بهشت دهند شنیده مي‌آید [که در تعزیه] حسین پسر فاطمه شما آل مروان وابو سفیان را هرزه‌کاری کنید وبا [بی بی عایشه] رضی الله عنها وعن ابیها درشتی وناسزا روا دارید. زهی مذهب باطل [و دین بی بنیاد زیاد] ومشدد کافر[٢] وزیاده بی‌دینید. وای بر شما کجا خواب وآرام را

---

(١) نادرشاه افشار از بزرگترین پادشاهان ایران که در غرب به ناپلئون شرق معروف است در ١١٠٠ به دنیا آمد و در ٢٤ شوال ١١٤٨ به سلطنت رسید و در جمادی الاول ١١٦٠ کشته شد و در مشهد در جایی که امروزه به باغ نادری معروف است، به خاک سپرده شد؛ کشکول، امین: ٦٦٤.

(٢) ب: کفر

روا دانیم که شما این مذهب را بر پا دارید حضرت ما بحکم «وفضل الله المجاهدین علی القاعدین»[۱] درجة تا پا در رکاب فرموده داریم دمی نیاسوده‌ایم ومادام رواج دین ورونق ملت [را] خواهنده بوده‌ایم. اگر آل مروان وآل ابوسفیان که خویشاوندان جناب پیغمبر خدایند با خویشاوندان دیگر که اولاد فاطمه‌اند بدی کردند وستمی نمودند خدای داند وایشان. شما وما را چه کار که نیکوکار وبدکار را از یکدیگر جدا سازیم وتمیز دهیم. لعن خدا بجز بر شیطان روا نیست[۲]. وای بر شما بمادر [گروندگان] چه کار دارید که همخوابه رسول خدا ونور دل وآرام جان حضرت مصطفی است. ای گمراهان عرض وناموس پیغمبر خود را درید وبوی جفاکاری کنید. دیدید اهل مرو چسان طناب گرده-هایشان پاپیچ [ایشان] شده «جزاء بما کانوا یعملون»[۳]. شما در حق خود بینید واز نایره غضب وآتش قهر حضرت ما نیندیشید. زود است که با سپاه چون مور وملخ بخراسان آمده از [مذهب] مخترعه ودین

---

(۱) نساء: ۹۵.

(۲) لازم به ذکر است که شماری از علمای اهل تسنن جواز لعن خاص را منحصر در شیطان نمی‌دانند و به جواز لعن یزید بن معاویه قائلند، مثلا امام احمد بن حنبل، ابویعلی حنبلی، ابن جوزی، تفتازانی و سیوطی؛ مقدمه محقق، ابن جوزی: ۱۶؛ شبراوی: ۱۶۷ ـ ۱۷۷.

(۳) واقعه: ۲۴.

مبتدعه شیخ اغلی[١] اثری گذارده نماند. این مذهب شما [را] خدا وخلق دانند که اسمعیل صفوی وسگ‌بچه‌های او احداث کرده ومانند ملا مهدی کافر [که در طوس][٢] وباقر فاجر[٣] که در نواحی بغداد است[٤] ضال ومضل شما وگمراه کننده بنده‌گان خدایند، شما جاهلها را فریفته دارند وگمراه سازند وکتابهای باقر نام مجلسی[٥] که در مجلس

---

(١) منظور از شیخ اوغلی، شاه اسماعیل مؤسّس سلسله صفویه است که نسب وی به شیخ صفی الدین اردبیلی می رسد. شاه اسماعیل در رجب ٨٩٢ به دنیا آمد و در ٩٠٦ پادشاه شد. او مذهب امامیه اثنی عشریه را در ایران رسمی کرد و ماده تاریخ آغاز حکومت وی را «مذهبنا حق» استخراج کرده‌اند. شاه اسماعیل در ٩٣٠ درگذشت و در مقبره جدش شیخ صفی الدین در اردبیل به خاک سپرده شد؛ کشکول، امین: ٦٥٨ - ٦٥٩.

(٢) ظاهر آن است که منظور وی از ملا مهدی کافر که در طوس است، میرزا محمّد مهدی بن هدایة الله موسوی اصفهانی مشهدی (١١٥٢ - شهید ١٢١٨) از شاگردان وحید بهبهانی است؛ آزاد کشمیری: ٣٥٣ - ٣٥٤؛ اعیان الشیعة، امین ١٠: ٧٥ - ٧٧.

(٣) منظور از آن، وحید بهبهانی است.

(٤) ظاهراً وی یا اطلاع دقیقی از محل اقامت وحید بهبهانی یعنی کربلا نداشته که تعبیر نواحی بغداد را به کار برده است یا از نوشتن نام کربلا اکراه داشته است؛ وحید بهبهانی جز مدتی که در اوایل عمر در مولد خود بهبهان ساکن بود، بقیه عمر از مجاوران کربلای معلی بود؛ آزاد کشمیری: ٣٢٧.

(٥) محمد باقر بن محمد تقی مجلسی مشهور به علامه مجلسی (١٠٣٧ - ١١١٠)؛ محدث قمی درباره وی می‌نویسد: «جلالت شان آن بزرگوار زیاده از آن است که ذکر شود. شیخ مرحوم [محدث نوری] رساله‌ای در احوال او نوشته موسوم بهالفیض القدسی. طالبان به آن جا رجوع فرمایند؛ عباس قمی ٢: ٦٦٥ - ٦٧٤؛ متن ⇦

جهنم مصدر وبر محفل غوایت و ضلالت مستقر است موجب گمراهی شما است. هر جا از این کتابها بینید سوزید [و آن] دو نفر بی‌ایمان را کشید وروید که ایمان شما محکم آید ومحمدخان عرب زیاده کافر مشدد وبی‌دین است؛ او را نیز [کشید] وقتل او را بحکم خدا واجب دانید. «یا ایها الذین آمنوا هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم»[1]. ودایم بینید وشنوید که هر که خلاف سنت الهی کند واطاعت اولی الامر را لازم نداند بچه طریق گوشمال گردیده آید و[در هر] مذهبی که هر یك از رؤساء علمای شما مذهب تازه احداث کرده‌اند ودر یك حکم با هم متفق نیایند ونزاع وجدال کنند چه اعتماد را شاید واین اهل ضلالت [را] کجا آدم شمارند [و] خون ومال شما حلال آمده. سه نفر عالم بلاد اسلام فرستاده آمد تا شما را هدایت کرده سازند وگویند که دین شما چراغی است که وي را دمی بس است. اللهم وفق. ملا بخشش[2] وملا شاه مراد وملا کَلُکَتاش رحم الله من تبعهم من المسلمین وشنیده مي‌آید که کسی که درك صحیح وتبحر در علم داشته آید در بلاد شما نیابد. خواسته آمد که تا شما را هدایت اولا بدلیل وبرهان شافی کرده آید اگر اطاعت را لازم دارید انکم لعلی هدی وعلی صراط مستقیم واگر اطاعت را نپذیرید بشمشیر وتیر اثبات حق

⇦ کامل الفیض القدسی در جلد ۱۰۲ بحار الانوار چاپ شده است.

(۱) صف: ۱۰.

(۲) ب: تخمش.

وحقیقت مذهب آید. اگر ملای شما فی الجمله کلام ما را داند شما را نگوید وفتنه را نخواباند وشما وي را ندانید پس «کلم الناس علی قدر عقولهم»[١] لازم آید وزیاده نشاید. اگر کار از مکاتبه بمجادله رسد ندانم چه فتنه بزاید وبکجا کار گشاید. اگر سلامت را خواسته دارید زنهای خود را که بعقد باطل ایام کفر گرفته دارید بازگذارید وعلمای اسلام را تابع آیید وعقد تازه فراخور اسلام واقع سازید تا از شعله غضب عالم-سوز حضرت ما در امان باشید «وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا»[٢].

«والسلام علی من اتبع الهدی»[٣]

فرد

من آنچه شرط بلاغ است در نصیحت وپند
بگفتمت تو اگر بشنوی [از آن] یا نه

«جواب مکتوب این اسلوب»[٤] که حسب الامر بندگان سلیمان‌شان مرحوم امیر محمدخان روح الله روحه[٥] بقلم کمترین بندگان ابن

---

(١) این عبارت برگرفته از حدیث نبوی «امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم» است؛ متقی هندی ١٠: ٢٤٢.

(٢) اسراء: ١٥.

(٣) طه: ٤٧.

(٤) از نسخه ب.

(٥) این عبارت نشان می‌دهد که در زمان پایان نگارش جواب نامه حاکم ماوراء النهر توسط محمّد رفیع طبسی، امیر محمدخان حاکم طبس وفات کرده بوده، زیرا چنان⇦

[حاج] عبد الواحد الطبسی محمّد رفیع صورت ترقیم یافت.

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي فضل الاسلام على ساير الملل والاديان بنص كتابه الجليل وطوى به اساطير الاولين بالبرهان والدليل واختار اهله من خلقه وسقاهم شرابا طهورا من هذا العين السلسبيل فما شربوا منه الا قليل وفضل مداد العلماء على دماء الشهداء[1] وجعلهم نبراس الهداية ومصباح السعادة كما صرح به خبرالنبي الامى ذى المجد والتبجيل «علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل»[2] فصلى الله عليه وآله الممدوحين في التورية والانجيل الذين هم جواهر معدن العلم والتاويل وخزان اسرار الوحى والتنزيل سيما على بن ابيطالب مظهر العجائب ومظهر الغرائب خير سليل من سلالة ابرهيم الخليل الذى ظهر بسيفه الاسلام واستقر بجهده الدين النبيل ولعنة الله على من نصب له العداوة والخلاف بعقل [سقيم] وقلب غليل؛ وبعد تا رستم رزم‌خواه بيان بترک بتيغ زبان‌گشای زبان قلع وقمع ماده خلاف وطغيان واعتساف نموده، اقليم تحقيق را

⇦ که پیش از این آمد وی در همان سال ۱۲۰۲ درگذشته است.

(۱) من لا يحضره الفقيه، صدوق ٤: ۳۹۸ - ۳۹۹ به سند خود از امام صادق× چنین نقل کرده است: «إذا كان يوم القيامة جمع الله عز وجل الناس في صعيد واحد، ووضعت الموازين، فتوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء، فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء».

(۲) ابن ابی جمهور احسائی ٤: ۷۷.

بپایمردی اشهب سبك‌سیر استدلال [و برهان] تواند پیمود. ومادامی که سلطان دارالملك خرد با عساکر منصوره حواس حصار استوار راه راست را بدستیاری بهادران فطانت وذکاء وغازیان افکار صحیحه ودلایل محکمه عقلیه تواند گشود، [کشور] شریعت غرای احمدی وجزایر معمورات خالدات دین [مبین] محمدی از دستبرد سپاه جهل ونادانی وتسخیر قطاع طریقان فیافی حیرت وسرگردانی وسم ستور بیگانگان دیار عقول وخرد واستیلای جنود مجنده عناد وحسد مصون ومحروس ودست حقه‌بازان بازار عام‌فریبی از کنگره ایوان قویم الارکان آن قصر مشید بریده ومایوس باد بمحمّد وآله الامجاد. بعد از طی تعارفات رسمیه کلام وپس از آرایش قلب وجناح عساکر مقصد ومرام بتیغ‌بازی فارس سریع السیر قلم وترکتازی بهادر جنگجوی مشکین رقم طبل بلند آواز صریر تحریر را مجاهد ارباب عناد وکوس فتنه طراز نفیر هدیر را مدافع اصحاب شر وفساد ساخته نوبت افکن معرکه خراب وچو یك زن مبارزت جواب میگردد که نامه خسران ختامه عدوان مآل ومکاتبه جهالت منوالی که مانند صحیفه اعمال اهل ضلال مشعر بر دنائت طبع ورذالت افعال ومنبئ از کلمات واهیه وشناعت اقوال وبسان کتاب زند از مزخرفات لاطائل مالامال بود. در سنگلاخ سخنان بی بنایش همای معنی چون عنقا عدیم الوجود ودر شوره‌زار مزرع الفاظش مدلول ومفهوم نبات الحیات بی هست وبود. در سطح

صفحه صحیفه‌اش مفاد ومنطوق شبیه جزء لا یتجزی مفهوم وماده قابله تصحیح از هیولای صورت نکاتش نظیر انتهای سلاسل اعداد معدوم. فحاوی مرکز سطورش [عدیل دایره] بی پا وسر وفلك مثال حروفش را عدم امکان توضیح وتعدیل [قطب محور] قضایای معدوله عباراتش نتایج صغری وکبری انعکاس وموضوع اشکال اشاراتش محمول اغالیط برهان وقیاس جزء وکل نسب فقراتش را تباین کلی در میان وتناقض مقدمات تالی ومقدم جزئیاتش عیان. معرفه ونکره، مبتدا وخبر کلماتش مفعول [و] فاعل تعقید وتمیز حال دلالاتش ممدود آماده تسوید. جمله معترضه‌اش بسان کاتب مجهول آن مفعول ما لم یسم فاعله ومنصوب ومرفوع الفاظ مهمله‌اش مانند پادشاهی بخارا منوی عامله. حرف حروفش را تعدی از مثال صحیح لازم ومصدر لفیف نکاتش عطف بر اجوف جازم. عموم وخصوص استدلالش از کتاب وسنت وضع شئ در غیر ما وضع[1] له وبیان معانی بدایع تلمیحاتش بحشو واطناب موجه. جمع وتفریق ضروب خطائین مساحت مدلول ومدعایش منطق جزر اصم وکسور صحاح اعداد فریضه مطالبش با جبر عول ومقابله تعصب منضم. قطر اهلیلجی [ثبت] خاتمش برهان شکل حمار وصفایح اسطرلاب سدسی مضامینش ارتفاع سقوط از درجه اعتبار. زوج وفرد لحیان استخراج معانی الفاظش را قبض الخارج

---

(۱) ب: موضوع.

فرض وکمال ظهور شعور مراتب بینه وزبر جفر تهجیاتش عاری از طول وعرض. پریشانی زلف خطوطش نشان داء الثعلب ونبض موجی شخص دلائلش دلیل بحران مرض ذات الصدر. تردد مذهب از قرع منکوس مطلوبش بقابله قبول روغنی نچکیده که از عقده زهره وداد [دمس] مس امیدش را زر توان [ساخت] واز پنجه مرامش جز عرق فتنه طراوش نکرده که بعطر صلح توان [پرداخت].

فرد

طعنه بر هر کامل از گفتار ناموزون زند خر چه سر کیفش کند بو خنده بر گردون زند

که بندگان رجیم الشان جحیم المکان... اسلام پشت‌بان والی دار الفسق مخالفان امیر کبیر زمره طاغیان، غول بیابان ضلالت، سالك جاده شقاوت وجهالت، هادی طریق اصحاب غی وفضاحت، صاعد مصاعد ذروه شناعت ووقاحت، مرکز دایره ضلال، مردود نظر اهل کمال، زیبنده بئریر مردم‌آزاری، تاجدار افسر ستم‌شعاری، مؤسس اساس جور واعتساف، دفترشوی صحائف عدل وانصاف، آنکه در ایام سلطنت فطرتش پیك آه دردمندان وقاصد نفرین مستمندان از تعدی وتطاول وجود نامحمودش از پا [ننشسته] وشخص نامشخص همتش که پیوسته شیشه ناموس عفیفان را بسنگ تهمت وافترا بی اندیشه

وملامی[۱] شکسته، همواره سیاه‌نامه سپاه افعالش خون‌آشام عجزه ومساکین [و] شب وروز خواطر عدوان مآثرش در فکر تضییع اوقات مسلمین [و] در دربار شیطنت‌مدارش دیگ [مکر و] حیله دائم در جوش واز ترکتازی سپاهش قاطبه فقراء ومترددین در خروش. حال خسران مثالش مصدوقه «الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس»[۲] وکلب عقور ضمیرش در کمین [اذیت] شرذمه اناس. با آنکه از نسب ذاتش اهل اسلام را عار است به آب امارت دست ورو شسته وبا وجودی که ذات روبه صفاتش ملوث لوث[۳] نفاق است نام عصمت بر خود بسته. القابل لرتع البغال والحمیر لا للجلوس علی المسند والسریر رئیس المعاندین افتخار الشیاطین معصوم بن دانیال شد الله اطنبة خیام عمره باوتاد الزوال ویسر له ما تمناه فی الدنیا من العذاب والنکال واذاقه بعدله من الزقوم والضریع والصلصال از بلاد ما وراء النهر ایدنا الله بتسخیرها بالغلبة والقهر نامزد عالیجاهان معلی‌جایگاهان شیران پیشه دلاوری وهزبران معرکه پردلی وداداوری، سالکان مسالك سداد وناهجان مناهج فوز ورشاد، غلامان با اخلاص پادشاه خیبرگیر بعقیده درست وبندگان خاص ائمه اثنی عشر از روز نخست، امیران

---

(۱) ب: مهابا

(۲) ناس: ٤ - ٥.

(۳) ب: بلوث.

شیعه‌خانه خراسان صانهم الله عن الطوارق والحدثان ولا زالت بلادهم محفوفة بالامن والامان مصحوب فرستاده‌های خود مرسول درجه نزول وسمت وصول پذیرفته. عالیجاهان مشار الیهم بنظر این کمترین بنده خاندان رسول وکمینه چاکر اولاد بتول رسانیده اشاره نوشتن جواب وقرعه مطالب این باب بنام این نیازمند درگاه رب الارباب مفوض گردید هر چند چون بمدلول مثل مشهور که قلم جوانمرد وخامه در ادب فرد است بایست رعایت ناموس ادب وحمایت حسن طلب که عموما لازم وخصوصا بمدلول «عقل الکاتب فی قلمه»[1] در مکاتبات فرض ومتحتم است وپاس حیاء وعفاف وحرمت مردی وانصاف که ثمره شجره فتوت ومردانگی وشکوفه ریاض مروت وفرزانگی است؛ چنانکه گفته‌اند:

فرد

بهار گلستان خوبی حیا است
ادب از بزرگان عجب خوش نما است

«والحیاء ربیع الشباب» کرده شود لکن از آنجا که کتاب ناصواب او از سنگ وچقماق عصبیت نایره فساد برافروخته [و] از صرصر باد بی-حیایی آتش نفاق در نیستان قلم اندوخته بود بمضمون «کما تدین

---

(۱) ابن ابی الحدید ۲۰: ۳۲۸ این کلام را در شمار حکم منسوب به امیر المؤمنین علی× آورده است.

تدان»[۱].

فرد

با کوه همزبان چه شوی بشنوی جواب
آنرا که گفته چه خطا باشد وصواب

فرد

سزای صلح صلح وجنگ جنگ است
«کلوخ انداز را پاداش سنگ است»[۲]

مناسب حال منحرف از اعتدالش نیشتر دلخراش هجو ولعن وملایم طبع خباثت مآلش حنظل شتم وطعن مي‌نمود که خون فاسد طغیان از عروق آن مخنث بي‌دین وایمان ریخته وزهر تلخ‌گویی نشاء تریاق در دماغش آمیخته بحقنه قلم مرض سبات وسد[۳] را علاج سازد.

فرد

«حدیث با تو باندازه تو باید گفت
که گر بلند کنم اندکی گران شنوی»[۴]

پس خامه عذب البیان را که در جداول جریانش زلال خوشگوار

---

(۱) مثل مشهور، میدانی ۲: ۱۰۹.

(۲) مصرعی از خسرو و شیرین نظامی گنجوی.

(۳) ب: سدر.

(۴) از اوحدی مراغی.

شیرین‌گفتار ومراره زهر توبیخ وشتم از یك جوی روان ومصداق «هذا عذب فرات وهذا ملح اجاج»[۱] کنایه از آن است بجواب مزخرفات آن سر خیل محبان اموی ومروان وبقیه خاندان آل زیاد وآل ابوسفیان روان ساخته بدستیابی شحنه فکر تمیز آن جزا سزا بما گردید. [که شیرازه] خلاصه مکتوب بد اسلوب وطغرانامه نامرغوب خود را برشته تلقب بلقب امیر المسلمین عین ظهور جهل ونادانی وسفاهت وبلاهت وبی-ایمانی است. چنانچه موجه طغیان مستلزم طردش چندین وجه کفر وخذلانست زیرا که در قواعد عربیت ونقل اهل لغت جمع محلی بالف ولام مفید عموم است پس لازم می‌آید که جمیع فرق اسلام از ترك وتاجیك وعرب وعجم وهند وروم داخل در [تحت] حکم تو ورعیت تو باشند واین معنی بدیهی البطلان است ومع هذا خروج ایشان در حکم تو کفر خواهد بود زیرا که مخالف امر اولی الامرند واین نیز محض افترا وبهتان است. «الا لعنة الله علی الظالمین»[۲].

و با اینکه اهل بخارا را بفرده وبخصوصه مسلمان شمرده سایر فرق مسلمانان واهل بلدان را کافر دانسته وهذا ایضا افك عظیم ودیگر چون ابوالغازی محمّد خان که نتیجه دودمان چنگیزخان واولو الامر شما است باید داخل [در] این عموم باشد با آنکه در بخارا سکه وخطبه بنام

---

(۱) فرقان: ۵۳.

(۲) هود: ۱۸.

او مي‌خوانی واو را پادشاه مي‌دانی وتفضیل بنده بر آقا وامارت ماموم بر امام وتقدیم مفضول بر فاضل روا نیست پیوسته تو خلاف امر او را نقش سکه عمل مي‌سازی پس بمذهب خود از دایره اسلام بسبب مخالفت اولو الامر خارج وکافر خواهی بود.

فرد

امیر المسلمین گفتن ترا زان زشت‌تر باشد
که بر گوساله زرین خطاب ربنا الاعلی

و نوشتن دار الایمان خراسان را دار الکفر با وجودی که هرات وقندهار وغزنین وبلخ وبخارا وکابل وسایر بلاد ما وراء النهر داخل آن است پس خود نیز از اهل دار الکفر خواهی بود «البلیة اذا عمت طابت».

رباعی

هر کس که مرا گفت نکو خود نیکو است
و آنکس که بدم گفت بدی سیرت او است
حال متکلم از کلامش پیداست
از کوزه همان برون تراود که در او است[1]

و اظهار بستن بند مرو شاهیجان واشاره بامداد آن جز حماقت تو سفیه نادان محملی نداشت [چون] که ببلاد ناگرفته حواله عمله ووجه

---

(۱) از شیخ بهایی.

مدد وخرج نمایی.

رباعی

ز پنج چیز تعجب کنند اهل خرد
که از تصور آن بیحضور گردد دل
لگد زدن ز سگ وگربه وگزیدن گاو
ز میش نیش وز خر شاخ وامر از سافل

چون ارسال عمله کارزار وبیکارحال صورت امکان نداشت وبعضی موانع ومعاذیر ملکیه سد راه قبول وسنگ پیش راه حصول مامول بود، وجه مدد خرج بعدد ومبلغی که خواسته بودی بلکه باضعاف مضاعف بیشتر گلوله جانسوز وبندقه جگردوز در مخزن اسباب واسلحه حرب نهاده عند الفرصة بزور باروت[۱] نیروی اشفاق قادر خلاق وچاشنی امداد بواطن خلفای خدا را بر اهل نفاق[۲] تحویل خزانه‌دار سینه‌های شما اهل شقاق[۳] از روی استحقاق [خواهد شد].

رباعی

از خارجی مدار دم تیغ کین دریغ
یا دم ز دوستی شه اولیا مزن

---

(۱) ب: بازوی.

(۲) ب: آفاق.

(۳) ب: نفاق.

انگشت بر کف تو از آن پنج آفرید
یعنی که جز بدامن اهل[۱] عبا مزن

اگر بلاد مرو در دست تو بماند، جانت برآید ودیده‌ات در آید، بسد بند آن پرداز والا بعون الله وفضله حق بمن له الحق عاید گردد وزن ومرد بخارا را بِخاری بامر بستن مامور خواهیم ساخت.

فرد

گر ز آتش تو آب رسد بند مرو را
در چاره باش خاك بخارا دهم بباد

و شعف ومباهاتی که بسبب اسر وغارت اهل مرو نموده بودی که حال مسلمان شده اند:

فرد

در آن زمان که بود بیم جان شگفته مدار
بزیر چادر ناهید اگر خزد بهرام

سهل است ارتکاب ایشان بشرب شراب باعث ویرانی ولایت وخرابی حالشان گردیده بعذاب صحبت اهل نفاق گرفتار «اذا ضاقت بك الدنیا تفکر فی الم نشرح»[۲] وبمدلول «سیجعل الله بعد عسر

---

(۱) ب: آل.

(۲) مصرعی از این بیت است: «إذا ضَاقَتْ بِكَ الدّنیا تَفَکَّر في أَلَمْ نَشْرَحْ * تَجِدْ یُسْرَینِ مَعَ عُسْر إذا فَکَّرْتَهُ فَافْرَح» که سراینده آن دانسته نشد؛ شیرازی: ۳۲۲.

يسرا»[۱] جناب اقدس الهی فرح وفرج بایشان کرامت خواهد فرمود. لکن برگشتن ایشان از دین مبین ومذهب ائمه طاهرین سلام[۲] الله علیهم اجمعین محال عقل است.

شعر

هر کس که جرعه نوش می حب حیدر است
مهر علی بطینت پاکش مخمر است
برگشتنش ز مذهب پر نور اهلبیت
باشد محال وآنکه پذیرد کم از خر است
دست از ولای آل علی کس نمیکشد
بالفرض اگر کسی بکشد جرم مادر است
اظهار غیر مذهب خود گر کند ز خوف
بر ما تقیه فرض بحکم پیمبر است

و اسناد پادشاه جمجاه غفران پناه نادر شاه روح الله روحه را بکفر وزندقه از حماقت تو ملحد مردود است هر چند تقصیري که بر آن پادشاه والاجایگاه لازم مي‌آید گذاشتن اهل ماوراء النهر را بعد از تسخیر آن بلاد وظهور معدلت وداد نسبت بآن طایفه بی‌بنیاد کج‌نهاد وپاك نساختن عرصه آن دیار از لوث [خباثت] شما نطفه‌های حرام

---

(۱) طلاق: ۷.

(۲) ب: صلواة.

ومایه‌های شر وفساد است.

فرد

«بـــزرگش نخواننـــد اهـــل خـــرد
کـــه نـــام بزرگـــان بزشـــتی بـــرد»[۱]

و منع شرب قهوه وقلیان از غلیان سفاهت و بي خردی وطغیان بلاهت ونامردی است اولا [اینکه] در حرمین شریفین ومصر وشام وبغداد وبصره وبلاد روم که از اعاظم مدن اهل اسلام است کسی شرب آن‌ها را حرام ندانسته با آنکه علمای اعلام وفضلای کرام آن مرز وبوم شرب مي‌نمایند واحدی را از آن منع نمي‌کنند وتو مخنث خبیث با وجود آنکه مي‌دانی بیقین که سخن تو چون گوز گاو بی صدا وچون ضرطه باقلایی بی‌بنا است بمنع اشاره مي‌نمایی.

فرد

در خلا و در ملا هر کس که یاد آرد ترا
طبل طبعش در زمان نقاره نفرت زند

اول ببین که کسی ترا در زمره موجودات مي‌شمارد ویا در سلك آدمی مي‌انگارد بعد از آن این مزخرفات را در هم باف «ثبت العرش ثم انقش». ودر خصوص تغییر محرابها وتعیین سمت قبله اگر مکه[۲]

---

(۱) از گلستان سعدی.

(۲) ب: کعبه.

معظمه را قبله مي‌دانى بموامره[۱] و محاسبة وبراهين نجوميه مشخص مي‌گردد كه قبله ما فراخور [ارصاد] گوركانى وايلخانى وچنگى وساير دواير مشهوره انحرافى ندارد بلكه چون مذهب حق ائمه اثنى عشر مستقيم است الا آنكه خدايى وپيغمبرى وعالمى وقبله تازه از اجماع شما بهم رسيده باشد؛ ما را معلوم نيست. پس آن قبله از جهات سته بيرون واز اين عالم ومملكت پروردگار عالميان خارج است ما را توجه بآن ممكن نيست. وما شنيده بوديم كه شما را در خلافت گفتگو وحرف است؛ حال معلوم شد در وحدت و[ذات] واجب هم خلاف داريد. بهر حال اگر حيات باقى وشاهد عافيت در بزم وجود ساقى باشد بعون الله تعالى محرابهاى بخارا را كه از سمت قبله اسلام منحرف وچون دين شما ضعيف العقل‌ها از دايره توجه بمكه معظمه منعطف است تغيير وتبديل خواهيم داد لا تعجل فان الندامة في العجلة و«الصبر مفتاح الفرج»[۲]. واگر اين سؤالها از راه حاجت است كه مي‌خواهى تحقيق كنى كه حق كدام است حال تو شبيه سؤال عرب بدوى است در رى واستفسار واستعلام [حال] گمشده وى؛

شعر

---

(۱) ب: بموازنه.

(۲) عبارت «الصبر مفتاح الفرج» را ابن ابى الحديد ۲۰: ۳۰۷ در شمار حكم منسوب به امير المؤمنين على× آورده است.

عربـــی در دکـــان طبـــاخی
چـــرب رودی خریـــد انـــدر ری
داشـــت در جیـــب تـــا بخانـــه بـــرد
ناگهـــان در رهـــی فتـــاد از وی
نـــام او را نکـــو نمـــي‌دانســـت
هـــر طـــرف مـــي‌دویـــدش انـــدر پـــی
ایـــر بـــر کـــف نهـــاده گفـــت ای قـــوم
هـــل وجـــدتم بمثـــل هـــذا الشـــئ

و تاکید شدید در مدح وستایش وثنا وثنایش شیخین وذی النورین که نموده بودی؛

رباعی

مـــا ز مریـــدان علـــی وعمـــر
هـــیچ نگـــوییم نـــه خیـــر ونـــه شـــر
حشـــر مریـــدان علـــی بـــا علـــی
حشـــر مریـــدان عمـــر بـــا عمـــر

... واینکه نوشته بودی که دولت شاه مردان وشیر یزدان بی محبت ایشان سودی وبي ولای ایشان روی بهبودی ندارد ودخول [در] بهشت بی مودت ایشان کسی را ممکن نیست؛... [بلی] وچون شاه اولیا قسیم جنت ولظی وساقی کوثر وسلسبیل است دخول در بهشت بی ولای

«قسیم آن»[۱] کسی را ممکن نیست صاحب البیت ابصر بالبیت[۲].

فرد

خود ناگرفته پند مده پند دیگران
پیکان به تیر جا کن وآنگاه بر نشان

شعر

چو صبح پیرهن از دست شوق چون [بتن] ندرم
که نیست مرقد پاکش مدام در نظرم
علی عالی والا شهی که گردیده
غبار مقدم او توتیای چشم ترم
بحضرتش ز ره صدق کرده ام تصدیق
که بر عقیده جد وطریقه پدرم
قسیم جنت ودوزخ وساقی کوثر
نعیم یابم اگر سایه اش فتد بسرم
همای بر سر من سایه شرف فکند
چه در فضای هوایش دهند بال وپرم
بروز حشر نباشد برای فوز نجات
بجز وسیله مهرش وسیله دگرم

---

(۱) از نسخه ب؛ در اصل: ایشان.

(۲) ب: بما فی البیت.

سترده است امید شفاعت خاصش
ز سینه بیم جحیم ومخافت سقرم
چه کوه بر سر من تیغ گر نهد گردون
بجز محبت او از جهان بدر نبرم

و در باب معاویه عنید ویزید پلید علیهما اللعنة والعذاب الشدید که نص «اولئك یلعنهم الله ویلعنهم اللاعنون»[۱] درباره ایشان صریح وحکم «انهم لصالوا النار»[۲] در حق ایشان صحیح است نوشته بودی که ایشان از اقارب [حضرت] سید المرسلین‌اند. این از قبیله مصادره بر مطلوب است زیرا که کسی از شیعه بلکه از اهل سنت هم قائل نشده وبر فرض تسلیم ابولهب بسبب کفر ونفاق بآتش «تبت یدا ابی لهب وتب»[۳] کباب ودر سلاسل واغلال عذاب در پیچ وتاب وقطع پیوندش از علاقه عمیت حضرت رسالت مآب است ومولوی جامی را که از خود مي‌دانید فرموده:

رباعی

اللعن علی یزید في الشرع یجوز
و اللاعن یحوی حسنات ویفوز

---

(۱) بقره: ۱۵۹.

(۲) اشاره به آیه ۱۶ مطففین: ثم انهم لصالوا الجحیم.

(۳) مسد: ۱.

قد صح لدى انه معتل
و اللعن مضاعف وهذا مهموز

و شيخ سنايى غزنوى عليه الرحمة مي‌فرمايد:

شعر

داستان پسر هند مگر نشنيدى
كه از او وسه كس او به پيمبر چه رسيد
پدر او دُر دندان پيمبر بشكست
مادر او جگر عم پيمبر بمكيد
خود بناحق حق داماد پيمبر بگرفت
پسر او سر فرزند پيمبر ببريد
بر چنين قوم تو لعنت نكنى شرمت باد
لعن الله يزيدا وعلى آل يزيد
«ذلك مبلغهم من العلم»[1]

فرد:

سنى را كه مذهبش اين است
نيست سنى مخرب دين است

و ثمره اين سخنان غير از وساوس شيطان وعناد وبجز [از] حقد [بر] اولاد امجاد حبيب رب العباد چيزى نيست با آنكه نوشته بودى كه

---

(١) نجم: ٣٠.

ایشان ظلمی کردند خدا داند وایشان وما نیز زیاده از پاداش ظلم وستم ایشان چیزی نمي‌گوییم «الا لعنة الله علی الظالمین»[۱]. واز قرآن مجید گویا چشم پوشیده وبآیه شریفه «ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار»[۲] نرسیده ونص صریح «ما کان للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی»[۳] را ندیده واز حدیقه کلام معجز نظام خالق الانام میوه معرفه نچشیده که مردودان درگاه اله ومطرودان گمراه را بر برگزیده‌گان ومقربان [درگاه] بارگاه جلال ومستوفیان قلمرو عزت ومکرمت وکمال ترجیح داده مانند حضرت سید الوصیین وسند المرضیین [و]اول من آمن بالله وثانی اول ما خلق الله امیر عباد الله وصنو رسول الله امام المشارق والمغارب والهزبر السالب ابی الحسنین وضیاء الخافقین الذی ردت له الشمس بعد الافول مرتین علی بن ابیطالب وحضرت صدیقه طاهره ودرخشنده کوکب افق فاخره بضعة الرسول فاطمة الزهراء البتول وحضرت امام همام رهنمای اهل اسلام زینة عرش الله وقرطه وریحانة رسول الله وسبطه سید شباب اهل الجنة وخلیفة الله وحجته علی الانس والجنة معفر الخدین مولانا وسیدنا ابی عبد الله الحسین صلوات الله علیهم اجمعین را بعلی وحسین پسر فاطمه

---

(۱) هود: ۱۸.

(۲) هود: ۱۱۳.

(۳) توبه: ۱۱۳.

خطاب نمودن واز سوء ادب غافل بودن وتصریح باسامی سامی ایشان کردن؛

فرد

آنکه دارد میان جان مسکن

از ادب نیست نام او بردن

و اشاره ذات مخنث صفات خود را بحضرت امیر المسلمین وحضرت ما کردن غلبه طغیان ماده نفاق وشدت مرض ذات الصدر کینه وشقاق است چرا که در عظمت وعلو مرتبه ومنزلت ایشان از ابرار وفجار واخیار واشرار کسی را مجال انکار نیست چنانکه فرزدق شاعر دُر این معنی را سفته:

فرد

ان عد اهل التقی کانوا ائمتهم

ان قیل من خیر خلق الله قیل هم

وملاّ جامی در سلسلة الذهب مضمون آنرا بفارسی گفته:

رباعی

گر بپرسند ز آسمان بالفرض

سائلی من خیار اهل الارض

از زبان ستاره وانجم

هیچ لفظی نیاید الا هم

حب ایشان دلیل صدق ووفاق
بغض ایشان نشان کفر ونفاق

و بمضمون حدیث شریف نبوی در حق جناب مرتضوی که «لحمك لحمی ونفسك نفسی»[۱] ونص آیه شریفه «فقل تعالوا ندع ابنائنا وابنائکم ونسائنا ونسائکم وانفسنا وانفسکم»[۲] وحدیث [شریف] «حسین منی وانا من حسین»[۳] سوء ادب نسبت بآن دو امام عالیمقدار اهانت وبي حرمتی بسید مختار ورسول حضرت پروردگار است «ذلك هو الخسران المبین»[۴].

رباعی

هرزه شود منفعل از قول خویش
مثل وضو ساختن از بول خویش
ریش نجس را چه دهی خاك مال
بیشتر از پیش دهد شرح حال

و اعتراض بر شیعه وتعرضات شنیئه بر آن طایفه رفیعه بنسبت ارتداد عایشه واستبعاد از آن در کمال حماقت وبي‌خردی ونادانی

---

(۱) سید حیدر آملی: ۲۵۱، ۴۰۳.
(۲) آل عمران: ۶۱.
(۳) ابن ماجه قزوینی ۱: ۵۱.
(۴) حج: ۱۱.

است. اولا خود در درج نامه سفاهت خامه که مبدأها خلف وختامها سکر وکلها خرط القتاد را مصداق وریح المعتاد را اطلاق است اشاره نموده بودی که شما وما را بامتیاز ابرار وفجار چه کار است وبا وجود این مقال وصدور نص شریف[١] قادر متعال «یا ایها الذین آمنوا لا تسألوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم»[٢] بمقام تفتیش حال وتحقیق این کلمات فتنه.مآل برآمدن از شدت مرض سرسام ضلال است. واما الجواب: پس بدانکه او بسبب مخالفت «وقرن في بیوتکن»[٣] وحرب [او] با امام زمان دلیل خروج او از دایره اسلام وایمان است چنانچه بر واقعه جمل موافق ومخالف متفقند ودر این معنی استبعادی نیست زیرا که [آیه] کریمه «وامرأة نوح وامرأة لوط کانتا تحت عبدین من عبادنا صالحین فخانتاهما»[٤] شاهدي است نصب العین وخروج پسر نوح از دایره اهلیت «لیس من اهلك انه عمل غیر صالح»[٥] گواهی است در بین وکلام عبدالله بن عباس وشیخ نظام[٦] [رضي الله عنهما] مقبول الطرفین

---

(١) ب: صریح.

(٢) مائده/١٠١.

(٣) احزاب: ٣٣.

(٤) تحریم: ١٠.

(٥) هود: ٤٦.

(٦) ابراهیم بن سیار بن هانی بصری مشهور به نَظّام از کبار معتزله (درگذشته ٢٣١)؛ لباف: ١٧٠.

است:

فرد

تجملت تبغلت وان عشت تفيلت
لك التسع من الثمن وفي الكل تملكت[۱][۲]
دلیلی است بر اثبات والزام جانبین

فرد

دون شود از قرب بزرگان خراب
جیفه دهد بوی بد از آفتاب

فرد

«كانت مودة سلمان له نسبا
و لم يكن بين نوح وابنه رحم»[۳]

پس با وجود اقرار علمای شما بصحت واقعه جمل از وادی انصاف دور افتادن ودلایل عقلیه وشواهد نقلیه را در زیر سنگ بي مروتی نهادن وزبان استبعاد گشادن واز مضمون «حربك حربی وسلمك سلمی»[۴] و«اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل

---

(۱) ب: تصرفت.

(۲) کورانی ۳: ۲۴۵ - ۲۴۸.

(۳) بیتی از ابوفراس (درگذشته ۳۵۷)؛ یافعی ۲: ۲۷۷ - ۲۷۸.

(۴) فضائل الشیعة، صدوق: ۱۴ - ۱۵.

من خذله»[١] غافل بودن محض مكابره واختلاج لجاج كه طاری از ماده نافهمی وسوء المزاجی است كه علاج آن جز داغ پيكان تير ودم شمشير تيز نيست.

فرد

سگ صفت را چاره‌ای جز دشنه ودشنام نيست
تا نبيند سنگ سگ از مشت كی ساكت شود

واظهار بهجت وسرور از نهب وسبی[٢] اهل مرو كه نموده بودی؛

فرد

اي دوست بر جنازه دشمن چه بگذری
شادی مكن كه بر تو همين ماجرا رود[٣]

اگر تسلط تو بغلبه وقهر مي‌بود گنجايش شعف داشت والا كه بسبب نافهمی وجهالت ورذالت سلطان وبنده بصلح وهدنه وايمان مؤكده بايمان دربند تو افتاده، نقض عهد وپيمان نموده باشی زهی نامردی وبي مروّتی است.

فرد

---

(١) بخشی از حديث شريف غدير، برای نمونه: ابن عساكر ٤٢: ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢) ب: سلب.

(٣) از مواعظ سعدی شيرازی.

«مـــردی نبود فتـــاده را پـــای زدن
گر دست فتاده‌ای بگیری مردی»[۱]

و بمضمون «ولا یحیق المکر السیئ الا باهلـه»[۲]، «جـزاء بمـا کـانوا یعملون»[۳] را در حق خود دانید.

فرد

«مزرع سبز فلـــک دیدم وداس مه نـــو
یادم از کشته خویش آمد وهنگام درو»[۴]

فرد

ما یزرع المرء في الافاق یحصده
من یزرع الثوم لم یقـــلعه ریحانا

و دیگر لوای شعف در میدان اظهار افراخته بودی که تا پـا در رکـاب دولت کرده دمی نیاسوده، این مثل در خراسان مشـهور اسـت کـه جـان کندن از سگ دریـغ نتـوان داشـت ودربـدری از شـغال افسـوس نتـوان خورد واظهار عدم اندیشه اهل خراسـان در غضـب تـو وآوردن افـواج سپاه مانند جراد ومور بآن حـدود وتهدیـد ووعیـد شـدیدی کـه نمـوده

---

(۱) از رودکی.
(۲) فاطر: ٤٣.
(۳) واقعه: ٢٤.
(۴) از حافظ شیرازی.

بودی؛

شعر

کجا بوده‌ای در شمار حساب
کجا بوده‌ای با شهی همرکاب [۱]
کجا کرده‌ای خانه زین تهی
کجا دیده‌ای چتر شاهنشهی
کجا گرگ ترسیده از گوسفند
اسد کی ز ارنب شود خوفمند
هما هیچ نندیشد از مرغ شوم
عقاب شکاری نترسد ز بوم
چه روشن شود رایت آفتاب
کشد ماه رخشنده در سر نقاب
چه از کوه گردد نمایان پلنگ
شود پای رفتار روباه لنگ
اگر فی المثل از کران تا کران
شود بحر وبر پر ز مرغابیان
ز پرواز شهباز فرخنده فال
بود طاقت صبرشان پایمال

---

(۱) ب: کجا بوده‌ای با شهی همرکاب کجا بوده‌ای در شمار حساب

شود از ملخ پر اگر روزگار
یکی سار از ایشان بر آرد دمار
شود وادی نمل اگر بي خبر
سپاه سلیمان ورا رهگذر
بیکدم ز بیداد سم ستور
اثر تا قیامت نماند ز مور

«یا ایها النمل ادخلوا [مساکنکم الخ]»[۱] ودر طی مزخرفات واهیه اشاره بحدوث مذهب قویمه شیعه اثنی عشریه وتجدد آن در زمان طلوع آفتاب عالم‌تاب سلاطین صفویه رضوان الله تعالی علیهم شده بود که پادشاه دین‌پناه نقد دودمان صفویه سکه رایجه بازار مذهب جعفریه درة التاج تارك تاجداران ریاض مصطفوی چشم وچراغ خاندان عظیم الشان مرتضوی آفتاب افق دینداری وماه درخشان سپهر کامکاری ونامداری صدر نشین ریاض جهان[۲] تاجدار افسر مرحمت ایزد منان سلطان فردوس مکان وخاقان رضوان پاسبان السلطان بن السلطان شاه اسمعیل الحسینی الموسوی الصفوی بهادرخان که با وجود ترك دنیا نمودن ومضرب خیام حیات در دار بقا فرمودن بر چهره زرد تمام عیار دلها سکه رایجه مدح وثنایش منقوش وکام جان اهل

---

(۱) نمل: ۱۸.

(۲) ب: جنان.

ایمان از شیوه عدالت وانصافش بباده خوشگوار ستایش رایش سرخوش. بلاد ملت اثنی عشریه از بروج مشیده همت والا نهمتش استوار وملك رواج مذهب اسلام از سعی واهتمامش برقرار. داروغه امرش اقلیم ظهور امور شریعت را بنحوی محکم ساخته که تا زمان صاحب الزمان محل امن وامان خواهد بود ودیده شاهد دین‌پروری نگار خلود خواهد گشود. آن را بروز داده و[نه] احداث فرموده بر عالمیان ظاهر وباهر است که تا بیضای امر الهی از مشرق زبان وحی ترجمان حضرت رسالت پناهی بنص صریح «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمك من الناس»[۱] طلوع نموده وفرمان قضا جریان «انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون»[۲] وحکم جهان مطاع «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم تطهیرا»[۳] در روز غدیر در منبر ظهور ادا فرمود وبخلعت «من کنت مولاه فعلی مولاه»[۴] قامت با قابلیتش را بیاراست وبگرفتن دست مبارکش وبلند کردن از میان فرق ناس معنی «ید الله فوق

---

(۱) مائده: ٦٧.

(۲) مائده: ٥٥.

(۳) احزاب: ۳۳.

(۴) ابن ماجه قزوینی ۱: ٤٥.

ایدیهم»[۱] را ظاهر ساخت وبخطبه «الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا»[۲] زبان تهنیت ومبارکباد شیعیان از جانب خالق العباد گشاد الی یومنا هذا رواج این مذهب ثابت وبرقرار است وبا وجود استیلای متعصبان اموی ومروان وتسلط آل عباس وابوسفیان ومبالغه ایشان در اخفای آن وقتل شیعه در اکثر ازمنه واوان بمضمون «یریدون ان یطفؤا نور الله بافواههم ویابی الله الا ان یتم نوره ولو کره الکافرون»[۳] شمع تجلی ظهور وشوارق آیات نور آن بر طور صدور تابان وسراج وهاجش در ایوان ثبات ودوام درخشان وبدم ونفس اهل طغیان منطفی وبخاکستر تعصب متغلبان جوهر آن منتفی نگشته بلکه بیشتر هویدا وفزون‌تر روشن وآشکارا گردیده سعی ایشان از مقوله چراغ آفتاب را بپف ستردن وشمیم مشك را بخاك زدودن وماهتاب را بگل اندودن بود.

فرد

چراغی را که ایزد برفروزد
هر آنکس پف کند ریشش بسوزد

و تا ظهور دولت حضرت صاحب الزمان وخلیفة الرحمن وقاطع

---

(۱) فتح: ۱۰.

(۲) مائده: ۳.

(۳) توبه: ۳۲.

البرهان صلوات الله وسلامه علیه تابان وفروزان خواهد بود.

شعر

بود گر باز چشم مرد دیندار
نماند در دلش یك ذره انکار
سزاوار خلافت جز علی نیست
خدا را جز علی غیری ولی نیست
بنزد عقل این برهان کافی است
که نصب اوحق وباقی خلافی است
فان الظن لا یغنی من الحق[1]
خدا فرموده در تنزیل مطلق
بنص بلغ وبا این صراحت
که شد منصوب در امر خلافت
که را این جاه واین قدر وجلال
است
رقم دار از خدای ذی الجلال است
رقم قرآن وجبریل است چاپار
خطیب آن رسول حکم جبار
طراز انت منی بر قدش راست

---

(١) اشاره به آیه ٢٨ سوره نجم.

چه تاج انمابش افسر آراست
گرفتن دست او مقصود اول
نمودن امر دین با وی محول
بر او از کنت مولاه [شد] ثنا خوان
ید الله فوق ایدیهم نمایان
خدا فرموده او را نفس احمد
که حرف اجنبی در وی نگنجد
برای تهنیه رب البریه
دهد ز الیوم اکملتش هدیه
علی چون گشت منصوب من الله
شود اجماع باطل قصه کوتاه
گرت چشم جهان بین نیست احول
بدل چون مي‌نهی در جای مبدل
که غیری در میانش گشته فاصل
زهی دعوی بي معنی باطل
که با مبدل نماید خود تطابق
بگو پس کیست بعد از شاه لولاک
که باشد حکم او برتر ز افلاك

فمن لم یقنع بالقلیل لم یشبع بالجزیل ولو تلیت علیه التوریة

والانجيل وديگر سادات رفيع الدرجات نسل شاه صفى را بسگ‌بچه خطاب كردن قياس بنفس است.

رباعى

تقييد دوا ز جرح مطلق كردن
هم جذر اصم بفكر منطق كردن
جمع شب وروز در زمان واحد
بتوان، نتوان علاج احمق كردن

و نسبت دادن علماى اعلام وفضلاى [كرام] اسلام از قبيل عاليجناب قدسى القاب خاتم الفقهاء والمجتهدين المتشرعين [و] نخبة الفضلاء والمتورعين عمدة المحققين وزبدة المدققين لسان الاولين والآخرين آية الله على العالمين استاد الكل فى الكل ومرشد المسلمين الى اعدل السبل آقا محمّد باقر[1] ادام الله ظلال جلاله على مفارق اهل الاسلام وخلد ايام حياته الى قيام قائم آل محمّد عليه السلام وعاليجناب مصطفوى مآب مرتضوىٰ انتساب افضل الحكماء والمتكلمين نقاوة الادباء والمتشرعين سلطان الفضلاء وبرهان المحققين حجة الله على الخلق اجمعين جامع المعقول والمنقول الحائز بين الفروع والاصول سلالة السادات العظام خلاصة النجباء الفخام قامع بنيان الجبرية والقدرية سليل آل خير البرية

---

(١) وحيد بهبهانى.

میرزا محمّد مهدیا[۱] بسط الله قواعد امره فی تخوم الارض واجری ینبوع فضله علی وجه الساهرة بالطول والعرض واشاره باهراق دماء ایشان واحراق کتب عالیجناب فردوس مآب مجلس نشین حضور شفیع یوم النشور صدر محفل قرب حضرت غفور زلال چشمه سار صفای عقیدت طور ظهور تجلیات مرآت شریعت گره‌گشای عقدهای ما لا ینحل علوم هادی طریق بینوایان دیار رسوم المؤید من عند الله [تعالی] بالنفس القدسی مولانا محمّد باقر المجلسی اجلسه الله تعالی علی کراسی النور وجعله من الذین «لا خوف علیهم ولا هم یحزنون»[۲] فی دار السرور که لوحه نگار صحیفه[۳] اظهار ساخته بودی «ویل لکل افاك اثیم»[۴].

رباعی

از سینه‌های اهل بخارا بخار جهل
زانسان شود بلند که دود از دل تنور
سرسام آورد ز بخار کلامشان
چون جیفه زان کنند حریفان از او[۵] نفور

---

(۱) میرزا محمّد مهدی بن هدایة الله موسوی اصفهانی مشهدی.
(۲) بقره: ۱۱۲.
(۳) ب: صفحه.
(۴) جاثیه: ۷.
(۵) ب: آن.

بر هر عاقل بصیر وبر دانای خبیر صورت این مدعا پوشیده نیست که تمایز اولاد بشر وجدایی اولاد[۱] آدم از یکدگر جز بنور معرفت وپرهیزکاری نیست چنانچه آیه کریمه «ان اکرمکم عند الله اتقاکم»[۲] بر آن گواهی است بصیر و[آیه] شریفه «وتزودوا فان خیر الزاد التقوی»[۳] بر اثبات این دعوی شاهدی است نصیر. ودر میزان اعتبار ومحك نظر اولو الابصار شریف ورفیع وضعیف ووضیع وصعلوك وامیر وفقیر ووزیر وبرنا وپیر در یکدرجه نازل ودر جنسیت با یکدگر مماثلند [پس] این فصل که ممیز نوع ایشان تواند بود غیر از رموز[۴] علم ومعرفت نیست. پس علمای اعلام که دوحات جویبار «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل»[۵] وسرافرازان تاج وهاج «العلماء ورثة الانبیاء»[۶] وصدر نشینان بزم «هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون»[۷] ومالك رقابان اقلیم «افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا لا یستون»[۸] بعد از

---

(۱) ب: ذریه.

(۲) حجرات: ۱۳.

(۳) بقره: ۱۹.

(۴) ب: زیور.

(۵) ابن میثم بحرانی ۱: ۸۸.

(۶) کلینی ۱: ۳٤.

(۷) زمر: ۹.

(۸) سجده/۱۸.

حجتهای خدا بهترین انام واشرف اهل اسلامند وغنا وثروت ودولت ومُکنت بدست قدرت دارای «تعز من تشاء وتذل من تشاء»[۱] ومَلِك مُلك «ترزق من تشاء بغیر حساب»[۲] است هر که را خواهد بحکم «یفعل الله ما یشاء»[۳] و«یحکم ما یرید»[۴] تارك عزتش را از اکلیل «تؤتی الملك من تشاء»[۵] آرایش داده دیگری را بمضمون «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض»[۶] ومدلول «ان الانسان لیطغی ان راه استغنی»[۷] خاکسار «تنزع الملك ممن تشآء»[۸] گرداند تا بندگان ضعیف اعتماد بر عوارض قوت وقدرت وجاه وسطوت جسمانی که دمی بیش نیست نکرده لوای دعوی الوهیت از آوازه «وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا»[۹] بر نیفرازند واز جاده قویمه انصاف پا بیرون ننهاده حکم صریح «انما المؤمنون اخوة»[۱۰] را فراموش [کرده] ونص [صریح] جلی

---

(۱) آل عمران: ۲٦.

(۲) آل عمران: ۲۷.

(۳) ابراهیم: ۲۷.

(۴) مائده: ۱.

(۵) آل عمران: ۲٦.

(۶) شوری: ۲۷.

(۷) علق: ٦ -۷.

(۸) آل عمران: ۲٦.

(۹) اسراء: ۱۵.

(۱۰) حجرات: ۱۰.

«ان الله یامر بالعدل والاحسان»[۱] را [در] پس گوش افکنده مضمون «خلق الانسان ضعیفا وانه کان ظلوما جهولا»[۲] را بقلم تزیین[۳] ومفاد معنی انسانی را که «اوله نطفة قذرة وآخره جیفة مذرة»[۴] را بقلم امی در دفتر تفکر مقرر سازند وبا اولاد امجاد وذراری واحفاد حبیب رب العباد که ثمره شجره تعریس گلبن وجودند بحکم «لولاك لما خلقت الافلاك»[۵] شیوه ناپسندیده عناد وحسد[۶] ورزیده نفی سیادت وتکفیر سادات کرام وعلمای عظام نموده [و] نص «قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی»[۷] را خلاف شمارند وحدیث مستفیض «انی تارك فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی»[۸] وخبر شریف «من اکرم اولادی فقد اکرمنی ومن اهانهم فقد اهاننی»[۹] که مجمع علیه علماء فریقین است محل نگذارند [و اعتنا نکنند] وغزالی با آنکه از صوفیه اهل سنت

---

(۱) نحل: ۹۰.

(۲) احزاب: ۷۲.

(۳) ب: برقم ترقین.

(۴) فخر رازی ۳۱: ۵۹، ذیل عبس: ۱۷.

(۵) ابن شهرآشوب ۱: ۱۸۶.

(۶) ب: مدرة.

(۷) شوری: ۲۳.

(۸) احمدبن حنبل ۳: ۱۷.

(۹) نمازی شاهرودی ۹: ۱۰۵.

وجماعت است دُر این معنی را چه خوش سفته ودر باب محبت اولی[۱] القربی چه خوش[۲] گفته:

رباعی

رأیت ولائی آل طه وسیلة
علی رغم اهل البُعد یورثنی القربی
فما طلب المبعوث اجرا علی الهدی
بتبلیغه الا المودة فی القربی

پس عداوت این طایفه روی مردی برتافتن از سخن حق وصدق مطلق وافشاندن تخم جهالت در مزرع غوایت کار شمر وسنان وفعل مردوده [زمره] بنی مروان ومحض افترا وبهتان وظهور عدم فهم واثبات کفر وطغیان است الاناء یترشح بما فیه والخباثة یخرج من فیه. ودیگر از باد غرور وصرصر سرور قتل وسبی عیال واطفال ونهب اموال گویندگان لا اله الا الله ومعترفین بوحدانیت اله ومقرین برسالت حضرت شاه بمدلول «المسلم من سلم المسلمون من یده ولسانه»[۳] ماحی رسوم ایمان وهادم بنیان اسلام وارکان [آن] است. وفتوی بقتل

---

(۱) ب: ذوی.

(۲) ب: نیکو.

(۳) سید رضی: ۲۴۲.

وغارت واسر[۱] بحکم «ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون»[۲] ثمره شجره کفر و[زندقه و] الحاد وخمیرمایه خروج از فرمان رب العباد وجوهر تیغ فتنه وفساد است. واین معنی ظاهر الدلالة است که در بلاد بغداد وشام وروم ومصر وسایر بلاد [اهل] اسلام شیعه وسنی در ظل حمایت پادشاهان عدالت نظام آسوده و در خراسان مانند احمد شاه و تیمور شاه[۳] در تحت لوای سلطنت ایشان شیعه و سنی با هم یار وشفیق و موافق و مخالف با یکدگر برادر ورفیقند وحکام وسلاطین را بحقیت وبطلان دین ومذهب [رعیت] رجوعی نیست وبمضمون «اعدلوا هو اقرب للتقوی»[۴] لازمه رحم ومروت وطریقه انصاف وفتوت را مرعی می‌دارند چنانکه اگر از اهل ایران کسی را صدمه سنگ جفایی رسد بمومیای التجا بدولت آل عثمان [مداوا کنند] جبر کسر آن می‌نمایند ودر سایه قصر معدلت و احسان سلطان روم ووالی بغداد در فراغ بال ورفاه حال و آرام دل بال استراحت می‌گشایند

---

(۱) ب: اسیر نمودن.

(۲) مائده: ٤٤.

(۳) احمد شاه ابدالی درّانی (حک: ۱۱٦۰ - ۱۱۸٦) که بعد از وفات نادر شاه.افشار بر منطقه‌ای در حدود افغانستان کنونی حکومت کرد. پس از وی پسرش تیمور شاه جانشین او شد و سی سال حکومت کرد؛ نوری، ص ۱۸۹ - ۱۹۱؛ برای تفصیل بیشتر درباره این دو پادشاه محمود الحسینی بن ابراهیم جامی، سراسر کتاب.

(۴) مائده/۸.

وقضاة وحکام وعلمای اعلام ایشان دوستی واتحاد و خلطه و وداد را مبذول مي‌فرمایند و پیوسته سلسله مواخات با خواقین ایران محکم [دارند] وبا یکدگر نرد محبت وقمار مودت مي‌بازند ونایره تعصب را بزلال «لکم دینکم ولی دین»[۱] منطفی وزنگ کدورت معاندت را بمصقل «انك لا تهدی من احببت ولکن الله یهدی من یشاء»[۲] منتفی میسازند واز قبیل عالیجناب آقایی آقا محمّد باقر وسایر مجتهدین شیعه امامیه که در مشهد نجف اشرف وکربلای معلی[۳] [علی مشرفهما آلاف التحیة والثناء] در کنف دولت سلطان البرین و خاقان البحرین ثانی اسکندر ذی القرنین خادم الحرمین الشریفین ومعین الحجیج وزائری المشعرین سلطان عبد الحمید[۴] شد الله اطنبة خیام دولته باوتاد الخلود وایده فی عیش رغید وطالع مسعود وحضرت الوزیر الاعظم والدستور المکرم[۵] المکین علی سریر المروة والانصاف وهادم بنیان الجور

---

(۱) کافرون: ٦.

(۲) قصص: ٥٦.

(۳) ب: در مشهد مقدس مرتضوی و در حرم محترم حسینی یعنی نجف و کربلای معلی

(۴) سلطان عبدالحمید اول (حک: ۱۱۸۸ - ۱۲۰۳) بیست و هفتمین سلطان عثمانی؛ کشکول، امین: ٦٤٢ - ٦٤٣.

(۵) ب: المعظم.

والاعتساف[١] سليمان پاشا[٢] خلد الله لواء رفعته نشو ونما يافته علم اجتهاد وترويج مذهب قوى بنياد در اقطاع وارباع بقاع واصقاع آن بلاد برافراخته نور ظهور مذهب جعفرى بر قبه قله طور تافته. با آنكه اكثر اهل آن بلاد بمذهب تسنن معتادند از آن‌جناب استدعاى دعا مي‌نمايند ودر توقير وتعظيم واكرام واحترام جناب مشار اليه مبالغه مي‌فرمايند و[بملاحظه] مضمون «ان الله يامر بالعدل والاحسان»[٣] پا از دايره مروت بيرون ننهاده الشفقة على خلق الله والسلطان العادل كالوالد الرحيم[٤] را سرمايه دين‌دارى مي‌شمارند ودر حمايت عرب وعجم وشيعه وسنى دقيقه‌اى نامرعى نمي‌گذارند «ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد»[٥] ودر بسط كلام خام وربط نظم بى نظام ارشاد انام بآيه شريفه «يا ايها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة

---

(١) ب: الخلاف.

(٢) وى در آن زمان از جانب سلطان عثمانى والى بغداد بوده است؛ كشكول، امين: ٦٤٣.

(٣) نحل: ٩٠.

(٤) در رسالة الحقوق امام سجاد× چنين آمده است: «و اما حق رعيتك بالسلطان فان تعلم انهم صاروا رعيتك لضعفهم وقوتك، فيجب ان تعدل فيهم و تكون لهم كالوالد الرحيم و تغفر لهم جهلهم و لا تعاجلهم بالعقوبه، و تشكر الله عز وجل على ما اتاك من القوة عليهم»؛ من لا يحضره الفقيه، صدوق ٢: ٦٢١.

(٥) ق: ٣٧.

[تنجیکم]»[۱] الی آخره نموده بودی مواد[۲] غلبه سودای جهل وخسران بود.

فرد

اذا کان الغراب دلیل قوم

سیهدیهم سبیل الهالکینا

پس بر طبق آن ارشاد ووعظ زمره طغات واهل عدوان از قرآن میشود که« یا ایها الذین آمنوا لا تتبعوا خطوات الشیطان... فانه یامر بالفحشاء والمنکر»[۳] پس فراخور براهین عقلیه وادله نقلیه وشواهد قرآنیه واحادیث صحیحه که مجمع علیه طرفین ومقبول فریقین وشاهد نصب العین است خلافت وولایت علی بن ابیطالب علیه السلام اظهر من الشمس وابین من الامس است چنانچه شافعی گفته

شعر

لو ان المرتضی ابدی محله

[لخر الناس طرا سجدا له الخ]

و له ایضا شعر

اذا فـــي مجلـــس ذکـــروا علیـــا

---

(۱) صف: ۱۰.

(۲) ب: مال.

(۳) نور: ۲۱.

وابنيـــــه وفاطمـــــة الزكيـــــة
يقـــال تجـــاوزوا يـــا قـــوم هـــذا
فهـــذا مـــن حـــديث الرافضـــيه
برئـــت الـــى المهـــيمن مـــن انـــاس
يـــرون الـــرفض حـــب الفاطميـــة
و ديگـــــرى گفتـــــه ربـــــاعى
بغـــض الوصـــى علامـــة مكتوبـــة
كتبـــت علـــى جبهـــات أولاد الزنـــا
مـــن لـــم يـــوال مـــن الانـــام وليـــه
ســـيان عنـــد الله صـــلى أو زنـــا

شعر

خلافـــت مـــر علـــى امـــر يقـــين اســـت
كـــه چـــون مهـــر جهـــان‌آرا مبـــين اســـت
شـــما را نيســـت در وى هـــيچ انكـــار
بفضـــلش مـــا همـــه داريـــم اقـــرار

پس سزاوار خلافت مطلق ولايق امامت بر حق كسى است كه بر معراج «سلونى قبل ان تفقدونى»[1] براق همت تواند راند وزبان وحى

(١) سيد رضى: ٢٨٠.

ترجمان نبوی بر [منبر] علو رفعتش خطبه «انت منی [بمنزلة هارون من موسی]»[۱] تواند خواند وبمضمون «انا مدینة العلم وعلی بابها»[۲] بر در مدینه عرفانش تواند نشاند وکسی را که غایت زور کمان علمش «ان عوجت فاستقیمونی»[۳] ومایه خردش «اقیلونی»[۴] باشد از درجه خلافت بضرب فلاخن ملامت تواند راند ودعوای دیگری که موجه بحر فهمش «کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال»[۵] وادعای فضیلتش «لو لا علی لهلك عمر»[۶] [بوده] باشد بمقراض منع از صحیفه ایمان تواند برید ودست کسی را که بزعم شما امام عادل فتوی بقتلش داده باشد از خان خلافت بزور سر پنجه برهان تواند کشید... اگر مدعی یافتن عقیده ما است «لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفة کلهم من قریش»[۷] ما را دست‌آویز ونسیم کریمه «واطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم» مشام ما را نکهت‌بیز [و] پیروی اصحاب عبا وذریه رسول خدا را واجب می‌دانیم وایشان را امام وپیشوا

---

(۱) نسائی: ۷۷.

(۲) نعمان مغربی ۱: ۸۹.

(۳) باقلانی: ۴۹۲ - ۴۹۳؛ جابلقی بروجردی ۲: ۴۹۸.

(۴) کراجکی: ۹۹؛ ابن حجر هیتمی: ۵۱.

(۵) محمّد طاهر قمی: ۳۴۲.

(۶) فیروزآبادی ۲: ۲۷۳ - ۳۰۰.

(۷) مسلم نیشابوری ۶: ۳.

وهادی ورهنما وحجت خدا مي‌خوانيم.

فرد

هذا عقيدتی وطريقتی ومذهبـــی

يا رب باين عقيده ز خاكم برآوری

[و معيار اين مقال از پالهنگ صراحت وبداهت در ميزان عقل سليم وذهن مستقيم احتياج بمراد وبعيد مفرده ومن ذلك جمعيت الباقی اوارجات نصوص وتتمه پروانجات شواهد بخصوص در نظر ارباب خلوص نيست بلكه حجج بالغه عقليه «كانهم بنيان مرصوص»[1] در اين باب چون نقوش وفصوص در دفاتر عقول ثابت ومقرر است واطناب در اين باب غير حشو وبارز منتهای جهل ونادانی وقصور فهم وسرگردانی وسقم نظر بنظر صحيح وفكر صحيح صريح نمي‌رسد] واينكه نوشته بودی كه سه نفر ملا را فرستاديم تا شما را هدايت كنند بعد از ورود ايشان ظاهر[2] شد كه تاب از ناب وگنجفه از كتاب وبول از آب وسنجاب از سحاب ومغرفه از معرفه وفقه از قفه وطويل از عريض ومخيض از محيض وقبيح از مليح ورنج از ريح وضب از دب فرق نكرده‌اند از زمره عوام «كالانعام بل هم اضل»[3] ودر وادی غوايت

---

(۱) صف: ٤.

(۲) ب: حالی.

(۳) اعراف: ۱۷۹.

بلکه جمادیت معطل بوده‌اند ومضغه ایشان هنوز علقه نگشته در حیز ذي‌روح نمي‌بودند. اراده بود که بضرب منجنیق خمپاره نیران شراره ایشان را بدار البوار فرستاده تا خبر فتح ومژده فیروزی شما را بوالد بزرگوارت برسانند. چند نفر ترکمان که با ایشان همزبان ودر کیش وملت همعنان بودند مامور گشتند که [از] سبب آمدن ایشان باین دیار وشغل وکارشان را استفسار نمایند. آن سه نفر بی‌بود مردود راه نهیق گم کرده از حیوانیت بمرتبه اسفل جمادیت برجوع قهقری عدول نمودند.

فرد

این بود اگر هادی عام[1] شما
تف بدین ومذهب خام شما

بعد از مشاهده این حال بر آن سه حیوان بسته زبان ترحم نموده رقم عفو بر جراید جرایمشان کشیده، دو کس آنها از دهشت وخوف همان شب از منادی اجل نوید «فذوقوا فلن نزیدکم الا عذابا»[2] را شنیدند [و] بمضمون «یقول الکافر یا لیتنی کنت ترابا»[3] دست از دامان هستی

---

(۱) ب: و علام.

(۲) نبأ: ۳۰.

(۳) نبأ: ٤٠.

كشيدند مدلول[۱] «فقطع دابر [القوم] الذين ظلموا»[۲] [و«ان دابر] هؤلاء مقطوع مصبحين»[۳] را در حق خود ديدند. واينكه نوشته بودى كه حلايل خود را بعقد تازه بر خود حلال سازيم حليت آنها بر ما بحكم خالق ارض وسما است. ان شاء الله بلطف سبحانى وبى قضاى آسمانى زنهاى اهل بخارا وسمرقند را بصيغه متعه بر مردان [اهل] خراسان عقد وپيوند خواهيم بست وتجديد اين سنت سنيه در آن مرز وبوم بر كرسى ظهور خواهد نشست. وديگر توبيخ اينكه علماى شما در يك مسئله با هم متفق نيستند كرده بودى؛ كلا وحاشا كه در اصول وعقايد همه بر يك صراط مستقيم وبر يك نهج مقيمند اگر در بعضى مسائل فروعيه مخالف يكدگر باشند قدح در مذهب نمي‌نمايد زيرا كه مجتهدين هر يك بدليلى مستمسك گشته مع هذا انكار يكدگر را نمي‌نمايند وهمه را حق مي‌دانند وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام بلكه علماى شما از چهار مذهب قابل جرح وتعديل وشايسته قدح وتوبيخ است[۴] «الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون»[۵].

فرد

---

(۱) ب: مضمون.

(۲) انعام: ٤٥.

(۳) حجر: ٦٦.

(۴) ب: توبيخ و قدح هستند.

(۵) بقره: ۱۳.

ذهب الحمار ليستفيد لنفسه

ذنبا[۱] فآب وما لـــــه اذنان

اگر في الحقيقة ايـن مزخرفـات لاطايـل ومـدعيات باطـل از طريقـه [مباحثـه] علمـی ومنـاظره رسـمی اسـت از قبيـل حمـل زن بـاحتلام ومجامعت بدشنام وبوسه به پيغام است مانند قاضی كـلان ومـلا رسـتم وغيرهما را كه فی الجمله سوادی دارند انفاذ خراسان ساز تا بـا علمـای شيعه مناظره ومباحثه ومشاجره نموده آنچه استراق سمع نمـوده باشـند بضرب شهاب ثاقب جواب بمركز اصلی ايشان كـه خـاك نـادانی اسـت رسانند وسينه‌های ايشان را از تير دلدوز الـزام مشـبك سـازند وادعـای اينكه در خراسان كسی نيست كه تبحر در فنون علوم داشته باشد بحمد الله سبحانه[۲] ومنّه تلامذه علمای اعلام آنقدر هستند... ادعای باطل تو قياس بنفس.

فرد

فان البحث للجهـــــال حيض

من اللائی يئسن من المحيض

فرد

بحث علم ابلهان زانسان بود كز بعد صد

---

(۱) در احقاق الحق ۲: ۱۵۰): قرنا.

(۲) ب: تعالی.

زن شود حائض ویا ذات البعل[۱] عذراء شود

و الا اگر غرض تهدید ووعید است صدق شیئان لا یفترقان البخاریة والحماریة ظاهر شد.

فرد

«مشـــو نرم گفتـــار با زیر دست

که الماس از ارزیز گیرد شکست»[۲]

تو اگر بکثرت خود مشعوف شده ما متمسك بحبل المتین «کم من فئة قلیلة غلبت فئة کثیرة باذن الله والله مع الصابرین»[۳] ومستعصم ب«من یتوکل علی الله فهو حسبه»[۴] گشته بگوش هوش از منهیان غیب سروش «قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم ویخزهم وینصرکم علیهم ویشف صدور قوم مؤمنین»[۵] مي‌رسد.

مقدمة المرام وامام المقصود ما آن است که عن‌قریب حرکت بصوب بخارا نموده از صدای تفنگ بي درنگ وزنبورك ثعبان آهنگ وزلزال صواعق نهنگ توپ قلعه‌کوب که نشانه «اذا زلزلت الارض زلزالها

---

(۱) ب: ذات الولد.

(۲) از اقبال‌نامه نظامی گنجوی.

(۳) بقره: ۲٤۹.

(۴) طلاق: ۳.

(۵) توبه: ۱٤.

واخرجت الارض اثقالها»[۱] ونمونه «فیه ظلمات ورعد وبرق»[۲] است حصار استوار حیات مخالفین[۳]را [از برق «الناس مجزیون باعمالهم»[۴] منهدم دست فتنه «ان یاجوج وماجوج مفسدون فی الارض»[۵] را بانضباط] سد محکم جهاد از سر مسلمانان وشیعیان کوتاه سازیم.

و از آنجا که لطف ایزدی شامل حال وکافل مال[۶] این نیازمند درگاه ایزد متعال بوده دشمنان آل رسول بحکم «ید الله فوق ایدیهم»[۷] و«کلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله»[۸] و«لا یحیق المکر السیئ الا باهله»[۹] بواسطه تیغ بي دریغ غازیان شیرشکار وهزبران جان‌نثار شراران بیکار عاید بروزگار نکبت مدارشان گردیده وقامت تجبر خصم بسنگ شکست خمیده بشارت «انا فتحنا لك فتحا مبینا»[۱۰] ومژده «فقد

---

(۱) زلزلة: ۱ - ۲.

(۲) بقره: ۱۹.

(۳) ب: شما.

(۴) مثلی که میدانی ۲: ۳۰۳ آن را به پیامبرﷺ نسبت داده است؛ قاری: ۳۵۳.

(۵) کهف: ۹٤.

(۶) ب: احوال آمال.

(۷) فتح: ۱۰.

(۸) مائده: ٦٤.

(۹) فاطر: ٤۳.

(۱۰) فتح: ۱.

جائکم الفتح»[۱] گوش شخص اقبال ما شنیده فالحمدلله ثم الحمدلله علی ما هدانا لشکر النعم هر چند بایست کلمات واهیه تو را حمل بر «لم یکن شیئا مذکورا»[۲] نموده ودر مزابل ومستراح عدم افشانیم لکن چون جواب مکاتبات مثل رد سلام بنا بر فرامین مطاعه احادیث ائمه معصومین ما علیهم السلام واجب بود اداء للفرض بجواب پرداخته تو را مخاطب خود ساختیم. زیاده چون ملاقات قریب الوقوع بود که چون عارضه ماده مستعده خناق نهضت بآن حدود نموده چون عروق تو مخنث بی دین وایمان از مواد فاسده سودای کفر وطغیان مملو گشته گلوگیر تو ابتر پر تزویر شده بیا رب یا رب[۳] وامداد بواطن قدسی مواطن حضرت خیر البشر وساقی کوثر وقوت بازوی ائمه اثنی عشر [صلوات الله علیهم اجمعین] از صماد آتش غلبه وقهر بر بلاد ماوراء النهر باد غرور ونخوت تو مایه شر را تحلیل داده، بنیشتر سنان جانستان وتیر اجل نشان خون فاسد از رگ دل ورشته جان تو بیرون آورده، بحب ایارج گلوله جگر دوز وشربت زوفای شمشیر جانسوز کام‌بخش ساخته، بتریاق فاروق حجت وبرهان وغلبه قالع ماده نزله عصبیت وزهر عناد کشته از گرد وغبار ترك‌تاز بر آن دیار مشام گرفته، بخار فتنه

---

(۱) انفال: ۱۹.

(۲) انسان: ۱.

(۳) ب: بیاری باری.

را بعطسه آورده از شربت خون جگر وعرق نیلوفر روز سیاه ودیده تر وکباب سینه حسرت‌پرور غذای چاشت وشام تو بي دين ابتر را بر کارخانه غضب مقرر خواهیم فرمود.

فرد

اینجا ز رسول ونامه ناید کار
شمشیر دو رویه کار یك‌رویه کند

و الا که از بارگاه قضا وقدر وامر خالق دادگستر امری دیگر مقرر شده باشد تاسی بائمه هدی علیهم الثناء نموده سر [از]رضای [او] بر طوق فرمان قضاجریان «ومنهم من قضی نحبه [و منهم من ینتظر وما بدلوا تبدیلا]»[۱] نهاده بحکم «وجاهدوا فی الله حق جهاده»[۲] مقاتله ومدافعه نموده «ما شآء الله کان وما لم یشأ لم یکن»[۳] را مطیع ومنقاد «وما النصر الا من عند الله»[۴] را راسخ الاعتقادیم.

فرد

گر خدا فرصت دهد بر قلع وقمع دشمنان
آتشی سوزم که از چنگیز بر ناید نشان

---

(۱) احزاب: ۲۳.

(۲) حج: ۷۸.

(۳) من لا یحضره الفقیه، صدوق ٤: ٤٠٢ - ٤٠٣.

(۴) آل عمران: ۱۲٦.

فرد

اگر جز بکام من آید جواب
من وگرز ومیدان افراسیاب[۱]

فرد

منت آنچه شرط است گفتم تمام
تو دانی وتدبیر خـــود والسلام

[و]در عنوان [نامه] نوشته: در قبة البلوی وبئس الماوی بخارا خربها الله تعالی بالطاعون والوباء صحیفة الاذی دلخراش وسینه‌کاو عالیجاه جهالت پناه رذالت دستگاه سفاهت اکتناه ضلالت انتباه امیر الخنازیر والکلاب المطرود عند اولی الالباب معصوم بن دانیال الملقب به بیکجان خلده الله فی اسفل درك [من] النیران خواهد گردید. نمقته فی شهر شعبان المعظم [حجة شافیة تاریخه] ۱۲۰۲. حررته فختمته فی التاسع من جمادی الاول ۱۲٤٤ فی بلدة کربلاء وانا العاصی محمّد علی بن محمّد حسین الحسینی الشهیر بالشهرستانی مجاور مشهد الحسین علیه السلام حیا ومیتا.[۲]

---

(۱) از چهار مقاله نظامی عروضی.

(۲) در انتهای نسخه ب آمده است: از روی نسخه‌ای که در سنه هزار و دویست و پانزده نوشته شده بود مکتوب گردید. حرره العبد الوضیع محمّد مهدی بدیع فی شهر رجب سنه ۱۳۱۹.

فهرس المصادر

قرآن کریم

۱. نجوم السماء فی تراجم العلماء، محمّد علی آزاد کشمیری؛ تصحیح میر هاشم محدث، تهران، شرکت چاپ ونشر بین الملل، ۱۳۸۲ش.

۲. الذریعة الی تصانیف الشیعة، آقابزرگ طهرانی؛ بیروت، دار الاضواء، [بی تا].

۳. عوالی اللئالی العزیزیة فی احادیث الدینیة، ابن ابی جمهور احسائی؛ تحقیق: مجتبی عراقی؛ قم، مطبعة سید الشهداء علیه السلام، ۱٤۰۵.

۴. شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدید؛ تحقیق: محمّد ابوالفضل ابراهیم؛ قم، چاپ افست مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱٤۰٤.

۵. الرد علی المتعصب العنید المانع من ذم یزید، ابو الفرج عبد الرحمن بن علی ابن جوزی؛ تحقیق: هیثم عبد السلام محمد؛ بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱٤۲٦.

۶. الصواعق المحرقه فی الرد علی اهل البدع والزندقه، ابن حجر هیتمی؛ اشراف: عبد الوهاب عبد اللطیف، قاهره، مکتبة القاهرة، ۱۳۸۵.

۷. مناقب آل ابی طالب، ابن شهرآشوب؛ نجف، المکتبة الحیدریة، ۱۳۷۶.

۸. تاریخ مدینة دمشق، ابوالقاسم علی بن حسن ابن عساکر؛ تحقیق: علی شیری؛ بیروت، دار الفکر، ۱٤۱۷.

۹. سنن، ابن ماجه قزوینی؛ إشراف: محمّد فؤاد عبدالباقی؛ [بیروت]، دار الفکر، [بی تا].

۱۰. شرح نهج البلاغة، ابن میثم بحرانی؛ قم، مرکز النشر مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۳٦۲ش.

۱۱. مسند، احمدبن حنبل؛ بیروت، دار صادر، [بی تا].

۱۲. اعیان الشیعة، سید محسن امین، تحقیق: سید حسن امین؛ بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱٤۰۳.

۱۳. کشکول، همو؛ بیروت، دار المرتضی، ۱٤۳۰.

۱۴. تمهید الاوائل وتلخیص الدلائل، ابوبکر باقلانی، تحقیق: عمادالدین احمد حیدر؛ بیروت، مؤسّسة الکتب الثقافیة، ۱٤۱٤.

۱۵. طرائف المقال فی معرفة طبقات الرجال، سید علی‌اصغر بن سید محمد شفیع جابلقی بروجردی؛ تحقیق: سید مهدی رجائی؛ قم،

منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱٤۱۰.

۱۶. هدیه غدیریه: سید محمدحسین حسینی طهرانی؛ دو نامه سیاه وسپید، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱٤۲۷.

۱۷. تاریخ ذوالقرنین، میرزا فضل الله شیرازی مشهور به خاوری،إشراف: ناصر افشارفر، تهران، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ش.

۱۸. دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلام‌علی حداد عادل؛ تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۹۰ش، «خیوه»، نوشته معصومه رضازاده شفارودی.

۱۹. جامع الاسرار ومنبع الانوار، سید حیدر آملی، إشراف: هانری کربن وعثمان اسماعیل یحیی؛ تهران، انتشارات علمی وفرهنگی، ۱۳٦۸ش.

۲۰. نهج البلاغة، سید رضی؛ إشراف: صبحی صالح، بیروت، [بی‌نا]، ۱۳۸۷.

۲۱. الاتحاف بحب الاشراف، عبدالله بن محمّد شبراوی؛ تحقیق سامی غریری، [قم]، دار الکتاب الاسلامی، ۱٤۲۳.

۲۲. البلیغ في المعاني والبیان والبدیع، احمد امین شیرازي، [قم]، انتشارات فروغ قرآن، ۱٤۲۲.

۲۳. فضائل الشیعة، ابوجعفر محمّد بن علی بن بابویه قمی مشهور به

صدوق؛ تهران، كانون انتشارات عابدى، [بى تا].

٢٤. همو، من لا يحضره الفقيه، إشراف: على‌اكبر غفارى، قم، منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، ١٤٠٤.

٢٥. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ابوعبدالله محمدبن عمر فخر رازى.

٢٦. فضائل الخمسة من الصحاح الستة، سيد مرتضى حسينى فيروزآبادى؛ بيروت، موسسة الاعلمى للمطبوعات، ١٣٩٣.

٢٧. الاسرار المرفوعة فى الاخبار الموضوعة، على قارى، إشراف: محمّد بن لطفى صباغ؛ بيروت، المكتب الاسلامى، ١٤٠٦.

٢٨. الفوائد الرضوية فى احوال علماء مذهب الجعفرية، عباس قمى؛ تحقيق: ناصر باقرى بيدهندى؛ قم، بوستان كتاب، ١٣٨٥ش.

٢٩. الاربعين فى امامة الائمة الطاهرين، محمد طاهر قمى، تحقيق: سيد مهدى رجائى؛ قم، سيد مهدى رجائى، ١٤١٨.

٣٠. التعجب من اغلاط العامة فى مسالة الامامة، ابوالفتح محمّد بن على كراجكى؛ إشراف: فارس حسون كريم.

٣١. الكافى، ابوجعفر محمدبن يعقوب كلينى؛ إشراف: على‌اكبر غفارى؛ تهران، دار الكتب الاسلامية، ١٣٦٣ش.

٣٢. جواهر التاريخ، على كورانى؛ قم، دار الهدى، ١٤٢٦.

٣٣. دانشنامه شهادت حضرت زهرا سلام الله عليها، على لباف؛

تهران، مرکز انتشاراتی فرهنگی منیر، ۱۳۸۸ش.

۳۴. کنز العمال، علاء الدین علی متقی هندی؛ إشراف: بکری حیانی وصفوة سقا؛ بیروت، مؤسّسة الرسالة، ۱٤۰۹.

۳۵. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی؛ بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱٤۰۳.

۳۶. تاریخ احمدشاهی، محمود الحسینی بن ابراهیم جامی؛ إشراف: محمّد سرور مولایی؛ تهران، عرفان، ۱۳۸٦ش.

۳۷. احقاق الحق وازهاق الباطل، سید نورالله حسینی مرعشی شوشتری؛ تصحیح: سید ابراهیم میانجی؛ مقدمه وتعلیقات از سید شهاب الدین مرعشی نجفی، قم، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی.

۳۸. الجامع الصحیح، مسلم نیشابوری؛ بیروت، دار الفکر.

۳۹. مجمع الامثال، ابوالفضل احمدبن محمّد میدانی؛ مشهد، المعاونیة الثقافیة للآستانة الرضویة المقدسة، ۱۳٦٦ش.

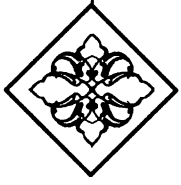
۴۰. خصائص امیر المؤمنین علی بن ابی‌طالب، ابوعبدالرحمن احمدبن شعیب نسائی؛ إشراف: محمّد هادی امینی؛ تهران، مکتبة نینوی الحدیثة.

۴۱. شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، نعمان مغربی؛ تحقیق سید محمّد حسینی جلالی؛ قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۱٤.

٤٢. مستدرک سفينة البحار، على نمازى شاهرودى؛ إشراف: حسن بن على نمازى؛ قم، مؤسّسة النشر الاسلامى، ١٤١٩.

٤٣. اشرف التواريخ، محمد تقى نورى، إشراف: سوسن اصيلى؛ تهران، ميراث مكتوب، ١٣٨٦ش.

٤٤. مرآة الجنان وعبرة اليقظان، ابومحمّد عبدالله يافعى، مع حواشي خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧.



طرق إلغاء خصوصية المورد عند الوحيد البهبهاني

الشيخ وليد العامري

الدكتور في كلية الفقه ـ جامعة الكوفة

المقدمة

التعدّي عن مورد النص وإلغاء خصوصيته من الأبحاث التي حظيت باهتمام الوحيد البهبهاني ﷺ في مختلف كتبه. فتراه يبحث أهمية وخطورة هذا المبحث تارةً، وطرقه وأسبابه تارةً أُخرى، هذا بالإضافة إلى وضوح تطبيقه لموارد التعدّي في كتبه الفقهية المختلفة.

كما أنه ﷺ بحث هذا العنوان بصورة مستقلّة في الفائدة من الفوائد الحائرية[1] ـ القديمة ـ وفي ضمن الفائدة[2] أيضاً وكذلك بحثه في شرحه لمقدّمة المفاتيح في ضمن كتابه مصابيح الظلام[3]، هذا بالإضافة إلى الإشارة إليه في موارد متفرقة خصوصاً في كتابه الفوائد الحائرية.

قال ﷺ في مقام بيان أهمية هذا البحث في الفائدة من الفوائد الحائرية: «قد عرفت: أنه لابدّ للمجتهد من مراعاة العلوم اللغوية، والعرف العامّ والخاصّ، وأنّه لا يجوز التعدّي عن مدلول النص أصلاً ورأساً، ولا مخالفته مطلقاً، وأنّ من تعدّى أو خالف بقدر ذرّة أو عشر معشار رأس شعرة يكون حاكماً بغير ما أنزل الله، ومفترياً على الله تعالى

---

(١) الفوائد الحائرية ٢٨٩.

(٢) الفوائد الحائرية: ١٤٥.

(٣) مصابيح الظلام ١: ٣٢ ـ ٣٨.

ومتعدّياً حدود الله وعاملاً بالقياس، هالكاً ومهلكاً للناس، ومبتدعاً بدعاً كثيرة في الدين، ومضيّعاً سنة خيرَ المرسلين... لكن مع ذلك ترى أنه من أول الفقه إلى آخره في كلّ نص يقع التعدّي والمخالفة بلا شبهة، بل لايجوز عدم التعدّي، ولو لم نتعدَّ لحكمنا بغير ما أنزل الله وافترينا على الله وشرعنا في الدين إلى غير ذلك... ـ إلى ان قال ـ... فظهر مما ذكرنا أنّه يحرم التعدّي عن النصوص جزماً ويحرم عدم التعدّي أيضاً جزماً، ويحرم مخالفة النصوص جزماً ويحرم عدم المخالفة جزماً؛ فلابدّ للمجتهد من معرفة المقامين وتمييزهما ومعرفة دليل التعدّي حتّى يكون مجتهداً... وعدم الفرق بين المقامين أعظم خطراً على المجتهد، فلو كان أحد لم يفرّق ولم يعرف ما به الفرق يُخرّب في الدين تخريبات كثيرة من أول الفقه إلى آخره»[1].

ـ هذا وسيقع البحث في بيان تلك الطرق وأسباب التعدّي التي ذكرها الوحيد ﷺ وفي ضابطة كل طريق.

وفي البدء نذكر نصّين للوحيد ﷺ حصر فيهما تلك الطرق:

الأول: ما ذكره في ﷺ شرحه لمقدّمة المفاتيح، حيث قال: «ثمّ أعلم أن التعدّي إمّا على سبيل اليقين أو الظنّ. والأوّل: إمّا من العقل كعدم التكليف بما لا يطاق، واجتماع النقيضين والضدّين، والترجيح من غير مرجّح، وانّ نوع الإنسان بخلقة واحدة، كما في أمرهم عليهم السلام امرأة معيّنة لا

---

(١) الفوائد الحائرية ٢٨٩ ـ ٢٩٣.

تدري دمها من العذرة أو الحيض، أن تدخل قطنة... إلى آخره.

أو النقل: وهو منحصر في الإجماع البسيط أو المركّب، إذ لم يوجد نصّ يكون قطعي السند والمتن والدلالة خالياً عن جميع المعارضات، أو قطعي العلاج، بل قال المحققون: لا يمكن إثبات حكم من نصّ إلا بمعونة الإجماع، وهذا ظاهر على مَن تفطّن بما أشرنا إليه من المتعدّيات وتأمّل في دلالة النصوص على الحكم، مع قطع النظر عن النقديات، سيّما مع ملاحظة ما دلّ على حجّية ظنون المجتهد.

والثاني: إمّا من القياس بطريق أولى، والشيعة مجتمعة على حجّيته، نعم نزاعهم في طريقها، والحقّ أنّه الدلالة الالتزامية، فلو لم يصل إلى هذا الحدّ لا يكون حجّة، ولذا ورد في بعض الأخبار المنع عن العمل بعد ما قال السائل: نقيس بأحسنه، هذا وربّما تكون الدلالة يقينية.

وأمّا من المنصوص العلّة، وعندهم في حجّيته خلاف، والحقّ الحجّية، للدلالة العرفية، وهذا أعمّ من أن تكون العلّة مذكورة صريحاً، أو يذكر أمر في مقام التعليل.

وأمّا من القاعدة الثابتة المسلّمة، مثل البيّنة على المدّعي واليمين على مَن أنكر، وأنّ النكول موجب للحكم، أو القاعدة الواردة في خبر واحد مثل: «إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت».

وإمّا من اتحاد طريق المسألتين، مثل: الحكم بتحريم ذات البعل بالزنا بها بسبب تحريم المعتدّة بالعدّة الرجعية بالزنا بها، للنص على أنّها

بحكم الزوجة، فالزوجة بطريق أولى، فأنّ الظاهر من الفقهاء أنّه ليس بقياس أصلاً، وانّ المنشأ الفهم العرفي، وهو كذلك بعد وجود ذاك النصّ وملاحظته.

ويعضده تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلّية، سيّما وهذا الوصف شرطاً في التحريم بلا ريبة، مضافاً إلى الاستقراء في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الأحكام.

وأمّا من عموم المنزلة، مثل: انّ التيمّم بمنزلة الطهارة المائية.

وأمّا من عموم الشباهة كما في تشبيهات الشارع واستعاراته في مقام يظهر منه انّ الشباهة في الحكم الشرعي، وأنّ الفرض أن يفهم الراوي ذلك، هذا إذا كان جميع وجه الشبه على سواء في الظهور وانصراف الذهن، أو القدر الذي يكون كذلك مثل «الطواف بالبيت صلاة» و«الفقاع خمر» وإطلاق الخمر على النبيذ، وغير ذلك. وهذا أيضاً منشؤه الفهم العرفي.

وإمّا من عموم البدلية، مثل حكمهم في التيمم بوجوب تقديم اليمنى على اليسرى، لأنّه بدل، وغير ذلك. والمنشأ في هذا أيضاً الفهم العرفي»[1]. ونحوه ما ذكره في الفائدة وفي الفائدة قال: «إنّ التعدّي ربّما يكون بعد ملاحظة أمرٍ، مثل القياس المنصوص العلّة، ومثل التلازم بين الحكمين، مثل قوله «إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت» هذا ولا

---

(١) مصابيح الظلام ١ : ٣٦ ـ ٣٨.

كلام، إنّما الكلام في مثل المواضع التي أشرنا إليها، من أنّه بمجرد اللفظ يفهم التعدّي أو المخالفة، ومعلوم انّ ذلك لم يتحقّق إلّا بمنشأ، وهو التظافر والتسامع من المسلمين أو الفقهاء، والأنس بطريقتهم، وما فهموا من فتاواهم، وما رسخ في الخواطر من معاشرتهم ومخالطتهم، فربّما يكون إجماعاً ضرورياً، وربّما يكون إجماعاً نظرياً، وربّما يكون إجماعاً ظنياً، وربّما يكون مجرّد الشهرة بين الفقهاء.

فلابدّ من التمييز بين هذه الأقسام، فإنّ القسمين الأولين لا تأمّل في حجّيتهما، والآخرين وقع النزاع في كلّ واحدٍ منهما، فلابدّ من التشخيص ومعرفة الدليل، ثمّ الاعتماد والفتوى.

واعلم أيضاً أنّ التعدّي ربّما يصير بتنقيح المناط، وهو مثل القياس إلّا أنّ العلّة فيه منقّحة، أي حصل اليقين بأنّ خصوصية الموضع لا دخل بها في الحكم، وكذا اليقين بعدم المانع في مورد آخر، فيجزم بالتعدّي، لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة، مثل قول النبي ﷺ للأعرابي ـ حين سأله: جامعت أهلي في شهر رمضان؟ ـ «كفّر»، فإنّ القطع حاصل بأنّ العلّة هي الجماع فيه من غير مدخلية الأعرابية، ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة، بل المتعة والجارية والزنا أيضاً كذلك، وربّما لا يحصل القطع بالنسبة إلى الزنا. وكيف كان فالقطع إنّما حصل بالإجماع، وهو المنقّح، إذ لابدّ للتنقيح من منقح شرعاً وليس فيما نحن فيه سوى الإجماع. نعم في بعض المواضع يصير المنقّح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنّه

قليل جداً، فالعمدة والأصل هو الإجماع؛ ولذا قال بعض المحققين: إنه لا يمكن فهم الحكم في حديث من أوّل الفقه إلى آخره إلّا بمعونة الإجماع»[1].

وبعد هذه المقدّمة نشرع في بيان الطرق بحسب التقسيم المتقدم الذي ذكره في شرحه لمقدمة المفاتيح.

القسم الأول
ما كان التعدّي على سبيل اليقين

وله نحوان:

النحو الأول: ما كان منشأ اليقين بالتعدّي هو حكم العقل:

في البدء نستعرض رأي الوحيد رحمه الله في حكم العقل، وعلاقته بالحكم الشرعي. وقبل ذلك لا بأس باستذكار مراداتهم من حكم العقل ـ وبنحو موجز ـ: ونخص بالكلام العقل العملي، أي إدراك العقل لما ينبغي فعله أو تركه، ومن أسباب ذلك هو إدراكه لحسن أو قبح ذلك الشيء، وقد ذكروا مسألة الحسن والقبح أكثر من معنى ـ ثلاثة معاني ـ:

١ ـ الكمال والنقص، وموردها الأفعال الاختيارية ومتعلقاتها. فالفعل الذي فيه كمال للنفس يوصف بالحسن. والذي فيه نقص للنفس يوصف بالقبيح.

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

٢ ـ الملائمة للنفس والمنافرة لها. وموردها كذلك الأفعال الاختيارية ومتعلقاتها. فالذي فيه ملائمة والتذاذ للنفس يوصف بالحسن، والذي فيه منافرة وألم واشمئزاز للنفس يوصف بالقبح.

٣ ـ المدح والثواب، والذمّ والعقاب. فالحسن ما استحقّ فاعله المدح والثواب. والقبيح ما استحقّ فاعله الذمّ والعقاب، والحسن والقبح بهذا المعنى موردهما الأفعال الاختيارية فقط دون متعلقاتها.

وما هو محلّ النزاع في مسألة الحسن والقبح إنّما هو المعنى الثالث (وإن كان الظاهر من عبارات الوحيد رحمه الله أنّ محلّ النزاع أعمّ، حيث وصف الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح بقوله «والظاهر أنّ إنكارهم في اللسان وفي مقام المخاصمة، وإلّا فهم في مقام الموعظة وتهذيب الأخلاق يصرّحون بهما»[1] ونقض عليهم أيضاً بما سلّموا به من وجود المنافرات والملائمات للنفس).

ثمّ إنّ الحسن والقبح بهذا المعنى الثالث ذكروا له ثلاثة أقسام:

١ ـ الحسن والقبح الذاتيين. أي إنّ الفعل يكون علّة تامّة للحسن والقبح، كالعدل والظلم. فالعدل علّة تامّة للحسن، والظلم علّة تامّة للقبح.

٢ ـ الحسن والقبح العرضيان: أي إنّ الفعل يكون فيه اقتضاء بذاته للحسن أو القبح ما لم يمنعه مانع ويعرض عليه عارض.

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٦٣.

٣ ـ ما لا علّية تامّة ولا اقتضاء فيه للحسن والقبح، وإنّما يتّصف بالحسن إذا انطبق عليه عنوان حسن، وكذا يتّصف بالقبيح إذا انطبق عليه عنوان قبيح.

والخلاف والنزاع في مسألة الحسن والقبح إنّما وقع في خصوص القسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة. وهناك ثلاثة أقوال مشهورة في هذا المقام:

القول الأول: ما نُسب لمشهور الفلاسفة من أنّ الحسن والقبح من الأُمور الاعتبارية: أي انّ الحسن هو ما تبانى العقلاء على حسنه. والقبيح هو ما تبانى العقلاء على قبحه. فليس لها وراء تباني وتطابق آراء العقلاء واقع. وأدرجوها في «الآراء المحمودة» و«التأديبات الصلاحية» والتي هي قسم من القضايا المشهورة. ثمّ انّ تطابق آراء العقلاء هذا لابدّ له من سبب، وقالوا إنّ سببه هو إدراكهم للمصلحة أو المفسدة النوعيتين في ذلك الفعل. فمرجع حكم العقلاء بالحسن والقبح هو إدراكهم للمصلحة أو المفسدة النوعيتين.

القول الثاني: ما نُسب للمتكلّمين: من انّ الحسن والقبح من الأُمور والصفات الواقعية المتعلّقة بالأفعال الاختيارية. فالفعل الحسن واقعاً حسن لا أنّ حسنه ينشأ من اعتبار العقلاء له وكذا الفعل القبيح واقعاً قبيح. فهي من القضايا الأولية البديهية التي ليس للاعتبار والوضع إليها سبيل، كما هو الحال في قضية «استحالة اجتماع أو ارتفاع النقيضين».

القول الثالث: ما نُسب للأشاعرة من إنكارهم للحسن والقبيح الذاتي للأفعال وبقطع النظر عن حكم الشارع، بل الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع. فلا واقع لحسن وقبح الأشياء وراء حكم الشارع سواء كان ذلك الواقع هو تطابق آراء العقلاء، أو القضية الأولية البديهية.

ـ وأمّا مختار الوحيدﷺ فقد ذكره عند قوله «ثمّ اعلم أنّ المعتزلة: منهم من قال: بأنّ الحسن والقبيح مقتضى ذات الفعل من حيث هي هي، ومنهم من قال: بأنّهما من مقتضى وصفه اللازم. ومنهم مَن قال: بالوجوه والاعتبارات. وأمّا غير المعتزلة فلعلّهم لا يُعَيِّنون ذلك ويقولون بالأعمّ والقدر المشترك، وهو الصواب»[1].

وبقطع النظر عن الملاحظات التي يمكن أن تطرح حول كلامهﷺ ـ فإنّها خارجة عن محل الكلام ـ فإنّه يمكن القول: بأنّه ﷺ بعد أن اختار أنّ حكم العقل هو الأعمّ من كون منشأه هو القضايا الأولية البديهيّة، أو الاعتبار والتباني العقلائي، فيترتّب عليه أنّ الحكم العقلي من الأُمور الواضحة والمرتكزة في أذهان العقلاء، فكون الحكم العقلي ناشئ من إدراكه للقضايا البديهية أو إدراكه للمصالح أو المفاسد النوعيتين والتي تبانى عليها آراء عامة العقلاء مآله في الحقيقة إلى ارتكاز ذلك الأمر وتلك القضايا في الذهن العقلائي ومن المعلوم انّ المرتكزات الذهنية

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٧١.

تمثّل قرائن لبّية متّصلة يتصرّف على ضوئها ذهن السامع والمتلقّي في ظهورات الكلام ويحكم بالانصراف من تعميم أو تخصيص أو إلغاء خصوصية المورد... وذلك لأنّ الارتكاز يعني رسوخ تلك الصورة القائم عليها الارتكاز في الذهن العقلائي، وذلك الرسوخ موجب لعدم التفات الذهن إلى ما دونها وظهورها بالخصوص من كلام المتكلّم، وعليه فاللازم على المتكلّم عند عدم إرادة تلك الصورة المترسخة أن يُعمل عناية لرفع ذلك الرسوخ، وإلفات السامع والمخاطب إلى ما يريده، ولابدّ أن تتناسب تلك العناية كمّاً وكيفاً مع ثبوت ورسوخ ذلك الارتكاز.

ووفق هذا البيان والتفسير يتّضح حال الموارد التي ذكرها لهذا القسم وهي:

١ ـ عدم التكليف بما لا يطاق. وذلك لحكم العقل باستحالته، فيحكم بقبحه، وصدور القبيح من الحكم محال.

٢ ـ اجتماع النقيضين والضدّين. بالبيان المتقدّم.

٣ ـ الترجيح من غير مرجّح. والذي مرجعه إلى صدور المعلول من غير علّة.

٤ ـ ان نوع الإنسان بخلقة واحدة، كما في أمرهم عليهم السلام: امرأة معيّنة لا تدري دمها من العذرة أو الحيض، أن تدخل القطنة... الخ. وذكرها في الفوائد بقوله 1 «إذا ورد في امرأة اشتبه دم حيضها بالعذرة إن خرجت

القطنه مطوقة فهو عُذرة... الخ، نجزم أنّ هذا حالة جميع النساء، لأنّ خلقتهن واحدة، لا خصوصية لامرأة فيه»[1].

وهذه القاعدة لعلّها المنشأ للحكم بالاشتراك في الأحكام، بين النساء مثلاً فيما يختص بهنّ وبين الرجال والنساء فيما يشتركون به، أو بين الرجال فيما يختصّون به. وقاعدة الاشتراك هذه لم يتمّ استفادتها بعنوانها من دليلٍ خاصٍّ حتّى يحكم بحجّية ظهوره الظنّي، وتكون القاعدة من القواعد الظنّية التي قام الدليل الخاص على حجّيتها. بل هي ناشئة من الجزم والاطمئنان بذلك والناشئ من تجميع القرائن. وببركة هذا الاطمئنان تصبح هذه القاعدة من الأُمور المرتكزة في ذهن مَن حصل عنده ذلك الاطمئنان، فيجزي فيها الكلام المتقدم.

٤ ـ تنقيح المناط. ولم يذكره في ما تقدم من شرحه لمقدّمة المفاتيح، نعم ذكره في ما تقدم نقله عن الفوائد. وأرجعه ـ كما في الفائدة ١١ ـ في بعض حالاته إلى حكم العقل، حيث قال: «... وربما يخرج بقاعدة تنقيح المناط، وهو مثل القياس إلّا أنّ العلّة المستنبطة فيه يقينية، بناءً على القاعدة المسلّمة عند الشيعة من كون الحسن والقبح عقليّين وعدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة. والتنقيح لا يحصل إلا بدليل يقيني شرعي فينحصر دليله في الإجماع والعقل، ومن هذا لا يذكر فقهائنا في كتبهم الاستدلالية اسم تنقيح المناط غالباً، لأنّ الحجّة في

---

(١) الفوائد الحائرية: ١٤٧.

الحقيقة هي تنقيح المناط بعنوان اليقين، وهو منحصر فيما ذكر»[١].

وكذا ما تقدّم نقله عن الفوائد ـ الفائدة ـ حيث قال «... إذ لابدّ للتنقيح من منقّح شرعاً وليس فيما نحن فيه سوى الإجماع، نعم في بعض الموارد يصير المنقح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنه قليل جداً»[٢].

والحاصل: انّ تنقيح المناط هو استكشاف لمناط وملاك الحكم والذي هو حقيقة وروح الحكم، فالحكم يدور مداره سعةً وضيقاً. وبيّن ﷺ كيفية حصول ذلك الاستكشاف بقوله «أي حصل اليقين بأنّ خصوصية الموضع لا دخل لها في الحكم، وكذا اليقين بعدم المانع في مورد آخر، فيجزم بالتعدّي لامتناع تخلف المعلول عن العلّة، مثل قول النبي ﷺ للأعرابي ـ حين سأله: جامعت أهلي في شهر رمضان؟ ـ «كفّر»، فإنّ القطع حاصل بأنّ العلّة هي الجماع فيه من غير مدخلية الأعرابية ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة، بل المتعة والجارية والزنا أيضاً كذلك»[٣].

وأمّا فرقه عن القياس المحرّم ـ مستنبط العلّة ـ والمنصوص العلّة، فقد بيّنه بقوله ﷺ «... لأنّ الحجة في الحقيقة هي تنقيح المناط بعنوان

---

(١) الفوائد الحائرية: ١٤٧.

(٢) الفوائد الحائرية: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٣) الفوائد الحائرية: ٢٩٤.

اليقين... وإنّما قلنا بعنوان اليقين لأنّ الظني إن كان بغير النصّ فهو بعينه القياس المحرّم، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلّة»[١].

والحاصل: فتنقيح المناط إن استند إلى حكم العقل فمرجع التعدّي حينئذٍ إلى الارتكاز؛ لما تقدّم من أنّ الحكم العقلي هو بمثابة القرينة اللبّية الارتكازية.

وأمّا إذا كان استناده إلى الإجماع، فسيأتي التعرّض إليه في النحو الثاني.

النحو الثاني: ما كان منشأ اليقين بالتعدّي هو النقل:

وقد حصر ﷺ ذلك بالإجماع البسيط أو المركب، كما تقدم نقل ذلك عنه حيث قال (... أو النقل، وهو منحصر في الإجماع البسيط أو المركب، إذ لم يوجد نص يكون قطعي السند والمتن والدلالة خالياً عن جميع المعارضات، أو قطعي العلاج، بل قال المحققون: لا يمكن إثبات حكم من نص إلا بمعونة الإجماع، وهذا ظاهر على مَن تفطن بما أشرنا إليه من المتعديات، وتأمل في دلالة النصوص على الحكم مع قطع النظر عن التعدّيات، سيّما مع ملاحظة ما دل على حجية ظنون المجتهد)[٢].

ولبيان الأمر نحتاج وبنحو من الإيجاز لبيان رأي الوحيد ﷺ في الإجماع فإنّه اهتمّ به تنظيراً وتطبيقاً.

---

(١) الفوائد الحائرية: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٣٧.

قال ﷺ«لا شكّ في أنّ الإجماع في اصطلاح الفقهاء عبارة عن اتفاق جمع يحصل من اتفاقهم اليقين بقول المعصوم عليه السلام ، ولو لم يحصل العلم واليقين لا يكون إجماعاً عندهم قطعاً»[١]، وقد ذكر ﷺ في رسالته في الإجماع ثلاث طرق للإجماع، قوّى الثالث منها ـ وإن لم ينكر الآخران ـ وهو «الثالثة: ما ذهب إليه معظم المحقّقين من أنّ العلم يحصل من اتفاق الكلّ بأنّ ذلك من رئيسهم، واتّفق كلّ المحقّقين في أمثال هذه الأزمان على ذلك»[٢].

ويظهر من بعض كلماته استناده إلى حساب الاحتمال في ذلك حيث قال: «وأيضاً كلّ مسألةٍ شرعيةٍ في نفسها تحتمل احتمالات، وبعد ما رأينا فقيهاً متّقياً عادلاً متقناً عارفاً ورعاً مطلعاً ماهراً مقدّساً أفتى فيها، يترجّح في النظر ما أفتى به، وليس وجود فتواه كعدمه على السواء قطعاً... ثمّ إذا رأينا فقيهاً آخر يوافق الأول يحصل من فتواه ظنٌّ آخر ومن توافقهما ظنٌّ آخر، وهكذا كلّما زاد فقيه في الفتوى يحصل منه ظنٌّ آخر، ومن التوافق به ظنٌّ آخر، ومن توافق المتوافقين ظنٌّ آخر، وهكذا إلى أن يصل إلى العلم. فإنّ كثرة الظنونات وكثرة التوافق يقتضي العلم به عادة»[٣].

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٣٩.

(٢) الرسائل الأصولية ٢: ٣٠٣.

(٣) مصابيح الظلام ١: ٥٧.

وقال أيضاً في حاشيته على المدارك: «وحصول الظنّ من فتوى فقيه ماهر عادل متق باذل للجهد في استحصاله من الأدلّة الشرعية مستفرغ للوسع في ملاحظة جميع ما له دخل في الأخذ والفهم موص للغير في الاحتياط في أخذ الحكم غايته، لا ينكره قلب خال عن الشوائب والمعائب، سيّما إذا كان الفقيه من القدماء، ثمّ إذا رأينا فقيهاً آخر مثله يشاركه حصل ظنّ آخر من قوله وقوّة أُخرى من اجتماعهما، وهكذا كما رأينا فتوى حصل ظنّ منه وقوّة من انضمامه، وأُخرى من انضمامين، وعلى هذا القياس، إلى أن يحصل العلم من نفس ذلك.

أو بضميمة ملاحظة أنّ أذهانهم مختلفة في إدراك الأُمور واستنباط المسائل، ومشربهم متفاوت في تأسيس المباني وتأصيل الأصول، ومع ذلك اتّفقوا هذا الاتفاق، وخصوصاً بعد التفطّن بما أشرنا إليه آنفاً. وسيّما إذا كان الحكم مما يعمّ به البلوى وتكثر إليه الحاجة، وخصوصاً بعد ملاحظة أنّ الأحكام الفقهية عند الرواة وسائر الشيعة ما كانت مقصورة فيما رووه في ذلك الزمان؛ لأنّ تلك الروايات وردت بعد ظهور الشرع وانتشاره في الأقطار وامتداد ذلك في الإعصار، بحيث ما كان الرواة جاهلين ولا مستشكلين إلّا في أُمور خاصّة دعاهم إلى الجهل بها والاستشكال فيها أسباب معيّنة»[1].

ـ ثمّ إنّه يظهر منه تعميم الإجماع لما يشمل الاتفاق الضروري

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام ١: ٨٥ ـ ٨٦.

والإطباق، حيث ذكر إشكالاً لمنكري الإجماع وجواباً عنه، وحاصلهما «ثمّ إنّ البعض ربّما يلجأهم جميع ما ذكرناه بعد المبالغة التامّة والإصرار وفي غاية الإكثار، إلى القول بوجود غير الآية والحديث، وحصول العلم من غير جهتهما أيضاً، لكن يقول: من أين هو الإجماع؟ إذ لعلّه شيء آخر.

فكنت أقول: العلم بما ذكر ليس فطرياً بالبديهة، بل العقل لا طريق له أصلاً إلى وجوب مثل الصلاة والنجاسة وأمثالهما... فلابدّ من حصوله من النقل بالبديهة، فإذا لم يكن من الآية والحديث انحصر في الإجماع، إذ لا منشأ للعلم هنا إلّا اتفاق المسلمين أو الشيعة، ولو كانت المسألة خلافية لم يتحقّق هذا العلم بالبديهة، إلّا إذا كان الخلاف شاذّاً. فظهر أنّ المنشأ هو الوفاق، على أنّه أي شيء يكون المنشأ نحن نسمّيه بالإجماع ولا مشاحّة في التسمية، ونسمّيه أيضاً بالضروري أو الوفاق والإطباق، فأيّ اسم ترضى فسمّه به، وأقلّه ما ذكرت من أنّه علم آخر وطريق ثالث، وأنّي لا أدري أنّ المنشأ ماذا؟ ولا مشاحّة في الاصطلاح عند جميع مَن له فهم»[1].

وقال أيضاً: «إذ عرفت أنّ الإجماع هو خبر بالأصل، إلّا أنّه لم يصل إلينا بعنوان معنون ظنّي، بل وصل بعنوان يقيني»[2].

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٦٠.

ومما تقدّم ظهر أنّ ملاك الإجماع هو الاتفاق الموجب لحصول العلم، وهذا الاتفاق حاصل عند القدماء أيضاً، وحصوله كذلك يعني أنّه وصل إليهم يداً بيد من عصر النصّ، مما يعني انّ الحكم كان من الأُمور الواضحة في أذهان الفقهاء والرواة من قبلهم، ولذا قال كما تقدم «وخصوصاً بعد ملاحظة أنّ الأحكام الفقهية عند الرواة وسائر الشيعة ما كانت مقصورة في ما رووه في ذلك الزمان؛ لأنّ تلك الروايات وردت بعد ظهور الشرع وانتشاره في الأقطار وامتداد ذلك في الأعصار، بحيث ما كان الرواة جاهلين ولا مستشكلين إلّا في أُمور خاصّة دعاهم إلى الجهل بها والاستشكال فيها أسباب معيّنة كما هو الحال في أمثال أزماننا. نعم في أمثال زماننا حصل بعض ما كانت غير حاصلة في ذلك الزمان، وإن خفي بعض ما كانت ظاهرة فيه.

والأئمّة عليهم السلام ما كانوا يلقون إليهم الأحكام من أوّلها إلى آخرها، وما كانوا يعترضون على الرواة حين استشكالهم في أمرٍ خاصٍّ بأنّ هذا الحكم من أين عرفت؟، ولِمَ تسأل عن هذا الأمر الخاصّ دون نفس الأحكام وباقي متعلقاتها؟ وما ذكر ظاهر على المتأمّل في الأخبار.

وأيضاً: الكليني رحمه الله ما أتى بجميع روايات الأحكام المسلّمة عند الشيعة، التي لا تأمّل في وفاق كل الشيعة عليها، بل الفقه لو كان مقصوراً في الروايات المروية في الكافي خاصّة لعلّه لم يثبت كثير منه، وكذا

الحال بالنسبة إلى غير الكليني ; من القدماء»[١].

وكأنّ الفقيه عندما يأتي للمسألة الكذائية والتي لا يوجد لبيانها حديث، يستند في بيان حكمها إلى ذلك الوضوح الواصل إليه يد بيد.

وعليه فمرجع هذا النحو من إلغاء خصوصية المورد هو إلى ذلك الاتفاق والوضوح والارتكاز.

ومن هنا ذكر في بيان بعض وجوه التعدّي «... إنّما الكلام في مثل المواضع التي أشرنا إليها من أنّه بمجرد اللّفظ يُفهم التعدّي أو المخالفة، ومعلوم أنّ ذلك لم يتحقّق إلّا بمنشأ، وهو التظافر والتسامع من المسلمين أو الفقهاء، والأنس بطريقتهم، وما فهموا من فتاواهم، وما رسخ في الخواطر من معاشرتهم ومخالطتهم، فربّما يكون إجماعاً ضرورياً، وربّما يكون إجماعاً نظرياً، وربّما يكون إجماعاً ظنّياً، وربّما يكون مجرّد الشهرة بين الفقهاء، فلابدّ من التمييز بين هذه الأقسام، فإنّ القسمين الأولين لا تأمّل في حجّيتهما، والآخرين وقع النزاع في كلّ واحدٍ منهما، فلابدّ من التشخيص ومعرفة الدليل ثمّ الاعتماد والفتوى»[٢].

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام ١: ٨٦.

(٢) الفوائد الحائرية: ٢٩٤.

القسم الثاني

التعدّي على سبيل الظن

وقد ذكر له عدّة أنحاء، هي:

النحو الأول: القياس بطريق الأولى:

قال في شرحه لمقدّمة المفاتيح «... أمّا من القياس بطريق أوّلى، الشيعة مجتمعة على حجّيته نعم نزاعهم في طريقها، والحقّ أنّه الدلالة الالتزامية، فلو لم يصل إلى هذا الحدّ لا يكون حجّة، ولذا ورد في بعض الأخبار المنع من العمل بعد ما قال السائل: نقيسه بأحسنه؛ هذا وربّما تكون الدلالة يقينيّة»[1].

وقال في الفوائد «وممّا يوجب التعدّي عن مقتضى النصّ أيضاً القياس بطريق أوّلى، والشيعة مجتمعة على حجّيته. نعم نزاعهم في طريقها. والحقّ: أنّه الدلالة الالتزامية، فلو لم يصل إلى هذا الحدّ لا يكون حجّة، ولذا ورد في بعض الأخبار المنع عن العمل بعد ما قال السائل: نقيس على أحسنه، هذا وربّما تكون الدلالة يقينيّة»[2].

وقال في الرسائل الأصولية: «إذا ورد من الشارع حكم لجزئي فإن كان بالإطلاع عليه يفهم ويتبادر حكم جزئي آخر فهماً عرفياً وتبادراً متعارفاً، فيكون ذلك الحكم ـ أي الحكم الجزئي الآخر ـ من جملة

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٣٧.

(٢) الفوائد الحائرية: ١٤٨ ـ ١٤٩.

مفاهيم ألفاظ الشرع، ويعبّر عن ذلك بالمفهوم الموافق والمفهوم المخالف ومفهوم الوصف ومفهوم الغاية، إلى غير ذلك، والتعبير عن المفهوم الموافق معلّلاً بالقياس بطريق الأولى لعلة لا مشاحّة فيه»[١].

وقال في مفهوم الموافقة «ومن المفاهيم مفهوم الموافقة، مثل: مفهوم قوله تعالى: (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ)، ولا نزاع في حجّيته. نعم وقع النزاع في طريق دلالته، والمعتبر عندي الدلالة العرفية ودوران الحجّة معها، ووجهه ظاهر»[٢].

ومن مجموع ما تقدّم يظهر أنّ مفهوم الموافقة والقياس بطريق أوّلى عنده واحد.

لكنّ في حاشيته على المدارك قال تعليقاً على قول الشارح «من باب مفهوم الموافقة» (كونه من باب القياس بطريق أولى لا أشكال فيه، وأمّا كونه من باب مفهوم الموافقة ربّما يحتاج إلى تأمّل، وعندي فرق بين المقامين، فتأمّل»[٣].

والبحث في هذا الطريق يقع في أُمور:

الأمر الأول: أشار إلى النزاع في طريق دلالة قياس الأولوية، والمذكور في كلماتهم أنّ هناك ثلاثة أقوال:

---

(١) الرسائل الأصولية ـ رسالة القياس ـ ٢: ص ٣١١.

(٢) الفوائد الحائرية ١٨٦.

(٣) الحاشية على مدارك الأحكام ١: ١٥٩ ـ ١٦٠.

القول الأول: أنّه من باب القياس، قال في المعالم «حجّة الذاهبين إلى كون مثله قياساً: أنّه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالإكرام، في منع التأفيف، وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به، ولا معنى للقياس إلّا ذلك»[1]. وممّن ذهب لذلك العلّامة (٥)، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

القول الثاني: أنّها تدلّ عليه بالدلالة المطابقية باعتبار أن كلمة (أف) مثلاً منقولة عن موضوعها اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى. وقد نسب ذلك إلى المحقّق الحلّي رحمه الله (٦).

القول الثالث: أنّه من باب الدلالة الالتزامية، وهو ما ذهب إليه الوحيد رحمه الله، أي إدراك التلازم بين موضوعي الحكم كي ينتقل الذهن من أحدهما إلى الآخر ويتبادر المعنى إلى الذهن من اللفظ وبالتالي تثبت الدلالة الالتزامية. ولابدّ من تحقّق شروط الدلالة الالتزامية حينئذٍ ككون التلازم بيّن بالمعنى الأخصّ، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

الأمر الثاني: في النسبة بين مفهوم الموافقة وقياس الأولوية.

والظاهر أنّ هناك قولين: الأوّل: كون النسبة هي العموم المطلق. والثاني: كون النسبة هي العموم من وجه ولا بأس بنقل بعض الكلمات في ذلك.

---

(١) (٦) معالم الدين: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٥) تهذيب الاصول ٩٠ .

أمّا القول الأول: فهو ظاهر كلمات السيد الخوئي﵀ حيث قال في الدراسات «والموافق ينقسم إلى قسمين: الأولوية القطعية والمساواة والأولوية أيضاً على نحوين: أحدهما: أن يكون ذلك مفهوم عرفياً من نفس اللفظ يعرفه كلّ عارف باللغة، كقوله تعالى: (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ) فإنّه يستفاد منه كلّ أحد حرمة الشتم والضرب والقتل بالأولوية القطعية، ويعرف أنّ ذكر كلمة «أف» إنّما هو من جهة كونه أدنى مرتبة التضجر. وثانيهما: أن يحتاج استفادته إلى ضمّ مقدّمة عقلية إليه، كما لو قال المولى «سب الإمام موجب للكفر» فإنّه بعد علم من الخارج أنّ ذلك إنّما هو لحرمة الإمام وليس لكونه بشراً مخلوقاً يفهم منه حرمة سبه تعالى بالأولوية، ولابدّ فيه من كون المقدمة العقلية قطعية، وإلا فيكون استحساناً وليس بحجة»[1].

وأما القول الثاني: فهو ظاهر كلام الميرزا النائيني﵀ في أجود التقريرات، حيث قال: «ثمّ إنّ المفهوم الموافق يكون عن نحو الأولوية تارةً، وعلى نحو المساواة أُخرى. والأول: إنّما يتحقّق فيما إذا كانت الأولوية من المدركات العقلية، وأمّا إذا كانت عرفية ـ كما في قوله تعالى: (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ) الدالّ على حرمة ضرب الوالدين ـ مثلاً ـ بالدلالة العرفية ـ فالمدلول خارج عن المفهوم وداخل في المنداليل

(١) دراسات في علم الأصول ٢: ٢٩٤.

اللفظية العرفية»[١]. وقد بيّن الشيخ الحلي﵀ مراد الميرزا النائيني﵀ بما نصه «لا يخفى أنّ مراد شيخنا ﵀هو التفرقة بين مثل قولك (أكرم خدام العلماء) في دلالته بالأولوية على وجوب أكرم العلماء، ومثل آية الأُف، فإنّ الأول لا يكون إلّا بنحو من الملازمة والانتقال من الأضعف إلى موضع آخر يكون هو الأولى بالحكم الوارد على غيره، بخلاف آية الأف فإنّه مع هذه الأولوية يمكن أن يكون من قبيل الكبرى الكلّية التي ذكر منها فردها الخفي، فيخرج حينئذٍ عن عالم المفاهيم التي وقع الكلام في كون دلالتها لفظية، أو عقلية، وقد اختار هو كونها لفظيّة، ويكون مفاد الآية الشريفة داخلاً في المداليل العرفية بلا كلام، ويكون ذلك من قبيل ذكر ما هو الأخفى من أفراد موضوع الكبرى»[٢].

فنقطة افتراق مفهوم الموافقة. هو ما كان على نحو المساواة. ونقطة افتراق الأولوية هو ما أسماه بالمدلول اللفظي العرفي.

ـ ومن هذا القبيل أيضاً ما ذكره السيد الشهيد﵀ حيث قال: «ونريد بمفهوم الموافقة ما يستفاد من الدليل مشاركته مع حكم الموضوع المذكور في الدليل إمّا لكون ثبوته فيه أولى من ثبوته في ملزومه، أو لكونه مساوياً لاشتراكهما في علّة الحكم ومناطه ويشترط فيه أن تكون

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٧٩.

(٢) أصول الفقه ٥: ٢٨٩.

الملازمة عرفية فلا يكفي ثبوت الملازمة بعنايات عقلية»[١]. فمورد افتراق الأولوية وفق هذا الكلام هو الأولوية غير المستفاد من اللفظ وإنّما مستفادة من حكم العقل.

ـ ثمّ إنّ الذي يظهر من مجموع كلمات الوحيدﷺأنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، فقد قال 1 في رسالة في الجمع بين الأخبار «إذ الحكم بالأولوية إمّا لحكم العقل بها أو لحكم الشرع»[٢] فالأولوية وفق هذا النص على قسمين أولوية شرعية وأولوية عقلية. والذي يظهر من عباراته(ره)المتقدّمة أنّ حجّية الأولوية إمّا أن تكون لأجل الدلالة الالتزامية، وبالتالي تكون أولوية عرفية أو أولوية يقينية، والثابت عندهﷺـ كما تقدم ـ ان اليقين إمّا ناشئ من حكم العقل أو النقل كما إذا ثبتت الأولوية بالإجماع ونحوه.

ثمّ أن الأولوية الشرعية والعرفية مرجعهما إلى أمرٍ واحدٍ، فإنّ الأولوية العرفية ما لم تندرج تحت حجّية الظهور، أو تكون يقينية، لا تكون حجّة وشرعية.

ـ وعلى كلّ حال، فالأولوية العقلية خارجة عن مفهوم الموافقة لما تقدّم من أنّ طريق دلالة مفهوم الموافقة عندهﷺهو الدلالة العرفية. وهذه هي نقطة افتراق الأولوية عن مفهوم الموافقة.

---

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٣٨٤.

(٢) الرسائل الأصولية ـ رسالة في الجمع بين الأخبار ـ ٢: ٤٤٧.

وأمّا نقطة افتراق مفهوم الموافقة عن الأولوية فهو بما يسمّى بقياس التساوي أو المساواة.

وأما نقطة الالتقاء والاشتراك فهي الأولوية العرفية أو الشرعية.

ولعل تفريقه ﷺبين الأولوية ومفهوم الموافقة ـ كما تقدم في حاشيته على المدارك ـ ناظر إلى هذا الذي ذكرناه.

الأمر الثالث: استندﷺفي إثبات الحجية في المقام وغيره إلى الفهم العرفي ـ والدلالة الالتزامية أحد سبل الفهم العرفي ـ، فاقتضى الأمر الوقوف عند ذلك فنقول:

إنّ الفهم العرفي كي يستند إليه ويكون حجّة لابدّ أن يكون ناشئاً من مناسبة ونكتة نوعية عامة، فالظهور الناشئ من هذا الفهم هو الذي يكون حجة والذي يسمى بالظهور الموضوعي، دون ما كان ناشئاً من ملابسات وعوامل شخصية ذاتية وهو ما يسمى بالظهور الذاتي.

جاء في كلمات السيد الشهيدﷺإن «الظهور ـ سواء كان تصورياً أو تصديقاً ـ تارةً يراد به الظهور في ذهن إنسان معيّن، وهذا هو الظهور الذاتي، وأُخرى يراد به الظهور بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام، وهذا هو الظهور الموضوعي، والأول يتأثّر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من مورد إلى آخر تبعاً إلى أنسه الذهني وعلاقاته، بخلاف الثاني الذي له واقع محدّد يتمثّل في كل ذهنٍ يتحرّك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام.

وما هو موضوع الحجّية الظهور الموضوعي؛ لأنّ هذه الحجّية قائمة على أساس أنّ ظاهر حال كلّ متكلّم إرادة المعنى الظاهر من اللفظ، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله بوصفه إنساناً عرفياً إرادة ما هو المعنى الظاهر موضوعياً لا ما هو الظاهر نتيجة لملابسات شخصية في ذهن هذا السامع أو ذاك»[١].

نعم: قد يقال بكفاية الظن بالمناسبة والنكتة، ولا يشترط إحراز وجودها ببيان: أنّ طرق استكشاف ذلك الظهور الموضوعي تتمّ عن طريق الظهور الذاتي، ومن تلك الطرق ما ذكره السيد الشهيد﵀ في البحوث حيث قال: «يمكن إحراز الظهور الموضوعي بإحدى طريقتين، الأولى: إحرازه تعبّداً، وذلك بدعوى جعل الظهور الذاتي أمارة عقلائية عليه، فإنّ السيرة قائمة على جعل ما يتبادره كلّ شخص من الكلام هو الميزان في تشخيص الظهور الموضوعي المشترك عند العرف»[٢].

وظاهر العبارة قيام السيرة العقلائية على أمارية الظهور الذاتي مطلقاً سواء حصل العلم والإحراز عند صاحب الظهور الذاتي للنكتة والمناسبة، أم كان الحاصل عنده مجرد الظن بالمناسبة.

أقول: يمكن أن يلاحظ على هذه الدعوى بما حاصله:

إنّ الظهور الذاتي لما كان تبادراً كاشفاً عن الظهور الموضوعي، فلابدّ

---

(١) دروس في علم الأصول ـ الحلقة الثالثة ـ ج: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٩٢.

من توفر شرط التبادر فيه وهو إحراز العلاقة اللغوية والعلم بها ـ على تفصيل ذكروه في الأبحاث الأُصولية لنوع ذلك العلم بالوضع، كجواب على إشكال الدور على ذلك التبادر ـ.

فكما أنّ التبادر الذي هو علامة الحقيقة والوضع لابدّ فيه من إحراز الوضع ولو اجمالا ـ كما هو مذهب المشهور، أو إحراز القرن الأكيد بين ا للفظ والمعنى كما هو مبنى نظرية القرن الأكيد ـ، كذلك التبادر في المقام ـ أي إثبات التطابق بين ما يفهمه الشخص مع ما يفهمه العرف العام ـ هو فرع إحراز وجود العلاقة اللغوية العرفية وما يعتمده العرف من أساليب المحاورة والكلام. وهذا الأمر واضح لا غبار عليه.

فإنّ ذلك الظهور الذاتي لابدّ له من سبب ومستند، وهو إمّا الوضع أو القرينة الخاصّة، وكلاهما خارج عن محلّ الكلام، وأمّا القرينة العرفية العامة وطريقة أهل المحاورة ـ وهي محل الكلام ـ، فلكي يستند السامع في فهمه إليها لابدّ من إطلاعه وإحرازه لوجودها.

ومنه يتّضح أنّ ادّعاء قيام سيرة في المقام على كفاية مطلق الظهور الذاتي أو الظنّ بالمناسبة بعيد.

نعم لابدّ من التفريق بين ما ذكرناه وبين حجّية الظهور ـ والذي موضوعه الظن ـ، ببيان: أنّ هناك نوعين من الظن.

الأول: الظن بوجود نكتة ومناسبة يستند إليها العرف في محاوراتهم، وتمثّل قرينة عامة على استكشاف مراداتهم، وهذا ما قلنا بعدم كفايته.

الثاني: إحراز وجود النكتة والمناسبة، ولكن السامع يشك في أنّ المتكلّم هل أتبع طرق وأساليب أهل المحاورة واعتمد على تلك المناسبة في بيان مراده أم لا؟ وهنا قالوا إنّ ظاهر حال كل متكلّم أن يتكلم على وفق أساليب وطرق المحاورة اللغوية العرفية.

والثاني هو مورد حجية الظهور والتعبد بالظهور الظني والذي قامت عليه السيرة دون الأول.

وعليه فالقول بلا بدّية إحراز وجود المناسبة العرفية وطريقة وأسلوب أهل المحاورة لا يعني إخراج المسألة عن كبرى حجّية الظهور.

وخلاصة ما تقدّم: أنّه لابدّ من إحراز وجود المناسبة العرفية، وعدم الاكتفاء بالظن بها. ولعلّ هذا هو مراد السيد الشهيد﵀أيضاً، فإنّ عبارته في البحوث وإن كانت موهمة بما تقدّم، لكنّه﵀في الحلقة الثالثة فسّرها بما يرجع بروحه إلى ما ذكرناه، حيث قال: «وأمّا الظهور الذاتي ـ وهو ما يعبّر عنه بالتبادر أو الانسباق ـ فيمكن أن يقال بأنّه أمارة عقلائية على تعيين الظهور الموضوعي، فكلّ إنسان إذا انسبق إلى ذهنه معنى مخصوص من كلام ولم يجد بالفحص شيئاً محدّداً شخصياً يمكن أن يفسّر ذلك الانسباق، فيعتبر هذا الانسباق دليلاً على الظهور الموضوعي»[1].

---

(١) دروس في علم الأصول ـ الحلقة ٣ ـ ١: ٢٠٦.

أي أنّ السامع يقوم بعملية تحليلية في ذهنه لمعرفة سبب ذلك التبادر، فإن جرّده عن جميع الأسباب والعوامل الشخصية المحتملة انحصر السبب حينئذٍ بالمناسبة العرفية العامة، فيكشف حينئذٍ عن الظهور الموضوعي، وذلك مساوق لإحراز وجود المناسبة والنكتة، وإلّا فالظن بها يعني احتمال مدخلية أحد العوامل الشخصية في ذلك.

ثمّ إنّ تلك المناسبة العرفية العامّة مرجعها إلى الارتكاز، فإنّ المناسبة تعني أنّ الطريقة اللغوية وأساليب الحوار عند أهل العرف والعقلاء هي تلك، أي أنّ سيرتهم قامت على ذلك، ومن الواضح أنّ منشأ الطريقة والسيرة هو الارتكاز.

نعم، ليس بالضرورة للعمل على وفق المناسبة العرفية إحرازها بخصوصها وعنيها، بل يكفي إحراز أصل وجودها.

والخلاصة: أنّ الفهم العرفي لمدلولات الأدلّة وكلمات الشارع والمتكلم لابدّ لها من مستند ومستندها إمّا الوضع أو القرينة الخاصة ـ وكلاهما خارجان عن محلّ الكلام ـ، أو القرينة العامّة، والتي مرجعها إلى الارتكاز كما تقدم.

ولعلّه إلى ذلك تشير كلمات الوحيد﵀أيضاً حيث قال ـ كما تقدّم نقله ـ «... إنّما الكلام في مثل المواضع التي أشرنا إليها من أنه بمجرد اللفظ يُفهم التعدّي أو المخالفة، ومعلوم أنّ ذلك لم يتحقّق إلّا بمنشأ، وهو التظافر والتسامع من المسلمين أو الفقهاء والأنس بطريقتهم، وما فهموا

من فتاواهم، وما رسخ في الخواطر من معاشرتهم ومخالطتهم...»[1].

الأمر الرابع: في بيان ضابطة الأولوية:

قسّم الأعلام الأولوية إلى قسمين:

القسم الأول: الأولوية العرفية:

ويمكن إجمال المراد منها: بأنّها الأولوية التي يفهمها العرف بمجرّد ثبوت المدلول المطابقي للكلام، ومن دون الحاجة إلى توسّط مقدمة عقلية أو خارجية، فيفهم منها العرف ثبوت الحكم للموضوع الآخر لأنّه أولى بذلك. إذاً هناك ملازمة بين الحكمين لا بين الموضوعين. وهناك منشآن محتملان لهذه الملازمة، هما:

الأول: أن يشترك كلا الموضوعين في ملاك الحكم وذلك الملاك يكون أقوى وأشد في الموضوع الآخر منه في الموضوع الأول، أي ان العرف يفهم من قوله تعالى: (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ) ـ مثلاً ـ أن ملاك حرمة التأفف للوالدين هو الإهانة ومن دون دخل لأي خصوصية أخرى، فتكون هي علّة الحكم، ومن البديهي ثبوت الحكم في المورد والموضوع الذي يوجد فيه ذلك الملاك بنحو أقوى وأشد. وأما منشأ فهم وتشخيص العرف لذلك الملاك أي تنقيحه لمناط الحكم، فلابدّ أن يكون بطريق قطعي ولا يكفي فيه مجرد الظن، وإلا لزم الوقوع في محذور القياس ونحوه. وقد تقدم عن المحقق البهبهاني﵀ حصر تلك

---

(١) الفوائد الحائرية: ٢٩٤.

الطرق بالإجماع والعقل، ويمكن أن نضيف إلى ذلك الارتكاز العرفي (عقلائي أو متشرّعي)، بأن يكون المرتكز في ذهن العرف (ولو عرف المتشرعة) ان علّة حرمة التأفف للوالدين هو الإهانة، فالعرف وببركة ذلك الارتكاز يحرز ذلك الملاك وبالتالي يكتشف الملازمة القطعية.

ومما تقدّم يتضح: أن الدلالة في المقام ليست من دلالة اللفظ على المدلول الالتزامي أي حرمة الضرب ـ الأولوية ـ، أي أنّ الملازمة ليست بين اللفظ والمدلول الالتزامي، وإنّما هي من دلالة المدلول على المدلول، وملازمة بين المدلول المطابقي والمدلول الذي يراد إثباته، وذلك لما تقدّم من أنّ الملازمة إنّما تثبت بعد تنقيح المناط وتحديد الملاك. وهو ليس مدلول للفظ المذكور في الآية المباركة مثلاً، نعم بين المدلولين (حرمة التأفف) و(حرمة الضرب) ملازمة في الملاك وهو الإهانة. ومما يدلّ على ذلك أيضاً: أنّه لو جيء بصياغات أُخرى للدليل الذي يراد إثبات الأولوية به لما كان ذلك مؤثراً في ثبوت أو انتفاء الملازمة، بل لو ثبت الحكم بواسطة دليل غير لفظي لكانت الملازمة ثابتة أيضاً، فإنّ اكتشاف الملاك وبالتالي الأولوية غير متوقف على نوع الصياغة اللفظية كما هو واضح، مما يعني أنّ الدال في المقام ليس هو اللفظ حتّى تكون الأولوية من دلالة اللفظ على المدلول.

وهذا أحد وجوه الفرق بين الأولوية ـ مفهوم الموافقة ـ وبين مفهوم المخالفة. فإنّهما وان اشتركا في دلالتهما على المدلول الالتزامي لكنّ

دلالة مفهوم المخالفة من دلالة اللفظ على المفهوم، بقرينة أنّ ثبوت المفهوم من عدمه يتأثّر بتأثّر الصياغات اللفظية، فالجملة الشرطية (إن كان علي عالماً فأكرمه) يثبت لها مفهوم الشرط، ولكن لو صيغت بصياغة الجملة الوصفية بأن تقول (أكرم علياً العالم) لم يثبت لها المفهوم بناءً على عدم ثبوت مفهوم الوصف.

ومن خلال ما تقدّم اتّضح الوجه في تعبير البعض عنها بـ(الأولوية العرفية القطعية) إمّا كونها عرفية فباعتبار أنّ العرف هو الذي يكتشف الملاك والأشدّية، وأمّا كونها قطعية فباعتبار أنّ ذلك الاكتشاف إن لم يبلغ مرتبة القطع والاطمئنان فلا اعتبار به.

الثاني: أن يكون ذكره من باب ذكر الخاص للتنبيه على العام، وذكر الفرد الخفي للتنبيه على الفرد الجلي، وفي هذا الصدد يذكر الميرزا النائيني ﵀ بحسب ما نقله الشيخ الحلي ﵀ عن تقرير الشيخ موسى الخوانساري «ثم وجه الأولوية قد يكون لحكم العقل بها أو لدلالة اللفظ عليها، وأولوية حرمة إيذاء الوالدين بالضرب المستفادة من قوله تعالى: (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ) يمكن أن يكون على كلا الوجهين؛ لأنّ العقل يحكم بعد أن علم بحرمة الأف أنّ الضرب محرّم بطريق أولى، فهذه الأولوية من الأحكام العقلية الملازمية، واللفظ أيضاً دالّ عليها بالدلالة السياقية؛ لأنّه يفهم من هذا الكلام أنّه من قبيل التنبيه على العام بذكر الخاص، فإنّه بصدد بيان أوّل درجة من الإيذاء وأدناه، فحرمة أعلى

درجة تستفاد من سوق الكلام»[1]. والذي قد صرح بأنّها من المداليل الالتزامية اللفظية فتندرج تحت كبرى حجّية الظهور.

أقول: إن كان مراده﵀من ذلك أنّ هناك قرينة في سياق الكلام تدلّ على ذلك فحينئذٍ يكون التعميم لأجل تلك القرينة، وتندرج تحت حجّية الظهور. وإن لم يكن كذلك ـ وإن كان ذلك بعيداً عن مجموع كلامه ـ بل لأجل أنّ العرف يفهم ذلك، فيرجع الكلام حينئذٍ إلى المنشأ الأوّل.

القسم الثاني: الأولوية العقلية:

ولعلّ المراد منها قد اتّضح مما تقدّم، فهي الأولوية التي تثبت من خلال توسّط مقدّمة عقلية، وهذه المقدّمة وبالتالي الأولوية لابدّ أن تكون قطعية، أي من خلال هذه نستطيع أن نستكشف ملاك الحكم وأنّه ثابت في الآخر بنحو أقوى وأشدّ. وكما تقدّم فإن من أبرز الطرق لاكتشاف ذلك هو الإجماع أو حكم العقل.

ويأتي فيها نفس الكلام المتقدّم: من أنّها من دلالة المدلول على المدلول.

وإلى ما تقدّم أشار المحقّق القمي ﵀في قوانينه حيث قال «فحاصل الكلام في القياس بطريق الأولى الذي يقول به الشيعة، لابدّ أن يكون قياس نصّ على علّته أو نبّه عليها، ودفع احتمال مدخلية خصوصية

---

(١) أصول الفقه ٥: ٢٩٠.

الأصل فيها من جهة كون العلّة في الفرع أقوى لا غير»[١].

ومما تقدّم يتّضح حال دعوى أنّ حجّية الأولوية من باب الدلالة الالتزامية - وهو الذي تبنّاه الوحيد (ره)، فإنّ ذلك يعني أنّ الأولوية تحصّل بواسطة تبادر المعنى إلى الذهن من اللفظ من دون ملاحظة الأصل والفرع والعلّة المشتركة بينهما وأن تلك العلّة هي الملاك التامّ والمستقلّ للحكم.

وبعبارة أُخرى: أنّ الدلالة الالتزامية في المقام تعني عدم انفكاك تصور الفرع عن تصوّر الأصل، وبلا حاجة إلى تصوّر وملاحظة أمر آخر، فإنّ ذلك هو الذي يحقّق شرط الدلالة الالتزامية أي يكون بيّن بالمعنى الأخص. وقد عرفت عدم تمامية ذلك بل لابدّ من استكشاف العلّة وأنّها الملاك التامّ والمستقلّ للحكم وأنّها متحقّقة في الآخر بنحو آكد وأشدّ.

النحو الثاني: القياس منصوص العلّة:

قال ﷺ في شرحه لمقدّمة المفاتيح في مقام تعداد أنحاء هذا القسم من التعدّي «... أو من المنصوص العلّة، وعندهم في حجّيته خلاف، والحق الحجية للدلالة العرفية، وهذا أعمّ من أن تكون العلّة مذكورة صريحاً، أو يذكر أمر في مقام التعليل»[٢].

---

(١) القوانين المحكمة ٣: ٢٠٥.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٣٧.

وقال ﷺفي الفوائد عند بيانه للتعدّي بتنقيح المناط وأنّه لابدّ فيه من اليقين «... وإنّما قلنا بعنوان اليقين؛ لأنّ الظنّي إن كان بغير النص فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلّة، وفي حجّيته خلاف: قيل: بعدم الحجية مطلقاً.

وقيل: بالحجّية مطلقاً، وهو المشهور المعروف في الكتب الاستدلالية.

وقيل: إن قام دليل من الخارج على عدم مدخليّة خصوص المادّة فهو حجّة وإلّا فلا.

وخيرها أوسطها، للفهم العرفي من دون تأمّل منهم، ألا ترى إنّه إذا قال الطبيب لواحد ـ لا تأكل هذا لأنّه حامض أو حلو ـ يعلم بلا تأمّل أنّ الطبيب منعه عن أكل كلّ حامض أو حلو، وهكذا جميع استعمالاتهم؛ فيكون العموم مدلول اللفظ عرفاً، وقد مر أن الشارع يتكلّم بعنوان العرف ويخاطب على طريقتهم»[1].

ولبيان الأمر نقول: إنّ القائل بحجية القياس منصوص العلّة يدعي أنّ العلّة المذكورة هي علّة للحكم فيدور الحكم مدارها سلباً وإيجاباً، وبالتالي يتعدّى عن مورد الحكم إلى كلّ مورد تحقّقت فيه تلك العلّة.

ومَن أنكر الحجّية أنكر كونها علّة وملاك للحكم الشرعي، بل العلّة المنصوصة إنّما هي علّة لخصوص موردها، أو هي حكمة للتشريع

---

(١) الفوائد الحائرية ١٤٧ ـ ١٤٨.

وبالتالي فلا يدور الحكم مدارها، فيقتصر في الحكم على مورده ولا يتعدّى إلى غيره من الموارد وإن تحقّقت فيه تلك العلّة والحكمة[1].

ثمّ إنّ الوحيدﷺكما في النص المتقدّم ذكر ثلاثة أقوال في المسألة:

القول الأول: عدم حجّية القياس منصوص العلّة مطلقاً ولعلّ من القائلين به السيّد المرتضى ﷺ.

حيث قال ﷺفي مقام الرد على مَن قال بإمكان التعدّي عن مورد العلّة المنصوصة:

«... وهذا غير صحيح؛ لأنّ العلل الشرعية إنّما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل وعن وجه المصلحة فيه. وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في أحدهما داعيةً إلى فعله دون الآخر، مع ثبوتها فيه. وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر، وهذا باب في الدواعي معروف. ولهذا جاز أن يُعطى لوجه الإحسان فقيرٌ دون فقير، ودرهم منه دون درهم، وفي حالٍ دون حال أُخرى، وإن كان فيما لم نفعله الوجه الذي لأجله فعلنا بعينه. وإذا صحّت هذه الجملة لم يكن في النص على العلّة ما يوجب التخطّي والقياس، وجرى النصّ على العلّة مجرى النصّ

---

(١) هذا الفارق الإثباتي بين علّة الحكم وحكمة التشريع، وهناك فارق ثبوتي تركنا الخوض فيه إلى محله، ومن أراد فليراجع أصول الفقه للشيخ حسين الحلي (ره) ٥: ٢٩١ ـ ٢٩٤.

على الحكم في قصره على موضعه. وليس لأحدٍ أن يقول إذا لم يوجب النصّ على العلّة التخطّي كان عبثاً. وذلك أنّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه، وهو ما كان له هذا الفعل المعيّن مصلحة»[١].

القول الثاني: ما تبنّاه الوحيد ﷺ ونُسب للأكثر أيضاً، من الحجّية مطلقاً. وممّن تبنّى ذلك أيضاً العلامة الحلّي ﷺ حيث قال: «الحقّ عندي أنّ العلّة إذا كانت منصوصة وعُلم وجودها في الفرع كان حجّة»[٢]، واستدلّ على ذلك «بأنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها، فإذا نصّ على العلّة عرفنا أنّها الباعثة والموجبة لذلك الحكم، فأين وجدت وجب وجود المعلول»[٣].

القول الثالث: إنّ التعدّي والحجّية متوقّف على قيام الدليل الخارجي على التعدّي وإلغاء خصوصية المورد، وإلّا فالعلّة المنصوصة بحدّ نفسها غير موجبة للتعدّي.

وممّن تبنّى ذلك المحقّق الحلي ﷺ حيث قال: «النصّ على علّة الحكم وتعليقه عليها مطلقاً يوجب ثوبت الحكم إن ثبتت العلّة، كقوله (الزنا يوجب الحدّ، والسرقة توجب القطع).

أمّا إذا حكم في شيء بحكمٍ ثمّ نصّ على علّته فيه فإن نصّ مع ذلك

---

(١) الذريعة ٢: ٦٨٤.

(٢) تهذيب الأُصول: ٢٤٨.

(٣) نهاية الأُصول: ٢٥٢.

على تعديته وجب، وإن لم ينصّ لم يجب تعدية الحكم إلّا مع القول بكون القياس حجّة، مثاله: إذا قال: (الخمر حرام لأنّه مسكر) فإنّه يحتمل أن يكون التحريم معلّلاً بالإسكار مطلقاً، ويحتمل أن يكون معلّلاً بإسكار الخمر. ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعدّية»[1].

وقال ﷺ أيضاً: «فإن نصّ الشارع على العلّة وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم جاز تعدية ذلك الحكم وكان ذلك برهاناً»[2].

ولتحقيق الحال في المسألة نقول:

الصحيح ـ والله العالم ـ هو صحّة القول الثاني وانّ العلّة المنصوصة علّة حكم يدور الحكم مدارها سلباً وإيجاباً، وذلك تمسّكاً بالإطلاق. ببيان: إنّ المقام مقام تشريع وبيان للأحكام الشرعية ـ فإنّا نريد أن نحدّد أنّ الشارع شرّع الحكم لعموم موارد العلّة أم لخصوص المورد المذكور ـ.

وطريقة الشارع في البيان يُراعى فيه الفهم العرفي وما هو المرتكز في أذهانهم، وما هو المرتكز في أذهان العرف هو أنّ الأثر ـ ومنه الحكم ـ يدور مدار علّته، أي انّ العلّة هي المرادة حقيقةً، وهي التي تمثّل موضوع الحكم. وبذلك يمكن إثبات انّ الشارع في مقام البيان من جهة

---

(١) معارج الأُصول: ١٨٣.

(٢) معارج الأُصول: ١٨٥.

العلّة ومدخليتها في ثبوت الحكم الشرعي، والتي هي من أهمّ مقدّمات الحكمة المثبتة للإطلاق. وبناءً على ذلك إذا احتملنا مدخلية شيءٍ آخر ـ كخصوصية المورد ـ في ثبوت الحكم، فيمكن إلغاءه بإطلاق كلام الشارع في التعليل.

إذاً الحكم بعموم العلّة يتمّ ببركة الإطلاق، وهو المراد ـ والله العالم ـ من تعبيرهم لإثبات الإطلاق بالفهم العرفي ـ كما تقدّم عن الوحيد ﵀، أو الدلالة العرفية ـ كما عن صاحب الحدائق﵀، فإنّ الدلالة الإطلاقية دلالة وفهم عرفي.

ولتتميم هذا القول لابدّ من دفع بعض الإشكالات التي قد تثار حوله:

الإشكال الأول:

بمراجعة روايات التعليل، نجد أنّ أكثر العلل المذكورة فيها هي من قبيل الحكمة؛ وذلك لعدم اطرادها أو انعكاسها، وعليه فأكثر روايات التعليل مقيّدة ـ بناءً على أنّ الحكمة تمثّل جزء العلّة لا العلّة التامّة ـ. ومن المعلوم أنّ تقييد ـ تخصيص ـ الأكثر مستهجن، وعليه فالإطلاق غير تام.

وفيه: يجب أن نميّز بين نظرتين إلى العلل المذكورة في الروايات:

الأُولى: النظر إلى كلّ علّة بصورة منفردة، فإذا كانت غير مطّردة ولا منعكسة، فحينئذٍ لا يمكننا القول بأنّ الشارع في مقام بيان علّة الحكم المطّردة، بل في مقام بيان جهة من جهات المصلحة وحكمة التشريع.

الثانية: النظر إلى مجموع العلل الصادرة من الشارع، ومن المعلوم أنّ أغلب هذه العلل غير مطّردة ولا منعكسة، فهي حِكَمُ تشريع.

وما يحتاجه الإطلاق هو لحاظ العلّة بالنظرة الأُولى. فإنّا بالإطلاق نريد أن نثبت شمول الحكم لكلّ أفراد تلك العلّة، لا أحكام متعدّدة لأفراد علل متعدّدة.

الإشكال الثاني: الإطلاق في المقام كما تقدّم مبتنٍ على ظهور حال المتكلّم الشارع، ولمّا كانت أغلب العلل المذكورة من قبيل حكمة التشريع، فذلك يخدش بالظهور الحالي المدّعى، أي أنّ طريقة الشارع وبالتالي ظاهر حاله انّه ليس بصدد ذكر العلل المطّردة، خصوصاً وأنّ الوجوه التي يمكن بيانها كوجهٍ لذكر العلّة من باب حكمة التشريع كثيرة.

وفيه: انّ المقصود هو الحكم بإطلاق العلّة، فلابدّ أن ينظر إلى نفس تلك العلّة المذكورة في الرواية، فمع عدم المقيّد يتمّ الإطلاق؛ لتمامية الظهور المدّعى كما تقدّم. ودعوى بلوغ الغلبة حد الانصراف, اول الكلام.

فالنتيجة: إنّ الإطلاق في المقام تامّ، فالأصل في العلل المنصوصة في روايات الأحكام أن تكون علل أحكام، لا حِكَمُ تشريع.

ثمّ انّ الميرزا النائيني ﷺذكر ثلاثة أُمور لابدّ من توفّرها حتّى تكون العلّة المنصوصة مطلقة. وحاصل كلامه «إنّ الحكم على العلّة المأخوذة

في الحكم بأنّها من قبيل العلّة المنصوصة، وأنّ الحكم غير مختصّ بمورده بل يكون تابعاً لتلك العلّة أينما وجدت، يتوقّف على أُمور ثلاثة:

الأول: أن تكون العلّة من العناوين العرفية التي تكون معرفتها بيد العرف ليصلح أن يخاطب بها المكلف، وتلقى عهدتها عليه فعلاً أو تركاً، وذلك مثل الإسكار ونحوه من العناوين العرفية القابلة للإلقاء على عاتق المكلّف، أمّا لو لم تكن العلّة من هذا القبيل بل كانت أمراً مجهول الحقيقة عند العرف مثل النهي عن الفحشاء بالنسبة إلى الأمر بالصلاة ونحو ذلك من العلل التي يجهلها العرف ولا يمكن أن تلقى إليه وأن يكلّفوا بها، لم تكن العلّة المذكورة صالحة لأن تكون من منصوص العلّة، ولا يتعدّى عن مورد الحكم إلى ما توجد فيه العلّة ممّا هو خارج عن مورد الحكم المذكور، بل تكون حينئذٍ من قبيل حكمة الشريع غير المطّردة ولا المنعكسة.

الأمر الثاني: أن لا يكون للحكم المعلّل إضافة إلى المورد، بحيث نحتمل فيه أن تكون العلّة المذكورة علّة لحكم خصوص ذلك المورد دون غيره ممّا وجدت فيه تلك العلّة، كأن يقول: (إنّ تحريم الخمر لأجل الإسكار)، فإنّه يحتمل فيه كون الإسكار علّة لخصوص حرمة الخمر دون غيره مما وجد فيه الإسكار، بل لابدّ أن يؤخذ الحكم المذكور ـ أعني التحريم مطلقاً ـ لتكون العلّة المذكورة ـ أعني الإسكار ـ

علّة لذلك الحكم المطلق ليسري الحكم إلى كلّ ما وجدت فيه تلك العلّة.

الأمر الثالث: أن لا يكون للعلّة المذكورة إضافة إلى خصوص المورد بحيث يحتمل أن تكون العلّة في ذلك الحكم هو خصوص المضاف منها إلى ذلك المورد دون غيرها ممّا يضاف إلى الموارد الأُخر، كأن يقول: (الخمر حرام لإسكاره)، فإنّ يحتمل فيه كون العلّة في التحريم هو خصوص الإسكار المضاف إلى الخمر دون مطلق الإسكار، بل لابدّ أن تكون العلّة المذكورة مطلقة بأن يقول: (الخمر حرام لأجل الإسكار)؛ لتكون العلّة في التحريم هو مطلق الإسكار، وتكون صحّة التعليل متوقّفة على تحقّق الكبرى الكلّية القائلة (إنّ كلّ مسكر حرام)، فيكون التحريم سارياً إلى كلّ مورد تتحقّق فيه العلّة المذكورة، أعني الإسكار. بخلاف ما لو قال: (الخمر حرام لأجل إسكاره)، فإنّ صحّة التعليل فيه لا تتوقّف على تحقّق تلك الكبرى الكلّية، بل يكفي في صحّته كون إسكار خصوص الخمر علّة في تحريمه من دون حاجة إلى تلك الكبرى الكلّية.

وبالجملة: لا يمكن أن يكون التعليل راجعاً إلى الكبرى الكلّية إلا حيث يكون حسن التعليل أو صحّته متوقّفاً على تحقّق تلك الكبرى، ولا يكون ذلك متوقّفاً على ما ذكر إلّا بعد تحقّق هذه الأُمور الثلاثة، ولو اختلّ واحداً منها لم تكن صحّة التعليل متوقّفة على تلك الكبرى ليكون

ذلك التعليل طريقاً إلى استكشاف تلك الكبرى الكلّية»[١].

أمّا الأمر الأول الذي ذكره (قده) فهو واضح، لكن الكلام في الأمرين الثاني والثالث، أي إضافة العلة أو الحكم إلى المورد مانع عن جريان الإطلاق، فلم يرتضها بعض الأعلام منهم السيد الخوئي، فقد ناقشهما على ما في هامش أجود التقريرات حيث قال: «لا يخفى انّ هذا الاحتمال إنّما هو على خلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف من دوران كلّ حكم مدار علّته، ومن أنّ العلّة المذكورة في الكلام هي بنفسها علّة للحكم، مع قطع النظر عن خصوصية قيامها بالموضوع المذكورة في القضية... وبالجملة لا نشكّ في أنّ ما يستفاد عند أهل العرف من قضية (لا تشرب الخمر لأنّه مسكر) بعينه هو المستفاد من قضية (لا تشرب الخمر لإسكاره)...»[٢].

أقول: يمكن مناقشة قول الميرزا (ره)، بأن نقول بالتفصيل بين المقدّمة الثانية والثالثة، أمّا المقدّمة الثالثة فكلامه تامّ؛ لاندراجها تحت كبرى «احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية» المانعة من التمسّك بالإطلاق. ولتوضيح ذلك نحتاج لبيان المراد من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فنقول:

إنّ موردها الشك في قرينية الموجود، ولكي تتحقّق لابدّ من

---

(١) أُصول الفقه، للشيخ حسين الحلي (ره) ٥: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٣٨٠ ـ ٣٨١.

توفّر أُمور:

١ ـ أن يكون هناك شيء موجود محرز محتفٍ بالكلام ـ متصل به ـ، ولا يكفي احتمال وجوده.

٢ ـ أن يكون ما يدلّ عليه ذلك الموجود يدور أمره بين أكثر من مدلول ومعنى، ولم يتمّ تشخيص معناه بحدّه، أي هناك شكّ في الظهور سواء أكان ذلك الشك على نحو دوران الأمر بين المتباينين، أم بين الأقلّ والأكثر.

٣ ـ أن يكون أحد تلك المداليل والمعاني المحتملة على تقدير ثبوته قرينة مفسّرة لذلك الكلام، وهذا معنى كونه صالحاً للقرينية، أيّ الشيء الموجود على أحد محتملاته يكون قرينة.

ومع تحقّق هذه الأُمور يرتفع الظهور الأوّلي للكلام، قال في أجود التقريرات: «وبوجود ما يصلح للقرينة لا ينعقد للكلام ظهور أصلاً ويكون من المجملات»[1]. وذكر السيد الشهيد ﷺ في مباحث الأُصول: «وإن كان الشكّ في قرينية الموجود المتصل فلا تجري أصالة عدم القرينة، لما عرفت من أنّ النكتة في أصالة عدم القرينة المتصلة إنّما هو غلبة عدم الغفلة، فمع الشكّ في القرينة من جهة أُخرى كاحتمال معنىً معيّن للفظ المتصل على تقديره يكون قرينة، لا يمكن نفيها بأصالة عدم القرينة، وبالتالي لا يحرز موضوع الظهور كي نتمسّك بأصالة

---

(١) أجود التقريرات ٣ : ١٥٦.

الظهور»[١].

وعليه فكما لا يمكن التمسّك بالإطلاق مع وجود القرينة، كذلك لا يمكن التمسّك به مع وجود ما يصلح للقرينية.

ومقامنا من هذا القبيل: فإنّ إضافة العلّة إلى الضمير فيه احتمالان:

الأول: اختصاص العلّة بذلك المورد.

والثاني: عمومه لبقية الموارد.

فهو على الاحتمال الأول يكون قرينة على الاختصاص، فتندرج في كبرى الاحتفاف بعد عدم تعيّن أحد الاحتمالين.

وأمّا الأمر الثاني فلا يندرج تحت كبرى الاحتفاف؛ لعدم تعدّد الاحتمالات المتكافئة، بعد عدم الموجب لذلك. ومجرد احتمال ذلك لا يمنع من تمامية الإطلاق بعد عدم كونه احتمالاً معتداً به.

وعلى كلّ حال، فقد اتضح ممّا تقدّم أنّ مرجع هذا النحو من إلغاء خصوصيّة المورد هو إلى الإطلاق.

النحو الثالث: قاعدة عموم البدلية:

قال ﷺ في شرحه للمفاتيح: «وامّا من عموم البدلية، مثل حكمهم في التيمّم بوجوب تقديم اليمنى على اليسرى؛ لأنّه بدل، والمنشأ في هذا أيضاً الفهم العرفي»[٢].

---

(١) مباحث الأصول، ق٢ ج٢: ١٩٥.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٣٨.

وكذا في الفوائد الحائرية[١] الفائدة (١١)، وفي الفائدة (١٥) من الفوائد الجديدة قال: «اعلم أنّ الفقهاء يُجرون في البدل الشرعي عن المبدل منه الشرعي أحكام ذلك المبدل منه إلّا أن يثبت خلاف ذلك من الشرع، مثلاً: يحكمون في التيمّم بوجوب البدأة من الأعلى في المسح، وترتيب اليدين بتقديم اليمين على اليسار، وغير ذلك. وكذا وجوب الإخفات في التسبيح بدل الحمد في الركعتين الأخيرتين، وغير ذلك مما لا يحصى. والظاهر أنّ دليلهم هو الفهم العرفي، ألا ترى أنّ عمّاراً تمعك في التراب وتمرّغ في تيمّمه مع صلاحه وتقواه وتديّنه وكونه من أهل المعرفة واللسان، ولعلّك بملاحظة محاورات العرف ومعاملاتهم يظهر ذلك عليك. وبالجملة أيّ موضع يتحقّق فيه الفهم العرفي يمكن الاستناد والاحتجاج وأمّا كون الأمر كذلك كلّياً فمحتمل، ويحتاج ثبوت ذلك إلى تأمّل تامّ، وعرفت في الفوائد اعتبار الفهم العرفي وكونه حجّة، فلاحظ وتأمّل»[٢].

واستدلّوا على أصل القاعدة بما دلّ على بدلية فعل مكان فعل آخر كأدلّة التيمّم ونحوه. ولا كلام لهم في ثبوت أصل القاعدة، وإنّما الكلام في عمومها، بمعنى أنّ جميع أحكام وشروط وأجزاء المبدل منه هل تثبت للبدل بمجرّد ذلك أم لا؟ فقد وقع الخلاف في ذلك.

---

(١) الفوائد الحائرية: ١٥٠.

(٢) الفوائد الحائرية: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

ذهب الوحيد﵀إلى العموم إلّا أن يثبت خلاف ذلك كما تقدّم، وكلامه يرجع إلى الفهم العرفي والارتكاز، فمنشأ التعميم هو ما ارتكز في الأذهان من أنّ البدل يقوم مقام المبدل منه، وأنّ له كلّ ما للمبدل منه، إلّا ما خرج بالدليل. ومع هذا الارتكاز العرفي في أذهان السامعين يمكن دفع إشكال عدم العموم والإطلاق من جهة عدم كون المتكلّم في مقام البيان من جهة الكيفية والشروط والأجزاء للبدل، وإنّما هو في مقام البيان من جهة أصل مشروعية البدل.

فأدلّة البدلية بقطع النظر عن ذلك الارتكاز المدّعى لا يظهر منها أكثر من ذلك.

ـ ثمّ انّ ثبوت هكذا ارتكاز من عدمه بحاجة إلى جمع المؤيّدات والشواهد، وهذا ما حاول الوحيد ﵀تحصيله، ونذكر لذلك هنا شاهدان:

الأول: حادثة تيمّم عمّار ; بدلاً عن الغسل. وهذه الحادثة ذُكرت في أكثر من رواية وبأسانيد تامّة، نذكر منها ما رواه أبي أيوب الخزاز عن أبي عبدالله ﵇ «قال: سألته عن التيمّم؟ فقال: إنّ عمّاراً أصابته جنابة فتمعّك كما تتمعّك الدابّة، فقال له رسول الله ﷺ: يا عمّار تمعّكت كما تتمعّك الدابة! فقلت له: كيف التيمّم؟ فوضع يده على المسح، ثمّ رفعها فمسح وجهه، ثم مسح فوق الكف قليلاً»[1].

وذكر الوحيد﵀ـ في مقام الاستدلال على اشتراط الترتيب في التيمّم

---

(١) الوسائل، أبواب التيمّم، ب١١، ح٢.

ـ: «ويشهد عليه أيضاً عموم المنزلة، وتوقيفية العبادة، وقاعدة البدلية؛ لأنّ أهل العرف إذا علموا بهيئة وكيفية في المائية ثمّ سمعوا أنّه إذا لم يوجد الماء فالتراب، أو بدله التراب عند العذر، وأمثال هذه العبارات لا يفهمون منها إلّا أنّ الترابية بهيئة المائية، إلّا أن تثبت المخالفة من الخارج..

ومن هذا ترى عمّاراً مع كونه مدنيّا مطيعاً من أهل الفهم جزماً فعل في مقام إطاعة الواجب من الله تعالى ما فعل، وليس ذلك إلّا من الجهة التي ذكر، ولذا لم يشنّع عليه بأنّ هذا الخيال من أين؟ وبأي جهة؟ بل مازح معه بما مازح... ولذا اتفق افهام الكلّ في قول الفقهاء: إن لم يوجد التراب فالغبار، وإن لم يوجد فالطين، إلى غير ذلك، وكذا في ما ورد في الأخبار، بل في بعضها فتيمّم بالطين، أو تيمّم بالغبار، أو ما يؤدّي ما ذكرت من العبارة، وإن كان بتفاوت في التعبير.

وبالجملة: أيّ فرق بين أن يقال: إن لم تجدوا ماءً فبالتراب، وإن لم تجدوا تراباً فبالغبار، وأمثال ذلك، كما ورد في الأخبار. وأمّا في الغبار والطين يفهم اتحاد الهيئة على اليقين من دون شكّ، وليس ذلك من الاطلاع عن الخارج، إذ لو عرض هذه العبارة على أهل العرف يفهمون كذلك البتة، حتّى لو وجدوا من الفقهاء مخالفة في ذلك كلّاً أو بعضاً لحكموا بثبوت مانع، أي دليل شرعي يمنع من الإطلاق أو العموم، أو يمنع عموماً. كما انّ الحال في الماء كذلك، مثل قوله: إن لم يكن ماءً

مجمّداً وثلجاً، يفهم انّ الوضوء أو الغسل من الجمد والثلج مثل الماء، فتأمّل جيداً»[١].

أقول: قد يحمل فعل عمار رضي الله عنه على احتياطه في ذلك مع جهله بكيفية التيمّم، فلا يكشف ذلك حينئذٍ عن الارتكاز عند الفهم النوعي للعرف، وعلى كلّ حال فاستكشاف الفهم العرفي والارتكاز قائم على عدم إنكار النبي صلى الله عليه وآله لذلك الارتكاز المدّعى في ذهن عمّار والإنكار ليس ببعيد بعد وصفه صلى الله عليه وآله لفعل عمّار رضي الله عنه بأنّه كتمعّك الحمار. وفي الجواهر في مقام الاستدلال على الموالاة في التيمّم بعموم المنزلة والبدلية، قال: «وإن كان قد يشهد له في الجملة تمرّغ عمّار وهو من أهل اللسان. إلّا أنّه يدفعه عدم مساواتها للكيفية في الانصراف، على انّه قد رُدّ ذلك على عمّار، فعلم أنّ المراد بالمنزلة البدلية في الإباحة لا الكيفية»[٢].

وأمّا الاستشهاد ببدلية التيمّم بالغبار أو الطين عن التيمّم بالتراب، فالظاهر أنّه ليس في محلّه، بعد أن بُيّنت كيفية التيمّم بالتراب، فالبدلية في متعلّق التيمّم بعد معرفة كيفية التيمّم، وهذا بخلاف بدلية التيمّم عن الوضوء. فإنّ المفروض أنّ أصل الكيفية غير معلومة لولا البيان من الشارع. فحال بدلية التيمّم بالغبار عن التيمّم بالتراب، كحال بدلية الوضوء بالتراب بدل الوضوء بالتيمّم، فإنّ الذي يفهمه العرف ـ المطّلع

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام ٢ : ١٣٧ ـ ١٣٨. وانظر مصابيح الظلام ٤: ٣٥٩.

(٢) جواهر الكلام ٥ : ١٧٦ ـ ١٧٧.

على كيفية الوضوء ـ هو إيصال التراب بنفس كيفية إيصال الماء إلى كلّ أجزاء الوضوء.

٢ ـ ما ذكره ﷺ نقلاً عن التذكرة من الإجماع حيث قال: «... قال في مبحث التيمّم في التذكرة: يجب فيه تقديم اليمنى على اليسرى بإجماعنا؛ لأنّه بدل ممّا يجب فيه التقديم؛ إذ يظهر منه أنّ جميع المجمعين استندوا إلى قاعدة البدلية في الحكم المجمع عليه، واستندوا أيضاً في وجوب البدأة بالأعلى في الوجه والكفّين بهذه القاعدة»[1].

أقول: تمامية هذا الوجه بحاجة إلى إثبات عدم المخالف المضرّ بالإجماع أوّلاً، وإلى كون مستندهم هو قاعدة البدلية ثانياً. وفي كليهما نظر.

أمّا ثبوت الإجماع، فكثير من عبارات المتقدّمين ظاهرة في وجوب الترتيب في التيمّم كما في المبسوط (١: ٣٤)، والخلاف (١: ١٣٨)، والمقنعة (٦٤)، والمراسم (٥٤)، والسرائر (١ : ١٣٧). لكن عبارة الصدوق ﷺ في المقنع والهداية ظاهرهما عدم الترتيب.

قال ﷺ في المقنع: «ثمّ تدلك إحدى يديك بالأُخرى فوق الكفّ قليلاً»[2]. وفي الهداية «ويمسح على ظهر كفّيه»[3].

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام ٢ : ١٣٧.

(٢) المقنع: ٢٦.

(٣) الهداية: ٨٨.

ـ وأمّا كون مستند المجمعين هو قاعدة البدلية فهو أوّل الكلام، بعد أن كانت هناك مستندات أُخرى استندوا إليها في الموارد المختلفة، كالأخبار البيانية.

بل عبارة التذكرة التي أشار إليها الوحيد﵀غير ظاهرة في أنّ المستند هو قاعدة البدلية حيث قال: «الترتيب واجب في التيمّم يبدأ بمسح الوجه ثمّ بالكف اليمنى ثمّ اليسرى، فلو غيّره وجب أن يعيد على ما يحصل به الترتيب، ذهب إليه علماء أهل البيت ﷺ لقوله تعالى: (فَامْسَحُوا بِوجُوهِكُم) والواو للترتيب عند الفرّاء، ولأنّ التقديم لفظاً يستدعي سبباً الترجيح من غير مرجّح ولا سبب إلّا التقديم وجوباً...»[1].

والنتيجة: أنّ مرجع عموم البدلية عند الوحيد﵀إلى ذلك الفهم العرفي الناشئ عن الوضوح والارتكاز.

النحو الرابع: عموم المنزلة:

قال﵀في شرحه لمقدّمة المفاتيح «وأمّا من عموم المنزلة، مثل: إنّ التيمّم بمنزلة الطهارة المائية»[2]. ونحوه ما ذكره في الفائدة (١١)[3] من الفوائد الرجالية.

---

(١) التذكرة ٢: ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٣٨.

(٣) الفوائد الحائرية: ١٥٠.

والمراد من المنزلة أو التنزيل هو: جعل شيء مكان شيءٍ آخر بلحاظ الآثار، من دون اعتبار كونه مصداقاً له، فلا يعتبر فيه ولم يلحظ عدم التمكّن من المنزل عليه، أو عند عدم الإتيان بالمنزل عليه.

وبهذا يختلف عن البدل، فهو وإن كان جعل شيء مكان شيءٍ آخر بلحاظ الآثار أيضاً، لكن الملحوظ فيه هو إمّا عدم التمكّن من المنزل عليه أو عدم الإتيان بالمنزل عليه.

ذكر في معجم مقاييس اللغة[1] في تعريف البدل: «بدل: الباء والدال واللام أصل واحد وهو قيام الشيء مقام الشيء الذاهب». وذكر في تعريف التنزيل: «والتنزيل: ترتيب الشيء ووضعه منزله»[2].

فجهة الاشتراك بين التنزيل والبدلية هي: انّ المغايرة بينهما وبين الأصل باقية حتّى اعتباراً ومجازاً.

وجهة الاختلاف هي: انّ التنزيل لم يلحظ فيه عدم الإتيان بالمنزل عليه، بخلاف البدل فإنّه لوحظ فيه ذلك.

ولأجل جهة الاشتراك تلك نجد في جملة من عبارات الوحيد; وغيره عطف إحداهما على الأُخرى ما ظاهره عطف تفسير. وكذا نجد ما يعبّر عنه الآخرون بالتنزيل يعبّر عنه 1 بالبدلية أو العكس، بل في

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٧٩، طبع الأعلمي ٢٠١٢، رتّبه وصحّحه إبراهيم شمس الدين

(٢) المصدر السابق: ٨٥٧.

عباراته ; المختلفة كذلك.

نعم، في بعض عباراته يظهر أقوائية التنزيل من البدلية. قال رحمه الله في شرح مراد الفيض الكاشاني رحمه الله من كون التراب مبيحاً مكان الوضوء كذلك «ومراده من البدلية ما يستفاد من المشابهة، مثل قول الصادق عليه السلام : «إنّ الله جعل التراب طهوراً، كما جعل الماء طهوراً»، وقوله عليه السلام : «إنّ ربّ الماء هو ربّ الأرض»، في مقام التعليل لكفاية التيمّم. وقوله عليه السلام «أحد الطهورين»، «جعلهما طهوراً».. إلى غير ذلك.

وأقوى من الكلّ عموم المنزلة الواردة في بعض الصحاح من قوله :: «هو بمنزلة الماء»؛ لأنّه دلالة عرفية مسلّم عندنا؛ لأنّهم : إذا قالوا: هو بمنزلة هذا، يفسّرون ذلك بأنّ كلّ منزلة من منازله يكون موجوداً فيه أيضاً، فيظهر منه أيضاً أنّه يبيح كلّ ما يبيحه المائية، بل يظهر منه استحبابه أيضاً لسائر ما يستحبّ له المائية»[1].

ولعلّ ذلك ناشئ من أنّ الإطلاق في التنزيل يكون أوضح باعتبار أوضحية نظر المتكلم في مقام بيانه إلى ترتيب الآثار؛ ومن هنا احتجنا إلى التكلّف لإثبات إطلاق وعموم البدلية إلى إثبات ذلك الارتكاز والفهم العرفي، كما تقدّم.

ـ وفي هذه المسألة أيضاً يوجد خلاف في عموم التنزيل. فذهب البعض إلى أنّ التنزيل إنّما يتمّ بلحاظ أبرز الآثار، جاء في تقريرات

---

(١) مصابيح الظلام ٤ : ١٩٩ ـ ٢٠٠.

السيد الخوئي (ره): «نعم، ورد في الصحيحة هذا المضمون: أنّ مَن بقي شهراً في مكّة فهو بمنزلة أهلها، فربّما يدّعى أنّ مقتضى عموم التنزيل جريان أحكام الأهل بتمامها التي منها اعتبار حدّ الترخّص.

ويندفع أولاً: انّ المتبادر من التنزيل أن يكون بلحاظ أظهر الآثار، وهو في المقام إتمام الصلاة، فلا يشمل غيره»[1].

في حين ذهب البعض إلى عموم التنزيل، بل جعله الوحيد؛ كما تقدّم «مسلّم عندنا».

أقول ـ والله العالم ـ: إنّ ثبوت إطلاق عموم التنزيل من عدمه متوقّف على تماميّة مقدّمات الحكمة، وبالخصوص المقدّمة الأُولى، أي: كون المتكلّم في مقام بيان من هذه الجهة، فللقائل بالعموم ادّعاء أنّ الجهة الملحوظة هي جميع الآثار. وللآخر القول: إنّ ملحوظ المتكلّم هو أبرز الآثار. والأقرب هو القول بالعموم، فمثلاً في (الطواف بالبيت صلاة) المتكلّم نزّل الطواف منزلة الصلاة، أي جعله هو بلحاظ الآثار ـ لا أنّه مصداق له اعتباراً ومجازاً ـ، فالملحوظ للمتكلّم المنزل هو ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل، ولا معنى لاختصاص ذلك بأثر دون أثر، إلّا مع وجود المرجّح، أي ما يكون مقيّداً أو موجباً للانصراف. وكون الأثر الأوّل أوضح وأبرز من الأثر الثاني لا يوجب ذلك الانصراف ما لم ينطبق عليه أحد مناشئ الانصراف.

---

(١) موسوعة الامام الخوئي (ره) ٢٠: ٢١٦ ـ ٢١٧.

ــ نعم هناك إشكال في التمسّك بإطلاق التنزيل ذكره السيد الشهيد﵀ مع جوابه وحاصله: «وهنا إشكال عامّ في التمسّك بإطلاقات أدلّة التنزيل في حالة وجود القدر المتيقّن من ناحية نفس المتكلّم، وحاصله: انّ الإطلاق إن كان ناشئاً من مقدّمات الحكمة المعروفة فلا يضرّ به وجود القدر المتيقّن، وأمّا إذا كان ناشئاً من نكتة خاصّة مبنية على عدم وجود القدر المتيقّن من ناحية الكلام فينثلم بوجودها.

والإطلاق في دليل التنزيل ليس من قبيل الأول؛ لوضوح أنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري دائماً في طرف الموضوع للقضية الحملية، لا في طرف محمولها، فإذا قيل (الفقيه عالم) يثبت بمقدّمات الحكمة أنّ كلّ فقيه عالم، لا أنّ الفقيه عالم بكلّ علم، بل يكفي أن يكون عالماً بعلمٍ واحدٍ؛ لأنّ المحمول يلحظ بنحو صرف الوجود، وفي دليل التنزيل قد وقع التنزيل محمولاً فقيل مثلاً: (الخمر كلحم الخنزير) أو (الطواف صلاة)، فيكفي صِرف التنزيل ولو بلحاظ أثر لإشباع حاجة القضية إلى محمول، فيثبت بالإطلاق أنّ كلّ طوافٍ صلاة، لا أنّ الطواف بمنزلة الصلاة في كل منازلها وشؤونها.

وإنّما ينعقد الإطلاق في دليل التنزيل بدلالة الاقتضاء العرفية في حالة عدم وجود قدر متيقّن في البين؛ لأنّ ظهور الكلام في إفادة أمر عملي مع عدم التعيين، وعدم التعيين يوجب فهم الإطلاق، وأمّا مع وجود المتيقّن بقرينةٍ خاصّة، أو بالانسياق الارتكازي لأثرٍ مخصوص لأظهريته

ووضوحه فلا موجب للتمسّك بإطلاق دليل التنزيل لإثبات سائر الآثار.

والجواب على هذا الإشكال: أنّ العناية التي تصحّح جعل الطواف صلاة ـ مثلاً ـ لها مراتب، وكلّما كان الطواف واجداً لمرتبة أكبر من خصوصيات الصلاة كانت العناية المذكورة أخفّ، وبهذه النكتة يثبت الإطلاق في أدلّة التنزيل، أو على الأقلّ في ما كان بلسان حمل المنزل على المنزل، فتدبّر جيّداً»[1].

ثمّ انّ هذا الإشكال مع جوابه يأتي في (عموم الشباهة) وأيضاً في (عموم البدلية) على تقدير ظهور أدلتها في الإطلاق.

وعلى كلّ حال: فقد اتضح أنّ مرجع هذا النحو من إلغاء الخصوصية عند الوحيد ﷺ إلى الإطلاق الناشئ من التسالم والوضوح والارتكاز.

النحو الخامس: عموم الشباهة:

قال ﷺ في شرحه لمقدّمة المفاتيح: «وأمّا من عموم الشباهة كما في تشبيهات الشارع واستعاراته في مقام يظهر منه أنّ الشباهة في الحكم الشرعيّ، وأنّ الغرض أن يفهم الراوي لذلك، هذا إذا كان جميع وجه الشبه على سواء في الظهور وانصراف الذهن، أو القدر الذي يكون كذلك مثل (الطواف بالبيت صلاة) و(الفقاع خمر) وإطلاق الخمر على النبيذ، وغير ذلك، وهذا أيضاً منشؤه الفهم العرفي»[2].

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٣٨.

ـ والظاهر أنّ فرقها عن عموم المنزلة هو لسان الدليل، فعموم المنزلة ما كان بلسان التنزيل، وعموم الشباهة ما كان بلسان التشبيه والاستعارة ونحوها، ولأجل التساهل في الفرق من هذه الجهة تجد أن الأمثلة التي ذكرها البعض للتنزيل قد ذكرها ﷺ للتشبيه كما في (الطواف بالبيت صلاة). نعم هناك فارق أهمّ ستأتي الإشارة إليه.

ـ ثمّ إنّ الوحيد ﷺ قد ذكر بعض الأُمور التي يلزم توفّرها حتّى يتمّ عموم التشبيه، وهي:

١ ـ أن يكون التشبيه في الحكم الشرعي، وشرطه واضح، فإنّ ذلك هو ما يحقّق تسرية الحكم إلى الشبيه؛ فإنّ تشبيه الشارع له في الحكم يعني سراية ذلك الحكم إليه. وأمّا التشبيه بغير حكم المشبّه به من صفات وآثار فلا يقتضي سراية الحكم كذلك. فمثلاً تشبيه الطواف بالصلاة من جهة أنّها معراج المؤمن، لا يقتضي ذلك ثبوت أحكام الصلاة من طهارة ونحوها للطواف.

وهذا الشرط لابدّ من توفّره أيضاً في البدلية والتنزيل، كما هو واضح.

نعم يكفي لإحراز هذا الشرط عدم وجود قرينة على الخلاف، فإنّ مقتضى الأصل في تشبيهات وتنزيلات الشارع بما هو شارع هو التشبيه والتنزيل في الحكم، فإنّ مقتضى الظهور الحالي للشارع بما هو شارع هو تشريع وبيان الأحكام.

٢ ـ أن تكون جميع وجوه الشبه على سواء في الظهور وانصراف

الذهن، أو القدر الذي يكون كذلك. ويتفرّع على ذلك أنّه إذا كان بعض الوجوه والأحكام أظهر ينصرف التشبيه، وبالتالي سراية الحكم إليه. فإذا فرضنا مثلاً أنّ حرمة لخمر هي أظهر من نجاسته، فيكون حينئذٍ الحكم الذي يسري للفقاع نتيجة التشبيه هي خصوص الحرمة دون النجاسة.

ـ ثم إنّ هذا الوجه إن تمّ في التشبيه فلا يتمّ في التنزيل عنده 1 لما ذكره في النصّ المتقدّم من أقوائية التنزيل من البدلية والتشبيه، فإنّ الذي يظهر منه أنّ أقوائية التنزيل هو من جهة أنّ عمومه مسلّم عندهم.

ولعلّ هذا هو الفارق المهمّ عنده بين التنزيل والتشبيه.

لكنّ الذي يظهر ـ والله العالم ـ أنّ تمامية العموم في التشبيه وكذلك التنزيل والبدلية متوقّفٌ على تماميّة الإطلاق من عدمه المتوقّف على الإشكال المتقدّم للسيد الشهيد أو جوابه.

ثمّ إنّ مرجع هذا النحو من إلغاء خصوصية المورد عند الوحيد إلى الإطلاق.

النحوُ السادس: قاعدة اتحاد طريق المسألتين:

قال في شرحه لمقدّمة المفاتيح في مقام تعداد طرق التعدّي على نحو الظنّ «وأمّا من اتحاد طريق المسألتين، مثل: الحكم بتحريم ذات البعل بالزنا بها بسبب تحريم المعتدة بالعدّة الرجعية بالزنا بها، للنصّ على أنّها بحكم الزوجة، فالزوجة بطريقٍ أولى، فإنّ الظاهر من الفقهاء أنّه ليس بقياس أصلاً، وأنّ المنشأ الفهم العرفي، وهو كذلك بعد وجود

ذاك النص وملاحظته. ويعضده تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلّية، سيّما وهذا الوصف شرط في التحريم بلا ريبة، مضافاً إلى الاستقراء في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الأحكام»[١].

وقال ﷺ في الفوائد الحائرية «وممّا يوجب التعدّي أيضاً اتّحاد طريق المسألتين، مثل: الحكم بتحريم ذات البعل بالزنا بها بسبب تحريم المعتدّة بالعدّة الرجعية بالزنا بها، للنصّ على أنّها بحكم الزوجة، فالزوجة أولى، فإنّ الظاهر من الفقهاء أنّه ليس بقياس أصلاً، وأنّ المنشأ الفهم العرفي، وهو كذلك بعد وجود ذلك النصّ وملاحظته. ويعضده تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلّية؛ سيّما وهذا الوصف شرط في التحريم بلا ريبة. مضافاً إلى الاستقراء في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الأحكام»[٢].

ولاستيضاح المراد من هذه القاعدة نذكر جملة من كلمات الأعلام في بيانها:

ـ في التنقيح الرائع ذكرها في ضمن تعداد أدلّة الدليل العقلي، حيث قال: «الخامس: اتّحاد طريق المسألتين، وهو تعليق الحكم على وصف هو سبب التحريم، فيتعدّى إلى كلّ محل يوجد فيه ذلك الوصف، كالحكم بتحريم ذات البعل المزني بها لتحريم المعتدّة الرجعية مع الزنا

---

(١) مصابيح الظلام ١ : ٣٨.

(٢) الفوائد الحائرية ١٤٩ ـ ١٥٠.

بها، للنصّ على أنّها بحكم الزوجة، فالمزوجة أولى» ثم قال: «وهذه الثلاثة ـ أي مفهوم الموافقة، ومنصوص العلّة، واتّحاد طريق المسألتين ـ ليست من القياس بل هي في حكم المنصوصة»[١].

ـ وفي المهذّب البارع «... أو للنصّ على علّية الحكم ويسمّى اتحاد طريق المسألتين، كقوله7 وقد سُئل عن بيع الرطب بالتمر: أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم. قال: إذن لايصلح»[٢].

وهو ظاهر في إرجاع القاعدة إلى منصوص العلّة.

ـ وفي رسائل الشهيد الثاني (ره): «والظاهر أنّ التخريج وهو تعدية الحكم من منطوق إلى سكوت عنه ضرب من القياس الجلي، كما يقال: ضرب الوالدين حرام؛ لأنّ أفّهما حرام، وقد يسمّى بالتنبيه بالأدنى على الأعلى، وكذا اتحاد طريق المسألتين قياس جلي أيضاً»[٣]. ومرادهم من القياس الجلي هو قياس الأولوية.

ـ وفي المدارك «والترجيح: تعدية الحكم من منطوق به إلى مسكوت عنه، إمّا لكون المسكوت عنه أولى بالحكم وهو التنبيه بالأدنى على الأعلى... أو للنصّ على علّية الحكم ويسمّى اتحاد طريق

---

(١) التنقيح الرائع ١ : ٧.

(٢) المهذب البارع ١ : ٦٨.

(٣) رسائل الشهيد الثاني (ره) : ٢ : ٧٧٥.

المسألتين»[1].

وهو نصّ في إدراج القاعدة تحت منصوص العلّة.

ـ وعلى كلّ حال، فالذي يظهر من كلمات الوحيد ﵀ أنّ مسألتنا هذه غير مسألة العلّة المنصوصة أو قياس الأولوية وغيرها من الطرق المذكورة، بعد جعله في عرضها، وأيضاً جعله الوصف (العدّة الرجعية) مشعر بالعلّية لا أنّه علّة حقيقية، يؤكّد تفريقه لهذه المسألة عن مسألة العلّة المنصوصة.

والذي يظهر من عباراته﵀ أيضاً أنّه أقرب إلى التنزيل والاعتبار، فإنّه جعل المدار في تحريم ذات البعل هو النصّ الدال على أنّ المعتدّة بالعدّة الرجعية بحكم الزوجة ـ لا أنّها زوجة حقيقية ـ فيشتركان في الأحكام.

ولعلّ فرقه عن عموم المنزلة ـ والذي هو أحد الطرق المذكورة في عرضه ـ، انّ في عموم المنزلة يراد إسراء الحكم من المنزل عليه إلى المُنزَل. وأمّا في مسألتنا فبالعكس، أي يراد إسراء الحكم من المنزل إلى المنزل عليه.

ثم انّ مرجع الفهم العرفي الذي أشار إليه ﵀ هنا هو الإطلاق.

النحو السابع: القاعدة الثابتة المسلّمة أو الواردة في خبر واحد:

قال﵀ في شرحه لمقدّمة المفاتيح: «وأمّا من القاعدة الثابتة المسلّمة،

---

(١) مدارك الأحكام ٨: ٤٧٧.

مثل (البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر) و(أنّ النكول موجب للحكم). أو القاعدة الواردة في خبر واحد مثل (إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت)»[١].

وقال في الفوائد الحائرية: «ومما يخرج بسببه القاعدة الثابتة عن نص، مثل قولهم (إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت)، وهذا كسابقه، وإن كان مما يخرج عن النص بملاحظة النص، إلّا أنّهما بعنوان القاعدة»[٢].

والقاعدة سواء كانت مسلّمة متّفق عليها أي كانت يقينية أو مطمئن بها، أم كانت ظنّية ثابتة بخبر الواحد الحجّة، فكلاهما حجّة. ومرجع هذا الطريق إلى تطبيق الكبرى الكلّية على مواردها.

ثمّ إنّه ﷺ ذكر في الفوائد من طريق التعدّي ما أسماه بـ(التلازم بين الحكمين)، حيث قال: «إنّ التعدّي ربّما يكون بعد ملاحظة أمر... ومثل التلازم بين الحكمين مثل قوله: (إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت)»[٣].

فكلّما ثبتت المفطرية ثبت التقصير، وبالعكس. وهذا مرجعه أيضاً إلى القاعدة الكلّية.

---

(١) مصابيح الظلام ١ : ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) الفوائد الحائرية: ١٤٨.

(٣) الفوائد الحائرية: ٢٩٣.

هذا آخر ما وسعنا بحثه في بيان أهمّ طرق إلغاء خصوصية المورد عند الوحيد البهبهاني رحمه الله.

والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على رسوله وآله الغرّ الميامين.

خلاصة ونتائج البحث

ظهر مما تقدم ان الوحيد رحمه الله جعل التعدي عن مورد النص في قسمين رئيسيين , وذكر تحت كل قسم انحاء.

اما القسم الاول: فهو ما كان التعدي فيه على سبيل اليقين , وقد جعله في نحوين:

النحو الاول: ما كان منشأ اليقين بالتعدّي هو حكم العقل. وقد ظهر ان مرجع التعدي فيه الى الارتكاز والوضوح ـ والذي يمثل قرينة لبية متصلة يتصرف على ضوئها ذهن السامع والمتلقي في ظهورات الكلام ـ بعد لن كان حكم العقل عنده رحمه الله هو الاعم من ادراك الامور البديهية اوالاعتبار والتباني العقلائي , مما يعني ان حكم العقل من الامور الواضحة والمرتكزة في ذهن العقلاء. وبهذا يوجه التعدي في الموارد التي ذكرها لهذا النحو بما فيها تنقيح المناط.

النحو الثاني: ما كان منشأ اليقين بالتعدي هو النقل. وقد حصره رحمه الله بالاجماع بعد عدم وجود نص قطعي السند والدلالة معا. وبعد متابعة لكلماته في تفسير الاجماع اتضح ان ملاك الاجماع عنده رحمه الله الاتفاق الموجب لحصول العلم، وهذا الاتفاق حاصل عند القدماء

أيضاً، وحصوله كذلك يعني أنّه وصل إليهم يداً بيد من عصر النصّ، مما يعني انّ الحكم كان من الأُمور الواضحة في أذهان الفقهاء والرواة من قبلهم، وعليه فيكون مرجع هذا النحو من التعدي الى ذلك الاتفاق والوضوح والارتكاز.

واما القسم الثاني: فهو ماكان التعدي فيه على سبيل الظن. وقد ذكر له ﷺ عدة انحاء, وهي :

النحو الاول : القياس بطريق الاولى , وقد وقع البحث فيه في عدة امور ـ مرجعها الى امرين ـ .

الاول: في مرجع وطريق دلالة قياس الاولوية , وقد ارجعه ﷺ الى الدلالة الالتزامية ـ في قبال من يجعله من الدلالة المطابقية , ومن يجعله من باب القياس ـ وقد فسرنا ذلك بأن الأولوية تحصّل بواسطة تبادر المعنى إلى الذهن من اللفظ من دون ملاحظة الأصل والفرع والعلّة المشتركة بينهما وأن تلك العلّة هي الملاك التامّ والمستقلّ للحكم.

فالدلالة الالتزامية في المقام تعني عدم انفكاك تصور الفرع عن تصوّر الأصل، وبلا حاجة إلى تصوّر وملاحظة أمر آخر، فإنّ ذلك هو الذي يحقّق شرط الدلالة الالتزامية أي يكون بيّن بالمعنى الأخص. فيكون القياس بطريق الاولى من دلالة اللفظ على المدلول. وقد ذكرنا مناقشات على ذلك , وقَرَبنا انها من باب دلالة المدلول على المدلول وذلك لما تقدّم من أنّ الملازمة إنّما تثبت بعد تنقيح المناط وتحديد

الملاك. وهو ليس مدلول للفظ.

الثاني : يظهر من كلماته ﷺان هناك فرق عنده بين مفهوم الموافقة والاولوية , وقد قرَبنا ذلك الفرق بكون النسبة بينهما هي العموم من وجه , فنقطة الالتقاء هي الاولوية العرفية او الشرعية , ونقطة افتراق مفهوم الموافقة هي ما يسمى بقياس المساواة , واما نقطة افتراق الاولوية فهي الاولوية العقلية.

النحو الثاني : القياس منصوص العلة. وقد اختار ﷺحجيته وان مرجع الحجية فيه للدلالة العرفية , وقد حاولنا تفسير تلك الدلالة العرفية بالاطلاق , ببيان ان طريقة الشارع في البيان يُراعى فيه الفهم العرفي وما هو المرتكز في أذهانهم، وما هو المرتكز في أذهان العرف هو أنّ الأثر ـ ومنه الحكم ـ يدور مدار علّته، أي انّ العلّة هي المرادة حقيقةً، وهي التي تمثّل موضوع الحكم. وبذلك يمكن إثبات انّ الشارع في مقام البيان من جهة العلّة ومدخليتها في ثبوت الحكم الشرعي، والتي هي من أهمّ مقدّمات الحكمة المثبتة للإطلاق. وبناءً على ذلك إذا احتملنا مدخلية شيءٍ آخر ـ كخصوصية المورد ـ في ثبوت الحكم، فيمكن إلغاءه بإطلاق كلام الشارع في التعليل.

إذاً الحكم بعموم العلّة يتمّ ببركة الإطلاق، والدلالة الإطلاقية دلالة وفهم عرفي.

ثم تم التعرض بعد ذلك للامور الثلاثة والتي ذكر الميرزا النائينيﷺ انه

لابد من توفرها حتى تكون العلة المنصوصة عامة ومطلقة , وهي :

الاول : أن تكون العلّة من العناوين العرفية التي تكون معرفتها بيد العرف ليصلح أن يخاطب بها المكلف، وتلقى عهدتها عليه فعلاً أو تركاً.

الأمر الثاني: أن لا يكون للحكم المعلّل إضافة إلى المورد، بحيث نحتمل فيه أن تكون العلّة المذكورة علّة لحكم خصوص ذلك المورد دون غيره ممّا وجدت فيه تلك العلّة.

الأمر الثالث: أن لا يكون للعلّة المذكورة إضافة إلى خصوص المورد بحيث يحتمل أن تكون العلّة في ذلك الحكم هو خصوص المضاف منها إلى ذلك المورد دون غيرها ممّا يضاف إلى الموارد الأُخر.

وقد ظهر تمامية الامر الاول والثالث دون الثاني.

النحو الثالث : قاعدة عموم البدلية. وكلامه ﷺ يرجع إلى الفهم العرفي الناشئ من الوضوح والارتكاز، فمنشأ التعميم هو ما ارتكز في الأذهان من أنّ البدل يقوم مقام المبدل منه، وأنّ له كلّ ما للمبدل منه، إلّا ما خرج بالدليل.

ـ ثمّ انّ ثبوت هكذا ارتكاز من عدمه بحاجة إلى جمع المؤيّدات والشواهد، وهذا ما حاول الوحيد ﷺ تحصيله، وقد ذكر لذلك شاهدان:

الأول: حادثة تيمّم عمّار ; بدلاً عن الغسل.

الثاني: ما ذكره ﷺ نقلاً عن التذكرة من الإجماع.

وقد تقدم مناقشة الشاهدين ، واستقربنا عدم الدليل على عموم البدلية.

النحو الرابع : عموم المنزلة. وقد اتضح أنّ مرجع هذا النحو إلى الإطلاق الناشئ من التسالم والوضوح والارتكاز. وظهر ان هناك اختلاف بين الاعلام في عموم التنزيل من عدمه وان القول الفصل هو اختيار الاشكال الذي ذكره السيد الشهيد ﷺ او جوابه. واتضح ايضا وجه الفرق بينه وبين عموم البدلية وعموم الشباهة ,وان الوجه في اقوائيته منهما لعلّه ناشئ من أنّ الإطلاق في التنزيل يكون أوضح باعتبار أوضحية نظر المتكلم في مقام بيانه إلى ترتيب الآثار؛ ومن هنا احتجنا إلى التكلّف لإثبات إطلاق وعموم البدلية إلى إثبات ذلك الارتكاز والفهم العرفي ،وكذا في عموم الشباهة.

النحو الخامس: عموم الشباهة. وقد ارجع ﷺ مستنده الى الفهم العرفي ايضا والذي فسرناه بلاطلاق , وقد ظهر ان تمامية هذا النحو من عدمه منوقف على الاشكال المتقدم للسيد الشهيد في النحو المتقدم من عدمه. وبينّا ايضًا وجه الفرق بينه وبين عموم المنزلة.

النحو السادس : قاعدة اتحاد طريق المسألتين. وقد ارجعها ﷺ الى الفهم العرفي ايضا , والذي فسرناه بالاطلاق , بعد ان جعله في عرض الانحاء المتقدمة , وان اختار جملة من المحققين انه من منصوص العلة , نعم استقربنا من كلماته ﷺ انه اقرب الى عموم المنزلة , مع وجود فارق

انّ في عموم المنزلة يراد إسراء الحكم من المنزل عليه إلى الـمُنزَل. وأمّا في مسألتنا فبالعكس، أي يراد إسراء الحكم من المنزل إلى المنزل عليه.

النحو السابع : القاعدة الثابتة المسلّمة أو الواردة في خبر واحد. وهذا مرجعه الى القاعدة الكلية وانطباقها على مواردها.

فهرس المصادر

١. اجود التقريرات. تقريرا لأبحاث الميرزا النائيني رحمه الله. تأليف: السيد ابو القاسم الخوئي رحمه الله تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الامر عليه السلام (قم المقدسة). الطبعة الثانية رجب ١٤٣٠.

٢. اصول الفقه. تأليف: الشيخ حسين الحلي رحمه الله. الناشر: مكتبة الفقه والاصول المختصة. الطبعة الاولى ١٤٣١.

٣. بحوث في شرح العروة الوثقى. تأليف السيد الشهيد محمّد باقر الصدر رحمه الله الناشر: مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر رحمه الله. الطبعة الاولى ١٤٢١.

٤. بحوث في علم الاصول, تقريرا لأبحاث الشهيد السعيد السيد محمدباقرالصدر رحمه الله تأليف: السيدمحمودالهاشمي. الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي. الطبعة الثالثة ١٤١٧ ـ ١٩٩٦.

٥. تذكرة الفقهاء. تأليف: العلامة الحلي رحمه الله تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. الطبعة الاولى ١٤١٤.

٦. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع. تأليف: المقداد السيوري رحمه الله تحقيق:

السيد عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري. الناشر: مكتبة اية الله المرعشي النجفي﵀ الطبعة الاولى ١٤١٤.

٧. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام. تأليف: الشيخ محمّد حسن النجفي﵀ تحقيق: عباس القوجاني وعلي الاخوندي. الناشر: دار احياء التراث العربي. الطبعة السابعة ١٤٠٤.

٨. الحاشية على مدارك الاحكام. تأليف: الوحيد البهباني﵀ تحقيق: مؤسسة آل البيت﵈ لاحياء التراث. الطبعة الاولى١٤١٩

٩. الخلاف. تأليف: الشيخ الطوسي﵀ تحقيق: علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني ومهدي طه نجف ومجتبى العراقي. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. الطبعة الاولى ١٤٠٧.

١٠. دراسات في علم الاصول. تقريرا لابحاث السيد ابو القاسم الخوئي﵀ تأليف: السيدعلي الهاشمي الشاهرودي﵀ الناشر: مركز الغدير للدراسات الاسلامية. الطبعة الاولى ١٤١٩ ـ ١٩٩٨.

١١. دروس في علم الاصول ـ الحلقة الثالثة ـ. تاليف: السيد الشهيد محمّد باقر الصدر﵀ الناشر: مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر﵀ الطبعة الثانية ١٤٢٤.

١٢. الذريعة الى اصول الشيعة. تاليف: السيد المرتضى﵀ تصحيح

وتقديم وتعليق: ابو القاسم كرجي. سنة الطبع ١٤٣٧. مطبعة: دانشكاه طهران.

١٣. الرسائل الاصولية. تأليف: الوحيد البهبهاني﵀ الناشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني﵀ الطبعة الاولى ١٤١٦.

١٤. رسائل الشهيد الثاني﵀ تأليف: زين الدين بن علي الشهيد الثاني﵀ تحقيق: رضا مختاري وحسين شفيعي. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. الطبعةالاولى ١٤٢١.

١٥. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى. تأليف: ابن ادريس الحلي﵀ الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. الطبعة الثانية ١٤١٠.

١٦. الفوائد الحائرية. تأليف: الاستاذ الاكبر الوحيد البهبهاني﵀ تحقيق ونشر: مجمع الفكر الاسلامي. الطبعة المحققة الاولى ١٤١٥.

١٧. القوانين المحكمة. تأليف: الميرزا القمي﵀. شرحه وعلق عليه: رضا حسن صبح. الناشر: دار المحجة البيضاء. الطبعة: الاولى ١٤٣١.

١٨. مباحث الاصول. تقريرا لابحاث السيد الشهيد محمّد باقر الصدر﵀ تاليف: السيد كاظم الحسيني الحائري. الناشر: دار البشير. الطبعة الثانية ١٤٢٥.

١٩. المبسوط في فقه الامامية تأليف: الشيخ الطوسي﵀ تحقيق: السيد محمّد تقي كشفي. الطبعة الثالثة ١٣٨٧.

٢٠. مدارك الاحكام في شرح شرائع الاسلام. تأليف: السيد محمّد بن علي الموسوي العاملي رحمه الله تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. الطبعة الثانية ١٤٢٩ ـ ٢٠٠٨.

٢١. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع. تأليف: الوحيد البهبهاني رحمه الله الناشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني رحمه الله الطبعة الاولى ١٤٢٤.

٢٢. معارج الاصول. تأليف: المحقق الحلي رحمه الله. تحقيق: محمّد حسين الرضوي. الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر. الطبعة الاولى ١٤٠٣.

٢٣. معالم الدين في اوليات اصول الفقه. تأليف: جمال الدين الحسن بن الشهيد الثاني رحمه الله اخراج وتحقيق وتعليق: عبد الحسين محمّد علي البقال. توزيع ونشر: مكتبة كاشف الغطاء. الطبعة المحققة الاولى ١٤٠٣.

٢٤. معجم مقاييس اللغة. تأليف: احمد بن فارس بن زكريا. رتبه وصححه: ابراهيم شمس الدين. الناشر: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات. الطبعةالاولى ١٤٣٣ ـ ٢٠١٢.

٢٥. المراسم العلوية والاحكام النبوية. تأليف: سلار الديلمي رحمه الله تحقيق وتصحيح: محمود البستاني. الناشر: منشورات الحرمين. الطبعة الاولى ١٤٠٤.

٢٦. المقنع. تأليف: الشيخ الصدوق محمّد بن علي بن بابويه﵀ تحقيق ونشر مؤسسة الامام الهادي﵇. الطبعة الاولى ١٤١٥.

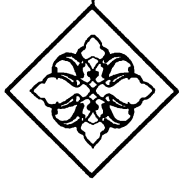
٢٧. المقنعة. تأليف: الشيخ المفيد﵀ الناشر: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد ﵀. الطبعة الاولى ١٤١٣.

٢٨. المهذب البارع في شرح المختصر النافع. تأليف: ابن فهد الحلي﵀. تحقيق: مجتبى العراقي. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. الطبعةالاولى ١٤٠٧.

٢٩. موسوعة الامام الخوئي﵀. الناشر: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي﵀. الطبعة الرابعة ١٤٣٠ ـ ٢٠٠٩.

٣٠. وسائل الشيعة. تأليف: الحر العاملي﵀. تحقيق: مؤسسة آل البيت﵇ لاحياء التراث. الطبعة الثانية ١٤٢٤ ـ ٢٠٠٣.

٣١. ملاحظة: ما تقدم نقله عن كتابي تهذيب الاصول ونهاية الاصول للعلامة الحلي﵀ اعتمد في ذلك على كتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين. تأليف: الشيخ حسن بن الشهيد الثاني﵀. تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.



سمات دلالات الآيات القرآنيّة
في المسائل الفقهيّة عند الوحيد البهبهاني قدس سره

ناصر النجفي

عضو الهيئة العلمية لجامعة العلوم الإسلامية الرضويّة

ملخص البحث

يستعرض هذا البحث الآيات القرآنيّة الّتي استدلّ بها العلّامة الكبير والفقيه النّحرير الوحيد البهبهانيّ ﷺ على آرائه في شتّى الأبواب الفقهيّة الواردة في دفّتي كتابه القيّم «مصابيح الظّلام في شرح مفاتيح الشّرائع»، ويستقرئ بإمعان نهجه في هذا المضمار. ويكاد يتضمّن هذا السّفر ـ فضلًا عمّا فيه من علوم ـ تفسيرًا مميّزاً للقرآن الكريم، لولا نقصان سائر أبواب الفقه منه.

واستوعب البحث أنواع دلالاته الفقهيّة وأنماطها، كالدّليل التّفسيريّ، والدّليل اللّغويّ: السّماعيّ والقياسيّ، ودليل العموم، ودليل اليسر.

وتضمّن أيضًا مقدّمة وخاتمة واستنتاجًا، وتلا ذلك قائمة بالمصادر. ويغلب الأسلوب الوصفيّ على مقدّمة البحث وعرضه وربطه، بينما يغلب الأسلوب التّحليليّ خاتمته واستنتاجه، فهو بصورة عامّة أسلوب وصفيّ تحليليّ. ونستمدّ منه تعالى التّوفيق والسّداد.

مسرد الألفاظ: الأدلّة القرآنيّة، تفسير الآيات، السّماع والقياس، العموم في الآيات، اليسر في الأحكام، الاعتدال والعزوف عن الاعتساف.

المقدّمة

أحمد الله تعالى استتمامًا لنعمته، واستسلامًا لعزّته، واستعصامًا من معصيّته، وأستعينه فاقة إلى كفايته. وأصلّي وأسلّم على محمّد عبده ورسوله الصّفيّ، وأمينه الرّضيّ، وعلى آله الطّيّبين الأخيار، الهداة الأبرار.

نتناول هنا دلالات آيات القرآن الّتي توسّل بها العلاّمة الوجيه، والنّحرير الفقيه، الوحيد البهبهانيّ ﷺ إلى دعم حججه الفقهيّة، ونستقرئ أمثلته الّتي استخدمها في هذا المضمار، ريثما نحيط بنهجه الرّاجح، ومسلكه الواضح.

و قد عكفنا ـ لهذه الغاية ـ على استقصاء الآيات الّتي استشهد بها في كتابه القيّم «مصابيح الظّلام في شرح مفاتيح الشّرائع»، وأمعنّا في أنماط بحثه ومخايل كلامه، ووقفنا على دلائله الناطقة، وشواهده الصّادقة.

وكان قد ألمّ خلال بحثه بجميع أساليب الحجاج، من تعميم وتخصيص، وإطلاق وتقييد، وظنّ ويقين، ومباينة وموافقة، ومنع وإباحة، ووسعة وحصر، وقوّة وضعف، وتخيير وإلزام. كما نزع في استدلاله كثيرًا إلى التّعليل، والتّقرير، والاحتمال، والاستظهار، والاستنتاج، والاستشهاد، وغير ذلك من الأسباب الّتي استعملها في هذا السّفر العظيم، وهي تشهد على حذقه وطول باعه في المسائل الفقهيّة، وسداد رأيه ونفاذ بصيرته في تأييد الآراء أو ردّها.

أنماط أدلّته القرآنيّة

انكفأ الوحيد البهبهانيّ ; على الاستدلال بآيات القرآن بأنماط وطرق شتّى، ومنها:

أوّلًا: الدّليل التّفسيريّ

اهتدى إلى تفسير الآيات بنفسه تارة، وبآراء المفسّرين تارة أخرى، وفيما يلي بعض الأمثلة لذلك:

١ ـ استدلّ بقوله تعالى: ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ (النّساء: ٤٣)، على وجوب طهارة التّراب، فقال: «فسّر ﴿طَيِّبًا ﴾ بالطّاهر »[١].

وهو ما ذهب إليه جلّ المفسّرين، ومنهم ثقة الإسلام الطّبرسيّ[٢]، والقرطبيّ[٣].

٢ ـ نسب إلى جمع من المفسّرين أنّ الحقّ المذكور في قوله تعالى: ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ الأنعام: ١٤١، هو الزّكاة[٤].

وهو قول أنس وابن عبّاس وطاوس والحسن وابن زيد وابن الحنفيّة والضّحّاك وسعيد بن المسيّب[٥]، وإليه ذهب الطّبرسيّ[٦].

---

(١) مصابيح الظّلام ٤: ٣٢٤.

(٢) مجمع البيان ٣: ١٠٩.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٥: ٢٣٦.

(٤) المصابيح ١٠: ١٣١.

(٥) الجامع ٧: ٩٩.

(٦) المجمع ٤: ١٩٧.

٣ ـ قال في الآية ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ الأعراف: ٣١: «فسّرت الزّينة بستر العورة في الصّلاة والطّوافَ»[١].

ذكره الطّبرسيّ ونسبه إلى جماعة من المفسّرين[٢]، ونسبه القرطبيّ إلى ابن عبّاس؛ قال: كانت المرأة تطوف بالبيت وهي عريانة... فنزلت هذه الآية[٣].

٤ ـ قال في قوله: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ الأعراف: ١٩٩: «فسّر العفو بالقدر الفاضل عن الحاجة»[٤].

وهو قول الطّبرسيّ: أي خذ يا محمّد ما عفا من أموال النّاس، أي ما فضل من النّفقة[٥].

٥ ـ قال في أحكام الحيض: «في التّفسير: انقضاء شهر تحصل الرّيبة»[٦]، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿إِنِ ارْتَبْتُمْ﴾ الطّلاق: ٤.

ورد في الحديث عن الإمام الصّادق 7 أنّه قال: «ما جاز الشّهر فهو ريبة»[٧].

---

(١) المصابيح ٦: ١٢٧.

(٢) المجمع ٤: ٢٦٩.

(٣) الجامع ٧: ١٨٩.

(٤) المصابيح ١٠: ٧٦.

(٥) المجمع ٤: ٤٥٠.

(٦) المصابيح ١: ٢١٨.

(٧) البرهان في تفسير القرآن ٩: ٥٥٧.

٦ ـ نسب إلى المفسّرين قولهم: إنّ المراد من قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ الأعلى: ١٤، زكاة الفطرة وصلاة العيد[١].

وهو ما ذكره عليّ بن إبراهيم القمّيّ في تفسيره[٢].

ثانيًا: الدّليل اللّغويّ:

أ ـ دليل السّماع

١ ـ استدلّ على جهة القبلة للبعيد عند عدم التّمكّن بقوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة: ١٥٠. وفسّر الشّطر بالسّمت والجهة[٣].

وهو ما أصفق عليه اللّغويّون قاطبة، وإن اختلفت ألفاظهم فيه؛ قال الزّجّاج: لا اختلاف بين أهل اللّغة أنّ الشّطر النّحو[٤].

٢ ـ فسّر الطّاعة في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ النّساء: ٥٩، بأنّها الإطاعة العرفيّة واللّغويّة والشّرعيّة[٥].

وهذا تلفيق لما ورد في الأخبار والرّوايات[٦].

٣ ـ استشهد لوقت صلاة اللّيل بقوله تعالى: ﴿وَبِالأَسْحَارِ هُمْ

---

(١) ٢ المصابيح: ٣٤٣.

(٢) تفسير القمّيّ: ٤١٧.

(٣) المصابيح ٦: ٣٩٧.

(٤) معاني القرآن وإعرابه ١: ٢٢٢.

(٥) المصابيح ٢: ١٢٧.

(٦) راجع البرهان ٣: ١٣٦ و١٣٧ و١٤٩.

يَسْتَغْفِرُونَ﴾ الذّاريات: ١٨، وقال: «السّحر: ماقبل الفجر، على ما نصّ عليه أهل اللّغة»[١].

واتّفق اللّغويّون على أنّ السّحر من اللّيل، إلّا أنّ بعضهم قيّده بآخره، كما فعل الخليل[٢]، وبعضهم جعله قبل الصّبح بقليل، كما فعل الجوهريّ[٣]، وعبارة المصنّف هي ما نسبه ابن سيده إلى القيل[٤]، وعنه رواه ابن منظور في اللّسان[٥].

ب ـ دليل القياس

١ ـ استدلّ بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ المائدة: ٦، على المقاصد النّحويّة الآتية:

أ ـ قراءة النّصب في ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾ أنّه عطف على محلّ ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾[٦].

وهو ما ذكره الطّبرسيّ، حيث قال: والنّصب للعطف على موضع

---

(١) المصابيح ٥: ٤٧٧.

(٢) كتاب العين ٣: ١٣٥.

(٣) الصّحاح ٢: ٦٧٨.

(٤) المحكم ٣: ١٨٤.

(٥) لسان العرب ٤: ٣٥٠.

(٦) المصابيح ٣: ٢٥٢.

الجارّ والمجرور[١].

ب ـ عطف ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ على ﴿وُجُوهَكُمْ﴾ بعيد جدًّا مع فصله بقوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[٢].

وهو ما اختاره الطّبرسيّ.

ج ـ الواو في ﴿وَأَيْدِيَكُمْ﴾ تفيد التّرتيب.

ولم نعثر على قائل له، بيد أنّ القرطبيّ استدلّ على التّرتيب بألفاظ الآية جمعاء[٣].

٢ ـ جعل ﴿مُخْلِصِينَ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ المؤمن: ١٤، حالًا لفاعل ﴿فَادْعُوا﴾[٤].

وهو ممّا اتّفق عليه المفسّرون قاطبة، وكان مراده الاستدلال على المقارنة دون تأخّر، فتأمّل.

٣ ـ أعرب لفظ ﴿تَنْزِيلٌ﴾ من قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الواقعة: ٨٠، صفة للفظ ﴿لَقُرْآنٌ﴾ الواقعة: ٧٧، ثمّ قال: «أو خبر ثالث بلا تأمّل»[٥].

و الإعراب الأوّل هو قول أغلب من تكلّم في هذا الفنّ، ومنهم

---

(١) المجمع ٣: ٣٣٣.

(٢) المصابيح ٣: ٢٥٢.

(٣) الجامع ٦: ٩٨.

(٤) المصابيح ٣: ٣٧٣.

(٥) المصدر ٣: ٥٨.

الزّجّاج[١]، والعكبريّ، والقرطبيّ أيضًا[٢]، والثّاني ذكره الزّجّاج كذلك، فقال: وإن شئت كان مرفوعًا على قوله: هو تنزيل من ربّ العالمين[٣].

٤ ـ قال في قوله: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ الانشراح: ٥ و٦: «قيل: اليسر يسران، لأنّه نكرة، والعسر عسر واحد، لأنّه معرّف باللّام»[٤].

روى الطّبرسيّ عن ابن عبّاس أنّه قال: يقول الله تعالى: خلقت عسرًا واحدًا وخلقت يسرين، فلن يغلب عسر يسرين[٥].

وقال القرطبيّ: قال قوم: إنّ من عادة العرب إذا ذكروا اسمًا معرّفًا ثمّ كرّروه فهو هو، وإذا نكّروه ثمّ كرّروه فهو غيره[٦].

ثالثًا: دليل العموم

استدلّ بعموم الآيات على مختلف الأحكام كثيرًا، وفيما يلي بعض الأمثلة لذلك:

١ ـ أوجب في (أحكام قضاء صلوات الأموات)[٧] الصّلاة عن الميّت

---

(١) معاني القرآن وإعرابه ٥: ١١٦.

(٢) الجامع ١٧: ٢٢٧.

(٣) المعاني ٥: ١١٦.

(٤) المصدر نفسه ٣: ٤١٠.

(٥) المجمع ١٠: ٤٤٠.

(٦) الجامع ٢٠: ١٠٧.

(٧) المصابيح ٩: ٤٧٦.

لو أوصى بذلك، محتجًا بعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ﴾ البقرة: ١٨١.

قال القرطبيّ في تفسير هذه الآية: الموصى إذا غيّر فترك الوصيّة أو لم يجزها على ما رسم له في الشّرع، فعليه الإثم[١].

٢ ـ قال باستحباب إعانة المتوضّئ عند عجزه، استدلالًا بعموم قوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ المائدة: ٢[٢].

وهو أعمّ العامّ كما ترى.

٣ ـ ذهب إلى أنّ الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَالْغَارِمِينَ﴾ التّوبة: ٦٠، هو استدلال بالعموم[٣].

ولم نعثر على قائل به، غير أنّ القرطبيّ قال في قوله: ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ من هذه الآية: «مطلق، ليس فيه شرط وتقييد»[٤]. فلعلّه حمل ذلك على هذا، والله أعلم.

٤ ـ استدلّ بظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ محمّد: ٣٣، على عدم جواز قطع الصّلاة، وعلّل ذلك بقوله: «لأنّ العبرة بعموم اللّفظ»[٥].

وهو ممّا استدلّ به العامّة أيضًا في هذه الأمور، ومنها قول القرطبيّ:

---

(١) الجامع ٢: ٢٦٨.

(٢) المصابيح ٣: ٣٥١.

(٣) المصدر نفسه ١٠: ٤٥٢.

(٤) الجامع ٨: ١٩١.

(٥) المصابيح ٨: ٤٩٧.

«احتجّ علماؤنا وغيرهم بهذه الآية على أنّ التّحلّل من التّطوّع صلاة كانت أو صومًا بعد التّلبّس به لا يجوز، لأنّ فيه إبطال العمل، وقد نهى الله عنه»[١].

رابعًا: دليل اليسر

وهو من الأدلّة الّتي استعملها بكثرة في كتابه الفائق، وبحثه الشّائق، واخترنا منها بعض الأمثلة للآية ١٨٥ من سورة البقرة دون تعقيب، رعاية للإيجاز:

١ ـ احتمل زوال الكراهة في الاستعانة للوضوء عند التّعسّر، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٢].

٢ ـ قال في فصل (ما لو عجز عن القيام): «الإلزام والالتزام حرج في الدّين، وهو ينافي قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[٣].

٣ ـ قال في (مستحبّات القراءة): «وجوب قراءة الجمعة والمنافقين في ظهر الجمعة يؤدّي إلى العسر والحرج، وهو لا يناسب قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[٤].

٤ ـ قال في (النّجاسة المعفوّ عنها في الصّلاة): «العفو عن نجاسة

---

(١) الجامع ١٦: ٢٥٥.

(٢) المصابيح ٣: ٤٨٨.

(٣) المصدر ٧: ٨٩.

(٤) المصابيح ٧: ٤٢٣.

ثوب الخصيّ للحرج والمشقّة؛ قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾الحجّ: ٧٨، و﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[1].

نكتفي بما ذكرناه من الأدلّة، وهو نزر نزير من بحر غزير، فهناك أدلّة كثيرة أخرى، نحو: دليل الحمل والإلحاق، ودليل المسارعة، ودليل الزّجر والتّخويف، وغير ذلك.

الخاتمة والاستنتاج

ظهر لنا بعد استقصاء مواضع الاستشهاد بالآيات القرآنيّة ـ وهي أكثر من مائتي آية ـ في أحد عشر جزءًا من كتاب مصابيح الظّلام، أنّ العلاّمة محمّد باقر البهبهانيّ قد استقى مادّته العلميّة ومسائله الفقهيّة من مظانّ عالية، وركائز راسية.

وامتاز بحثه التّفسيريّ والفقهيّ عن سائر فقهاء عصره بمزايا كثيرة، منها أنّه كان يتوخّى في الاستنباط اليسر والسّهولة، فأضحت مسائله قريبة المتناول، سلسة المطلب، واستحقّ بذلك لقب الوحيد، فهو وحيد عصره، وفريد دهره.

وممّا امتاز به الوحيد أيضًا أنّه آثر في أحكامه الفقهيّة الجدد على الحزن، ولزم الجادّة الوسطى، دون أن يشتطّ أو يجنح إلى ذات اليمين أو ذات الشّمال، فحرّر مسائل ذات نزعة تجديديّة، وحاز لقب المجدّد بجدارة.

---

(١) المصدر ٦: ٢٤٣.

وسلك هذا النّهج في بعض مسائله الموافقة لأهل السّنّة، إذ وجدناه قد وافقهم على بعض الأحكام، ومنها الإجماع، فتعقّب صاحب المفاتيح لمّا قال في المفتاح (٩١): الشّمس تطهّر الأرض والبارية والحصر من البول بالتّجفيف على المشهور، للمعتبرة...[١]؛ قال: «واعترض على الأوّل [من وجوه حجّة القول بالطّهارة، وهو الإجماع] بأنّه نقل إجماع في موضع النّزاع، فلا يقبل. وفساد هذا الاعتراض غير خفيّ، لأنّ الإجماع عندنا ليس اتّفاق الكلّ، ولا يضرّ خروج معلوم النّسب منه، كما حقّق. بل الاعتراض غير وارد على إجماع أهل السّنّة أيضًا، لأنّه اتّفاق أهل عصر واحد»[٢].

ولعلّه رأى عيانًا كتاب الجامع لأحكام القرآن للقرطبيّ، وانتفع به، إذ تبيّن لنا أنّه أخذ منه بعض أحكام الآيات إمّا لفظًا أو معنى، كما تقدّم في بعض الأدلّة الأربعة الآنفة الذّكر.

وتوافقا أيضًا في مسائل أخرى؛

ومنها: قال الوحيد في أحكام الحيض: «قوله تعالى: ﴿فِي المَحِيضِ﴾ البقرة: ٢٢٢، احتمال المراد به موضع الحيض، وهو الأنسب»[٣].

---

(١) المصابيح ٥: ٢٠٩.

(٢) المصدر ٥: ٢١٣.

(٣) المصدر ١: ٢٠٣.

وقال القرطبيّ: «إن حمل المحيض على المصدر فهو زمن الحيض، وإن حمل على الاسم فهو محلّ الحيض»[١].

ومنها: قال الوحيد في (جواز التّيمّم مع السّعة): «جواز أداء الفريضة في سعة الوقت، لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ الإسراء: ٨٧ »[٢].

وقال القرطبيّ في تفسير هذه الآية: «قلت: القول بالتّوسعة أرجح... وأحاديث التّوسعة تبيّن وقت الجواز»[٣].

ومنها: قال الوحيد في الآيتين: ٩ و١٠ من سورة الدّهر: «صحّة طلب الثّواب ودفع العقاب في العبادات»[٤].

وقال القرطبيّ في قوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ﴾ الدّهر: ٩: «في الله جلّ ثناؤه فزعًا من عذابه، وطمعًا في ثوابه»[٥].

ومنها: قال الوحيد في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾ الأعلى: ١٤: «المراد زكاة الفطرة وصلاة العيد»[٦].

وروى القرطبيّ عن أبي سعيد الخدريّ وابن عمر أنّ ذلك في صدقة

---

(١) الجامع ٣: ٨٦.

(٢) المصابيح ٤: ٣٧٣.

(٣) الجامع ١٠: ٣٠٥.

(٤) المصابيح ٣: ٣٨١.

(٥) الجامع ١٩: ١٢٨.

(٦) المصابيح ٢: ٣٤٣.

الفطر وصلاة العيد[١].

وحريّ بالذّكر أنّ بعض أحكام هذه المسائل على وفاق بين العامّة والخاصّة، كما لا يخفى.

ونرى أنّ الوحيد; كان يميل في اللّغة إلى أقوال ابن سيده، فلعلّه كان يقتبسها من معجمه «المحكم» مباشرة، أو غير مباشرة من «لسان العرب»، إلّا أنّه كان يتصرّف في لفظها.

إنّ الوحيد البهبهانيّ في «مصابيح الظّلام» مفسّر حاذق، ومحدّث صادق، وفقيه فائق، ولغويّ ناطق، فمن هو في سائر كتبه؟ لا جرم أنّه عالم جامع، وألمعيّ بارع، فينبغي الإلمام بهذه الشّخصيّة الفريدة، وسيرته الحميدة، وهذا ما ينشده المحقّقون في هذا المؤتمر المبارك، نسأل الله تعالى أن ينجح قصدهم، ويرشد أمرهم، ويسدّد خطاهم، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على نبيّنا محمّد وآله الطّاهرين.

---

(١) الجامع ٢٠: ٢١.

فهرس المصادر

١ ـ البرهان في تفسير القرآن، هاشم الحسينيّ البحرانيّ؛ الطّبعة الأولى، مؤسّسة البعثة، بيروت، ١٤١٩هـ.

٢ ـ تفسير القمّيّ، عليّ بن إبراهيم القمّيّ؛ الطّبعة الثّالثة، مؤسّسة دار الكتاب، إيران ـ قمّ، ١٤٠٤هـ.

٣ ـ الجامع لأحكام القرآن، محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ؛ دار الكتاب العربيّ.

٤ ـ الصّحاح: تاج اللّغة وصحاح العربيّة، إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ؛ الطّبعة الأولى دار العلم للملايين،، القاهرة، ١٣٧٦هـ.

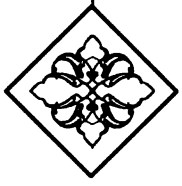
٥ ـ العين، الخليل بن أحمد الفراهيديّ؛ الطّبعة الثّانية، مؤسّسة دار الهجرة، إيران ـ قمّ، ١٤٠٩هـ.

٦ ـ لسان العرب، محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقيّ المصريّ؛ دار صادر.

٧ ـ مجمع البيان لعلوم القرآن، الفضل بن الحسن الطّبرسيّ؛ رابطة الثّقافة والعلاقات الإسلاميّة، إيران ـ طهران، ١٤١٧هـ.

٨ ـ المحكم والمحيط الأعظم، عليّ بن إسماعيل بن سيده؛ الطّبعة الأولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١هـ.

٩ ـ مصابيح الظّلام في شرح مفاتيح الشّرائع، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطّبعة الأولى، مؤسّسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، إيران ـ قمّ، ١٤٢٤هـ.



تضييق الاجتهاد وتوسعته عند الوحيد البهبهاني
في ضوء الاستناد الى الضرورات
نظرة في فقه نزعة الضروري للوحيد البهبهاني

محمّد سروش المحلاتي

أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

ملخص البحث

لعل من نافلة القول إن النهج الاستدلالي للعلامة الوحيد البهبهانيّ يتّسم بكثرة الاستناد إلى«الضرورات»؛ سواءً كانت ضرورات مذهبية أم دينية. ولهذا السبب يرى في كثير من المسائل أنه لا حاجة لـ«الاستدلال». لقد انطلق الوحيد البهبهانيّ من نفس هذه الفكرة في توجيه سهام النقد لآراء كثير من الفقهاء، وعمل بنفس هذا الأسلوب على توسيع دائرة الضرورة من جهة، ومن جهة أخرى قام إلى جانب ذلك بتضييق دائرة الاجتهاد. من هنا أمكن القول إنه مارس بواسطة هذا الأسلوب دوراً ريادياً في«تضييق الاجتهاد» وتوقفه، علماً أن بعض مبانيه الأصولية ساعدت في مقابل الأخباريين على«توسعة الاجتهاد» وتفعيله.

يتناول هذا المقال الموضوع بالبحث في أربعة أقسام؛ فبعد تعريف الضروري، يعرّج على خصائصه ومن ثم تبيين دائرة الضروريات قبل أن يختم بموضوع تداعيات نزعة الضروري. على أن الكاتب يقرّ بأن هذا الموضوع يستحق تحقيقاً مفصّلاً وموسعاً يحتاج إلى متسع من الوقت.

الكلمات الدلالية: الضرورة، الإجماع، إنكار الضروري، الاجتهاد، التكفير.

المقدمة

من الاستدلالات الفقهية الشائعة في كلام الوحيد البهبهانيّ؛ بناء حكم المسألة على «الضروري». فكون الحكم على الضرورة - في نظر البهبهانيّ - لا يعدّ دليلاً كافياً على الإفتاء وإنما يجري ترجيح وتقديم مثل هذا الدليل على باقي الأدلة. ربما أمكن البحث والنقاش في ظاهر القرآن الكريم أو اعتبار الروايات وحتى دلالاتها، لكن الحكم إذا كان ضرورياً لم يكن لأي من تلك البحوث والنقاشات أن تنال من قوة ومتانة الحكم.

اعتمد الوحيد البهبهانيّ كثيراً على هذا الأسلوب فيما وجّهه من إشكالات ونقد للفقهاء الثلاثة الذين خصّهم وركّز عليهم (المحقق الأردبيليّ، وصاحب المدارك، والفيض الكاشانيّ). وانطلاقاً من وجهة نظر الوحيد، فإن هؤلاء متهمون بآراء ونظريات بخلاف الضرورة. إن خروج هؤلاء الفقهاء بين الفينة والأخرى عن دائرة فقه المشهور وابتكار احتمالات مستجدة أو التصريح بأقوال جديدة، دفع بالوحيد البهبهانيّ وانطلاقاً من أسلوبه إلى توجيه النقد إليهم. على أن الوحيد البهبهانيّ لم يكن أول من وظف هذا الدليل في نقد مثل هذه الآراء والأقوال حيث سبقه جملة من العلماء، لكنه أكثر من الاستناد لهذا المعيار وشاع لديه استخدام «خلاف الضروري». علماً أن أسلوبه هذا ساق الفقهاء من بعده بهذا الاتجاه، حتى شاع هذا التعبير على ألسنتهم.

١ ـ ما هو الحكم الضروري؟

ما هو التعريف الذي اعتمده الوحيد البهبهانيّ لمفهوم «الضروري»؟ وهل اختار في استخدامه لهذه المفردة نفس التعريف الشائع لـ«الضروري»؟

في الحقيقة أنه ذكرت للحكم تقسيمات شتى؛ من قبيل الظاهري والواقعي، والأولي والثانوي. إن أحد هذه التقسيمات هو تقسيم الحكم إلى «قطعي» أو «غير قطعي». فإن امتلك الحكم دليلاً قطعيّاً فهو على ثلاثة أصناف: ضروري، إجماعي ومنصوص. وإن كان دليله غير قطعي فهو «اجتهادي».[1]

لكن هذا التقسيم قد انطوى فيما يبدو على الخلط بين قطعية الحكم نفسه وبين قطعية دليل الحكم، ويمكن إصلاحه بالنحو التالي بحيث إما أن يكون الحكم قطعياً ولا يحتاج إلى دليل أو غير قطعي ويحتاج إلى دليل. يطلق على الأول «ضروري»، فيما الثاني الذي يحتاج إلى الاستدلال إما أن يكون دليله قطعياً كالإجماع والنصوص المتعدّدة أو دليله غير قطعي مثل أخبار الآحاد.

على هذا الأساس، يكون الحكم الضروري أوسع من الحكم القطعي، لأن الحكم القطعي يمكن أن يكون «نظرياً» ويحتاج إلى الاستدلال، بينما الحكم الضروري شأنه شأن البديهيات ولا حاجة إلى إثباته: «إن

---

(١) رسائل الشهيد الثاني ٢: ٧٦٧.

الضروري يقابل الاستدلالي».[١] من هنا إذا كان الحكم محل اتفاق وتسالم بين الفقهاء فأقصى ما يُعبر عنه حينئذ بـ«الإجماع». وبطبيعة الحال مثل هذا الحكم لا يكون «ضرورياً» بالضرورة.

على أنه لا ينبغي تناسي أن منشأ الإجماع «آراء الفقهاء» واتفاق المجتهدين، بينما أصل الضرورة «آراء عامة الناس» من أتباع دين ما. فمثلاً لو كان حكم «ضروري الدين» فيجب أن يكون عامة المسلمين متفقين عليه ويعتبرونه من غير مواربة جزءاً من الدين، مثل وجوب الصلاة. لهذا من غير الممكن القول إن كل حكم تسالم عليه الفقهاء وأخذ به المجتهدون دون شك ولا ريب أنه من «الضروريات»، لأن الحكم قد يكون مشفوعاً بنص قرآني لكنه ليس من البديهيات والضرورات لدى عموم الناس، مثل بعض أحكام الإرث أو وجوب الكفارة في القتل الخطأ فضلاً عن أداء الدية.

على هذا الأساس، لا يختلف فهم الوحيد لـ«الضروري» عن فهم الفقهاء الآخرين له. فهو يرى أيضاً أن الضروري حكم لا يحتاج دركه إلى دليل، ويفهمه الجميع: «إن الضروري يبادر إلى الفهم ويحكم به من دون توقف على دليل وعلة، ولذا يفهمه العوام والكفار المطلعون»[٢].

أضف إلى ذلك، يستخدم الوحيد «الضروري» في مقابل «النظري»،

---

(١) ذكرى الشيعة ١: ٤١.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٥٣.

ويرى أن النظري يحتاج إلى الاستدلال على عكس الضروري، ولهذا يقول في معرض إشكاله على كون الحكم ضرورياً: «المقام ليس بضروري والنظري يتوقف على الاستدلال بالضرورة»[1].

٢ ـ ما هي أحكام الضروري؟

إن الآثار والأحكام الخاصة بـ«الضروري» تختلف عن الأحكام النظرية، ولهذا السبب تتأتى فائدة هذا التقسيم حيث يجب توخي الدقة والتأمل في تشخيص كون الحكم ضرورياً أم نظرياً. عبّر الوحيد البهبهانيّ عن هذه الآثار والأحكام بالنحو التالي:

أ ـ أحكام ضرورية للمجتهدين، تقع خارج دائرة الاجتهاد والاستنباط.

ب ـ أحكام ضرورية للمقلدين، تقع خارج دائرة التقليد.

ج ـ إنكار الأحكام ضرورية المذهب، وهو ما يقود إلى الخروج عن المذهب.

د ـ إنكار الأحكام ضرورية الدين الإسلامي، وهو ما يقود إلى الخروج عن الإسلام، ومن ينكرها ليس بمسلم.

على أن الوحيد يلفت النظر إلى أنه ينبغي عدم الخلط بين «ضروري الدين» و«ضروري» المذهب، ذلك أن ضروريات الدين معروفة وواضحة لدى كافة الفرق الإسلامية وكافة المسلمين من أي مذهب أو

---

(١) المصدر: ٤٢٢.

فرقة كانوا ولا تحتاج إلى الاستدلال والإثبات في أي مذهب. في حين أن ضروريات المذهب مختصّة بأتباع نفس ذلك المذهب ولربما كانت ممّا تنكره المذاهب الأخرى. فمثل «وجوب الصلاة» ضروري الدين و«جواز المتعة» ضروري المذهب، وفي كل الأحوال فإن «الضروري» أعلى مرتبة من «الإجماع» ويصنف ضمن البديهيات: «... إما ضروري الدين وهو إجماع جميع فرق الإسلام بحيث صار ضروريّاً عندهم أي صار مثل البديهيات لا يتوقف الحكم به على دليل وملاحظة منشأ لثبوته كوجوب الصلاة اليومية والصيام وغيرهما، ومنكر هذا كافر بالكفر المقابل للاسلام. وأمّا ضروري مذهب الشيعة وهو إجماعهم بحيث صار ضروريّاً عندهم كحلية المتعة ومنكره كافر بالكفر المقابل للإيمان وكل من الضرورتين لا يتعلق به اجتهاد ولا تقليد بل الكل على حدّ سواء وإمّا أنه لم يصل إلى الضرورة لكن وصل حدّ العلم فهو الإجماع النظري»[1].

كما أشار الوحيد في موارد أخرى إلى هذه الأحكام:

«ضروري الدين أو المذهب لا يتعلق بها الاجتهاد والتقليد»[2].

«إن الاجتهاد والتقليد إنما يكونان في نظريات الدين والمذهب لا

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٥.

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ١٥٧.

ضرورياتهما وإن الضروريات لا فرق فيهما بين المجتهد والمقدر»[١].

إن كلام الوحيد في استحالة تقليد الضروريات هو كلام مقبول، لأن الشخص حينما يتحقق له اليقين - سواءً في الضروريات أو النظريات - لا يرى نفسه جاهلاً كي يرجع إلى آخر لاكتساب العلم منه ويقوم بتقليده. ولكن لماذا لا يوجد محل لـ«اجتهاد» المجتهدين في الضروريات؟ ولماذا لا يحق للمجتهدين النقاش والتحقيق حول الضروريات؟ هل أن الفقيه يكون قد ارتكب خطأ إذا ما بحث في الاستدلال وبيان الدليل في الحكم الضروري ؟ يسجّل الوحيد البهبهانيّ اعتراضه على صاحب المدارك في مسألة صلاة الجمعة ويرى أنه لا حاجة لإيراد الدليل والتطويل فيما يتعلق بصلاة الجمعة طالما كونها ضرورية. ثم كيف يمكن إثبات حكم ضروري بواسطة أدلة ظنيّة؟

«المجمع عليه هو ضروري الدين لا يحتاج إلى الدليل فضلاً عما ارتكبه من التطويل والتأكيد والتشديد سيما والأدلة الظنيّة نظرية فكيف يستدل بها على الضروري اليقيني»[٢].

وبقطع النظر عما إذا كان مثل هذا الإشكال وارداً على المدارك - وما إذا كان وجوب الجمعة مذكوراً في المدارك بصفة«ضروري» وما إذا كان

---

(١) الفوائد الحائرية: ٤٦٨.

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ١٣٦.

صاحب المدارك قد اعتبر الروايات المتعددة «دليلاً ظنياً»[1] ـ فإنه يمكن إثارة السؤال التالي؛ لماذا لا ينبغي للمجتهدين الخوض في الاستدلال على مسائل وأحكام الضرورة؟

في معرض الردّ، لابد من الالتفات إلى أن اصطلاح الضروري في «الفقه» يختلف عن اصطلاح الضروري في «المنطق»؛ فالأحكام الضرورية في المنطق ليست فقط لا تحتاج إلى قيام الدليل بل يعد مثل هذا العمل من المستحيلات إذ يطلق العقل حكمه على الموضوع بعد تصوره له. أما الحكم الضروري في الفقه فيجري استنباطه من «الأدلة» كما هو شأن الحكم النظري، لكنه تجاوز مع مرور الزمن حدّ القطع وصار بالتدريج من الوضوح بحيث يجري القبول به دون إيراد الدليل. في الواقع أن الأحكام الضرورية في الفقه من قبيل وجوب الصلاة أو صوم شهر رمضان المبارك كانت في البداية نظرية ثم أصبحت ضرورية. بما فيها ضروريات المذهب كعصمة الأئمة عليهم السلام التي بالرغم من تصنيفها اليوم ضمن الضروريات، لكنها في القرون الأولى ليس أنها لم تكن ضرورية فحسب وإنما كانت محل شك لدى بعض الشيعة، بل محل إنكار. إذاً فضروريات الدين والمذهب «قابلة للاستدلال». (المقدمة الأولى).

من جهة أخرى، إن تحوّل النظري إلى الضروري إنما يحصل

---

(١) مدارك الأحكام ٤: ٨.

بمقتضى علل وعوامل مختلفة، فمثلاً السيادة السياسية لمذهب ما أو هيمنة تيار فكري، تجعل كثيراً من النظريات في برهة من الزمن لجيل أو عدة أجيال ضرورياً، بل وحتى لو كان هذا المسار متأثراً فقط بعوامل علمية فإن توافق علماء ذلك العصر وتقليد عامة الناس لهم يضفي على المسألة صبغة الضرورة. (المقدمة الثانية)

فهل يا ترى أن العودة في مثل هذه الظروف إلى الأدلة والتمحيص بشأنها يعدّ عملاً عبثياً؟ وهل يمكن للفقيه أن يغض الطرف عن التحقيق في جذور المسألة وكيفية ظهور الحكم والعوامل التي أسهمت في اعتباره ضرورياً بين الناس، لمجرد كون الحكم ضرورياً؟ هنا نقطة خلافية جذرية بين الوحيد البهبهانيّ وبين الفقهاء ممّن يعترض عليهم وتتمثل في أن الوحيد يعترض باستمرار على فتح باب الاجتهاد في المسائل الضرورية للفقه.

يدّعي صاحب الجواهر الذي ينتهج نفس الأسلوب، في حرمة أكل ما ليس له فلس من السمك ـ الشهرة العظيمة أولاً، ومن ثم الإجماع وبعده ضروري المذهب على «عصره»، ولذا يذم «الوسوسة» في هذا الحكم ويستغرب منه ويعبّر أنه ناجم عن اختلال الطريقة. ويتذرع بنفس هذا الأمر من أن المسألة باتت ضرورية في زماننا ليوجّه الاتهام لأكبر فقهاء الشيعة؛ أي المحقق الحلّيّ»[1]!

---

(١) جواهر الكلام ٣٦: ٢٥٠.

أضف إلى ذلك، ينبغي للبهبهانيّ أن يكشف عن ماهية رأيه بالأمور العقائدية التي هي ضروري الدين والمذهب؟ على سبيل المثال؛ «المعاد» هو عقيدة ضرورية لكافة المسلمين و«الإمامة» عقيدة ضرورية للشيعة. فهل يمنع الوحيد على الشيعة الدخول في البحث الاجتهادي والمطالبة بالدليل لكون هذه الأمور ضرورية؟ وهل يمكن القول إن الاجتهاد في الضروريات العقائدية عبثي ولا طائل منه؟ إذاً فأين تصنّف تلك الدعوات الواردة في الكتاب والسنّة حول التدبّر والتفكّر، هل هي تختصّ بالكفار لحثّهم على تحصيل الحقيقة على أساس الاستدلال والبحث عن الدليل والقبول به لأن التوحيد والنبوة والمعاد بالنسبة إليهم يحمل طابعاً نظرياً، ولا يتحمل المسلمون مثل هذه المهمّة لأن الأصول بالنسبة لهم اتخذت بعداً ضرورياً؟ بل يمكنهم الاكتفاء بنفس عقائد آبائهم وأجدادهم. وهكذا حريّ بالشيعي أن لا يخوض في البحث الاستدلالي لموضوع الإمامة ويكتفي بنفس العقيدة التي تعد ضرورية بالنسبة إليه! ولو أن علماءنا ولجوا البحث العلمي في هذا الباب فمن جهة تمكّنهم من الأمر ودفع شبهات الفرق الأخرى، لا لأن هناك حاجة إلى الاستدلال في الضروريات![1]

٣ ـ ما هي الأمور التي تغطيها دائرة الضروريات؟

إن اتفاق الفقهاء على مفهوم الضروري ـ في مقابل النظري ـ لا

---

(١) صراط النجاة، الميرزا جواد التبريزيّ ٣: ٤١٧.

يمكنه حل الخلاف بوجهات النظر بشأن الضروريات؛ لأن منشأ هذا الخلاف لا يعود إلى الفهم المتباين والتعاريف المختلفة لهذا المفهوم. بل المشكلة الحادة في هذا المقام هو في تشخيص المصاديق وتحديد مباني الضرورة لحالات الغموض الكثيرة.

حينما يعرّف الوحيد البهبهانيّ«الضروري»، يسوق وعلى غرار باقي الفقهاء وجوب الصلاة والصوم مثلاً، معتبراً أن الضرورة في وجودهما واضح وجلي، لكنه حينما يخوض في البحوث المثيرة للنزاعات الفقهية ويريد نقد الاحتمالات والآراء الجديدة لأمثال الفيض الكاشاني يقول وبكل بساطة أنهما مخالفان للضروريات، بل ويذهب ألى أبعد من ذلك فيجعلهما مخالفان لضروريات الدين!

على هذا، وفيما تُعتبر ضروريات الدين معدودة ومحدودة، يرى الوحيد أنها واسعة جداً، وبنفس النسبة تتسع دائرة مَن يخالف الضروريات ويكون في معرض الخروج عن الإسلام. فمثلاً الفيض لا يذهب إلى نجاسة الملاقي للمتنجّس وهي فتوى وإن كانت قابلة للنقد والنقاش استناداً للنصوص وفتاوى الفقهاء، لكن الوحيد لا يقتنع بهذا القدر بل يعتبر حكمه خلافاً لـ«ضروري الدين»، أي أن الفيض مخالف لضروري الدين!

«لا يخفى أن الحكم بعدم تعدّي النجاسة من المتنجّس خلاف إجماع

المسلمين، بل وضروري الدين»[١].

وبنفس السهولة والبساطة يقول إن من يعتقد بأن الغَسلة الثانية في الوضوء خارجة عنه وليست جزءاً منه فقد أفتى بخلاف«ضروري الدين».[٢] وهكذا يسجل الوحيد البهبهانيّ اعتراضه على الفيض حينما يقول الأخير بعدم انفعال الماء القليل - دون تغيّر أوصافه الثلاثة عند الملاقاة - وعدم جواز الوضوء بمثل هذا الماء في نفس الوقت، حيث يعتبر البهبهانيّ أن طهارة الماء وعدم جواز الوضوء به خلاف لضروري الدين.[٣]

إن الوحيد لا يكتفي في هذه الموارد بتعابير المخالف للإجماع أو ضروري الفقه أو ضروري المذهب، بل يطلق لنفسه العنان في هذا الاتجاه ليصل إلى«ضروري الدين».

فادعاء الضروري في مثل هذه الأحكام الجزئية يعكس مفهوماً مفاده بأن الوحيد يعتبر كل فتوى تشيع بين الأصحاب ويعلم بها عموم الناس من بعدهم، أنها من«الضروري»، وبما أن الضروري«غير قابل للاجتهاد» لذا وجب الامتناع عن الدخول في دائرة مثل هذه المسائل.

ثم أن الوحيد لا يأبى من ادعاء الضرورة حتى بشأن الأحكام التي

---

(١) حاشية الوافي: ١٧٩.

(٢) حاشية الوافي: ٢٥٧.

(٣) المصدر: ١٥٤.

أفصح بعض الفقهاء مخالفتهم لها. وفيه يقول إن«الخلاف» لا يمنع عن تحقق الضروري من الدين أو المذهب كخلاف بن الجنيد في حرمة القياس في الأحكام أو عدم طهارة جلد الميتة بالدباغ أو قول الصدوق بالعدد دون الرؤية.[1] غير أن الوحيد لا يوضح ما إذا كان الحكم - مع وجود هذه الخلافات - «ضرورياً» في عصر ابن الجنيد أو الصدوق؟ أم أن الحكم غير الضروري صار في الأعصار التالية«ضرورياً»؟ إن الفرض الأول مرفوض البتة؛ لأن مثل هذه الأحكام كانت مطروحة للنقاش والبحث في تلك الحقبة الزمنية ولها بعد نظري ومن غير الممكن القول إن عظماء من قبيل الصدوق قد خرجوا من المذهب لكونهم قالوا بـ«العدد»! كما أن الفرض الثاني غير ملزم هو الآخر، إذ ليس لأتباع دين ما أن يحددوا وفقاً لرؤى وآراء«عصرهم» دائرة ضروري الدين والمذهب ويعتبروا أي تشكيك بشأنها مدعاة للخروج عن الدين والمذهب. فهل يُعقل أن يكون معيار الكفر والإيمان لدى الله تعالى فهم أهل«هذا العصر»؟ ثم يحظى هذا الفهم بمستوى من القدسية ما يكون معياراً للحكم؟ فلو أن فقيهاً غير متحفّظ خامره الشك في حكم ضروري عصره وقاده نفس هذا الشك إلى مخالفة فقهاء الجيل القادم وبالتالي تحوّل حكم الضروري لهذا العصر إلى ضدّه في العصر الذي يليه، عندها هل يعدّ أولئك الفقهاء مقصّرين ويستحقون العقاب من الله جلّ

---

(١) مصابيح الظلام ٩: ٤١١.

جلاله لعدم صيانتهم وحفظهم لـ«ضروريات العصر»؟

على كل حال، بما أن الوحيد ينتقل بسرعة من الحكم الإجماعي إلى الحكم الضروري، فإن «إجماعيات» الآخرين تعد بالنسبة له«ضروريات». إن المقارنة بين التعابير التي سبقت عصر الوحيد مع تعبيرات الوحيد لهي خير دليل على نزعة الضرورة الموجودة في فقه الوحيد. فمثلاً حينما أفتى المحقق والعلاّمة وفاضل الهنديّ والمقدس الأردبيليّ بحرمة العبادات المشروطة بالطهارة بالنسبة للحائض فإنهم وسموا فتواهم بـ«الاجماع» ولم يرضوا إطلاق تعبير«الضروري» على هذا الحكم، بينما الوحيد أطلق عليه في شرح المفاتيح بـ«الضروري»![1]. واضح أن الوحيد لم يمتلك في هذه المسألة معلومات أكثر ممّا امتلكها المحقق والعلاّمة، كما أنّه لم يعثر على تحوّل في هذه المسألة لدى عموم الناس حتى يبرر احتمال«حدوث الضروري». علماً أن مثل هذا الادعاء في نفس الوقت ليس صعباً على الوحيد، الادعاء الذي تجنّبه من سبقه.

وهكذا في مسألة نجاسة مني الإنسان، فقد تعاطى الفقهاء السابقون مع المسألة من منطلق«الإجماع»، لكن الوحيد ابتدء جملته بأن«الظاهر أنها ضرروي مذهب الشيعة»، ثم استدرك مؤكداً أنها ضروري

---

(١) مفتاح الكرامة ٣: ٢٣٥ ـ ٢٣٨.

المذهب«واقعاً»[١].

في باب زكاة النقدين قال كافة الفقهاء باشتراط حلول الحول حيث لا خلاف فيه بين العلماء ومجمع عليه بينهم، فيما ادعى الضروري على هذا الاشتراط[٢].

في مسألة حرمة التزيين بالذهب بالنسبة للرجل في الصلاة، بلغ بالفقهاء الآخرين حدّ التعبير بـ«عدم الخلاف» فيها، بينما الوحيد ذهب إلى أبعد من ذلك إذ صنّفها على أنها«ضروري الدين»[٣].

وحول استثناء المؤونة من أرباح المكاسب في باب الخمس توقف الفقهاء السابقون عند حد الإجماع، في حين جعله الوحيد ضمن دائرة«ضروري المذهب» وخطأً أحمر في الاجتهاد[٤].

لقد بلغ مثل هذه الموارد حدّ الكثرة حتى أمكن القول إن الوحيد لا يرى فاصلاً بين الإجماعي والضروري، ولهذا تجده يتعدى الإجماع وصولاً إلى الضروري بسرعة ودون أن يخامره أي قلق أو هاجس معين[٥].

إن أسلوب الوحيد - في الوقت الذي لم يكن متعارفاً عليه بين

---

(١) مصابيح الظلام ٤: ٤٣٧.

(٢) مفتاح الكرامة ١١: ١٧٢.

(٣) المستند ٤: ٣٥٦.

(٤) كتاب الخمس، الشيخ الأنصاري: ١٩٩.

(٥) مصابيح الظلام ٤: ٩٧ و ١١٨ و ١٤٣؛ وج ٩: ٤٨٠.

الفقهاء الماضين - ألقى بظلاله على من أعقبه من الفقهاء. فأسلوبه في«الانتقال من الإجماع إلى الضروري» صار نموذجاً يحتذي به فقهاء، منهم صاحب الجواهر. فمثلاً حينما ينظر الفيض لنجاسة الميتة بمعناها الخاص والتي يختلف حكمها عن باقي أحكام النجاسات الأخرى، يصف صاحب الجواهر كلامه هذا بأنه إنكار ضروري المذهب، بل ضروري الدين.[1] كما أنه في مسألة حليّة الخراج في عصر الغيبة للسلطان الجائر، يعتبر المخالف له مخالف لحكم الضروري ويقول«بل لعل المسألة من الضروريات التي لا يحتاج في إثباتها إلى الاستدلال بالروايات»[2]. وهكذا يشيع استخدام الضروري إلى حدّ لا يحوم الشك فقط حول أصالته واعتباره ويعزف المحققون عن ترتيب الأثر على ادعائه، بل إن الفقيه المحقق المتسم بالدقة والتتبّع كالأستاذ الكبير سماحة آية الله الشبيريّ الزنجانيّ يرى ادعاء الضروري في كلام صاحب الجواهر دليلاً على وجود غموض يكتنف الحكم. لقد قال مراراً في دروسه:«إن صاحب الجواهر يدّعي الضروري للمسائل التي لا تبدو واضحة». وكان يضيف في بعض الأحيان:«في كثير من المباحث، يلاحظ ادعاء الضروري والبداهة في كلام السيد الخوئيّ، في حين أننا نرى أن عدم اعتبارها من البديهيات لا يعني إمكانية اعتبارها قطعية

---

(١) جواهر الكلام ٥: ٣٠٦.

(٢) المصدر ٢٢: ١٨١.

وضرورية، بل خلافها ربما يكون من المسلّمات أحياناً».

٤ ـ تداعيات نزعة الضروري في المسائل الفقهية

إن أحكام الضروري الفقهية تشبه القضايا الضرورية والبديهية في المنطق، حيث تتبلور الفلسفة على أساس القبول بها ومعها يصبح الاستدلال مفهوماً وذا معنى. من هنا تشكل أحكام الضروري أسس الاستدلال الفقهي، وطرحها جانباً يعني تهاوي الكثير من الاستدلالات الفقهية.

لكنه في الوقت ذاته لا ينبغي تناسي أن النظر للأحكام النظرية بأنها ضرورية يشكل خطراً بالنسبة للاستنباطات الفقهية ويقف حائلاً أمام أنتاج الفكر الفقهي ونموه وازدهاره. للأسف أنه يجري الخلط في كثير من الأحكام بين أن يكون أصل الحكم ضرورياً وبين أن يكون مطلقاً أو عمومه نظرياً، ثم يستنتج من كون أصل الحكم ضرورياً، ضروري دائرة الحكم، وبسبب هذا الخطأ يتم الوقوف بوجه الاجتهاد ودائرة الحكم. على سبيل المثال؛ يعد اشتراط الأحكام والتكاليف بسن البلوغ أصلاً مسلّماً به وضرورياً في الفقه، ولكن هل يعني ذلك أن البلوغ واحد في كافة التكاليف؟ مثلاً هل يجب أن يكون حدّه في الصلاة والصوم والمعاملات واحداً لزوماً؟ نظراً للاختلاف الموجود في الروايات الخاصة بالبلوغ، يمكن إثارة ومناقشة احتمال وجود اختلاف في سنّ البلوغ بالنسبة للتكاليف المختلفة. ففيما يتعلق بالإناث مثلاً، هناك رواية

تتحدّث عن عدم وجوب الصوم على من لم تبلغ الثانية عشرة من العمر، فيما تتحدّث رواية أخرى وردت في باب الحدود والمسائل الجزائية عن أن الأنثى تؤاخذ به إذا أكملت التاسعة. ونظراً لهذا الاختلاف بالروايات يعمد الفيض الكاشاني في معرض تفسيرها وتبريرها إلى طرح نظرية «نسبية البلوغ».[١] لكن الوحيد البهبهانيّ يُشكل عليه بالقول إن هذه النظرية على خلاف ضروري «المذهب» وضروري «الدين»، لأن النساء والأطفال أيضاً يعلمون أن للبلوغ «حداً» يتحقق في سنّ واحدة بالنسبة لكافة التكاليف أو أن كافة الأحكام الشرعية يسري مفعولها إذا ما بلغت ذلك السن: «لا يخفى فساد ما ذكره لأنه خلاف ضروري الدين والمذهب، فإن النساء والأطفال فضلاً عن الجهّال جازمون بأن للبلوغ حدّ واحد حقيقي لا حدود كثيرة مختلفة وحالهم في ذلك حالهم في غيره من الضروريات».[٢]

ولكن هل يمكن من خلال معرفة عموم الناس بوجود «حدّ واحد» للبلوغ القول إن ذلك الحد «ضروري»؟ خطأ هذا الاستنتاج متمثل في أنه يرى وجود تلازم بين «رأي عموم الناس» وبين «كون الحكم ضرورياً». بينما إقرار عموم الناس يعدّ عنصراً لازماً للضروري لكنه ليس عنصراً كافياً له ولابدّ من أن يُضاف إليه؛ من ماذا نشأت «ذهنية عموم الناس»؟

---

(١) مفاتيح الشرائع ١: ١٤.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٩٦.

ولماذا تسالم الناس واتفقوا حول الحكم؟ في مثل هذه الموارد، هناك احتمالان؛ الأول أن ذهنية العموم جاءت بعد فتوى الفقهاء وتبلورت على أساسها، والثاني أن ذهنية العموم مستقلة عن فتوى الفقهاء وناشئة من فهمهم المباشر للإسلام. في الحالة الأولى لا تدل ذهنية عموم الناس على كون الحكم ضرورياً مطلقاً لأن الفرضية تقضي بأن الفقيه يتجه أولاً إلى المصادر الفقهية فيعمد بواسطتها إلى استنباط الحكم النظري، كما هو ديدن سائر الفقهاء في هذا المجال، ومن ثم تشيع فتاواهم وتنتشر بين شرائح المجتمع ويحصل التسالم عليها بين الجميع. ولو كانت الفتوى صادرة عن شخصية بارزة واستثنائية كالشيخ الطوسي ومؤيدة من أنصاره فإن ذهنية العموم ستتبلور بشكل أسرع. لكن مثل هذه الذهنيات التابعة للفتوى غير قادرة على أن تجعل حكماً ما«ضرورياً»، لذا بالنسبة لعموم الناس، صار من المعقول التصوّر توصل الفقهاء إلى استنباط آخر فتتغير على أثره ذهنياتهم. ومعقولية هذا التصوّر بالنسبة لعموم الناس متأت من أنهم استلهموا تصوّرهم هذا من الفقهاء وهو تابع لهم مما يعني إمكانية تغييره وتحوّله أيضاً. أما في الحالة الثانية، أن تكون ذهنية عموم الناس في حد من الاستقلالية بحيث يجعل تغيير الحكم أمراً مستحيلاً، ويرى أن الفقهاء أنفسهم لا يستطيعون أن يتصوّروا غير ذلك. وحتى لو طرأ تغيير على رأي الفقهاء فإن رأي واعتقاد عموم الناس لن يتغيّر.

في الحقيقة تمثل هذه النقطة محور التباين الرئيس بين الضروري والنظري من الأحكام، لذا لا ينبغي التصوّر بأن كل حكم يحظى بإقرار الجميع هو «ضروري» وكل حكم يدور حوله الاختلاف فهو «نظري»، بل يجب القول إن نفس تلك الأحكام المقبولة لدى عموم الناس إذا كانت متأتية من القبول بقول الآخرين فهي ليست من الضروري، لأنه يمكن مع احتمال الشك في قول الآخرين المساس بأصل الحكم وبما يخالف الضروريات كوجوب الصلاة الذي لا يرتبط برأي واستدلال أي أحد.

بتعبير آخر، إذا صدر الحكم الموصوف بالضروري بناء على دليل خاص، ويمكن التوصل إليه، عندها لابد من أن تترتب على الحكم آثار وتبعات الضرروي من الأحكام. يقول الشيخ الأنصاري - مثلاً - في كتاب القضاء: لاشك أن الأئمة عليهم السلام أذِنوا للفقهاء بالتصدّي للقضاء، بل ولا يبعد وصوله (الإذن) إلى حدّ ضروري المذهب، والأصل في ذلك مقبولة عمر بن حنظلة».[1]

إذاً حينما يكون أساس الحكم (يعني أصله) بائناً، كان للفقيه الحق بلاشك في الخوض والبحث بشأنه دون أي موارية، ويقول مثلاً إن المقبولة تدل على جواز قاضي التحكيم لا على نصب القاضي، أو على النصب في حال قبض اليد لا النصب في ظروف بسط اليد و.....عندئذ لا يمكن الردّ عليه بأن الحكم ضروري والسؤال ممنوع! بل حتى لو كان

---

(١) القضاء والشهادات: ٤٧.

الحكم ضرورياً فإن امتلاك الفقهاء للإذن (على نحو الإجمال) في القضاء يعد من الضروري، علماً أنه لا يمكن مع الضروري الإجمالي في أصل الحكم إثبات الضروري في الواجبات المختلفة والحالات المتباينة لأن الضروري بمثابة «الدليل اللفظي» الذي ينبغي الاكتفاء منه بالقدر المتيقن.

من هذا المنطلق، ليس مفهوماً لدينا أن يقوم الوحيد ومن أجل إثبات العموم في غير الأفراد الشائعة وعندما لا يصل إلى عمومية أو مطلقية الدليل اللفظي، باللجوء إلى الضروري! على سبيل المثال؛ يعتبر الفقهاء الإنزال سبب الجنابة فيما سماحة الوحيد يعتبر الروايات الواردة في هذا الباب غير كافية لإثبات عموم هذا الحكم في غير الأفراد الشائعة وفي الأفراد غير المتعارفة، لكنّه يقبل بعد ذلك أن الحكم إجماعي بل الظاهر أنّه ضروري[1].

على كل حال، يجب الالتفات إلى أن اتساع دائرة الضروريات في الفقه تُفضي بالفقه بشكل إرادي ولا إرادي فإن الفقه باتجاه خاص، وبالتالي سيفرض هذا الاتساع على الفقه والاجتهاد ظروفاً خاصة، منها:

أ ـ إتساع الضروريات اتساع للتكفير

بما أن إنكار ضروري الدين مدعاة للكفر وخروج عن الدين، فإن تزايد عدد الضروريات يقود لزوماً إلى تزايد المنكرين للضروري ما يعني بالنتيجة إلى تزايد الخارجين عن الدين. ومثلما استفاد الوحيد

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام ١: ٣٢٢.

البهبهانيّ من مفهوم«خلاف ضروري الدين» في نقد آراء الآخرين، لم يتوان بعد أن ضم إليه كبرى عامة«إنكار الضروري موجب للكفر» مصرّحاً بها في غير مكان، عن رمي بعض كبار العلماء والفقهاء البارزين بالكفر بسهولة! أو اتهامهم على الأقل بالخروج عن مذهب الإمامية بسبب مخالفتهم لضروري المذهب.

في الإطار ذاته، وبعد أن تحدث السيد محسن الأعرجي - أحد تلامذة وأتباع الوحيد - عن مسألة تنجيس المتنجس وصفه بأنه إجماع المسلمين وضروري الدين، صرّح علناً بأن الفيض الكاشاني خارج عن الدين لمخالفته الضروري:«إن كان إجماعاً في المسلمين وضرورة - كما في الظاهر - خرج عن الدين»[1].

للأسف أن مثل هؤلاء المكفِّرين لا يذكرون في إنكار الضروري القيد الذي يقول إن الإنكار مشروط بأن يكون ضرورياً في رأي المنكر أيضاً وموجباً لإنكار أصل الدين؛ وهو قيد اتفق عليه المتأخرون. ومعنى تجاهل هذا القيد؛ إذا اعتبر واحد منهم الحكم ضرورياً بينما المنكر لا يراه ضرورياً ولهذا ينكره فهو كافر حتى لو كان مؤمناً وملتزماً بكافة المسائل الدينية!

علماً أن الوحيد راعى جانب الاحتياط في هذا المورد إذ أورد هذا القيد بشأن المنكر للضروري«... فإن كل من أنكر ضروري الدين يكون

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٨٤، نقلاً عن وسائل الشيعة، الأعرجيّ.

خارجاً عنه عند الفقهاء إذ الم يحتمل فيه الشبهة، إلا أن يكون قريب العهد بالإسلام، أو ساكناً في بلاد الكفار متعيّشاً فيها، أو في البوادي بحيث أمكن في شأنه عروض الشبهة»[١]. لكن هذه الأمثلة هي الأخرى مثيرة لشبهة مفادها؛ هل أن الوحيد يعتبر الفقيه المنكر للضروري مشمولاً بهذا الاستثناء؟ أضف إلى ذلك أن أتباع الوحيد، مثل الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ممّن أورد هذا القيد أضاف إليه عاملاً آخر هو مذاق الأصحاب«فعليه لو احتمل وقوع الشبهة عليه لم يُحكم بتكفيره إلا أن الخروج عن مذاق الأصحاب ممّا لا ينبغي»[٢]. ونفس هذا الاحتياط هو ضد الاحتياط وهو قد نفذ إلى فتاوى المتأخّرين والمعاصرين، فمثلاً صاحب العروة يقول:«والأحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً وإن لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضرورياً»[٣]. المثير للدهشة هو أنه حتى المحشّين للعروة اعتبروا هذا الرأي مطابقاً للاحتياط. على كل حال، لا يحتاج تسقيط الفقيه أو حتى المسلم العادي سوى أن يقال بشأنه «الأحوط الاجتناب عنه»، ولهذا السبب فإن إضافة ذلك القيد لا يقلل التبعات السلبية لهذه الفتوى، وبطبيعة الحال تتسع دائرة التكفير مع توسع دائرة الضروريات.

---

(١) مصابيح الظلام ٤: ٥٢٦.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٨، نقلاً عن شرح قواعد كاشف الغطاء: ٢٨٦.

(٣) العروة الوثقى ١: ١٣٩.

ب توسعة الضروريات؛ تضييق للاجتهاد

إنطلاقاً من كون أحكام الضروري الآنفة الذكر تعدّ من الاجتهاد، لهذا ليس للمجتهد أن يبحث ويمحّص إلا في غير الضروري من الأحكام، ولا يتقرّب من أحكام الضروري. في الواقع أن الضروريات هي «الخط الأحمر» للاستنباط وكلما زادت هذه الخطوط ازدادت معها القيود التي تعترض الاجتهاد والتفكير المنفتح. هنا لا ينبغي التصوّر أن عدم إمكانية الاجتهاد في الضروريات لن يؤثر على المسار العام للاستنباط والاجتهاد ولا يجعل حركتهما تواجه المشاكل، والسبب؛

أولاً: ربّما يدعي أحد كون الحكم ضرورياً، فيما هو لدى مجتهد آخر نظري ويمكن الاجتهاد فيه، فهل يمكن منعه من الاجتهاد لمجرّد اختلاف رأيه مع رأي الآخرين؟[1].

ثانياً: إن حكم الضروري ليس من التقليد في شيء حتى يتوجّب على المجتهد قبول رأي الآخرين القائلين بضرورية الحكم. ولو أن مجتهداً شك في كون الحكم ضرورياً، فهل يجب غلف باب الاجتهاد والتحقيق بوجهه؟

ثالثاً: قد يرى مجتهد الحكم ضرورياً في عصره لكنه لا يريد الاكتفاء بهذا الحد ويتعدّى في إطار التحقيق جذور هذه الضرورة المقتصرة على عصره، فهل يعدّ حينها متجاوزاً للخطوط الحمراء للاجتهاد؟

---

(١) القوانين المحكمة ٤: ٤٣٩.

رابعاً: لو فرضنا ثبوت كون الحكم ضرورياً في كافة الأعصار، لكنه وبما أن صيرورة الحكم ضرورياً لدى عموم المسلمين أو كافة الشيعة ليست دفعية بل تدريجية (التدريج في مقام الثبوت ومن ثم في مقام الإثبات أو التدريج في مقام الإثبات فقط مثل حرمة شرب الخمر أو حرمة الربا)، فما المانع من أن يقوم الفقيه بالبحث عن جذور الضرورة حتى يقف على سرّ الضروري؟

الظاهر في بحوث الوحيد البهبهانيّ ومن هم على شاكلته، أن هناك نوعاً من القلق يساورهم بشأن الاقتراب من دائرة الضروريات ومنشأ هذا القلق هو أن الدخول إلى هذه المنطقة الممنوعة قد يفضي إلى إلى زعزعة نظام الفقه وزلزلة أركانه. من هنا نراه يعرب في ذيل كلام المحقق الأردبيلي - الذي يزعم الوحيد أنه شكك في المسلّمات - عن عدم ارتياحه الشديد مسترجعاً بسبب زوال الفقه «فإنّا لله وإنّا إليه راجعون من موت الفقه»[1]. لكن.. هل حقاً هذا القلق في محلّه؟! مثلاً، هل الجدال مع الفيض الكاشاني في بعض الأحكام من قبيل الغناء أو تنجيس المتنجس سيولّد إعصاراً في الفقه بحيث تخرج الأحكام من تحت السيطرة؟

لقد بذل الوحيد في نتاجاته العلمية جهوداً قيّمة جداً للكشف عن نقاط الضعف في الاستنباطات الفقهية للأردبيلي والفيض الكاشاني

---

(١) حاشية مجمع الفائدة: ٧٢٥.

وصاحب المدارك وغيرهم، فكانت جهوده جدّ ناجحة في بعضها. لكنه حينما يخوض بأسلوب الاعتماد على الضروريات تتضاءل مديات نجاحه. ولعل فتاوى الفقهاء الذين اختطوا نفس النهج؛ خلاف الضروري، تعكس عدم نجاح الوحيد. من أمثلة ذلك؛ نفس فتوى طهارة أهل الكتاب التي اعتبرت بالنسبة للوحيد أنها خلاف لـ«شعار الشيعة»، حظيت فيما بعد بقبول عدد من الفقهاء. كما أن عدم تنجيس المتنجس أيضاً حظي بالتأييد من قبل الكبار من أمثال المحقق اله،مداني والآخوند الخراسانيّ، وكذلك كثير من فتاوى أخرى كانت بالنسبة للوحيد أعلى من الإجماع...

من ناحية أخرى، إننا نعيش في زمن خرج فيه قسم من المباحث الفقهية من دائرة العلم المختص بالفقهاء وبات مجالاً لبحوث محققي علوم أخرى كالتاريخ وعلم الإنسان وعلم الاجتماع. حينما يقول الفقيه ـ مثلاً ـ إن الحجاب حكم ضروري رافضاً البحث في الدليل الوارد بشأنه فإن هذا الكلام ربما لا يكون مقنعاً لمحقق التاريخ أو عالم الاجتماع الذي يتوصل من بحوثه وتحقيقاته على نتائج أخرى. من هذا المنطلق، فإن ادعاء الضروري في هذا الزمن لن يقف حائلاً أمام بحث الآخرين بل على العكس يكون مدعاة لإفراغ ساحة البحث من الفقهاء والمتفقهين وتركها للآخرين، وحينئذ لم يسهم نهج الفقهاء في تمتين أسس الفقه.

على كل حال، إن أسلوب الوحيد البهبهانيّ في توسعة الضروريات جعل الفقه بقسميه (المسائل الأصلية والتفريعات) في معرض المشكلات، لأنّه تسبب من جهة في خروج المسائل الأصلية للفقه - نفس الأصول التي اعتبرت من الضروري - من دائرة الاجتهاد لاعتباره من الضروريات. ومن جهة أخرى، عقّد من عملية استنباط الفروع أيضاً وذلك لأن الضروريات ينظر إليها بشكلها«المطلق والعام». لذا فالفقيه المتأثر بهذا الأسلوب، يعتبر البحث في نجاسة الكفار«تضييعاً للعمر» لأنه لا يستحق التحقيق فيه من الأساس. كما أن ردود الوحيد على الآخرين تعكس أنه استفاد من حربة«خلاف الضروري» في«التفريعات» أيضاً.

فهرس المصادر

١. رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن علي الشهيد الثاني؛ حوزة قم العلمية، مكتب التبليغات الإسلامية، قم، ١٤٢١ هـ.

٢. ذكرى الشيعة، محمّد بن مكي الشهيد الأول؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٩ هـ.

٣. مصابيح الظلام، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ مؤسسة العلامة الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٤٢٤ هـ.

٤. الحاشية على مدارك الأحكام، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ مؤسسته آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٩ هـ.

٥. الفوائد الحائرية، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ هـ.

٦. جواهرالكلام، محمّد حسن النجفيّ؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

٧. صراط النجاة، الميرزا جواد التبريزيّ؛ دار الصديقة الشهيدة، قم، ١٤٢٧ هـ.

٨. حاشية الوافي، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ مؤسسة العلامة

الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٤٢٦ هـ.

٩. مفتاح الكرامة، السيد جواد العاملي؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩ هـ.

١٠. مستند الشيعة، المولى أحمد النراقي؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٥ هـ.

١١. كتاب الخمس، الشيخ مرتضى الأنصاريّ؛ المؤتمر العالمي لتكريم الشيخ الأعظم الأنصاري، قم، ١٤١٥ هـ.

١٢. مفاتيح الشرائع، محمّد محسن الفيض الكاشانيّ؛ إصدارات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، بي تا.

١٣. القضاء والشهادات، الشيخ مرتضى الأنصاريّ؛ المؤتمر العالمي لتكريم الشيخ الأعظم الأنصاري، قم، ١٤١٥ هـ.

١٤. مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الحكيم؛ مؤسسة دار التفسير، قم، ١٤١٦ هـ.

١٥. القوانين المحكمة، الميرزا أبو القاسم القمّيّ؛ إحياء الكتب الإسلامية، قم، ١٤٣٠ هـ.

١٦. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ مؤسسة العلامة الوحيد البهبهانيّ، قم، ١٤١٧هـ.

١٧. العروة الوثقى، السيد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ؛ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩ هـ.

شواهد قرآنية في مدوّنات
العلامة الوحيد البهبهاني قدس سره

حسين دعاوي

أستاذ في الحوزة العلمية ورئيس حوزة بهبهان العملية

المقدمة

لعل من النادر العثور على شخص يتعاطى ولو على نحو الاختصار مع الفقه والأصول ولم يسمع باسم وسمعة الوحيد البهبهانيّ قدس سره. إن لأستاذ الكلّ محد باقر بن محمّد أكمل، المعروف بالوحيد البهبهانيّ قدس سره، حق كبير على الحوزات العلمية لا بل على الوسط الشعي برمّته. لاشك أنه ممن يشمله دعاء الأئمة المعصومين عليهم السلام وفقاً لحديث «رحم الله من أحيا أمرنا»، فهو الذي أعاد النبض للفكر الشيعي الأصيل في الفقه والأصول بعد أن كاد يصير إلى النسيان ويؤول إلى الانعزال، وقاد إلى تجدد وازدهار الحوزات العلمية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى مزج بين علمي الدراية والرواية وفند بكل متانة الأفكار المتحجرة التي كادت أن تنتشر، وروى التراث الزاخر للآيات القرآنية الكريمة وروايات أهل البيت عليهم السلام بمياه الاجتهاد العذبة، فاخضر عوده وأينعت ثماره.

هذه السطور المختصرة هي عبارة عن تحقيق حول «الشواهد القرآنية في مدوّنات العلامة الوحيد البهبهانيّ قدس سره»، استند إلى ما سطّرته يده المباركة في كتبه ورسائله الفقهية والأصولية.

أما الأسلوب الذي اعتمده التحقيق؛ يجري ابتداءً تحديد الموضوع، وبغية الخوض في الآراء التفسيرية لأستاذ الكل فإنّه يتحرى كلّ فصل

عرض رأيه الفقهي أو الأصولي المنقح ومن ثم استناده إلى الآية المباركة ودلالتها في ذلك المحل، وبعدها يجري تقديم تحليل لاستناد الوحيد للآيات التي هي محل الشاهد. على أن التحقيق تجنب طرح أدلة غير قرآنية تمسّكاً بمحوره المعنون«شواهد قرآنية في مدوّنات العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ».

١ ـ الاجتهاد

يشير العلامة المجدد الوحيد البهبهاني ﷺ في معرض ردّه على من يقول بعدم وجود الاجتهاد، إلى الآية الشريفة ﴿لا يُكلّفُ اللهُ نفساً إلا وُسعَها﴾[1]، ويعتبر أنها تسري على المجتهدين وتصدق عليهم، ويقول: وهذا القدر يكفي، يعني أيّ مسألة تحتاج إلى الاجتهاد ـ سواء كان مقدّمة الفقه أو نفسه ـ حين ما أراد الاجتهاد فيها استفرغ وسعه ذلك الحين، فأيّ شيء أدّاه إليه اجتهاده يكفي، وإن كان يحتمل عنده أنه بعد ما زاد مهارته أو ممارسته ربما يتغيّر ظنّه، إلا أن الظّاهر عنده أنه ليس كذلك. ومع ذلك هذا الحين هذا القدر وسعه، وهذا الّذي أدّى إليه اجتهاده، وهو مكلّف، ولا يكلّف اللّه نفساً إلا وُسعَها. ولأنّه لو لم يكفه لم ينفعه اجتهاده ما دام حيّاً، فلابدّ له من التّقليد، وربما لم يوجد له فتوى فقيه حتى يقلّده، والتزام الاحتياط بالنسبة إلى جميع المسائل

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

حرج، بل تكليف بما لا يطاق،[١] ومثل هذا التكليف لم يوجَب على الإنسان وفقاً للآية الشريفة ﴿لا يُكلّف اللهُ نفساً إلا وُسعَها﴾.

إن الاستدلال بهذه الآية الشريفة على صحة الاجتهاد يعد إبداعاً عن العلامة الوحيد ﷺ لم يُر له نظير في مؤلفات باقي العلماء.

٢ ـ الزواج المؤقت مع البنت الصغيرة

هل يصحّ الزواج المؤقت بالبنت الصغيرة لمدة يوم واحد أو ساعة واحدة مثلاً مع مهر ضئيل جداً ـ درهم مثلاً ـ بهدف أن تصبح تلك أم تلك الصغيرة محرماً على الزوج؟ هناك اختلاف بوجهات النظر بين كبار الفقهاء. لقد تناول المرحوم العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ هذا الموضوع بالبحث في رسالة مستقلة وحكم في خاتمة البحث بعدم صحة مثل هذا العقد، قائلاً«فقد ظهر بما ذكرناه أن الحكم بصحّة هذا العقد مشكل، بل الحكم بالفساد أولى».[٢]

أحد الأدلة التي يستند إليها الوحيد البهبهانيّ، الآية الشريفة ﴿فما استمْتعْتُمْ بهِ منهُنَّ فآتوهُنَّ أُجورَهُنَّ فريضَة﴾[٣].

وحسب رأي سماحته، يتضح من الآية الشريفة أمور:

أ ـ العقد المؤقت يُعتبر فيه الاستمتاع، أو التمكين من الاستمتاع على الأقل.

---

(١) الفوائد الحائرية: ٥١٢، الفائدة ٣٤، (رد شبهة المانعين عن وجوب الاجتهاد).

(٢) الرسائل الفقهية: ٢٣٨.

(٣) سورة النساء: ٢٤.

ب ـ فعلية الاستمتاع أو التمكين منه.

ج ـ المهر المقرر يكون في العقد في مقابل الاستمتاع.

بينما لا وجود للاستمتاع والتمكين بالصغيرة وبالتالي لا يمكن تخصيص مهر في مقابل الاستمتاع، ولذا فالعقد المذكور يفتقر للشروط المعتبرة، وهو ما يُفهم من الآية الشريفة.

ونص كلام سماحته بهذا الشأن: ظاهر قوله تعالى ﴿فما استمتعتم...﴾، الآية، إعتبار الاستمتاع منها، ولا أقل بتمكينها من الاستمتاع منها، لأن القاعدة المقررة في الشرع في أمثال هذه العقود بأن في الوفاء بإعطاء العوض يكفي التمكين والتسليم، وأن ظاهرها فعلية الاستمتاع، لأن الشارع جعل حكم ذلك حكم الفعلية وأيضا، خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي. وأيضا، إذا تعذرت الحقيقة فالحمل على أقرب المجازات، فالمستفاد من الإتيان أن المهر عوض الاستمتاع وأجرته، ولم يتحقق شيء من الأمرين فيما نحن فيه[1].

٣ ـ الزواج بعلويتين (فاطميّتيْن)

هل الزواج بعلويتين فاطميّتيْن جائز؟.. نعم. هكذا يجيب العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ في رسالة «صحّة الجمع بين الفاطميّتيْن» على هذا السؤال، ويصرّح بوجود إجماع على هذه المسألة بل ويعتبرها من الضروريات. لكنه وانطلاقاً من الشبهات التي أثارها مَن قلّ إلمامه

---

(١) الرسائل الفقهية: ٢٣٤، رسالة في حكم متعة الصغيرة.

بالأخبار حول هذا الحكم، فقد بادر سماحته إلى البحث بشكل وافٍ في أدلة الحكم المذكور.

الأدلة القرآنية التي استدل بها العلامة الوحيد ﷺ على الحكم المذكور هي عبارة عن:

أ ـ أُحِلَّ لكُمْ ما وراءَ ذلِكُمْ[١].

ب ـ فإنْ لم تكونوا دخَلتُمْ بهنَّ فلا جُناحَ عليْكُم[٢].

ج ـ وأنكِحوا الأيامى منكُمْ[٣]. ووفقاً لمفهوم الآيات الثلاث المذكورة فإن الزواج بعلويتين جائز، فعمومية «ما وراءَ ذلِكُم»، و«لا جُناحَ عليْكُم»، و«وأنكِحوا الأيامى» تشمل هذا المورد أيضاً.

د ـ فانكِحوا ما طابَ لكُم من النساءِ مثنى وثُلاثَ ورُباع[٤]. فالآية الشريفة تجيز الزواج بما طاب من الطاهرات إلى الأربع، والعلويات منهن فلا مانع من المثنى والثلاث والرباع.

هـ ـ وأن تجمَعوا بينَ الأُختيْن.[٥] فلو كان الجمع بين الفاطميتيْن حراماً لما خصت الآية الشريفة ذلك بالأختيْن.

من ذلك يخلص العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ إلى التصريح بأن الآيات

---

(١) سورة النساء: ٢٤.

(٢) سورة النساء: ٢٣.

(٣) سورة النور: ٣٤.

(٤) سورة النساء: ٣.

(٥) سورة النساء: ٢٣.

الشريفة تدل على صحة الزواج بفاطميتين[١].

٤ ـ التقليد

فيما إذا كان تقليد المجتهد صحيحاً أم لا؟ فلربما تمسك فريق بالآية الشريفة ﴿إنَّ الظنَّ لا يُغني من الحقِّ شيئاً﴾[٢] ليشكك بصحة تقليد المجتهد، ذلك أن تقليد المجتهد لا يثبت التكاليف للإنسان على نحو اليقين، لاحتمال وقوع المجتهد في الخطأ. من هنا يُرشد تقليد المجتهد إلى التكاليف الواقعية من باب الظنّ فيما الله تعالى نهانا عن اتباع الظنّ.

يردّ العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ على هذا الإشكال بخمسة أجوبة أحدها التمسّك بالآية ١٢٢ من سورة التوبة، المعروفة بآية النفْر، فيقول:

فإن قلت: تقليد المجتهد أيضاً مظنّة.

قلت: نعم، لكن ليس كغيره، للإجماع على اعتباره، وقضاء الضرورة به، وعمل المسلمين في الأعصار والأمصار عليه، وآية ﴿فلولا نفَرَ من كلِّ فِرقةٍ...﴾ دالّة على اعتباره، وكذا حديث «فإذا كان العالم كذا وكذا فللعوام أن يقلّدوه»[٣].

وتبيين الآية الشريفة ﴿وما كانَ المُؤمِنونَ لِينْفِرُوا كافّةً فلوْلا نفَرَ منْ كلِّ فِرقَةٍ منهُمْ طائفَةٌ لِيتفَقّهُوا في الدينِ ولِيُنذِروا قومَهُمْ إذا رجَعُوا إليهِمْ

---

(١) الرسائل الفقهية: ١٦٥.

(٢) سورة يونس: ٣٦.

(٣) الرسائل الفقهية: ٣٨؛ مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع: ١٩.

لعلَّهُمْ يحْذرُون﴾ في الردّ على الإشكال يتمثل في أن التفقّه في الدين واجب كفائي، وغاية التفقّه في الدين هي بيان أحكام الدين ومعارفه ومن ثم إنذار الناس وإخافتهم من مغبة مخالفة الله تعالى. فإن كان التفقه في الدين وتبيين الأحكام للناس واجباً لكن اتباع وتقليد الناس للفقيه ليس واجباً للزم أن يكون نفس وجوب التفقّه في الدين عملاً عبثياً ومدعاة لزوال غرض الشارع، وحاشا لله تعالى من العبث.

بعبارة أخرى؛ صحيح أنه لا ينبغي اتباع كل ظن، لكن اتباع المجتهد مستثنى من هذه القاعدة، وأن آية النفْر تخصّص الآية﴿إنَّ الظنَّ لا يُغني من الحقّ شيئاً﴾.

خلاصة القول إن العلامة الوحيد البهبهانيّ اعتبر، وبالاستناد للآية الشريفة، أن تقليد المجتهد جائز، بل وضروري.

٥ ـ أصالة الطهارة

تعتبر«أصالة الطهارة» واحدة من القواعد الفقهية المسلّم بها لدى المجتهدين والأخباريين، وقد دلّ عليها الكثير من الآيات القرآنية الكريمة والروايات الشريفة.

في معرض ردّه على صاحب ذخيرة المعاد للمرحوم المحقق السبزواريّ حينما أشكل على هذا الحكم المسلّم به، يورد العلامة البهبهانيّ الرواية الموثقة«كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»[1] التي

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٨٣٢/٢٨٢.

يرى أنه يمكن الاستناد إليها في هذا الحكم الفقهي، معتبراً أن الآية الشريفة ﴿خلقَ لكُم ما في الأرض﴾[١] تؤيد مضمون هذه الرواية، ذلك أن الانتفاع من الأشياء منوط بطهارتها بمقتضى الآية الشريفة[٢].

رغم أن الاستدلال بالآية المباركة على أصل الطهارة لم يكن من ابتكارات الوحيد ﷺ بل سبقه بالاستدلال بها بعض الفقهاء كالمرحوم العلامة الحلي في إيضاح الفوائد، لكن الاستدلال بهذه الآية على أصل الطهارة ليس كاملاً؛ ذلك أن الآية تدل على الطهارة في حال دلالتها قبل ذلك على إباحة الأشياء، وهو ما فعله العلامة الحلّي ﷺ في إيضاح الفوائد حينما قال: فإن الأصل في الأشياء الطهارة، لقوله تعالى ﴿خلقَ لكُمْ ما في الأرضِ جميعاً﴾، وإنما يتم الانتفاع بالطهارة[٣].

هذا في حين أن الاستدلال بهذه الآية على الإباحة ضعيف؛ فغاية ما تدل عليه الآية المباركة هو أن كافة ما خلق في الأرض من أشياء إنما لينتفع منها الإنسان، والانتفاع بها لا هو يساوي الإباحة والحلية ولا هو يلازمها؛ فما أكثر الأشياء التي يمكن الانتفاع بها من جوانب معيّنة لا كلها، مثل التراب إذ استخدامه في البناء حلال لكن تناوله حرام، وهكذا سائر الأشياء حيث الانتفاع بها مقتصر على بعض جوانبها، وهذا الأمر لا

---

(١) سورة البقرة، ٢٩.

(٢) الرسائل الفقهية ١: ٤٩.

(٣) إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ١: ٢٨.

يستلزم إباحتها على نحو الإطلاق.

٦ ـ وجوب معرفة الوصول إلى التكاليف

أراد بعضهم أن يشكك بوجوب معرفة التكاليف والعلم بها من خلال قاعدة نفي الحرج، مع تبيين أن معرفة الوصول إلى كل التكاليف في كافة الأبواب الفقهية صعب جداً وحرج عظيم، والأحكام الحرجية مرفوعة في الشريعة لقوله تعالى ﴿وما جعلَ عليْكُم من حرَج﴾[1]، لذا فالعلم بالتكاليف ليس بواجب.

يعتبر العلامة الوحيد البهبهاني ﷺ في الرد على هذا الإشكال، أن المعيار في ثبوت التكاليف هو الأدلة الشرعية، ولا يمكن إسقاط تكليف ثبت شرعاً لمجرد كونه حرجياً، لافتاً إلى أن كثيراً من التكاليف الثابتة بأدلة شرعية قطعية يصاحب العمل كثير من المشقة، كالتخلص من الرياء والسمعة والعُجب التي لها دور أساس في صحة وفساد العبادات في حين أن قلع جذور مثل هذه المفاسد الأخلاقية ليس ميسّراً لكل أحد إلا من مارس الجهاد الأكبر. يقول العلامة البهبهانيّ فيما نصّه:

مع أن الإنسان مخلوق للمعرفة والعبادة والتشرّع بالأحكام الشرعيّة، وتهذيب النفس بدفع المهلكات وجلب المنجيات من الأخلاق، كالرياء والسمعة والعجب وغير ذلك وأضدادها، وهي في غاية الكثرة ونهاية شدّة الضرر، مع كمال صعوبة الامتثال، ولذا لا نرى ممتثلا إلا وهو من

---

(١) سورة الحج: ٧٨.

أوحدي الدهر، ولا يقتضي ذلك رفع التكاليف بها، لأنّها ثابتة بالأدلّة، فالمناط الثبوت بالأدلّة.

فإن ثبت ما نحن فيه فليس بأشدّ من غيره، وسيّما مثل الرياء والسمعة والعجب ممّا له دخل في صحّة العبادة وفسادها وخرابها، وفي غاية الصعوبة دفعها وعلاجها والخلاص منها، ويحتاج إلى الجهاد الأكبر[١].

وفي هذا الباب، يستشهد العلامة الوحيد البهبهانيّ بآيات من القرآن الكريم تتحدث عن صعوبة العبودية والخالصة لله جل وعلا، وهي:

أ ـ قُلْ هلْ نُنَبِّئُكُم بالأخسَرينَ أعمالاً * الذين ضلَّ سعيُهُم في الحياةِ الدنيا وهُمْ يُحسَبونَ أنّهُم يُحسِنونَ صُنعاً[٢].

ب ـ وقالَ أفَمَنْ زُيِّنَ لهُ سوءُ عملِهِ فرَءاهُ حسَناً[٣].

ج ـ وأمّا مَن خافَ مقامَ ربّهِ ونهَى النفسَ عن الهَوى * فإنَّ الجنّةَ هيَ المأوَى[٤].

د ـ فأمّا مَن طغى * وآثرَ الحياةَ الدنيا * فإنَّ الجحيمَ هي المأوى[٥].

هـ ـ يومَ نقولُ لجهَنَّمَ هلِ امتَلأتِ وتقولُ هلْ منْ مَزيد[٦].

---

(١) الرسائل الفقهية: ٤٠.

(٢) الكهف: ١٠٣-١٠٤.

(٣) فاطر: ٨.

(٤) النازعات: ٤٠-٤١.

(٥) النازعات: ٣٧-٣٩.

(٦) ق: ٣٠.

تصرح الآيات الشريفة المذكورة وبوضوح بعدم سهولة التخلص من عذاب جهنم والتنعم بنعم الجنة، والدليل على ذلك أن الكثير من الناس هم من أهل جهنم. ورغم أن التخلص من العذاب أمر صعب لكن الجميع مكلفون بأن يصونوا أنفسهم من عذاب الآخرة من خلال ترك المعاصي وإنجاز تكاليفهم وواجباتهم.

بالرغم من متانة وقوة أصل استدلال وجواب العلامة الوحيد﵀ على الإشكال المطروح، لكن استشهاده بالآيات الشريفة أعلاه لا يخلو من إشكال. فغاية ما يُستشف من الآيات المذكورة أن جهاد النفس هو السبيل إلى السعادة والجنة والنجاة من جهنم، أما تحقق جهاد النفس فمنوط بالتزام الإنسان بكل أحكام الشريعة (الواجبات والمحرمات). وكما هو معلوم فإن الالتزام بكافة أحكام الشريعة ومخالفة الشهوات النفسانية ليس بالأمر الهيّن بل هو صعب، بل لهذا أطلق عليه بالجهاد الأكبر، في حين أن فحوى الآيات الشريفة التي تثبت قاعدة نفي العسر والحرج لا يعني نفي الحرج عن أصل الدين والالتزم بكافة أحكامه، بل ما يُستشف من الآية الكريمة﴿وما جعلَ عليكُمْ في الدينِ من حرَج﴾ وأمثالها هو نفي ثبوت الحكم الحرجي عن كل واحد من الأحكام الجزئية. مع احتمال أنه إذا تم النظر لهذه الأحكام غير الحرجية كمجموعة مع بعضها فستبدو صعبة وحرجية، كما هو الحال فيما لو كُلّف أحد بإنجاز عشرين عملاً بسيطاً في يوم واحد، فحينما ينظر لكل

منها بمعزل عن الآخر يكون كل منها بسيطاً بالنسبة له لكنه حينما ينظر إليها كوحدة واحدة وعليه إنجازها فحينها سيشعر بصعوبة المهمة. ولذا لم يقل سبحانه وتعالى في آية النفْر﴿ما جعلَ اللهُ الدينَ حرجاً﴾، وإنما جاءت بعبارة﴿في الدين﴾ مما يؤيد هذا المعنى. من هنا، لا يمكن للآيات الكريمة التي أوردها العلامة الوحيد في معرض جوابه، أن تقف في مقابل آية نفي الحرج، لأن موضوعها نفي الحرج عن كل واحد من الأحكام، بينما موضوع الآيات التي استشهد بها العلامة الوحيد﵀ هو الالتزام بكل أحكام الدين.

٧ ـ القرض بشرط المعاملة المحاباتية

القرض بشرط المعاملة المحاباتية؛ واحد من تفرعات بحث الربا. لقد أفرد العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ﵀ لهذا البحث رسالة مستقلة[١]. فبعد أن يعرّف هذا النوع من المعاملة[٢]، يتطرق إلى أدلة المثبتين والنافين للمسألة ويعارض بشدة القائلة بصحة مثل هذه المعاملة معتبراً أن أدلتهم ضعيفة، مورداً روايات كثيرة على حرمة

---

(١) الرسائلة الفقهية: ٢٤١، (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية).

(٢) مرادي منها هنا أن يبيع المقرض من المقترض بأزيد من ثمن المثل أو يشري منه بأنقص منه، أو يؤجر بأزيد من أجرة المثل، أو يستأجر منه بأنقص منها، أو يصالح كذلك، أو يعاوض كذلك، أو يملك منه عينا أو منفعة بعقد هبة أو غيره. (الرسائل الفقهية: ٢٤١).

وبطلان هذه المعاملة.

يتطرق العلامة الوحيد ﷺ خلال البحث إلى آيات من الكتاب العزيز التي تؤيد بطلان هذا النوع من المعاملة، ومنها الآية الشريفة ﴿ولقدْ علِمتُمُ الذينَ اعتدَوْا منكُم في السبتِ فقُلنا لهُم كونوا قِردَةً خاسئينَ * فجعَلْناها نكالاً لما بينَ يديْها وما خلفَها وموْعِظَةً للمتّقينَ﴾[1].

ثم يشير سماحته إلى تفسير هاتين الآيتين فيقول: أنه تعالى مسخ طائفة من بني إسرائيل بارتكابهم الحيلة في صيد البحر، وقال تعالى فجعَلْناها نكالاً لِما بينَ يديْها وما خلفَها وموْعِظَةً للمتّقينَ، والمراد بـ«لِما بينَ يديْها» الجماعة الموجودون في ذلك الزمان، وبـ«ما خلفَها» الجماعة الآتون بعدهم إلى يوم القيامة.[2] بمعنى أن هذه العقوبة جاءت لتكون عبرة لمن عاشها وعاصرها ولمن سيأتي بعدهم إلى يوم القيامة لئلا يحللون بالحيلة والمراوغة ما حرّم رب العزة.

ويواصل العلامة كلامه بعد ذلك بالقول: وأعجب من ذلك أنه تعالى منع عن الحيلة، بل وجعل مرتكبيها قردة خاسئين، وجعل ذلك نكالاً للعالمين، وموعظة للمتّقين، ورسوله ﷺ صرّح بالمنع عن استحلال الربا بالبيع، وأخبر بأنّه سيحدث ذلك من المبتدعين في الدين. إلى غير ذلك ممّا مرّ... وأنّ هؤلاء استحلّوا الربا وحرّموا بعض الألفاظ

---

(١) سورة البقرة: ٦٥-٦٦.

(٢) الرسائل الفقهية: ٢٦٣.

والعبارات[١].

في الواقع أن الاستناد لهذه الآية الشريفة في منع اللجوء إلى ما يطلق عليها بالحيَل الشرعية لإثبات صحة المعاملات المحرمة يعد ابتكاراً آخر للمرحوم العلامة الوحيد، الأمر لم يُلحظ في مؤلفات من سبقه من الفقهاء، مما يعكس دقته الرفيعة في الاستفادة من الآيات القرآنية. فالآية المذكورة ليست مرتبطة بموضوع الربا كما لم تأت على ذكر للحيلة، لكنه استند إلى الآية المباركة انطلاقاً من فحواها واشتراك مناط استخدام الحيلة في المقامَيْن. على أنه قد لا يمكن الاستناد للآية المذكورة في منع الاستفادة من الحيل الشرعية على نحو الإطلاق، وإنما هي تفيد بمنع الحيلة التي يبقى مضمون وفلسفة حرمة الفعل فيها قائماً، وتكون مجرد شكل محض لإضفاء الشرعية على الفعل، أما ما كان له منها صورة عقلائية لا شكلية كإنشاء معاملتيْن مستقلتيْن لا علاقة فيما بينهما فإن مثل هذا النمط من الحيل في الواقع ليس من الحيَل بمعناها السلبي، بل هو طريقة للحل، والآية هنا لا تنفي هذا النمط.

على سبيل المثال؛ يشيع بين الصاغة نوعاً من إجارة الذهب بصورة غير شرعية، بحيث يقوم بائع الذهب بإعطاء شخص كيلوغراماً من الذهب على نحو الإجارة لمدة عام من الزمن ويأخذ منه في قبال ذلك مبلغاً من المال في كل شهر، وفي نهاية السنة يسترجع منه كيلوغراماً من

---

(١) الرسائل الفقهية: ٢٧٣.

الذهب.

هذا النوع من الإجارة باطل؛ لأن الشرط في الإجارة هو بقاء العين المؤجرة والاستفادة من منافعها، في حين أن الأمر هنا هو أن العين التي وقعت عليها معاملة الإجارة قد زالت وتم في آخر السنة إعادة كيلوغرام آخر غير العين المؤجرة.

أما حل مشكلة الصاغة الآنفة الذكر فيتمثل في إنجاز معاملتيْن مستقلتيْن، غاية ما في الأمر إحداهما نقداً والأخرى بالدّين؛ بمعنى أن يبيع الصائغ شخصاً كيلوغراماً من الذهب نقداً بقيمة مليون ومائتي ألف تومان مثلاً، ثم يقوم الشاري بردّ الكيلوغرام من الذهب إليه بعد عام ويبيعه عليه بقيمة مليون تومان نقداً، وبهذه الصورة يتحقق مراد الصائغ البائع في إجارة الذهب، أي أنه حصل على الربح المطلوب حسب المثال المذكور مائتي ألف تومان، وفي نفس الوقت لم يرتكب عملاً يخالف الشرع[1].

٨ ـ أصالة الفساد في المعاملات

عادة ما يثار في فقه المعاملات السؤال التالي؛ ما هو الأصل في المعاملات عند الشك في صحة أو فساد المعاملة؟

يرى العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ أن الأصل في المعاملات هو الفساد،

---

(١) مناقشة طرق التخلص من الربا: ٢٧.

ويفتي بذلك بكل قاطعية[١].

من الدلائل التي يتمسك بها سماحته؛ الآية المباركة ﴿آللهُ أذِنَ لكُم أمْ على اللهِ تفتَرونَ﴾[٢]، فوفقاً للآية الشريفة يحرم إصدار الفتوى والحكم الشرعي بغير ثبوت من الشرع، وبما أن الصحة في المعاملة تعني ترتب الأثر الشرعي عليه وأن ترتب الأثر هو حكم شرعي لذا فإنه يحتاج طبقاً لفحوى الآية إلى إقامة الدليل، بينما إذا كان هناك شك في صحة المعاملة فذلك يعني عدم وجود دليل شرعي على صحتها. إذاً الأصل في المعاملات عند الشك فيها هو عدم الصحة[٣].

٩ ـ تكليف الكفار بالفروع

لاشك في أن الكفار مكلفون بأصول الدين.. لكن هل هم مكلفون بفروع الدين ويُسألون ويُحاسبون عليها يوم القيامة؟ يقول العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ: إجماع الشيعة على أن الكفار مكلفون بالفروع، ويستدل على ذلك بجملة من الآيات المباركة[٤].

الآيات التي يستدل بها على هذه المسألة عبارة عن:

---

(١) الرسائل الفقهية: ٢٩٧، رسالة في أصالة عدم الصحة في المعاملات.

(٢) يونس: ٥٩.

(٣) الرسائل الفقهية: ٢٩٨، رسالة في أصالة عدم الصحة في المعاملات.

(٤) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ١: ٨٣.

أ ـ ﴿قالوا لمْ نكُ منَ المصلِّينَ﴾[١]، وتنقل الآية هنا قول المجرمين التي تشمل مع إطلاقها الكفار أيضاً، ودلالتها واضحة على المدعي، لأنه إذا لم يكن مكلفاً بالفروع ـ التي أحدها الصلاة ـ لما كان الجواب على هذا النحو.

ب ـ ﴿إنّما جزاءُ الذينَ يُحارِبونَ اللهَ ورسولَهُ ويسعَوْنَ في الأرضِ فساداً أن يُقتَّلوا أو يُصَلّبوا أو تُقطّعَ أيديهِمْ وأرجلَهُمْ من خِلافٍ أو يُنفَوْا من الأرضِ ذلك لهُم خزيٌ في الدنيا ولهُم في الآخرةِ عذابٌ عظيمٌ﴾[٢]، فالمصداق الحقيقي لمن يحارب الله تعالى ورسوله ويفسد في الأرض ـ وهذا ليس إلا مخالفة الفروع ـ هم الكفار الذين توعدتهم الآية الشريفة بالعذاب الأخروي فضلاً عن العذاب الدنيوي. إذاً فالآية المباركة دليل واضح على ما ندعيه.

ج ـ ﴿ومَن لمْ يحكُمْ بما أنزلَ اللهُ فأولئكَ همُ الظالِمونَ﴾[٣]، هذه الآية تصف مَن لا يحكم بحكم الله بأنه ظالم، وهي تشمل الكفار لكونها وردت بصيغة الإطلاق، والمراد من الحكم هنا الحكم في باب القصاص الذي هو أحد فروع الدين.

---

(١) سورة المدثر: ٤٣.

(٢) سورة المائدة: ٣٣.

(٣) سورة المائدة: ٤٥.

النتيجة

نستنتج من خلال المحاور المطروحة في المقال واستناد البحث للآيات القرآنية الكريم، أن العلامة الوحيد البهبهانيّ ﷺ امتاز بتسلط خاص على الآيات القرآنية. كما أن ابتكاراته في توظيف بعض الآيات، والذي لم يُر له مثيل في مؤلفات من سبقه، تدل على دقته العالية ونظرته الثاقبة، الأمر الذي فتح باباً للفقهاء من بعده أيضاً.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. الرسائل الفقهية، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهانيّ؛ في مجلد واحد، مؤسسة العلامة الوحيد البهبهانيّ، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

٢. الاجتهاد والتقليد: الفوائد الحائرية، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهانيّ؛ في مجلد واحد، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

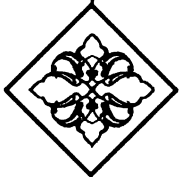
٣. مصابيح الظلام، محمّد باقر بن محمّد أكمل البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، ١١ مجلداً، مؤسسة العلامة الوحيد البهبهانيّ، قم إيران، ١٤٢٤ هـ.

٤. إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، محمّد بن الحسن بن يوسف فخر المحققين الحلّيّ؛ الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، مؤسسة إسماعيليان، قم، إيران، ١٣٨٧ هـ.

٥. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي؛ الطبعة

الرابعة، ١٠ مجلدات، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، ١٤٠٧ هـ.

٦. مناقشة طرق التخلص من الربا،، ناصر مكارم الشيرازيّ ؛ الطبعة الأولى، في مجلد واحد، إيران.



أثر القرآن الكريم في استنباطات الوحيد البهبهاني؛ الرسائل الفقهية أنموذجا

حسن كاظم أسد

أ ـ م ـ د /كلية التربية ـ جامعة ميسان

المقدمة

القرآن الكريم هو معجزة نبينا محمدﷺ الذي يضمّ بين دفتيه خير الدنيا والآخرة، وميزه في أسلوبه وبمنهاجه في التجديد المستمر لإصلاح شؤون الدنيا والآخرة، فمحتوى تلك الهدية الإلهية تقع على عاتِقِ العلماء في انتشالهم بواقع الحياة وتناول مشكلاته المستحدثة واستحضار مقاصدَ القرآنِ الكريم، فالتجديد هو الوسيلة لذلك، وهو سنة من سنن الله تعالى في تطور الإنسانية.

فكانت الوسيلة إلى ذلك هو الفهم واستحضار معاني القرآن الكريم لمواكبة التطور تجلت بعلم من العلوم الإسلامي ألا وهو الفقه الذي يعتبر من أهمّ العلوم الإسلاميّة، وقد نشأ هذا العلم في صدر الإسلام ومن اول يوم سؤل به النبيﷺ وإلى يومنا الحاضر، وبرز فيه رجال كثيرون، كانوا عباقرةٌ مبدعون، ألّفوا وصنّفوا كان لها الفضل في استجلاء وفهم الأحكام الشرعية الفرعية.

فعلم الفقه هو العلم الذي يبحث عن جميع مسائل الحياة الاجتماعيّة، ويحدّد الموقف الشرعيّ تجاهها، إذ لا فراغ في الشريعة فلا تخلو واقعةٌ من حكمٍ، ولو على مستوى تحديد الوظيفة العمليّة، فهو يشمل كثيرٍ من الفروع والدقائق، يبحث عن موقف الإنسان من نفسه

ومن ربّه ومن أخيه الإنسان، حقوقاً وواجبات، وهو واجب كفائي تقع مسؤوليته على نفر معين، فقد قال تعالى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)[1]. فدل ذلك على أن طلب العلم جهاد، وأن حماية الفكر والحضارة والعلوم الإسلامية، وفي هذه الآية حث طلاب العلم على الجد والإخلاص فيما فرغوا أنفسهم لخدمة الدين.

ولكن بُعدنا الزمنيّ عن عصر التشريع، وأموراً أخرى، كانت سبباً لعدم وضوح عددٍ كبيرٍ من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض، ممّا أدّى إلى الغموض في تحديد الموقف العمليّ للإنسان المؤمن بالشريعة في كثيرٍ من الوقائع والأحداث، لأنّ الإنسان إذا لم يعلم نوع الحكم الذي تقرّره الشريعة في واقعةٍ ما، هل هو الوجوب أو الحرمة أو الإباحة، فسوف لن يعرف طبيعة الموقف العمليّ الذي يتحتّم عليه أن يتّخذه تجاه الشريعة في تلك الواقعة بحكم تبعيّته لها.

وعلى هذا الأساس كان من الضروريّ أن يوضع علمٌ يتولّى رفع الغموض عن الموقف العمليّ تجاه الشريعة في كلّ واقعةٍ، بإقامة الدليل على تعيين الموقف العمليّ، الذي تفرضه على الإنسان تبعيّتُه للشريعة، فكان علم الفقه هو العلم المتكفّل بالقيام بهذه المهمّة.

والاستنباط استخراج ما كان خفيًّا، ليظهر للعيان، ومنه استنباط الماء؛

---

(١) التوبة: ١٢٢.

أي: إخراجه من باطن الأرض أن يكون المعنى المستنَبطِ صحيحًا في ذاته، فلا يخالف أمرًا مقررًا في الشريعة ؛ لأنه سيعتبر مردودًا.

و تكون الدلالة عليه صحيحة معتبرة، سواءً أكانت الدلالة على الوجه المستنبط ظاهرة، أم كانت خفية، ويدخل فيها أي نوع من أنواع الدلالات المعروفة عند الأصوليين ؛ كدلالة الاقتضاء والإشارة والإيماء وغيرها من الدلالات التي تستخدم في الاستنباط.

وأن يكون التفسير المستنبط منه صحيحًا، فإن كان ضعيفًا أو باطلاً، فإن نتيجة الاستنباط ستنعكس عليه. والاستنباط الفقهي يعتمد الدليل النقلي والعقلي فالنقلي ما كان نصّاً لفظياً أي كلاماً وطريقنا إليه السماع أو النقل، ويسمّى الدليل اللفظي لأنّه نصوص لفظية، والدليل السمعي لأنّه يتلقّى عن طريق السماع والدليل النقلي لأنّه يصل إلينا عن طريق النقل، ويشمل هذا الدليل الكتاب والسنّة والكتاب ويسميّان بالدليل التأسيسي، وهو الذي يفيد الحكم بنفسه، هو الذي يفيدنا نتيجة يقينية مقطوعاً بها.وسمي بذلك نسبة الى القطع بمعنى اليقين، وهو الايمان أو الاعتقاد القاطع، أي النافي لكل احتمال مقابل له. وان سند القرآن الكريم يقيني، لان المسلمين يؤمنون وعلى نحواليقين، وبالضرورة لتواتر دليل الاعجاز القرآني ولقيامه بذات القرآن متحديا البلغاء باسلوبه البياني، يؤمنون بان القرآن صادر من الله تعالى، أما السنة فتنقسم على قطعي وغير قطعي، لذلك فالقرآن قطعي الدلالة مجزوم به والجزم هو الحالة النفسية التي

تحصل للانسان بعد العلم بالشيء، وهي تعني الاعتقاد القاطع لكل احتمالات الخلاف.

لذلك أصبح علم الفقه له المقام السامي وإن ما تحمله الفقهاء على مدّ التاريخ من مشاق وصعوبات لحفظ هذه الأمانة الإلهية ومن بين أولئك العلماء الوحيد البهبهاني، فقد تحمّل أعباء المشقة وبذل الوسع في تجديدها فقد ظهر ذلك جليّاً في (الرسائل الفقهية) له ـ رضوان الله تعالى عليه ـ فقد حرص على تنزيه المباني الأصيلة من السطحيّة مع ما أضاف من طريقته في العرض الذي تميّز بها من العمق والمعالجة العلميّة فقد أضفى عليها في طريقته لاستخلاص النتائج معتمداً الأثر القرآني في استنباطاته في الأدلّة الشرعيّة.

فالقرآن الكريم يعتبر المصدر الأوّل وهو من أهمّ مصادر الاستنباط، وقد اعتمده الوحيد في استنباطاته منذ رسالته الأولى التي خصّها بما يرجع إلى تقليد الميّت، وفي مسألة متعة الصغيرة وإلى نهاية المسائل التي عرضها فقد ذكر الأدلّة المناسبة وما يرد عليها من إشكالات علمية باعتماده الدليل القرآني، فهو يسلك هذه الكيفية في مواجهة المباني الشرعية فيقف موقف الرفض في كثير من الموارد التي أستعين بها بالحيل الشرعية لتغيير بعض الأحكام الإلهيّة، كما في مسألة البيع المعاطاتي وعلاقته بالربا، فقد كان من العمق والتتبّع والدقّة في الاستدلال التي هي من العلامات البارزة للمصنف وهي من مميزاته

العلمية، وما بناه من أسس استدلاليّة مستحكمة قدر لها أن يكون رائد التجديد في هذا المجال.

وقد دعت طبيعة الموضوع بعدم ذكر الأدلة الأخرى مكتفياً بذكر المصادر وأرقام الأحاديث في الكتب المعتبرة، أو قد يذكر الدليل الآخر في مسألة أخرى لإتمام الفائدة حسب المراد في فهم المسألة، كما إنّ البحث أعتمد في هذه الدراسة الرسائل الفقهية للشيخ البهبهاني، الطبعة الأولى، والمحقّق من قبل مؤسسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني، والمطبوعة سنة: ١٤١٩ هجرية في مطبعة أمير، ثمّ إنّ البحث قسّم على تمهيد وعشرة مطالب وخاتمة، باعتماد منهجيّة الوحيد البهبهاني في تأليفه للرسائل الفقهية.

تمهيد

أولا: لمحة من حياة العلامة الوحيد البهبهاني

نسبه هو الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل الأصفهاني (١١١٨ هـ - ١٢٠٦ هـ) هو فقيه ومرجع وأصولي شيعي معروفٌ ومشهور في الأوساط الدينية والرسميّة باسم الوحيد البهبهاني، وقد تزعّم في عصره المدرسة الأصولية في قبال المدرسة الأخبارية التي تختلف عنها في بعض الأمور الاستنباطية. كما كان له موقف ضد التصوّف الذي انتشر في بين الشيعة[1].

---

(١) مرآة الأحوال ١: ١٣٠

ولد بأصفهان وتربى في أحضان والده المحقق الآقا محمد أكمل بن محمد صالح، وقام على رعايته بتعلم مبادئ العربية والعلوم العقلية والنقلية، هاجر إلى النجف على أثر الاضطرابات التي حصلت في أصفهان، وتهيأت له الأسباب هناك لتحصيل وتكميل ما تعلمه من العلوم العقلية والنقلية عند العالمين العلمين السيد محمد الطباطبائي البروجردي - جد السيد بحر العلوم والسيد صدر الدين القمي المشهور بـ:(الهمداني) شارح كتاب «وافية الأصول». وأقام مدة في بهبهان ثم استقر في كربلاء وتوفي بالحائر[1].

أساتذته: محمد أكمل والسيد محمد الطباطبائي، والسيد صدر الدين القمي و الحاج الشيخ محمد بن الحاج محمد زمان القاساني. الآميرزا إبراهيم القاضي. و محمد حسين ابن العلامة الأمير محمد صالح الإصبهاني. السيد الآميرزا محمد باقر بن السيد المحقق الآميرزا علاء الدين گلستانه، شارح «نهج البلاغة». السيد محمد مهدي عن الوالد المسدد والحبر المؤيد.

مشايخ إجازاته: الآميرزا إبراهيم القاضي. الآميرزا محمد باقر بن السيد المحقق الآميرزا علاء الدين گلستانه (شارح نهج البلاغة). الشيخ محمد بن الحاج محمد زمان القاساني. الأمير محمد حسين بن العلامة الأمير محمد صالح الإصبهاني.

---

(١) مرآة الأحوال ١: ١٣٠.

من أجازهم: إجازة للشيخ أبي علي الحائري. إجازة للسيد علي بن محمد علي الطباطبائي. إجازة لحسين خان. إجازة لسعيد بن محمد يوسف القراچه داغي النجفي. إجازة لعلي بن كاظم التبريزي. إجازة لمحمد بن يوسف بن عماد مير فتاح الحسني الحسيني. إجازة للسيد محمد مهدي بحر العلوم.

عصره: عاش المصنف فترة مليئة بالحوادث والاضطرابات السياسية في محاولة لاستئصال الشيعة ومحاولة إبادتهم بواسطة التهاجم من أبناء العامة عليهم آنذاك، في التهاجم الروسي والتركي والأفغاني على بلاد إيران وحاكمية محمود أفغان سنة ١١٣٥ هجرية، وبعدها سلطنة نادر شاه وتحميل معاهدة دشت مغان لتضعيف المذهب الشيعي. ومن جانب آخر رواج المذهب الأخباري مع تموج الهجرة والتعصب والانزواء من أعلام علماء الشيعة ومفكريهم. ومن جهة أخرى رشد وانتشار التصوف واللادينية باسم الدين. حتمت على الشيخ البهبهاني أن يتخذ منها موقفا يجد فيه الحل المناسب مع ما تمليه عليه وظيفته الشرعية من الطرق العلاجية لأمثال هذه الحوادث. وكانت أول عمل قام به هو الهجرة من بلاده مع والده إلى النجف ليزداد من معين تلك الحوزة الطاهرة علما وعملا، ومن ثم يغني المذهب الشيعي جملة من مؤلفاته ورسائله، وليربي ثلة طاهرة من الأعلام، كي يحفظوا المعتقدات الشيعية، ويسعوا في حماية مبادئ الدين القويم. ثم يتوجه إلى بلدة

بهبهان ويلبث هناك ثلاثين سنة يسبغ فيها رعايته وعنايته العلمية، ويدفع خلالها الخطر الكبير المتوجه إلى العالم الشيعي وتحطيم حالة الجمود والتحجر اللتين وسمت بهما الطائفة وفيه عرف بالبهبهاني، أن مبدأ ذياع صيته العلمي ومقامه الفقهي كان خلال توقفه في هذه البلدة التي أقام فيها، فضلا عن دوره التربوي في الإرشاد وتربية الطلاب، مع التأليف والتصنيف، ثم راجع إلى كربلاء مجمع الأخباريين، وزعيم حوزتهم الشيخ يوسف البحراني، فحضر بحثه، ولم يغفل الوحيد البهبهاني خطر التصوف في كرمانشاه وحواليها، مع وجوده بين الإخباريين في كربلاء، مما حدى به إلى إرسال ولده محمد علي لإطفاء هذه الفكرة [1].

يعد ظهور الوحيد البهبهاني في سماء العلم والفقه الشيعي وتأريخ الاجتهاد والاستنباط تحولا عظيما فقد كانت الحوزتان العلميتان إخباريتين، فقد استطاع تطهيره الفقه وعملية الاجتهاد من الجمود والانحراف الفكري.

و لم يقتصر ذلك على عصره فقط بل امتدت لتنال وتؤثر على جميع العصور التي تلته فدوره عظيم، ولذا لقب بـ: أستاذ الكل في الكل. فضلا عن تربية ثلة من المجتهدين، ونتاجه الثر في تأليف رسائل وكتب لها

---

(١) مرآة الأحوال ١: ١٣٠ - ١٣١ .

الأثر العظيم في مجال الفقه والاستنباط.[١]

ثانيا: عن الكتاب ومنهجه في العرض والمعالجة:

وصف الكتاب: هو مجموعة من الرسائل الفقهية بلغت إحدى عشرة رسالة فقهية تعطي بوضوح اهتمام هذا الفقيه العظيم بالمسائل الحيويّة و الحياتية الّتي كان يفتقر إليها عصره آنذاك، مبتدأ فيها من التقليد في عدم جواز تقليد الميت وحكم عبادة الجاهل وأصالة طهارة الأشياء ورسالة حكم العصير التمري والزبيبي ورسالة رؤية الهلال ورسالة الإفادة الاجمالية ورسالة صحة الجمع بين الفاطميين ورسالة حكم متعة الصغيرة ورسالة القرض بشرط المعاملة المحاباتية ورسالة أصالة عدم صحة المعاملات ورسالة أصالة الصحة والفساد في المعاملات.[٢]

منهجه في العرض والمعالجة: رسالته الأولى في عدم جواز تقليد الميّت فقد حصر الحجيّة بالمجتهد الحيّ، بمواجهة القائلين بجواز تقليد الميّت مستدلّين ببرهان النقض بعدم وجود مجتهد في عصر، فهو يطرح سؤالا ويجيب عليه: (ما تقولون في الوقائع الخاصّة و الحوادث الجزئيّة السانحة الّتي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها، و غالب ما يحتاج الناس إليه من هذا القبيل)[٣].

---

(١) الرسائل الفقهيه: ٦، ومنتهى المقال: ٢٩٣، والاجتهاد والأخبار: ٢١٥ - ٢٢٩، نجوم السماء: ٣٠٣

(٢) الرسائل الفقهية (مقدمة المحقق): ٦

(٣) الرسائل الفقهية (رسالة في عدم جواز تقليد الميت): ٢٥.

ثمَّ يقول في موضع آخر: (و أيضا حال فروع الدين ليس بأشدّ من حال أصول الدين، فما تقولون في حال الأقطار والأمكنة الّتي ليس فيها من يعلم أصول الدين مثل البوادي و القرى و الجبال..)[١]. ثم يستنتج من ذا و ذاك بحكم البرهان أنّه كما يلزم الاجتهاد و البحث في كلّ عصر، كذا يلزم تقليد المجتهد الحيّ بلا فرق، الأمر الذي يوصلنا إلى ضرورة وجود الفقيه فيما لو أريد للمجتمع الإسلامي مواكبة مستجدات العصر، و بقاؤه غضّا نضرا يعطي أكله كلّ حين.

و كذا في مسألة حكم متعة الصغيرة، إذ هو بعد أن استعرض للموضوع وأدلّته و محتملاته، قال: (إذ إننا إمّا أن نقول بأنّ مصلحة الصغيرة دخيلة في صحّة النكاح أو لا؟ و على القول بلزوم رعاية شرط المصلحة فالحكم واضح، و على القول بعدمه فالحكم بالصحّة مشكل أيضا لأنّ الصحّة حكم شرعي يتوقّف على دليل شرعي و لم يوجد، وما توهّم كونه دليلا ستعرف فساده)[٢].

ثمَّ بدء بذكر الأدلّة المناسبة و ما يرد عليها من إشكالات علميّة، فقال: (.. و ظاهر قوله تعالى: «مَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَ...»[٣]. في اعتبار الاستمتاع منها و لا أقلّ بتمكينها من الاستمتاع منها، لأنّ القاعدة المقررة

---

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في عدم جواز تقليد الميت): ٢٦.

(٢) الرسائل الفقهيه (رسالة في حكم متعة الصغيرة): ٢٣٣

(٣) النساء: ٢٤.

في الشرع في أمثال هذه العقود بأنّ في الوفاء بإعطاء العوض يكفي التمكين و التسليم و أنّ ظاهرها فعليّة الاستمتاع لأنّ الشارع جعل حكم ذلك حكم الفعليّة..)[١].

وقال في مسألة القرض بشرط المعاملة المحاباتية: (أنّ الحيلة الشرعيّة إنّما هو متحقق بالنسبة إلى موضوعات الأحكام لا نفس الأحكام، لأنّها على حسب ما حكم به الشارع، فأيّ حيلة لنا فيها...)[٢].

وقال في موضع آخر بعد نقضه بما استدلّ به: (قد عرفت أنّ الربا أمر معنوي لا أنّه لفظ و عبارة وعرفت ظهورها في حرمة الرسائل كلّ منفعة مشروطة كما كان دأب الفقهاء و اللغة والعرف وعند آكلي الربا..)[٣].

وعلى هذا، فهو يسلك هذه الكيفية في مواجهة المباني الشرعيّة نجده يقف موقف الرفض في كثير من الموارد الّتي أستعين بها بالحيل الشرعيّة لتغيير بعض الأحكام الإلهيّة.

فقد كان من الدقّة والاحتياط يتخذ أمام بعض المسائل الأخر الّتي لا يرى ثمّة مساغا للاحتياط فيها أو الترديد في مقام الإفتاء، كما هو حاله في مسألة جواز الجمع بين الفاطميتين، إذ ذهب إلى القول بالجواز بعد

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في حكم متعة الصغيرة): ٢٣٤.

(٢) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية): ٢٥٠.

(٣) الرسائل الفقهيّة(رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية): ٢٨٢.

استيعابه للأدلّة و فحصها و مناقشتها و ختمها بقوله: (أيّ فرق عنده بين الحديث الّذي دلّ على حرمة الجمع بين فاطميتين و الّذي دلّ على حرمة تركها عانتها أزيد من عشرين. فاستدلاله بالثاني على حرمة ترك العانة عليها أولى ثمّ أولى..)[١].

فقد كان بحثه من العمق و التتبّع و الدّقة في الاستدلال الّتي هي من خصوصياته البارزة في مميزاته العلميّة، و ما بناه من أسس استدلاليّة مستحكمة، في بحث علمي دقيق وعرض للآراء الأخرى المخالفة والاستدلال بالأدلة النقلية والعقلية، والتي كانت حلقة مفقودة في سلسلة الدراسات الفقهية، لما تبرزه من عمق وتطور في الفكر الفقهي للشيخ البهبهاني.

المطلب الأول: معنى عدم القول للمجتهد الميت:

الاجتهاد في اللغة :مأخوذ من «الجهد» بالضم بمعنى الطاقة، أو بالفتح بمعنى المشقة ويأتي بمعنى الطاقة أيضا. فالاجتهاد لغة هو: «بذل الوسع والطاقة» [٢].

في مصطلح الفقهاء والأصوليين: المعنى الخاص للاجتهاد: فهو المرادف للقياس عند الشافعي، حيث يقول: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد

---

(١) الرسائل الفقهيّة (رسالة في صحّة الجمع بين الفاطميّتين): ٢٢٦ و ٢٢٧.

(٢) ظ: لسان العرب ومجمع البحرين وغيرها من كتب اللغة.

أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان بمعنى واحد» [١] ونفي أن يكون الاستحسان من الاجتهاد[٢] ويقول السيد المرتضى: «وفي الفقهاء من فصل بين القياس والاجتهاد، وجعل القياس ما تعين أصله الذي يقاس عليه، والاجتهاد ما لم يتعين.. وفيهم من أدخل القياس في الاجتهاد وجعل الاجتهاد أعم منه» [٣].

وربما جعلوا الاجتهاد مرادفا للاستحسان، والرأي، والاستنباط والقياس، بجعلها أسماء لمعنى واحد، ولا يمكن تحديد مفهوم الاجتهاد بمعناه الخاص تحديدا دقيقا، ولعل ذلك من جهة اختلاط بعض المفاهيم العامة بمصاديقها. والذي يظهر من تتبع كلماتهم أن الاجتهاد بمعناه الخاص مرادف للرأي، وأن القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونظائرها إنما هي من قبيل المصاديق لهذا المفهوم [٤].

الاجتهاد بهذا المعنى استمر من القرن الأول حتّى القرن الخامس، فحينما كان يطلق الاجتهاد، كان يراد منه هذا المعنى الخاص. وفي حوالي القرن الخامس أخذ الاجتهاد مفهوما أوسع من ذلك. والذي لا بد أن نشير إليه هو أن أئمة الشيعة عليهم السلام كانوا يعارضون الاجتهاد بهذا

---

(١) حصر الاجتهاد - آقا بزرگ الطهراني: ١١ - ١٤، والرسالة للشافعي: ٤٧٧ .

(٢) المصدر نفسه: ٥٠٤ .

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ١٨٨

(٤) حصر الاجتهاد، آقا بزرگ الطهراني: ١١ - ١٤.

المعنى، وذلك لبطلان القياس والاستحسان وغيرها عندهم. واستمرت هذه المعارضة من عصر الأئمة عليهم السلام حتى القرن السابع الهجري حيث تغير مفهوم الاجتهاد الخاص إلى مفهوم أوسع منه فتقبله الشيعة برحابة صدر، مع حذف ما يخالف مبادئهم الفقهية كالقياس والاستحسان وأمثالها عنه، فالنصوص الكثيرة الواردة عن العلماء في هذه القرون تدلنا على المعارضة الشديدة من قبل مدرسة أهل البيت عليهم السلام ضد الاجتهاد بمفهومه الخاص.

المعنى العام للاجتهاد: وبعد أن كان الاجتهاد عند السنة منحصرا في الرأي والقياس والاستحسان - على اختلاف في قبول بعضها - تطور مفهومه وأخذ يعطي معنى أوسع من معناه الأول الخاص[١].

يعرف الاجتهاد عند الغزالي المتوفى (ت٥٠٥هـ) بأنه: «عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال.. ولكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[٢].

وعرفه الآمدي بأنه: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»[٣].

---

(١) حصر الاجتهاد: ١٥ - ١٧،

(٢) المستصفى ٢: ٣٥٠

(٣) الأحكام من أصول الأحكام ٤: ١٤١

التقليد لغة: جعل الغير ذا قلادة ومنه تقليد الهدي[١]، أو من القلادة بمعنى جعل القلادة في العنق، وهو يتعدى إلى مفعولين، أحدهما القلادة أو ما هو بمنزلتها، وثانيها ذو القلادة، ومنه تقليد السيف اي جعل حمالته في عنقه، وتقليد الهدي[٢].

التقليد اصطلاحا: الاخذ بمعنى الالتزام الكلى بالعمل على فتوى مجتهد معين في الوظائف التكليفية والوضعية (لان) المقلد التزامه الكلى وبنائه على تبعية فتوى المجتهد في مقام العمل من غير تأمل ونظر كأنه جعل فتواه قلادة في عنقه. أو عبارة عن نفس العمل بفتوى المجتهد المعين اعتمادا على فتواه وأنه لا مدخل لحيث الاخذ والالتزام في مفهوم التقليد، ولا يتحقق عنوانه خارجا إلا بنفس العمل لا بصرف أخذ الفتوى أو الرسالة[٣].

في اختلاف الحي والميت في مسألة البقاء إذا قلد مجتهدا: الميت لا قول له وإن كان مجتهدا، فإذا أفتى المجتهد الحي بضده تعين وترك الأول، فإذا مات الآخر ولم يوجد بعده مجتهد أصلا، أو تعذر أو تعسر الوصول إليه فهل الحكم على حاله؟ أو يتخير المستفتي في العمل بقول كل منهما؟ وإذا كان الواسطة مقلدا ومات فهل يجوز العمل بما أخذ عنه؟

---

(١) كتاب الطهارة، الشيخ الأنصاري ١: ٣٠، والذريعة ١: ٢٧٢ .

(٢) نهاية الأفكار، آقا ضياء العراقي ٤: ٢٣٨.

(٣) منتهى الدراية، السيد محمد جعفر الشوشتري ٨: في هامش: ٤٩٣

أو وجد بخطه نقلا عن شيخه، سواء وجد مقلد مساو له أو أعلم، نقل ما نافى ذلك أولا عن مجتهد أو مقلد، وهل يتعين الترافع إلى الأعلم من النقلة والأخذ عنه أو لا؟ لأن ذلك لم يذكره العلماء إلا في حق المجتهدين،... بعد موت المجتهد الثاني يتساوى قوله وقول الأول من هذه الجهة، ويطلب الترجيح بالنسبة إلى جهة أخرى كالعلم، ومع التساوي يتخير هذا إن قلنا بالتعويل على أقاويل الموتى، كما يراه بعض العلماء، وليس بشئ، لأن هذا المذهب إنما يعرف لبعض العامة وهو المشهور بينهم وأما أصحابنا الإمامية فاتفقوا على عدم جواز تقليد الميت، فإنهم بين قائل بوجوب الاجتهاد عينا وعدم جواز التقليد، وبين قائل بجوازه لمن له قول، وهو الفقيه العدل الحي، أما المقلد فلا يجوز الرجوع إلى قوله، وتعسر الاجتهاد لو صح لم يكن سببا للجواز إ ذ لو تعذر العلم بشئ من الأحكام الشرعية لم ينتقل حكم التكليف، كيف وذلك من تقصير المكلف[1].

استنباط الوحيد البهبهاني في هذه المسألة: اعتمد الوحيد البهبهاني في استدلاله بالنقل على القرآن الكريم والسنة الشريفة ففي استنباطه من القرآن الكريم في عدم القول للمجتهد الميت من الآيات الكريمات كما في قوله تعالى (وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ

(١) مسائل الكركي٢: مقدمة المحقق .

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ)[١] ، والآية في قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)[٢] والآية: (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى)،[٣] وقوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)[٤]، وقوله تعالى:: (اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)[٥] والآية الكريمة من قوله تعالى:(وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ)[٦].

أما في السنة فقد اعرض البحث عن ذلك مكتفيا بذكر المصادر وأرقام الأحاديث في الكتب المعتبرة[٧].

---

(١) الأنعام: ١١٩.

(٢) الإسراء: ٣٦.

(٣) نجم: ٢٣.

(٤) سورة البقرة: ١٧٠.

(٥) التوبة: ٩.

(٦) لقمان: ٢١.

(٧) الكافي ١: ١٦٩ - ١٧٣، الحديثين ٣ و ٤. وظ: عيون أخبار الرضا١: ٢٠٧ .وظ: الكافي ١: ١٨٦ - ١٧١ الحديثين ٢ و ٣ . (٥) في ب: (بغير علم وغير الحق)، وفي ج: (بغير الحكم). الكافي ١: ٥٣ باب التقليد، بحار الأنوار ٢: ٨١ الباب ١٤ .

إذ قال: (أن قول المجتهد الميت ليس بحجة، وقد ثبت في علم أصول الدين أنه لا حجة إلا قول الله تعالى وحججه المعصومين عليهم السلام، ولذا اشترطنا العصمة في الحجج، وما جوزنا حجية قول من لا يؤمن من الخطأ، وأدلتنا من العقل، والنقل في الكتاب والسنة متواترا من النهي عن العمل بغير العلم، والعمل بالظن والتقليد، ولا شك أن قول المجتهد داخل في الكل، مع أن الأصل عدم حجية غير العلم، سيما في الأحكام الشرعية، لما فيها من الخطر العظيم، والضرر الجسيم، ولذا شددوا الأمر فيها غاية التشديد، وأكدوا نهاية التأكيد)[1].

إلى أن يقول: (مع أن هذا الأصل مسلم عند الإخباريين والمجتهدين، حتى عند العامة أيضا)[2]. ولذا فالكلام (في كل موضع يتمسكون بظن يطالبون بدليل حجيته، ولذا لا يرضون بثبوت حجية الإجماع من الظواهر من الكتاب والسنة، قائلين بأن الظواهر ليست بحجة ظاهرا إلا بدليل، ولا دليل سوى الإجماع، فيلزم الدور.. إلى غير ذلك مما لا يخفى على الماهر في أصول الفقه. وأيضا، الحكم الشرعي ليس إلا ما صدر من الشرع، وحكم المجتهد صادر عن المجتهد، وهو

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في عدم جواز تقليد الميت): ٦، مفاتيح الشرائع ١: ٤، كشف المراد: ٣٧٥ و ٣٩٠، بحار الأنوار ١١: ٧٢ الباب ٤، ظ: بحار الأنوار ٢: ١١١ الباب ١٦، الكافي ١: ٥٣ باب التقليد، بحار الأنوار ٢: ٨١ الباب ١٤ .

(٢) المحصول للرازي ٥: ١٠٤ و ١١٩ و ٢٨ ١١٣، شرح المواقف للأيجي ٨: ٢٦٣ - ٢٦٧، شرح المقاصد للتفتازاني ٥: ٤٩ - ٥٢ .

ليس بشرع. نعم، في ظنه أنه من الشرع والظن لا يغني من الحق شيئا، مع أن أحكامهم في الغالب متغايرة، بل متضادة، فلا يكون المجموع مظنونا. وأيضا، حكم الشرع ليس إلا منه، وظن المجتهد ليس إلا من المجتهد، مع كونه ظنا) [١].

فكان الوحيد البهبهاني مستنبطا حكمه: (إنّ الميت لا قول له، فإن كان قوله حجة فقوله ليس بحجة، بل هو وسائر المجتهدين اتفقوا في ذلك، حتى أنهم ادعوا إجماع الشيعة على ذلك، وأنه من ضروريات مذهب الشيعة، مثل حرمة العمل بالقياس، بل وربّما صار ذلك من خصائص الشيعة، لأن جمهور العامة على خلاف ذلك، من جهة قولهم بحلية القياس وقياسهم بين الميت والحي) [٢]

ويستمر الوحيد البهبهاني في إثباتاته فيقول: (إذا حصل الظن من قول ميت في نفس الحكم، حصل من قوله في عدم حجية قوله جزما، بل بطريق أولى بمراتب شتى، لو لم نقل بحصول اليقين له. ولو فرض أن شاذا من المتأخرين منا وافق العامة، إذ لو لم يصر منشأ لزيادة اطمئنانهم

---

(١) الكافي ١: ١٦٩ - ١٧٣ الحديثين ٣ و ٤. الرسائل الفقهية (رسالة في عدم جواز تقليد الميت) ٦ - ٧.

(٢) الرسائل الفقهية (رسالة في عدم جواز تقليد الميت): ٧ - ٨، مسالك الأفهام ١: ١٦٢، معالم الأصول: ٢٤٨ - ٢٤٨، الوافية للفاضل التوني: ٣٠٠، مفاتيح الشرائع ٢: ٥٢ .وظ: معالم الأصول: ٢٤٧ - ٢٤٨، مفاتيح الشرائع ٢: ٥٢، وظ: جواهر الكلام ٢١: ٤٠٢ ١٠٧ .

بقول المعظم لم يصر منشأ للوهن أصلا، وعلى فرض الوهن فالظن لا أقل منه، وعلى فرض ارتفاع الظن أيضا - مع أنه في غاية البعد - فالشك لا أقل منه، فمع الشك والتردد كيف يقلد بغير منشأ وحجة؟ ! وكيف يرجح قول الشاذ البعيد العهد المطابق للعامة على قول معظم القرباء العهد من صاحب الشرع هذا كله إذا كان الشاذ حيا... ظن المجتهد إنما هو ما دام في الحياة، وإلا فبعد الموت لا ظن، والظن في وقت لا يكفي لحين زواله، ولذا لو ظن سابقا وانعدم ظنه في وقت لاحق، ويحصل له التردد والتوقف لا يجوز له العمل بظنه السابق، ولا لمقلده بعد اطلاعه على توقفه. نعم، قبل الاطلاع يكفي، والحاصل، أن الحجة إنما هو حكم الشارع لا حكم المجتهد، وحكم المجتهد لو كان حجة ومحسوبا مكان حكم الشارع، إنما يكون لظنه أن حكمه حكم الشارع، فإذا انعدم الظن مع وجوده، أو انعدم هو، فلا يبقى ظنه قطعا، لأن بانعدامه انقطع العلاقة بينه وبين حكم الشارع، فبأي سبب يكون حجة ومحسوبا مكانه؟ ! مع أن هذا استصحاب ضعيف)[1].

ثم يستدل بعدم حجية قول المجتهد باستعراضه بعض آراء الإخباريين، فقال: (فعلى القول بحجية الاستصحاب ربما لا يقولون

---

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في عدم جواز تقليد الميت) ٨ - ١٥، والفوائد المدنية: ٧ و ١٧ و ٤٠ و ٤٧ - ١٣١ .وذكرى الشيعة: ٢، معالم الأصول: ٢٤٢ - ٢٤٣، الوافية في أصول الفقه: ٣٠٤ .

بحجية مثله، مع أن الاستصحاب حجة إذا لم ينعدم موضع الحكم، وهنا انعدم، كما هو الحال في الاستحالة والانقلاب، وانعدامه من جهة أن الظن في الدماغ، والظنون صورة حاصلة فيه بالبديهة وبالوجدان...وقولهم أن قول المعصوم عليه السلام ليس بحجة أصلا، ولا شك أن المجتهد ليس بمعصوم، فلا يكون قوله حجة جزما، ولذا قال الأخباريون بعدم حجية قول غير المعصوم عليه السلام، وفقهاء حلب أوجبوا الاجتهاد. وأما المجتهدون، فهم وإن قالوا بحجية قول غير المعصوم عليه السلام في الجملة، لكن عنوا كون القائل مستجمعا لشرائط الاجتهاد ويكون حيا. فقوله حجة على العامي، ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد فقط لا على مجتهد آخر، ولا يقولون بحجية غير ما ذكر، بل يحرمونه ويدخلونه تحت المناهي وما ليس بحجة ولو لم يدلهم دليل على حجية القدر الذي قالوا بحجيته لكانوا يحرمون ذلك أيضا، ويجعلونه مثل ظن العامي، ويدخلونه تحت الأصل والعمومات والأدلة الدالة على عدم حجية قول غير المعصوم وحرمة العمل به. بل في الحقيقة قول المجتهد ليس عندهم حجة أصلا، بل الحجة الأدلة الدالة على حجية القدر المذكور، مثلا: شهادة العدلين، لو لم يدل دليل من الشارع على اعتبارها فيما جعلها الشارع معتبرة فيه لكان حالها وحال الظنون المحرمة - مثل الظن الحاصل من الرمل والنجوم أو قول الفاسق - سواء، بل ربما يحصل من الأمور المزبورة ظن أقوى. فصار المعلوم أن الحجة هو

حكم الشارع ودليله، فإن الحكم الشرعي هو حكمه باعتبارها لا ما شهدوا به)[١].

ثم يذكر الوحيد البهبهاني متسائلا مسترسلا في استنباطه للحكم معتمدا ظواهر الكتاب، فيقول: إن الآية والأخبار الدالة على ذلك في إنكار جواز التقليد جماعة منهم، والمقرون اتفقوا على عدم الجواز بالنسبة إلى الميت، مع أن حجية خبر الواحد وظاهر الآية في حرمة التقليد وذمه مطلقا كما في كما في قوله تعالى الآية: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)[٢]، وقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)[٣]، فالقدر الذي يفهم منها ويتبادر هو الحي، وأما أزيد فلا وثوق في دلالتها عليه، لأن المتبادر منها أن ما أفتى به الفقيه واعتقد أنه حكم شرعي يجوز أخذه منه ما دام هو مفت به ومعتقد، بل يجب أخذه منه، ومع ذلك المتبادر منها أن جواز الأخذ ووجوبه إنما هو على من عرف أنه فقيه وحكمه من الشرع، لا من لم يعرف ذلك ولم يعتقد أنه

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤ الحديث ٢، الاحتجاج للطبرسي: ٤٥٧، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١ الحديث ٣٣٤٠١ و ١٤٠ الحديث ٣٣٤٢٤.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الأنبياء: ٧.

حاكم الشرع، فلذا لم يكن فتواه حجة على من لم يعرف ذلك ولم يعتقد، وكذا الظاهر أن فتواه حجة على من لم يعرف ذلك الحكم من الشرع، فلذا لم يكن حجة على فقيه آخر. فحيث عرف أن المتبادر منها هو القضية العرفية، كما هو مسلم عند جميع العلماء في كل ما ماثله من القضايا، ولذا لو أظهر الفقيه - بعد ما أفتى به - أن ظنه واعتقاده زال وحصل له التوقف لم يكن ظنه السابق - الذي زال - حجة عليه، فلا يكون حجة على من قلده، بعد ما اطلع على ما قال من أن اعتقاده زال، مع أن من هذا القول لا يحصل - غالبا - أزيد من الظن، فما ظنك بصورة حصول اليقين بأن ظنه زال، كما عرفت؟! فكيف يكون ظنه السابق داخلا في الآية والأخبار؟! هذا، مضافا إلى أن المتبادر من لفظ الفقيه والحاكم وأمثالهما هو الحي، ولذا تمسك أهل السنة بالقياس، وردّه الشيعة بأنّه قياس مع الفارق وبسطوا الكلام في ذلك، فتوهم غير المطلع أن ما بسطوه إنّما هو دليلهم ومستندهم وبه حكموا بالحرمة، كما يشير إليه كلام المصنف [1].

ثم يفترض فرضا ويجيب عليه: (على فرض الثبوت - يحتمل الموافقة لما ظنه والمخالفة له. والاحتمالان على حد سواء بلا شبهة، وعدم ضرر الاحتمال إنما هو من جهة الاستصحاب، وقد عرفت عدمه

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤ الحديث ٢، الاحتجاج للطبرسي: ٤٥٧، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١ الحديث ٣٣٤٠١ و ١٤٠ الحديث ٣٣٤٢٤.

قطعا. وأما بعد الانقطاع، فهل حدث أمر، أو ما حدث؟ وعلى تقدير الحدوث، يكون الحادث ماذا، هو أمر آخر لا دخل له في الاستصحاب. وأيضا، المجتهد بالموت يخرج عن قابلية التكليف، والمجتهد الخارج عنها ليس قوله حجة أصلا، فلا يمكن القياس من هذه الجهة أيضا... وظن المجتهد ما لم يكن حجة على نفسه لم يكن حجة على غيره، لأن كبرى قياسه: أن ما حصل به ظني فهو حجة الله في حقي وحق مقلدي، ولم يثبت حجية ظن منه سواه، وبالموت لا يكون حجة على نفسه، فكيف على غيره؟! فلا يمكن القياس من هذه الجهة أيضا، بل المتبادر من الأخبار ليس إلا أن الفقيه هو الأصل والمقلد فرعه، فكيف يزيد الفرع على الأصل؟! فتأمل الأخبار والآية)[1].

ثم يستعرض بعض صفات المجتهد ومن ثم يبدي رأيه فالعامي (إن كان عرف الأدلة وموافقة الفتوى لها، فلا وجه حينئذ لتقليده ورفع اليد عن الأدلة، بل حاله حينئذ حال المجتهد، فما قلنا في المجتهد جار فيه أيضا، حتى أنه في الحقيقة ليس تقليدا للميت، بل عين الاجتهاد منه، لو صح. وكذا ظهر حال استفصال العامي منه. مع أنك قد عرفت أن التقليد

---

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في عدم جواز تقليد الميت): ١٦، الوافية في أصول الفقه: ٣٠٨، ٣١٦. والكافي ١: ٥٢ الحديث ١١ وصحيح البخاري ٥: ١٣٨ وج ٨: ١٦١ وجامع بيان العلم وفضله: ٣٥٨ باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص. وشرح المقاصد للتفتازاني ٥: ٢٤١.

في نفسه حرام، خرج تقليد الحي بالنسبة إلى العامي، وبقي تقليد الميت والحي بالنسبة إلى غير العامي داخلا في المنع، فمثل هذا العالم لو لم يكن حاله حال العامي لحرم عليه التقليد مطلقا، وعنده أنه مجتهد يصح اعتماده على فهمه ورأيه، فكيف يقلد ومن أي دليل؟ ! نعم، الشأن في صحة معتقده وجواز بنائه عليه. وإن لم يكن عرف الأدلة والموافقة، فمن أين يعرف الإصابة ومع صحة رأيه عنده كيف يجوز تقليده للمجتهد؟ ! وكيف يرخص المجتهد - مثل هذا العالم - الاعتماد على رأيه في مسألة تقليد الميت... فإن قلت: ورد في بعض الأخبار أمرهم عليهم السلام بإيراث الكتب للأولاد. قلت: لا خفاء في أن تلك الكتب كانت كتب الأخبار، ولا شك ولا نزاع في أن الأخبار لا تموت بموت الراوي، بل هي حجة دائما. على أنه لا نزاع ولا تأمل في أن كتب الفتاوى أيضا تنفع نفعا عظيما للفقهاء، بل لا يكاد يمكن الاجتهاد إلا بملاحظتها، بل لا يمكن واقعا في الأزمنة الواقعة بعد غيبة الأئمة عليهم السلام، سيما أن يكون بعد عهدها، فإن معرفة الخلاف والوفاق، وكيفية فهم الفقهاء للأخبار وترجيحاتهم وجمعهم، ومعرفة الجرح والتعديل، والتقية وخلاف التقية، والشهرة بين الأصحاب، والشاذ النادر، والاصطلاحات وغير ذلك موقوفة على ملاحظتها، بل تنفع كتبهم للمتعلمين أيضا، إذ لولاها لم يمكنهم الدرس والتعليم) [1]

---

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في عدم جواز تقليد الميت): ٢٤، ظ: الوافية في ⇦

وفي نهاية استنباطه يقول: لو لم يجز تقليد الميت وانحصر جواز التقليد في الحي، لهلك الناس في العصر الذي لا يكون فيه مجتهد، والقطر الذي لا تصل أيديهم إلى المجتهد، وأنهم حينئذ ماذا يصنعون فاللازم عليهم حينئذ بذل الجهد بحسب ما يمكنهم في تحصيل الاحتياط والعمل به، ولا يجوز لهم غيره، فعند تعدد الأقوال للميتين يعمل بما هو أحوط، وإن لم يكن قول أحد منهم، لا أنه يقلد، إذا كان يتأتى الاحتياط وهو الأخذ بما هو أوثق شرعا - وأما إذا لم يتأت الاحتياط فيه، أو يكون قول واحد لهم، أو لم يطلع إلا على قول واحد، فاحتياطه حينئذ منحصر في العمل بقول الميت بما هو أوثق عندهم... بالاعتماد على قوله تعالى: لا يكلف ما لا يطاق، هذا إذا لم يكن هناك قول الفقيه الميت، بل يكون قول العامي، والعمل بقولهم حينئذ ليس من باب التقليد - كما أن عمل المجتهد بقول غيره لا يكون تقليدا - بل من باب الاجتهاد، كأخذه بقول الموثقين والجارحين، وقول الرواة، وقول اللغويين، وقول الفقيه في بعض الأمكنة[1].

⇦ أصول الفقه: ٣٠٨، ٣١٦ .والكافي ١: ٥٢ الحديث ١١ وصحيح البخاري ٥: ١٣٨ و ج ٨: ١٦١ وجامع بيان العلم وفضله: ٣٥٨ باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص . وشرح المقاصد للتفتازاني ٥: ٢٤١.

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في عدم جواز تقليد الميت): ٢٧.

المطلب الثاني: في رسالة حكم عبادة الجاهل:

العبادة لغة: عبد الله يعبده عبادة ومعبدا ومعبدة: تأله له، ورجل عابد من قوم عبدة وعبد وعباد. والتعبد: التنسك. والعبادة: الطاعة[1].

الجاهل ضد العالم ضد علمه، وهو التقدم في الأمور المنبهمة بغير علم. وقال الراغب: الجهل على ثلاثة أضرب: الأول: هو خلو النفس من العلم، وهذا هو الأصل، وقد جعل ذلك بعض المتكلمين معنى مقتضيا للأفعال الخارجة عن النظام، كما جعل العلم معنى مقتضيا للأفعال الجارية على النظام. والثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه. والثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل، سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا أم فاسدا، كتارك الصلاة عمدا والجهل على قسمين: بسيط ومركب، فالبسيط: عدم العلم عما من شأنه أن يعلم، والمركب: اعتقاد جازم غير مطابق و أصحاب الجهل البسيط كالأنعام، لفقدهم ما به يمتاز الإنسان عنها، بل هم أضل ؛ لتوجهها نحو كمالاتها، ويعالج بملازمة العلماء ليظهر له نقصه عند محاوراتهم، والجهل و جهلت الشيء: إذا لم تعرفه، تقول: مثلي لا يجهل مثلك، جهل فلان رأيه. وجهل عليه: أظهر الجهل، كتجاهل أرى من نفسه أنه جاهل[2].

استدل الوحيد البهبهاني في حكم عبادة الجاهل من ظاهر القرآن

---

(١) لسان العرب ٣: ٢٧٢

(٢) تاج العروس، الزبيدي ١٤: ١٣٠.

الكريم في عدم اعتبار الظن، بل والمنع عن اعتبار الظن، بقوله: (وإلا فبين الأمر الشرعي الواقعي والظن الحاصل للمكلفين فرق ظاهر، وتفاوت بين، فكيف يمكن أن يكون أحدهما موضعا للآخر وعوضا بغير رخصة من الشرع وتجويزه سيما مع أن الشارع صدر عنه ما يدل على عدم اعتبار الظن، بل والمنع عن اعتباره ما يزيد على القدر المعتبر في التواتر. مع أن القرآن الذي هو من المتواترات مذكور ذلك فيه كرات ومرات كقوله تعالى: (وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)[1] و قوله عز من قال: (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ)[2] وفي سورة اخرى: (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ)[3] وفي قوله تعالى: (أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)[4] وفي سورة الإسراء: ٣٦ (لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ

---

(١) الأنعام: ١١٦

(٢) الأنعام: ١٤٨.

(٣) يونس: ٣٦.

(٤) يونس: ٦٦.

عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)، ومن قوله تعالى من سورة النجم ٢٨: (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا).

مبتدأ مطلبه في استنباطه: (أن من يقول بصحة عبادة الجاهل إن كان يقول إنه مكلف بما حصل به ظنه بأي وجه حصل وهذا هو تكليفه لا غير، يلزمه الحكم بصحة عبادته وإن كانت مخالفة لما أمر الله تعالى به. بل يلزمه الحكم بفسادها إن كانت مطابقة لما أمر الله تعالى به وكانت مخالفة لظنه.. مثلا: من ظن أن صلاة الصبح أربع ركعات يكون تكليفه منحصرا في الأربع، فلو اقتصر على الثنتين تكون فاسدا، لعدم المطابقة مع تكليفه. ولو صلى أربعا من غير فصل بتسليم يكون ممتثلا، ولو فصل بالتسليم تكون باطلة. وهذا باطل، بالضرورة من الدين، وهو أيضا لا يقول به... بل هذا قول المصوبة - الذين هم من العامة - بالنسبة إلى المجتهد وظنه الذي ثبت اعتباره شرعا. وأما المخطئة - وهم الشيعة قاطبة وأكثر العامة - فهم لا يقولون بأن حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد الذي ظنه حجة شرعا، فضلا عن الجاهل. وأما المصوبة، فقلنا: إنه لا يقول ذلك إلا بالنسبة إلى ظن المجتهد المعتبر شرعا. وإن كان يقول بأنه مكلف بما أمر الله تعالى به في الواقع، فلازم ذلك أن يأتي بما أمر الله تعالى به في الواقع، وهذا لا يمكن للمجتهد أن يأتي به، فضلا عن العامي، إذ غاية ما يحصل للمجتهد الظن بأنه ما أمر الله تعالى

بـه واقعـا، إذ الكـلام إنمـا هـو فـي المسـائل الاجتهاديـة، لا المسـائل الضرورية - أي العبادات - التي لا يمكن الحكم بصحتها، وأنها موافقة لما أمر الله تعالى به إلا بـالظنون الاجتهاديـة، لأنهـا هـي التـي يقـول بهـا الفقهاء: وأنه لا بد من الاجتهاد أو التقليد فيها. وأما إذا لم يكن الاسـتناد فيه إلى اجتهاد وتقليد فلا كلام فيه، مثـل الضـروريات. فنقـول: إذا كـان المكلف به هو الأمر الواقعي، ومعنى التكليف به أنه مأمور بإتيانـه - أي إتيان ذلك الواقعي - فلازم ذلك تحصيل العلم أو الظن المعتبـر شـرعا، أي ثبت من الدليل الشرعي أن الله جـوزه، ورضـي بـه أن يكـون عوضـا عما أمر به في الواقع)[1].

ثم يستدل الوحيد البهبهـاني فـي اسـتنباطه فـي الامتثـال مـن ظـواهر القرآن الكـريم، فيقـول: (لكـن لا شـك فـي أنـه يجـب علينـا الإطاعـة، والآيات في قوله تعالى خيـر دليـل، (يَـا أَيُّهَـا الَّـذِينَ آَمَنُـوا أَطِيعُـوا اللَّـهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّـهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)[2] و قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَـالَكُمْ)[3]. والأخبـار المتـواترة فـي هـذا المعنـى واضـحة الدلالـة،

---

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في حكم عبادة الجاهل): ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) محمد: ٣٣.

والإطاعة عبارة عن امتثال الأمر عرفا ولغة، ومعنى امتثال الأمر هو الإتيان بنفس ما أمر به)[١].

ثم يثبت الوحيد البهبهاني ما استنبطه من العمومات والإطلاقات في القرآن الكريم والسنة المطهرة مؤكدا التاكيدات والتشديدات والوعيدات، والتهديدات من القرآن الكريم في اعتبار الظن في قوله: فإن قلت: (بناء الفقه على الظنون، والمرء متعبد بظنه. قلت: إن أردت من الظنون ما هو معتبر شرعا فمسلم، لكن الكلام في اعتباره، ولم يثبت، بل وثبت خلافه كما عرفت، بل الأوامر الواردة في وجوب تحصيل العلم والمعرفة... التي تمثلها التأكيدات، والتشديدات، والوعيدات، والتهديدات لم ترد إلا لأجل أن لا يعتمد على أمثال هذه الظنون. وإن أردت كل ظن وأن الكل معتبر شرعا فممنوع، بل وفاسد...) [٢].

إلى أن يثبت قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة) التوبة: ١٢٢، في قوله: (مع أنه يلزم على هذا صحة عبادته وإن كانت مخالفة لما أمر به، بل وفسادها إن كانت على خلاف ظنه وإن كانت مطابقة للواقع، بل وحرمتها وعدم جواز فعلها، بل ووجوب فعلها مخالفة لما أمر به كما أشرنا. وفساد هذا بديهي، وأنتم أيضا متحاشون عنه. وأيضا، يلزم على

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في حكم عبادة الجاهل): ٣٤

(٢) الرسائل الفقهيه (رسالة في حكم عبادة الجاهل) ٣٦.

هذا عدم العقاب على ترك العلم والمعرفة، بل وكون الظنون الفاسدة علما ومعرفة متصفة بصفة الوجوب الشرعي، ويترتب عليها الثواب والعقاب. وما ذكر أيضا فاسد قطعا، مخالف للأدلة القطعية، واتفاق جميع المسلمين، وأنتم أيضا متحاشون عنه. فإن قلت: تقليد المجتهد أيضا مظنة. قلت: نعم، لكن ليس كغيره، للإجماع على اعتباره، وقضاء الضرورة به، وعمل المسلمين في الأعصار والأمصار عليه، وآية: (فلولا نفر من كل فرقة)[1] دالة على اعتباره، وكذا حديث: فإذا كان العالم كذا وكذا فللعوام أن يقلدوه... وغير ذلك مع أنه مركوز في خواطر كل واحد أن كل أمر مجهول يرجع فيه إلى أهل خبرته والماهر في فنه... ولو رجع إلى غيره يكون آثما بالبديهة، مع أنه فساد أو هلاك دنيوي، فكيف لا يرجع إلى أطباء الأديان؟ مع أن خطأه فساد أخروي وهلاك سرمدي... فإن قلت: قد ورد في بعض الأخبار حكم الشارع بصحة عبادة الجاهل، حيث سأله بأنه فعل كذا وكذا، فأجاب بما دل على الصحة؛ قلت: هو كما هو ظاهر في الصحة كذلك ظاهر في عدم وجوب العلم والمعرفة، حيث ما أنكر عليه أصلا، بل ولا عاب عليه مطلقا، بل وقرره على ذلك، فما هو جوابك عن هذا فهو الجواب عن ذلك. على أنه لا شك في أن العبادات ليست مما يمكن معرفتها من لغة أو عرف أو عقل، إذ ليس لأمثال هذه الأمور طريق إليها أصلا وقطعا، ولا

---

(١) التوبة: ١٢٢.

يمكن جعلها واختراعها عند أدائها على حسب ما هو الواقع. بل لا بد من أنه إما تقليد من الراوي، أو اجتهاد من العمومات الشرعية، وهذا الاجتهاد صحيح البتة، سيما بالنسبة إلى ذلك الزمان. وأما التقليد، فربما يكون فاسدا، وربما يكون صحيحا، فمن أين ثبت كون فعل الراوي تقليدا فاسدا حتى تستدلون به على أن الأصل في أفعال المسلمين الحمل على الصحة؟! بل الظاهر من حال هؤلاء الرواة عدم التقليد أصلا، فضلا عن أن يكون تقليد امرأة أو عامي جاهل، بل ربما يحصل بالتأمل العلم بأنه لم يكن كذلك. وسؤاله عن الشارع عليه السلام لا يقتضي أنه ما كان عالما ولا ظانا بوجه من الوجوه، إذ قد عرفت أنه محال أن يصدر عنه ذلك مطابقا لما في الواقع مع عدم الظن أيضا. وكذا لا يقتضي أن يكون تقليدا للمرأة والجاهل، بل لتصحيح اجتهاده، كما هو غير خفي.

فإن قلت: يلزم من اشتراط المعرفة الحرج في الدين. قلت: إن أردت أن نفس ذلك حرج، فلا يخفي فساده، لأن المعرفة من الفرائض العينية بالإجماع والأدلة المتواترة، مع أن من هو مسلم يعلم مجملا أن في الدين تكليفات، واجبات ومحرمات لا بد من امتثالها، وأنه فرع معرفتها، مع أن جميع العلماء والصلحاء المرشدين في مقام الوعظ وغيره أبلغوا غاية الإبلاغ أن معرفة التكليفات واجبة، فتارك المعرفة داخل في النار البتة، تكون عباداته صحيحة أم فاسدة. نعم، لو كانت فاسدة يكون عذابه أشد، وهذه الأشدية لا دخل لها في حكاية الحرج

وعدمه، بعد أن يكون التكليف البتة ثابتا، والدخول في النار متحققا. مع أن الإنسان مخلوق للمعرفة والعبادة والتشرع بالأحكام الشرعية[١].

ثم يصل بعد هذه الرحلة في الاستنباط إلى قوله: (هو الاحتياط مهما أمكن، فلو لم يمكن، فالعمل بعنوان التخيير بعد بذل الجهد بقدر الوسع في تحصيل الاحتياط. وأن التخيير حينئذ أيضا احتياط. فلو لم يوجد الاجتهاد ولا التقليد، ينبغي الاحتياط، و (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)، مع أن الاحتياط حسن واحتياط على كل حال، لو علم أنه احتياط [٢].

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في حكم عبادة الجاهل): ٣٧- ٣٩، وظ: وسائل الشيعة: ٢٧ الأبواب ٤، ٦، ١٢ من أبواب صفات القاضي وظ: المستصفى من علم الأصول للغزالي ٢: ٣٥٨ و ٣٧٣ و ٣٨٧ .وظ: المحاسن للبرقي ١: ٢٢٥ باب فرض طلب العلم، الكافي ١: ٣٠ باب فرض العلم ووجوب طلبه، وسائل الشيعة ٢٧: الباب ٤ من أبواب صفات القاضي .وظ: الكافي ٢: ٧٣ باب الطاعة والتقوى، وسائل الشيعة ١٥: ٢٣٣ الباب ١٨ من أبواب جهاد النفس .وظ: تهذيب الأحكام ١: ٨ الحديث ١١، وسائل الشيعة ١: ٢٤٥ الحديث ٦٣١ .وظ: الاحتجاج للطبرسي ٢: ٢٦٣، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١ الحديث ٣٣٤٠١ .(٤) وظ: مجمع البحرين ٥: ٦٨ .وظ: تهذيب الأحكام ٥: ٧٢ الحديث ٢٣٩، وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨ الحديث ١٦٨٦١ .

(٢) الرسائل الفقهية (رسالة في حكم عبادة الجاهل): ٤٦، وظ: علل الشرائع: ٩ الحديث ١، تفسير القمي ٢: ٢٣١، تفسير نور الثقلين ٥: ١٣٢، مستدرك الوسائل ١٢: ١١٣ الحديث ١٣ .وظ: الكافي ٢: ٢٦٩ الحديث ٧، وسائل الشيعة ١٥: ٢٩٩ الحديث ٢٠٥٦٧ .وظ: الكافي ٢: ٨٩ الحديث ٧، وسائل الشيعة ١٥: ٣٠٩ الحديث ٢٠٦٠٠ .وظ: بحار الأنوار ٢: ٨١ .وظ: معالم الأصول: ٢٤٨، الوافية في أصول الفقه للفاضل التوني: ٣٠٠ .

المطلب الثالث: في رسالة أصالة طهارة الأشياء:

يستند الوحيد البهبهاني في هذه المسألة بالدليل العملي في قاعدة البراءة العقلية معتمدا في استنباطه على قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[1] إذ قال في أصل الأشياء هو الطهارة (وهو من المسلمات عند المجتهدين والإخباريين...إن الطهارة حكم شرعي يتوقف على النص كالنجاسة من دون تفاوت، وما ورد في الموثق من قولهم عليهم السلام: «كل شئ نظيف حتى تعلم أنه قذر»، فلا يكون حجة، وعلى تقدير التسليم، لا دلالة لها، لإمكان إرادة أن ما هو طاهر شرعا طهارتها مستصحبة حتى تعلم أنه قذر، مع أن ثبوت هذا الأصل الكلي بهذا محل تأمل. وفيه، أن الموثق حجة كما حقق في محله، بل هو معترف بحجيته، مصر في المبالغة فيها. مع أنها متأيدة بعمل الأصحاب، فإن الظاهر منهم الاتفاق على هذا الأصل، والأصل الكلي إذا ثبت بدليل كان حجة شرعية مع أن النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن الصلاة معها، والأكل والشرب بملاقاتها رطبا، فضلا عن أكل نفسها وشربها، وكذا وجوب الإزالة عن المسجد وأمثاله.. وغير ذلك من أحكامها. ولا شك في أن الأصل عدم الوجوب، لأنه تكليف، والأصل براءة الذمة. والطهارة الشرعية في مقابل النجاسة، فمعناها عدم

---

(١) البقرة: ٢٩.

تعلق تكليف بالاجتناب شرعا) ثم يتساءل مجيبا (فإن قلت: أصل البراءة حجة فيما إذا لم يتحقق التكليف به من جهة أخرى، مثلا: إذا انحصر الماء في الماء الذي يحكم بطهارته من جهة الأصل يلزم على المكلف الطهارة به لأجل الصلاة. ولو لم يكن طاهرا لم يجب الطهارة للصلاة، أو الطهارة فقط على القول بوجوبها لنفسها، أو إذا نذر بفعلها مثلا. فلو لم يكن طاهرا لم يجب الطهارة، ومجرد وجود مقتضي الوجوب لا يكفي في التكليف ما لم يكن الماء طاهرا، فإذا طهر وجب، وإلا فلا وجوب البتة. فأصل الطهارة إن كان عبارة عن أصالة عدم التكليف، يكون مقتضاه عدم ماهية التكليف وطبيعته، ونفي جميع أفراده، لا خصوص وجوب الاجتناب عنه، فكيف يقتضي أصل البراءة وجوب الطهارة؟! قلت: مقتضى الطهارة هو وجوب الوضوء أو الغسل بما هو ماء حقيقة. خرج عنه ما علم نجاسته شرعا، ويبقى المشكوك فيه داخلا في العموم، إذ القدر الذي ثبت المنع عن الطهارة به شرعا هو ما ثبت نجاسته؛ لا ما احتمل، فليس وجوب الطهارة به من جهة أصالة الطهارة. سلمنا، لكن في هذه الصورة النادرة لا يتمسك بأصل البراءة، بل بالموثقة المنجبرة بما ذك، المتأيدة بقوله تعالى: (خلق لكم ما في الأرض) البقرة: ٢٩ وأمثاله. أما في غيرها، فيتمسك بها وبالأصل جميعا. مع أنها المتعارفة الشائعة - والمدار في غالب الأحكام على الصور المتعارفة، لا الفروض النادرة - فيصح أن يصير الأصل أيضا

مستندا. مع أن الأدلة الفقهية ربما يكون بعضها غير واف بجميع المطلوب، بل لا بدّ من ثبوت الحكم بالأدلة كيف كان[١].

المطلب الرابع: مسألة في حكم عصير التمري والزبيبي:

استدل المحلّلون بالأصل العملي والعمومات في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[٢] إذ الأصل لا يعارض الدليل، والعام لا يقاوم الخاص، لأنّه مقدّم البتة وإن كان العام من القرآن، لأنّ المحلّلون بأجمعهم يقولون بتخصيص الكتاب بخبر الواحد، كما هو المشهور، وهو الحقّ أيضا. مع أنّه لا عموم في القرآن، إلاّ قوله تعالى: (خلق لكم ما في الأرض)[٣] وهو دليل من أدلّة الأصل المذكور، وليس أمرا برأسه، فحاله حال الأصل، إذ ليس فيه قوة بها يعارض الدليل، لأن مقتضاه ليس سوى أنه خلق لنا ما في الأرض فلو شئنا أن ننتفع منه انتفعنا بغير منع من الله تعالى، ولا شك في أنه كثيرا منه يضرنا وكثيرا منه لا ندري يضر أم ينفع، أم لا يضر ولا ينفع، وكثيرا منه نظنّ أنّه ينفع إلاّ أنّه يظهر من الشرع أو العقل أنّ الأمر بالعكس، فإذا ورد من

---

(١) ظ: الرسائل الفقهية (رسالة في أصالة طهارة الأشياء) ٥١، وظ: تهذيب الأحكام ١: ٢٨٢ الحديث ٨٣٢، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧ الحديث ٤١٩٥ .وظ: ذكرى الشيعة: ١٣ وظ: مجمع الفائدة والبرهان١١: ٢٠٢ - ٢٠٣ .وظ: مفاتيح الشرائع ٢: ٨٧ .وظ: الحدائق الناضرة ٥: ١٢٥ .

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) البقرة: ٢٩.

الشرع المنع يكون معناه أنّه يضر ولو لم يكن فيه ضرر لم يمنعنا عنه البتة، فلا يكون بين هذا الذي ذكر وبين قوله تعالى: (خلق لكم) تدافع، ولو كان يرى تدافع فليس بحسب الحقيقة، وعند العقلاء أو بحسب العرف... مع أنه على فرض التدافع فليس قوة في دلالة الآية بحيث تقاوم الخبر حتى يحتاج إلى قواعد التخصيص والتعميم، إذ لا شك في أن كل حرام فيه نفع في الجملة حتى أن حفظه لتحصيل سعادة الدارين أيضا نفع، ولا شك في أنه تعالى لم يجعل المسكر مسكرا إلا لهذا النفع. والحمل على كمال الانتفاع وإن كان أنسب في مقام الامتنان، إلا أنه يوجب تخصيص العام الذي هو خلاف الأصل، إذ الأصل هو الحمل على المعنى الحقيقي، وسيما هذا القدر من التخصيص، فتأمل. مع أن معنى: (خلق) والمتبادر منه هو الذي خلقه الله تعالى بنفسه، ومن حيث أنه خلقه، لا ما صنعه المخلوق فيما خلقه الله بأنه جعله غاليا ومسكرا، ويكون التأمل فيما صنعه المخلوق، وبالنسبة إلى صنعه ومن حيث صنعه، لا من حيث أنه خلق الله... ومما ذكر ظهر أنه لا يحسن أن يقول: الأصل يؤيد أنه (خلق لكم)، مضافا إلى أن تأييده وترجيحه إنما هو بالنسبة إلى ما وقع فيه التعادل والتوقف، فيترجح ما هو موافق للأصل، والأمر في العام والخاص ليس كذلك، لأن الخاص مقدم بلا تأمل لأحد. فإن قلت: لعل الشهرة تؤيد العام. قلت: قد عرفت في صدر هذه الرسالة حال ما ادعى بعض من الشهرة، وأنه لم يثبت هذه الدعوى بلا شبهة، وعلى تقدير تسليم الثبوت لا نفع فيها أصلا، بل هي داخلة في قولهم: رب مشهور لا أصل له.

هذا، مع ما عرفت من مؤيّدات الخبر الدالّ على الحرمة، وأنها متعددة وكلّ نوع معها له أشخاص متعدّدة، بل ستعرف أن الأخبار الخاصة التي استدل بها المحلّل جلها ـ بل كاد أن يكون كلها ـ من جملة مؤيدات القول بالحرمة ويضر القول بالحلية، لا أنه ينفعه، فضلا عن أن يصير دليلا له. ومما يؤيد الحرمة، أنها مخالفة لرأي جميع العامة، كما أن الحلية موافقة لرأي كل العامة.. إلى غير ذلك من المؤيدات. وتصدى بعض الفضلاء للإثبات بخصوصات الأخبار، قال يستفاد من الأخبار أن النبيذ هو ماء التمر سواء غلا أم لا، وربما يطلق على ماء الزبيب، وأنه على قسمين: حلال وهو ما لم يصل إلى حد السكر، وحرام وهو ما وصل إليه. ثم أتى برواية عبد الرحمان بن الحجاج، ورواية إبراهيم بن أبي البلاد، ورواية أيوب بن راشد، ورواية الكلبي النسابة، ورواية حنان بن سدير، ثم قال.. إلى غير ذلك من الأخبار[1].

المطلب الخامس: في رسالة رؤية الهلال:

استدل الوحيد البهبهاني في إذا رئي الهلال قبل الزوال، فالمشهور بين

---

(١) الرسائل الفقهية الرسائل الفقهيه (رسالة في حكم العصير التمري و الزبيبي): ٨٠ - ٨٢، وظ: الكافي ٦: ٤١٧ الحديث ٦، وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٥ الحديث ٣٢١١٢ .وظ: الكافي ٦: ٤١٦ الحديث ٥، وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٤ الحديث ٣٢١١٠ .وظ: الكافي ٦: ٤١٥ الحديث ٢، وسائل الشيعة ٢٥: ٢٧٤ الحديث ٣١٨٩٦ وظ: الكافي ١: ٢٨٣ الحديث ٦، وسائل الشيعة ١: ٢٠٣ الحديث ٥٢١ .(٥) الكافي ٦: ٤١٥ الحديث ١، وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٢ الحديث ٣٢١٠٦ .وظ: الحدائق الناضرة ٥: ١٣٢ - ١٣٧ .

عدم الفرق بينه وبين أن يرى بعد الزوال، بل هذا هو المعروف منهم ـ وما قيل أن الصدوق أيضا قائل وهم، لأنه لا يقول بالرؤية، بل يقول بالعدد كما هو معروف، إلا ما نقل عن السيد المرتضى أنه قال: (إذا رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية)، وظاهره وجوب الإتمام لو كان صائما في يوم الثلاثين من شعبان، ووجوب الإفطار في يوم ثلاثين من رمضان. فحجة المشهور وجوه: الأول: ظاهر قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) البقرة: ١٨٧، خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي.

الثاني: الأخبار المتواترة، حيث أمروا فيها بالصوم بالرؤية مطلقا، أعم من أن يكون قبل الزوال أو بعده، وأمروا بالإفطار بالرؤية كذلك، من غير تفصيل بين قبل الزوال وبعده، كما يقول به الخصم، وبالجملة، التفصيل المذكور خلاف ظاهر تلك الأخبار المتواترة، فإن الظاهر منها أن الصوم للرؤية على نهج واحد لا تفصيل فيه، وكذلك الفطر، فالظاهر كونها بنسق واحد. وتخصيصها بالرؤية قبل الزوال فاسد قطعا، بل القطع حاصل بدخول الرؤية بعد الزوال فيها، بل في كثير منها الأمر بإنشاء الصوم بعد تحقق الرؤية. بل من المسلمات أن المطلق منصرف إلى الشائع، والشائع وقوع الاستهلال بعد الزوال، والغالب الرؤية ذلك الوقت، فتعين أن يكون المراد الصوم غدا والفطر غدا مشروطين بالرؤية المتعارفة، والمشروط عدم عند عدم شرطه. مع أن الصوم حقيقة في

الكف المعهود من ابتداء الفجر إلى الغروب، وظاهر في ذلك [١].

وهنا تعرض البحث لذكر الدليل الآخر وهو السنة الشريفة لإكمال الفائدة.

المطلب السادس: في رسالة صحة الجمع بين الفاطميتين:

استدل الوحيد البهبهاني في صحة الجمع بين الفاطميتين بالآيات الكريمات من قوله تعالى: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا)[٢]، وقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا)[٣]، وقوله تعالى: (وَأَنْكِحُوا

---

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في رؤية الهلال): ١٢٠ـ ١١٩، وظ: من لا يحضره الفقيه ٢: ١١٠ الأحاديث ٤٧٠ - ٤٧٤ .وظ: المسائل الناصرية - ضمن الجوامع الفقهية -: ٢٤٢ المسألة ١٢٦، وظ: وسائل الشيعة ١٠: ٢٧٨ وظ: الحدائق الناضرة ٣: ٢٨٧

(٢) النساء: ٢٤.

(٣) النساء: ٢٣.

الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)[١]، وقوله تعالى: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا)[٢]، فإن كل واحد من العلويات مما طاب، فلا مانع من المثنى والثلاث والرباع منها. وقوله تعالى: (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ)[٣]، فلو كان الجمع بين الفاطميتين أيضا حراما لما خص ذلك بالأختين. إلى غير ذلك من الآيات النساء: ٢٤. النساء: ٢٣. النور: ٣٢. النساء: ٣. النساء: ٢٣.

إذ قال: (أن الجمع بين الفاطميتين صحيح بلا شبهة، إجماعي عند المسلمين، حتى الصدوق والشيخ، ويدل على الصحة، بل الحلية أيضا، والآيات القرآنية، والأخبار المتواترة، وجميع ما دل عليها من الإجماعات المنقولة والعقل، و أصالة البراءة، والإباحة، واستصحاب الحالة السابقة)[٤].

---

(١) النور: ٣٢.

(٢) النساء: ٣.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) الرسائل الفقهية (رسالة في صحة الجمع بين الفاطميتين): ١٦٨ - ١٦٩، ظ: الرسائل الأصولية: ٣٤٩ .وظ: بحار الأنوار ٢: ٢٧٤ الحديث ١٧ و ٢٨١ الحديث ٥٣ .ظ: بحار الأنوار ٢: ٢٧٤ الحديث ١٧ و ٢٨١ الحديث ٥٣ .وظ: تهذيب الأحكام ١: ٨ الحديث ١١، ٤٢١ الحديث ١٣٣٥، وظ: سائل الشيعة ١: ٢٤٥ الحديث ٦٣١ .وظ: سائل الشيعة ٢٠: ٣٦١ أبواب ما يحرم بالنسب .

المطلب السابع: في رسالة حكم متعة الصغيرة:

موضوع (المتعة) وهو الزواج المؤقت، وإنما استأثر هذه الموضوع المساحة الكبيرة من جهود علمائنا الأبرار، لأن (زواج المتعة) من الأحكام الفقهية التي اختص الشيعة في العصر الحاضر بالالتزام من بين المذاهب الفقهية، حتى المذهب الزيدي. وقد أصبح الشيعة هدفا لاعتراض المذاهب الأخرى من أجل هذا الحكم الفقهي، وجعل بعض المغرضين هذا الالتزام ذريعة للتهريج ضد الشيعة، و اتهامهم بشتى التهم، فهم يعتبرون ذلك مخالفة، وقد يعبر بعض المتطرفين، عن المتعة بـ (الزنا) مع أن مستند الشيعة في حكم المتعة الفقهي، هي الأدلة الشرعية الدالة على جوازها في الشريعة الإسلامية من آيات القرآن الكريم، وأحاديث السنة الشريفة، وسيرة الصحابة، ومن تبعهم بإحسان، وقد حكم كثير من كبار الصحابة والتابعين بحليتها، بل مزاولتها عمليا، ولكن فقهاء العامة التزموا بحرمتها مخالفين شريعة الإسلام المثبتة في قرآنه وسنة نبيه وسيرة الفقهاء من الصحابة والتابعين، لذا فمن واجب الفقهاء والمكلفين باتباع الأدلة الشرعية المنصوبة على الأحكام، فقد ذهب الإمامية بالإستناد في الحكم بحلية المتعة بعد تشريعها في القرآن الذي دلت آياته عليه، وهو ما ورد عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام من الحكم بحلية المتعة. فقد أجمع أهل البيت عليهم السلام على حلية المتعة وإباحتها، بل التأكيد على فضلها وضرورتها. وتواتر الحديث عن الأئمة عليهم السلام بطرق رواة

حديثهم مما دل على ذلك[١].

والمسألة التي يتصدى لها الوحيد البهبهاني هي جزئية داخلة ضمن زواج المتعة بعد حلية زواج المتعة عند الشيعة الإمامية وهي فيمن زوج بنته الرضيعة لزيد متعة يوما أو ساعة، بمهر درهم - مثلا - لأجل محرمية أمها عليه، يستعرض الوحيد البهبهاني بعض آراء من سبقه وأساتيذه في حكم متعة الصغيرة فيقول: (اعلم أن فقهاءنا اختلفوا في أن تزويج الولي إذا كان أبا أو جدا، هل يشترط أن يكون على وجه الغبطة والمصلحة أم لا؟ فعلى القول بالاشتراط، لا تأمل في عدم صحة هذا العقد، فلا تصير الأم محرما البتة. واشترط بعضهم كونه بمهر المثل أو أزيد، وبعضهم كون التزويج بالكفء، فحال هذين الشرطين حال السابق...إلى أن يقول: تثبت ولاية النكاح للأب والجد وإن علا على الصغير بالنصوص المستفيضة، وعلى السفيه والمجنون - ذكورا كانوا أو إناثا - مع اتصال الجنون والسفه بالصغر بلا خلاف، سواء كان فيه مصلحة أم لا، على المشهور، ومال بعض المتأخرين إلى اشتراطها، ولا يخلو من قوة... إذا عقد عليها الولي من كف ء بمهر المثل، فإن كان على وجه المصلحة فلا اعتراض لها في شيء مطلقا، وإن كان لا على وجه المصلحة فوجهان... وإذا عقد عليها من كف ء بدون مهر المثل، فقيل: يصح مطلقا، وقيل: لا يصح، وقيل: لها الاعتراض في

---

(١) رسالة المتعة، الشيخ المفيد: ٣ - ٤

المسمى... ثم يروي قول أحد الفقهاء فيقول: ولو زوجها من غير كف ء بمهر المثل احتمل بطلان العقد، وأن يكون لها الخيار في العقد، وإن كان بدون مهر المثل ثبت احتمال الخيار في المسمى والرجوع إلى مهر المثل أيضا، ولم يعتبر في صحة عقد الصغيرة وقوعه بمهر المثل، وقد اعتبره جماعة، منهم العلامة في جملة من كتبه، والشهيد والمعتمد أنه إن زوجها بدون مهر المثل مع المصلحة... فلا اعتراض لها أصلا، وإلا كان لها فسخ النكاح ثم قال: ويحتمل قويا بطلانه من رأس، لأن العقد جرى على خلاف المصلحة، فلا يكون صحيحا، لأن تصرف الولي منوط بالمصلحة) [1].

ثم يبدأ بعد عرضه للآراء يبدي رأيه فيقول: (وهنا شهادة واضحة على أن كون تصرف الولي منوطا بالمصلحة وبعنوان العموم من الواضحات. والظاهر أن منشأ اعتبار الجماعة الوقوع بمهر المثل هو هذا، ولا يتصور منشأ غيره، كما لا يخفى. وأما اشتراط الكفء، فلعل المنشأ أيضا ذلك، إذ الظاهر أنه ليس المراد اشتراط الكفاية التي هي شرط لصحة العقد مطلقا. وبالجملة على القول باشتراط الشروط ظهر

---

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في حكم متعة الصغيرة): ٢٣٢ وظ: وسائل الشيعة ٢٠: ٢٧٥ الباب ٦ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد .ومفاتيح الشرائع ٢: ٢٦٥ .وكفاية الأحكام: ١٥٦ .وقواعد الأحكام٢: ٧، إرشاد الأذهان ٢: ٩. والروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٥: ١٣٩ .

حاله. وأما على القول بعدمه، فالحكم بصحة هذا العقد مشكل أيضا، لأن الصحة حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي، ولم يوجد كما ستعرف، وما توهم كونه دليلا ستعرف فساده. وأيضا، الصحة عبارة عن ترتب أثر شرعي، والأصل عدمه وأيضا، الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت خلافه. وأيضا، ما ورد من أنها لو لم تف بما عقدت عليه يحبس عنها المهر بمقدار ما لم تف، وأن مثل الحيض معفو عنه. إلى غير ذلك. ولا شك في أن هذه الرضيعة ليست بمستأجرة)[1].

ثم يستدل بظاهر قوله تعالى: (فما استمتعتم) النساء: ٢٤ في (اعتبار الاستمتاع منها، ولا أقل بتمكينها من الاستمتاع منها، لأن القاعدة المقررة في الشرع في أمثال هذه العقود بأن في الوفاء بإعطاء العوض يكفي التمكين والتسليم، وأن ظاهرها فعلية الاستمتاع، لأن الشارع جعل حكم ذلك حكم الفعلية. وأيضا، خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي. وأيضا، إذا تعذرت الحقيقة فالحمل على أقرب المجازات، فالمستفاد من الإتيان أن المهر عوض الاستمتاع وأجرته، ولم يتحقق شئ من الأمرين فيما نحن فيه. وأيضا، قد عرفت أن الصحة في المعاملات عبارة عن ترتب أثر شرعي، ولم نجده فيما نحن فيه أصلا، إذ لا توارث بين هذين

---

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في حكم متعة الصغيرة): ٢٣٣، وظ: نهاية المرام ١: ٨٩ (٣) لاحظ! الكافي ٥: ٤٦١ الحديث ٤، ومن لا يحضره الفقيه ٣: ٢٩٤ الحديث ١٣٩٧، وسائل الشيعة ٢١: ٦١ الحديثين ٢٦٥٣٥ و ٢٦٥٣٦.

الزوجين، على المذهب الحق. ورؤية مثل هذه الرضيعة لم تكن حراما حتى تصير حلالا بهذا العقد، وبالقدر المذكور فيه مثل الساعة أو اليوم لا أزيد ولا أنقص، وأن يكون استحلال الدرهم المذكور بإزاء هذا القليل من الرؤية. وكذا الكلام في القبلة والملامسة وأمثالهما، بل حال هذه الرضيعة في هذه الساعة أو اليوم حال قبلهما وحال بعدهما، من دون تفاوت أصلا، ولا خروج أثر من العدم إلى الوجود مطلقا)[1].

وأيضا (الأب لا يقصد بهذا العقد حصول أثر أصلا بين المتعاقدين، بل وربما لا يبالي بأخذ الدرهم من الزوج وضبطه للصغيرة أو صرفه، بل ولا يخطر هذا بباله أصلا، مع أنه لا يجوز رفع اليد عن مال الصغيرة بغير عوض إجماعا، مع أن المهر ركن ولا يجوز المسامحة فيه بأن لا يخطر بالبال أخذه أصلا. وأيضا، الزوج أعطى هذا الدرهم بغير شئ يجعل في العقد بإزائه، فيكون مبنيا على الغرر والضرر، وعدم تحقق الذكر فيه. وأيضا، ذكر المدة ركن وشرط للصحة، وقد عرفت أن ذكرها لغو بحت لا يراد منها كونها ظرفا لأثر شرعي، فضلا عن أن يكون في هذه المدة خاصة دون ما قبلها وما بعدها. وأيضا، معاني عبارات العقود لا بد أن تكون مقصودة، وإلا لكانت فاسدة مثل عقود الغافلين والهازلين، ومعنى متعتك بنتي: جعلتها متعتك، ومعنى متعتك: ما يتمتع به، تتمتع بها

---

(١) الرسائل الفقهية (رسالة في حكم متعة الصغيرة): ٢٣٤، وسائل الشيعة ٢١: ٦٦ الباب ٣٢ من أبواب المتعة.

شرعا، ولم يقصد الأب نوعا من أنواع التمتع أصلا، وإن فرض جواز الاستمتاع بها وحليته بحسب العقد، وخصوصا في خصوص المدة وكونه بإزاء الدرهم. بل كل ما كانت البنت أكبر، وتحقق الاستمتاع الشرعي أكثر، كان استنكاف الأب وإباؤه عن الاستمتاع أشد وأزيد. بل لو كانت بالغة لا يرضى الأب - من جهة هذا العقد - أن ينظر الزوج إليها تحت الإزار والثياب أيضا، فضلا عن أن يكون في خصوص المدة وبإزاء الدرهم، وكذا الكلام في قصد الزوج. فإن قلت: الأب قصد من هذا العقد حلية نظر أم البنت على الزوج، وهذا أثر من آثار العقد، ويكفي لصحته، إذ لا يجب قصد الجميع، وأما كونه بإزاء الدرهم، فالمفروض صحة عقد من قصد كونه بإزاء الدرهم واعتنى بشأن الدرهم: إما بالأخذ من الزوج، أو بأن يهب الزوج ويعطيه من نفسه. قلت: إن أردت أن الأب أراد من قوله: متعتك بنتي، متعتك أم بنتي على سبيل المجاز، وتكون الأم متمتعا بها والمهر مهر الأب وحلية نظر الأم في خصوص المدة وبإزاء الدرهم، وتكون الأم غير ذات البعل، فهذا عقد صحيح على القول بصحة العقد باللفظ المجازي وأن يذكر في متن العقد خصوص هذا النوع من التمتع، ويكون العقد وكالة عنها، لكنه غير مفروض المسألة بغير خفاء. وإن أردت أن الأب يريد أن بنته تكون متعة الزوج إلا أن الزوج لا يستمتع بها أصلا، بل يستمتع من أمها بخصوص النظر إليها لا غيره من أنواع الاستمتاع، ففيه ما فيه من

الفضاعة والشناعة. ووجوه الاعتراض: الأول: أن الأب لم يقصد من العقد معناه ـ كما عرفت ـ فيكون عقده كعقد الغافل والهازل. الثاني: كون ذكر المدة لغوا، لأنّ رؤية الأم على الدوام لا في المدّة. الثالث: كون المهر لا بإزاء الاستمتاع، وقد عرفت أنه بإزائه من الزوجة. والقول بأنّه بإزائه من الأمّ إلاّ أن الحقّ حقّ البنت، فيه ما فيه. الرابع: أنّ حلّية نظر أم الزوجة أمر قهري بحسب الشرع لا مدخلية لقصد الأب فيها أصلا، إذ ليست بحيث أن قصد الأب يتحقّق شرعا وإلاّ فلا، بل موقوفة على صحة عقد البنت، فإن ثبت ثبت الحلية وإن لم يقصدها الأب، بل وإن قصد عدمها أيضا، فإن الحلية ثابتة قهرا. وإن لم يثبت صحة العقد لم تثبت الحلية، سواء قصدها الأب أم لا، أو قصد عدمها. فالعبرة بصحة العقد على البنت، لا قصد الأب إياها. والكلام في صحة العقد وحلية النظر إلى الأم معا، وأنّه لا يحل النظر إلى الأم إلاّ بثبوت صحة العقد، دور واضح. الخامس: صحة العقد عبارة عن تحقق الأثر بين طرفي العقد، وهما هنا المتمتع والمتمتع بها، لا أنّها عبارة عن تحقق الأثر بين أحد طرفي العقد خاصة وأمر خارج عن العقد أجنبي بالنظر إليه ولا يكون بينهما أثر)[1].

ومما ذكر ظهر فساد الاستدلال على صحة هذا العقد بعموم قوله

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في حكم متعة الصغيرة): ٢٣٧

تعالى: (أوفوا بالعقود)[١] وقوله تعالى: (أوفوا بالعهد)[٢]، فإن الكلام الذي ليس معناه مقصودا ليس بعقد ولا عهد، سيما إذا لم يكن تحقق أثر حادث من جهتها. مضافا إلى أن الأمر بالوفاء تكليف، والتكليف لا يكون إلا في الأفعال الاختيارية، والصحة التي ثبتت من الآيتين لا تثبت إلاّ من هذين الأمرين. فهذه الصحة لا تثبت إلاّ في الفعل الاختياري للعاقد الذي أوقع عقده عليه، وليس فيما نحن فيه فعل اختياري للأب أوقع عقده عليه وأمكنه الوفاء وعدم الوفاء، إلاّ أنه أمر شرعي بالوفاء، فتثبت الصحة من جهة هذا الأمر، وتتبعه وتتفرع عليه. وممّا ذكر ظهر فساد الاستدلال بما ورد في غير واحد من الأخبار من أنّ الأب إذا زوج ابنته الصغيرة أو ولده الصغير وكذا وكذا.. وأمثال ذلك ممّا يدل على صحة عقد الأب مطلقا[٣].

فإنه يشمل ما نحن فيه، وذلك لأنّ التزويج عقد وعهد بلا شبهة، وقد عرفت الحال فيهما. مضافا إلى أن في جل تلك الأخبار قرينة واضحة على إرادة خصوص الدوام، والشاذ الذي ليس فيه قرينة معلوم أنّ الإطلاق ينصرف إلى الدوام. ألا ترى أنك إذا سمعت أحدا قال: إن فلانا زوج بنته الصغيرة وأطلق، لم يتبادر إلى ذهنك سوى الدوام؟! بل

---

(١) المائدة: ١.

(٢) الإسراء: ٣٤.

(٣) ظ: الرسائل الفقهيه (رسالة في حكم متعة الصغيرة): ٢٣٨

الظاهر أن لفظ التزويج المطلق الغير المقيد بمدة لا ينصرف إلا إلى الدوام، ولذا لو أوقع العقد كذلك لم ينصرف إلاّ إلى ذلك، كما هو المشهور وورد في الخبرين المفتى بهما. فقد ظهر بما ذكرناه أن الحكم بصحة هذا العقد مشكل، بل الحكم بالفساد أولى، إلاّ أنّ الأحوط أن لا يتزوج الزوج أم البنت أبدا، بل لا يترك هذا الاحتياط، لأنّ أمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد [1].

المطلب الثامن: في رسالة القرض بشرط المعاملة المحاباتية:

القرض: القطع. قرضه يقرضه، بالكسر، قرضا وقرضه: قطعه والقرض والقرض: ما يتجازى به الناس بينهم ويتقاضونه، وجمعه قروض، قال تعالى: (وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا)٢ ويقال: أقرضت فلانا وهو ما تعطيه ليقضيكه. وكل أمر يتجازى به الناس فيما بينهم، فهو من القروض. والقرض ما يعطيه من المال ليقضاه، والقرض بالكسر، لغة فيه والقرض المصدر، والقرض الاسم، قال ابن سيده: ولا يعجبني، وقد أقرضه وقارضه مقارضة وقراضا. واستقرضت من فلان أي طلبت منه القرض فأقرضني. وأقرضت منه أي أخذت منه القرض. وقرضته قرضا وقارضته أي جازيته. وقال أبو إسحق النحوي في قوله تعالى: (مَنْ ذَا

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٧٥ الباب ٦ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد و وسائل الشيعة ٢٠: ٢٥٨ الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه.

(٢) المائدة١٢.

الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) سورة البقرة: ٢٤٥، قال: معنى القرض البلاء الحسن، تقول العرب: لك عندي قرض حسن وقرض سئ، وأصل القرض ما يعطيه الرجل أو يفعله ليجازى عليه، والله عز وجل لا يستقرض من عوز ولكنه يبلو عباده[١].

المعاملة المحاباتية هي كما يعرفها الوحيد البهبهاني (أن يبيع المقرض من المقترض بأزيد من ثمن المثل أو يشري منه بأنقص منه، أو يؤجر بأزيد من أجرة المثل، أو يستأجر منه بأنقص منها، أو يصالح كذلك، أو يعاوض كذلك، أو يملك منه عينا أو منفعة بعقد هبة أو غيره)[٢].

ثم يبتدأ الوحيد البهبهاني أولا بعرض المسألة وبعض آراء العلماء وفي أثناء حديثه يستقريء الآراء ويجيب، فيقول: (أن جمعا من علماء هذا الزمان ـ أيدهم الله تعالى ـ اعتقدوا حلية القرض بشرط المعاملة المحاباتية... وادعى بعضهم عدم الخلاف بين الشيعة في هذه الحلية، وأن الخلاف فيها من العامة، وبهذا السبب شاعت هذه المعاملة وذاعت، بحيث لا يرون فيها منعا ولا كراهة، ولا ريبة ولا شبهة، ولا يحتاطون

---

(١) لسان العرب - ابن منظور ٧: ٢١٦.

(٢) الرسائل الفقهية (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية): ٢٤١، وظ: مفتاح الكرامة ٥: ٣٩.

أصلا ومطلقا، وإن كان ديدنهم التجنب عن الشبهة... ولا يحتاطون في القرض المذكور ونفعه... مع أن التهديدات البالغة والتخويفات الهائلة الواردة في كتاب الله تعالى ما اكتفى بتحذير، أو تحذيرين، أو ثلاثة، أو أربعة، أو خمسة، أو ستة، بل الذي عشرت عليه سبع آيات، ومن تحذيراته فيها: (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ)[1] ومنها: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[2] ومنها (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ)[3] وأما التي في السنة، فهي أكثر من أن تحصى، مثل ما ورد «من أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل، وإن حصل منه بغير أكل ما قبل الله منه عملا، ويكون دائما في لعنة الله والملائكة ما دام معه قيراط منه»، وما ورد من أنه «إذا أراد الله هلاك بلد أظهر فيه الربا» وغير ذلك، حتى ورد أن الكاتب والشاهد والمعطي والمعطى شركاء في الملعونية، وأن الله تعالى لعنهم، وورد أن «للربا في هذه الأمة

---

(١) البقرة: ٢٧٩.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) البقرة: ٢٧٦.

دبيب أخفى من دبيب النمل»، وورد أن الله تعالى قد عظم أمر الربا وأكثر وبالغ لأجل حصول المعروف بين الناس، وقرض الحسنة، وبفتح هذا الباب انسد باب المعروف بالكلية، وإندرس بالمرة، حتى لا يوجد رسمه ولا يسمع اسمه...مع أن فقهاءنا أجمعهم صرحوا بأن القرض بشرط النفع حرام، مطلقين للفظ النفع، غير مقيدين بما إذا لم تكن المعاملة محاباتية، مثل البيع بغير ثمن المثل، أو الإجارة كذلك، أو غير ذلك، مثل الهبة والعارية وغيرهما، بل وخصصوا الحلية بصورة التبرع ليس إلا، واتفقت عباراتهم على هذا، ولم تختلف مقالاتهم فيه أصلا ورأسا. بل جمع منهم صرحوا بعدم التقييد والتخصيص، أو ظهر منهم ظهورا واضحا أن القرض بشرط تلك المعاملة حرام)[1].

ثم يعطي مثلا من الذين شددوا على القرض بشرط المنفعة، فقال: (مثل: الشيخ في «الاستبصار» وغيره أيضا، والمحقق في رسالته، ويظهر ذلك منه من كلام العلامة في «المختلف» أيضا. ويظهر من غيرهم

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية): ٢٤٣، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٣ الحديث ٢٣٢٨٦، وفيه: (إذا أراد الله بقوم هلاكا ظهر فيهم الربا)، ظ: وسائل الشيعة ١٨: ١١٧ الباب ١ من أبواب الربا، ظ: وسائل الشيعة ١٨: ١٢٦ الباب ٤ من أبواب الربا، وظ: تهذيب الأحكام ٧: ٦ الحديث ١٦، وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٣٨١ الحديث ٢٢٧٩٤ ، وظ: وسائل الشيعة ١٨: ١١٨ الحديثين ٢٣٢٧٢ و ٢٣٢٨٠ .وظ: مفتاح الكرامة ٥: ٣٩، مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٦٠، وظ: مفتاح الكرامة ٥: ٣٦، مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٦٧ ، وظ: مفتاح الكرامة ٥: ٣٨ .

أيضا، مثل الفقهاء والمحدثين الذين حملوا صحيحة يعقوب بن شعيب على الشرط،...ويظهر أيضا من العلامة في بعض كتبه، مثل «التحرير»، و «القواعد»، و «المختلف»، والشهيد في «الدروس»، والفاضل المحقق أبو طالب الحسيني في رسالته الفارسية في حرمة الربا صرح فيها مكررا. ويظهر من المحقق الشيخ علي أيضا في شرحه على «القواعد»، حيث يظهر منه موافقته للمصنف ويظهر من مولانا المقدس الأردبيلي في «شرح الإرشاد»، والشيخ مفلح أيضا. ويظهر من الشروح المذكورة، ومن الرسالة عدم كون ذلك خلافيا، إذ لو كان خلافيا لتعرضوا له كما تعرضوا لسائر الخلافات النادرة في ذلك المقام)[1].

ثم يستدل بصحيحة يعقوب بن شعيب، فيقول: (ومما يدل عليه، ما سنذكر من حمل الفقهاء صحيحة يعقوب بن شعيب على صورة الشرط. ومما يؤيد أيضا، أنهم ذكروا الحيلة لجعل المدة في القرض لازمة بأن تجعل شرطا في عقد لازم، ولم يتعرض واحد منهم لذلك بالنسبة إلى النفع أصلا. ومما يؤيد أيضا، أن غير المصرحين والمظهرين لم يذكروا لهم اصطلاحا في لفظ النفع في المقام، ولم يشر إلى ذلك غيرهم أيضا،

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية): ٢٤٥، الاستبصار ٣: ٩ ذيل الحديث ٣، وظ: مختلف الشيعة ٥: ٣٩١، وظ: تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٤ الحديث ٤٦٢، وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٦ الحديث ٢٣٨٣٨، وظ: تحرير الأحكام ١: ١٩٩، وظ: قواعد الأحكام ١: ١٥٦، وظ: مختلف الشيعة ٥: ٣٩١ .وظ: الدروس الشرعية ٣: ٣١٨ .وظ: مجمع الفائدة والبرهان ٩: ١١٠.

بل لا شك في أنهم ما غيروا لغتهم فيه ولا أحدثوا اصطلاحا أصلا في ذلك، مع أنهم يسمون المعاملة محاباة، والمحاباة بعينها منفعة، مع أنهم في كتاب الربا يذكرون الحيلة، وفي كتاب القرض اتفقوا على الحكم بالتحريم مطلقا، واستثنوا صورة التبرع خاصة، من دون تعرض إلى حيلة أخرى، وذلك لأنهم في حيلة الربا يشترطون أن لا تقع مشارطة فيها، ولا يبقى سوى التبرع. ومما يشهد، أن المظهرين والمصرحين في كتبهم المختصرة وافقوا غيرهم في الإطلاق المذكور، فعلم أن مرادهم ما يطلق عليه لفظ النفع لغة وعرفا مطلقا، لأن الأصل حمل اللفظ على حقيقته وحمل المطلق على إطلاقه، سيما كلام الفقيه في مقام فتواه، إذ معلوم - حينئذ - أن مراده ما هو نفع عند الناس، حيث ما ينبه على خلاف ذلك، خصوصا مع اتفاق كلهم في مقام الفتوى على الإطلاق إلا قليلا منهم، وذلك القليل أيضا صرح بالعموم والشمول لتلك المعاملة...وأن المعاملة المحاباتية نفع عند الناس... ويكون داخلا في القرض الخالي عن النفع مطلقا عند أهل العرف واللغة، وأي عاقل يمكنه أن يقول هذا ويدعيه ويجوزه؟ ! ومجرد تسمية النفع بالهبة أو المحاباة لا يخرجه عن كونه نفعا، ولا يمنع عن تسميته بالنفع، إذ لا منافاة بين الإطلاقين والتسميتين، بل النفع الحرام القطعي ربما يكون له أسام أخر، وأقله أنه مأخوذ من مسلم بطيب نفسه، أو إعطاء منه بطيب نفسه، وورد: أن مال المسلم بطيب النفس منه حلال، ولم يشترط في

النفع الحرام أن لا يكون له اسم آخر وعبارة أخرى. على أن القرض لم يقع بشرط نفس المعاملة - أي من حيث هي هي مع قطع النظر عن نفعها - بل بشرط نفعها، فالشرط يرجع إلى القيد أو المقيد مع القيد لا المقيد فقط، وهم قالوا: لو شرط النفع حرم، أعم من أن يكون النفع منضما مع شئ أم لا، وكذا انضمام النفع الحرام القطعي بشئ لا يجعله حلالا، ولو كان الشرط راجعا إلى خصوص المقيد من دون اعتبار القيد في الشرط أصلا يكون حلالا عند العلامة) [1].

ثم يقول: وعندي حرام - أيضا - عند من يقول بحرمة شرط مطلق المنفعة... ومما يدل أيضا، اتفاقهم على أن الشرط في المعاملة جزء العوض... حتى أنهم في الحيل الشرعية للتخلص عن الربا صرحوا بأن لا يجعل هبة الزائد وغيرها شرطا، وعللوا بأن الشرط جزء العوض، فيلزم المحذور، فإن كان مرادهم من الربا ما يشمل القرض بشرط المنفعة، فهو صريح فيما ذكرنا، وإلا فهو أيضا كالصريح، لاتفاقهم جميعا في مبحث الربا على ذكر التخلص المذكور، واتفاقهم جميعا في عدم الذكر في القرض، بل ذكر المنع مطلقا، وتخصيص الحلية بصورة

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية): ٢٤٧، وظ: مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٨٢، وظ: مفتاح الكرامة ٥: ٥٤، عوالي اللآلي ١: ٢٢٢ الحديث ٩٨ وج٢: ١١٣، وظ: وسائل الشيعة ١٨: ٢٩٩ الباب ٩ من أبواب السلف وج ٢٥: ٣٨٦ الحديث ٣٢١٩٠

التبرع فقط.. مع أن الحلال واحد، إذ لا وجه للزوم المحذور لو جعل شرطا هناك وعدم اللزوم هنا. فإن قلت: ليس هاهنا قرض...ومما يؤيد الإطلاق، أن المحقق وبعض من وافقه لا يرضون بالمعاملة المحاباتية بشرط القرض... ومع ذلك في مبحث القرض يقولون: لو شرط النفع حرم... فإن قلت: إن بعضهم ذكر من جملة الحيل في الربا ضم الضميمة، فلم لا يجوز ذلك في القرض؟ قلت: ضمها هناك لأجل الخروج عن المثلية، وفي المقام يحرم المثل وغير المثل لو كان زيادة، مع أن الضميمة هناك تجعل جزء العوض الواحد في المعاملة الواحدة...) [1].

ثم يتعرض الوحيد البهبهاني إلى الحيل الشرعية في القرض فيقول: (اعلم أن الحيلة الشرعية إنما هو متحقق بالنسبة إلى موضوعات الأحكام لا نفس الأحكام، لأنها على حسب ما حكم به الشارع... فالنفع المحرم في القرض بحسب الشرع لو كان أعم من المعاملة المحاباتية فأي حيلة لنا فيه؟ والنفع لو كان مختصا بغيره فكيف يكون المعاملة حيلة؟ بل هي أمر على حدة. هذا، وقد عرفت مما ذكرنا أن الفقهاء ـ رضوان الله عليهم ـ يحرمون القرض المذكور، ويؤكد ذلك ـ أيضا ـ أن ديدنهم

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية): ٢٤٩، وظ: قواعد الأحكام ١: ١٥٦ .وظ: حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٢٩١، وظ: مختلف الشيعة ٥: ٢٩٨، وظ: التنقيح الرائع ٢: ٧٣، وظ: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٤٤٤

التعرض للاحتمالات وإن كانت بعيدة، والفروض وإن كانت نادرة، بل ربما كان مجرد فرض الفقيه، فكيف اتفقوا غاية الاتفاق في عدم التعرض للقيد أصلا، بل وإظهار خلاف ذلك... فإن قلت: عبارة «الدروس» ظاهرة في عدم التحريم، حيث نسب المنع إلى العلامة. قلت: ليس كذلك، لأنه بعد ما ذكر أن صيغة القرض: (خذه بمثله، أو عليك رد عوضه) قال: لا يجوز اشتراط الزيادة في العين أو الصفة، ربويا كان أو غيره، للنهي عن قرض جر منفعة - إلى قوله: ولو شرط فيه رهنا على دين آخر أو كفيلا كذلك فللفاضل قولان، أجودهما المنع، وجوز أن يشترط عليه إجارة أو بيعا أو إقراضا، إلا أن يشترط إجارة أو بيعا بدون عوض المثل، فإنه نسب تجويز شرط البيع بثمن المثل، وكذا الإجارة والإقراض إلى العلامة فلو كان نسبة التجويز إليه دليلا على عدم ارتضائه، فكيف لا يرضى به ويرضى باشتراط البيع والإجارة بدون عوض المثل؟ سيما مع حكمه بالمنع من اشتراط الرهن والكفيل على دين آخر تفريعا على عدم جواز اشتراط الزيادة المعلل بالنهي عن قرض جر منفعة... فإن قلت: الفقهاء وإن اتفقوا على الحرمة، لكن ليس اتفاقهم حجة ما لم يكشف عن دخول المعصوم عليه السلام، أو عن قوله عليه السلام. قلت: لهم أخبار كثيرة تدل على مطلوبهم.. منها: الصحيح: «من أقرض رجلا ورقا فلا يشترط إلا مثلها، فإن جوزي بأجود منها فليقبل، ولا

يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع»[١].

يتعرض في هذه المسألة إلى تبادر العلماء في فهم المراد من القرض والزيادة فيقول: (أن المتعارف من الربا إنما هو لزيادة المال، بل في مقام المذمة لا يتبادر إلا ذلك. ومنها: ما رواه الفقهاء عن النبي (صلى الله عليه وآله): «إن كل قرض يجر منفعة فهو حرام»، وهذا من جملة الأحاديث التي رووها عنه (صلى الله عليه وآله) معتقدين به، معتمدين عليه، نظير: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدي»، وغيره مما كتبوا فيه أحكاما كثيرة، معمولا بها من غير تأمل. ومن نهاية اهتمامهم واعتمادهم على هذا الحديث أنهم ربما لا يستدلون على حرمة شرط المنفعة في القرض إلا به، ولا يذكرون مستندا سواه، ويعبرون عن الحرام بقرض يجر المنفعة، ومنفعة القرض، على وجه يظهر أن اعتمادهم في الحقيقة عليه، يقولون: يحرم شرط النفع، ويعللون بورود النهي عن قرض يجر المنفعة...)[٢].

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتيّة): ٢٥١ وظ: تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٣ الحديث ٤٥٧، وظ: وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٧ الحديث ٢٣٨٤٠.

(٢) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتيّة): ٢٥٧، وظ: السنن الكبرى للبيهقي ٥: ٣٥٠، وظ: مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٦١ .وظ: عوالي اللآلي ١: ٣٨٩ الحديث ٢٢، وظ: سنن ابن ماجة ٢: ٨٠٢ الحديث ٢٤٠٠ .وظ: التنقيح الرائع ٢: ١٥٤ وظ: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤: ١٣ .وظ: وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٤ الحديث ٢٣٨٣٣ .وظ: حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٣١٦ .وظ: تهذيب

ثم إن الفقهاء لما رأوا دلالته على الحرمة والفساد مطلقا من غير قيد الاشتراط، توجهوا إلى الحمل.. فمنهم: من حمل على الاشتراط فقط، كالأردبيلي ومنهم: من حمل على الشرط تارة، وعلى الكراهة أخرى، كالشيخ ومن تبعه. ومنهم: من زاد على الحملين التقية أيضا، كبعض مقاربي عصرنا. فالكل اتفقوا على الحمل على الشرط... ثم إن هذا الحمل أولى من الحمل على الكراهة والتقية، لأنه تخصيص، وما من عام إلا وقد خص، ومؤيد بما ذكرنا من وجوه التأكيد في الدلالة على الحرمة. ويؤيده أيضا، أن الغالب من حال السائلين السؤال عن الشرط والتسلط، لا مجرد التبرع[1].

وأيضا، ورد أخبار كثيرة في أن الفارق بين الحلال والحرام هو الشرط ليس إلا، والحمل على التقية طرح للخبر لا يرتكب مهما أمكن، مع أن التأكيدات التي في الخبر لا تلائم التقية... وغير خفي أن الربا عند هؤلاء الأعلام حرمته منحصرة فيما هو ضروري الدين، يعرفه جميع المسلمين، بل وغيرهم من أهل العرف واللغة، لأنه من المعاملات كالبيع والهبة، فلذا كانوا يعتمدون قوله تعالى: (إنما البيع مثل الربا)، فإن

الأحكام ٦: ٢٠٤ الحديث ٤٦٢، وظ: وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٦ الحديث ٢٣٨٣٨.

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتيّة): ٢٦٠ وظ: مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٦٤. وظ: الاستبصار ٣: ١٠ الحديث ٢٧. وظ: مختلف الشيعة ٢: ٣٠٩. وظ: الوافي ١٨: ٦٥٩ الحديث ١٨٠٦٠، وظ: الحدائق الناضرة ٢٠: ١١٤.

هؤلاء الأعلام بمجرد تزوير وحيلة للخروج عما هو حرام بالبديهة، يحكمون بعدم الحرمة البتة ومن الحث الشديد[1].

ثم في نهاية الأمر ينتقد لبعض من سوغ الحيل في القرض بشرط الفائدة معتمدا الدليل القرآني، في قوله: (وهؤلاء الأعلام بتصحيحهم حيلهم وارتكابهم إياها، ونشرها بين المسلمين سدوا باب ما أراد الله فتحه وبالغ وأكثر فيها، وفتحوا الباب الذي أراد الله سده وبالغ وأكثر في المبالغة، ويقتضي فتحه سد ذلك الباب بالمرة واندراس المعروف وقرض الحسنة بالكلية إلى أن لا يسمع الاسم، ولا يوجد الرسم. ومع ذلك فتحوا باب الحيلة وسهلوها في نظر العالمين، وأشاعوها بينهم، إلى أن صار المدار في الأعصار والأمصار عليها، من دون تفاوت عندهم بينها وبين غيرها من المباحات، مع أنه تعالى قال: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾٢ والمراد ﴿لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا﴾ الجماعة الموجودون في ذلك الزمان، وبـ﴿مَا خَلْفَهَا﴾ الجماعة الآتون

---

(١) ظ: الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتيّة) ٢٦١، وظ: وسائل الشيعة ١٨: ١٩٠ الأحاديث ٢٣٤٦٣ و ٢٣٤٦٤ و ٢٣٤٦٥ و ٢٣٤٦٩ .وظ: نهج البلاغة - المطبوع ضمن المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة: ٨٢ الخطبة ١٥٦ .وظ: من لا يحضره الفقيه ١: ٣ .وظ: من لا يحضره الفقيه ٣: ١٢١ الحديث ٥١٩، وسائل الشيعة ١٧: ٣٨١ الحديث ٢٢٧٩٤ .

(٢) البقرة: ٦٦.

بعدهم إلى يوم القيامة)[1].

ثم يجمل ما توصل أليه في أثناء استنباطاته فيقول مجملا: (المخرج ليس إلا الأخبار وكلام الفقهاء، إذ ليس في القرآن إلا أن الربا حرام، وأما أنه ليس بعقد فلا، وأما العقل فلا شك في أنه لا فرق عنده بين عبارة وعبارة، مع أن أثرهما واحد، وأما الأخبار، فقد عرفت الحال فيها، وكذا كلام الفقهاء... من غير جهة الخبر: فمنها: ما استدل به لما ذهب إليه فقهاؤنا - سوى العلامة - من عدم اختصاص الربا بالبيع والقرض، بل هو جار في جميع المعاملات أيضا، من أنه لو كان مختصا بهما لما وقع آكلوا الربا في الضيق الشديد، وما صاروا معرضا للوعيد والتهديد، وما خالفوا الله تعالى ورسوله ﷺ، مع ما في المخالفة من خطر الدنيا والآخرة، ولما بقوا على مخالفتهم إلى أن نزل فيهم: (فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله)٢ وغير ذلك، إذ غرضهم ما كان إلا تحصيل المنفعة من دون مضايقة في حصولها من المصالحة أو الهبة أو القرض أو المبايعة وغير ذلك.. فكل شئ يقولون في: (أحل الله البيع) نقول في: (حرم الربا) وأما السنة: فقد عرفت الأخبار الصحاح الكثيرة والمعتبرة الوافرة وغيرها، وأنها تقتضي البطلان، وقد عرفت أنها المفتى بمضمونها. وعلى تقدير تسليم أن يكون هذه الأخبار يعارضها أخبار

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتيّة): ٢٦٤.

(٢) البقرة: ٢٧٩.

أخر وتقاومها أيضا، غاية الأمر التصادم، فمن أين ثبت الصحة؟! وأما الأصول: فقد عرفت أن الأصل عدم الصحة، وعدم انتقال الملك من المستقرض، وعدم دخوله في ملك المقرض، وعدم تسلط المقرض، وبقاء ملك المقترض، وهو العوض الذي يعطي. وأما أصل البراءة: فلا يعارض دليلا وإن كان الدليل هو الأصل، وكذا لا يثبت صحة، مع أن الأصل براءة ذمة المقترض من لزوم إعطاء الزيادة، مع أن الكلام في صحة هذه المعاملة والاحتياج إلى الحيلة وكون الأخذ والإعطاء بسبب هذه الحيلة... ومنها من أن الحيلة لا تتحقق إلا في موضوعات الأحكام لأنفسها، وهذا بديهي. فإن كان الحرام شرعا أعم من العقد والمعاملة، فكيف يمكن الإخراج؟ وإن كان مختصا بما ليس بعقد أو معاملة، فلم سميتموه بالحيلة؟ ولا شبهة في أنها حيلة، ولا يمكن إنكار ذلك، ولا يرضى بالإنكار أحد من المتشرعة، ولا أحد من غيرهم من العقلاء وأهل العرف، وليس ذلك إلا من ظهور أمر عليهم. والعام المخصص لا يمكن أن يقال: الخاص بالنسبة إلى عامه حيلة،... ومع ذلك هؤلاء يقولون: ما دل على حرمة النفع لا شمول له للمعاملة والعقد من أول الأمر، بل من أول الأمر مخصوص بغير العقد، فكيف يصير العقد حيلة؟! ومنها: ما أشرنا من عدم الفرق بين عبارة الهبة والعطية والنحلة والتبرع، وغير ذلك مما دل على نقل الملك لا بعنوان اللزوم)[1].

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية): ٢٧٧، وظ: ⇦

المطلب التاسع: في رسالة أصالة عدم صحة المعاملات:

يتعرض الوحيد البهبهاني في هذه المسألة الفقهية وهي أصالة عدم صحة المعاملات في قوله (أن الصحة في المعاملات عبارة عن ترتب أثر شرعي عليها، وهي حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي، فلو لم يكن دليل فالأصل عدم الصحة حتى يثبت بدليل، لأصالة العدم، وأصالة بقاء ما كان على ما كان. مثلا: الثمن كان ملكا للمشتري، والمبيع ملكا للبائع، فالأصل عدم النقل والأصل بقاؤهما على حالهما حتى يثبت الخلاف، للاستصحاب والعمومات والإطلاقات المقتضية لذلك (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[1]، وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا)[2]، وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي

⇦ وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٦ الحديث ٢٣٨٣٨ وظ: عدة الأصول ١: ١٥٢ وظ: تمهيد القواعد للشهيد الثاني - المطبوع مع ذكرى الشيعة: ٦٤، الفوائد الحائرية: ٤٣٩، مفاتيح الأصول: ١٠١.

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٢٩.

الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ)[١] والإجماع على ذلك، وأيضا الحكم الشرعي بالنسبة إلينا منوط بالدليل بلا شبهة، فعدم الدليل دليل عدمه بالنسبة إلينا، لأن عدم العلة علة للعدم. وأيضا، الأصل براءة الذمة عن لزوم أمر من الأمور الشرعية وآثارها)[٢].

ثم يرتب الأثر في شرح هذه المسألة في عرض أقوال الفقهاء فيقول: (لا تأمل في أن الأصل عدم الصحة حتى تثبت بدليل. فإن قلت: الفقهاء يقولون: الأصل الصحة. قلت: مرادهم منه العمومات الدالة على الصحة مثل قوله تعالى: (أَحَلَّ اللهُ البَيعَ)[٣] وغيره، ولا شك في أنه إذا دل عموم على الصحة تكون صحيحة البتة، فالعموم دليل، والكلام في أنه ما لم يكن دليل على الصحة فالأصل عدمها. فإن قلت: فأي فائدة في هذا الأصل بعد تحقق العموم؟ قلت: الفائدة أنه كثيرا ما لا يثبت الصحة من العموم، مثلا: إذا أردنا إثبات صحة بيع من عموم (أَحَلَّ اللهُ البَيعَ)[٤]، فلا شك في أن إثباتها يتوقف على أمور:

الأول: ثبوت كون ذلك بيعا حقيقة في اصطلاح الشرع، فيحتاج إلى استفراغ الوسع، وبذل الجهد بحسب الطاقة في تحصيل اصطلاح

---

(١) المائدة: ١.

(٢) الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة عدم الصحة في المعاملات): ٢٩٧

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) البقرة: ٢٧٥.

الشارع وما هو الحقيقة في محاوراته في ذلك الزمان، فلا يمكن الإثبات لغير المجتهد، وأما المجتهد، فإن حصل الاصطلاح فذلك، وإن لم يحصل - كما هو الظاهر من أنه لا يحصل فلا بد من تحصيل المعرفة بكونها بيعا حقيقة، عرفا أو لغة، والمعرفة إنما تكون بالأمارات المذكورة في أصول الفقه، إذ مجرد إطلاق البيع عليه لا يقتضي أن يكون حقيقة، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة عند معظم المحققين من الفقهاء، والمجاز خير من الاشتراك عندهم. مع أن الاشتراك أيضا لا ينفع مجردا عن القرينة بالنسبة إلى اللفظ، كما أن المجاز لا ينفع بالنسبة إلى اللفظ مجردا عن القرينة، فلا يتأتى الإثبات من هذه الجهة أيضا إلا للمجتهد العارف بالأمارات الأصولية، وحجية تلك الأمارات. مع أنه ربما لا يتأتى في موضع أمارة من تلك الأمارات، فلا يثبت الصحة. وإذا تحقق الأمارة، وثبتت الحقيقة العرفية أو اللغوية، فلا يكفي ذلك ما لم يضم إليه أصالة عدم التغير والتعدد، حتى يثبت كون ذلك اصطلاح الشارع أيضا، لأن المعتبر هو اصطلاح زمان صدور ذلك الكلام، كما هو الظاهر ومحقق في موضعه. وربما لا يتأتى أصالة عدم التعدد والتغير، لثبوت التعدد، أو ظهور التغير مع عدم مرجح ومعين.

الثاني: ثبوت كونه من الأفراد المتعارفة للبيع الحقيقي، لأن المفرد المحلى باللام غير موضوع للعموم، فالعموم الحاصل منه لا يزيد عن الأفراد المتعارفة ولا يشمل الفروض النادرة. مع أنه على تقدير كون

عمومه من قبيل عموم الموضوع للعموم، فربما يتأمل في شموله للفروض النادرة أيضا.

الثالث: ثبوت أن الحلية تستلزم الصحة في المقام، والظاهر ثبوته كما لا يخفى على المتأمل، إذ ظاهر أن المراد ليس حلية قراءة صيغة البيع، بل المراد حلية نفس البيع، وهو أمر كانوا يرتكبونه بعنوان الانتقال واللزوم، فالله تعالى قررهم على ذلك.

الرابع: عدم تحقق نهي من الشارع عليه السلام عن الذي يراد إثبات صحته، لا بعنوان الخصوص ولا بعنوان العموم. والمناهي الخاصة لا ضبط لها، بل هي مذكورة في مواضعها، وأما العامة فسنشير إليها. فساد المعاملة بالنهي وإنما قلنا: عدم تحقق نهي من الشارع لأن الفقهاء منهم من يقول: بأن النهي في المعاملات يقتضي الفساد - وهم الأقلون. فالمعاملة المنهي عنها فاسدة عندهم البتة. وأما القائلون بعدم اقتضائه الفساد فيها - وهم الأكثرون لاحظ! الهامش السابق. فإنهم يقولون بذلك إنما إذا ثبت صحته من دليل لا ينافيه النهي، ولا يضاده التحريم. فإذا لم يثبت صحته أصلا لم يكن صحيحا، مع قطع النظر عن ورود النهي عنه، فكيف إذا ورد النهي عنه؟! إذ لا شك في فساد مثله عندهم)[1]

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة عدم الصحّة في المعاملات): ٣٠٠، الذريعة للسيد المرتضى ١: ١٨٠، عدة الأصول ١: ٩٩، معالم الأصول: ٩٦

وكذا إذا ثبت صحته من خصوص مثل: (أَحَلَّ اللهُ البَيعَ)[١]. وقوله تعالى: (وَأَوفُوا بِالعُقُودِ) [٢] وقوله تعالى: (إلّا أن تَكُونَ تِجارَةً عَن تَراضٍ مِنكُم)[٣]. لأن الحلية تنافي النهي والحرمة، وكذا وجوب الوفاء، وكذا استثناء قوله: (إلّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ)، لأنه استثناء من النهي والحرام، فظهر أن النهي في مثل ذلك أيضا يقتضي الفساد عندهم بلا شك ولا شبهة إذ النهي يقتضي خروج ذلك عن العمومات عندهم، كما لا يخفى على المطلع على أقوالهم وطريقتهم، فإنهم صرحوا بأن الأحكام الخمسة متضادة، وأن اجتماع الضدين في الحكم الواحد من المحالات عندهم، وإن تعددت الجهة والحيثية وظهر ذلك التعدد، مع أنه ربما لا يظهر ذلك فيما نحن فيه... نعم، لو كان الصحة ثابتة من غير أمثال العمومات المذكورة، فالنهي لا يقتضي الفساد، لأن الصحة عبارة عن ترتب أثر شرعي، فلا ينافي ذلك النهي والحرمة، لأن الحرام كثيرا ما يترتب عليه الآثار الشرعية، فإن الشارع مثلا قال: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل والمهر والعدة والرجم وغير ذلك وإذا دخل أحد بزوجته وهي حائض - مثلا - عالما عامدا يكون حراما بلا شبهة، ومع ذلك يجب عليه المهر كاملا وعليها العدة، وعليهما الغسل. لكن

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) النساء: ٢٩

يتداخل الغسلان في الحائض على القول بالتداخل، وكذا يترتب عليه سائر ما يترتب على الدخول بالزوجة، وكذا الحال في الدخول بالأجنبية.. وغير ذلك من المعاملات وأحكامها، فتدبر. فساد العبادات بالنهي أما العبادات، فجل الشيعة - بل كاد أن يكون كلهم - اتفقوا على أن النهي فيها يقتضي الفساد لأن الصحة فيها عبارة عن موافقة الأمر، وما هو مثل هذا المعنى، والعبادة أمر راجح ومأمور به قطعا، والمرجوحية ضده، فضلا عن أن يكون حراما ولذا يقولون: إن العبادة المكروهة معناها أنها أقل ثوابا وإلا فهي راجحة عندهم من دون مرجوحية، وربما يقولون: إن الكراهة تتعلق بما هو خارج عن نفس العبادة أو جزئها أو شرطها. ومن هذا حكم بعضهم بصحة مثل البيع وقت النداء، مصرحا بأن النهي تعلق بأمر خارج وهو ترك السعي إلى الجمعة والاشتغال عنها.

الخامس: تحقق شرائط مورد البيع، فإن البيع هو نقل ملك عين إلى آخر بعنوان المبايعة العرفية أو اللغوية أو الاصطلاحية على حسب ما مر. وربما زيد على ذلك كونه بصيغة مخصوصة وربما قيل بأن البيع هو نفس وربما قيل: يتحقق البيع في المنفعة أيضا فلا بد من معلومية كون المبيع - مثلا - مما يملك شرعا، ومعلومية الإذن في النقل شرعا ومعلومية تحقق النقل والخروج من ملك البائع، ومعلومية تحقق الدخول إلى ملك المشتري وعدم المانع من الخروج والدخول شرعا، ومعلومية أن الصيغة هل هي معتبرة شرعا أو لغة أو عرفا أو هي نفس

البيع، أو ليست بمعتبرة أصلا)[1].

ثم يجمل ما توصل إليه فقال: (الحكم بتحقق الصحة، وترتب الآثار شرعا، مثل الانتقال بعنوان اللزوم أو الجواز، وغير ذلك من الآثار الشرعية يتوقف على الثبوت من الشرع، ومن لوازم الانتقال تعين الشئ بحسب الواقع، إذ غير المعين كيف ينتقل...نعم، يتحقق الانتقال في الأمر الكلي الذي هو قدر المشترك بين أفراده والكائن مع مشخص، وهو معين والتشخصات خارجة، وشروط لتحققه، وأما التعين عند المتبايعين، فلعله يرجع إلى الغرر والسفه وكون الشئ معرضا للنزاع بين المسلمين والناس، وربما يظهر النهي عن مثله من الأخبار، مثل ما ورد في باب السلف وبيع التمر وبيع الدينار غير الدرهم، وغير ذلك... مع ادعاء الإجماع فيما ادعوه فيه... ومن المناهي العامة، قول المكلف: لا أفعل إلا بالعوض، فيما ثبت وجوب عطائه عينا كان أو منفعة، عينيا كان الوجوب أو كفائيا، إذا كان الوجوب من مثل الخطاب بافعل مطلقا، لأن القول بأني لا أفعل إلا بالعوض عصيان، كأن يقول: لا أصلي اليومية، أو: لا أصلي على هذا الميت إلا أن تعطوني أجرة. وأما ما ثبت وجوبه لأجل حصول النظام ورفع الضرر، مثل الصناعات، ووجوب بيع الأعيان

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة عدم الصحّة في المعاملات): ٣٠٣، وظ: تهذيب الأحكام ١: ١١٩ الحديث ٣١٤، وظ: وسائل الشيعة ٢: ١٨٤ الحديث ١٨٧٩، وظ: الذريعة للسيد المرتضى ١: ١٨٠، وظ: عدة الأصول ١: ٩٩، معالم الأصول: ٩٦ .

المحتاج إليها، عينيا كان الوجوب - كما هو الحال في الفروض النادرة - أو كفائيا - كما هو الحال في الفروض الشائعة - يجوز أخذ العوض، لأن القدر الثابت من العقل والنقل هو القدر المشترك بين الإعطاء مجانا وبلا عوض والإعطاء بالعوض، بل الثابت منهما بعنوان الضرورة أو اليقين جواز الإعطاء بالعوض وعدمه بغير العوض، إلا في فرض نادر غاية الندرة لو تحقق، وهو عدم تمكن المحتاج المضطر من العوض حالا ولا مؤجلا بوجه من الوجوه، فإنه حينئذ يجب الإعطاء بغير العوض، إلا أنه له أن لا يعطي ما لم يشتره منه فيحسبه مكان زكاته وأمثالها، وإن لم يشتره فله أن يجبره بالشراء بوساطة حاكم الشرع إن كان، وإلا فبالمؤمنين حسبة، وإن لم يكونوا فله أن يعطي بقصد العوض ويأخذه قهرا حفظا إياه عن الهلاك. على أن النظام لا يحصل في غير صورة نادرة، إلا بجواز أخذ العوض وعدم الإعطاء بغير العوض، كما ان الأجرة بإزاء العبادات وأما العبادات - واجبة كانت أم مستحبة، لاشتراط قصد القربة والإخلاص فيها - فلا يجوز أخذ الأجرة بإزائها إذا فعلها المكلف أصالة ولنفسه. وأما فعلها نيابة وبعد الاستئجار، فلا مانع من أخذ الأجرة، إذ حال الاستئجار لم تكن واجبة عليه، ولم يكن هناك قصد قربة، وأما بعد الاستئجار فهي حينئذ واجبة عليه البتة، يتأتى منه قصد القربة والإخلاص حينئذ بل يجب. ولا فرق فيما ذكر بين الحج، وغيره من العبادات التي يجوز فعلها للغير، ولذا يشمله عموم ما دل

على صحة الإجارة وورد في غير واحد من الأخبار أن الإتيان بالعبادات عن الميت ينفعه وتصل إليه، وإذا لم يتحقق الاستئجار، وفعلت لله تعالى بعنوان الإخلاص، ثم أعطي شئ وهو لا يعلم، فلا مانع أصلا. ومع العلم لو لم يؤخذ، أريد كمال الأجر والشكور من الله تعالى... ولو أخذ، فلا أعلم الآن مانعا منه أيضاً)[1].

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة عدم الصحّة في المعاملات): ٣٠٢ـ ٣٠٧، وظ: مفتاح الكرامة ٤: ١٤٥ - ١٤٦، وظ: المكاسب للشيخ الأنصاري: ٧٩ .وسائل الشيعة ١٨: ٢٨٣ - ٢٨٦ الباب ١ من أبواب السلف .ووسائل الشيعة ١٨: ١٤٨ الباب ١٤ من أبواب الربا ووسائل الشيعة ١٨: ٨٠، ٨١ الباب ٢٣ وظ: عيون أخبار الرضا ٢: ٥٠، الحديث ١٦٨، وظ: عوالي اللئالي ٢: ٢٤٨، وظ: النهاية لابن الأثير ٣: ٣٥٥. وظ: وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٧، الباب ١٢، وظ: عوالي اللئالي ١: ٢٢٠، الحديث ٩٣ .وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٣، الباب ٥٥ .والخبائث وظ: قرب الإسناد: ١٧٢، وظ: مستدرك الوسائل ١٣: ٦٤ الحديث ١٤٧٥٦ وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٩٣ و ٩٤ الحديث ٢٢٠٦١، و ٢٢٠٦٤ و ٢٢٠٦٥ .وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٠ الحديث ٢٢٧٥٢، ٣٦١ الحديث ٢٢٧٥٣، وظ: جامع أحاديث الشيعة ١: ٤٢١ الحديث ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣ ..وظ: عوالي اللآلي ١: ١٨١ الحديث ٢٤٠، وظ: بحار الأنوار ١٠٠: ٥٥ الحديث ٢٩، مستدرك الوسائل ١٣: ٧٣ الحديث ٨ .وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٣ ذيل الحديث ٢٢٣٨٣، ٢٢٥ الحديث ٢٢٣٨٨، الكافي ٥: ٢٣٠، تهذيب الأحكام ٧: ١٣٥ الحديث ٥٩٩، ١٣٦ الحديث ٦٠١ .وظ: ! مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٥٢ .وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٨٤ ذيل الحديث ٢٢٠٤٧ .وظ: وسائل الشيعة ١٧: ١٠٠ الحديث ٢٢٠٨٣ و ٢٢٠٨٤ وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٩٨ الحديث ٢٢٠٧٦ - ٢٢٠٧٩ .وظ: وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥ و ١٧٦ الباب ٤٠ . وظ: مفاتيح الشرائع: ٣، وظ: تذكرة الفقهاء ١: ٤٦٤،

المطلب العاشر: في رسالة أصالة الصحة والفساد في المعاملات

يؤصل الوحيد البهبهاني لهذه المسألة بقوله: (إأن المهم والمقصود الأصلي في المعاملات هو الصحة والفساد، ففي كثير من المواضع يحكم الفقهاء بالفساد، والغافل عن حقيقة الحال إذا رأى دليلا على الفساد يقبل، وإذا لم ير يطعن على الفقهاء، ويقول بالصحة، مدعيا أن الأصل هو الصحة حتى يثبت خلافه فلم يثبت، ولا يتفطن بأن الأصل عدم الصحة لا الصحة، لأن الصحة عبارة عن ترتب الأثر الشرعي، فهي حكم شرعي بل ربما يكون أحكاما شرعية إذا كان المترتب آثارا شرعية، كما هو الغالب. ولا شبهة في أن الحكم الشرعي موقوف على الدليل الشرعي فيما لم يكن الحكم شرعيا، على أنه إذا كان الأصل هو الصحة، يلزم أن يكون كل من يعامل معاملة يكون شارعا أو شريك الشارع في الشرع والتشريع، وأن لا يكون التشريع حراما، فإن قلت: الفقهاء يستدلون بأصالة الصحة، قلت: يتمسكون بها في موضع ثبت حكم من الشرع صحة وفسادا، ولا يدري أن الواقع من المسلم هل يكون من الصحيح، أو الذي ثبت فساده، فيقولون: الأصل صحة ما وقع منه، حملا لتصرف المسلم على الصحة، وهو إجماعي، وظاهر من الأخبار،

مجمع ⇦

⇨ الفائدة والبرهان ٨: ٤١ وظ: وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥ و ١٧٦ الباب ٤٠، وظ: وسائل الشيعة ١٧: ١٠٠ الحديث ٢٢٠٨٣ و ٢٢٠٨٤ وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٩٨ الحديث ٢٢٠٧٦ - ٢٢٠٧٩ .

وأما إذا لم يعلم حكم شرعا، فكيف يمكنهم القول بأن الأصل ثبوت الحكم شرعا إلى أن يثبت عدم ثبوته شرعا، فإن قلت: ربما نراهم يتمسكون بهذا الأصل، فما لم يعلم حكمه يثبتون به حكمه، قلت: لعل المراد من الدليل مثل العمومات، ولو ظهر أن مرادهم غيره، فلا شبهة في توهم المتمسك، إلا أن يريدوا منه مجرد قراءة صيغة تلك المعاملة، وإعطاء كل واحد من المتعاملين ما له بطيب نفسه منه، فمنعهما عن الأمرين تكليف لم يثبت من الشرع، والأصل عدمه، والأصل براءة ذمتهما، مع أن " الناس مسلطون على أموالهم "، كما ورد في النص، وورد أيضا " لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه ")[1]

ثم يستدرك الوحيد البهبهاني على هذا الكلام مستدلا في استنباطه على العمومات والاطلاقات من القرآن الكريم فيقول: (لكن ليس هذا صحة المعاملة، إذ لم يترتب على المعاملة أثر أصلا، مثل نقل الملك ولزومه وغير ذلك، بل العوضان باقيان على حالهما السابق من أن كل واحد منهما يتصرف الآخر في ماله ليس بمعاملة، فإن ثمرة البيع هي النقل وغير ذلك مما هو معروف، فظهر أن الأصل في المعاملة الفساد

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة الصحة و الفساد في المعاملات): ٣١٢، وظ: بحار الأنوار ٦٥: ٢٠٠ الحديث ٤ وج٧١: ١٦٥ الحديث ٢٩ وج٧٢: ١٩٦ الأحاديث ١١ - ١٦ وظ: عوالي اللآلي ١: ٢٢٢ الحديث ٩٩ و ج٢ ١٣٨ الحديث ٣٨٣ و ج٣: ٢٠٨ الحديث ٤٩ وظ: عوالي اللآلي ٢: ١١٣ الحديث ٣٠٩ .

وعدم الصحة، إلا أن يثبت الصحة بدليل، من إجماع أو نص خاص أو عام، مثل: (أَحَلَّ اللهُ البَيعَ)[١]. وأمثاله. فإن قلت: غاية ما ثبت مما ذكرنا أن الصحة لا يثبت إلا بدليل، لأن الأصل الفساد، وعدم الصحة، لأن الفساد شرعا أيضا يحتاج إلى دليل شرعي، فكيف يكون الأصل الفساد؟! قلت: قبل وقوع المعاملة المشكوكة حالها كان الثمن مال المشتري والمبيع مال البائع، ولم يكن خيار وأمثال ذلك من مراتب البيع، فالأصل بقاء الكل على ما كان عليه وعدم تحقق تغير أصلا، ولا يترتب أثر مطلقا، وهذا عين الفساد، وأصالة البقاء إجماعي، مضافا إلى استصحابه وظهوره من الأخبار مع أن عدم الدليل دليل عدم الحكم عندنا، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية... والحاصل، أن فساد المعاملة لا يحتاج إلى دليل، بل الأصل الفساد، وإنما المحتاج إليه هو الصحة، ودليلها غالبا هو العمومات، أو الإطلاقات)[٢].

ثم يستمر في وضع شروط بقوله: (ولا بدّ أن تكون المعاملة فردا حقيقيا للعام، فمجرد إطلاق لفظه عليها لا يكفي، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، فلا بد من مراعاة أمارات الحقيقة، وأن يكون من الأفراد المتبادرة المتعارفة للعام إن كان الاستدلال من الإطلاقات، لانصرافها إلى

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة الصحة و الفساد في المعاملات): ٣١٣، وسائل الشيعة ١٨: ٢١ الباب ٩ من أبواب الخيار و ٢٣ الباب ١٠ من أبواب الخيار.

الأفراد المتعارفة والشائعة، بل وإن كان الاستدلال بالعمومات أيضا، على إشكال، ولا بد أن يكون الأمران بالنسبة إلى اصطلاح زمان الشارع ولسانه، ولو كان بكونه من أصالة العدم والبقاء، وما ماثلها في موضع يجري فيه، ولا بد أن تكون أيضا مستجمعة للشرائط الشرعية الثابتة المذكورة في مواضعها، وأن تكون خالصة من الموانع الشرعية والموانع العامة، مثل معاملة ما لا نفع فيه أصلا ولا نفع منه نفعا معتدا به عند العقلاء، أو يكون له نفع معتد به لكن بحيث يرتكب المعاملة لتحصيله عند العقلاء... وحجة فسادها أداء معاملتها إلى السفاهة، فيدخل في عموم ما دل على فساد معاملة السفيه وغيره، وإن كان الضرر على النفس فهو داخل أيضا في السفاهة)[1].

ومثل استشهد بروايات عن النبي(صلى الله عليه وسلم) في(النهي عن بيع الحرام وشرائه، لما رواه " الغوالي " عن النبي (صلى الله عليه وآله): " إن الله إذا حرم على قوم أكل شئ حرم ثمنه " ومنه أيضا، عنه (صلى الله عليه وآله): " لعن الله اليهود، حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا

---

(١) الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة الصحة و الفساد في المعاملات): ٣١٤، وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٠ الحديثين ٢٢٧٥٢ و٢٢٧٥٣ وظ: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٤٥ الحديث ١٦٨، وظ: عوالي اللآلي ٢: ٢٤٨ الحديث ١٧، وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨ الحديث ٢٢٩٦٥، وظ: مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٠٢ .وظ: عوالي اللآلي ١: ٣٨٣ الحديث ١١ وج١ ٢٢٠ الحديث ٩٣ وج٢: ٧٤ الحديث ١٩٥ و ٣: ٢١٠ الحديث ٥٤، وظ: وسائل الشيعة ١٨: ٣٢ الأحاديث ٢٣٠٧٣ - ٢٣٠٧٥.

ثمنها ". ولعله يظهر من فحاوي أخبار أخر أيضا والمراد ما له أهلية الأكل والشرب إلا أن الشارع حرمها، فلا يشمل مثل التراب وغيره مما يحرم أكله ، شربه ويصح بيعه، ومن الموانع، النجاسة التي لا تقبل التطهير إلا الدهن للاستصباح، ودليل المنع في نجس العين هو الإجماع، والاستقراء يؤيده، وكذا دليل المنع فيما لا يقبل التطهير، واستثني من ذلك الكلب والكافر على النحو الذي سيذكر، وفي الموانع السابقة أيضا ربما ادعوا الإجماع)[1].

ثم أعطى أمثلة لذلك ليعضد ما استدل به (كل أمر فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وإمساكه لوجه الفساد مما قد نهي عنه مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم وفساد للبدن وفيه أيضا، " اعلم يرحمك الله، أن كلما يستعمله العباد من أصناف الصنائع مثل الكتابة والحساب والتجارة والنجوم والطب وسائر الصناعات والأبنية والهندسة، والتصاوير ما ليس فيه مثال الروحانيين، وأبواب صنوف الآلات التي يحتاج إليها مما فيه منافع وقوام ومعايش،

---

(١) عوالي اللآلي ١: ١٨١ الحديث ٢٤٠ وج٢: ١١٠ الحديث ٣٠١ وظ: وظ: الكافي ٥: ٢٣٠ الحديث ٢، وظ: من لا يحضره الفقيه ٤: ٤ (نقل بالمعنى)، وظ: تهذيب الأحكام ٧: ١٣٦ الحديث ٦٠١ .وظ: الاستبصار ٣: ٥٥ الحديث ١٧٩ (نقل بالمعنى) وظ: وسائل الشيعة ١٧: ٩٢ الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به ..

وطلب الكسب، فحلال كله: تعليمه والعمل به، وأخذ الأجرة عليه، وإن قد تصرف بها في وجوه المعاصي أيضا مثل، استعمال ما جعل للحلال، ثم يصرف إلى أبواب الحرام، في مثل معاونة الظالم وغير ذلك من أسباب المعاصي، مثل الإناء والأقداح وما أشبه ذلك، ولعلة ما فيه من المنافع جائز تعليمه وعمله، وحرم على من يصرفه إلى غير وجوه الحق والصلاح التي أمر الله تعالى بها دون غيرها، اللهم إلا أن يكون صناعة محرمة أو منهيا عنها مثل الغناء "[1].

وبعد ذلك يتسائل فيقول: النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد، فكيف جعلته مانعا عن الصحة؟ ! قلت: مختار بعض الفقهاء أنه يقتضي الفساد مطلقا وغيرها... وأما على ما اختاره المشهور من عدم اقتضائه الفساد فإنما يمنع الصحة في موضع يكون مثبت الصحة منحصرا في مثل قوله تعالى: (أَحَلّ اللهُ البَيعَ)[2] وقوله تعالى: (إلّا أنْ تَكوُنَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ)[3] وقوله: (أَوفُوا بِالعُقُودِ)[4] وقوله: (وَأَوْفُوا بِالْعهدِ)[5] و " والمسلمون عند شروطهم ". لأن الحرمة لا تجتمع مع الحلية، لكونهما متضادين عند الشيعة والمعتزلة، بل عند الكل، ولذا يدعي الأشعري أن

---

(١) ظ: الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة الصحة و الفساد في المعاملات): ٣١٦.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٣) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٤) المائدة: ١.

(٥) الإسراء: ٣٤.

متعلق الأمر غير متعلق النهي في الصلاة في الدار المغصوبة [١].

ثم يجمل ما توصل إليه في قوله: (من المسلمات التضاد بين الأحكام الخمسة، وأما الحرمة ووجوب الوفاء، الظاهر أيضا أنهما متضادان، مع أنه إذا حصل الشك في تضادهما لا يمكن الحكم بالصحة، لما عرفت من أن الأصل عدم الصحة إلى أن يثبت الصحة، وبمجرد الاحتمال لا يثبت، لا يقال: إحلال البيع ووجوب الوفاء بالعهد كيف يدلان على الصحة؟ ! لأنا نقول: البيع عبارة عن نقل الملك من الطرفين بعنوان اللزوم، فإذا حصل ذلك دل على الرضا والإمضاء والتقرير، وكذا الحال بالوفاء، لا لتضمنه عقدا واقتضائه) [٢].

خاتمة ونتائج:

في نهاية المطاف لابد للبحث من تحصيل ثمرة ما توصل اليه، وفي هذا البحث توصل إلى نقاط عدة هي:

استعان الوحيد البهبهاني في مجمل استدلالاته على الكتاب أولا.

وهذا واضح في استعانته في رسالته الأولى الّتي خصّها بما يرجع إلى

---

(١) ظ: الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة الصحة و الفساد في المعاملات): ٣١٧.

(٢) الرسائل الفقهيه (رسالة في أصالة الصحة و الفساد في المعاملات): ٣١٨، وظ: الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٨٠، وظ: العدة ١: ٩٩، وظ: الوافية: ١٠٠ و ١٠٣، وظ: عوالي اللآلي ٢: ٢٥٨ الحديث ٨، وظ: وسائل الشيعة ١٨: ١٦ الحديثان ٢٣٠٤٠ و ٢٣٠٤١ وظ: المستصفى ١: ٧٩.

تقليد الميّت، على القرآن الكريم فقد استنتج في أن الحجية في المجتهد الحيّ، فقد عرض الآراء لمن قال بجواز تقليد الميّت بإيراده على أن الوقائع الخاصّة والحوادث الجزئيّة السانحة الّتي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها، و غالب ما يحتاج الناس إليه من هذا القبيل، كما أن حال فروع الدين ليس بأشدّ من حال أصول الدين، فما تقولون في حال الأقطار والأمكنة الّتي ليس فيها من يعلم أصول الدين مثل البوادي والقرى و الجبال، وعلى أنّه كما يلزم الاجتهاد والبحث في كلّ عصر، كذا يلزم تقليد المجتهد الحيّ بلا فرق، وهذا يوصلنا إلى ضرورة وجود الفقيه فيما لو أريد للمجتمع الإسلامي مواكبة مستجدات العصر، وبقاؤه غضّا نضرا يعطي أكله كلّ حين.

وفي مسألة حكم متعة الصغيرة يستدل مستنبطا بظاهر قوله تعالى: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَ)[1]، فالآية اعتبار الاستمتاع منها ولا أقلّ بتمكينها من الاستمتاع منها، لأنّ القاعدة المقررة في الشرع في أمثال هذه العقود بأنّ في الوفاء بإعطاء العوض يكفي التمكين و التسليم و أنّ ظاهرها فعليّة الاستمتاع لأنّ الشارع جعل حكم ذلك حكم الفعليّة، فقد استنتج أنّ الحكم بصحّة هذا العقد مشكل، بل الحكم بالفساد أولى، إذ إننا إمّا أن نقول بأنّ مصلحة الصغيرة دخيلة في صحّة النكاح أولا، وعلى القول بلزوم رعاية شرط المصلحة فالحكم واضح، وعلى القول بعدمه لأنّ

---

(١) النساء: ٢٤.

الصحّة حكم شرعي يتوقّف على دليل شرعي و لم يوجد، و ما توهّم كونه دليلا ستعرف فساده.

الوحيد البهبهاني يسلك منهجا في مواجهة المباني الشرعيّة فهو يرفض في كثير من الموارد الّتي أستعين بها بالحيل الشرعيّة لتغيير بعض الأحكام الإلهيّة، كما في باب الربا، إذ قال: أنّ الحيلة الشرعيّة إنّما هو متحقق بالنسبة إلى موضوعات الأحكام لا نفس الأحكام، لأنّها على حسب ما حكم به الشارع، فأيّ حيلة لنا فيها قد عرفت أنّ الربا أمر معنوي لا أنّه لفظ وعبارة وعرفت ظهورها في حرمة كلّ منفعة مشروطة كما كان دأب الفقهاء و اللغة و العرف و عند آكلي الربا.

توخا الوحيد البهبهاني من الدقّة والاحتياط في بعض المسائل الّتي لا يرى ثمّة مساغا للاحتياط فيها أو الترديد في مقام الإفتاء، كما هو حاله في مسألة جواز الجمع بين الفاطميتين، إذ ذهب إلى القول بالجواز بعد استيعابه للأدلّة و فحصها و مناقشتها و ختمها باستنتاجه.

فقد كان بحثه من العمق و التتبّع و الدّقة في الاستدلال الّتي هي من خصوصياته البارزة في مميزاته العلميّة، و ما بناه من أسس استدلاليّة مستحكمة.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. الاجتهاد والأخبار، الوحيد البهبهاني، مؤسسة العلامة الوحيد البهبهاني - قم المقدسة.

٢. الاحتجاج، الشيخ الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) تحقيق: تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان؛ الناشر: دار النعمان للطباعة والنشر - النجف الأشرف، ١٣٨٦ - ١٩٦٦ م.

٣. الاحكام في أصول الاحكام، علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ)، علق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي؛ تحقيق وتعليق: عبد الرزاق عفيفي؛ الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢.

٤. إرشاد الأذهان، العلامة الحلي أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ٦٤٨ هـ ٧٢٦ هـ، تحقيق الشيخ فارس الحسون؛ الجزء الأول مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٥. الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، حققه وعلق عليه سيدنا الحجة السيد حسن

الموسوي الخرسان، نهض بمشروعه الشيخ علي الآخوندي؛ المطبعة: خورشيد، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣ ش.

٦. بحار الأنوار في تفسير المأثور للقرآن، محمد باقر المجلسي، إخراج وتنظيم: كاظم المراد خاني؛ الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة الطور للنشر، المطبعة: شركت افست "مساهمة العامة"؛ طهران ١٤١١ هجرية.

٧. تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي، دراسة وتحقيق: علي شيري؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع جميع حقوق إعادة الطبع محفوظة للناشر ١٩٩٤ م / ١٤١٤ هـ.

٨. تحرير الأحكام، الكتاب: تحرير الأحكام، العلامة الحلي، (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني؛ الطبعة: الأولى، المطبعة: اعتماد ـ قم، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق (ع) قم ١٤٢٠.

٩. تحف العقول، ابن شعبة الحراني، جماعة المدرسيين، قم المقدسة.

١٠. تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي، (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ الطبعة الأولى، المطبعة: مهر، قم، ١٤١٤.

١١. تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، (ت٣٢٩هـ)، تحقيق:

تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري؛ الطبعة الثالثة ، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم ١٤٠٤.

١٢. تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويزي، (ت ١١١٢هـ)، تحقيق: تصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي؛ الطبعة الرابعة، المطبعة: مؤسسة إسماعيليان، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع ، قم١٤١٢ ـ ١٣٧٠ ش.

١٣. تمهيد القواعد، الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الجبعي (٩١١ ـ ٩٦٦ ه)؛ ـ المطبوع مع ذكرى الشيعة، إيران ١٢٧٢.

١٤. التنقيح الرائع في شرح مختصر الشرائع، المقداد السيوري(ت ٨٢٦هـ)؛ نشر مكتبة آية الله المرعشي (ره)، قم، سنة ١٤٠٤ ه. ق.

١٥. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان؛ الطبعة الثالثة، خورشيد، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٤ ش.

١٦. جواهر الكلام، الشيخ الجواهري، (ت ١٢٦٦هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني؛ الطبعة الثانية، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ١٣٦٥ ش.

حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني، (ت ١٢٠٥هـ) تحقيق: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى،

الناشر: منشورات مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني ١٤١٧،
الحدائق الناضرة، المحقق البحراني، (ت ١١٨٦هـ)؛ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
حصر الاجتهاد، آقا بزرگ الطهراني، (ت ١٣٨٩هـ)، تحقيق: محمد علي الأنصاري؛
مطبعة الخيام ـ قم، ١٤٠١.
١٧. الحق المبين، علي الكوراني العاملي؛ الطبعة الثانية، الناشر: دار الهادي ـ للطباعة والنشر
١٤٢٣ ـ ٢٠٠٣ م.
١٨. الدروس الشرعية، الشهيد الأول، (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي؛ الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٤هـ
١٩. الذريعة إلى أصول الشريعة الذريعة (أصول فقه)، السيد المرتضى، (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي؛ ١٣٤٦ ش.
ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم محرم ١٤١٩.
٢٠. رسالة المتعة، الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)؛ الطبعةالثانية، الناشر: دار

المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م.

٢١. الرسالة، الشافعي (ت ٢٠٤هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر؛ الناشر: المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

رسائل الكركي، المحقق الكركي، تحقيق: الشيخ محمد الحسون / إشراف: السيد محمود المرعشي؛ الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم١٤٠٩.

٢٢. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ)، تحقيق وإشراف: السيد محمد كلانتر؛ الناشر: منشورات جامعة النجف الدينية، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، ١٣٨٧ - ١٩٦٧ م.

سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، (ت ٢٧٣هـ)، تحقيق: تحقيق وترقيم وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي؛ الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

السنن الكبرى، البيهقي (ت ٤٥٨هـ) الناشر: دار الفكر.

٢٣. شرح المقاصد، التفتازاني (ت ٧٩١هـ)؛الطبعة الأولى، الناشر: دار المعارف النعمانية، ١٤٠١ - ١٩٨١م.

٢٤. شرح المواقف، الأيجي (ت ٧٥٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة؛ الطبعة الأولى، الناشر: دار الجيل، لبنان - بيروت - ١٤١٧ - ١٩٩٧م.

صحيح البخاري، البخاري(ت ٢٥٦هـ)؛ الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١ ـ ١٩٨١ م.

٢٥. عدة الأصول، الشيخ الطوسي(ت ٤٦٠هـ) تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي؛ الطبعة الأولى، المطبعة: ستارة ـ قم، ١٤١٧ ـ ١٣٧٦ش.

علل الشرائع، الشيخ الصدوق(ت ٣٨١هـ) تحقيق وتقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم؛ الناشر: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها ـ النجف الأشرف، ١٣٨٥ ـ ١٩٦٦ م.

٢٦. عوالي اللآلي، ابن أبي جمهور الأحسائي، (ت ٨٨٠هـ) تحقيق وتقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي والحاج آقا مجتبى العراقي، الطبعة الأولى، المطبعة: سيد الشهداء، قم، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ م.

٢٧. عيون أخبار الرضا، ا لشيخ الصدوق(ت ٣٨١هـ)، تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي؛ الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤ م.

غرر الحكم ودرر الكلم للآمدي، عبدالواحد بن محمد تميمى آمدى؛ انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، ١٣٦٦ هجرى شمسى.

٢٨. الفوائد الحائرية، محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهاني (١١١٧ ـ ١٢٠٥ ه)؛ نشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٢٩. الفوائد المدنية، محمد أمين بن محمد شريف الاسترآبادي (ت ١٠٣٣ هـ)، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي؛ الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٢٤.

قرب الإسناد، الحميري القمي، (ت ٣٠٠هـ) تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٣.

٣٠. قواعد الأحكام، العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) المجموعة فقه الشيعة من القرن الثامن، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي؛ الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ١٤١٣.

٣١. كتاب الطهارة، الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر.

٣٢. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي؛ الطبعة السابعة، الناشر: مؤسسة نشر الإسلامي ـ قم، ١٤١٧.

٣٣. كفاية الأحكام، المحقق السبزواري (ت ١٠٩٠هـ)، المحقق: الشيخ مرتضى الواعظي الأراكي؛ الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ١٤٢٣.

كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق(ت ٣٨١هـ) تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري؛ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ١٤٠٥ ـ ١٣٦٣ ش.

٣٤. لسان العرب، ابن منظور(ت ٧١١هـ)؛ الناشر: نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥.

٣٥. مجمع البحرين، الشيخ الطريحي(ت ١٠٨٥هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني؛ الطبعة الثانية، الناشر: مكتب النشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ ـ ١٣٦٧ ش.

مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، المحقق الأردبيلي(ت ٩٩٣هـ) تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقي، الشيخ علي پناه الاشتهاردي، الحاج آغا حسين اليزدي الأصفهاني؛ الناشر: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

المحاسن، البرقي، أحمد بن محمد بن خالد البرقي(ت ٢٧٤هـ) تحقيق وتصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني (المحدث)؛ الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠ ـ ١٣٣٠ ش.

المحصول، الرازي(ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: دكتور طه جابر فياض العلواني؛ الطبعة الثانية، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢.

٣٦. مختلف الشيعة، العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، الطبعة الثانية، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة،

١٤١٣.

٣٧. مرآة الأحوال، الوحيد البهبهاني، مؤسسة العلامة الوحيد البهبهاني (رحمه الله) ـ قم المقدسة.

٣٨. مسالك الأفهام، الشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ) الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١٣.

٣٩. مستدرك الوسائل، الميرزا النوري (ت ١٣٢٠هـ)، الطبعة الأولى المحققة، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، لبنان، ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧ م.

المستصفى، الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق وتصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي؛ الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، ١٤١٧ ـ ١٩٩٦ م.

مسند، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) الناشر: دار صادر، بيروت، لبنان.

معالم الدين وملاذ المجتهدين، تأليف: الشيخ السعيد جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي (٩٥٩ ـ ١٠١١ هـ)؛ نشر جماعة المدرسين، قم، سنة ١٤٠٦ هـ. ق.

٤٠. مفاتيح الأصول، محمد الطباطبائي مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٤١. مفاتيح الشرائع، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، طبعة مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠١.

٤٢. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، المحقق المدقق السيد

محمد جواد الحسيني العاملي (ت ١٢٢٦ ه)؛ طبع مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.

٤٣. المكاسب، الشيخ الأنصاري، (ت١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم؛ الطبعة الأولى، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٥.

٤٤. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق(ت ٣٨١هـ)، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري؛ الطبعة الثانية، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

٤٥. منتهى الدراية، محمد جعفر الشوشتري؛ الطبعة السادسة، الناشر: مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر، ١٤١٥.

٤٦. منتهى المقال في أحوال الرجال، الشيخ أبي على محمد بن إسماعيل الحائري من أعلام القرن ١٣ ؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المقدسة.

٤٧. منية المريد، الشهيد الثاني(ت ٩٦٦هـ)، تحقيق: رضا المختاري؛ الطبعة الأولى، المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ ـ ١٣٦٨ ش.

نجوم السماء، محمد علي الكشميري (١٢٦٠ ـ ١٣٠٩)؛ مكتبة بصيرتي ، قم المقدسة.

٤٨. النص والاجتهاد، شرف الدين الموسوي، (ت ١٣٧٧هـ)، تحقيق

وتعليق: أبو مجتبى؛ الطبعة الأولى، المطبعة: سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٤٠٤.

النهاية، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)؛ الناشر: انتشارات قدس محمدي، قم.

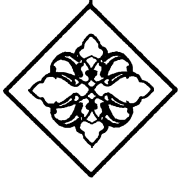
نهاية الأفكار، آقا ضياء العراقي (ت ١٣٦١هـ)؛ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٥ - ١٣٦٤ ش.

نهاية المرام، محمد العاملي (ت ١٠٠٩هـ)، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقي، الشيخ علي پناه الاشتهاردي، آقا حسين اليزدي؛ الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٣.

٤٩. النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي؛ الطبعة الرابعة، ، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ١٣٦٤ ش.

نهج البلاغة، خطب الإمام علي (ع)، تحقيق: الشيخ محمد عبده؛ الطبعة الأولى، الناشر: دار الذخائر، قم، ١٤١٢ - ١٣٧٠ ش.

الوافية في اصول الفقه، الفاضل التوني (ت ١٠٧١هـ)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري؛ الطبعة الأولى المحققة، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي ١٤١٢.



دراسة لقاعدة حرمة الإعانة على الإثم في مدرسة الوحيد البهبهانيّ

محمّد حسن حيدري

أستاذ مساعد في جامعة الإمام الصادق عليه السلام ـ طهران

أهمية القاعدة

تعتبر قاعدة حرمة الإعانة على الإثم في عداد القواعد التي تمهّد الطريق لمكافحة أنواع المفاسد الاجتماعية، الثقافية، السياسية والاقتصادية وتهيّء أرضية نقاء المجتمع وسلامته؛ وإذا ما اتخذ المسلمون ومسؤولو المجتمع الإسلامي هذه القاعدة بمثابة ثقافة لهم، وضعوها نصب أعينهم ولم يشجعوا على الفساد والانحراف أينما وجدا ولم يعن الآخرون الأشخاص الباحثين عن الذنوب والرذيلة وتركوه وحيداً، فإنه سوف لا يتجرّأ على ارتكاب الذنب وتستأصل الرذائل من الجذور بالتالي.

وفي المقابل وحسب الأدلة التي ستأتي بموازاة هذه القاعدة، فقد ذمّت الآيات القرآنية وروايات المعصومين عليهم السلام الإعانة على الإثم بنفس المقدار الذي شجّعت فيه الإعانة على الصالحات والتقوى وبالتالي فكلما كان هنالك شخص أو أشخاص يعملون على القيام بأمور الخير ويشمّرون عن ساعد الجد من أجل تثبيت مظاهر الطهر والاستقامة والصالحات، وسارع أبناء المجتمع والمسؤولون الحكوميون لمساعدته وهيّؤوا أرضية تنفيذ برامجه البنّاءة والإيجابية وشجّعوه، فإن الناس سوف يرغبون في أعمال الخير.

ولذلك، ففي ظل هذه القاعدة تنتشر بسرعةٍ ظاهرة القيام بأمور الخير وكل ما هو باتجاه تعزيز العدالة وترسيخها، التطوّر، القيم المعنوية، الفضائل والحقائق ويتشجّع الأشخاص الهتمّين بهذه الأعمال، بالقول والعمل.

نبذة تاريخية عن القاعدة

تدل دراسة المصادر الفقهية على أن هذه القاعدة لها أربع مراحل من التطوّر: المرحلة الأولى منه طرح مجموعة من الأحكام القائمة على هذه القاعدة في كلام الشيخ الطوسيّ.

كتب الشيخ الطوسيّ حول الشخص الذي داهمه خطر الموت بسبب الجوع قائلاً:

« يجب إطعامه لقول رسول الله ﷺ: من أعانَ على قتلِ مسلمٍ ولو بشطر كلمة جاء يومَ القيامه مكتوباً بين عينيه آيس من رحمةالله»[١].

كما يحرّم الشيخ بيع الأسلحة لأعداء الدين والعمل لهم، ومساعدتهم في محاربة المسلمين وأخذ الأجر على هذه الإعانة وكذلك تأجير البيت وأمثال ذلك إن كان يصنع فيها شيء حرام [٢] [٣] وكذلك إجارة السفينة،

---

(١) المسوط في فقه الإمامية٦: ٢٨٥؛ كتاب المكاسب١: ١٣٣.

(٢) النهاية في مجرد الفقه و الفتوى: ٣٦٥.

(٣) المصدر: ٣٦٩.

البيت وبيع الخشب لصنع الأصنام والعنب والتمر لصنع الشراب [١]؛ لأن كل ذلك من مصاديق الإعانة على الحرام. وذكر في المبسوط قائلاً: «بيع عصارة العنب للشخص الذي يعلم أنه يصنع منه الشراب، حرام »[٢] ثم يذكر في قالب حكم عام قائلاً :«وبالجملة فإن بيع كل شيء يُعلَم بأنه يرتَكب به الإثم والمعصية، حرام»[٣].

وكتب في النهاية قائلاً: «كل إعانة على الظلم وأخذ الأجر عليه حرام»[٤]، ويقول في المبسوط إن أعان الشخص الذي أعطي له الأمان البغاة والمعتدين، نقض أمانه وتجب محاربته[٥] وكذلك لايجيز إعطاء الزكاة للفقير الذي يرتكب الذنب لأنه إعانة على الإثم[٦] وكذلك الوصية بتأجير المال للكنيسة والكليسة[٧] وأيضاً قتل نساء الأشخاص الذين يحاربون المسلمين إن أعنّ أزواجهنّ[٨].

وقد واصل الفقهاء طريق الشيخ الطوسيّ. ويمكن القول إن المحقّق

---

(١) المصدر.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ٢: ١٢٨.

(٣) المصدر.

(٤) النهاية في مجرد الفقه و الفتوى: ٣٦٥.

(٥) المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٢٧٤.

(٦) المصدر ٢: ٦٢.

(٧) المصدر ٢: ٢٩٢.

(٨) النهاية في مجرد الفقه و الفتوى: ٢٦٥.

الأردبيليّ - قدّس سرّه - (تـ ٩٩٨هـ) هو الذي أحدث ثاني تحول في هذا المجال، وقد قدّم المحقق في شرح مفهوم الإعانة على الحرام وحكمها إيضاحات جديدة، مفيدة وباقية[١].

وأما التحوّل الثالث الذي يمثّل أهم منعطف في مسيرة تطور هذه القاعدة فقد أوجده الوحيد البهبهانيّ وتلميذاه النراقيّ والمير فتّاح الحسينيّ حيث سنشير فيما سيأتي من المقالة إلى قسم منها. وقد تناولها العلّامة الوحيد البهبهانيّ ضمن استدلاله على المسائل الفقهية وحوّلها النراقيّ إلى سابع قاعدة فقهية[٢]. وبحثها المير فتّاح الحسينيّ بالتفصيل وكتب مواضيع مفيدة في إيضاح أبعادها المختلفة[٣].

ويمكن اعتبار بداية التحوّل التالي في تحقيقات الشيخ الأنصاريّ في المكاسب واستمرارها بين الفقهاء من بعده حتى العصر الحاضر[٤]، فإن قال شخص إن هذه القاعدة كان لها مرحلتان من التطور، مرحلة النشوء التي كان الشيخ الطوسيّ مؤسسها ومرحلة الازدهار التي حدثت في مدرسة الوحيد البهبهانيّ وتلاميذه، فقوله ليس جزافاً ولذلك يمكن القول إن الجهود المبذولة قبل الوحيد البهبهانيّ، مثل تحقيقات الشهيد الثاني والأردبيليّ، لم تبلغ مرحلة التحوّل، رغم أنها كانت مفيدة للغاية،

---

(١) زبده البيان في أحكام القرآن: ٢٨٣.

(٢) عوائد الأيام: ٧٥.

(٣) العناوين ١: ٥٦٦.

(٤) على سبيل المثال: المكاسب ١: ١٢٢؛ القواعد الفقهية ١: ٢٠٣.

ولا يستبعد هذا الرأي ولكن الرأي الأول يبدو صحيحاً. وعلى أي حال فلاشك في أن نصيب الوحيد البهبهانيّ وتلاميذه لا يمكن إنكاره في إيجاد التحوّل في هذه القاعدة.

مفهوم قاعدة حرمة الإعانة

١. الإعانة في اللغة

«الإعانة» كلمة عربية مأخوذة من كلمة «عون» وتعني المساعدة على القيام بعمل ما أو مساعدة شخص ما[١]. ويقال في اللغة العربية «أعانهُ» بمعنى ساعده وظاهره، ويقال للظهير «المُعين» واسم المفعول منه «المُعان» وما يظاهر عليه «معانٌ عليه»[٢].

وتستخدم كلمة «الإعانة» والكثير من مشتقّاتها بنفس المعنى. وعلى أي حال، فإن معناها واضح من الناحية اللغوية ولا إبهام فيها والتعاون بمعنى مساعدة ومظاهرة البعض للبعض الآخر؛ وأما الإعانة فتعني مساعدة الشخص أو جماعة من الأشخاص. كأن تهدم جماعة من الناس مسجداً بالتعاون مع بعضهم البعض أو يقتلوا شخصاً؛ وباختصار فإن «التعاون على الإثم» يعني يتعاون اثنان أو أكثر على ارتكاب ذنب[٣].

---

(١) لسان العرب ٩: ٤٩٤.

(٢) فرهنگ فقه ١: ٥٩٠.

(٣) إرشاد الطالب في شرح المكاسب ١: ١٦١.

٢. الإعانة في الاصطلاح الفقهي

ورد البحث بالتفصيل حول معنى الإعانة في الاصطلاح الفقهي في بعض المصادر الفقهية. ومن أجل اتضاح معناها من الضروري بيان بعض الملاحظات :

١. المعنى اللغوي للإعانة واضح كما أشرنا وليس فيه أي إشكال.

٢. هل الإعانة من العناوين القصدية ؟ أي هل من الواجب توفّر القصد والنيّة المعيّنة عند (المعين) لتحقق المعان عليه (العمل الذي تحدث الإعانة من أجل القيام به) أم ان الإعانة تتمّ من دون هذا القصد أيضاً؟

يختلف الفقهاء في هذه المسألة. ويعدّ المحقق الثاني (٩٣٨هـ) أوّل من اعتبر الإعانة من العناوين القصدية واشترط القصد في تحقق مفهومها[١]. وقد أخذ بهذا الرأي السبزواريّ في الكفاية[٢] النراقيّ في العوائد[٣] ـ علماً أنه كان من تلامذة الوحيد البهبهانيّ ـ الشيخ الأنصاريّ في المكاسب[٤] اليزديّ في العروة الوثقى[٥] الحكيم في مستمسك

---

(١) كتاب المكاسب ١: ١٣٢.

(٢) كفاية الأحكام: ٨٥.

(٣) عوائد الأيام: ٧٦.

(٤) كتاب المكاسب ١: ١٣٢.

(٥) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٦.

العروة الوثقى[١] والإمام الخمينيّ(رض) في المكاسب المحرّمة[٢].

واعتبر المحقّق الأردبيليّ هذا الرأي صحيحاً ولكنه رأى أنه ناقص. فهو يرى أن شرط تحقق الإعانة االقصد المعيّن أو الصدق العرفي. وذلك لأن العرف يعتبر الإعانة محقّقة وإن لم يمتلك المعين قصد تحقق المعان عليه [٣].

ونقله الشيخ الأنصاريّ في كتاب المكاسب واحتمل صحّته[٤]. ويستفاد ممّا أورده العلّامة الوحيد البهبهانيّ أنه لا يعتبر القصد شرطاً في تحقق الإعانة على الإثم وأن عمل الإعانة على الإثم يصدق بمجرّد الإعانة على الذنب[٥].

ويرى الحسينيّ المراغيّ في العناوين أن شرط تحقق الإعانة هو إمّا القصد المعيّن أو العمل الذي يقوم به باعتباره مقدّمة الحرام وأن يكون قريباً من ذلك العمل الحرام (المعان عليه) ويقام به لمجرّد توفير أرضيّته؛ بحيث يعتبره العرف إعانة، وإن لم يكن إلى جانبه قصد

---

(١) المصدر.

(٢) المكاسب المحرمة١: ٢١٢.

(٣) زبدة البيان في أحكام القرآن: ٢٩٧.

(٤) كتاب المكاسب١: ١٣٣.

(٥) الحاشية على مجمع الفائدة و البرهان:٢٢و ٤٠و ٧٣٦؛ الحاشية على المدارك٢: ٢٢٧؛ الرسالة العملية: ٢١.

لتحقيقه وتهيئة الأرضية لذلك الذنب[١].

وقد انحاز النائينيّ لهذا الرأي[٢]. وكتب الشيخ الأنصاريّ في كتاب المكاسب أن أكثر فقهاء الشيعة اشترطوا القصد في مفهوم الإعانة [٣] واعتبر آية الله الخوئيّ في معرض دفاعه الصريح عن هذا الرأي، بعضاً من الروايات شاهداً على صحّته، مثل: «مَن اَكلَ الطينَ فماتَ فقد أعانَ على نفسه»[٤]؛ فهذا الشخص تصدق عليه الإعانة على قتل النفس رغم أنه لم يأكل الطين بقصد الموت[٥].

ويرى الإمام الخمينيّ أنّنا إذا اعتبرنا دليل قاعدة حرمة الإعانة على الإثم الدليل النقلي، فإن القصد في التحقق معتبر كما نقلنا قبل ذلك؛ ولكن إن كان دليله العقل، فإن القصد في تحقق الإعانة ليس معتبراً[٦].

وللمرحوم البجنورديّ رأي آخر في هذا المجال. فقد ذكر أن المعاوَن (الشخص الذي أعين على ارتكاب الذنب) إن أعين قبل أن يكون قد قصد الذنب، فإن الإعانة على الإثم لا تكون قد تحقّقت، وإن

---

(١) العناوين ١: ٥٦٦.

(٢) منية الطالب في حاشية المكاسب ١: ١٢.

(٣) كتاب المكاسب ١: ١٣٣.

(٤) وسائل الشيعة، ج٢٤، ص٢٢٢.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ١٧٦.

(٦) المكاسب المحرمة ١: ٢١٢؛ إرشاد الطالب في شرح المكاسب ١: ١٥٧-١٥٨.

لم يقصد المعين الإعانة على الذنب[١].

ويبدو أن الملاك في تحقق الإعانة، رأي العرف. إن اعتبر العرف في بعض المصاديق الإعانة محقّقة حتى بدون قصد ارتكاب الذنب؛ وعلى سبيل المثال الشخص الذي يريد أن يضرب شخصاً وطلب منّا عصاً أو سوطاً أو سكيناً، حتى وإن قدّم الشخص أداة الضرب إليه بقصد عدم ضربه؛ بل كان له قصد آخر مثل استلام النقود أو احترامه، فإن الإعانة تصدق عليه[٢].

وبعبارة أخرى، فإن كان هنالك قصد الإعانة على الإثم وتحقق الذنب في الخارج، فإن العرف لا يشك في تحقق الإعانة على الإثم. وإذا ما لم يتحقق أي منهما، فلاشك في عدم تحقق الإعانة على الإثم. ويكون الإشكال والاختلاف في الرأي إذا ما لم يقصد الإعانة على الإثم، ولكن الإثم تحقّق وهيّأ عمله أرضيّة تحققه.

كتب الشيخ الأنصاريّ في هذا المجال قائلاً إن أكثر الفقهاء يرون أن قصد التحقق في الإعانة ليس شرطاً. ومن هؤلاء الفقهاء الشيخ الطوسيّ؛ لأنه يستند من أجل الاستدلال على حكم وجوب البذل وهبة الطعام إلى الشخص المهدد بالموت على إثر عدم امتلاك الطعام وعدم تناوله، إلى الحديث التالي:

---

(١) القواعد الفقهية ١: ٣١١.

٧. وقد اعتبر السيد عبدالعلي السبزواريّ فروض المسئلة على عشرة ضروب. (القواعد الفقهية في مدرسة السيد السبزواريّ: ٢٥.)

«مَن أعانَ على قتلِ مؤمنٍ ولو بِشَطرِ كلمة جاءَ يومَ القيامة مكتوباً بين يديه آيسٌ من رحمةالله.» فالشيخ يعتبر عدم تقديم الطعام إلى هذا الإنسان الجائع إعانة على قتله؛ وإن لم يقصد قتله[1].

ويعتبر العلّامة الحليّ بيع الأسلحة إلى أعداء الإسلام حراماً لأنه إعانة على الظلم، دون أن يرى تأثيراً للقصد على الإعانة واعتبر المحقّق الأردبيليّ سبب بيع العنب للشخص الذي نعلم أنه يستخدمه في صنع الشراب، إعانة على الإثم - وإن كان ذلك من غير قصد -.

والدليل على هذا الادعاء الروايات الكثيرة الدالة على حرمة أي إعانة للظالمين - ولو ون دون قصد الإعانة - وتبالغ في ذمّ أعوان الظلمة؛ رغم أن أعوان الظلمة كانوا في الغالب من الأشخاص الذين تعاونوا مع الظلمة من أجل الخلاص من أذى الظالمين أو تأمين معيشتهم وأهداف من هذا القبيل ولم يكونوا يقصدون أبداً إعانة الظالم على ارتكاب الذنب؛ بل كانوا أحياناً ينفرون من ذنوب الظلمة.

ورغم أن العلّامة الوحيد ليس له في هذا المجال رأي مباشر ولكنه يعتبر العرف في عشرات المواضع من الكتب الفقهية المختلفة التي ألّفها، مرجعاً مناسباً في معرفة الألفاظ التي جاء في القرآن والأحاديث ولأنّ لفظ «الإعانة» جاء في القرآن والروايات فإن العرف سيكون

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية ٦: ٢٨٥.

المرجع المناسب لمعرفته[١].

وخلاصة الموضوع هو تأييد نفس الملاحظة الجامعة التي بيّنها المحقّق الأردبيليّ وهي أن الإعانة على الإثم تتحقق في موضعين: الأوّل في الموضع الذي يكون فيه قصد الإعانة على الإثم؛ الثاني في الموضع الذي تصدق فيه الإعانة عرفاً أيضاً دون القصد. وهذا الموضوع مبتلى به في المسائل الاجتماعية. فقد يهيء نشر وإذاعة أمر ما الأرضية لوقوع مجموعة من الناس في الإثم. وهنا يطرح السؤال التالي: هل يجوز نشر هذا الأمر ولو من دون قصد الإعانة على الذنب، بل ـ مثلاً ـ لإعداد التقارير للصحف، الشبكات التلفزيونية والإذاعية وأمثالها والتي تنشر كل الأخبار وما إلى ذلك من أهداف ؟

٣. هل اليقين أو الظن بتحقق العدالة شرط؟ أي يجب أن يوقن المعين بأن العمل مقدمة الإثم ويستتبع الإعانة عليه أم يحتمل الكفاية ولا حاجة إلى الظن واليقين ؟ يبدو من كلام الفقهاء أن مجرد الاحتمال يكفي ولايلزم اليقين والظن بالإعانة.

٤. هل ارتكاب الذنب من الشخص المعان شرط في تحقق الإعانة على الإثم؟ وعلى سبيل المثال فإن أعين الشخص الذي كان يقصد القتل وهيّأ شخص أرضية ذنبه الكبير هذا، ولكنه تاب وعدل عن القتل أو لم

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٤ و١٧٣ و٣٩٩ و٤١٥؛ و ج٩: ٣٣ ؛ و ج٧: ٣٦٢؛ الرسائل الفقهية: ١٠١.

يستطع قتله ولم يحدث القتل لأي سبب، فهل تتحق الإعانة على الإثم في هذا الفرض ويعتبر المعين مذنباً أم أن إعانته هي طريق الوصول إلى القتل ولا يعتبر ذنباً إلا لهذا السبب؟ ولذلك فإن الإعانة على الإثم لاتسمّى (ذنباً)، لأن الذنب لم يقع. ويعتبر آية الله الخوئيّ من الفقهاء المعاصرين الذين أكدوا على أن تحقق الإثم هو الشرط الأصلي لصدق الإعانة على الإثم[١].

وقد كتب أستاذي آية الله الشيخ جواد التبريزيّ في هذا المجال قائلاً:

«لا شك في أن صدق عنوان الإعانة على الحرام رهن بصدور الحرام وارتكاب الذنب، وإلا فإن إعانة الشخص الذي لا يرتكب الذنب باعتقاد أنه سوف يرتكبه، هي تجرّؤ. وكيف تكون مثل هذه الإعانة إعانة على الإثم رغم أن الإثم لم يرتكب[٢]» (التبريزيّ ١: ١٦١).

وكما ذكر التبريزيّ فإن الإعانة على الإثم لاتصدق حسب هذا الفرض على الحرام من وجهة نظر العرف. وقد سبقت الإشارة إلى أن البهبهانيّ أيضاً يعتبر العرف المرجع الصالح في تحديد معنى الإعانة ومصاديقها أيضاً. وللإمام الخمينيّ (رض) رأي آخر في هذا المجال، فقد احتمل من خلال التدقيق في الروايات وأدلة قاعدة الإعانة على

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٧٦-١٧٨؛ إرشاد الطالب في شرح المكاسب ١: ١٦٢.

(٢) إرشاد الطالب في شرح المكاسب ١: ١٦١.

الإثم أن قاعدة الإعانة على الإثم تصدق في هذا الفرض أيضاً. فقد كتب قائلاً:

«قد يقال إنه لا قصد الإعانة ولا وقوع الحرام ـ مع أخذ رأي العرف بعين الاعتبار ـ شرط في تحقق عنوان الإعانة على الإثم والارتكازات الذهنية للعقلاء؛ لأن الشارع نهى عن الإعانة على الحرام كي يستأصل الفساد وتزال إشاعة الفحشاء والعدوان واستناداً إلى هذا الأساس لايعود هناك فرق في حرمة الإعانة على الإثم بين الوقت الذي يقصد فيه المعين الإعانة أو لايقصد، طبعاً في الحالة التي يعتقد فيها المعين أن الإعانة ستسير باتجاه تحقق الذنب، وبذلك فإن نهي الشارع المقدس عن الإعانة على الإثم هو للحفاظ على الهدف السامي الذي هو استئصال الفساد والإثم. ولذلك يتجاهل العرف شرط قصد الإعانة على الإثم (حتى وإن كان له وجود في الواقع) كما يمكن القول إن الإعانة على الإثم والعدوان تشجّع المعتدين والمذنبين على الإثم وتهيّء الأرضية لتجرّئهم ووقاحتهم، فنهى الشارع عن الإعانة على الإثم (كي لا يعين أي أحد المذنب) ويرى نفسه وحيداً ومخذولاً والوحدة تستتبع الوحشة والخوف الذي يؤدي إلى ترك الإثم. ولذلك نهى الشارع المقدس بشكل مطلق المسلمين عن تهيئة أرضيات الإثم وأسبابه للآثمين المعتدين كي تستأصل الفساد والإثم والعدوان»[1]

---

(١) المكاسب المحرمة ١: ٢١٢.

مفهوم الإثم

معنى الإثم واضح ولاحاجة به إلى التوضيح؛ لأن الإثم يعني الذنب والمسلمون يحملون في أذهانهم معنى واضحاً عن الذنب. وفي الآية الكريمة التي أشرنا إليها آنفاً تمّ عطف «العدوان» على كلمة الإثم من بعده والذي هو نوع من الذنب؛ ولذلك يعمّه الإثم وبسبب أهمية (العدوان) الكبيرة فقد جاء بشكل خاص بعد كلمة الإثم التي لها معنى عام.

جدير ذكره أن الإثم هنا لايعني الذنب الاصطلاحي ـ ما حرّم بسبب نهي الله عنه ـ مثل القتل؛ بل هو أشمل منه ويعني ترك كل واجب. ورغم أن ترك كل واجب ليس ذنباً اصطلاحياً،

شايان ذكر است كه اثم در اينجا به معناى گناه اصطلاحى[1] لكنه مشمول بالآية كما أن البرّ بمعنى الأعم من كل عمل خير يشمل ترك المحرّمات أيضاً.

أدلّة القاعدة

تم الإستدلال بالأدلة الأربعة لإثبات هذه القاعدة:

١. **الكتاب**

استدل الكثير من الفقهاء لإثبات هذه القاعدة بالآية الكريمة: ﴿و لاتعاونوا على الاثم والعدوان﴾[2]. وهذه الآية لها ظهور واضح في جرمة

---

(١) القواعد الفقهية ١: ٣٦٦-٣٦٧.

(٢) المائدة، الآية ٢.

الإعانة على الإثم[١].

وقد ورد إشكالان على الاستدلال بالآية: الأول أن النهي في هذه الآية الكريمة معناه الكراهة لا الحرمة ومضمون الآية أن الإعانة على الإثم مكروهة، إلا في الموضع الذي يثبت فيع دليل خاص حرمتها[٢]. والشاهد على هذا الادعاء وحدة السياق؛ لأن ﴿تعاونوا على البرّ والتقوى﴾[٣] تدل على الاستحباب، إلا في الموضع الذي يتوفر فيه دليل على وجوبها.[٤] ولكن الإشكال المذكور لا يبدو صحيحاً، للأسباب التالية:

١. لايكون الاستدلال بالسياق صحيحاً إلا إذا كانت هناك جملتان تتصفان بوحدة السياق أو تضمنتا كلتاهما الأمر أو النهي؛ ولكننا نواجه هنا جملة تتضمن الأمر وجملة أخرى تتضمن النهي.

٢. على فرض دلالة الجملة الأولى ﴿تعاونوا على البرّ والتقوى﴾على الاستحباب وهو ما يستحق التوقف عنده، ولكن هذا لايتنافى مع دلالة الجملة الأولى على الاستحباب؛ وأما الجملة الثانية ﴿و لاتعاونوا على الإثم والعدوان﴾ فتدل على الحرمة لا الكراهة. وبعبارة أخرى، فإن

---

(١) المكاسب المحرمة ١: ١٩٦-١٩٧؛ العناوين ١: ٥٦٥؛ عوائد الأيام:٧٥؛ القواعد الفقهية(الفاضل): ٤٤٢.

(٢) حاشية المكاسب (الايرواني) ١: ٩٧؛ إرشاد الطالب في شرح المكاسب ١: ١٦٠.

(٣) المائده: ٢.

(٤) القواعد الفقهية (الفاضل): ٤٤٣.

تخلّينا عن ظهور الجملة الأولى الذي هو الوجوب، بسبب قرينة ما؛ يبقى ظهور الجملة الثانية على قوته وتستنبط منه الحرمة[١].

٣. جاءت كلمة ﴿العدوان﴾ التي تعني الظلم والاعتداء بعد لفظ ﴿الإثم﴾ مباشرة ولا شك في حرمة الإعانة على الظلم والعدوان. وهي قرينة واضحة على أن الإعانة على الإثم تحمل هي أيضاً نفس هذا الحكم[٢].

الآية ـ كما مرّ ـ بصدد وضع قانون إلهي يستأصل من الجذور الفساد والظلم والإثم وينشر بدل ذلك الصلاح وإرادة الخير والتقوى بين المجتمع. وهو ما لا يتلاءم إلا مع حرمة الإعانة على الإثم. وبعبارة أخرى، فإن مناسبة الحكم والموضوع تدل على حرمة الإعانة على الإثم[٣].

والإشكال الثاني هو أن الآية نهت عن التعاون على الإثم والتعاون يعني التعاون المتبادل بين شخصين أو عدّة أشخاص وتضامنهم على القيام بعملٍ ما.

«والتعاونُ على الاثمِ عبارة عن اجتماعِ اثنين أو اكثر على ايجاد الحرام. كما اجتمع جماعة على هدم مسجدٍ أو قتل شخص أو غير ذلك

---

(١) إرشاد الطالب في شرح المكاسب ١: ١٦١.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ١٩٧.

(٣) المصدر.

ممّا يكون فيه كلّ بعض معيناً لبعض الآخر في تحقق ذلك العمل».

ومفهوم التعاون يختلف عن الإعانة؛ لأن الإعانة تعني أن يريد شخص أو مجموعة القيام بعمل ويعينهم شخص ويقوم ببعض مقدّمات ذلك العمل[١].

والجواب هو ما مرّت الإشارة إليه؛ فالشارع المقدس بصدد بيان قانون في هذه الآية يستأصل به الإثم ويقود المجتمع نحو السلامة والسعادة وهذا المعنى الذي يتحصل من مناسبة الحكم والموضوع، لايتحقق إلا إذا اعتبرناه ذا معنى عام ولا نحدّه في إطار مفهوم«التعاون بالمعنى الخاص»[٢]

يقول العلّامة الطباطبائيّ حول معنى هذه الآية :

قوله تعالى: ﴿وتَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ والتَّقْوىٰ ولاٰ تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ والْعُدْوانِ﴾

المعنى واضح، وهذا أساس السنة الإسلامية، وقد فسر الله سبحانه البر في كلامه بالإيمان والإحسان في العبادات والمعاملات، كما مر في قوله تعالى: ﴿ولٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ والْيَوْمِ الْآخِرِ»XالآيةX: (البقرة:١٧٧) وقد تقدم الكلام فيه. والتقوى مراقبة أمر الله ونهيه، فيعود

---

(١) إرشاد الطالب في شرح المكاسب ١: ١٦١؛ حاشية المكاسب (الإيروانيّ ١: ٩٧؛ مصباح الفقاهة ١: ١٠٨؛ موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٦: ٣٤٢.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ١٩٧.

معنى التعاون على البر والتقوى إلى الاجتماع على الإيمان والعمل الصالح على أساس تقوى الله، وهو الصلاح والتقوى الاجتماعيان، ويقابله التعاون على الإثم الذي هو العمل السيئ المستتبع للتأخر في أمور الحياة السعيدة، وعلى العدوان وهو التعدي على حقوق الناس الحقة بسلب الأمن من نفوسهم أو أعراضهم أو أموالهم وقد مر شطر من الكلام في هذا المعنى في ذيل قوله تعالى: ﴿يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اِصْبِرُوا وصٰابِرُوا ورٰابِطُوا» الآية: (آل عمران: ٢٠٠) في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

ثم أكد سبحانه نهيه عن الاجتماع على الإثم والعدوان بقوله: ﴿وَ اِتَّقُوا اَللّٰهَ إِنَّ اَللّٰهَ شَدِيدُ اَلْعِقٰابِ﴾ وهو في الحقيقة تأكيد على تأكيد»[1].

وباختصار فإن الآية بصدد بيان حكم اجتماعي على المؤمنين بموجبه أن لا يألوا جهداً في القيان بأي تعاون مع بعضهم البعض من أجل عدم نشر الإثم بل وظهوره وهذا المعنى له مصداقان: أحدهما أن لا تتشارك جماعة في الذنب وأن لايقوموا به من خلال المشاركة والتعاون مع بعضهم البعض. والثاني أن لايهيّء شخص أو مجموعة أرضية وأسباب ومقدّمات ذنب الشخص أو الأشخاص الحقيقيين أو الاعتباريين. ومن الطبيعي أن يعينه في مثل هذا المجتمع وفي وقت آخر أو نفس ذلك الوقت، شخص آخر أو نفس الشخص المعان، في

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٦٣.

ارتكاب الذنب أو الظلم بحقه (المعين على الإثم) وهذه المسألة أي التعاون في ارتكاب الذنوب تستمر، وهو أيضاً مصداق التعاون.

وهذه المسألة لاتتنافى مع معنى التعاون من باب التفاعل؛ لأن باب التفاعل يعني التعاون المتبادل وهذا التعاون المتبادل له معنى واسع ولا يختص بموضع بحيث يتعاون كلا الطرفين في القيام بعمل ما بشكل متبادل[1]. بل إن هذا المعنى على خلاف ظاهر التعاون.

وفضلاً عن ذلك، فقد استخدم التعاون في غير هذا المعنى أيضاً. مثل «التراحم، التضامن، التكاذب». وعلى سبيل المثال فإن« التراحم» يعني أن يكون شخصان متراحمين على طول الزمان والحياة ولا يعني أن يتراحموا في فعل معيّن. وقد استخدم« التفاعل« في القرآن الكريم بهذا المعنى أيضاً. من مثل «و لاتضاروهنّ لتضيّعوا عليهنّ...»؛[2] ﴿و تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾؛[3] «و تفاخر بينكم وتكاثر في في »؛[4] ﴿وإذا تداينتم بدين... وأشهدوا إذا تبايعتم﴾؛[5] ﴿ألهيكم التكاثر﴾[6].

---

(١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٦: ٣٤٢.

(٢) الطلاق: ٦.

(٣) العصر: ٣.

(٤) الحديد: ٢٠.

(٥) البقره: ٢٨٢.

(٦) التكاثر: ١.

٢. السنّة

هنالك روايات عديدة ومختلفة تثبت هذه القاعدة. ويبلغ عدد هذه الروايات حدّاً بحيث يعتبرها الفاضل النراقيّ ـ الذي هو من تلاميذ الوحيد البهبهانيّ ـ مستفيضة[١]. وهذه الروايات وردت بشأن ملاحظات خاصة وتتحصل هذه القاعدة من مجموعها، من مثل:

١. «مَن أعانَ على قتل مسلمٍ ولو بشَطر كلمة جاء يومَ القيمة مكتوباً بين عينيه، آيس من رحمة الله»[٢] [٣].

٢. ونقل الكثير من الروايات عن المعصومين عليهم السلام حول حرمة أي إعانة للظالمين [٤]. وقد أشار العلّامة الوحيد البهبهانيّ إلى إحدى الروايات واعتبرها دليلاً على حرمة الإعانة على الإثم وهي الرواية التي رواها الكلينيّ والصدوق والشيخ:

«محمّد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن ابن رباط، عن هند السراج، قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام أصلحك الله إنّى كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام، فأبيعه منهم فلمّا عرّفنى الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله. فقال لى: إحمل إليهم وبعهم فإنّ الله يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم، يعنى الرّوم

---

(١) عوائد الايام: ٧٥.

(٢) مستدرك الوسائل ١٨: ٢١١؛ وسائل الشيعة ١٩: ٩.

٨. القواعد الفقهية ١: ٣٠٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٧.

وبعه فإذا كان الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك.»[١] ويذكر الأردبيليّ ﷺ بمناسبة البحث في سند الحديث: يبدو عدم وجود اختلاف في صحته[٢] وعلى أي حال وبغض النظر عن سند الحديث والذي لا حاجة إلى التحقق منه، فنظراً إلى كثرة الروايات بهذا المضمون حول إعانة الظالمين، فقد استنبط العلّامة الوحيد البهبهانيّ منها حرمة الإعانة على الإثم: «... ويدلّ على حرمة الإعانة في الإثم»[٣].

٣. الروايات التي وردت عن الإمام الصادق عليه السلام حول تأجير البيت للشخص الذي يشرب فيه الخمر: «عن جابر، قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يؤجرّ بيته فيباع فيه الخمر قال حرام أجره»[٤].

٤. الرواية التي قال فيها الإمام الباقر عليه السلام حول الشراب: «قال: لَعَنَ رسول‌الله في الخمر عشرة: غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومشتريها وآكل ثمنها»[٥].

٥. في الروايات الأخرى التي نقلها الشيخ الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام:

---

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٧٠؛ مجمع الفائدة و البرهان ٨: ٤٤.

(٢) «والظاهر لا خلاف بينهم» مجمع الفائدة و البرهان ٨: ٤٤.

(٣) حاشية مجمع الفائدة و البرهان: ٢٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٤.

(٥) المصدر ١٢: ١٦٥.

: «عن أبي عبدالله عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: مَن أمَرَ بسوءٍ أو دلَّ عليه أو أشار به، فهو شريك»[١].

٦. نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام حول الربا: «لَعَنَ رسول‌الله صلى الله عليه وآله الرّبا وآكله وبايعه ومشتريه وكاتبه وشاهده»[٢].

ونقل عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام بشكل مستفيض: «من علّم باب ضلال كان عليه مثلُ وزر من عمل به ولاينقص أولئك عن أوزارهم شيئاً»[٣].

ولا شك في أن تعليم الضلالة هو نوع من الإعانة عليها. وقد نقل الكلينيّ في رواية أخرى عن صفوان الجمّال بسند معتبر أنّ الإمام الكاظم عليه السلام قال له:

«كلّ شيئ لك حسن جميل إلّا شيئاً واحداً. قلتُ أيّ شيئٍ؟ قال: اكرائك جمالك من هذا الرجل يعني هارون إلى أن قال: أيقع كرائهم عليهم قلت: نعم. قال: أتحبّ بقائهم حتى يخرج كرائك؟ قلت: نعم. قال: فمن أحبّ بقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان ورد النار...»[٤].

ويستفاد من مجموع هذه الروايات والروايات العديدة الأخرى أن

---

(١) المصدر ١١: ٣٩٨.

(٢) المصدر ١: ٤٣.

(٣) المصدر ١١: ٤٣٦.

(٤) المصدر: ٥٠٢.

الإعانة على الحرام لا تجوز. واعتبر المحقّق الأردبيليّ الإعانة على الإثم مشمولة بأدلة النهي عن المنكر ولذلك، فقد أفتى بحرمتها[١] ويبدو أن العلّامة الوحيد البهبهانيّ يؤيّدها بسكوته. ومع أخذ الروايات التي أوردناها بنظر الاعتبار، فلاحاجة إلى مثل هذا الاستدلال فضلاً عن هذا الاستدلال هو موضع نقد؛ لأن دفع المنكر والحيلولة دونه لايجب ـ أولاً ـ إلا إذا أيقنّا بانحصار دفع المنكر بترك الإعانة. وهو واجب ـ ثانياً ـ فقط في المصاديق التي يعتبر فيها الشارع المقدس المنكر مهماً للغاية. كما أن سيرة الأنبياء والصالحين ـ ثالثاً ـ هي أن الواجب إزالة المنكر لا دفعه[٢].

وإذا اعتبرنا أدلة النهي عن المنكر شاملة للدفع والوقاية أيضاً بسبب مناسبة الحكم والموضوع واعتبرنا الإعانة على الإثم نفسها نوعاً من المنكر، رغم أن الإعانة من مقدّمات تحقق الذنب وليست المقدمة الوحيدة، ففي هذا الفرض يمكن الدفاع عن كلام الأردبيليّ. ولذلك فإن وجهة نظر جديرة بالتوقف عندها.

٣. الإجماع

لاشك في أن الفقهاء أجمعوا على حرمة الإعانة على الإثم[٣]. ولأن

---

(١) مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان ٧: ٣٤٢.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٣٤٤؛ إرشاد الطالب في شرح المكاسب ١: ٧٥.

(٣) عوائد الأيام: ٧٥.

اتفاقهم هذا في الرأي يحتمل أن يكون بدليل الكتاب والسنّة، فإن هذا الإجماع ليس حجّة ويجب البحث عن دليله.

٤. العقل

كما أن العقل يرى قبح ارتكاب الذنب ومخالفة المولى وما يبغضه ،فإنه يعتبر الإعانة على ارتكاب المعصية مبغوضة من قبل المولى أيضاً. وبعبارة أخرى، فإن العقل نفسه وبشكل مستقل يعتبر تهيئة المقدمة أو المقدمات لما يبغضه المولى قبيحاً، وإن كان من المقدّمات حول ذلك الذنب ومبغوضاً[١].

واعتبر بعض الفقهاء المعاصرين حكم العقل محقّقاً في مصاديق خاصة فقط لا بشكل عام وكلي[٢] وذكر البعض الآخر أن الإعانة على الإثم موضوع لاحكم للعقل فيه[٣]. وأخيراً فإن العلّامة الوحيد البهبهانيّ يرى حرمته خالية من الإشكال ويقول: «و بالجملة الإعانة على الإثم حرام بلا شبهة»[٤].

وخلاصة الأدلة التي ذكرنا حتى الآن، هي أن حرمة الإعانة على الإثم بمثابة حكم كلّي يشمل كل مصاديق الإعانة على الإثم. ولكن بعض

---

(١) المصدر: ٧٥؛ العناوين ١: ٥٦٥-٥٦٨؛ القواعد الفقهية ١: ٣٠٧.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٨٣؛ فقه الصادق ١٤: ١٧٥.

(٣) إرشاد الطالب في شرح المكاسب ١: ١٥٩.

(٤) احاشية مجمع الفائدة و البرهان: ٧٣٦.

الفقهاء عارضوا هذا الحكم وجوّزوه؛ لأن العقل لاحكم كلياً له في هذا المجال[١]. والإجماع ـ كما أوضحنا ـ، دليل والآية الكريمة ﴿و لاتعاونوا على الإثم والعدوان﴾[٢] تثبت حرمة التعاون على الإثم، لا الإعانة عليه[٣] وقد نقلت روايات مستفيضة تجوّز بيع العنب والتمر للشخص الذي يصنع منها الشراب[٤] في حين أن هذا نوع من الإعانة على الإثم كما يجوز بيع الخشب للشخص الذي يصنع منه الآلات الموسيقية[٥].

وإذا كانت الإعانة جائزة في هذه المصاديق، فإنها تجوز في المصاديق الأخرى؛ لأن أي فقيه لم يقل بفرق وتفصيل بين حكم مصاديق الإعانة على الإثم هذه ومصاديقها الأخرى، بل إن بعض الروايات (رواية أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام[٦]) تفيد بأن البضاعة إذا بيعت وكانت حلالاً عند البيع، جاز بيعها، وإن كان إعانة على الإثم.

ويجب القول في الجواب: أولاً الرواية المذكورة ليس لها مثل هذا

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٨٣.

(٢) المائده: ٣.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٦: ٤٤٢-٤٤٣.

(٤) مصباح الفقاهة ١: ١٣؛ فقه الصادق ١٤: ١٧٤؛ موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٤: ٣٤٦.

(٥) وسائل الشيعة ١٢: ١٢٧.

(٦) المصدر: ١٦٩.

الظهور، ثانياً إنها لاتخالف القرآن؛ ثالثاً إنها تتعارض مع الروايات العديدة والمختلفة والرواية المذكورة مستثناة ولا تقبل التعميم وتعارض حكم العقل[١]. وكذلك إن لم تكن الإعانة على الإثم جائزة، فتقديم الماء للكافر حرام؛ لأنه يسبّب تنجيس الماء في حين أن الروايات نقلت: «إنّ الله يحبّ إبرادَ الكبد الحرّى»[٢] وهذا الاستدلال ليس صحيحاً إلا إذا كان تنجيس الماء حراماً وكان الكافر نجساً كما اعتبرت الإعانة على الإثم في سيرة المتشرّعة جائزة في العديد من المصاديق. وقد تعامل المؤمنون والمتديّنون دوماً بالبيع والشراء وسائر المعاملات مع السلاطين وأعوانهم وأنصارهم كما كانوا يعطونهم الضرائب؛ في حين أن التعامل مع الحكّام الظالمين ودفع الضرائب لهم، هو إعانة على جورهو وإثمهم.

كما كانت سيرة المتشرّعة على جواز بل وجوب الإعانة على إقامة مجالس العزاء والأفراح في المناسبات الدينية؛ في حين أن مجموعة من النساء والرجال كانوا يرتكبون الذنوب حتماً في هذه المجالس؛ بل إن الضرورة الدينية تقضي بجواز تأجير السيّارت، الطائرات، السفن ووسائط الشحن للآخرين؛ في حين أن المستأجرين يرتكبون الذنب في

---

(١) المكاسب المحرمة ١: ٢١٩؛ موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٤: ٣٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٢٨٥.

الكثير من الحالات[١].

والجواب عاى هذا الاستدلال أنه ليس إعانة على الإثم في الكثير من النماذج المذكورة[٢]. والسيرة في بقية النماذج هي أولاً للأشخاص الذين يعتبر التزامهم الديني ضعيفاً، فضلاً عن أن هذه السيرة لااعتبار ولا حجية لها لأنها لاتكشف عن رأي المعصوم؛ بل حيثما كانت الإعانة على الإثم، فإن هذه السيرة لم تؤيّد وحسب؛ بل تمّ ردّها وردعها من قبل الشارع[٣].

نماذج تطبيق القاعدة

استند فقهاء الشيعة إلى هذه القاعدة في نماذج عديدة. وعلى سبيل المثال فقد اعتبروا أي إعانة على القتل حراماً[٤]. كما أفتوا بأن المحرم في الحج لا يجوز له أن يعين على صيد شخص آخر[٥] كما أفتوا بأن بجواز قتل النساء في الحرب إذا ما حاربن مع رجالهنّ ضد المجاهدين والمقاتلين المسلمين[٦].

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٨٣-١٨٤.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٣٣.

(٣) المكاسب المحرمة ١: ١١٩-٢٠١؛ موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٤: ٣٤٨.

(٤) جواهر الكلام ٤٢: ٩-١١.

(٥) شرائع الإسلام: ٢٢١.

(٦) المبسوط في فقه الإمامية ١: ٥٤٨؛ مجمع الفائدة و البرهان ٧: ٤٥٣؛ رياض المسائل: ٥٠٧.

كما أن قتل أهل الذمّة جائز إن دافعوا عن البغاة والمعتدين وهبّوا لإعانتهم[١]. وكذلك الشخص الذي أعطي له الأمان فإن قتله جائز وينقض أمانه[٢]. وفيما يتعلّق بالإعانة على السرقة فقد دار البحث بالتفصيل حول عقاب المعين للسارق حيث تجب دراسة ذلك في موضعه[٣]. ونشير إلى أربعة نماذج في آثار العلّامة الوحيد البهبهانيّ. وكما سبقت الإشارة، فإنه لايجيز بيع السلاح إلى أعداء الدين ومن أدلته حرمة الإعانة على الإثم[٤]. كما أنه لا يجيز الجلوس على المائدة التي تشرب الخمرة عليها، لأنه إعانة على الإثم[٥]. كما لايجوز بيع العجين النجس وأمثاله لأهل الذمّة نظراً إلى أن الكفّار مكلّفون هم أيضاً بالفروع من وجهة نظرهم كالمسلمين لأنه إعانة على الإثم[٦]. كم لايجوز إعطاء العوض في المعاملات للجائر لأنه إعانة على الإثم والحرام[٧].

وقد ذكر العلّامة البهبهانيّ قسماً من مصاديق الإعانة على الإثم في رسالته العملية، وقال:« حرام أيضاً التعامل بالأشياء القاتلة بمساعدة

---

(١) مجمع الفائدة و البرهان ٧: ٤٥٣؛ جواهر الكلام ٢١: ٧٣.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ٥: ٣١٢.

(٣) المصدر: ٣١٣؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٤٩٧؛ كتاب الخلاف ٥: ٤٣٢.

(٤) حاشية مجمع الفائدة و البرهان: ٢٢.

(٥) المصدر: ٧٣٥-٧٣٦.

(٦) الحاشية على المدارك ٢: ٢٧٧.

(٧) حاشية مجمع الفائدة و البرهان: ٤٠.

اللص، مثل بيع أو هبة (و) تأجير الأسلحة لأعداء الدين ومثل أعداء الدين قطّاع الطريق وأمثالهم ولافرق في الأسلحة بين أن تكون سيوفاً أو رماحاً وسهاماً ممّا يقتل ويجرح. أو من قبيل الدروع والخوذ التي تستعمل في الحفاظ؛ نعم إن وقعت الحرب بين طائفتين من المسلمين فلا مانع من تزويد هاتين الطائفتين بالدروع وأمثالها من الأشياء التي تقي الجسم على سبيل البيع وغيره. وأما السيوف والرماح وأمثالها فلا تجوز لا بالبيع ولا بغيره...[1]

استخدام قاعدة الإعانة على الإثم في الاتصالات، الثقافة والفن

يعتبر التمهيد في مجال الثقافة والاتصالات من الأنواع المهمة للإعانة على الإثم وقد يكون أحياناً أهم أرضياته ومقدماته. وحسب هذه القاعدة فإن أي نشاط في مجال الثقافة والاتصالات من مثل: الأفلام، المسرح، الرسم وغير ذلك والذي يهيّء الأرضية للإعانة على الإثم، حرام. وعلى سبيل المثال فإن إعداد الأرضية الثقافية للنيل من شخصية الإنسان أو المساعدة على توجيه ضربة إلى حياته، ماله أو عرضه، إعانة الشخص الذي لا يستحق الفوز في الانتخابات؛ كل ذلك لا يجوز وإن كان من الحزب أو الجماعة التي ينتمي إليها الإنسان أو يناصرها؛ لأن ذلك إعانة على الإثم، وكذلك الحيلولة من خلال الدعايات دون انتخاب الشخص الجدير بالسلطة فإنها إعانة على الإثم ولاتجوز وكذلك

---

(١) رساله عمليه متاجر: ٢٠.

مساعدة الأشخاص الذين يعملون على ظهور الانحرافات السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية، فهي إعانة على الإثم.

وفي المقابل فإن الإعانة على كل الأعمال الصالحة، الفضائل، تعزيز العدالة، القيم المعنوية والتقوى تحظى بأهمية فائقة[1] وإعداد الأرضية الثقافية واستخدام وسائل الإعلام لهذا الغرض واجب أو مستحب وفيه الكثير من الثواب. تأييد أنواع الذنوب التي تحدث في المجتمع، حتى بالسكوت إزاء مرتكبيها في حالة كون السكوت علامة على الرضا عنهم. إرشاد الناس إلى الأعمال السيّئة كما أشرنا إلى ذلك في الرواية المنقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام[2]. وكذلك كل إجراء ثقافي، فني، دعائي وتقرير خبري يكون باتجاه إضلال الناس عن الحقائق والفضائل، فهو من مصاديق هذه القاعدة في مجال الاتصالات والعلاقات.

وقد نقلنا فيما سبق روايات عن الإمام الباقر عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام ومنها:

«من علّم باب ضلال كان عليه مثلُ وزر من عمل به ولاينقص أولئك عن أوزارهم شيئاً»[3].

وفي عصرنا، آلت الأوضاع والقضايا الاجتماعية، الثقافية، السياسية

---

١. «تعاونوا علي البرّ و التقوى»: المائدة: ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٦٥.

(٣) المصدر ١١: ٤٣٦.

والاقتصادية أحياناً إلى حالة بحيث إنها بحاجة إلى التمهيد والإعانة الثقافيين وهذا التمهيد الثقافي يبلغ حدّاً من الأهمية بحيث إن البرامج الاجتماعية لا يمكن أن تؤتي ثمارها من دونه. وقاعدة« حرمة الإعانة على الإثم« من شأنها أن توجّه هذا التمهيد الثقافي نحو الاتجاه الصحيح وتجعله نزيهاً بشكل كامل.

فهرس المصادر

١. إرشاد الطّالب في شرح المكاسب، التبريزيّ، جواد، الطبعة السادسة، قم: دارالصديقةالشهيده(ع)، (١٤٣١).

٢. النهاية في مجرّد الفقه والفتوى، الطوسيّ، محمدبن‌الحسن، قم: قدس محمدى، (بلا تاريخ).

٣. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمدبن‌الحسن الحرّ العامليّ؛ تحقيق عبد الرحيم الربّاني الشيرازي، الطبعة الرابعة؛ بيروت: دار إحياءالتراث العربي، (١٣٩١هـ).

٤. التنقيح في شرح العروةالوثقى، أبوالقاسم الخوئيّ؛ الطبعة الثانية، قم: مؤسسة آل‌البيت لإحياءالتراث، بلا تاريخ.

٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمدحسن النجفيّ؛ الطبعة السابعة، بيروت: دار إحياءالتراث العربي، (١٩٨١م).

٦. حاشيةالمكاسب، الميرزاعلي الأيروانيّ؛ قم: دفتر انتشارات كتابفروشي كتبي نجفي، (بلا تاريخ).

٧. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، العلامة محمّد باقر الوحيد

البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، قم، مؤسسة، ١٤١٧هـ.

٨. الحاشية على مدارك الأحكام، محمّد باقر البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤١٩هـ.

٩. رساله عمليه متاجر، محمّد باقر البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، طهران، حاج شيخ رضا تاجر أصفهاني، ١٣١٠هـ.

١٠. الرسائل الفقهية، محمّد باقر البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، قم، مؤسسة العلامة الوحيد البهبهانيّ، ١٤١٩هـ.

١١. رياض المسائل، علي الطباطبائيّ؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة نشر إسلامي، (١٤١٢).

١٢. زبدةالبيان في احكام القرآن، أحمد الأردبيليّ؛ الطبعة الأولى، قم: مؤتمر تكريم المحقّق الأردبيليّ، (١٣٧٥).

١٣. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ابن‌إدريس الحلّيّ؛ الطبعة الثانية، قم: دفتر انتشارات إسلامي، (١٤١٧).

١٤. شرايع الإسلام في مسايل الحلال والحرام، جعفربن الحسن الحليّ؛ الطبعة الثالثة، قم، انتشارات دارالهدى، (١٤٠٢).

١٥. العناوين، الميرعبدالفتاح الحسينيّ المراغيّ؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة نشر إسلامي، (١٤١٧).

١٦. عوائد الايّام، أحمد النراقيّ؛ الطبعة الأولى، قم: دفتر تبليغات إسلامي، (١٤١٧).

١٧. فرهنگ فقه، مؤسسة دائرةالمعارف فقه إسلامي؛ الطبعة الثانية، قم: مؤسسة دايرةالمعارف فقه إسلامي، (١٣٨٥).

١٨. فقه الصادق، سيد محمّد صادق الحسينيّ الروحانيّ؛ الطبعة الثالثة، قم، مدرسة الامام الصادق عليه السلام (١٤١٢).

١٩. القواعد الفقهيّة، محمد فاضل النكراني؛ الطبعة الثانية، قم: مركز فقه الأئمة الأطهار(ع)، (١٤٢٥).

٢٠. القواعد الفقهيّة، حسن الموسويّ البجنورديّ؛ الطبعة الثانية، قم: مؤسسة إسماعيليان، (١٤١٣).

٢١. القواعد الفقهيّة في مدرسة السيّد السبزواري، عباس علي زارعي السبزواري؛ الطبعة الأولى، شركت تعاوني كارآفرينان فرهنگ وهنر، (١٣٨٩).

٢٢. كتاب الخلاف، محمدبن‌الحسن الطوسيّ؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة نشر إسلامي، (١٤١٦).

٢٣. كتاب المكاسب، مرتضى الأنصاريّ ٢؛ الطبعة الأولى، قم، مجمع الفكر الإسلامي، (١٤٢٠).

٢٤. كفايةالأحكام، محمدباقر السبزواريّ؛ الطبعة الأولى، قم: إسلامي، (١٤٢٣).

٢٥. لسان‌العرب، ابن‌منظور؛ الطبعة الأولى، بيروت: دار احياءالتراث العربي، (١٤٠٨).

٢٦. المبسوط في فقه الاماميّة، محمّد بن الحسن الطوسيّ؛ طهران: المكتبة الرضويّة، (١٣٨٧هـ).

٢٧. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، احمد الأردبيليّ؛ الطبعة الثانية، قم: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، (١٤١٣).

٢٨. مستمسك العروةالوثقى،، الحكيم السيد محسن الطباطباييّ؛ الطبعة الرابعة، قم: منشورات مكتبة آيةالله المرعشيّ، (١٤٠٤).

٢٩. مصابيح الظلام، محمّد باقر البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، قم، مؤسسة العلّامة الوحيد البهبهانيّ، ١٤٢٤هـ.

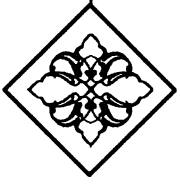
٣٠. مصباح الفقاهة، أبوالقاسم الخوئيّ؛ الطبعة الأولى،مع تقرير الميرزامحمدعلي التوحيديّ، بيروت: دارالهادي، (١٤١٢).

٣١. المكاسب المحرّمة، روحاللهالموسويّ الخمينيّ؛ الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، (١٣٨١)،

٣٢. منية الطالب في حاشية المكاسب (تقرير درس العلّامة النائينيّ)، موسى النجفيّ؛ قم: مكتبةالمحمديّة، (١٤٨١).

٣٣. موسوعةالفقه الإسلاميّ طبقاً لمذهب أهل البيت(ع)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة دائرةمعارف الفقه الإسلامي، (١٤٢٩).

٣٤. الميزان في تفسير القرآن، محمدحسين الطباطبائيّ؛ الطبعة الثالثة، قم: مؤسسة إسماعيليان، (١٣٩٣هـ)



قاعده
اختلال النظام

السيد علي الحسيني النيشابوري
أستاذ في جامعة الإمام الصادق عليه السلام - طهران

مقدمه

قاعدة حرمة اختلال النظام ووجوب حفظه من اهم القواعد الفقهية ولها دور كبير فى الفقه والاصول اذ يتوقف عليه احكام كثيرة من الواجبات والمحرمات ويستفاد من مطاوى كلام الفقهاء فى الفقه والاصول كونها مورد تسالم الفقهاء وتوافقهم. ولعل لوضوحها لم يتعرض لها الفقهاء تحت عنوان قاعدة مستقلة على انها دأبهم لا سيّما إلى زمن الشهيد ـ قدس سره ـ على عدم تدوين القواعد الفقهية الا القليل منها.

معنا قاعدة اختلال النظام

كان الانسان يطلب البقاء والحياة فى الارض وبقائه يتوقف على حفظ النظام الانسانى ؛ اعنى نظاماً يوجب ايجاد ما يحتاج اليه الانسان ؛ من النظامات الاجتماعية والسياسيّة والثقافية والاقتصادية ويحرم كل أمر يوجب اختلال هذا النظام ويجب فعل كل ما يحفظه فكل فعل ينهتى الى اختلال النظام يحرم كما أنه يجب كل عمل يحفظ هذا النظام كل ذلک لأهميّة وجود النظام وحفظه للإنسان والعلّامة الوحيد نصّ على ذلک واعتقد اهميّة حفظ النظام على مستوى يكون اختلاف الخلقة لأجلها «لمّا كان نظم أمور المعاد والمعاش يتوقف على أن يخلق الله

تبارک وتعالى الخلق مختلفاً ومتفاوتاً بأن يخلق البعض ضعيفاً والآخر قويّاً وبعضاً غنيّاً وآخر فقيراً خلقهم كذلک»[١]. بناء على ذلک الاختلاف فى مخلوقات الله لأجل وجود النظام فى العالم وأيضاً حصول النظم وحسم مادّة النزاع فى حوزة القيادة من أدلّة النبوة والإمامة، قال فى شرحه على المفاتيح: «... انّ نصب النبى صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام كان لحسم مادة النزاع فى هذا المنصب الجليل العظيم....» لأنّ الناس كلّهم يميلون إلى القدرة ويستلذّون منها سواء كانت القدرة ظاهريّة أو باطنيّة ولذا يقع بينهم منازعات ومقاتلات شديدة توجب اختلال النظام وأيضاً دليل حصول الحكومة بين الناس انها توجب نظم المعاد والمعاش بين الناس[٢]. ومما ذكر نا يظهر حدود هذه القاعدة حيث انما مفادها حرمة الاختلال بأى نظام يؤثر جداً فى نظام حيات نوع الانسان وقوام معاشهم وتفرق مجتمعهم.

هل هى قاعدة فقهية او اصولية

قاعدة اختلال النظام ـ كمامر ـ من القواعد الفقهية لا الاصولية لان القواعد الاصولية، قواعد يوجب العلم بالحجيّة على الاحكام الشرعيّة الفرعية بخلاف القواعد الفقهية حيث انها احكام شرعيّة كلية تنطبق على احكام جزئيّة كثيرة ومصاديق مختلفه وهذه القاعدة لما كان مفادها

---

(١) رساله خمسيّه: ١.

(٢) رساله اصول: ٥٠.

حرمة الاختلال فى النظام ووجوب حفظه شرعاً تكون من المسايل الفقهية والتتبع فى كلام البهبهانى وموارد تطبيق القاعدة تحكى أنّه اعتقد كونها قاعدة فقهيّة كما سيجيئ.

ادلة القاعدة

و يناسب للبحث من ادلة هذه القاعدة الاشارة الى ثلث نكات:

الاولى، اجماع الفقها: التتبع فى مطاوى كلمات الفقهاء حول هذه القاعدة يكشف عن تلقيهم هذه القاعدة بالقبول وكونها فى نظرهم مفروغا عنه ولذا رأينا كرراً التمسک بهذه القاعدة فى الفقة والااصول بلا اشارة الى دليل حجتيه.

الثانية، العقل: يستقل بقبح اختلال النظام وحسن حفظه، اى لزوم كل فعل يتوقف عليه حفظ النظام ولما كان الشارع من العقلاء بل رئيس العقلاء حكم بحكمهم هذا فالشرع يحكم بحرمة فعل يخل بالنظام وبوجوب فعل يتوقف عليه حفظه وذلک بديهى لا يحتاج الى الاستدلال ولعلهم لهذا جعلوها مفروغاً عنه وتلقوة بالقبول فلاحاجة لنا لاثباتها بالتمسک بالنصوص.

الثالثة، السنة: هناک نصوص على اعتبار هذه القاعدة ؛ منها ما نقله فضل بن شاذان عن الرض υ فى حديث طويل: «فان قال: ولم جعل أولى الأ مر وأمر بطاعتهم ؟ قيل: لعلل كثيرة ؛ منها: أن الخلق لما وقفوا على حد محدود أمروا أن لا يتعدوا من تلک الحدود لما فيه من

فسادهم، لم يكن يثبت ذالک ولا يقوم إلأ بأن يجعل عليهم فيها امينا يأخذهم بالوقف عند ما ابيح لهم لو يمنعهم من التعدى على ماحظر عليهم ؛ لأنه لو لم يكن ذالک لكان احد لا يترک لذته ومنفتعة لفساد غيره. فجعل عليهم قيماً يمنعهم عن الفساد ويقيم فيهم الحدود والاحكام. منها انا لانجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقواو عاشوا الاّ بقيم ورئيس لما لا بدلهم منه في أمر الدين والدنيا. فلم يجز فى حكمة الحكيم أن يترک الخلق بما يعلم انه لا بد لهم فيه ولا قوام لهم الاّ به فيقا تلون به عدوهم ويقسّمون به فيئهم ويقيمون به جمعتهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم»[1]. وهذه الرواية معتبرة لأن فضل بن شاذان لاكلام فى وثاقته وجلالته واستبعاد روايته عن الرضاυ فى غير محله ولا دليل عليه كما اشار اليه فى معجم رجال الحديث وفى سند الحديث عبد الواحد محمّد بن عبدوس النيشابورى من مشايخ الصدوق والاقوى وثا قتة وعلى بن محمّد بن قتيبة والأقوى ايضا إعتبار روايته واعتمد عليه الكشى والعلامة فى المختلف. علي أن الرواية معتبرة وان لم يثبت وثاقتهما او وثاقة احدهما.

ففى قولهυ «انا لا نجد الخ» اشارة الى منشأ لزوم الاختلال فى نظام حياة عموم الناس ومعاشهم، كما أن قولهυ «أنا لا نجد فرقة من الفرق الخ» يدل على مفاد هذه القاعدة ؛ بعبارة اخرى هذه الفقرة من الرواية

---

(١) عيون اخبار الرضار ٢: ١٠٠ـ ١٠١؛ علل الشرايع: ٢٥٣.

تدل اولاً على ضرورة النظام ولزوم حفظه وحرمة الاخلال به. وثانياً على لزوم تأسيس النظام والحكومة الاسلامى لأنة قالυ بعد ذالک: «و منها انه لو لم يحعل لهم اماماً قيّماً اميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة وذهبت الدين وغيّرت السنن والاحكام ولزاد فيه المبتدعون... فلو لم يجعل لهم قيّماً حافظاً لما جاء به الرسول لفسدوا على نحو مايّينا وغيّرت الشرايع والسنن والاحكام والايمان وكان فى ذالک فساد الخلق اجمعين »[١]. والعلّامة الوحيد البهبهانى أيّد هذه الرّواية بمناسبة[٢].

منها: رواية حفص بن غياث، عن ابى عبداللهυ فى حديث فانهυ بعد الحكم بامارية اليد على الملكية قال: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق »[٣].وجه الدلالة أن قولهυ «لم يقم للمسلمين سوق» بدل على انه لو لا اليد لا ختل نظام اسواق المسلمين ومبادلاتهم ومعاملاتهم والعقلاء يعتقدن ويعتمدون على ما به حفظ نظام اسواقهم ومن الواضح انه ينجر الى اختلال نظام اقتصاد هم وبما ذكرنا يظهر وجه سيرة العقلاء على اعتبار اليد[٤]. واما سند هذه الرواية فلا باس به بل القول بكونه معتبرة لا يخلو من قوة لان الاقوى جواز الاعتماد على قاسم بن يحيى الذى وقع

---

(١) المصدر.

(٢) مصابيح الظلام٣: ٧٦.

(٣) وسايل الشيعه ١٨: ٢١٥، باب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم، ح ٢.

(٤) فرائد الاصول ٣: ٣٢١ـ٣٢٤.

فى طريق الكلينى والشيخ فى سند هذه الرواية[١]، لا سيّما مع عمل مشهور القدماء والمتأخرين بهذه الرواية.

منها: ما رواه فى تحف العقول ونقله شيخ الاعظم ﷺ فى اول كتابه المعروف بالمكاسب، فى بيان المكاسب المحللة: «فكلّ مأمور به ممّا هو غذاء للعباد فى وجوب الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون من جميع المنافع التّى لا يقيمهم غيرها... [٢] وكل ما يتعلّم العباد أو يعلمونهم من صنوف الصناعات مثل الكتابة والحساب... وانواع صنوف الآلات التى يحتاج اليها العباد التى منها وبها قوامهم وفيها بلغة جميع حوائجهم فحلال فعله... لما فيه من الرجحان فى منافع جهات صلاحهم وقوامهم به»[٣].

و منها: قوله ؏ رداً على الخوارج «و انه لا بدّ للناس من امير برّ أو فاجر يعمل فى إمرأته المومن ويتمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفىء ويقاتل بها العدوّ وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القويّ حتى يستريح به برّ ويستراح من فاجر»[٤].

الرابعة: السيرة القطعّية للعقلاء على لزوم حفظ النظام والاجتناب عما

---

(١)

(٢) وسايل الشيعه ١٢: ٥٤، باب ٢، مما يكتسب به ؛ تحف العقول: ٣٨٦.

(٣) المصدر: ٣٩٠.

(٤) نهج البلاغه: خ ٤٠.

يختلّة وهذه السيرة ممضاة من الشارع ولا شک فی اعتبارها.

يستفاد من هذه الأدلة اولا: لـزوم حفـظ النظـام ووجـوب کـل عمـل يوجبه او يؤثر فيه وحرمة کل ما يختلّة. وثانياً: الانسان فـی بقـاء حياتـة يحتـاج الـی نظامـات عديـدة کالنظـام الاقتصـادی والنظـام الحکـومی والسياسی وهذه الأدلة کما تدل علی لزوم حفظ النظام الجامع لها، يثبت بها النظام السياسی والحکومی أيضـاً لا سـيما بعـض الروايـات السـابقة مـورد هـاذا لـک کمـا لا يخفـی[1]. وثالثـاً: يحتمـل أن يکـون کـل هـذه الروايات ارشاداً الی حکم العقل ولا تدل علی حکم شرعی تعبدی. لأن العقل کما ذکرنا تدل علی وجوب حفظ النظام المتوقف عليه بقاء حيـاة النوع الانسانی.

مجری القاعدة

استندوا الی هذه القاعدة فی الفروع الفقهّيـة المتعـددة وفـی مختلـف ابواب الفقه ونشير الی بعضها:

منها: ضروة الحکومة الاسلاميّة، قال الامام الخمينـی ـ قـدس سـره ـ بعد الاشارة الی الأمور الحسبيّة:

«ولا يخفی إن حفظ النظام وسدّ ثغور المسلمين وحفظ شـبانهم مـن الإنحراف عن الاسلام ومنـع التبليغـات المضـادّة للاسـلام ونحوهـا مـن اوضح الحسبيّات ولا يمکن الوصـول اليهـا الا بتشـکيل حکومـة عادلـة

---

(١) نهج البلاغه، و ما عن الرضا ؈ اشارة إلی کون هذه المسألة عقلياً فتدبّر.

اسلاميّة... »[١].

فقد دل كلامه: اولاً على أن حفظ النظام من الحسبيّات التى لا يرضى الشارع با هما لها وثانياً لا تُقيمها الاّ الحكومة الاسلاميّة العادلة.

و فى موضع آخر من كلامة استدلال بلزوم حفظ النظام وعدم جواز الاختلال بأمور المسلمين على اثبات ضرورة الحكومة الاسلاميّة: قال «رحمة الله عليه»:

«وبعد ما عرفت ذلک نقول: إنّ الاحكام الاسلاميّة سواء الاحكام المربوطة با الماليّات او السياسات أو الحقوق لا تنسخ بل تبتقى الى يوم القيمة ونفس بقاء تلک الاحكام ليقضى بضرورة حكومة وولاية تضمن حفظ سيادة القانون الإلهى وتتكفل لإجرائها ولا يمكن اجراء احكام الله الاّ بها لئلا يلزم الهرج والمرج مع إن حفظ النظام من الواجبات الاكيدة واختلال امور المسلمين من الأمور المبغوضة ولا يقوم ذا ولابُدّ عن هذا الاّ بوال وحكومة»[٢].

و حاصل كلامه إن حفظ النظام وعدم الاختلال بأمور المسلمين لا يقوم الا بالحكومة وقائدها وحيث إنّ الاحكام الالهيّة باقية الى يوم القيمة ولا يمكن اجرائها الاّ بالحكومة، يحب أن تكون حكومة وهذه الحكومة، اسلاميّة.

---

(١) كتاب البيع ٢: ٤٩٧.

(٢) المصدر: ٤٦١.

منها: ثبوت الولاية الفقهية؟ علّل بعضهم ثبوت الولاية الفقهيّة بلزوم اختلال النظام من عدمه ويمكن استفادة ذلک من كلام العلّامة الوحيد البهبهانى بعد الإشارة إلى مناصب الفقيه، حيث قال: «وأمّا حاكم الشرع فقد أشرنا إلى أشغاله ومناصبه وهى ممّا ينتظم به أمور المعاد والمعاش للعباد والظاهر انّ حكمه مثل حكم القاضى ماض على العباد، مجتهدين أم مقلدين، مقلدين له أو لغيره أم لا يكونوا قلّدوا واحداً لإشتراک العلّة وهى كونه منصوباً من المعصوم ولأنّ حصول النظام لا يكون إلا بذلک»[1]. ومن كلام الامام الخمينى ـ قدس سره ـ فراجع كلامه وتأمل فيه وصرح به الاردبيلى حيث قال: «انّ الفقيه حال الغيبة ليس نايباً عن الأئمة الذين ماتوا حال حياتهم... بل عن صاحب الأمر واذنه معلوم بالاجماع»[2].

منها: مشروعيّة القضاء وقد علل بعض المعاصرين مشروعية القضاء بتوقف حفظ النظام عليه ولزوم الاختلال فيه لو لا مشروعيّة القضاء وعدم الفرق فى ذالک بين زمانى الحضور والغيبة [3] وقال الاردبيلى: «لو لم يسقط اشتراط الاذن من الامام فى ثبوت الولاية على القضاء فى

---

(١) الفوائد الحائرية: ٥٠.

(٢) المصدر، مجمع القائدة و البرهان ١٢: ٢٨.

(٣) مبانى تكلمة المنهاج ١: ٤، قال: «القضاء واجب كفايى و ذالک حفظ النظام المادى و المعنوى عليه. ...»؛ التنقيح ١: ٣٨٩؛ مبانى الفقه الفعال ١: ٢٢.

عصر الغيبة لا ختلّ النظام كما انّه لو لا القضاء بين الناس لا ختل نظام نوعهم»[١].

منها: تعميم حجيّة الامارة قال بعض المعاصرين: «لو قلنا باختصاص حجيّة البيّنة بأبواب المرافعات لزم اختلال النظام[٢] او بغيره مثل انّه لو لم يأذن يلزم الحرج والضيق بل اختلال النظام وهو ظاهر». واستدل ايضاً لاطلاق الولاية علي ذلک.

منها: حجيّة عدالة الظاهرية: قال صاحب الجواهر: من القول بلزوم العدالة الواقعية فى الشاهد اختلال النظام ولذا تكتفى بالعدالة الظاهريّه فيه: «بل قد يدّعى اختلال النظام بذالک فأن كثيراً من حقوق الناس من اموال وفروج ودماء تضيع بذلک: فكم من دم ليدوكم وكم من فرج يغصبوكم وكم من ولد يؤخذ»[٣]. وقد أخذ ذلک من أستاذه ـ مع الواسطه ـ العلّامة الوحيد البهبهانى حيث قال: «و معلوم أنّ العدالة من الأمور الّتى تعمّ به البلوى وتكثر إليها الحاجة فى المعاملات والايقاعات والعبادات بحيث لا ينتظم أمر المعاش والمعاد إلّا بها فى كثير من الامور اللّابديّة والضروريّة فلو كانت العدالة كما يقولون للزم الحرج واختلّ

---

(١) مجمع الفائدة و البرهان ١٢: ٢٩.

(٢) التنقيح ١: ٢٠٨.

(٣) جواهر الكلام ٢٣: ٢٤.

النظام الشرعى وتعطلت الأمور المحتاج إليها»[١].

منها: اماريّة اليد وسوق المسليمن: اشار الفقهاء إلى أنه لو لم يكن المسلم وسوق المسليمن امارة يلزم اختلال النظام، لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبار ها واشار اليه υ فى ذيل ما رواه حفض ابن غياث «و لم يحز ذلک لما قام للمسلمين سوق»[٢].

منها: وجوب المكاسب الكفائية حيث يجب على الناس كفاية تعلّم الصناعات وتعليمها والاكتساب بها كفاية لئلا يلزم بتركها اختلال النظام وصرّح بذلک الوحيد البهبهانى: «وأمّا وجوب الصناعات فإنّما هو لحصول النظام وهو كما يتحقق مجاناً يتحقق بعنوان أخذ الاجرة... وامّا الواجبات الكفائيّة التّى هى من قبيل الصناعات وبيع الاعيان ممّا هو واجب لحصول النظام ودفع الضرر وكذا الواجبات العينيّة التى هى من هذا القبيل [٣] فالوجوب الحاصل فيها إنّما هو القدر المشترک بين الإعطاء مجاناً والإعطاء بالعوض مع أنّ النظام لا يحص غالباً إلّا بالثانى» [٤]. وصرّح به الامام الخمينى[٥] وقال الوحيد البهبهانى يجب المكاسب

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٤١.

(٢) فرائد الاصول ٣: ٣٢١؛ القوائد الفقهيه، ناصر مكارم شيرازى ٢: ٢٨٤؛ بلغة الفقهيه ٣: ٢٠٨ و ٢١٨.

(٣) حاشية مجمع الفائدة: ٢٧.

(٤) المصدر: ٢٨.

(٥) المكاسب المحرمة ١: ٤.

الكفائة للزوم حفظ النظام ولا يوجب ذلک کونها مجانيّة لإبتناء حفظ النظام على كونها بالاجرة. [١]

منها: اعتبار تعيين حق الجعالة: قال الوحيد البهبهانى فى توضيح مراد الاردبيلى ـقدس سرّهماـ «مراده ان الحاجة ماسّة إلى أمثال هذه المعاملات والنظام يتوقف عليها ولهذا جعلها الشارع مشروعة كما ظهر من كلامه وأيضاً فعل الحكيم يناسب أن يكون تامّ الفائدة فعلى هذا لو لم يجعل التعيين معتبراً لم يحص المطلوب من النظام ولم تتحقق الحاجة الماسة»[٢].

و منها: صحّة الاستيجار فى الواجبات[٣] ومنها قبول دعوى الإعسار من الغريم بمجرّد دعوى ذلک من دون فحص ومنها تشريع البينة ونفوذها شرعاً[٤].

منها بعض المسائل الأصوليّة: كعدم وجوب الاحتياط وحجيّة الامارات[٥] ـ كحجيّة الظواهر وخبر الواحد ـ[٦] على قول بعضهم

---

(١) الرسائل الفقهيّة، ٣٠٤ـ ٣٠٦؛ انظر: مصباح الفقهاهة ١: ٣٧؛ بدايع الأفكار: ٣٤٥؛ و مكاسب ٤: ١٣٩.

١. (٢) الحاشيه على مجمع الفائدة و البرهان: ٥٢٦.

(٣) المكاسب المحرمة.

(٤) المصدر: ٢٩١.

(٥) انوار الهداية ١: ٣٤٧، التنقيح ١: ٦٥ـ٧٥ و ٢٤١.

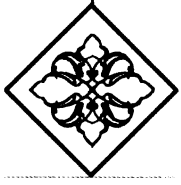
(٦) تحريرات فى الاصول ٣: ١٦٨.

وحجيّة الاستصحاب على قول آخر[1].

نسبتها مع سایر الادلّة

لابد من تقدمها على سایر الامارات والقواعد والاصول. اذ حكم العقل بلزوم الاجتناب عما يختلّ النظام يوجب القطع بحكم الشرع بذالک ولما كانت القطع حجيّته ذاتيّة فمع حصوله لا تصل النوبة إلى سایر الحجج والأصول ومن تتبّع فی كلمات القوم حول هذه القاعدة يجد أنهم قدموها على كل المسائل الأصوليّة والفقهيّة عند التعارض.

(١) الاصول العامة: ٤٤٥.



رؤية الوحيد البهبهاني
في قاعدة لا ضرر ولا ضرار
(دراسة تحليلية)

جعفر زنكنه شهركي

عضو الهيئة العلمية لجامعة العلوم الإسلامية الرضويّة

ملخص البحث

تعدّ قاعدة«لا ضرر» من القواعد المهمة التي كثيراً ما تستخدم في الفقه.

يمكن بحث ودراسة هذه القاعدة من زوايا شتى. المسألة المهمة التي يتناولها هذا المقال بالبحث هي إمكانية إثبات«الضمان» بواسطة هذه القاعدة. ولذا فالسؤال الرئيس وفضلاً عن رفع الضرر ومنع الإضرار بالآخرين، هل يمكن بالاستناد إلى هذه القاعدة أنّ يُستفاد بوجوب تدارك وجبر الضرر الذي حلّ بالآخرين؟ أم لا توجد هناك إمكانية لمثل هذه الإستفادة؟ الحقيقة أنّ هناك اختلافاً بوجهات النظر الفقهيّة بهذا الشأن. فقسم يذهب بتفسيره المحدود لهذه القاعدة إلى أنها تتعلق برفع حكم الضرر ولا يعتبرها دليل إثبات للأحكام بما فيها حكم الضمان. في المقابل هناك قسم من الفقهاء يرون أنّ هذه القاعدة لها القدرة أيضاً على إثبات حكم الضمان. على أنّ التمحيص في المدوّنات والمؤلفات الفقهيّة للعلّامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ يكشف عن أنّه من روّاد نظريّة استخلاص حكم الضمان من قاعدة«لا ضرر».

إن هذا المقال يبحث الأسس الفقهيّة لقاعدة«لا ضرر» انطلاقاً من الآيات الكريمة والروايات الشريفة وأدلة العقل ومبنى العقلاء. ويخلص إلى نتيجة مفادها بأنّ نظريّة العلّامة البهبهانيّ قد

تمتعت من القوة والمتانة ما يمكن معهما الذهاب إلى تدارك وتعويض المتضرر من قبل المسبّب للضرر وذلك على أساس قاعدة«لا ضرر».

الكلمات الدلاليّة: قاعدة«لا ضرر»، تعويض الخسارة، الضمان، نظريّات العلّامة البهبهانيّ.

مقدمة: تبيين نظريّة العلّامة الوحيد البهبهانيّ حول قاعدة«لا ضرر»

تعدّ قاعدة«لا ضرر» من أشهر القواعد الفقهيّة وتمتلك تطبيقات واسعة في أبواب مختلفة ابتداءً من العبادات وانتهاءً بالمعاملات. وانطلاقاً من أهميّة هذه القاعدة فقد تمّ كتابة مؤلّفات ومصادر كثيرة بشأنها، إذ عمد كثير من فقهاء الزمن الماضي والحاضر، وفضلاً عن مناقشتها وبحثها بين سطور الكتب الفقهيّة، إلى كتابة رسائل مستقلّة حولها أيضاً. علماً أنّ المدوّن لهذه السطور لم يتوصل ـ رغم تتبعه الحثيث ـ إلى رسالة أو مؤلَّف مستقل يعرض رؤية العلّامة الوحيد البهبهانيّ بهذا الشأن، بل احتوت مؤلّفاته الفقهيّة وفي موارد متعدّدة جملة من الاستنادات لقاعدة«لا ضرر» كانت مؤثّرة ومفيدة في موضوع البحث، ولذا يمكن في ظل الأدلة الموجودة عرض نظريّته المبتكرة في هذا المضمار بوضوح.

لقد تمّ في كثير من النظريّات الفقهيّة تفسير قاعدة«لا ضرر» بشكل محدود، وقيل إنّ قاعدة«لا ضرر» هي إثبات للحكم بما فيه إثبات لحكم الضمان ولا يُستفاد منها لتدارك الضرر. لكنّ العلّامة الوحيد البهبهانيّ في

حاشيته على كتاب مجمع الفائدة والبرهان اعتبر أنّ الإضرار بالغير من أسباب الضمان ويرى أنّ الفقهاء سواءً المتقدّمين منهم أو المتأخّرين استندوا في أبواب من قبيل الغصب والإتلاف إلى قاعدة«لا ضرر ولا ضرار» في الحكم بالضمان. ثمّ يصرّح قائلاً إنّ حديث«لا ضرر ولا ضرار» حجّة، ومقتضى هذا الحديث أن كل نحو من أنحاء الضرر يجب تداركه ورفعه وذلك من قبل الشخص الذي ألحق الضرر[1]. ثمّ في كتاب الفوائد الحائرية يقول: أنّ لا يكون (العمل) في مقام الإضرار بمسلم أو بمن في حكمه لأنّ عموم (نفي الضرر والإضرار) الذي هو ثابت عقلاً وشرعاً

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهانيّ: ٦١٧ـ ٦١٨: "لا يخفى أنّ سبب الضمان ليس منحصراً في الإتلاف، فإنّهم ربّما يحكمون بالضمان بسبب الإضرار، استناداً إلى قوله (صلّى اللّه عليه و آله و سلم): «لا ضرر ولا ضرار»، وقدماء فقهائنا والمحدّثين لا يذكرون في باب الضمان بمثل الغصب والإتلاف سوى هذا الحديث. وحديث: "ليس لعرق ظالم حقّ"، ولم يذكروا حديث: "على اليد"، فضلا عن تعريفاته. والمتأخّرون في كثير من المواضع يستندون إلى حديث "لا ضرر ولا ضرار"، ومع ذلك لا أراهم يراعون هذا الحديث في كتاب الغصب والإتلاف، بل يحكمون بأنّ الغاصب يضمن أعلى القيم وإن كان المتلف غيره، إذا كان قيمياً أو مثلياً ولم يوجد، ويقولون: هو مأخوذ بأشقّ الأحوال، ولا دليل عليه من الأخبار سوى هذا الحديث، بل وليس إجماع عليه، ولا دليل آخر، وحديث "على اليد" لا يدلّ عليه، فإنّ حديث «لا ضرر ولا ضرار» حجّة، فمقتضاه أنّ كلّ نحو من أنحاء الضرر يجب تداركه ورفعه على من أضرّ".

يمنعه، بل لابدّ من الحكم بالتدارك لو فعل الضرر»[١].

ومن بين الآراء الفقهيّة المتمحورة حول قاعدة«لا ضرر»، إعتبرت نظريّة العلّامة البهبهانيّ أنّها نظريّة جديدة ومفيدة وتستحق المناقشة. أمّا أهميّة هذه النظريّة فمتأتية من أنّ المعاملات والتبادلات التجارية، سواء على صعيد الأنظمة القانونية الداخلية أم على صعيد أنظمة التجارة الدوليّة، تقضي بحتميّة تعويض كافّة الخسائر الناجمة عن نقض وانتهاك التعهدات، سواءً القهرية منها أو ما نصّت عليه العقود. ولقد حظي هذا المفهوم بالقبول على نطاق واسع لما يتمتع به من منطق عقلائي واقتصادي.[٢] يقرّ فقه الإمامية والقانون الإيراني تعويض الخسارة في الضمان القهريّ بالاستناد إلى قواعد من قبيل الإتلاف والتسبيب. وفيما يتعلق بالمسؤولية العقدية فإنه إنّ كان تعويض الخسارة الناجمة عن

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٢٥٠.

(٢) الوثيقتان المعروفتان في مجال التجارة الدولية هما؛ إتفاقية البيع الدولي ومبادئ العقود التجارية الدولية، وإتفاقية المعهد الدولي لتوحيد القانون الخاص بشأن عقد الشراء الدولي للحقوق (اليونيدرا) المعروفة بـ"الأصول unidroit". أقرّت هاتان الوثيقتان تعويض كافة الخسائر المترتبة على انتهاك بنود العقد. فالمادة ٧٤ من اتفاقية البيع نصّت على أنّ يتألف التعويض عن مخالفة أحد الطرفين للعقد من مبلغ يعادل الخسارة التى لحقت بالطرف الآخر والكسب الذي فاته نتيجة للمخالفة. وكذلك المواد ٢-٤-٧ من "الأصول unidroit" صرّحت بأن "الطرف المتضرر يستحق استلام الغرامة بالكامل بسبب الصدمات الناجمة عن عدم التنفيذ. هذه الصدمات تشمل كل أنواع الضرر وكل أنواع النفع التي حرم منها".

نقض بنود العقد شرطاً قد تمّ تثبيته في العقد فليس هناك أي اختلاف بوجهات النظر بشأن إمكانية استيفاء الخسارة وذلك انطلاقاً المبنى الفقي للشرط المضمَّن في العقد، الأمر الذي تحدثت عنه أيضاً المادة ٢٢١ من القانون المدني. لكنّ الحال يختلف إذا لم يكن هناك اتفاق منصوص عليه في العقد، حيث انقسم الفقهاء في وجهات نظرهم بهذا الخصوص.

ويعود منشأ الخلاف إلى مدى إمكانية الاستناد إلى القواعد العامة للمسؤولية مثل قواعد التسبيب والاتلاف و«لا ضرر». ففريق من الفقهاء ذهب إلى أنّ قواعد الاتلاف والتسبيب تختص بـ«تلف المال الموجود» معتبراً ذلك مسؤولية قهرية. فبما أنّ الكلام في المسؤولية العقدية يدور حول تعويض خسارة تلف العين والنفع، فهو يعتبر أنّ هاتين القاعدتين تفقدان فاعليتهما. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينفي هذا الفريق من الأساس أي ارتباط بين قاعدة«لا ضرر» وبين الضمان. في المقابل، هناك نظريّة أخرى يعتمدها فقهاء كبار مثل العلّامة الوحيد البهبهانيّ وهي أنّ قاعدة«لا ضرر» من أسباب الضمان وتدلّ أيضاً على تعويض الخسارة. إنطلاقاً من هذه النظريّة يمكن سدّ النقص الموجود في مجال بنود المسؤولية العقدية والاستناد لقاعدة«لا ضرر» لموضوع المسؤولية العقدية والخسائر الناجمة عن الحرمان من النفع.

على كل حال، نعمد في هذه البنود إلى تبيين نظريّة إثبات حكم

الضمان بواسطة قاعدة«لا ضرر» وذلك وفقاً لمنطلقات قاعدة«لا ضرر»، وكذلك سائر آراء ووجهات نظر الفقهاء. تقوم فرضيتنا على أنّ قاعدة«لا ضرر» وانطلاقاً من الاهتمام بكافة المنطلقات العقليّة والنقلية، تحمل مفهوماً عاماً من وجهة نظر العلّامة الوحيد البهبهانيّ وفريق آخر من الفقهاء، ففضلاً عما يُستفاد منها في نفي ومنع الإضرار بالآخرين، يمكن الاستناد إليها في ضمان ووجوب تدارك الضرر سواءً كان الضرر الوارد على الغير ناجماً عن نقد الالتزامات القانونية التي يعبّر عنه بالمسؤولية خارج العقد أو الضمان القهريّ، أو ناجماً عن مخالفة بنود العقد وهو ما يعبّر عنه بالمسؤولية العقدية.

مناقشة أسس نظريّة العلّامة الوحيد البهبهانيّ بشأن قاعدة«لا ضرر»

الاستدلال بدليل العقل

تستند قاعدة«لا ضرر» إلى العقل والنقل. فالعقل باعتباره واحداً من الأدلة الأربعة وحجة وهبها الله تعالى وتجب إطاعته، يحكم بعدم الإضرار بالآخرين.[1] إنطلاقاً من أنّ عدم منع الإضرار بالآخرين لا

---

(١) يطلق حكم العقل على مسائل أدركها العقل بشكل تام، ويقود في عملية الاستنباط إلى الاكتشاف والتوصل إلى قاعدة قانونية أو حكم شرعي. (مركز المعلومات والوثائق الإسلامية، قاموس أصول الفقه: ٥٧٦؛ أصول الفقه، المظفر ٢: ١٢٥).

يجعل الحياة الجماعية صعبة فقط بل ومستحيلة[١]، فإن العقل يحكم بوجوب احترام حقوق الأفراد من قبل الآخرين ولزوم صيانتها من المساس بها. إنّ مؤدّى قاعدة«لا ضرر» يعتبر من المستقلات العقليّة وفقاً لرأي كثير من الفقهاء والمحقّقين، وهذا يعني أنّه حتّى لو التزم الكتاب والسنة الصمت بشأن قاعدة«لا ضرر»، فالعقل يحكم بشكل مستقل بنفي ومنع الإضرار[٢]. وكما أنّ وجوب منع الإضرار بالآخرين من الأحكام العقليّة، فرفع وتدارك الإضرار بالآخرين هما أيضاً من الأحكام العقليّة[٣]. وحكم العقل هذا يكون حيث يوجد الضرر سواءً كان ناجماً عن نقض الالتزامات القانونية والأعمال القهرية أو الالتزامات العقدية. فالإضرار بالآخرين قبيح بحسب حكم العقل، ويبقى قبح الضرر - من جهة أنّه عمل ضار وقبيح - قائماً طالما لم يجر رفع وتدارك الضرر. من هنا يحكم العقل برفع وجبر هذا الفعل القبيح من قبل من فعل الضرر.

يقول العلّامة البهبهانيّ أيضاً:« عموم (نفي الضرر والإضرار) الذي هو

---

(١) الرسائل الفقهية، العلّامة الجعفريّ: ٩٦.

(٢) القواعد الفقهية، المكارم الشيرازيّ ١: ٢٨،. كتاب الغصب، الرشتي: ٥٤. الرسائل الفقهية، العلّامة الجعفريّ: ٩٦. قواعد الفقه، المحقق الداماد ١: ١٣١. الحقوق المدنية، الطاهري ٢: ٢٢٩-٢٣٠.

(٣) الفوائد الحائرية، الوحيد البهباني: ٢٥٠. العناوين الفقهية، المراغيّ ١: ٣١٨. نظرية جبر الخسارة بالحقوق المعنوية للطفل، النقيبيّ: ٩٧.

ثابت عقلاً وشرعاً يمنعه، بل لابدّ من الحكم بالتدارك لو فعل المبنى الذي يعتمده العقلاء هو أنّ السيرة العملية لكافة عقلاء العالم من أي دين ومسلك كانوا، يقوم أيضاً على وجوب تعويض الخسارة من قبل من فعل الضرر. وفي الحقيقة أنّ الدعامة الرئيسة لقاعدة الضرر تتمثل في المبنى العقلائي وإحراز تقريرهم عن طريق عدم الردع، وحسب تعبير بعض المحقّقين فإن ما يمكنه حل مشكلة دلالة قاعدة«لا ضرر» على الضمان من الأساس هي أنّه في قاعدة«لا ضرر» لا يجري التمسك فقط بالنصوص اللفظية بل برؤية العقلاء أيضاً.[٢] واستناداً لنفس هذه السيرة العقلائية، ورد التأكيد في قوانين شتى الدول وكذلك معاهدات التجارة الدوليّة على وجوب تدارك وجبر الخسارة الناجمة عن مخالفة الالتزامات سواءً القهرية منها أو العقدية. علماً أنّ مبنى العقلاء من زاوية فقه الإمامية يُعتبر حجّة في حال حظي بتأييد الشارع أيضاً، وفي هذا المجال ونظراً للاستنادات التي سيجري التطرق إليها في الأدلة النقلية فسيظهر وبوضوح أنّ القاعدة تحظى بتأييد الشارع. هذا إلى جانب أنّ السكوت وعدم ردع الشارع يمكن أنّ يفصح كذلك عن رضاه.

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٢٥٠.

(٢) قواعد الفقه، المحقق الداماد ١: ١٦١.

الاستدلال بالأدلّة النقلية

الاستدلال بآيات القرآن الكريم

ورد في الكتاب العزيز آيات كثيرة تدلّ على النهي عن الإضرار بالآخرين. تحدثت تلك الآيات عن موضوعات متعدّدة كالنهي عن إضرار الأب والأم بالولد[1]، والنهي عن الرجوع إلى الزوجة المطلّقة بنيّة الإضرار بها وتضييع حقوقها[2]، والنهي عن الإضرار بالدائن أو المدين عن طريق الكتابة والإدلاء بشهادة مخالفة للواقع بشأن الدين[3]، و... وفي كل الأحوال يمكن الأخذ بهذه الآيات المباركات كأدلة على تأييد حكم العقل القاضي بنفي الضرر والإضرار[4]. على أنّ النهي الوارد في هذه الآيات الكريمة وإن كان نهياً عن الضرر في موارد خاصّة لكنه، وطبقاً لرأي فريق من العلماء المعاصرين، يمكننا مع إلغاء التخصيص الوارد فيها الاستفادة منها كقاعدة عامّة تفيد بمنع الضرر والإضرار والنهي عنهما. من هؤلاء العلماء، العلّامة الجعفريّ الذي يشير إلى الآيات القرآنية السبع التي تحدثت عن منع الإضرار بالآخرين، ويقول: «رغم أنّ هذه الآيات السبع تنهى وتمنع الإضرار في موارد معينة إلا أننا نعلم يقيناً أنّ الموارد المذكورة لا تنطوي على أي تخصيص من جهة منع الضرر

---

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) البقرة: ٢٣١.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

(٤) القواعد الفقهية، المكارم الشيرازيّ ١: ٢٩-٣٠.

والإضرار، إذ لا وجود لأدنى احتمال في أنّ يكون الإضرار ممنوعاً (مثلاً) في مسألة الوصية والدَيْن، فمع أنّ المال هو عائد للميت لكنّ الإضرار بمال ونفس وشخصية الآخرين لا يكون ممنوعاً. لو تمّ إمعان النظر وبدقّة لاتّضح أنّ الآيات المذكورة تطرقت في الغالب إلى أبعاد إنسانية ونهت عن إلحاق الضرر. فيما يتعلق بالطفل ولزوم عدم إلحاق الضرر به من قبل الأب والأم - رغم أنّ الكلام يشمل كافّة جوانب حياة وسلامة الطفل - يمكن وعلى نحو القطع أنّ يثبت عدم وجود حكم في الإسلام يفضي إلى الإضرار بالآخرين ذلك أنّ ما يحكم به العقل قطعاً هو أنّه لا يبدو أنّ يكون إلحاق الضرر بالطفل ممنوعاً مع أنّ مكانته لم تثبت بعد على غرار الكبار من حيث المسار الطبيعي والقوانين الاجتماعية ولا يكون هناك منع عن الإضرار بالكبار من ناحية المال والنفس. الآيتان الثانية والخامسة تنهيان عن الإضرار عموماً بالزوجة المطلّقة سواءً من ناحية الجسم أم من ناحية الشخصية. وهكذا الآيات الأخرى... إنّ الموضوعات التي أثيرت في الآيات المذكورة والنهي الوارد فيها بشأن الإضرار - في مقابل كافّة الشؤون المهمة لبني البشر - لا تحظى بذلك القدر من الأهمية، وفي الحقيقة أنّ كافّة تلك الآيات المباركة وفضلاً عن إثارتها للقضايا التي كانت شائعة في ذلك العصر ونهيها عن إلحاق الموارد في تلك الموار، نهت عن كل أنواع

الإضرار»[١].

فريق آخر من المحقّقين تطرق أيضاً إلى هذه الآيات المباركة ورأى أنّه رغم تطرّقها لموارد خاصّة لكنها تحتوي على مفهوم عام ويمكن بواسطتها اعتماد مفهوم«لا ضرر» كقاعدة[٢].

علماً أنّه فيما يتعلق بالضمان وجبر الضرر، فإن الآيات أعلاه لا تحمل دلالة مباشرة، لكنّ وجوب تدارك وتعويض الخسارة المترتبة على الآخرين يمكن أنّ نستشفه من مستلزمات النهي عن الضرر ذلك أنّه طالما لم يجر تدارك الضرر فإن نهي الشارع سيبقى قائماً بكل قوته وهكذا الحرمة أيضاً. ومن أجل رفع الحرمة فإن تدارك الضرر ضروريّ وواجب.

الاستدلال بالروايات

تنقسم الروايات التي يجري الاستناد إليها في قاعدة«لا ضرر»، إلى قسمين؛ الأول منها يتضمن عبارة«لا ضرر ولا ضرار» وأهمّ تلك الروايات ما تحدثت عن قضية سمرة بن جندب الذي سمّيت بحديث«لا ضرر ولا ضرار»[٣]. أمّا سمرة فهو شخص كان له نخلة في

---

(١) الرسائل الفقهية، العلّامة الجعفريّ: ٩٣-٩٤. و قواعد الفقه، المحقق الداماد ١: ١٣١-١٣٢. الحقوق المدنية، الطاهري ٢: ٢٣٠-٢٣١.

(٢) قواعد الفقه، المحقق الداماد ١: ١٣٢.

(٣) رواية الشفعة هي الأخرى تتضمن عبارة "لا ضرر ولا ضرار". ففي كتاب الكافي نُقل عن الإمام الصادق× أنه قال: "وقضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في ⇦

حائطٍ لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاريّ بباب البستان فكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذنه فكلّمه الأنصاريّ أنّ يستأذن إذا جاء فأبى سمرة مما سبّب الأذيّة له ولعائلته، وكان يصرّ على هذا الفعل. كما أنّه لم يكن يقبل أبداً ببيع نخلته أو تبديلها بأخرى حتّى بعشرة أضعاف قيمتها. في النهاية قال الرسول الأكرم ﷺ: «إنّكَ رجلٌ مضارٌّ ولا ضرَرَ ولا ضِرارَ على مؤمِن». ثمّ أمر ﷺ فقطعوا تلك الشجرة ورموها بالقرب من سمرة[1].

لقد وردت هذه الرواية في مصادر حديثية مختلفة، وبلغ نقلها من الكثرة حداً حتّى ادعى بعض الفقهاء ومنهم فخر المحقّقين في كتاب إيضاح الفوائد، أنها بلغت حدّ التواتر[2].

⇦ الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار". الكافي، الكلينيّ ٥: ٢٨٠. وسائل الشيعة، الحرّ العاملي ٢٥: ٤٠٠. ويُستفاد من هذه الرواية أن علة وحكمة اعتبار حق الشفعة في الحقوق الإسلامية بالنسبة للشريك ضرورة نفي الضرر والضرار، ذلك أن الإنسان لا يرضى بكل شريك. قواعد الفقه، المحقق الداماد ١: ١٣٦-١٣٧.

(١) وفي رواية مشابهة، يقول ﷺ للأنصاريّ: "إذهب فاقلعها وارمِ بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار". الكلينيّ، الكافي ٥: ٢٩٤. أما رواية "لا ضرر" فقد وردت في سائر المصادر الروائية. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي ٧: ١٤٧. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق ٣: ٢٣٣. وسائل الشيعة، الحرّ العامليّ ٢٥: ٤٢٨.

(٢) إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، العلّامة الحلّيّ ٢: ٤٨. علماً أنّ المحقق الخراسانيّ يحمل التواتر المذكور على التواتر الإجماليّ، بمعنى أن كثرة الروايات يتحصل منها على نحو القطع أن بعض هذه الروايات في المجمل قد صدرت عن المعصوم. كفاية الأصول، الآخوند الخراسانيّ: ٣٨٠.

لقد اعتبر الشيخ الأنصاريّ الرواية المذكورة أصحّ الروايات الواردة بشأن قاعدة«لا ضرر» من حيث السند وأوضحها من حيث الدلالة[١]. وفي حاشيته على مفاتيح الشرائع وفي ذيل مسألة أسباب العجز عن القيام أثناء الصلاة، علّق الوحيد البهبهانيّ هو الآخر على ما ذهب إليه الفيض الكاشانيّ في موضوع (ما لو عجز عن القيام) من أنّه يجوز (للفرد) التعويل على قول الأطباء، وكذلك يمكنه عدم الصلاة قائماً بسبب زيادة المرض وخوف التلف، معتبراً أنّ السبب في ذلك هو الأدلة النقلية المتواترة، والتي منها حديث«لا ضرر ولا ضرار»[٢]. إنّ العلّامة البهبهانيّ يؤكد في حاشيته على ما ورد في مفاتيح الشرائع أنّ هذا الأمر متأت من جهة الخوف من الضرر، ودفع الضرر واجب، موضّحاً أنّ هناك أدلة نقلية بلغت حد التواتر تؤيد هذا المعنى ومنها«لا ضرر ولا ضرار».

كما أنّ عدداً كبيراً من الفقهاء ومن بينهم المعاصرين أكدوا اعتبار رواية«لا ضرر».[٣] وسنناقش في البحث التالي مفهوم رواية«لا ضرر»

---

(١) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاريّ ٢: ٤٥٧. الرسائل الفقهية للأنصاريّ، الشيخ الأنصاريّ: ١٠٩-١١١.

(٢) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهانيّ ٧: ٩٣.

(٣) كفاية الأصول، الآخوند الخراسانيّ: ٣٨٠. القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد (الرسائل)، الإمام الخمينيّ ١: ٢٦. القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد (دراسات)، الخوئيّ ٣: ٤٩٦-٤٩٧.

وإمكانية الاستناد إليها في ضمان وتعويض الخسارة.

القسم الثاني من الروايات التي وإن لم تتضمن عبارة«لا ضرر ولا ضرار» إلا أنها أفصحت من حيث المعنى والدلالة عن منع الإضرار بالآخرين، بل اعتبر بعضها أنّ إلحاق الضرر بالآخرين موجب للضمان. يحتوي هذا القسم على عشرات الروايات وردت على نحو التفصيل في كتب الحديث والفقه، بل أفرد بعض كتب الحديث باباً تحت عنوان«لا يجوز الإضرار بالمؤمن» خصّصه لهذا اللون من الروايات[1]. من تلك الروايات؛ ما وررد في كتاب الكافي عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام حينما أجاب سؤال حول رجل كانت له قناة في قرية فأراد رجل أنّ يحفر قناة أخرى إلى قرية له كم يكون بينهما في البعد حتّى لا يضر بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبة أو رخوة؟، قائلاً:«على حسَبِ أنّ لا يُضِرَّ إحدُاهما بالأخرى»[2].

تفيد هذه الرواية بأنّ أصل عدم جواز الإضرار بالغير، بسبب العرف العقلائي في المجتمع أو تأكيدات الشرع، كان من الأمور المسلّم بها لدى السائل وشُبهته كانت مصداقية، لذا سأل عن المسافة التي يجب أنّ

---

(١) الفصول المهمة في أصول الأئمة تكملة الوسائل، الحرّ العامليّ ١: ٦٧١-٦٧٣. وسائل الشيعة، الحرّ العامليّ ٢٥: ٤٠٩.

(٢) الكافي، الكلينيّ ٥: ٢٩٣. وسائل الشيعة، الحرّ العامليّ ٢٥: ٤٣١.

تكون بينهما لئلا يوجب الإضرار بالآخر[١]. يُستشف من روايات عدم جواز الإضرار بالآخرين على الأقل المنع والنهي عن الإضرار بالآخرين، لكنّ ضمان ومسؤولية جبر الضرر يمكن اعتباره من مستلزمات المنع والنهي، والمناط في هذا الزعم أنّ نهي الشارع سيظل بلا ريب قائماً طالما لم يجر جبر الضرر. أضف إلى ذلك أنّ هذا القسم من الروايات يتضمن عدداً من الروايات تصرّح بالضمان على من ألحق الضرر. منها حديث الحلبيّ الصحيح السند عن الإمام الصادق عليه السلام حيث يقول: «كلُّ شيءٍ يُضِرُّ بطريقِ المسلمينَ فصاحبُهُ ضامنٌ لما يُصيبُه».[٢]

وفي رواية مشابهة أخرى، نُقل عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «مَن أضرَّ بطريقِ المسلمينَ شيئاً فهو ضامِن»[٣].

وفي صحيحة أخرى، نقل عن الكنانيّ أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال: «مَن أضرَّ بشيءٍ من طريقِ المسلمينَ فهو لهُ ضامِن»[٤].

تدلّ هذه الروايات في الواقع على أنّ الضمان يستقرّ على من استقرّ التلف بيده ان وهو ملزَم بتدارك ورفع الضرر[٥]. والسبب أنّ الإضرار بالآخرين ملاك وموضوع للضمان في الأحاديث الآنفة الذكر، وإضافته

---

(١) قواعد الفقه، المحقق الداماد ١: ١٣٦-١٣٧.

(٢) الكافي، الكلينيّ ٧: ٣٥٠. من لا يحضره الفقيه، الصدوق ٤: ١٥٥.

(٣) تهذيب الأحكام، الطوسي ٩: ١٥٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه، الصدوق ٤: ١٥٥.

(٥) العناوين الفقهية، المراغيّ ٢: ٣٢٠ و٤٤٣.

إلى الطريق باعتبار العابرين فيه، لا باعتبار نفس الطريق[١]. لذا يتحتم على كل شخص تسبب في إلحاق الضرر للآخر أنّ يكون ضامناً وعليه جبر ودفع الضرر عن المتضرر. مثلما حصل في رواية «لا ضرر» في قضية سمرة حيث دفع الرسول الأكرم ﷺ إضرار سمرة عن الأنصاريّ بحكم قلع شجرة سمرة.

علماً أنّ بعض الفقهاء ممن لا يرى الضرر من أسباب الضمان، يعتبر هذه الروايات دالة على الإتلاف والتسبيب[٢]، بيد أنّ التمعّن فيها يفضي بنا إلى أنّ الإتلاف لا محل له هنا، بل الإضرار هو الذي له مدخلية فيها، فيما حكم الضمان يدور مدار موضوعه؛ أي الضرر. من هنا لا يمكن القول إنّ حكم الضمان في هذه الروايات مختص بالضمان القهريّ بل كلما لحق ضرر بالآخرين لزم تداركه سواءً كان الضرر ناجماً عن أسباب الضمان القهريّ كالإتلاف أو ناجماً عن نقض الالتزامات العقدية. من البديهي أنّ موضوع الروايات أعلاه إذا كان مختصّاً بالإتلاف فحسب، وجب أنّ يخصّ موضوع حكم الضمان الإتلاف بصورة صريحة أو بمقتضى الإشارة والقرينة[٣].

مناقشة إمكانية استخلاص مفهوم وجوب تدارك الضرر والضمان من

---

(١) مقالات فقهية، الهاشميّ الشاهروديّ: ١٤٤.

(٢) منية الطالب، النائينيّ ٣: ٤٢١-٤٢٢.

(٣) نظرية تعويض الخسارة بالحقوق المعنوية للطفل، النقيبيّ: ١٠٥-١٠٦.

حديث«لا ضرر» في ظل النظريّات المتباينة

كما أشير سابقاً، فإن أهم دلالة حديثية لقاعدة«لا ضرر» ناقشتها المصادر الفقهيّة؛ حديث«لا ضرر ولا ضرار» في قضية سمرة بن جندب. وفي معرض الحديث عن استخلاص مفهوم الضمان ووجوب تدارك الضرر من هذا الحديث لابدّ من الإشارة إلى نقطة مفادها بأنّ دخول (لا) على الاسم (ضرر) تدلّ على نفي الجنس بمعنى أنّ المدخول (لا) يعني عدم وجود الضرر في المحيط الخارجي، فيما لا يصحّ هذا المعنى ولا ينطبق على حديث«لا ضرر» لأنّ الضرر موجود واقعاً في المحيط الخارج وبين المسلمين. من هنا تبلورت نظريّات متباينة بشأن مفهوم حديث«لا ضرر» أهمها؛ نظريّة النهي عن الضرر، ونظرية نفي الضرر غير المتدارك بالإضافة إلى نظريّة نفي الحكم الضرريّ. لذا لزم أنّ نبحث إمكانية استخلاص حكم الضمان من حديث«لا ضرر» على أساس كل واحدة من هذه النظريّات.

مناقشة دلالة قاعدة«لا ضرر» على الضمان استناداً لنظرية النهي

ذهب فريق من الفقهاء بينهم شيخ الشريعة الأصفهانيّ وهو من فقهاء الشيعة (المتوفى ١٣٣٩ هـ ق) إلى أنّ حديث«لا ضرر» يدل على النهي الشرعي التكليفي من الإضرار بالآخرين[1]. ومن وجهة نظر الإمام الخمينيّ ﷺ أيضاً، يدل حديث«لا ضرر» على النهي، لكنه نهي ذو طابع

---

(١) قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهانيّ: ٢٤-٢٥.

حكومي. في الواقع أنّ هذا الحديث أصدره النبيّ الأكرم ﷺ بصفته الحاكم[١].

فيما يتعلق بإمكانية استنباط مفهوم الضمان من معنى النهي المكنون في حديث «لا ضرر»، هناك رأيان. الأول يقول أنّه لو اعتبرت قاعدة «لا ضرر» دلالة على النهي فرضاً، يكون هذا الحديث قد أثبت فقط الحكم التكليفي للحرمة لكنه لا دلالة فيه على وجوب تدارك الضرر والضمان الذي هو حكم وضعي. أمّا الرأي الثاني فيقول إنّ حكم الضمان الوضعي من مستلزمات الحكم التكليفي، أي حرمة الإضرار بالغير، وذلك بدليل الآيات المباركة التي تستخدم كسند لقاعدة «لا ضرر» حيث تقود إلى أصل ثابت ومسلّم به هو أنّ الإضرار بالآخرين محل نهي الشارع، ومقتضى النهي عن شيء هو حرمته. بل حتّى لو لم يحمل حديث «لا ضرر» في طيّه دلالة على نهي عن الإضرار إلا أنّ هذا المعنى يُستشف وبوضوح من مفاهيم الآيات القرآنية. لهذا السبب، تمّ في بعض كتب القواعد الفقهيّة الأخذ بهذه الآيات كدليل على النهي عن الضرر وشاهد على تأييد واعتبار قاعدة «لا ضرر»، هذا أولاً. وثانياً يمكن استنباط وجوب تدارك الضرر من حرمة الإضرار بالآخرين، باعتبار أنّه ما لم يجر تدارك الضرر فسيبقى الضرر موجوداً وسيستمر تبعاً لذلك نهي الشارع وحرمة الضرر أيضاً. وبغية رفع هذه الحرمة فإن تدارك الضرر المتحقق

---

(١) القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد (الرسائل)، الإمام الخمينيّ ﷺ ١: ٥٩.

واجب وضروريّ. لقد استدل م المراغي على الأمر بالقول إنّ عدم تدارك الإضرار بالآخر هو إضرار بحد ذاته وهو حرام. لذا رفع الضرر واجب على مَن ألحق الضرر. في الواقع أنّ لا سبيل لتحقق قلع جذور الفساد المترتب على الإضرار بالغير لمجرد الحكم التكليفي المبني على حرمة الإضرار ومَن يريد الإضرار بالآخرين لابدّ أنّ يخاف من عواقب فعلته ضدهم في الدنيا وهذه مسألة لا تتحقق إلا عن طريق المسؤولية المدنية وضمان سبّب الإضرار. إنّ النبيّ الأكرمﷺ هو الآخر لم يكتف في التعامل مع سمرة بن جندب بحرمة التكليف بل أمر بقطع الشجرة من جذورها[1].

مناقشة دلالة قاعدة«لا ضرر» على الضمان وفقاً لنظرية نفي الضرر غير المتدارك

يرى الفاضل التونيّ أنّ المراد من نفي الضرر في حديث«لا ضرر»، هو نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع[2]. من بين النظريّات المثارة في مفهوم حديث«لا ضرر»، تنطوي هذه النظريّة على دلالة أكبر على جبران الضرر المحلق بالغير، ذلك أنّ مفهوم كلام الفاضل التونيّ هو أنّه لا يوجد في الشرع إضرار بالغير دون أنّ يكون هناك ما يجبره

---

(١) العناوين الفقهية، المراغيّ ١: ٣١٩. المحقق الداماد، السيد مصطفى، محمّد عيسائي تفرشي، السيد حسن وحدتي شبيري، مساحة المسؤولية المدنية الناجمة عن مخالفة تنفيذ العقد: ٣٢.

(٢) الوافية في أصول الفقه، الفاضل التونيّ: ١٩٤.

وفي النتيجة فإن كل من يلحق الضرر بالآخر فعليه تداركه وجبرانه.

لكن المحقّق النراقيّ يورد على هذه النظريّة إشكالاً مفاده بأنّ حديث«لا ضرر» حتّى لو أخذناه بمعنى الضرر بلا جبران، لدلّ على تحقق الجبران، وهو أيضاً لا يثبت ضمان الضارّ، لإمكان الجبران من بيت المال، أو في الآخرة أو في الدنيا من جانب اللّه سبحانه (الثواب الإلهيّ). ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم، من الحكم بضمان الضارّ والمتلف بحديث نفي الضرار[1]. وفي معرض الجواب على هذا الإشكال وبالاستفادة من برهان السبر والتقسيم يمكن القول إنّ الضرر الوارد على الفرد إما أنّ يقع من ناحية القوى الطبيعية وغير الإرادية أو من ناحية المكلّف نفسه أو من ناحية أفراد النوع الإنساني. والفرض الأخير هو محل الشاهد. في هذه الفرضية لا معنى من بقاء الضرر دون تداركه ورفعه وإلا وقع على المتضرر حتماً أنّ يتدارك الضرر. إذاً يجب في كل الأحوال تحمل وتدارك الضرر. إنّ تدارك ورفع الضرر إما أنّ يكون من نفس المكلَّف المتضرر، أو من نفس الموجِب للضرر، أو غيره من آحاد المكلفين (شخص ثالث)، أو بيت المال أو من خلال الثواب الإلهي. أمّا جبران الضرر عن طريق الثواب الإلهي فمشكوك ولا يعتنى به لأنه من المرفوض عقلاً وعرفاً أنّ يضطر المتضرر إلى تحمل وتدارك الضرر لمجرد احتمال تلقّيه الثواب الإلهي. وأما بيت المال فهو

---

(١) عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، النراقيّ: ٥٥.

الآخر يحكم بعدم صحته لأنّ الضرر سيلحق كافّة الناس. وأما الجبران والرفع بواسطة غير المضِرّ (شخص ثالث) من سائر المكلفين فهو غير مبرَّر، لأننا لو بنينا على اندفاع الضرر منه للزم حدوث الضرر من وجه آخر، إذ جبر هذا الضرر لا يصير إلا بتلف مال أو نحوه من الجابر، فهو ضرر محتاج إلى جابر آخر، فيلزم التسلسل. على هذا الأساس، إما أنّ يتحمل ويتدارك الضرر نفس المتضرِّر أو الموجِب للضرر. لاشك أنّ العقل والشرع والعرف يرون أنّ مَن تسبب في الضرر أولى بتدارك ورفع الضرر[1]. على أنّ قاعدة الإتلاف والتسبيب المشفوعة تأييداً بالعقل والنقل والدالة على أنّ كل من أتلف مال الغير فهو ضامن له، يمكن تحليلها بنفس هذا الاستدلال.

مناقشة دلالة قاعدة«لا ضرر» على الضمان من زاوية نظريّة نفي الحكم الضرريّ

يرى الشيخ الأنصاريّ أنّ (لا) في حديث«لا ضرر» هي حرف نفي، لكنه وانطلاقاً من كون الضرر موجوداً حقيقة على صعيد الواقع، فإن المراد هو نفي الحكم الضرريّ، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفياً كان أو وضعياً.[2] كما لو أنّ حكماً يقود للضرر أو يتسبب بالضرر للناس من جهة تنفيذه فسيلغى ذلك الحكم

---

(١) للاطلاع على المزيد من التفاصيل، راجع: العناين الفقهية، المراغيّ ١: ٣٢٠-٣٢٢.

(٢) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاريّ ٢: ٤٦٠.

وفقاً لقاعدة«لا ضرر».

بدوره، ذهب العلّامة البهبهانيّ في جملة من الموارد وبالاستناد إلى قاعدة«لا ضرر» إلى نفي بعض الأحكام. وفيما يلي بعض تلك الموارد.

١ ـ نقل الفيض الكاشانيّ في بحث موارد جواز التيمم عن الشيخ المفيد والشيخ الطوسيّ قولهما بعدم جواز التيمم للمجنب المتعمد وإن خاف التلف. علماً أنّ الفيض اعتبر هذا القول شاذّاً.[١] وفي حاشيته على هذه النقطة يعلّق الوحيد البهبهانيّ على هذا الرأي بالقول: بالجملة؛ مقتضى جميع الأدلة المذكورة من الآيات المتعددة والأخبار الكثيرة المذكورة وغيرها مثل«لا ضرر ولا ضرار» و... أنّ الواجب على الجنب المتعمد (في مثل هذه الموارد التي يتخللها الخوف من الضرر) ليس إلا التيمم[٢]. وفي بحثه حول أسباب فقد التمكّن من الماء وشرائه أو الاكتفاء بالتيمم، يقول سماحته في مكان آخر أنّه ليس في هذا الشراء تضييع ولا ضرر[٣].

٢ ـ كما يرى الفيض الكاشانيّ أنّه يجوز للمصليّ أداء الصلاة جالساً بسبب زيادة المرض والخوف من التلف، معتبراً هذه المسألة من أسباب

---

(١) مفاتيح الشرايع، الفيض الكاشانيّ ١: ٥٩.

(٢) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، الوحيد البهبهانيّ ٤: ٢٣٧-٢٣٨.

(٣) المصدر: ٢٥٩.

العجز عن القيام[١]. وهنا أيضاً يكتب البهبهانيّ في حاشيته على الرأي الوارد في مفاتيح الشرائع موضّحاً أنّ الدليل على هذا القول هو وجوب الخوف من الضرر ودفع الضرر، مشيراً إلى وجود أدلة نقلية حول هذا الأمر بلغت حد التواتر، منها«لا ضرر ولا ضرار».

٣ ـ يؤكد الفيض الكاشانيّ أنّه يجب استقبال القبلة في الفرائض كلها مع الاختيار، بالكتاب والسنة والضرورة من الدين، أمّا مع الاضطرار فلا[٢]. في هذا الباب يعزو العلّامة البهبهانيّ سقوط وجوب استقبال القبلة مع الإضطرار إلى الحديث النبويّ الشريف«لا ضرر ولا ضرار(في الإسلام)»[٣].

من بين النظريّات التي أثيرت حول قاعدة«لا ضرر»، تحظى نظريّة نفي الحكم الضرريّ المنسوبة للشيخ الأنصاريّ بشهرة أكبر وبثقة كمّ هائل من الفقهاء. علماً أنها لم تكن بمنأى عن سهام النقد والإشكال من زوايا مختلفة. من ذلك التعارض في حمل كلمة«الحكم» على التقدير مع أصل عدم التقدير. ثمّ أنّ نفي الضرر في هذا الحديث وارد محمول على الإطلاق وتقييده بنفي التشريع الضرريّ هو تقييد لا دليل عليه. في الحقيقة أننا هنا لا ننوي مناقشة صحة وسقم الإشكالات الواردة على

---

(١) مفاتيح الشرايع، الفيض الكاشانيّ ١: ١٢٢-١٢٣.

(٢) المصدر ١: ١٢٧.

(٣) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، الوحيد البهبهانيّ ٦: ٣٨١.

نظريّة الشيخ الأعظم، بل نروم مناقشة إمكانية استخلاص حكم الضمان ووجوب جبران الضرر من حديث«لا ضرر» في ظل نظريّة الشيخ الأنصاريّ حيث يوجد بهذا الشأن وجهتا نظر.

إمكانية إثبات حكم الضمان عبر قاعدة«لا ضرر» على أساس نظريّة نفي الحكم الضرريّ

المخالفون:

يرى فريق من الفقهاء أنّ قاعدة«لا ضرر» لا تحمل في طيها دلالة على ثبوت حكم الضمان وجبران الضرر. ذلك أنّ منطوق رواية«لا ضرر» إنّما يصلح دليلاً لنفي الحكم، وبما أنّ حكم ضمان الضارّ ووجوب جبران الضرر هو إثبات الحكم فإن هذا الحديث لا يدل على ضمان وجبران الضرر، وأن إثبات حكم الضمان وتعيينه بحاجة إلى أدلة أخرى[1]. أحد أعلام هذا الفريق النائينيّ الذي يرى أنّ قاعدة«لا ضرر» تتدخل دوماً بصفة المخالف والمعترض على العموميات الأخرى وتتغلب عليها. ولذا وجب أنّ يكون هناك حكم ثابت على وجه العموم وتكون بعض مصاديقه ضررياً حتّى يرتفع بموجب قاعدة«لا ضرر». ويبلغ تمسك سماحة النائينيّ بهذا الرأي حداً يعتقد معه أنّه إذا كان لقاعدة«لا ضرر» دور إثبات الأحكام فستقود إلى تتابع فاسد ـ كجواز

---

(١) جامع المدارك في شرح مختصر النافع، الخوانساريّ ٥: ١٩٢. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، النراقيّ: ٥٥. مصباح الأصول، الخوئيّ ٢: ٥٦٠.

طلاق الزوجة في حال غاب عنها زوجها أو لم ينفق عليها لفقر أو عصيان ـ مما يتسبب في تأسيس فقه جديد[١].

الموافقون:

على الطرف المقابل، يرى فريق آخر من الفقهاء وبالاستناد لنظرية نفي الحكم الضرريّ بشأن قاعدة«لا ضرر» أنّ جبران الضرر واجب لأنّ عدم الحكم بضمان البائع ضرريّ، وهو ما ينتفي بالاستناد إلى قاعدة«لا ضرر».[٢] على هذا الأساس، يدل حديث«لا ضرر» على نفي الضرر في الشريعة الإسلامية، سواءً كان ناجماً عن ثبوت الحكم أو نفيه، وكما أنّ وجود الحكم الضرريّ ينتفي مع قاعدة«لا ضرر»، إذا كان عدم وجود الحكم موجباً للضرر فإن وجود ذلك الحكم يثبت بـ«لا ضرر». من هنا يلفت المحقّق النراقيّ النظر في البداية إلى أنّ قاعدة«لا ضرر» لا تقود إلى ثبوت الحكم، ثمّ يقول إذا كان حكم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر، أي كان عدمه موجباً للضرر مطلقاً، وانحصر انتفاء الضرر بثبوت الحكم الفلاني، يحكم بثبوته بدليل نفي الضرر.[٣] على أنّ قاعدة«لا ضرر» لها مبنى عقلاني إذ لا يفرّق العقل في إطار حدود قاعدة«لا ضرر»

---

(١) منية الطالب، النائينيّ ٣: ٤٢٠-٤٢١.

(٢) كتاب البيع، الأراكي ١: ٤٥٥.

(٣) عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، النراقيّ: ٥٥. قواعد الفقه، المحقق الداماد ١: ١٦٠.

بين ما إذا كان وجود الحكم موجباً للضرر أو عدمه. فكلما كان وجود الحكم موجباً للضرر فإنه يجري رفعه، وكلما كان انعدام وجود الحكم موجباً للضرر يبادر إلى إيجاد الحكم ويحكم بجبران الضرر.

في المحصلة يمكن القول إنّ نظريّة دلالة قاعدة«لا ضرر» على الضمان تتحلى بمنطق أقوى، سواءً كان النهي مُستنبطاً من حديث«لا ضرر» أم النفي. وهكذا على صعيد التطبيق، فإن كثيراً من الفقهاء بمن فيهم مَن قال بعدم إثبات الحكم بواسطة قاعدة«لا ضرر»، إستند لقاعدة«لا ضرر» من أجل إثبات الحكم. إنّ حكم فقهاء الإمامية في أبواب الفقه المختلفة بشأن رفع وجبران الضرر قائم على التبادر، حيث يتأتى من مجموع النصوص الواردة سواءً بُنيت على النفي أو النهي؛ لزوم رفع الضرر على مَن أضرّ. ولو كان مفاد حديث«لا ضرر» مقتصراً في دلالته عند الفقهاء على نفي الحكم لما حكموا بتداركالضرر[1].

نظرة في موارد إثبات الحكم بواسطة قاعدة«لا ضرر» في النظريّات الفقهيّة

فيما يلي عرض لموارد إثبات الحكم بواسطة قاعدة«لا ضرر» في المصادر الفقهيّة..

١ ـ يمثّل خيار الغبن واحداً من الموارد التي تمّ فيها إثبات الحكم استناداً لقاعدة«لا ضرر». فالشيخ الأنصاريّ الذي يعدّ من روّاد نظريّة

---

(١) العناوين الفقهية، المراغيّ ١: ٣٢٠.

رفع الضرر في قاعدة«لا ضرر»، إستند إلى نفس القاعدة في إثبات حكم خيار الغبن[١]. وهكذا الحال بالنسبة لكثير من الفقهاء ممّن سبقوق ولحقوه حيث استندوا إلى قاعدة«لا ضرر» في إثبات خيار الغبن[٢]. وقد اورد المحقّق الأردبيليّ في مجمع الفائدة أنّ خيار الغبن ثابت عند شيعتنا ودليله كما أشير إليه في التذكرة هو قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وكذلك قوله تعالى ﴿إلا أنّ تكونَ تجارةً عن تراضٍ منكُم﴾، فمعلوم أنّ المغبون لو عرف الحال (الغبن) لم يرض (بالمعاملة)، ولأن النبيّ ﷺ أثبت الخيار في تلقّي (الركبان)، وإنما أثبته للغبن[٣]. في السياق ذاته، رأى العلّامة البهبهانيّ أيضاً أنّ المعاملة إذا تخللها غبن فاحش فللبائع الخيار بمقتضى«لا ضرر ولا ضرار». ليس هذا فحسب بل اعتبر أنّ خيار الغبن فوري لأنه لرفع الضرر، والأخير يتحقق مع رفع الضرر[٤].

٢ ـ بغية إثبات حق أخذ الأرش وكذلك خيار تبعّض الصفقة وخيار العيب، إستند الفقهاء إلى قاعدة«لا ضرر». كتب العلّامة الوحيد البهبهانيّ

---

(١) فوائد الأصول، الشيخ الأنصاريّ ٥: ١٦٥.

(٢) تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلّيّ ١١: ٦٨. المهذب البارع في شرح المختصر النافع، الحلّيّ ٢: ٣٧٤. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشهيد الأول ٣: ٢٧٥. رياض المسائل، الطباطبائيّ ٨: ٣٠٤. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، النراقيّ ١٤: ٣٩٠.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الأردبيليّ ٨: ٤٠٣.

(٤) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهانيّ: ٥٧.

في حاشيته على كتاب مجمع الفائدة والبرهان أنّ المبيع إذا كان فاقداً لما اتفق عليه من الوصف وظهر هذا الأمر بعد التصرّف يكون للمشتري أخذ ما بإزاء وصفه المفقود. مورداً عدداً من الأدلة منها حديث«لا ضرر ولا ضرار»[١]. وفي بحث خيار تبعّض الصفقة، يوضح سماحته أنّ كل شيء يكون فقده نقصاً في نفس المبيع بحسب العرف، فقده يصير سبباً لتبعّض الصفقة أو خيار العيب، لأنّ البائع ما وفيَ بتمام نفس المبيع عرفاً، فكيف يأخذ تمام ما جعل بإزائه؟ وكلّ شيء لا يكون كذلك يكون الأمر فيه كما قلناه في خلاف الوصف. علماً أنّه في حال تصرّف المشتري في المبيع فللأخير حق الأرش وذلك لعدة أدلة منها عموم«لا ضرر ولا ضرار». ثمّ يضيف سماحته أنّ إمكانية أخذ الأرش يكون في حال إذا كان تصرّفه جهلاً بالنقص[٢].

٣ ـ ولإثبات الضمان المقبوض في العقد الفاسد، ينقد الشيخ الأنصاريَ أولاً معتبراً دلالة خبر اليد وإن كانت ظاهرة وسنده منجبراً إلا أنّ موردهِ مختص بالأعيان فلا يشمل المنافع والأعمال المضمونة في الإجارة الفاسدة، أللهم إلا أنّ يُستدلّ على الضمان فيها بما دل على احترام المسلم مضافاً إلى أدلة نفي الضرر[٣].

---

(١) المصدر: ٢٧١-٢٧٢.

(٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهانيّ: ٢٧٥.

(٣) المكاسب (الطبعة الجديدة)، الشيخ الأنصاريّ ٣: ١٨٩-١٩٠.

٤ ـ في معرض تبيينه لشروط العمل بأصل براءة الذمّة، يذكر الفاضل التونيّ أنّ أحد تلك الشروط أنّ لا يتضرّر بسبب التمسك به (أصل براءة الذمة) مسلم أو مَن في حكمه. ولذا يرى أنّه إذا فتح إنسان قفصاً لطائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً (عدواناً) فهربت دابته وضلّت، فإنه حينئذ لا يصحّ التمسّك ببراءة الذمّة، بل ينبغي للمفتي التوقّف عن الإفتاء حينئذ، ولصاحب الواقعة الصلح، إذا لم يكن منصوصاً بنصّ خاصّ أو عامل احتمال اندراج مثل هذه الصور في حديث«لا ضرر ولا إضرار في الإسلام»[١].

٥ ـ العلّامة الوحيد البهبهانيّ هو الآخر اعتبر صحة التمسّك بأصل البراءة رهناً بشروط منها أنّ لا يكون في مقام الإضرار بمسلم أو بمن في حكمه، معللاً ذلك بأنّ عموم«نفي الضّرر والإضرار» الثابت عقلاً وشرعاً يمنعه، بل لابدّ من الحكم بالتدارك لو فعل الضّرر[٢].

٦ ـ يعتبر العلّامة الوحيد البهبهانيّ (المتوفى ١٢٠٥) الحكم القائل بأنّ الغاصب مأخوذ بأشق الأحوال ويضمن أعلى القيم مستنداً إلى قاعدة«لا ضرر»، ويرى أنّ العلماء وإن لم يأخذوا بقاعدة«لا ضرر» كمستند للحكم في أشق الأحوال إلا أنّ الدليل الوحيد الذي يمكن الاستناد إليه

---

(١) الوافية في أصول الفقه، الفاضل التونيّ: ١٩٣-١٩٤.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٢٥٠.

في هذه المسألة هو حديث «لا ضرر»[١].

٧ ـ يتناول صاحب كتاب رياض المسائل الرأي المشهور القائل بعدم ضمان حبس الحرّ بالبحث ويضيف «إن تمّ إجماعاً، وإلا ففيه مناقشة حيث يكون الحابس سبباً مفوِّتاً لمنافع المحبوس، لقوّة الضمان فيه». ثمّ يوضح أنّ ضمان الحابس لا يأتي من باب الغصب بل لإيجابه الضرر عليه المنفيّ[٢].

٨ ـ ذهب السيد محمّد كاظم اليزديّ أيضاً فيما يتعلق بالرجل الذي يمتنع عن إعطاء النفقة لزوجته، إلى أنّ عدم إصدار الحكم بجواز طلاق هذه المرأة من قبل الحاكم إضرار بالزوجة، المنفي في حديث «لا ضرر». لذا حكم سماحته بجواز طلاق هذه المرأة من قبل الحاكم[٣]. وشاطر فقهاء آخرون أيضاً صاحب العروة رأيه وقالوا بإمكانية الاستدلال بهذا الحديث الشريف من انفتاح باب الطلاق الإجباري أمام الحاكم الشرعي حيث يتمسك بنفي الضرار على ذلك. لأنّ الزوج لو لم يقم بحقوق زوجته وأمرَهُ الحاكم الشرعي بالقيام بتلك الحقوق فامتنع عن ذلك ولم يتمكن الحاكم الشرعي من إجباره، كان إصراره على ذلك (إصرار الزوج على عدم مراعاة حقوق زوجته) من قبيل إصرار سمرة

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهانيّ: ٦١٧-٦١٨.

(٢) رياض المسائل، الطباطبائيّ ١٤: ١٦.

(٣) ملحقات العروة الوثقى، الطباطبائيّ اليزدي ٢: ٦٧.

على الدخول لبيت الأنصاريّ، وحينئذ يكون مضاراً للزوجة.. فإما أنّ يجبره الحاكم الشرعي على الطلاق ليخلي سبيل الزوجة أو يتولّى الحاكم الشرعي بنفسه ذلك ويجري الطلاق جبراً عليه لو امتنع عن فك رباط الزوجية ولم يطلقها لكونه ولي الممتنع[1]. وفيما يتعلق بالشخص يضرب حرّاً فيُصيبه في بدنه فترة من الزمن، يقول صاحب العروة أنّه ليس من المستبعد أنّ يضمن الضارب النفقات التي يحتاجها المضروب لاستعادة سلامته إذا ما صدق عليه معنى الإضرار[2]. في الحقيقة أنّ بنى الضمان على صدقية الإضرار.

الرد على بعض الإشكالات المثارة بشأن إثبات حكم الضمان بواسطة قاعدة«لا ضرر»

أثار المحقّق النائينيّ بمعيّة فقهاء آخرين، عدداً من الإشكالات على نظريّة إثبات حكم الضمان بواسطة قاعدة«لا ضرر»، نعرُض لها على نحو الاختصار:

الإشكال الأول وجوابه

إنّ حديث«لا ضرر» ناظر إلى الأحكام المجعولة في الشريعة، وتلك الأحكام مقيدة بعدم الضرر. أي أنّه إذا لم يكن جعل أصلاً فلا يمكن أنّ تكون قاعدة«لا ضرر» حاكمة على ما ليس مجعولاً، فإن ما ليس مجعولاً

---

(١) بحوث فقهية، الحلّيّ: ٢٠٩.

(٢) سؤال وجواب، الطباطبائيّ اليزدي ١: ٢٥١.

لا يستند إلى الشارع. أمّا عدم الحكم بالضمان - حيث يعتبر بعضهم عدم حكم الشارع بضمان من فعل الضرر، حكماً ضررياً - ليس من الأحكام المجعولة كي يشمله حديث«لا ضرر»[١].

لقد أجيب على هذا الإشكال بأنّ عدم جعل الحكم في مورد يصلح فيه جعل الحكم، هو جعل للحكم. ومن منطلق أنّ الله تعالى لم يدع شيئاً دون حكم فإن عدم الحكم هو أيضاً مجعول الشارع. وفي الواقع أنّ الشارع جعل لكل شيء حكماً، بعض تلك الأحكام وجودي والآخر عدمي، لذا لا مانع من شمول دليل«لا ضرر» بالنسبة للأحكام العدميّة الضرريّة[٢]. بعبارة أخرى، إرجاع عدم الحكم إلى الحكم الوجودي. فعدم الحكم بجبر الضرر يكشف عن إباحة أو حلية إلحاق الضرر، الأمر الذي ينفيه حديث«لا ضرر». لقد ورد في أحد الأحاديث المتعلّقة بشأن«لا ضرر» أنّ الرسول الأكرمﷺ حينما أراد منح حق الشفعة للشفيع أشار إلى جملة«لا ضرر ولا ضرار»، وبما أنّه اعتبر الوضع والجعل في هذا المورد حقاً ولم يحصل له أي رفع مطلقاً[٣]، فلقاعدة«لا ضرر» القدرة على الإثبات أيضاً. حينما يعتبر الشارع بعد تحقّق الضرر أنّ الضارّ هو المسؤول وعليه جبران الخسارة وإعادة المتضرّر إلى وضعه

---

(١) منية الطالب، النائينيّ ٣: ٤١٨.

(٢) القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد (دراسات)، الخوئيّ ٢: ٥٦٠.

(٣) المصدر.

السابق، فيمكن القول بعدم استمرارية الضرّر (الضرر أمر بقائي يستقر بعدم التدارك) من وجهة نظر العرف. أمّا إذا لم يعتبره الشارع مسؤولاً فذلك يكشف عن وجود ضرر في دائرة الأحكام الشرعية، وفي حال وقوع الضرر جراء انعدام الحكم الشرعي يجري تطبيق قاعدة«لا ضرر» وجعل الحكم، كما حصل في بحث خيار الغبن إذ كان غياب الخيار موجِباً لضرر المغبون، فمُنح المغبون حق الفسخ عبر تطبيق قاعدة«لا ضرر»[1].

الإشكال الثاني وجوابه

كما هو معروف، فإن حديث«لا ضرر» ناظر إلى النفي الضرريّ من جهة الشارع وفي مقام التشريع، ولا يحمل في طيّه أية دلالة على وجوب تدارك الضرر المتحقق بأسباب أخرى ليس من جهة الحكم الشرعي. الضرر الذي أثير في مثال حبس الإنسان، الوارد على المحبوس من جهة الحابس لا من جهة تشريع الشارع. وهكذا الحال في مسألة الطلاق، إذ أنّ الضرر الذي لحق بالزوجة متأت من امتناع الزوج عن النفقة حيث لم يسمح الشارع بهذا الامتناع. فعلّة الضرر ليست في وضع الزواج ذاته وبقاء العصمة بيد الرجل باعتباره حكماً

---

(١) مبنى المسؤولية المدنية أو الضمان الناجم عن مخالفة تنفيذ العقد، وحدتيّ شبيري: ١٩٣.

شرعياً، حتّى يلزم رفع هذا الضرر بالاستناد إلى قاعدة«لا ضرر»[١].من هنا فلا وجود لإمكانية التمسك بحديث«لا ضرر» لإثبات الضمان في مسألة حبس الإنسان وجواز الطلاق في المسألة الثانية[٢].

في معرض الردّ على الإشكال الآنف الذكر، يمكن القول؛ أولاً لا يمكن استثناء موارد من قبيل حبس الإنسان والطلاق من قاعدة«لا ضرر» بذريعة أنّ الضرر المثار في مثل هذه الموارد غير منسوب للشارع، ذلك أنّ دائرة التشريع والتقنين في كافّة الأمور هي دائرة حكومة الشرع المقدس، وكما أنّ جعل القانون ربما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالفرد أو المجتمع فإن السكوت وعدم الجعل هما الآخران يلحقان بالغ الضرر[٣].

وثانياً، يخلُص المتمعّن في الآيات والأحاديث التي يؤخذ بها كمستند لقاعدة«لا ضرر» إلى أنّ موضوع هذه الآيات والأحاديث في الأساس هي إما للنهي أو نفي الضرر الذي يلحقه بعض الناس بالبعض الآخر، لا الضرر الذي يمكن أنّ ينجم عن جهة الشارع وأحكامه. وبما أنّ النبيّ الأكرمﷺ خاطب سمرة بقوله«إنك رجل مضار» أو«ما أراك يا سمرة إلاّ مضاراً» وقال«لا ضرر ولا ضرار»، يكون هذا قرينة على أنّ

---

(١) المصدر: ٥٦٠.

(٢) المصدر: ٥٩٩.

(٣) القواعد الفقهية، المحقق الداماد ١: ١٦٠.

المنفي في لسان الشارع مثل هذا الضرر، لا الضرر الحاصل من حكم الشارع كإيجاب الوضوء والحج على المريض[١]. لهذا صرح فريق من الفقهاء المعاصرين في هذا الشأن أيضاً بأنّ المختار في تفسير القاعدة هو كون النفي بمعناه لا بمعنى النهي، وأن مصدر الضرر وفاعله - كما في تجاوز وتعدّي سمرة على حقوق الأنصاريّ - هو الناس، بعضهم ببعض لا الشارع ولا تكاليفه[٢].

وثالثاً، من البديهة بمكان عدم تشريع الأحكام الضرريّة من قبل الشارع، وهو أمر مسلّم به لأنّ الشارع حكيم أصلاً والإضرار بالمخلوق ليس من شأن الشارع والمشرِّع الحكيم والعادل، وكما كتب بعض المحقّقين فإن حتّى المشرِّعين من المستوى المتوسط والعادي يراعون أيضاً منافع مَن يعنيهم القانون بالخطاب فما بالك بالشارع والمبعوث الإلهي.[٣] لذا صار من البديهي أنّ هذه القاعدة لم تأت لبيان هذا الأمر.

الإشكال الثالث وجوابه

إن رواية «لا ضرر» قد وردت على نحو الإرفاق بالناس وهي حكم امتنانيّ، فإذا ما أردنا الحكم بجبر الضرر استناداً لهذه القاعدة فسيكون ذلك مخالفاً للامتنان على الضارّ رغم أنها تعد تسهيلاً ومنّة على

---

(١) الرسائل الأربع، سبحانيّ ٢: ٨٦-٨٨.

(٢) المصدر.

(٣) الفارق: دائرة المعارف العامة للحقوق، جعفر لنكرودي ٤: ٣١٦.

المتضرر.

وقيل في معرض الردّ على الإشكال أنّ الحكم بضمان الضارّ لا يخالف الامتنان، ذلك أن:

أولاً: رغم أنّ قاعدة«لا ضرر» قاعدة إرفاقية وحكم امتنانيّ، لكنّ مَن يلحق الضرر بالآخر - وانطلاقاً من وجوب جبر الضرر الوارد بالآخر - يكون في الواقع قد أقدم على نفسه وواضح أنّه ليس للمُقدِم إرفاق وامتنان. هذه المسألة تنطبق على خيار الغبن حيث قال جمع كثير من الفقهاء إنّ الفرد إذا أجرى معاملة غبنية عالماً بالقيمة الواقعية فلا غبن ولا خيار ذلك لأنه أقدم على الإضرار بنفسه وأن الإرفاق والامتنان المأخوذين عن قاعدة«لا ضرر» لا تشمل من يُقدم على نفسه[1].

ثانياً: مثلما قال الإمام الخمينيّ﵀ وفريق آخر من الفقهاء بشأن الأحكام الامتنانيّة، فإنه ليس المقصود أنها امتنان على كل أحد بل الأحكام الامتنانيّة إنّما هي امتنانيّة بحسب القانون الكلّي، ولا يلاحظ فيه آحاد المكلّفين، فإذا كان في جعل قانون امتنان على الأُمّة، كان الحكم امتنانيّاً، وإن فرض مصادمته في موردٍ لشخص أو أشخاص[2]. ولذا تجد

---

(١) حاشية المكاسب (تقريرات النجم آبادي)،الآقا ضياء الدين العراقيّ: ٤٤٠.

(٢) كتاب البيع، الإمام الخمينيّ﵀ ١: ٥٢٦. الحكيم، قاعدة الضرر والضرار (حقائق الأصول) ٢: ٣٨٩. في الحقيقة أن امتنانيّة الأحكام إنما يمكن تقييمها في إطار آثارها الإيجابية بين المسلمين كافة، لا بالنسبة لفرد معيّن. لهذا فمنع الإضرار بالغير يعد منفعة نوعية وامتناناً لما له من فوائدة تعود على بني البشر، وهذا الأمر لا يتنافى مع مسؤولية

القرآن الكريم يتحدّث عن القصاص بصفته حكماً عاماً ويعتبره موجِباً لحياة المسلمين، رغم أنّه يعد مكروهاً للجاني[١]. وهكذا الحال مع باقي الأحكام الحقوقية، لذا فيما يتعلق بحديث الرفع «رُفع عن أمّتي تسعة...» فإن التقييد بعبارة «عن أمّتي» يدل على أنّ الامتنان على كافّة الأمّة، فلو اضطر شخص أنّ يأكل من مال الآخرين رغم الحرمة التكليفية للتصرّف في مال الغير ترتفع بدليل حديث الرفع لكنّ المسؤولية المدنية للمضطر تبقى قائمة في مقابل المالك[٢]. من هنا لا يتنافى الحكم بجبر الضرر من الضارّ مع امتنانيّة قاعدة «لا ضرر».

الاستنتاج

إن التأمل في كافّة أدلة قاعدة «لا ضرر» سواءً النقلية منها كالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة بما فيها الحديث النبويّ المعروف «لا ضرر ولا ضرار»، أم العقليّة، تؤيّد المفهوم العام لقاعدة «لا ضرر». ففضلاً عن

المرتكب للجريمة أو الضرر. فمثلاً تطبيق الأحكام السياسية والجزائية في الإسلام امتنان على الأُمة، ومن شأنها توفير الأمن والنظم في المجتمع، وإن كان فيها ضرر وحرج على الجاني أو المخطئ. أضف إلى ذلك أن هذه الأحكام من جهتها الردعية تعد امتناناً أيضاً للمجرم أو من ينوي ارتكاب الجرم. فمثلاً ينطوي حكم ⇦ القصاص بالنسبة لمن ينوي ارتكاب جريمة القتل على منفعة لأنه يحفظ الحياة ويمنع من القتل. كتاب البيع، الأراكي ١: ٤٥٥.

(١) سورة البقرة: ١٧٧.

(٢) مبنى المسؤولية المدنية أو الضمان الناجم عن مخالفة تنفيذ الالتزام، وحدتّي شبيريّ: ١٩٢-١٩٣.

نفي الحكم الضرريّ ورفعه في العبادات، يُستنبط من القاعدة المذكورة أيضاً ضمان ووجوب جبران الضرر. وهذا رأي العلّامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ الذي يعدّ من رواد هذه النظريّة. فهو إلى جانب استناده لقاعدة«لا ضرر»في رفع الأحكام الضرريّة من على كاهل المكلفين، صرّح في موارد متعدّدة بأنّ قاعدة«لا ضرر» من أسباب الضمان وتدل على وجوب تدارك الضرر الوارد بالغير. وكما أنّ العقل يحكم بمنع الإضرار بالآخرين، يحكم أيضاً بتدارك الضرر الوارد بالآخرين، وهذا الدليل العقلي تؤيّده سيرة العقلاء. أمّا الأدلة النقلية للآيات القرآنية الكريمة ففيها ما يدل وبوضوح على النهي عن الإضرار بالآخرين ويمكن اعتبار جبر الضرر الوارد بالغير من مستلزمات النهي عن الضرر لأنّ نهي الشارع وحرمة الإضرار سيظل قائماً طالما لم يتم تدارك الضرر، ولذا من الواجب والضروري جبر الضرر الوارد وصولاً إلى رفع الحرمة.

هناك ثلاث نظريّات في تحليل قاعدة«لا ضرر» هي؛ النهي ونفي الضرر غير المتدارك ونفي الحكم الضرريّ. إستناداً إلى نظريّة النهي، يعد وجوب تدارك الضرر من مستلزمات النهي عن الضرر. أمّا نظريّة نفي الضرر غير المتدارك فتدل بوضوح على أنّه لا يوجد في الشرع إضرار بالآخر دون أنّ يُعيّن له تدارك، وبالتالي فإن كلً من يُلحق الضرر بالآخر عليه رفعه وتداركه. النظريّة الثالثة القائلة بنفي الحكم الضرريّ تقضي بوجوب تدارك الضرر لأنّ الحكم بعدم الضمان حكم ضرريّ،

ينتفي بالرجوع إلى قاعدة«لا ضرر». في الحقيقة وكما أنّ وجود الحكم الضرر يرتفع بواساطة«لا ضرر»، إذا كان عدم وجود الحكم موجباً للضرر وانحصر انتفاء الضرريّ بثبوت الحكم الفلاني، يحكم بثبوته بدليل نفي الضرر.

في المحصلة، يمكن من خلال هذه البحوث الاستنتاج بأنه يمكن الأخذ بقاعدة«لا ضرر» كمستند على الضمان ووجوب تدارك الضرر. كما هو الحال على صعيد التطبيق حيث عمد كثير من الفقهاء حتّى ممن قال منهم بعدم إثبات الحكم بواسطة قاعدة«لا ضرر»، إلى الاستناد لنفس القاعدة في إثبات الأحكام بما فيها حكم الضمان.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١. كفاية الأصول، محمّد كاظم بن حسين الآخوند الخراسانيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤٠٩ هـ ق.

٢. كتاب البيع، محمّد علي الأراكي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة «در راه حق»، قم ـ إيران، ١٤١٥ هـ ق.

٣. كتاب البيع، السيد روح الله الموسويّ الإمام الخمينيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ «قدّس سره»، طهران ـ إيران، ١٤٢١ هـ ق.

٤. القواعد الفقهيّة والاجتهاد والتقليد (الرسائل)، السيد روح الله الموسويّ الإمام الخمينيّ «قدّس سره»؛ الطبعة الأولى، مؤسسة «إسماعيليان» للمطبوعات، قم ـ إيران، ١٣٨٥ هـ ق.

٥. القواعد الفقهيّة، السيد حسن البجنورديّ؛ الطبعة الأولى، نشر الهدي، قم ـ إيران، ١٤١٩ هـ ق.

٦. رسائل فقهية، العلّامة محمّد تقي الجعفريّ؛ الطبعة الأولى،

مؤسسة «كرامت» للنشر، طهران ـ إيران، ١٤١٩ هـ ق.

٧. الفارق، دائرة المعارف العامة للحقوق، محمّد جعفر الجعفريّ اللنكرودي؛ الطبعة الثانية، مكتبة «كنج دانش»، طهران، ٢٠٠٩.

٨. الفصول المهمة في أصول الأئمة ـ تكملة الوسائل، محمّد بن حسن الحر العاملي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام للمعارف الإسلامية، قم ـ إيران، ١٤١٨ هـ ق.

٩. وسائل الشيعة، محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤٠٩ هـ ق.

١٠. قاعدة الضرر والضرار (حقائق الأصول)، السيد محسن الطباطبائيّ الحكيم؛ الطبعة الأولى، مكتبة «بصيرتي»، قم ـ إيران، ١٤٠٨ هـ ق.

١١. المهذب البارع في شرح المختصر النافع، جمال الدين أحمد بن محمّد الأسدي الحلّيّ؛ الطبعة الأولى، مكتب النشر الإسلامي التابع لرابطة مدرسي الحوزة العلمية في قم، قم ـ إيران، ١٤٠٧ هـ ق.

١٢. إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، فخر المحقّقين محمّد بن حسن بن يوسف الحلي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة «إسماعيليان»، قم ـ إيران، ١٤٠٨ هـ ق.

١٣. بحوث فقهية، حسين الحلّيّ؛ الطبعة الأولى، قم، مؤسسة المنار، ١٤١٥ هـ ق.

١٤. جامع المدارك في شرح مختصر النافع، السيد أحمد بن يوسف الخوانساريّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة «إسماعيليان»، قم - إيران، ١٤٠٥ هـ ق.

١٥. القواعد الفقهيّة والاجتهاد والتقليد (دراسات)، السيد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة دائرة المعارف للفقه الإسلاميّ على أساس مذهب أهل البيت عليهم السلام، قم - إيران، ١٤١٩٨ هـ ق.

١٦. مصباح الأصول، السيد أبو القاسم الخوئيّ؛ قم، مكتبة «داوري»، ١٤٠٩.

١٧. الميرزا حبيب الله الرشتيّ؛ كتاب الغصب، بي تا.

١٨. الرسائل الأربع، جعفر السبحانيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ١٤١٥ هـ ق.

١٩. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، محمّد بن مكي العاملي الشهيد الأول؛ الطبعة الأولى، مكتب النشر الإسلامي التابع لرابطة مدرسي الحوزة العلمية في قم، قم - إيران، ١٤١٧ هـ ق.

٢٠. قاعدة لا ضرر، فتح الله بن محمّد جواد نمازيّ شيخ الشريعة الأصفهانيّ؛ الطبعة الأولى، مكتب النشر الإسلامي التابع لرابطة مدرسي الحوزة العلمية في قم، قم - إيران، ١٤١٠ هـ ق.

٢١. الخلاف، أبو جعفر محمّد بن حسن الشيخ الطوسيّ؛ الطبعة الأولى، مكتب النشر الإسلامي التابع لرابطة مدرسي الحوزة العلمية في

قم، قم ـ إيران، ١٤٠٧ هـ ق.

٢٢. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الشيخ الطوسيّ؛ الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ١٤٠٧ هـ ق.

٢٣. الرسائل الفقهيّة، الشيخ مرتضى الأنصاريّ؛ الطبعة الأولى، المؤتمر العالمي لتكريم الشيخ الأعظم الأنصاريّ، قم ـ إيران، ١٤١٤ هـ ق.

٢٤. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاريّ؛ الطبعة الأولى، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ١٤١٩، قم ـ مجمع الفكر الإسلامي.

٢٥. المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاريّ؛ الطبعة الأولى، المؤتمر العالمي لتكريم الشيخ الأعظم الأنصاريّ، قم ـ إيران، ١٤١٥ هـ ق.

٢٦. من لا يحضره الفقيه، محمّد بن علي بن بابويه الصدوق؛ الطبعة الثانية، مكتب النشر الإسلامي التابع لرابطة مدرسي الحوزة العلمية في قم، قم ـ إيران، ١٤١٣، هـ ق.

٢٧. الحقوق المدنية، حبيب الله الطاهري؛ الطبعة الثانية، مكتب النشر الإسلامي التابع لرابطة مدرسي الحوزة العلمية في قم، قم ـ إيران، ١٤١٨، هـ ق.

٢٨. رياض المسائل، السيد علي الطباطبائيّ؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤١٨ هـ ق.

٢٩. سؤال وجواب، السيد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ؛ الطبعة

الأولى، مركز نشر العلوم الإسلامية، طهران ـ إيران، ١٤١٥ هـ ق.

٣٠. ملحقات العروة الوثقى، السيد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ؛ قم، مكتبة الداوري، ١٤٠٨ هـ ق.

٣١. حاشية المكاسب (تقريرات النجم آبادي)، الآقا ضياء الدين العراقي؛ الطبعة الأولى، غفور للنشر، قم ـ إيران، ١٤٢١ هـ ق.

٣٢. تذكرة الفقهاء، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي العلّامة الحلّيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤١٤ هـ ق.

٣٣. الوافية في أصول الفقه، الفاضل التونيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة «إسماعيليان»، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢ هـ ق.

٣٤. مفاتيح الشرائع، الفيض الكاشانيّ؛ الطبعة الأولى، إنتشارات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ـ إيران، بي تا.

٣٥. مفاتيح الشرائع، الفيض الكاشانيّ؛ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٦٩ م.

٣٦. الكافي، محمّد بن يعقوب الكلينيّ؛ الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ١٤٠٧ هـ ق.

٣٧. مجمع الفائدة والبرهان، المحقّق الأردبيليّ؛ الطبعة الأولى، مكتب النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٠٣ هـ ق.

٣٨. قواعد الفقه، السيد مصطفى المحقّق الداماد؛ الطبعة الثانية عشرة، مركز نشر العلوم الإسلامية، طهران ـ إيران، ١٤٠٦ هـ ق.

٣٩. المحقّق الداماد، السيد مصطفى، محمّد عيسائي تفرشي، السيد حسن وحدتي شبيري، محيط المسؤولية المدنية الناشئة عن مخالفة تنفيذ الالتزامات، فصلية مفيد، العدد ٣٣، شباط ٢٠٠٣.

٤٠. العناوين الفقهيّة، السيد مير عبد الفتاح المراغي؛ الطبعة الأولى، مكتب النشر الإسلامي التابع لرابطة مدرسي الحوزة العلمية في قم، قم ـ إيران، ١٤١٧، هـ ق.

٤١. قاموس أصول الفقه، مركز المعلومات والوثائق الإسلامية؛ الطبعة الأولى، أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية، ٢٠١٠.

٤٢. أصول الفقه، محمّد رضا المظفر؛ بيروت، ١٩٨٣.

٤٣. القواعد الفقهيّة، ناصر المكارم الشيرازي؛ الطبعة الثالثة، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم ـ إيران، ١٤١١ هـ ق.

٤٤. منية الطالب، محمّد حسين النائينيّ؛ الطبعة الأولى، ١٤١٨، مكتب النشر الإسلامي التابع لرابطة مدرسي الحوزة العلمية في قم، م ١٣٥٥،.

٤٥. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقيّ؛ الطبعة الأولى، إصدارات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية في قم، قم ـ إيران، ١٤١٧ هـ ق.

٤٦. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، المولى أحمد بن محمّد

مهدي النراقيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤١٥ هـ ق.

٤٧. نظريّة جبر الضرر في الحقوق المعنوية للطفل، السيد أبو القاسم النقيبيّ؛ فصلية صادق، العدد ٣٣، ربيع ٢٠٠٤.

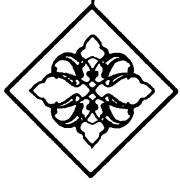
٤٨. مقالات فقهية، السيد محمود الهاشميّ الشاهروديّ؛ الطبعة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٧ هـ ق.

٤٩. مبنى المسؤولية المدنية أو الضمان الناجم عن التخلف من تنفيذ الالتزامات، السيد حسن وحدتي شبيريّ؛ فصلية الدراسات الإسلامية: الفقه والأصول، العدد ٨٢، بهار وصيب ٢٠٠٩.

٥٠. الوحيد البهبهانيّ، محمّد باقر، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم ـ إيران، الاولى، ١٤١٧ هـ ق.

٥١. الفوائد الحائرية، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ هـ ق.

٥٢. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ؛ الطبعة الأولى، مؤسسة العلّامة المجدّد وحيد البهبهانيّ، قم ـ إيران، ١٤٢٤ هـ ق.



الولاية بين خصوصها وعمومها
عند الوحيد البهبهاني

على الدرويشاني ـ محمّد عليّ الملكيّ
عضو الهيئة العلمية لجامعة العلوم الإسلامية الرضويّة

ملخص البحث

ذكر اللغويون للفظ الولي نحواً من ثلاثين معنى وفي الاصطلاح هي: سلطنة على الغير عقلاً أو شرعاً أو مالاً وكليهما بالأصل أو بالعارض وأنواعها كثيرةٌ وأسبابها ثلاثة: القرابة والمِلک والحُكم والذى نحن نُرصده، ولاية الفقيه في زمن الغيبة وهي سلطنة الفقيه على الناس في عصر الغيبة الكبرى مع مناصبه بالأدلّة المكفية، ورأي المدقق المحقق الوحيد البهبهاني في ولاية الفقيه، وإنّ ولايتهم كولاية الرسل والائمّه عليهم السلام؛ أيّ إنّ جميع ما للرسل والأئمّة كالولاية على النفوس وإقامة الحدود، والولاية على أخذ الخمس والزكاة، وصرفه إلى المتسحقيه، وإرث من لاوارث له، والولاية على القضاء، والولاية على دم من لاوليّ له، مستدلاً بالآيات الشريفة والأحاديث الصادرة عن المعصومين عليهم السلام.

الكلمات الرئيسية: الولاية، معناها، لغةً، اصطلاحاً، أسبابها، أنواعها، أدلّتها، المحقق البهبهانى، الإمام الخميني.

المقدّمة

الأستاذ الاكبر المدقق المحقق مولى محمدباقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد البهبهانى كان ميلاده الشريف باصبهان في سنة ١١١٨ وسكن بُرهة من عمره في بهبهان هو من مجددى الشيعة في أواخرالقرن ١٢ وأوائل القرن ١٣ وتوفي هو في الحائر الشريف سنة

١٢٠٨ ودفن فيه، كان هو صاحب تأليفات عديدة من ستين كتاب. عصر حياة الوحيد مملوءة بالحوادث وأُشير اليها في مقدمة كتابه المعروف بالحاشية على المجمع الفائدة والبرهان (تمتاز لفترة الزمنيه التى عاصرها شيخنا المصنف ـ طاب ثراه ـ بكونها مليئة بالحوادث المرّه المؤلمة فنجد التهاجم الروسي والتركي و الافغاني على بلاد ايران وحاكمية محمود افغان سنة ١١٣٥ق. واستئصال الشيعة بواسطة التهاجم انذاك وبعدها سلطنة نادر شاه وتحميل معاهدة دشت مغان لتضعيف المذهب الشيعي، ومن جانب آخر رواج المذهب الاخبارى مع تموّج الهجرة والتعصب والإفراط من اعلام علماء الشيعة ومفكريهم، ومن جهة اخرى انتشار التصوّف والعلمانيون (اللادينيون) باسم الدّين من مختصات عصر الوحيد).

هو من روؤس الفقهاء الشيعة الذين طرحوا مباحث الاصولي الدّقيق في قبال الاخباريين المتعصبين، هو من مجددى التفكّر في عصره، وبعده علماء بارزون على طريقته، هو يعتقد بأن وجود الحكومة ضرورى لتدبير امور النّاس وانتظام المعاش والمعاد ووصول الحق إلى ذي الحق.كان هو يعتقد ويقول فوّض الله تبارک وتعالى أمر حقّ الاولويّة والإمامة وقيادة الناس إلى النبيّ والائمّة في زمن حضورهم وفي زمن الغيبة إلى العلماء والفقهاء لانّه لابدّ للناس من أمير، وأى شخص اولى من الفقهاء الّذين هم امناء الرسلﷺ فيجب علينا أن نبحث عن

موضوعات ترتبط بولاية الفقيه، كمعنى الولاية، لغةً واصطلاحاً وأسبابها وأنواع الولاية ودور النوّاب الاربعة ودور الفقهاء ومناصب الفقيه وولاية الفقيه في كلام العلماء وأدلتها ونتيجتها.

معنى الولاية

الولاية في اللغة

«الوَلي» مصدر، و«الوَليّ» اسم المصدر ونصّ اهل اللغة بانّ «الوَلي»و «المولى» واحد في كلام العرب[1]. ذكر اللغويون للفظ «الولى» نحواً من ثلاثين معنى[2]، منها: نافذ القول على الغير[1]، متولّي الامر والقائم

---

(١) تهذيب اللغة، الازهري ١٥: ٤٥٠؛ مفردات الفاظ القرآن، الراغب ٢: ٥٣٣؛ لسان العرب، ابن منظور ١٥: ٤٠٨؛ تاج العروس، الزبيدي ١٠: ٣٩٩.

(٢) فبعض اختصر و أوجز، و بعض أسهب في بيان معانيها. العين، الفراهيدي ٨: ٣٦٥؛ ترتيب اصلاح المنطق، ٣٦٩؛ غريب الحديث، البيرجندي ١: ٤٢٣؛ ثلاثة كتب في الاضداد، ٢٤، ٢٧، ٨٣، ١٣٩، ١٤٤؛ جمهرة اللغة، ابن دريد ١: ١٨٨ و ١٨٧/٣؛ تهذيب اللغة، الازهري ١٥: ٤٥٤-٤٤٧؛ المحيط، فيروزآبادي ١٠: ٢٨٢ - ٣٧٩؛ الصحاح، الجوهري ٦: ٢٥٢٨-٢٥٣١؛ معجم مقاييس اللغة، لابي الحسين بن فارس بن زكريا ٦: ١٤١؛ أساس البلاغة، الزمخشري: ٥٠٩؛ الفائق في غريب الحديث، الزمخشري ٤: ٧٩-٨١؛ النهاية في غريب الحديث، ابن الاثير ٥: ٢٢٧-٢٣٠؛ لسان العرب، ابن منظور ١٥: ٤٠٦-٤١٥؛ المصباح المنير، الفيومى ٢: ٦٧٢-٦٧٣؛ التعريفات، الجرجاني: ١١٢؛ القاموس المحيط، فيروزآبادي ٤: ٤٠٤؛ مجمع البحرين، فخر الدين بن محمّد طريحى ١: ٤٥٥-٤٥٦؛ تاج العروس، الزبيدي ١٠: ٣٩٩-٤٠٠؛ اقرب الموارد، شرتوتي ٢: ٤٤٠؛ الافصاح في الفقه اللغة، حسين يوسف موسى ٢: ٩٥٤.

بكفايته، الحاكم والأولى بالشيء، قال الأزهرى: الولي: ولي اليتيم، الذى يلي أمره ويقوم بكفايته، وولي المرأة: الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه... ومن هذا قول النبى ﷺ: «ايما امرأة نكحت بغير أُذن وليِّها...» [٢]. وقال أحمد بن فارس: الوَلي: القُرب. يقال: تباعد بعد وَلي، أي قرب. ومن الباب: المولى. وكل من ولي أمر آخر فهو وليّه[٣].

و قال أبن الأثير: في اسماء الله تعالى «الوليّ» وهو الناصر، وقيل: المتولّى لأُمورالعالم والخلائق القائم بها، ومن اسمائه «الوالي» وهو مالك الاشياء جميعها المتصرف فيها، وكأَنَّ الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم يطلق عليه اسم الوالي، وقد تكرر ذلك في الحديث. وكل من ولي أمراً أوقام به فهو مولاه ووليّه[٤]،و قال الطريحي: الولي: الوالي، وكل من ولي أمر أحد فهو وليّه. والوليّ: الذى يدبّر الامر، يقال: فلان ولىٌّ المرأة، إذا كان يريد نكاحها ،ووليّ الدم: من كان اليه المطالبة بالقَوَد. والسلطان وليّ أمر

---

(١) التعريفات، الجرجاني: ١١٢.

(٢) سنن الترمذى ٣: ٤٠٧، ح١١٠٢؛ سنن ابن ماجة ١: ٦٠٥، ح١٨٧٩؛ مسند احمد ٦: ٦٦؛ سنن الدارمىّ ٢: ١٣٧؛ تهذيب اللغة، الازهري ١٥: ٤٤٩-٤٥٠؛ ومثله في لسان العرب، ابن منظور ١٥: ٤٠٦.

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابي الحسين بن فارس بن زكريا ٦: ١٤١.

(٤) النهاية في غريب الحديث، ابن الاثير ٥: ٢٢٧-٢٢٨.

الرعيّة[١]. لفظ «الوليّ» ومشتقاته في القرآن يربو استعمال الولىّ ومشتقّاته في القرآن على نحو من ٢٣٣ مورداً بصيغ الاسم والفعل، ولها معان متعدّدة[٢].

الإشتراك معنويٌّ

لا يخفى إنّ الاشتراك في لفظ «الوليّ» معنويّ، والجامع امّا القُرب[٣] ،او المجاور اللصيق[٤]، وجاء بكليهما الفيّومي[٥]. ولكن الذى ارتآه أعلام الطائفة ـ بعد الخوض في كتب اللغه واستشهدوا عليه بشواهد ـ ان المعنى الجامع: الولي بالشيء وهو الأصل والعِماد الذّي ترجع اليه سائر المعانى[٦]، وبالجملة لا شک في إنَّ الولي والمولىٰ بمعنى المتصرف في

---

(١) مجمع البحرين، فخر الدين بن محمّد طريحى ١: ٤٥٥.

(٢) الوجوه والنظائر في القرآن للدامغانىّ: ٨٤٧-٨٥١؛ وجوه القرآن، الحيري النيشابوري: ٢٧٨؛ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي ١: ٤٠٠ و٣ /١٨٦-١٨٧و١٤٢/٥؛ مجمع البيان، الطبرسي ١: ٢٢٢و٥٠١/٦؛ التفسير الكبير، فخر رازي١٠: ٨٤؛ مجمع البحرين، فخر الدين بن محمّد طريحى ١: ٤٥٥ -٤٦٥ ؛ معجم الألفاظ و الأعلام القرآنية، محمّد اسماعيل ابراهيم: ٢٨٨-٢٨٩.

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابي الحسين بن فارس بن زكريا ٦: ١٤١؛ التعريفات، الجرجاني: ١١٢.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب: ٥٣٣؛ التحقيق في كلمات القرآن، المصطفوى ١٣: ٢٠٣-٢٠٨.

(٥) المصباح المنير، الفيومى ٢: ٦٧٢.

(٦) منهم المفيد في «رسالتان في الموالي»،٤٧، و الطّوسي في التلخيص ⇦

الامر ومتوليه، والأولى بالشيء، نص عليه اللغويّون[١]، والمفسرون[٢]، والمتكلمون[٣].

الولاية بفتح الواو أو بالكسر؟ اختلفوا في انّ «الولاية» ـ التى بمعنى الامارة والحكومة ـ كانت بفتح الواو أو بكسرها ؟ فذهب أكثر

⇦ الشافى ٢: ١٧٩، و الطبرسىّ في مجمع البيان ٢: ٣٦٤، ٣: ٢٠٩، و ابوالفتوح في روض الجنان ٧: ٨١-٨٣، و يحيى بن الحسن الأسذي الحلّيّ المعروف بابن البِطريق في عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب امام الأبرار، ١١٢، و العلّامة الأمينيّ في الغدير ١: ٣٧٠.

(١) جمهرة اللغة، ابن دريد ١: ١٨٨؛ تهذيب اللغة، الازهري ١٥: ٤٤٩؛ المحيط، فيروزآبادي ١٠: ٣٨٠؛ الصحاح، الجوهري ٦: ٢٥٢٩؛ معجم مقاييس اللغة، لابي الحسين بن فارس بن زكريا ٦: ١٤١؛ أساس البلاغة، الزمخشري: ٥٠٩؛ الفائق في غريب الحديث، الزمخشري ٤: ٧٩؛ النهاية في غريب الحديث، ابن الاثير ٥: ٢٢٧؛ لسان العرب، ابن منظور ١٥: ٤٠٧؛ المصباح المنير، الفيومى ٢: ٦٧٢؛ مجمع البحرين، فخر الدين بن محمّد طريحى ١: ٤٥٥؛ أقرب الموارد، شرتوتى ٢: ٤٤٠.

(٢) مجاز القرآن لأبي عبيدة ١: ٢٥١؛ التبيان في تفسير القرآن، العكبريّ ٩: ١٦٢؛ مجمع البيان، الطبرسي ١: ١٨٢؛ التفسير الكبير، فخر رازي ١٢: ٢٦و ٢٩: ٢٢٧؛ تفسير القرطبيّ، ١٧: ٢٤٨؛ غرائب القرآن للنيسابوريّ، ٦: ١١٦و٢٨: ٨٠؛تفسير المنار ٧: ٣٣٠؛ الميزان في تفسير القرآن، طباطبائي ٢: ٩٦و٦: ١١؛ تفسير المراغى ٨: ٢٢و١٣: ٤٥.

(٣) الشافي في الإمامة ٢: ٢٧١، ٣١٥؛ تلخيص الشافي ٢: ١٠، ١٥، ١٧٩، ١٨١، ٢٠٤؛ الاعتقاد و الهداية إلى سبيل الرشاد،٣٦؛ البراهين في علم الكلام، الرازي ٢: ٢٥١؛ شرح تجريد العقائد للقوشجيّ: ٣٦٨.

اللغويين[١] والمفسرين إلى أنها بالكسر، والتّى بالفتح، بمعنى النصرة[٢]، وقال الراغب: الوِلاية: النصرة، والوَلاية: تولّى الامر[٣]. وقيل: ان معناهما واحد[٤]، ولكن لعلّ الأصوب كسر الواو؛ للفصل بين المعنيين، ولانّ في تولي بعض القوم بعضاً جنساً من الصناعة والعمل، وكلّ ما كان من جنس الصناعة نحو القصارة والخياطة والكتابة والتجارة والزراعة فهى مكسورة، كما قال الزبيدىّ[٥].

الولاية في الاصطلاح

الولاية اصطلاحاً: هي سلطنة على الغير عقلية او شرعية، نفساً كان او

---

(١) تهذيب اللغة، الازهري ١٥: ٤٤٩؛ الصحاح، الجوهري ٦: ٢٥٢٩؛ النهاية في غريب الحديث، ابن الاثير ٥: ٢٢٧؛ لسان العرب، ابن منظور ١٥: ٤٠٧؛ حكاه عن ابن السكّيت، القاموس المحيط، فيروزآبادي ٤: ٤٠٤؛ تاج العروس، الزبيدي ١٠: ٣٩٩.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، العكبريّ ٧: ٥٠؛ معالم التنزيل للبغوىّ ٤: ١٧٣؛ الكشّاف، الزمخشري ٢: ٤٨٦؛ التبيان للعُكبريّ ٢: ٦٣٣؛ التفسير الكبير، فخر رازي ١٥: ٢١٠؛ مسائل الرازي، محمّد بن ابي بكر بن عبد القادر: ٢٠١؛ تفسير القرطبيّ: ٤١١/١٠/١٠؛ مدارك التنزيل للنسفيّ ٣: ١٤؛ غرائب القرآن للنيسابورّي ١٥: ١٣٥؛ البحر المحيط، زركشي ٢: ١٣٠؛ تفسير المنار ٥: ٤٧٢ و ١٠: ١٠٥.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب: ٥٣٣.

(٤) تهذيب اللغة، الازهري ١٥: ٤٤٩ نقلاً عن الفرّاء، مشكل اعراب القرآن للقيسيّ، ٣٥٣/١؛ مفردات ألفاظ القرآن، الراغب: ٥٣٣؛ تفسيرالمنار، ١٠: ١٠٥؛ نسبوه إلى«قيل»، روح المعانى ١٥: ٢٨٦ نسبة بعض أهل اللغة، الميزان في تفسير القرآن، طباطبائي ١٣: ٣١٧.

(٥) تاج العروس، الزبيدي ١٠: ٣٩٩.

مالاً وكليهما، بالأصل وبالعارض[١].

الولاية ورسالتها الثقافيّة

إنّ لفظة «الولاية» من حيث اللغة تحتوي على رسالة ثقافية تربوية؛ لانّها ملازمة للقرب والحبّ، والمصاحبة والتدبير، فالولي لابدّ ان تكون تصرفاته ناشئة عن التدبير، مقرونة بالمصلحة والخير، قال ابن الأثير: كأنّ الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم يطلق عليه اسم الوالي[٢] وجاء في معجم الفاظ القرآن الكريم: الوليّ؛ الذى يهيّئ للإنسان ما يبغيه من الخير.

أنواع الولاية:

نشير هنا إلى بعض ما هو مشاراليه في القرآن الكريم منها. بدون حاجة إلى التوسع في شرحها، فمن أرادها فليرجع فيها إلى التفاسير والكتب المفصّلة؛ وهذه الولاية ثابتة لله عزّوجل، فهو جل جلاله: «ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور»[٣] وهو سبحانه: «ولي المؤمنين» وهو «ولي المتقين» ولا ولي غيره على الحقيقة «وما لكم من دون الله من ولي ولانصير»[٤].

---

(١) بلغة الفقيه، آل بحر العلوم ٣: ٢١٠.

(٢) النهاية في غريب الحديث، ابن الاثير ٥: ٢٢٧.

(٣) البقره: ٢٧٥.

(٤) الشورى: ٣٢.

و هذه الولاية المعنوية ثابتة لرسول الله ﷺ والمؤمنين قال سبحانه: ﴿إنّما وليُّكم الله ورسولُه والذّينَ آمنوا﴾[١]، وقال جل جلاله: ﴿و المؤمنون والمؤمناتُ بعضهم أولياء بعض﴾[٢]، وقال: ﴿النبيُّ أولىٰ بالمؤمنين من أنفسِهم﴾[٣].

والولاية على الله عز وجل غير موجودة لأنه غني عن العالمين ﴿ولم يكن له وليُ من الذُّلِ﴾[٤] إلا أنّه جل جلاله جعل المقرّبين أولياء له تشريفاً لهم ﴿ألا إنَّ أولياءالله لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون﴾[٥].

و الولاية المعنوية ثابتة للملائكة ايضاً: ﴿نحن أولياؤُكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾[٦]، يعنى الملائكة.

و للمتقين ايضاً: ﴿إنْ أولياؤهم إلا المتقون ولكنَّ أكثرهم لا يعلمون».[٧]

و لأُولي الأرحام: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾.[٨]

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) التوبة: ٧١.

(٣) الاحزاب: ٦.

(٤) الاسراء: ١١١.

(٥) يونس: ٦٢.

(٦) فصلت: ٣١.

(٧) الانفال: ٧٥.

(٨) الانفال: ٧٥.

وهناک ولاية معنوية ظالمة باطلة يمكن ثبوتها لكثيرين.

منهم الطاغوت: ﴿والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾[١].

والشيطان: ﴿إنّهم اتخذوا الشياطينَ أولياء من دون الله﴾[٢]، ﴿فقاتلوا أولياء الشيطان إنّ كيد الشيطان كان ضعيفا﴾[٣]، ﴿إنّما ذلكم الشيطانُ يخوِّفُ أولياءه﴾[٤].

و الكافرين: ﴿يا أيّها الذّين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾،[٥] ﴿و الذين كفروا بعضهم أولياء بعض﴾[٦].

و الاصنام: ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[٧].

وأهل الكتب السابقة على الإسلام، قال الله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب

---

(١) البقره: ٢٥٧.

(٢) الاعراف: ٣٠.

(٣) النساء: ٧٦.

(٤) آل عمران: ١٧٥.

(٥) النساء: ١٤٤.

(٦) الانفال: ٧٣.

(٧) الزمر: ٣.

من قبلكم والكفار أولياء﴾[١]. وقال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنّه منهم﴾[٢].

و هي ولاية محرمة وممنوعة، لأنّهم ﴿لو كانوا يؤمنون بالله والنبيّ وما انزل إليه ما اتخذوهم أولياء﴾[٣].

هذا وإنّ الدخول في تفاصيل معاني هذه الانواع من الولاية لا مجال له الآن، وإنّما أشرنا إلى هذا باختصار لأجل التفات القارىء إليه أولا، والتمييز بين الولاية المعنوية، أو الاخلاقية، والولاية الفقيهة، أو القانونية ثانياً.

أسباب الولاية

لاريب في وجود سبب لكلّ شيء تكوينيّاً، أو تشريعياً؛ إذ يستحيل ـ عقلاً أو شرعاً، بحسب الموارد ـ وجود المسبّب بدون السبب، والتى اعتبرها الشارع تاسيساً او إمضاءاً هي عندنا ثلاثة[٤]:

---

(١) المائدة: ٥٧.

(٢) المائدة: ٥١.

(٣) المائدة: ٨١.

(٤) لاحظ مثلاً: قواعد الاحكام، الحلّيّ ٢: ٥؛ إيضاح الفوائد، الحلّيّ ٣: ١٦ و قال الشهيد الأوّل: ولاية النكاح بالقرابة و الملك و الحكم و الوصاية، وكلّ منهم يزوّج بالولية الّا المالك؛ فانّه يزوّج بالملك، و ربّما احتمال كونه بالولاية. القواعد و الفوائد، الشهيد الأوّل ١: ٣٥٧، قاعدة ١٣٧.

القرابة: وأعني بها الأُبوّة والجدّ من الأب فقط، فللـأب وجـده ولايـة على الصغير، ولا ولاية لغيرهما من الأُم وأبيها وسائر الأقارب، وفي أنّـه هل الولاية للأب والجد في النسب الشـرعيّ فقـط، أو الأَعـمّ منـه ومـن النسب غير الشرعيّ، مثل السفاح والرضاع؟

٢ ـ الملك: فللسيد ولاية على مملوكه، صغيراً كان أو كبيراً، ذكـراً او أُنثى، بكراً أو ثيّباً، سفيهاً او مجنوناً، وهذه الولايـة مقدّمـة علـى الولايـة بالقرابة؛ اذلو كان عبد له أب حرّ، ليست لابيه الولاية عليـه، بـل الولايـة عليه كانت لمولاه.

٣ ـ الحكم: فللإمام عليه السلام أو نائبه الخاصّ او العامّ الولاية بالحكم.

الولاية بالوصاية

هل تستفاد الولاية بالوصـاية؟ وهـل يمكـن ان تكـون الوصـاية أحـد أسباب الولاية؟ كأن يوصي الأَب أو الجـدّ رجـلاً بـأنْ يعمـل فـي أمـوال صغيره ويزوّج ابنه الصغير أو ابنته الصـغيرة، فهـل الوصـيّة صـحيحة أو فاسدة ؟ وبالجملة هل تكون الولاية قابلة للانتقال بالايصاء أم لا؟لانعرف خلافاً بين الفريقين في صّحة الوصيّة وولاية الوصىّ فـي بـاب الأمـوال، ولكن البحث فيما نحن في الولاية بالحكم ويراد به ولاية النبـي والامـام او نائبه الخاص اوالعام في زمن الغيبة.

وهنا نبحث عن هذا النوع من أسباب الولاية ونقول:لا شكّ في أنّ لله ملك السموات والارض كمـا قـال فـي القـرآن: ﴿و لله ملـك السـموات

والارض» فهو خالقنا ووليّنا، ولاشك في أنّ النبى والأئمة خلفاء الله في الارض ولهم الولاية التكوينة والتشريعة لكونهم واسطة في الايجاد وبهم الوجود وهم السبب في الخلق إذلولاهم لما خلق الناس وإنما خلقوا لأجلهم وبهم وجودهم وهم الواسطه في الافاضة، وهذه الولاية ـ أى التكوينية ـ نحو ولاية الله على الخلق وإن كانت هي ضعيفة بالنسبه إلى ولايه الله؛ وأمّا الولاية التشريعية بمعنى كونهم أوليّا في التصرف على أموال الناس وأنفسهم مستقلاً، لاخلاف في ولايتهم على هذا النحو وكونهم أولى بالتصرف في أموال الناس ورقابهم بتطليق زوجيتهم وبيع أموالهم وغير ذلک من التصرفات ويدل على ذلک ﴿النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم»[1] ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[2] وغير ذلک من الادلّة الكثيرة التى ما نحن بصدده.

والذى نحن نرصده ولاية الفقيه في زمن الغيبة، فنقول: وردت كلمة الولاية في القرآن الكريم، وفي نصوص أهل البيت عليهم السلام، وفي كلمات العلماء أعلى الله مقامهم، واستخدمت باستخدامات متعددة، منها النصرة والمحبة والسلطة و...، والولاية التي هي موضوع بحثنا هي بمعنى السلطة ،وبالتحديد سلطة الفقيه على الناس في عصر الغيبة الكبرى،

---

(١) الاحزاب: ٦.

(٢) المائدة: ٥٥.

وقد يظن بعض أنَّ هذا البحث ابتدعه الإمام الخميني قدس سره ولكن أدنى ما يمكن أنْ تصف به هؤلاء هو الجهل، إن لم نقل بأنّهم من المغرضين،لان أدنى مطالعة في روايات أهل البيت عليهم السلام، وكلمات العلماء ،يتبين أصالة هذا الموضوع في النصوص الإسلامية، ولأن ولاية الفقيه هي إمتداد لولاية النبي والإمام، وبعد هم ينتقل إلى نواب الأئمة، وترى الشيعة أنَّ للإمام الثاني عشر ـ على أساس غيبته ـ نواباً أربعة واحداً بعد آخر بالنص من قبله عليه السلام،من سنة ٢٦٠الى٣٢٩هـ. ق وهُم :

١ـ عثمان بن سعيد العمري .

٢ـ محمّد بن عثمان العمري .

٣ـ الحسين بن روح النوبختي .

٤ـ علي بن محمّد السمري .

أما بعد انتهاء دورهؤلاء النواب الأربعة ،في سنه ٣٢٩ هـ. ق فالمستفاد من الروايات المروية عند الشيعة هو اعطاء النيابة عن الإمام لولاية العامة، على أيدى الفقهاء ـ الواجدين لمواصفات معينة ـ من إبتداء الغيبة الكبرى حينما يقول الإمام الحُجة، للشيخ أبوالقاسم على بن محمّد السمرى: ﴿واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتى عليكم وأنا حجّة الله عليهم﴾[1].

---

(١) الاحتجاج، أحمد بن علي طبرسي ٢: ٤٧٠ ؛ اكمال الدين، الصدوق: ٤٨٤؛ الغيبة، ٢٩.

وهل الولاية العامة للفقهاء كالنبي والإمام؟ أىّ أنّهم أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فالولاية بمعنى الأولوية من النفس كما ثبتت للنبي والإمام بالنص الصريح،تثبت للفقيه أم لا؟(قد أفتى عديد من علماء الشيعة بهذه الولاية العامة للفقيه الجامع لمواصفات معينة، أخص هنا بالذكر منهم سماحة آية الله العظمى الامام السيد روح الله الموسوي الخميني، قائد الثوره الاسلاميه قدس الله سره، حيث أثبت الولاية العامة للفقيه وقال في زمن حضور المعصوم لهم الولاية وفي زمن الغيبه (كعصرنا هذ) الفقها نواب عام للائمة.توضيح ذلک:

للفقيه ثلاثة مناصب ١ ـ الإفتاء فيمايحتاج الناس إليه في عملهم ٢ ـ الحكومة والقضاء ٣ ـ ولاية التصرف في الأموال والأنفس ويقع الكلام هنا في جهتين. الاولى: استقلال الولى بالتصرف في مال المولى عليه أو في نفسه مع قطع النظر عن كون غيره أيضاً مستقلاً في التصرف وعدمه وتوقف تصرفات ذلک الغير على إذن الولي وعدمه.

الثانية: في عدم استقلال الغير في التصرفات في أموال المولى عليه وأنفسهم سواء كان الوقوف عليه أيضا مستقلاً في التصرف أو لم يكن، هنا معركة الآراء في أنّ هل للفقيه تمام ولاية الرسول والأئمة ؟ ومثلاهل له تطليق زوجتهم؟ وبيع أموالهم والأمر بالحرب أو الصلح؟ أو في أمورالحسبة فقط، الإمام الخميني والسيد الوحيد؛ يقولون بأنّ للفقيه كل المناصب ولهم التصرف في الأموال والأنفس والقضاء والحكومة في

زمن الغيبة كما كان للإمام في زمن حضوره.

ولاية الفقيه في كلام العلماء:

ومعالم هذا السبيل تطورت في طول الزمن بعد عصر الغيبة إلى مرحلتين, الأولىٰ: من مرحلة الشيخ المفيد قدس سره إلى ما قبل مرحلة الشيخ النراقي ﷺ.

الثانية: من مرحلة الشيخ النراقي قدس سره إلى عصرناهذا، وسنذكر فيما يلي نبذة من كلمات العلماء رضوان الله تعالى عليهم:

وذلك باعتبار ورودها كمصطلح «ولاية الفقيه» في كلامهم:

١ ـ الشيخ المفيد(٣٣٦ ـ ٤١٣هـ): يقول قدس سره في باب الأمر بالمعروف والجهاد: «فأما إقامة الحدود, فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى, وهم أئمة الهدى من آل محمّد عليهم السلام, ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام, وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان»[1].

٢ ـ الشيخ الحلبي (٣٧٤ ـ ٤٤٧ هـ): يقول ﷺ في باب القضاء: «تنفيذ الأحكام الشرعية والحكم بمقتضى التعبد فيها من فروض الأئمة عليهم السلام المختصة بهم دون من عداهم ممن لم يؤهلوه لذلك, فإن تعذر تنفيذها بهم عليهم السلام وبالمأهول لها من قبلهم لأحد الأسباب لم يجز لغير شيعتهم

---

(١) المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان،كتاب المقنعة ،مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ٨١٠.

تولّي ذلك ولا التحاكم إليه ولا التوصل بحكمه إلى الحق ولا تقليده الحكم من الاختيار, ولا لمن لم يتكامل له شروط النائب عن الإمام في الحكم من شيعته, وهي: العلم بالحق في الحكم المردود إليه, والتمكن من إمضائه على وجهه, واجتماع العقل والرأي وسعة الحلم والبصيرة، وظهور العدالة والورع والتدين بالحكم، والقدرة على القيام به، ووضعه في مواضعه... فهو نائب عن ولي الأمر عليه السلام في الحكم، ومأهول له لثبوت الإذن منه وآبائه عليهم السلام لمن كان بصفته في ذلك, ولا يحل له القعود عنه»[1].

٣ ـ المحقق الكركي (٨٦٨ ـ ٩٤٠ هـ): المعروف بالمحقّق الثاني يقول قدس سره: «اتفق أصحابنا رضوان الله عليهم على أنَّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى, المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل ـ وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقاً ـ فيجب التحاكم إليه والانقياد إلى حكمه, وله أن يبيع مال الممتنع من أداء الحق إن احتيج إليه, ويلي أموال الغياب والأطفال والسفهاء والمفلسين, ويتصرف على المحجور عليهم, إلى آخر ما يثبت

---

(١) الحلبي، أبو الصلاح، كتاب الكافي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي× العامة، أصفهان، ٤٢١.

للحاكم المنصوب من قبل الإمام عليه السلام»[١].

٤ ـ الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٦ هـ): يقول رحمه الله: «فالفقيه في حال الغيبة وإن كان منصوباً للمصالح العامة لا يجوز له مباشرة أمر الجهاد بالمعنى الأول»٤. والشهيد الثاني هنا يثبت الولاية للفقيه, ويستثني منها الجهاد الإبتدائي[٢].

٥ ـ المحقق النراقي (متوفى ١٢٤٤هـ): يقول قدس سره: «إنَّ كلية ما للفقيه العادل توليه وله الولاية فيه أمران: أحدهما كل ما كان للنبي والإمام ـ الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام ـ فيه الولاية وكان لهم, فللفقيه أيضاً ذلك, إلا ما أخرجه الدليل بإجماع أو نص أو غيرهما, وثانيهما أنَّ كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم ودنياهم ولا بدَّ من الإتيان به ولا مفرَّ منه...»،[٣] والمحقق النراقي هو أول من ظهر في كلماته اصطلاح ولاية الفقيه.

٦ ـ المحقق النجفي (متوفى ١٢٦٦ هـ): يقول قدس سره: «لولا عموم الولاية لبقي كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطلة, فمن الغريب

---

(١) محقق الكركي، علي بن الحسين (المحقق الثاني)، رسائل الكركي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١ /١٤٢.

(٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي، مسالك الأفهام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، ٣/ ٩.

(٣) النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، عوائد الأيام، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٨٨ - ١٨٩.

وسوسة بعض الناس في ذلك, بل كأنَّه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً, ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً, ولا تأمل المراد من قولهم: إنِّي جعلته عليهم حاكماً وقاضياً وحجة وخليفة ونحو ذلك مما يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم...».[١]

٧ ـ الشيخ الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١ هـ): يقول قدس سره:«وعلى أيٍّ تقدير, فقد ظهر مما ذكرنا أنَّ ما دلَّت عليه هذه الأدلة هو ثبوت الولاية للفقيه في الأمور التي يكون مشروعية إيجادها في الخارج مفروغاً عنها...».[٢]

٨ ـ الشيخ رضا الهمداني (١٢٤٠ ـ ١٣٢٢هـ): يقول قدس سره:«لكنَّ الذي يظهر بالتدبر... إقامة الفقيه المتمسك برواياتهم مقامه؛ بإرجاع عوام الشيعة إليه في كل ما يكون الإمام مرجعاً فيه كي لا يبقى شيعته متحيرين في أزمنة الغيبة...».[٣]

٩ ـ الإمام الخميني يقول الإمام قدس سره:«ولاية الفقيه من المواضيع التي يوجب تصورها التصديق بها, فهي لا تحتاج لأية برهنة, وذلك بمعنى أنَّ كلَّ من أدرك العقائد والأحكام الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ

---

(١) الجواهري، محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٢/ ٣٩٧.

(٢) الأنصاري، مرتضى بن محمّد أمين، المكاسب، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ٣/ ٥٥٧.

(٣) مصباح الفقيه، الشيخ رضا الهمداني ٣: ١٦٠.

وبمجرد أن يصل على ولاية الفقيه ويتصورها فسيصدق بها فوراً وسيجدها ضرورة وبديهية...».[١] ولم يكتفِ الإمام الخميني قدس سره بإقامة الأدلة على ولاية الفقيه، بل نجده قد أقام صرح الحكم الإسلامي، وشيَّد أركانه، وأسَّسه على مبدأ ولاية الفقيه، وهي ولاية حاكمية الفقيه الجامع للشرائط في عصر غيبة الإمام الحجة حيث ينوب الولي الفقيه عن الإمام المنتظر في قيادة الأمة وإقامة حكم الله على الأرض، وأيضا هي المسؤولية التي يتصدى لها أحد الفقهاء الذي يكون عالما عادلا ومجتهدا يستطيع استنباط الأحكام الشرعية من الشريعة المقدسة، وهو يتصدى لشؤون المسلمين بحيث يدير قضاياهم العامة التي ترتبط بشؤون الأمة والحكومة بشكل عام، وبمعني آخر الفقيه هو الذي يتحمل المسؤولية في الإدارة السياسية والمالية وإدارة الشؤون العامة للدولة والأمة معاً، وهو المتصدي لأمور الحكومة والإدارة ومتابعة الشأن السياسي والاجتماعي.

ادلة البحث:

الأول: مادلّ على أن «العلماء ورثة الانبياء، وأنّ الانبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهما ولكن ورثوا العلم، فمن أخذ بشيء منها أخذ بحظ وافر»،[٢] بدعوى أنّ الولاية على أموال الناس وأنفسهم من جملة تركة

---

(١) الحكومة الإسلامية، روح الله الموسوي الخميني: ١٧.

(٢) الكافى ١: ٣٢.

الأنبياء للعلماء، فكما لهم ذلک فللعلماء ايضاً ذلک.

الثانی قوله عليه السلام: «و العلماء أُمناء الله في حلاله وحرامه»[١] فانّ الامانة والاستيداع منهم يقتضى كونهم وليا من قبلهم في التصرف في أموال الناس وانفسهم.

الثالث قوله عليه السلام: «اللهم ارحم خلفائي، قيل: ومن خلفائک يا رسول الله، قال: الذين يأتون بعدى»[٢] ان المراد من الخلافة الخلافة في التصرف في أموال الناس وانفسهم، الرابع: بعد النيابة الخاصة للنواب الأربعة، انتهت القيادة بالنيابة عن الإمام المهدي# إلى الفقهاء العدول الجامعين للشرائط وهذا ما نصّ عليه الإمام نفسه وذلک في التوقيع المشهور: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»[٣].

المقصود بالحوادث هي المشكلات الأساسية للمجتمع الإسلامي والأمور السياسية والاجتماعية والوقوف في وجه أنواع التسلط الطاغوتي على المسلمين، وإلاّ فإنّ أحكام الصلاة والصوم والحج هي من الأمور

---

(١) عن الحسين بن على× في الامر بالمعروف و النهى عن المنكر، و يروى عن امير المؤمنين ×: انتم اعظم الناس مصيبة، لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تسعون ذلک، بان مجارى الامور و الاحكام على أيدي العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه؛ تحف العقول: ١٦٨.

(٢) الوسائل الشيعه ٢٧: ٩١؛ عن أمالى الشيخ، و المستدرک ١٧: ٢٨٧.

(٣) اكمال الدين، الصدوق: ٤٨٣؛ الوسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠.

المعروفة، والمتداولة طول أكثر من ألف عام، ولذلك ليس فيها شيء جديد ينطوي تحت عنوان (حادث).

الخامس ما ذكره في نهج البلاغة: «أولىٰ الناس بالانبياء أعلمهم بما جاؤوا، إنَّ أولىٰ الناس بابراهيم للذين اتبعوه»[1] اذ الظاهر من ذلك شموله بالولاية واستقلالهم في التصرف في أموال الناس وأنفسهم؛ إذ الأولوية تقتضى الولاية، وثبوت ما للمتبوع بأجمعه للتابع؟ السادس مقبولة عمر بن حنظلة، قال: «سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا تنازعا في دَين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القاضى أيحل ذلك - إلى أن قال: - قد جعلته عليكم حاكما» وفي ذيله: «ينظر من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما، فإني قد جعلته عليكم حاكما - الخ»[2]. وقد استدل بها على المدعى وكون الفقيه وليًا في الأمور العامة، بدعوى أنَّ الظاهر من الحكومة، هى الولاية العامة، فان الحاكم هو الذى يحكم بين الناس بالسيف والسوط، وليس ذلك شأن القاضى، وقد كان ذلك متعارف في الزمان السابق، وان كان قد اتفق الاتحاد في بعض الازمنة، بل الظاهر، من صدرها هو كون القاضى مقابلا للسلطان، وقد قرر الامام عليه السلام ذلك،

---

(١) نهج البلاغة: ٤٨٤، المختار من الحكم، الحكمة ٩٦؛ والاية في آل عمران: ٦٨.

(٢) الكافى ١: ١٠؛ الوسائل الشيعة ٢٧: ١٣؛ الاحتجاج، أحمد بن علي طبرسي: ٣٥٦؛ المستدرک، النوري ١٧: ٣٠٢.

وان تولي أمر الحكومة في حد ذاته ليس مرتبةً ومقاماً، وإنَّما مجرد وسيلة للقيام بوظيفة تطبيق الأحكام وإقامة نظام الإسلام العادل. يقول أمير المؤمنين عليه السلام لابن عباس عن نفس الحكومة: «ما قيمة هذا النعل؟ فقال ابن عباس: لا قيمة لها. فقال عليه السلام: والله لهي أحبُّ إليَّ من إمرتكم، إلا أن أقيم حقاً (أي اقيم قانون الإسلام ونظامه) أو أدفع باطلاً»[1] (أي القوانين والانظمة الجائرة والمحرمة) إذاً فنفس الحاكمية والإمارة مجرد وسيلة ليس إلاّهذا، وهذه الوسيلة إذا لم تؤدِّ إلى عمل الخير، وتحقق الأهداف الساميةفهي لا تساوي شيئاً عند أهل الله. ولذا يقول عليه السلام في خطبة نهج البلاغة «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر... لألقيت حبلها على غاربها»[2] (أي لتركت تلك الحكومة والإمارة) وذلك بديهي، فتولي الحكومة هو مجرد تحصيل الوسيله وليس مقاماً معنوياً؛ إذ لو كان مقاماً معنوياً لما تمكن أحد من غصبه أو التخلي عنه. فبمقدار ما تكون الحكومة والإمارة وسيلة لتطبيق الأحكام الإلهية وإقامة النظام العادل للإسلام، تكون ذات قدر وقيمة، ويكون المتولي لها جليل القدر، فتحصّل من جميع ذلک أنّ للفقيه ولاية على أموال الناس وأنفسهم.

فالأئمة والفقهاء العدول مكلّفون بالإستفادة من النظام والتشكيلات الحكومية من أجل تنفيذ الأحكام الإلهية، وإقامة النظام الإسلامي

---

(١) نهج البلاغة، من خطب الإمام علي عليه السلام ١: ٨١.

(٢) المصدر ١: ٣٧.

العادل، والقيام بخدمة الناس، وهذه الولاية الإلهية تتجسد بولاية النبﷺ،التي شرح القرآن الكريم معناها في قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[1]،وكون النبي أولى بالمؤمن من نفسه معناه أنه أولى به في جميع الصلاحيات التي يمتلكها الإنسان لنفسه، فهو أولى به في المسائل الاجتماعية وفي القضاء والمسائل الحكومية وغيرها... وأنَّ إرادته ورأيه مقدَّمان على إرادة ورأي أي مؤمن.

هذه الولاية التي أكدها النبيﷺ، وأكد على استمرارها بعده في اثني عشر إماماً من خلال الأحاديث المتعددة، أهمها حديث غدير خم حيث قالﷺ بعد أن أخذ بيد عليعليه السلام:«ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ من كنت مولاه, فهذا علي مولاه....»[2].

في غيبة الإمام صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف كانت ولاية الفقيه امتداداً لولاية المعصوم ليقوم بسد الفراغ على المستوى الاجتماعي والسياسي وغيرها من الجهات، وأيضا ولاية الفقيه هي: نيابة عنالإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف في قيادة الأمة وإقامة حكم الله تعالى على الأرض مستمدة منه، وهي جذوة من نوره، وشهاب من قبسه، وفرع من فروع دولته ولذلك عرفت ولاية الفقيه أنها«حاكمية المجتهد الجامع للشرائط في عصر الغيبة وله سلطة مطلقة

---

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) الغدير.

في أصول المعرفة الدينية والسياسية وتطبيقها، فهو الّذي يتولى الزعامة، والرئاسة الكبرى وهو المصدر للقيادة العليا الاسلامية، فالأمراء والقواد هم الممثلون لأوامر الفقيه الشاغل لمنصب الزعامة. والواقع هو في قمة الحكم والبقية مأمورون مؤتمرون ولذلک نشرالإمام الخميني رسالة عام ١٩٨٨ وكتب فيها إن ولاية الفقيه كولاية الرسول (نبي المسلمين) فالولي الفقيه، معيّن من قِبَل الإمام المهدي الغائب ولذلك لا يجوز الإعتراض على قراراته بناء على الحديث المنسوب لجعفر الصادق الذي يقول«إن الراد على الفقهاء كالراد علينا والراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله»[١].

يقول الامام الحجة: أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم،[٢] ويقول الوحيد البهبهانى: قد فوّض الله أمر الأمّة إلى النبي والأئمّة المعصومين من بعده، لحفظ الدّين وانتظام امور الدين والدنيا والإبلاغ والتبليغ، قال رسول الله ﷺ: «لولا الحجّة لساخت الارض باهلها»[٣].

---

(١) الاحتجاج، أحمد بن علي طبرسي ٢: ٢٦٣ احتجاج أبي الحسن العسكري× في أنواع شتى من علوم الدين، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١ الباب١٠، ح ٣٣٤٠١، من أبواب صفات القاضي؛ ايضاً راجع أُصول الفقه للشيخ المظفّر ٣: ١٨ المناط في حجّية الأمارة.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٠١

(٣) اثباة الهداة، العاملي ٣: ٥٣٢، ح ٤٦٣.

نعلم بأنّ امر غيبة الحجّة (الامام الثانى عشر) من ضروريّات الدين ولاينبغى العطلة في أمر الإبلاغ والتبليغ وانتظام امور الدّين والدنيا في زمن الغيبة وبهذه الجهة جعلوا علماء الدين نواباً عامّين. كما قال الحجّة انّهم حجّتى عليكم وأنا حجّة الله عليهم فمن اوّل زمن الغيبة إلى زماننا هذا يكون الأمر على ما ذهب إليه الفقهاء قطعاً والأخبار الدالّة على جواز المحاكمة والتحاكم إلى الفقيه وبالرجوع إلى الفقيه كثيرة[1]، أيضاً يقول العلامة الوحيد: المفتي والقاضي وحاكم الشرع، المنصوب عبارة الآن عن شخص واحد لأنّه بالقياس إلى الأحكام الشرعيّة الواقعيّة يسمّى مجتهداً وبالقياس إلى الأحكام الظاهريّة يسمّى فقيها وبالقياس إلى الفتوى يسمّى مفتياً وبالقياس إلى أنّه يرفع خصومة المترافعين إليه يسمّى قاضياً وبالنسبة إلى الولاية على الأيتام والصغار والمجانين والغائبين و...و إدارة أُمور الناس يسمى مجتهداً ووليّاً، لأنّه ينظّم أمر المعاد والمعاش للعباد.[2] فولي الفقيه في زمن الغيبة، نائب عن الإمام عليه السلام وله ماله مع تفاصيل ذكرها العلما في الكتب المفصلة. والحمد لله رب العالمين. «يا ايّها العزيز مسَّنا وأهلنا الضُّرُّ وجئنا ببضاعةٍ مزجاةٍ فأوفِ لنا الكيل وتصدّقْ علينا إنّ الله يجزى المتصدقين» صدق الله العلي العظيم.

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٣٢؛ حاشيه مجمع الفائدة و البرهان، الوحيد البهبهاني: ٧٠.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٩٩.

فهرس المصادر

١. إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، محمّد بن حسن شيخ حر عاملى؛ تصحيح شهاب الدين مرعشى، الناشر موسسه الاعلمى للمطبوعات، بيروت.

٢. الإحتجاج، أحمد بن على طبرسى؛ تحقيق سيّد محمّدباقر خرسان، نجف: دار النعمان، ١٣٨٦ ق.

٣. أساس البلاغة، أبوالقاسم محمود زمخشرى؛ المطبعة دار صادر، بيروت، بى تا.

٤. أُصول الفقه، الشيخ محمدرضا مظفر؛ چاپ چهارم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ١٣٧٠.

٥. الاعتقاد والهدايه إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف اهل السنه والجماعه، تاليف أبى بكر أحمدبن الحسين البيهقى؛ حقه نصوصه وخرج احاديثه وعلى عليه عبدالله محمدالدرويش، دمشق ـ بيروت، اليمامه، ١٤٢٣ق.

٦. الإفصاح في فقة اللغة، حسين يوسف موسي، عبدالفتاح

الصعيدي؛ بيروت، دار الفكر العرب، بى تا.

٧. أقرب الموارد، سعيد شرتوتى؛ اقرب الموارد في فصح العربي هو الشوارد، بيروت، مكتبة لبنان، ١٣٧١ق.

٨. الأمالى، محمّد بن على بن بابويه القمّى (شيخ صدوق)؛ چاپ پنجم، منشورات الاعلمى ،بيروت، ١٤٠٠ق.

٩. إيضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، أبي طالب محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهر حلى؛ قم، بنياد فرهنگ اسلامى حاج محمدحسين كوشانپور، بى تا.

١٠. البحر المحيط في أصول الفقه، محمّد بن بهادر زركشى؛ قام بتحريره عبدالقادر عبدالله العانى؛ وراجعه عمر سليمان الاشقر، كويت، وزارة الاوقاف والشئون الاسلاميه، بى تا.

١١. البراهين في علم الكلام، فخرالدين رازى؛ مقدمه و تصحيح نگارش محمد باقر سبزوارى، دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ، ١٣٤١.

١٢. بلغة الفقيه: مجموعه بحوث ورسائل وقواعد فقهيه لامعه، محمّد آل بحرالعلوم؛ شرح وتعليق محمّد تقى آل بحرالعلوم، تهران، ١٩٨٤م.

١٣. تاج العروس من جواهر القاموس، محمدمرتضى الحسينى الزبيدي؛ تحقيق: مصطفى حجازي؛ راجعه أحمد مختار عمر وضاحي

عبدالباقي وخالد عبدالكريم جمعة، كويت: المجلسالوطني للثقافه والفنون والآداب، ١٤٠٢ق.

١٤. التبيان في إعرابالقرآن: يعرض لاهم وجوهالقراءات ويعرب جميع آيالقرآن، عبدالله‌بن‌الحسين العُكبريّ؛ بيروت، دارالفكر، ١٤٢٥ق.

١٥. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسى؛ قدم له آغا بزرگ الطهرانى، تحقيق احمد حبيب قصير العاملى، بيروت، احياء التراث العربى، بى تا.

١٦. تحف العقول، حسن بن علي ابن شعبه حراني؛ تهران، اميركبير، ١٣٦٧.

١٧. التحقيق في كلمات القرآن الكريم يبحث عن الأصل الواحد في كل كلمه وتطوره وتطبيقه على مختلف موارد الاستعمال في كلامه تعالى، حسن المصطفوى؛ تهران، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، ١٣٦٠ق.

١٨. التعريفات، على‌بن محمّد الشريف الجرجاني؛ مع فهرست تعريفات ومصطلحات لغويه وفقيهه وفلسفيه من امهات الكتب، بيروت، بى تا، بى نا.

١٩. تفسير القرطبىّ أو الجامع الأحكام القرآن، أبو عبدالله محمّد بن أحمد الانصارى القرطبى؛ اعتنى به وصححه هشام سمير البخارى، رياض، دار عالم الكتب، ١٤٢٣ق.

٢٠. تفسير المراغى، أحمد مصطفى المراغى؛ بيروت، دارالفكر، ١٤٢١ق.

٢١. تفسير النسفى المسمى بمدارک تنزيل وحقايق التاويل، عبدالله بن أحمد بن محمود النسفى؛ قم، دارالفكر، بى تا.

٢٢. تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تأليف نظام‌الدين الحسن بن محمّد بن حسين القمى النيسابورى؛ ضبطه وخرج آياته واحاديثه زكريا عميرات، بيروت، دارالكتب‌العلميه، ١٤١٦ق.

٢٣. تفسير كبير، فخر رازي؛ چاپ دوم،دار الكتب الاسلاميه، تهران، بى تا.

٢٤. تفسيرالقرآن‌الحكيم المشتهر باسم تفسيرالمنار، محمّد عبده؛ تأليف: محمّد رشيد رضا؛ قاهره، مطبعةالمنار، ١٣٦٦ق.

٢٥. تفسير مجمع البيان، شيخ طبرسي؛ الطبعة الأولى، تهران، مؤسسة الهدي، ١٤١٧ق.

٢٦. تهذيب اللغة، لأبى‌منصورمحمدبن‌أحمد الازهري؛ حققه وقدم له عبدالسلام‌محمّد هارون، راجعه محمّد على النجار، قاهره، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٤م.

٢٧. ثلاثة كتب في الاضداد: للاصمعى، لسجستانى، ابن‌السكيت، (ويليها) ذيل فى‌الاضداد للصغانى، اوغست هفنر، بيروت، دارالمشرق، ١٩٨٤م.

٢٨. جمهرة اللغة، لابى‌بكر محمدبن الحسن‌بن دريد ابن دريد؛ حققه وقدم له رمزى منير بعلبكى، بيروت، بى تا، بى نا.

٢٩. جواهر الكلام، محمّد حسن النجفي الجواهري؛ طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧.

٣٠. الحكومة الإسلامية، روح الله الموسوي الخميني؛ سازمان تبليغات اسلامى، ١٣٧٥.

٣١. كتاب الكافي، أبو الصلاح الحلبي؛ اصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة.

٣٢. رسائل الكركي، علي بن الحسين (المحقق الثاني) الكركي؛ مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، بى تا.

٣٣. روح المعانى في تفسيرالقرآن العظيم والسباع المثانى، محمود الآلوسى بغدادي؛ قرأه وصححه محمدحسين العرب، بيروت، دارالفكر، بى تا.

٣٤. روض الجنان وروح الجنان في تفسيرالقرآن، ابو الفتوح رازي؛ تصحيح محمّد جعفر ياحقّى ومحمّدمهدى ناصح، مشهد، بنياد پژوهش‌هاى آستان قدس رضوى، ١٣٨١ ش.

٣٥. السنن الترمذي: الجامع الصحيح، أبو عيسى محمّد بن عيسى الترمذى؛ طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٦.

٣٦. السنن، محمّد بن يزيد القزوينى (ابن ماجة)؛ تحقيق محمّد فؤاد

عبد الباقى، بيروت، دار الفكر، بى تا.

٣٧. السنن الدارمى، عبدالله بن عبدالرحمن الدارمى سمرقندى؛ حقق نصه وخرج احاديثه وفهرسه فواز احمد زمرلى، خالد السبع العلمي، قاهره، دارالريان للتراث؛ بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤٠٧ق.

٣٨. الشافي في الإمامة، على بن الحسين الموسوى السيّد المرتضى؛ تحقيق: سيّد عبد الزهرا حسينى خطيب وسيّد فاضل ميلانى؛ تهران، مؤسّسة الصادق، ١٤١٠ ق.

٣٩. شرح تجريد العقايد، علاءالدين على بن محمّد قوشجىّ؛ صححه وحققه عبدالرحيم السليماني البهبهاني، محمدحسين الزارعي الرضايى، قم، رايد، ١٣٩٣ق.

٤٠. الصحاح، اسماعيل بن حماد الجوهرى؛ تأليف وتحقيق أحمد عبدالغفور عطار، بيروت، اميرى، ١٩٨٥م.

٤١. عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب امام الأبرار، يحيى بن الحسن الأسدى ابن بطريق حلي؛ جماعه المدرسين بقم المشرفه، موسسه النشر الاسلامى، ١٤٠٧ق.

٤٢. عوائد الأيام، أحمد بن محمّد مهدي النراقي؛ قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢ق.

٤٣. العين، الفراهيدى، لابى عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدى؛ تحقيق: مهدى المخزومى، ابراهيم السامرائى، قم، دار

الجهره، ١٤٠٥ق.

٤٤. الغدير، عبد الحسين الأميني؛ بيروت، دار الكتاب العربي ـ بى تا.

٤٥. غريب الحديث في بحار الانوار، البيرجندى؛ تأليف حسين الحسنى، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، به تعاون موسسه الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامى، الامانة ـ العامة ـ لموتمر تكريم العلامة المجلسي، قسم النشر، ١٤٢٠ق.

٤٦. الغيبة، أبو جعفر محمدبن الحسن الطوسى؛ قدم له آغا بزرگ الطهرانى، بى تا، بى نا.

٤٧. الفائق في غريب الحديث، جارالله محمود بن عمر الزمخشرى؛ تحقيق على محمّد البجاوى، محمدابوالفضل ابراهيم، بيروت، دارالفكر، ١٣٩٩ق.

٤٨. القاموس المحيط، محمّد بن يعقوب فيروزآبادى؛ بيروت، دارالفكر، ١٣٦٢.

٤٩. القواعد والفوائد، محمّد بن مكى شهيد أوّل؛ مشهد: دانشگاه فردوسى (مشهد)، ١٣٧٢.

٥٠. الكافى، محمّد بن يعقوب كلينى رازى؛ تصحيح على اكبر غفارى، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ دوم، ١٣٦٢.

٥١. كتاب المقنعة، محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم.

٥٢. كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمّدعلى تهانوى؛ بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦ م.

٥٣. الكشّاف عن حقائق التنزيل، محمود بن عمر الزمخشرى؛ مصر، شركة مكتبة مصطفى البابى الحلبى واولاده، ١٩٦٦ م.

٥٤. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن حسن اصفهاني فاضل هندى؛ تحقيق مؤسّسة نشر اسلامي، مؤسّسة نشر اسلامى، ١٤١٦ ق.

٥٥. لسان العرب، جمال الدين أبي الفضل محمّد بن مكرم ابن منظور؛ بيروت، ١٣٧٤ق.

٥٦. مجمع البحرين، فخرالدين بن محمّد طريحى؛ چاپ دوم،مرتضوى، تهران، ١٣٦٢.

٥٧. مسالك الأفهام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني؛ قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، بى تا.

٥٨. مسائل الرازى مسائل الرازى واجوبتها: من غرائب آى التنزيل، محمّد بن ابى بكربن عبدالقادر الرازى؛ تحقيق وتصحيح ابراهيم عطوه عوض، تهران: دفتر نشر كتاب، ١٤٠٤ق.

٥٩. المستدرک الوسائل، حسين بن محمدتقى نورى؛ تهران، اسلامى، ١٣٤٠.

٦٠. المسند، أحمد بن محمّد بن حنبل؛ شرح وصنع فهارسه أحمد

محمّد شاكر، بيروت، دار الجيل، ١٤١٠ق.

٦١. مصباح الفقيه، رضا الهمداني؛ طهران، منشورات مكتبة الصدر ،بى تا.

٦٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعى، الفيومى، تاليف أحمد بن محمّد بن على المقرى ،قم، دار الهجره، ١٤١٤ق.

٦٣. معالم‌التنزيل في التفسير والتاويل، أبى‌محمّد الحسين بن مسعود الفراء البغوى؛ بيروت، دارالفكر، ٢٠٠٢م.

٦٤. معجم الالفاظ والاعلام القرآنية: يشمل جميع الفاظ القرآن الكريم، محمّد اسماعيل ابراهيم؛ قاهره، دارالفكر العربى، ١٩٩٨م.

٦٥. معجم مقاييس اللغة، لأبى الحسين بن فارس بن زكريا؛ اعتنى به محمدعوض مرعب، الانية فاطمه محمّد اصلان، بيروت، داراحياآ التراث العربى، ٢٠٠١م.

٦٦. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الاصفهانى؛ تحقيق صفوان عدنان داوودى، قم، ذوى القربى، ١٤١٦ق.

٦٧. المكاسب، شيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري؛ المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، بى تا.

٦٨. الميزان في تفسير القرآن، محمدحسين طباطبايى؛ قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٦٥ق.

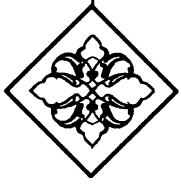
٦٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن اثير، عزالدين ابوالحسن

علي بن أحمد بن ابى الكرام؛ قم، انتشارات اسماعيليان، بى تا.

٧٠. وجوه القرآن، الحيـــرى النيشـــابوري، لأبي ـــ عبدالرحمن اسـماعيل‌بن أحمد؛ حققه وعلق عليه نجف عرشـي ـ، المراجعة ـ ناصـر النجفي، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه، ١٤٢١ق.

٧١. الوجوه والنظـائر فى‌القرآن‌الكريم، عن هارون‌بن‌موسـى القارى؛ تحقيق حاتم‌صـالح الضـامن، بغداد، وزاره‌الثقافه والاعدام، دائرةالآثار والتراث، ١٤٠٩ق.

٧٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن حسن حر عاملى؛ مؤسّسة آل البيت، قم، چاپ دوم، ١٤٢٩ ق.



مسيرة الوحيد البهبهاني في تطوّر وتقعيد الأُسس العامّة للقواعد الفقهيّة

السيد منذر الحكيم

أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

ملخص البحث

يرتكز التقنين الإسلامي على مجموعة من القواعدالقرآنية العامة لترشيد سلوك وأوضاع المسلمين ـ أفراداً ومجتمعاً ـ والتراث الفقهي لأهل البيت الطاهرين هو التطبيق الدقيق والموسع للقواعد الفقهيةفي مختلف المجالات التي تناولها فقههم عليهم السلام.

و تطلَبت عملية الاستنباط الفقهي بالتدريج اهتماماً أوسع ودقة أبلغ ليتم تقنين الاستنباط ضمن حدود وضوابط مقبولة يمكن الاستناد إليها والاحتجاج بها.

و تأخر عملية التدوين المستقل للقواعد الفقهية عن تدوين القواعد الأُصولية يبدو طبيعيا، إذ كان النشاط الفقهي آخذاً بالتفرّع والاتّساع والنموّ كمًا والتطور كيفا من المعالجة الفقهية للقضايا بالنظرة التجزيئية إلى الاتجاه نحو النظرة الشمولية، ومن الانهماك بالمصاديق والمفردات إلى استخلاص القواعد العامة التي يمكن تطبيقها في كل الظروف والأحوال.وفي الوقت الذي نعترف فيه بالدورالريادي للشهيد الأول في التدوين التقعيدي الفقهي الإمامي، نلاحظ التقعيد الفقهي المبكر لدى فقهاء الإمامية، كما نلاحظ تميز عصر الوحيد البهبهاني بتقعيد الفقه واصوله بشكل متميز بعد التحديات التي أوجدتها المدرسة الاخبارية الحديثه. والتقعيد الفقهي قد مهد بدوره إلى التنظير الفقهي الذي هو من أهم حاجات العصر.

التأسيس القرآني للتقعيد الفقهي

إذا تجاوزنا التأسيس القرآني والنبوي للتقنين الإسلامي المرتكز على مجموعة من الأُصول والقواعد العامة لترشيد سلوك وأوضاع المسلمين ـ أفراداً ومجتمعاً ـ نصل إلى التراث الفقهي لأهل بيت الرسول (صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرة) التي اعتبرها عِدلاً للكتاب ومفسّراً لمقاصده وآياته وأحكامه وحدوده.

أهل البيت عليهم السلام والتطبيق الدقيق والموسع للقواعد الفقهية

ونلاحظ في هذا التراث الثّر الواصل إلينا منهم عليهم السلام تطبيقاً واسعاً للقواعد الفقهية في مختلف الأبواب والمجالات التي تناولها فقه أهل البيت عليهم السلام.

وبمستوى التطوّر العلمي الذي كان يحظى به فقه أهل البيت عليهم السلام من خلال فقهاء مدرستهم، كان يتّسع ويزداد الاهتمام بالتقعيد الفقهي ضبطا وحصراً للقواعد التي على أساسها كان يتم الاستنباط للأحكام الشرعية من مصادرها المقرّرة لها. ومن هنا نلاحظ تنا ثر القواعد الفقهية والأُصولية في ثنايا الكتب الفقهية التي كان يقوم بتدوينها الفقهاء ويتناولها الباحثون والمتفقّهون بالدرس والتحقيق.

ومن ثمّ تطلّبت عملية الاستنباط الفقهي بالتدريج اهتماماً أوسع ودقة أبلغ ليتم تقنين الاستنباط ضمن حدود وضوابط مقبولة يمكن الاستناد إليها والاحتجاج بها.

الدور الريادي للشهيد الأول في التدوين التقعيدي الفقهي الإمامي

وعلى هذا التأسيس ـ الذي مررنا به بالإجمال ـ نقول: إذا استعرضنا تطورات حركة التأليف الفقهي الإمامي نلاحظ أن الشهيد الأول محمّد بن مكّي العاملي (المستشهد سنة ٧٨٦ هـ) هو أوّل من أفرد مجموعة كبيرة من القواعد الفقهية في كتاب مستقل أسماه (القواعد والفوائد). ويشهد لهذه الدعوى أنه قد وصفه في إجازته المعروفة لابن الخازن: «بانّه مختصر يشتمل على ضوابط كلية أُصولية وفرعية تستنبط منها الأحكام الشرعية، لم يعمل للأصحاب مثله[1].

ووصفه تلميذه المقداد السيوري (م ٨٢٦ هـ) قائلاً: «بأنه يشتمل على قواعد وفوائد في الفقه تأنيساً للطلبة بكيفية استخراج المنقول من المعقول وتدريباً لهم في اقتناص الفروع من الأُصول، لكنه غير مرتّب ترتيباً يحصّله كل طالب وينتهز فرصة كل راغب، فصرفتُ عنان العزم إلى ترتيبه وتهذيبه وتقرير ما اشتمل عليه وتقريبه وسمّيته بـ «نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية»[2].

فالشهيد الأول حسب نصّه هو: هو أوّل من اقتحم هذا الميدان من أصحابنا الإمامية، وتلميذه الفاضل المقداد هو أول من رتّب هذه القواعد ترتيباً قدّم فيه القواعد العامة لكل الأبواب الفقهية على القواعد الخاصة

---

(١) انظر مقدمة القواعد والفوائد، واجازته لابن الخازن.

(٢) مقدمة نضد القواعد الفقهية.

بكل باب فقهيّ، مقدّماً فيها أبواب العبادات على سائر الأقسام الفقهية.

التقعيد الفقهي المبكر لدى فقهاء الإمامية

وليس معنى ذلك أن هذه القواعد لم يذكرها الفقهاء في مصنفاتهم وليس لها أصل من كتاب أوسنَة، بل إنها قواعد وردت أُصولها وجملة من مصاديقها في نصوص الكتاب العزيز والسنّة الشريفة، كما وردت في طيّات بحوث الفقهاء الإمامية بشكل ملحوظ.

ولكن تطوّر حركة التدوين الفقهي وتطوّر اتجاهات الفقهاء في كيفية التأليف لتحقيق مقاصد يبتغيها الفقهاء، والتي منها اسعاف المتعلّم والمتفقّه بالقواعد المحدودة التي تعينه على استنباط ما لا حصر له من الأحكام للوقائع المستجدة في الحياة.. دعت الفقهاء إلى أن يشعروا بضرورة الاهتمام البحثي بالقواعد الفقهية بشكل مستقل بعد أن كان الفقهاء يعتمدون على القواعد الأُصولية ويجدون فراغاً هائلاً في ميدان القواعد الفقهية المتناثرة بين كتب الأُصول وكتب الفقه معاً، فإنّ الفقيه إذا لم يزوّد نفسه بالقواعد الفقهية فإنه سوف يجد نفسه عاجزاً أمام المستجدّات وغير قادر على الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالحكم المقرر لها شرعاً بعد الإيمان بأن لكل واقعة في الحياة حكماً شرعيّاً خاصاً بها[1].

---

(١) وهذامضمون مجموعةمن الاحاديث تفيد ان كل شيء اوكل حادثة فيها كتاب اوسنة انظرالكافي الشريف.

وإنّما نعد عصر الشهيد الأول (٧٨٦ هـ) بداية عصر الاهتمام بالقواعد الفقهية المدوّنة بشكل مستقل تقريباً؛ لأن التصنيف في مجال القواعد الفقهية بشكل مستقل عن الكتب الفقهية المتداولة قد بدأ في عصر هذا الشهيد وتمثل ذلك في كتابه الذي سمّاه بـ (القواعد والفوائد) وقد طبع فى جزئين بتحقيق فضيله العلّامة الشهيد السيد عبدالهادي الحكيم (رحمه الله).

فالحركة الفقهية الإمامية في مرحلة استقلالها وابتعادها بالتدريج عن مجالات التأثر بالفقه الذي روّج له الحكّام والمتمثل بالمذاهب الأربعة المعروفة وفي مرحلة إقرار الفقهاء الإمامية على عدم محاكاة فقه غيرهم، قد توّجت هذه الحركة نشاطها بالاهتمام بالقواعد الفقهية بشكل مستقل، واستمرّت هذه الاهتمامات منذ عصر الشهيد حتى عصرنا هذا[1]، بالرغم من تسلّل حالة استثنائية طارئة دامت مدة طويلة نسبياً وكادت أن تعصف بأُسس المنهج الأُصولي لفهم الشريعة الإسلامية وهي ظاهرة خطيرة كانت تعتمد الجمود والحرفية في التعامل مع النصوص الفقهية (الدينية). وقد استفحلت هذه الظاهرة حتى ولّدت ردود فعل قوية باتجاه عقلنة الفقه وإبعاده من سيطرة هذا الجمود.

---

(١) انظر سلسلة مقالات مراحل تطور الفقه الامامي في مجلة فقه أهل البيت× للسيد منذرالحكيم من العدد١٣ الى١٧).

جذور وخلفيات النشاط الفقهي التقعيدي عند الإمامية

إنّ الفقه الإسلامي يعبّر عن التشريع والتقنين على أُسس إلهية عبر النصوص التي أُوحيت إلى الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) واجتمعت في (القرآن الكريم)، و(السنّة الشريفة). وهي بحاجة إلى تفقّه وتفهم واستظهار واستجلاء وتطبيق على الموضوعات المستجدّة خلال العصور والأيام.

وللشريعة منهج خاص ومتميّز، قد تناثرت النصوص الدالّة عليه بين آيات الكتاب والمصادر الناقلة للسنّة، وقد تخصّص في تعليمه للآخرين والتربية عليه أهل بيت الوحي والرسالة (صلوات الله عليهم أجمعين)[1].

الانحراف في منهج فهم النصوص وأسبابه ومستوياته وآثاره

وبسبب الانفلات الذي حصل من قبل بعض المسلمين في عصر النبي ﷺ في مجال فهم النصوص وتفسيرها، حيث نقرأ نصوصاً نبوية تندد بظاهرة تفسير القرآن بالرأي، وهي بهذاالتنديد تحاول محاربة هذا الفلتان وتدعو إلى ضبط عملية الفهم والتفسير والتفقه على أسس علمية وأصول تقنّن الفهم وتجعله قابلاً للمدارسة والتعليم والتعميم.

وظاهرة الانفلات هذه قد استمرّت وتنامت بالتدريج حتى تمخّضت عن ظاهرة أخرى، هي ظاهرةُ تجاوز نصوص الرسول

---

(١) قال ﷺ: لا تعلّموهم فإنهم أعلم منكم، وما أن تمسّكتم بهما لن تضلوا كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي.

المصطفى ﷺ بالتحيز في تفسيرها وتاويلها تارة وبالتنكرلها تارة أخرى حتى انتهت إلى إدانة تدوين السنة النبوية وذلك بمرأى ومسمع من الرسول نفسه[1]، وهكذا ظاهرة تجاوز نصوص الرسول ﷺ من بعده وتأويل ما يرتبط بالخلافة أوتغييبها بشكل وآخر ورميها بالضعف أو الوضع تخلصا من ضغوط المحتجين بها، ثم استفحلت هذه الظاهرة حتى أصبح للرأي تيّاروجمهور عام وبرزت إلى جانبه ظاهرتان خطيرتان على منهج استكشاف الحكم الشرعي عرفتا بعد ذلك بالقياس والاستحسان إلى جانب نظرية التصويب التي تصحح كل رأي من كل مدعي للافتاء متطفل على الفقه واستنباط للحكم الشرعي الإلهي.

موقف أهل البيت عليهم السلام لمواجهة التطرف المتمثل في العقلنة والجمود

ووقف أهل بيت الرسالة بعد الرسول ﷺ أمام هذه التطرفات والانحرافات المنهجية وواجهوا المدعين لها والمتبجحين بها وحذروا من سوء نتائجها بكل حزم وجدّ، وظهرت إلى الساحة مدرسة تنتهج الالتزام الصحيح بالنص الوحياني، ويمكن تسميتها بمدرسة التعبد بالنصوص الإسلامية، وأصبح الاستظهار والفهم خاضعاً لقواعد واُسس علمية لا تنتهي بالتفقه في الدين إلى الرأي غير العلمي والقياس والاستحسان غير المقبولين، في الوقت الذي لا ينبغي ولا يمكن فيه الجمود على النصوص مادامت الشريعة خالدة وفاعلة على مدى الحياة.

---

(١) انظر هذه النصوص في البخاري وغيره فيما ذكر تحت عنوان رزيّة يوم الخميس.

ومن هنا كان المنهج في مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو الحركة العلمية الدقيقة بين تطرّفين وحدين: التطرّف في العقلنة الذي يصبّ في اتجاه استفحال الرأي والقياس والاستحسان، والتطرف في الجمود على النصوص وعدم التفاعل فقهيا مع مستجدات الحياة.

وما التعبير المعروف في نصوص أهل البيت عليهم السلام بأن القرآن «يجري كما تجري الشمس والقمر»، إلّا واحد من نماذج كثيرة تدين الجمود على النصوص في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ومن هنا ولد علم أُصول الفقه في أحضان عمليات الاستنباط الفقهي الملتزم بالمنهج المقبول لدى المشرّع والذي ظهر من خلال نصوص الوحي كتاباً وسنّة ومن خلال سلوك أهل البيت عليهم السلام وسيرتهم.

وفضلاً عن القواعد الأُصولية التي تبلورت بالتدريج في كتب علم الأُصول[1] قد تبلوت القواعد الفقهية التي وردت جملة منها بشكل صريح في القرآن الكريم[2]، وجملة أُخرى في نصوص السنّة

---

(١) انظر ماجمعه السيد عبدالله شبر والفيض الكاشاني والحرّ العاملي في كتبهم الثلاثة الخاصة بالقواعد الأُصولية من نصوص أهل البيت ونصوص الوحي القرآني لتعرف أن التأسيس لمنهج التفقه في الدين قد حصل منذ الأيام الأُولى للتشريع ولكن تبلور هذا المنهج كان بحاجة إلى زمن يناسبه وإلى ظروف تظهره إلى عالم الكتابة والتحرير.

(٢) مثل قوله تعالى: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) الحج: ٧٨ (وعفا الله عمّا سلف) مائدة: ٩٥.

الشريفة[1]، وجملة ثالثة منها قد تناثرت في المصاديق والمفردات التي هي بحاجة إلى استخلاص واقتناص القاعدة العامة منها بمنهج استقرائي سليم.

غير أن ظاهرة تقنين الفهم والتفقه في الدين قد واجهت في طريقها عقبات وإشكاليات في ميدان الممارسة، وتنوّع الدارسون في مدى ميلهم إلى الجمود على النصوص، أومدى تحررهم من النصوص باستجلاء الدلالات اعتماداً على كبريات العقل أو الكبريات المستندة إلى العقل والنقل.

الاتجاهات المختلفة في المدرسة الإمامية

ومن هنا نلاحظ نموّ اتجاهين متعاكسين في داخل المدرسة الإمامية، بل في خارج هذه المدرسة أيضاً، مما يشير إلى وجود اتجاه متحفظ واتجاه آخر متحرر دائماً وأبداً، ويقارنهما اتجاه متوسط يجمع بين التحفّظ والتحرّر وذلك حين يقنن عملية الفهم والاستظهار فيعطي للتعقل مجاله وللتعبّد مجاله الخاص به.

ممثلو خط الاعتدال في المدرسة الإمامية (السابقون على الوحيد)

وقد سار الشيخ المفيد (المتوفى في ٤١٣هـ) ومن تبعه في هذا

---

(١) مثل قوله ﷺ: الإسلام يجبّ ما قبله، لا يحل مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه، البيعان بالخيار مالم يفترقا، انظر القواعد الفقهية الكتاب الدراسي للمنظمة العالمية للحوزات والمدارس الإسلامية.

الاتجاه المتوسط، وتكاملت ظاهرة التفقه وتكامل التقنين عبر مراحل طالت قرونا عديدة ربما تجاوزت السبعة حتى انتهت المرحلة إلى ظهور مدرسة الوحيد البهبهاني الأُصولية وذلك على انقاض المدرسة الإخبارية الغابرة.

التقعيد الفقهي في مدرسة الوحيد البهبهاني (المعتدلة)

ولئن كان الوحيد البهبهاني ـ قدس سره ـ قد أولى اهتمامه الخاص بتزييف شبهات الإخباريين لانتشال علم الأُصول ممّا تعرّض له من محاولات الإدانة والتسقيط وذلك بما قدمه من تأسيس في فوائده الحائرية، فإنّنا نجد الرعيل الأول من كبارتلامذته ـ مثل المحقق الميرزا القمي (١٢٣٢هـ) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨ هـ) والسيد مهدي بحر العلوم (١٢١٢ هـ) والميرزا مهدي الشهرستاني (١٢١٦ هـ) والسيد علي الكربلائي (١٢٣١ هـ) ـ قد حاولوا بجدّ لتسليح الفقهاء بما يسعفهم من القواعد الأُصولية والفقهية معاً.

ويمثّل كتاب (كشف الغطاء) حركة الفقه الإمامي باتجاه اخضاع الفقه للقواعد، حيث قدّم القواعد الأُصولية على القواعد المشتركة بين الأبواب الفقهية جميعاً ثم أتبعها بالقواعد العامة المشتركة بين كل أبواب الفقه ثم قواعد كل باب.

ولعلّ تسمية «القوانين المحكمة» للمحقق القمي هي تعبير واضح ودقيق عن هذه النزعة وهذا الاتجاه القواعدي التقنيني.

واستمرت هذه الحركة بعد الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨ هـ) الكبير تلميذ البهبهاني وسائرتلامذته، ومنهم النراقي الأول (محمّد مهدي بن أبي‌ذر ١٢٠٩ هـ)، وهو تلميذ الوحيد البهبهاني وزميل الشيخ جعفر الكبير (كاشف الغطاء) في الدراسة عند الوحيد البهبهاني، وهو استاذ ابنه الشيخ أحمد النراقي (١٢٤٥ هـ) وقد ترك له ولنا تراثاً أُصولياً وفقهياً غنياً[1].

وفي هذا الوسط العلمي والتيار الفقهي انطلق الشيخ أحمد النراقي وكتب كتابه المشهور والمعروف بـ (عوائد الأيام) والذي قال عنه:

«هذا ما استطرفته من عوائد الأيام من مهمّات أدلّة الأحكام وكلّيات مسائل الحلال والحرام وما يتعلق بهذا المرام»[2].

وأمّا السيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي (المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ ـ ١٢٦٦ هـ) هو الفقيه الآخر الذي يعدّ معاصراً للنراقي الملا أحمد صاحب المستند والعوائد. وقد كتب كتابه (العناوين) في خصوص القواعد الفقهية والتي عدها البعض أنها حصيلة دراسته لدى الشيخ موسى كاشف الغطاء والشيخ علي كاشف الغطاء لاتجاههما هذه الوجهة واعتمادهما هذا المنهج.

إن هذه العقود الخمسة التي بدأت بالوحيد البهبهاني (١٢٠٨ هـ)

---

(١) من تراثه الأُصولي: تجريد الأُصول ومن تراثه الفقهي: معتمد الشيعة.

(٢) انظر مقدمة عوائد الأيام: الطبعة المحققة الأولى مكتب الاعلام الإسلامي.

وانتهت بالمراغي (١٢٥٠ هـ) تعدّ عصر ازدهار هذا الاتجاه الفقهي نحو تدوين متكامل للقواعد الفقهية إلى جانب التأليف المركّز في حقل القواعد الأُصولية، وذلك لكثرة التصنيف المستقل في مجال قواعد الفقه أوّلاً، ولتنوّع المناهج في معالجة هذه القواعد ثانياً، كما تشير إلى ذلك فهارس هذه التصنيفات، بل تفصح عنها طبيعة البحوث المدوّنة في هذه الفترة.

فلو قارنّا مثلاً قاعدة نفي الضرر عند النراقي في عوائده مع قاعدة نفي الضرر في عناوين الميرفتاح المراغي لوجدنا الفارق بيّناً والاختلاف فاحشاً في منهج معالجة هذه القاعدة كما سوف نقف عندهما فيما بعد.

ولا نغفل عن أن أهمّ ما لدينا من تراث فقهي حول القواعد الفقهية إنّما يعود إلى هذه العقود الخمسة.

الملتحقون بالوحيد البهبهاني

واستمرت حركة التطوير هذه في مجال القواعد الفقهية فيما بعد ولكن بشكل محدود حتّى نجد المتأخرين عن هذه الفترة عالة على من ذكرناهم في هذه العقود الخمسة.

إذ لم يدع أحد ممن تأخّرعنه ولم يقم بتغيير منهج البحث الذي ورثه من النراقي ومعاصره صاحب العناوين، وإن كان هناك توجه خاص إلى تعميق الدلالات واستخراج النكات العلمية من بعض النصوص الدالّة على هذه القواعد.

التقعيد الفقهي والتمهيد إلى التنظير الفقهي

وربما نستطيع أن نعد هذه الفترة التي ازدهرت فيها حركة البحث والتأليف عن القواعد الفقهية منطلقاً إلى نشوء وازدهار البحث عن النظريات الفقهيه التي مهّدت الطرق للبحث عن النظم الفقهية قبل استقرار الدولة الإسلامية الحديثة بعقود.

المراحل العامّة لحركة الفقه الإسلامي الإمامي

وهكذا نجد ترابطاً وثيقاً بين مراحل الحركة الفقهية بدءاً بـ (فقه النصوص) والمسائل الخاصة الفقهية التي انتظمت بالتدريج في أبواب فقهية معينة ومترتبة ومتكاملة.

ثم تطوّرت الحركة الفقهية باتجاه (تقعيد القواعد) وكشفها وتدوينها بشكل مستقل.

ثم بلغت الحركة الفقهية مرحلة البحث عن (النظريات الفقهية).

ثم انتهت إلى البحث عن (النظم الفقهية) للمجتمع الإسلامي، كما نلاحظ ذلك في البحث الفقهي التنظيري والنظامي الاقتصادي المتمثل في كتاب (اقتصادنا)، فهو نموذج بارع في مجال بلورة النظرية الاقتصادية ثم بلورة النظام الاقتصادي الإسلامي والذي تجلّت نتائجه الميدانية في ما أسماه الشهيد الصدر بسلسلة (الإسلام يقود الحياة) التي دونها بعد عدّة سنوات من إنتاج وتدوين (اقتصادنا)، حيث تضمن هذا الكتاب الأخير رغم صغر حجمه صورة واضحة وعامة عن نظام الحكم

أو النظام السياسي بشكل عام في عصر الغيبة والنظام الاقتصادي ومعالم عامة عن النظام الاجتماعي الإسلامي في بحثي: منابع القدرة في الدولة الإسلامية، وبحث خلافة الانسان وشهادة الانبياء.

وهكذا نستطيع أن نتبيّن موقع المولى أحمد النراقي في تطوير هذه الحركة الفقهية باعتباره رائداً من روّاد وفقهاء المدرسة الإمامية بعد عصر الشهيدين، وضمن مدرسة الوحيد البهبهاني الأُصولية الفقهية.

عصر الفاضل النراقي وملامحه

يعد الفاضل النراقي (م ١٢٤٥ هـ) من رواد الجيل الثاني من أجيال مدرسة الوحيد البهبهاني.

ومدرسة الوحيد البهبهاني هي المدرسة الأُصولية الحديثة التي سيطرت على الحواضر العلمية الإسلامية الإمامية بعد الهزيمة التي سبّبتها هذه المدرسة للمدرسة الإخبارية الحديثة.

ومن هنا فقد كانت هذه المدرسة في عصر النراقي (رحمه الله تعالى) في أوجّ نشاطها وحيويتها؛ وذلك لما كانت قد حققته من انتصارات علمية ورائدة أدّت إلى نضج المسلك الأُصولي في عملية تقنين فهم نصوص الشريعة وأحكامها وهي التي تسمى بعملية الاستنباط والاجتهاد في عصرنا الحاضر.

أ ـ ملامح مدرسة الوحيد البهبهاني

إن جهود الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٨ هـ) الرائدة في دفع شبهات

المسلك الإخباري ضد المسلك الأُصولي خلال قرنين من الصراع قد أسفرت عن منهج متكامل يجمع بين العقل والنقل ويعطي لكل منهما دوره في عملية الاستنباط ويحدد له مجالاته التي تتناسب مع طبيعته وخصائصه كمصدر معرفي وكوسيلة للوصول إلى مقاصد التشريع وتفاصيل الشريعة وأحكامها.

ولم تتطرّف هذه المدرسة الأُصولية لكل واحد من العقل والنقل على حساب الآخر بل حاولت تقنين عملية الاستنباط اعتماداً على أُسس علمية قوية وتوثيق علمي مطلوب لكل قاعدة أصولية فضلاً عن تثبيت أُسس ومصادر الاستنباط التي حاولت المدرسة الإخبارية زعزعتها باستمرار.

ومن هنا استطاعت هذه المدرسة الأُصولية الحديثة أن تؤصّل لمنهج الاستنباط فضلاً عن تقييمها لأدوات الاستنباط وتأصيلها لقواعده اللفظية والعقلية، بعد أن كانت تستند إلى أُصول وقواعد معرفية لا يمكن نسفها وإبطالها.

إنّ شبهات الإخباريين التي كانت تشكّل حواجز أمام المسلك الأُصولي أضحت نقاط انطلاق للبحث الجادّ عن مدى مشروعية علم الأُصول وكيفية استخدامه لصياغة المنهج السليم وبلورته لكي يمكن تحقيق فهم الشريعة من مصادرها.

ب: مستويات التطوّر الأُصولي وآثاره

وهذا التطور الأُصولي الذي قد حصل على مستوى المنهج وعلى مستوى القواعد أيضاً قد انعكس على عامة مجالات البحث الفقهي، مما أدّى إلى تطور الدراسات الفقهية أيضاً وتعميقها وإنضاجها في هذا العصر على أُسس علمية متينة.

ج: اتجاهات العصر

إنّ الآثار الفقهية، والأُصوليه التي صدرت خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر بما تضمنته من مناهج حديثة في التأليف، تكشف عن الاتجاهات الفقهية والأُصولية لعلماء هذه المرحلة من مراحل التطور الأُصولي والفقهي في المدرسة الإمامية الاثني عشرية.

وإحدى الظواهر الملفتة للنظر في هذه الحقبة التاريخية من حركة الفقه الإمامي هي ظاهرة (الاهتمام بتدوين القواعد الفقهية) من قبل جملة من الفقهاء المتميزين بدءاً بالوحيد البهبهاني (١٢٠٨ هـ) نفسه وخيرة تلامذته مثل الميرزا القمي (١٢٣٢ هـ) والسيد مهدي بحر العلوم (١٢١٢ هـ) والشيخ جعفر كاشف‌الغطاء (١٢٢٨ هـ) وغيرهم من كبار تلامذته وتلامذة تلامذته.

إن هذا الاهتمام الذي تجلّى في جملة من الكتب الأُصولية والفقهية بشكل ضمني[1] قد تجلّى بشكل تيار قوي في تدوين كتب القواعد

---

(١) هناك قواعد فقهية بحثت في كتب علم الأُصول ضمن المباحث الأُصولية ⇦

الفقهية بشكل مستقل أو بشكل رسائل فقهية.

وتكفي مراجعة سريعة لتراث هذه المجموعة من الفقهاء، بدءاً بالوحيد البهبهاني وانتهاءاً بتلامذته[١] وتلامذة تلامذته[٢] الذين عاشوا في النصف الأول من القرن الثالث عشر للوقوف على حجم هذا التوجه إلى القواعد الفقهية فضلاً عن الأُصولية، ومدى التطور العلمي في مستوى ومحتوى البحوث الفقهية[٣].

فلو أخذنا قاعدة نفي الضرر مثلاً وقارنّا ما كتبه الميرزا المحقق أبوالقاسم القمي (١٢٢٧ هـ) ـ وهو من خيرة تلامذة الوحيد البهبهاني ـ مع ما كتبه مثل الفاضل التوني (١٠٧١ هـ) الذي يعود عصره إلى أواسط القرن الحادي عشر، وكذلك ما كتبه الشهيد الأول الذي يعود عصره إلى أواسط القرن الثامن الهجري والذي يعد بداية عصر تقعيد القواعد،

⇦ مثل قاعدة الطهارة وأصاله الحل، قاعدة الميسور، وقاعدة نفي الضرر، وقواعد فقه المعاملات في عامة كتب الفقه.

(١) مثل المولى مهدي النراقي وبحر العلوم وكاشف الغطاء والميرزا القمي والسيد علي الطباطبائي.

(٢) مثل شريف العلماء والسيد محسن الأعرجي والمولى أحمد النراقي والأعرجي والشيخ محمدحسن النجفي (صاحب الجواهر).

(٣) انظر دليل المحقق لدراسة تطور الفقه الإسلامي الإمامي، مجلة فقه أهل البيت العددين ١٦ و١٧. ولا تكفي هذه المراجعة لتحصيل إحصائية دقيقة عن الاهتمام العلمي بتدوين القواعد الفقهيه إذا لم تراجع عامة كتب الأُصول المدوّنة في هذه المرحلة.

لوجدنا البون شاسعاً في المحتوى والمنهج والأسلوب والحجم جميعاً.

د: عصر التقعيد الفقهي

إنّ عصر الفاضل النراقي يعد عصر الاهتمام والتوجه إلى القواعد الفقهية بشكل خاص، فأساتذته وزملاؤه وتلامذته بشكل عام قد أدلوا بدلوهم في هذا المضمار.

ويشكّل كتابه النفيس (عوائد الأيام) أنموذجاً جيداً لهذا الاهتمام.

ولكن ما هو موقع الفاضل النراقي في هذه الحركة الفقهية المتطوّرة؟

وماهي إنجازاته الفقهية بشكل عام، وفي مجال القواعد الفقهية بشكل خاص؟

فهذا ما ينبغي البحث عنه وهو يستحق البحث الجادّ؛ لأن المرحلة الراهنة تدعو إلى مراجعة تراثه الفقهي الموسوعي من جديد لما سنوضحه تباعاً..

حاجة العصر إلى تقعيد الفقه والتنظير الفقهي معا

إنّ المستجدات الاجتماعية كعنصر محوري وأساس يتطلب جهوداً علمية أصيلة قد نجد الاهتمام بها عند فقهائنا الذين عاشوا في مرحلة تشبه هذه المرحلة الراهنة من حيث الاهتمام بمحورية الشريعة في الحياة الاجتماعية، وتوجه الفقهاء إلى تطبيق الشريعة في المجتمع وهو يتطلّب أوّلاً رؤية اجتماعية للإسلام.

ثانياً: يتطلّب فهماً اجتماعياً للنصوص.

وثالثاً: يحتاج إلى فهم القواعد العامة والخاصة للشريعة.

ورابعاً: لابد من عدم إغفال فقه المقاصد وفلسفة الفقه.

وخامساً: يلزم الدخول إلى مجال التنظير الفقهي وتدوين الأنظمة الفقهية على أسس تنظيرية سليمة تلبّي كل الحاجات الاجتماعية الإنسانية على أساس الإسلام الذي جاء ليَظهر على الدين كلّه ويغطّي بقوانينه المستوعبة كل الساحات الاجتماعية ويمثّل خط الهداية الربّانية في كل مجالات الحياة.

من هنا علينا أن نقف على مجمل النشاط الفقهي لفقهائنا الأبرار في هذا العصر الذي عاشه الفاضل النراقي (١٢٤٥ هـ) وهوعصر الفقه الاجتماعي الذي لم يعتزل الحياة الاجتماعية ولا السياسية من جهة.

وقد عاش أوج مرحلة الانتصار الأُصولي، كما عاصر كبار الفقهاء الأُصوليين مثل المحقق القمي (١٢٣٢ هـ) وبحر العلوم (١٢١٢ هـ) وكاشف الغطاء الكبير (١٢٢٨ هـ) والميرزا مهدي الشهرستاني (١٢١٦ هـ) والسيد علي الكربلائي (١٢٣١ هـ) وأبناء كاشف الغطاء (١٢٥٣ ـ ١٢٦٤ هـ) من جهة أُخرى.

كما تتلمذ على يدي والده المعظم الشيخ محمّد مهدي النراقي (١٢٠٩ هـ) الذي كان فقيهاً موسوعياً ذا أبعاد علمية متعددة. وبفضل نبوغه واستعداده واهتمامه الموسوعي، قد حاز على موقع زيادي متميز في تطور الحركة الفقهية الإمامية.

وقد تميّز الفاضل النراقي بتربيته لتلامذة عظام أضحوا نجوماً ساطعة بل أقماراً منيرة بل شموساً مضيئة في سماء الفقه، كالفقيه الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره.

إذاً، هناك أكثر من اعتبار يدعو للاهتمام بفقه الفاضل النراقي ودراسته بعمق مع ملاحظة خصائص عصره وما يميزه عن معاصريه من الفقهاء الكبار.

إن كتاب (كشف الغطاء) هو الآخر الذي يمثّل جهداً رائداً في الخط القواعدي للفقه، كما أن كتاب (العناوين) يعد ثمرة من ثمار جهود هذه المدرسة، ولكل منهما خصائصه ومميزاته.

العقلية الفقهية والقواعد الفقهية

إن هذا البحث هو من النوع التقويمي والمقارن الذي يتطلّب فرصة وزماناً يتسع له ونحن نريد الاكتفاء بنموذج واحد من هذا الجهد الفقهي الذي حبَرته يراع هذا المحقق الفاضل وندعو المهتمّين بتطوير الفقه الإمامي لتعميق وإشاعة هذه الدراسات المقارنة التي سوف تكشف لنا أبعاداً مغمورة من فقه عظمائنا، وسوف تفتح أبواباً جديدة للتطوير الفقهي، فضلاً عن أنها سوف تؤثر على العقلية الفقهية لطلّابنا حينما يتّجهون للقواعد الفقهية التي تشكّل حلقة وصل بين فقه المقاصد وفلسفة الفقه من جهة، والتنظير الفقهي وفقه الأنظمة من جهة أُخرى، ونحن بأمسّ الحاجة إلى هذا الاهتمام الواسع بكل أبعاد الفقه ومجالاته

التي طالما غفل عنها الدارسون للفقه المتعارف في حوزاتنا؛ لأنها لم تكن محل حاجة في عصورهم، أو لأن الظروف لم تك لتسمح لهم ليدلوا بآرائهم في هذه المجالات التي هي اليوم أهم المجالات الداعية للاهتمام الجادّ بها.

من فقه المقاصد إلى فقه القواعد

إن القرآن الكريم ثم نصوص أهل البيت عليهم السلام تبعاً للقرآن الكريم هي المصادر الأُولى التي اهتمت بطرح وتبيان مقاصد الشريعة.

غير أن الفقه في المدرسة الإمامية لأجل أسباب خاصة كانت قد أحاطت به أخذ يبتعد عن الاهتمام بمقاصد الشريعة بالتدريج وأصبح يركّز على تفاصيل الأحكام الشرعية وأدلتها ويلتمس الوثائق والأدلة لمستحدثات المسائل بعيداً عن محور العلل والمقاصد والأقيسة حتى أغفل الفقهاء في بعض المراحل من هذه الحركة الفقهية الاهتمام بالمقاصد التي تشكل الإطار الأول والعام للأحكام والنظريات الفقهية، حيث يكون إغفالها موجباً لخروج الفقه عن المسيرة التي أعدت له في الحياة.

وحين نتتبّع هذا الاهتمام بالمقاصد الشرعية للأحكام الإلهية عند فقهائنا نجد الشهيد الأول من الروّاد الذين أدلوا بدلوهم الكبير وممّن اهتم بهذا الحقل اهتماماً رائعاً كما جاء في كتابه النفيس (القواعد والفوائد).

فالشهيد الأول ركّز في قواعده بشكل عام على المقاصد الشرعية كما في القواعد رقم (٤ و٥ و٦)، حيث ربط القواعد الشرعية بالمقاصد وجعلها كلها مصاديق وطرقاً لتحقيق مقاصد الشريعة التي تتلخص في جلب النفع ودفع الضرر عن الإنسان في الآخرة والدنيا بشكل أساس ووزّعها على مجالات خمسة هي: النفس والدين والعقل والنسب والمال.

ولعل في عبارة المقداد السيوري من أنه «يشتمل على قواعد وفوائد في الفقه تأنيساً للطلبة بكيفية استخراج المنقول من المعقول»[1] إشارة واضحة إلى هذا المنحى المقاصدي في هذه القواعد.

من هنا يمكن القول بأن الاتجاه العام في قواعد الشهيد الأول هو الاهتمام بالقواعد الفقهية على أساس الاهتمام بالمقاصد الشرعية، وهي حقيقة مهمة وأساسية لا يمكن إغفالها حين دراسة القواعد الفقهية من خلال النصوص الدينية التي وردت حول هذه القواعد. ويشهد لذلك قلّة اعتماده على النصوص التي تكفّلت ببيان هذه القاعد إذا ما قسنا ذلك بما جمعه المتأخرون من النصوص حول كلٍّ من هذه القواعد.

بينما سار المحقق القمي باتجاه كيفية اقتناص القاعدة الفقهية من النصوص المأثورة، فالبحث عن قاعدة نفي الضرر عند المحقق القمي ﷺ

---

(١) انظر مقدمة القواعد الفقهية.

قد اتجه بهذا الاتجاه بكل وضوح.

وتكفي مقارنة بسيطة بين النصّين: نصّ الشهيد الأول ونصّ المحقق القمي لفهم هذا الانتقال.

وقد جاء بحث الفاضل النراقي لقاعدة نفي الضرر على أعتاب هذا الاتجاه الجديد، فالفاضل النراقي قد اتبع منهج المحقق القمي وطوّره متجهاً إلى فقه النصوص المأثورة وكيفية معالجتها لاقتناص قاعدة فقهية ذات مستند منصوص في روايات الفريقين أيضاً.

والشهيد الأوّل قد ذكر بشكل عام أن القواعد تستند إلى الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وذكر منها قاعدة نفي الضرر وأشار في مطاوي بحثه عن مصاديق هذه القاعدة إلى آية قرآنية واحدة، ولكن القرآن الكريم حافل بآيات تكلّمت عن نفي الضرر[1] ولم يُشر إليها أي واحد من هؤلاء الفقهاء بدءاً بالشهيد وانتهاءً بالنراقي والميرفتاح والشيخ الأنصاري، فهل في ذلك ما يردّ الاستدلال بها؟ أم أنه غفل عنها؟، انسياقاً مع الاتجاه الاخباري في التغافل عن كتاب الله والاهتمام بنصوص الحديث فقط؟ أم أن نصوص الكتاب ذات إجمال ونصوص الحديث ذات بيان وتبيان؟ والله أعلم بحقيقة الحال.

---

(١) راجع الآيات: ٢٨٢ و ٢٣٠ ـ ٢٣٤ من سورتي البقرة والطلاق، والنساء: ١٢ و ٩٥ و١١٣ وغيرها من الآيات التي اشتملت على اشتقاقات هذه المادّة.

الفاضل النراقي بين منهجي القمي والمراغي

إنّ الموقع المتميز للفاضل النراقي في مجال تدوين القواعد الفقهية يتجلى بوضوح حينما نقارن بحوثه مع من سبقه من كبار تلامذة الوحيد البهبهاني كالمحقق القمي وحينما نقارنها مع من عاصره كالميرفتاح الحسيني.

ويمكن أن نستشهد بما أنجزه المحقق القمي في مجال قاعدة نفي الضرر كمصداق من مصاديق هذا البحث المقارن من جهة، وما أنجزه الميرفتاح في نفس هذه القاعدة من جهة أُخرى لتبيين مستوى إنجاز النراقي في هذا المجال بوصفه قد سبق الميرفتاح وتأخر عن الميرزا القمي (قدس الله) اسرارهم جميعاً.

أما المحقق القمي الذي يعدّ إنجازه ثالث انجاز ـ حسبما اطّلعنا عليه ـ في مجال قاعدة نفي الضرر بعد الشهيد الأوّل (٧٨٦ هـ) والفاضل التوني (١٠٧١ هـ) بحسب ما لدينا من مصادر في هذا المجال، فإننا نجده يحاول تقديم مادة فقهية مستندة ومشروحة حول القاعدة بعد أن كان الشهيد قد اكتفى بطرحها مشيراً إلى مصدرها فقط، وبعد أن كان الفاضل التوني قد تعرض لفقه حديث (لا ضرر ولا ضرار) بشكل مقتضب جداً مع محاولة إقحامها في البحث الأُصولي في وافيته، متكلّماً عن دلالة الحديث بشكل مختصر جداً، بينما نرى المحقق القمي يقوم بشرح الحديث ويبين تعدّد طرقه ومصادره، وفي هذا دعم لمستند القاعدة، ثم يقارن القاعدة المستفادة منه مع الأُصول العملية وسائر الأدلة

الفقهية ليبيّن موقع هذه القاعدة في عملية الاستنباط ويجيب على الإشكالات المتصوّرة أو المطروحة على هذه القاعدة كما يتعرّض لتطبيقات هذه القاعدة بشكل إجمالي.. كل هذا في كتابه (قوانين الأُصول) في ذيل البحث الذي طرحه الفاضل التوني في مبحث أصالة البراءة.

فالمحقّق القمي يكون قد أدخل البحث عن قاعدة نفي الضرر في مرحلة جديدة وله قصب السبق في هذا المجال.

ولكن هذا التطوير قد حظي بتطور كمّي وكيفي في منهج البحث على يد الشيخ المولى أحمد النراقي ﷺ، واستمر هذا التطوير الذي أحدثه النراقي بشكل وآخر بعد أن أرسى دعائمه، حتى نجد أنّ ملامح إنجاز النراقي يهيمن على كل ما كُتب من بعده، بدءاً من تلميذه الشيخ الأنصاري وحتى يومنا هذا.

مقارنة بين منهجي النراقي والمراغي

إنّ الميرفتاح الحسيني الذي تتلمذ على يدي شيخيه العظيمين من آل‌كاشف الغطاء: موسى وعلي ابني الشيخ جعفر الكبير قد اختلفت معالجته للقاعدة المبحوث عنها، وهي قاعدة نفي الضرر.

قال الفاضل النراقي: «قاعدة في‌نفي الضرر والضرار. قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية، بنفي الضرر والضرار. وتحقيق المقام يستدعي رسم أبحاث، البحث الأول في نقل الأخبار

الواردة في ذلك المضمار»[١].

بينما قال في العناوين: «عنوان= من جملة الأُصول المتلقّاة من الشريعة «قاعدة الضرر والضرار»، وهي من القواعد الكثيرة الدوران، العامة النفع، ويبتني عليه كثير من الفروع في الفقه إلّا أن الإجمال المخلّ إنما هو في معناه وفي كيفية دلالته، ولهم في ذلك كلمات كثيرة، والذي ينبغي البحث في ذلك تنقيح المراد منه بحسب ما يستنبط من كلمات الأصحاب، لأنها المعيار في أمثال الباب، فلابد أولاً من ذكر المقامات التي استندوا فيها إلى قاعدة نفي الضرر حتى يتضح من مجموعها ما ينبغي أن يقال في ضبط المعنى والمراد وتحرير الاستدلال ليكون جامعاً بين النصّ والفتوى»[٢].

فالنراقي يركّز على النصّ بينما يركّز المراغي على النص والفتوى، ويبدأ النراقي بالنصّ بينما يبدأ المراغي بموارد الاستدلال والاعتماد على هذه القاعدة في أبواب الفقه، ويقوم بعملية الاستقراء ضمن جولة مفصّلة في كل أبواب الفقه ليرى رأي الفقهاء فيها من خلال استعمالهم لها، ويعد تداول الفقهاء لها وموارد الاستناد إليها هي الغرض الأهم للفقيه، بينما يقف النراقي عند تحليل النصّ الوارد في هذا المضمار ولا يعير أهمية لفهم الفقهاء او استدلالهم بها في الموارد الكثيرة التي استندوا

---

(١) عوائد الأيّام: قاعدة نفي الضرر.

(٢) العناوين: قاعدة الضرر والضرار.

إليها في عامة أبواب الفقه، وهذا فارق منهجي ملفت للنظر ويفرز نتائج خاصة في عملية الاستنباط بشكل عام.

وأما سائر النقاط التي تعرّض لها النراقي بعد استعراض روايات نفي الضرر التي أنهاها إلى إحدى عشرة رواية فهي:

١ ـ معنى الضرر والضرار لغة وموارد استعمالهما في العرف واللغة.

٢ ـ معنى نفي الضرر والضرار وبيان المحتملات في معنى الضرر وبيان نتائج كل احتمال.

٣ ـ إنّ نفي الضرر أصل وقاعدة ثابتة بالأخبار المستفيضة وغيرها من أصول التشريع.

٤ ـ معالجة حالات التعارض بين هذه القاعدة وسائر الأدلة.

٥ ـ مفاد نفي الضرر هو نفي الحكم لا اثبات حكم وتعيينه.

ثم مناقشة ما ارتكبه كل من الفاضل التوني والمحقق القمي في هذا المجال.

٦ ـ الملاك في تحديد الضرر المنفي.

٧ ـ موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر.

٨ ـ التكاليف الشاقة الضررية ظاهراً وعلاقتها بدليل نفي الضرر ومناقشة المحقق القمي في ذلك.

٩ ـ ما يكون جبراً للضرر، ومدى دخوله في مورد تعارض الضررين.

١٠ ـ حكم الإذن بالضرر.

وأما منهج الميرفتاح المراغي في هذا البحث فهو كما يأتي:

١ ـ استقراء موارد تعرّض الفقهاء لقاعدة نفي الضرر من خلال تطبيقاتها ثم محاولة استنتاج معنى عام منها.

٢ ـ عرّج على مستندهم لهذه القاعدة وهي الأخبار المتواترة كما أضاف إليها دليل العقل.

٣ ـ ثم ذكر المعنى اللغوي من المصادر اللغوية.

٤ ـ ثم تعرّض لموارد الضرر من الأعيان والمنافع والحقوق والنفس والبدن والعرض، والضرر بالفعل والضرر بالقوة.

٥ ـ ثم بيّن المراد من نفي الضرر، وناقش المحقق القمي في ذلك كما ناقش النراقي صاحب عوائد الايام.

٦ ـ ثم بحث في مدى قبول هذه القاعدة للتخصيص، وناقش القمي أيضاً من جهة وصاحب العوائد من جهة اخرى.

٧ ـ ثم ذكر أنه هل يقبل الإذن؟

٨ ـ وناقش صاحب العوائد في أن قاعدة الضرر لا تثبت حكماً ولا تعيّنه.

٩ ـ كما ناقشه في مسألة تعارض الضررين أيضاً.

١٠ ـ وبحث أيضاً تعارض قاعدة نفي الضرر مع مفاد عموم سلطة الناس على أموالهم.

وأما المحقق المدقق الشيخ الأعظم الأنصاري الذي تتلمذ عند الفاضل النراقي فقد لخّص رسالتي النراقي والمراغي وهذّبهما وإنْ كان قد اتّبع المنهج العام لأُستاذه النراقي وناقش من سبقه، ولكن الفضل يعود لهذين العلمين، اللذين تباريا في هذا المضمار وقدّما للفقهاء ثمرة جهدهما العلمي من الفكر والإبداع.

المنهج المقترح لدراسة القواعد الفقهية

إنّ ما نستخلصه بعد المقارنة هو ضرورة الاهتمام بالمنهج العلمي المتكامل الذي رسم كل واحد أو كل مجموعة من الفقهاء القدامى والمحدثين بعض خطوطه العريضة، ويتلخص في مجال البحث عن القواعد الفقهية بما يلي:

١ ـ استقصاء مقاصد الشريعة في الكتاب والسنّة أولا، استقصاءاً تاماً مع تمييز المقاصد العامة لها.

٢ ـ ثم استقصاء القواعد الفقهية وتنظيمها بشكل هرمي يجمع القواعد العامة لكل مجالات الحياة وأبواب الفقه إلى جانب القواعد الخاصة بكل مجال وبكل باب فقهي.

٣ ـ التوجه إلى كتاب الله لاستخراج هذه القواعد من النصوص مباشرة أو من خلال مصاديقها حسب منهج استقرائي قابل للاحتجاج به.

٤ ـ التوجه إلى نصوص الحديث الشريف ودراستها سنداً ونصّاً

ودلالةً.

٥ ـ مقارنة ما أفرزته نصوص الكتاب مع ما أفرزته نصوص السنة وملاحظة المقاصد التي تشكل الإطار العام لكل التشريعات لئلّا نخرج في فهمنا واستنباطنا عن ذلك الإطار الذي حدّدته نصوص الكتاب والسنّة.

٦ ـ الاهتمام بالمصاديق والفروع التي جاءت في الكتاب والسنّة ثم الفروع التي ذكرها الفقهاء وملاحظتها ضمن الإطار العام الذي حددته نصوص الكتاب والسنّة.

٧ ـ إنّ الفهم الاجتماعي للنصوص أصل لابد منه، بمعنى ضرورة رؤية هذه النصوص من زاوية أنّ الإسلام دين اجتماعي ختمت به الأديان والشرايع، فهو يصلح لكل المجتمعات البشرية على مدى تكامل المجتمعات وتطور حياة الاجيال ما مضى منها وما سيأتي، وأنه جاء لإدارة شؤون الحياة الفردية التي تقع في إطار اجتماعي دائماً بالاضافة إلى أنه يحمل دعوى رسالة شاملة لكل مجالات الحياة وأنّ قوانينه قوانين دقيقة حيّة لتنظيم حياة المجتمعات بل العالم الانساني أجمع.

نعم ينبغي أن لانغفل عن هذه الحقائق التي تدخل كقرائن لُبيّة في فهم النصوص الدينية، وهي تؤثر بلا ريب في كيفية استنباط الأحكام من خلال النصوص.

٨ ـ وعلى هذا فالقواعد الفقهية لا تُدرّس بشكل منفصل عن بعض،

مادامت تدخل في بنية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتربوي والأخلاقي الاسلامي. بل تلاحظ مترابطة، كما قد تدخل تطبيقاتها في أكثر من مجال.

٩ ـ وتبقى قضية الأُسس الأخلاقية التي يبتني عليها فقهنا الإسلامي قضية جوهرية تدخل في صميم فقهنا، وينبغي أن تؤخذ بنظر الاعتبار في كل مجالات الاستنباط، سواء كان الاستنباط على مستوى حكم الفرد أم حكم المجتمع العام أو الخاص، وفي قضية معينة أو على مستوى قاعدة فقهية أو نظرية فقهية أو نظام فقهي.

وما قاله العدلية من ابتناء كل الأحكام الأخلاقيه على مسألتي حسن العدل وقبح الظلم يعد مؤشراً واضحاً لهذا الاتجاه، حيث نعد ونعتقد أنّ الشارع الأقدس لا يتجاوز هذين الأساسين، ممّا يعني أن الشريعة الإسلامية في روحها شريعة ذات محتوى أخلاقي واُسس قيميّة فريدة. وقد أيّد القرآن الكريم هذا التأسيس الرائع حين قال تعالى عارضاً الخطوط العريضة للشريعة الإسلامية في محكم كتابه الخالد:

﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلّكم تذكّرون﴾[1].

١٠ ـ إنّ في هذا الذي نصّت عليه الآية الكريمة لبلاغاً لقوم يعقلون ويتفقّهونوذلك حين يلتفتون إلى أن هذه الآية المباركة قد جمعت في

---

(١) النحل: ٩٠.

نفسها كل أُطر التشريع الإسلامي والوجهة التي تتوجّه اليها الشريعة الغرّاء في تفاصيل أحكامها، وكم لها من نظير يستحق التأمل والدراسة الجادة حين تصنّف مداليل الآيات حسب تسلسلها الهرمي من الأُسس إلى الخطوط العريضة إلى التفاصيل ثم الفروع والتطبيقات.

وما توفيقي إلّا بالله عليه توكلت وإليه أُنيب.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. الأصول الأصيلة للسيد عبدالله شبر

٢. البخاري

٣. تجريدالأصول للمولى أحمد النراقي

٤. رسالة نفي الضررللشيخ الأعظم الأنصاري

٥. العناوين للميرفتاح المراغي

٦. عوائدالأيام للمولى أحمد النراقي

٧. الفصول المهمة للشيخ محمّد بن الحسن الحرالعاملي

٨. فقه أهل البيت ع(دوريةفصلية)

٩. الفوائد الحائرية للوحيد البهبهاني

١٠. القواعد الفقهية، إصدار المنظمةالعالميةللحوزات والمدارس العلمية

١١. القواعد والفوائدللشهيد الأول محمدبن مكي العاملي الجباعي

١٢. قوانين الأصول للميرزاالقمي

١٣. الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني

١٤. كشف الغطاء للشيخ جعفركاشف الغطاء

١٥. معتمد الشيعة للمولى أحمد النراقي

١٦. نضدالقواعد الفقهية لابن فهد الحلي

فهرس المطالب

كَلِمَةُ رَئِيسِ المُؤتَمَرِ ٥

كَلِمَةُ مُدِيرِ المُؤتَمَرِ ٧

المكتب الفقهي للوحيد البهبهاني/ السيد ابوالقاسم النقيبي ١٣

مكانة الوحيد البهبهاني في تاريخ الفقه وأدواره المتعاقبة/ عادل عبد الرحمن البدري ٦٥

توظيف الوحيد البهبهاني للعامل الزماني والمكاني في آرائه الفقهية/ أمين حسين بوري ١٠١

تكفير وحيد بهبهانى از جانب حاكم ماوراء النهر وپاسخ يكى از علماى شيعه به آن/ سعيد طاوسى مسرور ١٣١

طرق إلغاء خصوصية المورد عند الوحيد البهبهاني/ الشيخ وليد العامري ٢٠٣

سمات دلالات الآيات القرآنيّة في المسائل الفقهيّة عند الوحيد البهبهاني﵀/ ناصر النجفي ٢٧٩

تضييق الاجتهاد وتوسعته عند الوحيد البهبهاني في ضوء الاستناد الى الضرورات نظرة في فقه نزعة الضروري للوحيد البهبهاني/ محمّد سروش المحلاتي ٢٩٧

شواهد قرآنية في مدوّنات العلامة الوحيد البهبهاني﵀/ حسين دعاوي ٣٢١

أثر القرآن الكريم في استنباطات الوحيد البهبهاني؛ الرسائل الفقهية أنموذجا/ حسن كاظم أسد ٣٥١

دراسة لقاعدة حرمة الإعانة على الإثم في مدرسة الوحيد البهبهاني/ محمّد حسن حيدري ٤٤٧

قاعده اختلال النظام/ السيد علي الحسيني النيشابوري ٤٨٥

رؤية الوحيد البهبهاني في قاعدة لا ضرر ولا ضرار (دراسة تحليلية) / جعفر زنكنه شهركي ٥٠١

الولاية بين خصوصها وعمومها عند الوحيد البهبهاني/ على الدرويشاني ـ محمّد عليّ الملكيّ ٥٤٩

مسيرة الوحيد البهبهاني في تطوّر وتقعيد الأُسس العامّة للقواعد الفقهيّة/ السيد منذر الحكيم ٥٨٧

مجموعة المقالات

الفقهية

الجزء الثاني

المسائل الفقهية

مركز كربلاء للدراسات والبحوث
دار الفرات للعلوم الأشرف

بسم الله الرحمن الرحيم

سلسلة آثار المؤتمر العالمي للعلامة المجدد الوحيد البهبهاني

(٢١)

مجموعة المقالات الفقهية

الجزء الثاني

المسائل الفقهية

مركز كربلاء للدراسات والبحوث دار التراث النجف الأشرف

مَجْمُوعَةُ الْمَقَالاتِ الفِقْهِيَّة (الجزء الثاني)

الْمَسائِلُ الْفِقْهِيَّةُ

سِلْسِلَةُ آثَارِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ ﷺ (٢١)

الإشراف العام: مركز كربلاء للدراسات والبحوث

اهتمام وإشراف: مؤسسة دار التراث ـ النجف الأشرف

الإخراج الفنّي: روح الله جلالي

الطبعة: الأولى ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م ـ طبع في ١٠٠٠ نسخة

العنوان: كربلاء المقدسة ـ حي البلدية ـ مقابل مديرية التربية

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨١٤١٨٧٦٢٥ ـ ٠٠٩٦٤ـ٧٧١٩٤٩١٢١٠

ص.ب: ٤٢٨

info@c-karbala.com www.c-karbala.com

التوزيع:

كربلاء المقدسة، مراكز المبيعات للعتبة الحسينية المقدّسة،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-١٨٦-٣٣٤١

الدراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر

جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي سابق من الناشر

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any from or by any means without prior permission in writing from the publisher.

كَلِمَةُ رَئِيسِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ

مرّت الحركة العلمية في كربلاء المقدسة بمراحل متعددة بين ازدهار تارة وانحسار تارة اخرى وفقاً للأحوال الاجتماعية والسياسية التي مرت بها المدينة، ففي القرن الرابع الهجري ازدهرت كربلاء وأخذت بالتوسع والعمران ونشطت فيها التجارة فضلاً عن انها أصبحت محط انظار كثير من ارباب العلم والمعرفة بفنونها كافة وعلى الخصوص العلوم الدينية.

وبالرغم من ان نشاط المؤسسة الدينية في بغداد كان هو الأبرز بوجود الشيخ المفيد فيها، إلا ان كربلاء لم تقل أهمية عن بغداد لمكانتها الروحية والعقائدية لدى اتباع الامامية إذ تزعم حميد بن زياد النيبوري الحركة العلمية فيها وانصب سعيه على انشاء جامعة علمية دينية يحاضر فيها العلماء والفقهاء من مختلف البلدان. وبذلك تبوأت كربلاء مكانتها العلمية لمدة ناهزت النصف قرن.ومن ثم نشطت الحركة العلمية في النجف الاشرف على يد الشيخ الطوسي سنة ٤٤٣ هـ .

وخلال هذه الفترة مرّت حوزة كربلاء بمتغيرات عدّة تعرضت من خلالها الى الفتور العلمي الى ان ظهر في ساحتها العلمية وحيد عصره وفريد دهره العلامة البهبهاني في القرن الثاني عشر الهجري فعاد بريقها يشع في سماء العلم والمعرفة على يد هذا المعلم العظيم الذي كان لظهوره الايذان ببدء التغيير في الاتجاه الاصولي بعد ما كان التيار الاخباري في أوج بروزه وامتداده فلقب بـ(مجدد الفقه الامامي). ولقد قال

علي الشرقي بحقه : فكان للشيعة في كربلاء مدرستان تتزاحمان مدرسة الأخباريّة ومدرسة الأصولية وكان الرجحان للمدرسة الأخباريّة، حتى بعث الله ذلك المجدد الكبير، والمصلح الشهير العلامة المعروف بالأغا البهبهاني فبعد ان برز فيها بلغت على يديه الحركة العلمية أوج نشاطها حتى تحولت كربلاء في عهده الى حومة للبحوث العقلية والنقلية ومعهد للدراسات الفلسفية وتتلمذ على يديه كوكبة من المجتهدين والفقهاء والعلماء.

واطلق على عالمنا النحرير(استاذ الكل) و(الأستاذ الأكبر). وقال الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في المعالم الجديدة عن عصر البهبهاني: كان عصر الكمال العلمي. ولما كان من مهام مركزنا إحياء تراث كربلاء المقدسة الزاخر بالكنوز الكثيرة فقد انصب سعينا على احياء ذكرى الشيخ محمد باقر البهبهاني الذي ترك بصماته الواضحة في سماء التشيع، فشرعنا وبدعم لا محدود من قبل سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي(دام عزّه) الأمين العام للعتبة الحسينية المقدسة لعقد مؤتمر عالمي حول شخصية الوحيد البهبهاني فتظافرت الجهود لإعداد المؤتمر منذ اذار عام ٢٠١٣ وليومنا هذا لإظهار المؤتمر العالمي بمستوى يتناسب ومكانة الوحيد البهبهاني، وقد وجدنا في مؤسسة دار التراث في النجف الاشرف خير معين على تحقيق ما نصبوا إليه فلله درّهم على كل ما بذلوه معنا.

عبد الامير عزيز القريشي

مدير مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التابع للعتبة الحسينيّة المقدسّة

كَلِمَةُ مُدِيرِ اللَّجْنَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيّ ﷺ

الْوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي هَذَا الاسْمُ الْعَظِيمُ ـ كَانَ وَلَا يَزَالُ ـ يُذْكَرُ مَقْرُوناً ـ وَبِكُلِّ إِجْلَالٍ ـ بِمَا لَهُ مِنْ مَسَاعِي مُبَارَكَةٍ وَجُهُودٍ جَبَّارَةٍ قَامَ بِهَا قِبَالَ الْجُمُودِ الْفِكْرِيِّ لِطَائِفَةِ الأَخْبَارِيَّةِ، هَذَا التَّفَكُّرُ المَحْظُورُ الَّذِي هَيْمَنَ عَلَى الحَوزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الشِّيعِيَّةِ طَوَالَ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ تَلَاشَا وَانْمَحَى بِبُزُوغِ نَجْمِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ فِي سَمَاءِ الْفَقَاهَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالإِيمَانِ، وَكَانَ لِلتَّصَلُّبِ الْعِلْمِيِّ لِلْمَرْحُومِ الْوَحِيدِ ـ رِضْوَانُ الله تَعَالَى عَلَيهِ ـ وَإِرَادَتِهِ الجَبَّارَةِ أَكْبَرُ الأَثَرِ فِي تَبْيِينِ مَفَاسِدِ الْقَوْمِ وَزَيْفِهِمْ مِنْ جَهَةٍ، وَضَلَالِ هَذَا الطَّرِيقِ وَضَعْفِهِ مِنْ جَهَةٍ أُخْرَى، مِمَّا أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْيَومَ أَنْ نُشِيدَ ذِكْرَاهُ وَنَبْحَثُ آثَارَهُ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَا حَوَاهُ مِنْ خَزَائِنَ عِلْمِيَّةٍ وَافِرَةٍ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْ تَوفِيقٍ فِي مَوقِفِهِ ـ وَبِكُلِّ شَهَامَةٍ وَقُدْرَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ ـ فِي مَيَادِينِ التَّطَاحُنِ مَعَ المَدَارِسِ الْمُنْحَرِفَةِ، بِتَشْيِيدِهِ وَإِحْيَائِهِ تِلكَ المَدْرَسَةَ الْفِقْهِيَّةَ الإِمَامِيَّةَ الَّتِي تَمْتَازُ فِي قِبَالِ سَائِرِ المَدَارِسِ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعَقُّلِ وَالتَّفَكُّرِ..

وَقَدْ قَامَتْ الْعَتَبَةُ الحُسَيْنِيَّةُ المقَدَّسَةُ مُتَمَثِّلَةً بِـ: «مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ» بِعَقْدِ مُؤْتَمَرٍ عَالَمِيٍّ حَولَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَظِيمَةِ بِعُنْوَانِ أَوَّلِ مُؤْتَمَرٍ مِنْ مُؤْتَمَرَاتِهَا حَولَ الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ مِنْ دُفَنَاءِ الْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ، وَذَلِكَ بِمُعَاوِنَةِ «مُؤَسِّسَةِ دَارِ التُّرَاثِ» فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ؛ وَذَلِكَ لِلْأَهْدَافِ التَّالِيَةِ؛

الرَؤَى والأَهْدَافُ لانْعِقَادِ هَذَا الْمُؤتَمَر:

١. التَّعْرِيفُ بالسيرَةِ الذاتِيّةِ مِنْ حَياةِ العَلّامَةِ البِهْبَهانِي.
٢. التَّعْرِيفُ بِآراءِ وأفْكارِ العلّامَةِ البِهْبَهانِي، وَبالعلُومِ الّتِي ابْتكَرَهَا وَنَشَرَهَا.
٣. التَّعْرِيفُ بِمَدْرِسَتِهِ العِلْمِيَّةِ وأساتِذَتِهِ وَتَلامِذَتِهِ.

٤. تَكريمُ مَقامِهِ الْعِلْمِيّ وَالأخْلاقِيّ.

٥. تَعْرِيفُهُ بِما هُو قُدْوَةٌ في العِلمِ والثَّقافَةِ لِشبابِ الْيَومِ.

٦. التَّعْرِيفُ بِعُلماءِ الْحَوزَةِ الْعِلمِيَّةِ الْمُبارَكَةِ الْكِبارِ فِي كَربلاءِ المقدَّسَةِ وَالْعَالَمِ الإسْلامِيِّ.

٧. التَّعْرِيفُ بِعَوامِلَ السُّمُوِّ إلى القِمَّةِ فِي الحَوزَةِ العِلْمِيَّةِ، وبِعَوامِلَ التَصدِّي إلى إنخِفاضِ الْمُسْتَوى العِلمِي فِي الْحَوزَةِ الْمُبارَكَةِ ـ لا سامَحَ الله ـ.

وَقَدْ قُمْنَا فِي دَارِ التُّراثِ بِتَشْكِيلِ اللَّجَانِ الْعِلمِيَّةِ فِي الْعَراقِ وَإيرَانِ وَأُورُوبَا، لِجَمعِ البُحُوثِ وَالمَقَالَاتِ وَالْكُتُبِ، وَلِاسْتِخْرَاجِ مَحاوِرِ البَحثِ حَولَ سِيرَةِ الوحيدِ البِهبَهانِي وَآرائِهِ وَأفكارِهِ؛ فَاسْتَخْرَجنا المَوضُوعاتِ الكُلِّيّةِ وَالجُزئِيّةِ، ثُمَّ بَدَأنا بِالبَحثِ عَن الخُبَراءِ فِي كُلِّ مِن مُحاوِرِ الْمُؤتَمَرِ وَالَّذِينَ لَهُم تَأليفٌ أو مَقالَةٌ أو دِراسَةٌ حَولَ تِلكَ المحاوِرِ، وَاستَكْتَبْناهُم وَأجابُونا أَكثَرُهُم وَزَوَّدُونَا بِبُحوثٍ وَمقالاتٍ وَكُتُبٍ ـ وَلله دَرُّهُمْ وَعَلَيهِ أَجْرُهُم ـ.

وَالْمُحاوِرُ الرَّئِيسِيَّةُ أَرْبَعَةٌ؛ وَهِيَ ما يَلِي:

المِحوَرُ الأوّل: حَيَاتُه وَآثَارُهُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: شَخْصِيّتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَالْبارِزِينَ مِن تَلامِذَتِهِ وَالْمُؤَثِّرِينَ مِنهُم، وَعَصرِ الوَحِيدِ الْبِهْبَهانِيّ وَأوضَاعِهِ التَّأرِيخِيَّةِ وَالسِياسِيَّةِ، وَتَأثِيرِ التَّحَوُّلاتِ التأرِيخِيَّةِ عَلَى الاتِّجاهَاتِ الْفِكْرِيَّةِ لِلوَحِيدِ البِهْبَهانِي، وَالصِراعِ الفِكرِي بَينَهُ وَبَينَ الأخْبارِيّين، وَعلمِ الأخلاقِ عِندَهُ اِستِناداً إلى الآثارِ الْمَكتُوبَةِ وَالتَّقارِيرِ التّارِيخِيَّةِ.

المِحورُ الثَّانِي: الآراءُ الفِقْهِيَّةُ وَالأُصُولِيَّةُ لِلوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ؛ فِيهَا بُحُوثٌ عنه مِثْلُ: مَكانَةِ الْقُرآنِ فِي استِدْلَالَاتِهِ، وَالشَّواهِدِ الْقُرآنِيّةِ، وَالْمُقَارَنَةِ بَينَ مَدْرَسَتِهِ الأُصُولِيَّةِ وَسائِرِ المَدارِسِ، وَمَدْرَسَتِهِ الفِقْهِيَّةِ وَتَأثِيرِهَا عَلى الْمُعَاصِرِين لَهُ وَالْمُتَأخِّرِينَ عَنهُ، وَدَورِهِ فِي تَنقِيحِ وَتَطوِيرِ عِلْمِ الأُصُولِ، وَإبدَاعَاتِهِ فِي مَجَالِ الفِقهِ وَالأُصُولِ، وَنُقُودِهِ عَلَى الأخْبارِيِّينَ فِي الْمَسائِلِ الأُصُولِيَّةِ(حُجِّيَّةُ الظَوَاهِرِ الْقُرآنِيَّةِ، حُجِّيَّةُ الإجْمَاعِ، حُجِّيَّةُ

أَدِلَّـةِ الْـبرَاءَةِ .. وَأَمْثَالُـهَا)، وَشَرَائِـطِ الِاجْتِهَـادِ وَوَظـائِفِ الْـمُجْتَهِدِ، وَتَرتِيـبِ الـمُرَجِّحَاتِ، وَأَسْبَابِ اخْتِلافِ الحَدِيثِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، وَالْـمَنْهَجِ الْاجْتِهادِي وَأَسَالِيبِ الِاسْتِنبَاطِ عِندَهُ، وَمَكانَتِهِ وَدَورِهِ فِي تَطَوُّرِ تَارِيخِ عِلمِ الأُصُولِ وَالْفِقْـهِ لَـدَى الشِّـيعَةِ، وَالتَّعَدِّي عَن مَورِدِ النَّصِّ وَمَـوارِدِهِ فِي آثَـارِهِ، وَمَكانَـةِ العُـرفِ فِي اسْـتِنْباطِ الأَحْكَـامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالحُسنِ وَالقُبحِ(التَحسِينُ وَالتَّقْبِيحُ) العَقْلِيَّانِ، وَالإجمـاعِ وَحُجِّيَّـةِ الإجمـاعِ الْـمَنقُولِ، وَتَنْجِيزِ الْعِلمِ الإجْمَالِي عِندَ الْوَحِيدِ البِهْبَهـانِي، وَقاعِـدَةُ قُـبحِ الْعِقـابِ بِـلا بَيانٍ(مِن اِبتِكارَاتِهِ فِي عِلمِ الأُصُولِ).

المِحْوَرُ الثالِثُ: الأَفكَـارُ الرِجَالِيَّـةِ وَالْـحَدِيثِيَّةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: مَكَانَـةِ الوَحِيـدِ البِهْبَهانِيّ فِي تَطَوُّرِ عِلمِ الرِّجَالِ عِندَ الشِّيعَةِ، وَالتَّوثِيقَاتِ العَامَّةِ عِنْدَهُ، وَالْـمُصْطَلَحَاتِ الْـحَدِيثِيَّةِ فِي مُؤَلَّفَاتِه.

المِحْوَرُ الرَّابِعُ: آثَـارُ الْوَحِيـدِ الْبِهْبَهَـانِيّ الكَلَامِيَّـةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: دِراسَـةِ آثَـارِهِ الكَلَامِيَّةِ(أُصُولُ الدِّينِ، الإمَامَةُ، نَفْيُ الرُؤْيَةِ، الجَبْرُ وَالاِخْتِيارُ)، وَتأثِيرِ الآرَاءِ الْكَلَامِيَّةِ عَلى اسْتِنْبَاطِ الْأَحكَامِ الشَّرْعِيَّةِ(آرَاءُ العَلّامَةِ الْوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ أُنْمُوذَجاً).

لَقَدْ تَمَّ إنجَازُ العَدِيدِ مِن الْأَعْمَالِ، وَلَكِنَّ الَّـذِي صَـعَّبَ عَلَيْنَـا العَمَـلُ فِي مَـدَارِ أَعْـمَالِ الْـمُؤْتَمَرِ هُو تَعْرِيبُ جَمِيعِ الآثَارِ مِن الْفارْسِيَّةِ وَالإنْجِلِيزِيَّةِ إلى الْعَرَبِيَّةِ؛ حَيثُ صَارَ الْاِتِّفَـاقُ عَلَى إصْدَارِ الأَعْمَالِ بِاللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، فَأَرى مِنَ الوَاجِبِ أَنْ أَشْكُرَ كُلًّا من الأُسـتاذِ الـدُّكْتُورِ عَقِيل خُورْشَا والسَّيِّد حَسَنٍ عَلِيٍّ مَطَرِ الهَاشِمِيِّ لِجُهُودِهِمَا فِي تَعْرِيبِ الآثَارِ.

وَأَخِيراً.. صَدَرَ عَنْ إِدَارَةِ الْمُؤتَمَرِ مَا يَلِي مِنَ الأَعْمَالِ حَوْلَ العَلَّامَـةِ المحَقِّـقِ الوَحِيـدِ الْبِهْبَهَانِي ـ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ـ:

الأَوَّلُ: الكُتُبُ وَالدِّرَاسَاتُ الْمُسْتَقِلَّةُ

خَصَّصْنَا لِكُلٍّ مِنَ المَحَاوِرِ الرَّئِيسِيَّةِ الأَرْبَعَةِ الْـمُتَقَدِّمَةِ للمُؤْتَمَرِ مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ مُرَقَّمَـةً

عَلَى حَسَبِ المَوَاضِيعِ بَادِءً بِحَيَاتِهِ وَخَاتِماً بِدَرَاسَاتِهِ عَلَى حَسَبِ الأَهَمِّيَّةِ؛ فَهِيَ كَمَا يَلِي:

١. أُسْتَاذُ الكُلِّ الْوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: الْـمَرحُومِ الشَيخ عَلِيّ الدَوَانِيّ.

٢. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي رَجُلُ الْعَقْل؛ تَأْلِيفُ: عَبَّاسِ عَبِيرِي؛ تَعْرِيبُ: كَمال السِيِّد.

٣. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي فِي كُتُبِ التَرَاجِمِ؛ تَأْلِيفُ: مَهْدِي صَفَرزَادِه الهَشْتْرُودِي.

٤. أَعلامُ أُسْرَةِالوَحِيدِ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدُالْحُسَين جَوَاهِركَلام.

٥. تُراثُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي وَأَولادُهُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ جَعفَرِ الحُسَيْنِي الإشْكوَرِي.

٦. تَلَامِذَةُ الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدِالحُسَيْنِ جَوَاهِركَلَام.

٧. دَائِرَةُ الْـمَعارِفِ الْوَحِيدِيَّةُ(بِاللُّغَةِ الإنْجِلِيزِيَّةِ)؛ جَمْعُ وَتَرْتِيبُ: مُحَمَّد نُورِيّ.

٨. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(جَمْعٌ وَعَرْضٌ)؛ تَأْلِيفُ: سَعِيدِ رَزْمجُو.

٩. مَصَادِرُ استِنْبَاطِ الأُصُولِيِّين وَالأَخْبَارِيِّين؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١٠. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ(دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١١. شَرحُ الوَافِيَةِ فِي الأُصُولِ(مُجَلَّدَانِ)؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، مَعَ حَوَاشِي الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، وَالمِيرْزَا أَبُو الْقَاسِمِ القُمِّيّ وَالشَّيخِ مُرْتَضَى الأَنْصَارِيّ، تَحْقِيقُ: السَيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٢. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الْفِقْهِيَّةُ؛ مُحَمّد مَهدِيّ رَفِيعپُور.

١٣. مُنْتَهَى الْمَرَام فِي صَلَاةِ الْقَصْرِ وَالإِتْمام؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، تَحْقِيقُ: السَيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٤. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِيّ مُحَدِّثاً؛ تَأْلِيفُ: أمِين حُسَينِ بُورِي.

١٥. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِيّ وَآرَاؤُهُ الرِّجَالِيَّةُ؛ تَأْلِيفُ: رُوح الله شَهِيدِيّ.

١٦. عَلىٰ خُطَى الْوَحِيدِ: الْعَقْلُ وَالدِّينُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ سَجَّاد الخَطِيب

الثَّانِيُ: المَقَالاتُ وَالْبُحُوثُ

رَتَّبْنَا الـمَقَالاتِ عَلَى حَسَبِ المَحَاوِرِ الأَرْبَعَةِ الـمُتَقَدِّمَةِ فِي مُجَلَّـدَاتٍ مُسْـتَقِلَّةٍ، ثُـمَّ رَتَّبْنَا المَقَالاتِ في كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَحَاوِرِ تَرْتِيباً مَنْطِقِيّاً عِلْمِيّاً عَلى حَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي ذَلِكَ الْـمِحْوَرِ، فَصارَتْ مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي ٨ أجزَاءٍ؛ كَالتَالِي:

١. مَجْمُوعَةُ المَقَالاتِ فِي التَرَاجِمِ وَالبِبْلِيُوجرافِيَا(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٢. مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي الحَدِيثِ وَالرِّجَالِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٣. مَجْمُوعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْـمَقَالاتِ الْكَلاَمِيَّةِ(مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٤. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ(٣ مُـجَلَّدَاتٍ).

٥. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الْفِقْهِيَّةِ(مُجَلَّدَانِ)

الثَّالِثُ: مَجَلَّةُ الـمُؤْتَمَر

قُمْنا بِطِباعَةِ مَجَلَّةٍ خَاصَّةٍ بِأَخْبَارِ الْـمُؤْتَمَرِ مُنْذُ القِيَامِ بِأَعْمَالِهِ حَتّىٰ زَمَانِ انعِقَادِهِ، كَـمَا أَضَفْنَا عَلَيهِ فَوَائِدَ وَزَوَائِدَ كَثِيرَةٍ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، والأَعْمالِ السّابِقَةِ عَـنِ الْـمُؤتَمَرِ كَمَا قُمْنَا بِطِبَاعَةِ نُصُوصٍ لِقَاءَاتٍ عَدِيدةٍ مَعَ الشَّخْصِيَّاتِ العِلْمِيَّةِ الكَبِيرَةِ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي فِي هِذهِ المَجَلَّةِ.

الرّابِعُ: الفِلْمُ الوَثَائِقِيّ

تَمَّ إِنْتَاجُ فِلْمٍ وَثَائِقِيٍّ عَنِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ بَادِئاً بِحَيَاتِهِ وَمُنْتَهِياً بِدُرُوسِـهِ وَعُلُومِـهِ، وَفِيهِ لِقَاءَاتٌ مَع كَثِـيرٍ مِـنْ الشَّخْصِـيّاتِ الْعِلْمِيَّـةِ الْـمَعْرُوفَةِ، وَأَفْـلَامٌ مِـن الأَمَـاكِنِ التَأرِيـخِيَّةِ الَّتِي لَهَا عَلَاقَةٌ بِهَذَا العَالِمِ الْعَظِيمِ، وَيُنْشَرُ هَذِا الفِلْمُ عَلَى شِكْلِ قُرْصٍ مُمَغْـنَطٍ وَفِي الْيُوتِيُوبِ وَالقَنَوَاتِ الفَضَائِيَّةِ.

وَنَظَراً لأَهَمِّيَّة هَذَا المؤْتَمَرِ الدُّوَلِي فَقَدْ سَعَيْنَا جَاهِدِينَ إِلَى تَحصِيلِ مُوَافَقَةِ اللُّجْنَةِ الإِسْتِشَارِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ لِبَرَنَامِجِ ذَاكِرَةِ الْعَالَمِ التَّابِعِ لِمُنَظَّمَةِ الأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ للتَّرْبِيَةِ وَالثَّقَافَةِ

وَالْعُلُومِ الْيُونسْكُو فِي إِدْرَاجِ هَذَا المؤتمَرِ وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ مَقَالَاتٍ وَبُحُوثٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ فِي بَرنَامَجِهِ لِلذَّاكِرَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَبَعْدَ جَهْدٍ مُضْنِي وَمَسَاعٍ حَثِيثَةٍ فَقَدْ اسْتَحْصَلْنَا عَلَى مُوَافَقَةِ مُنَظَّمَةِ الْيُونِسْكُو عَلَى ذَلِكَ وَتَمَّ إِرْسَالُ شُعَارِ المَنَظَّمَةِ لإِرْفَاقِهِ فِي كَافَّةِ إِصْدَارَاتِ المؤتمَرِ، وَلله الْحَمْدُ.

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

وَهُنَا أَرَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَتَقَدَّمَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَبَالِغِ الاحْتِرَامِ إِلَى كُلِّ مَنْ آزَرَنِي فِي إِنْجَازِ هَذه الْأَعْمَالِ مِنَ العَامِلِينَ فِي مَكْتَبَةِ الْعَلَّامَةِ الْمَجْلِسِيِّ فِي قُم المُقَدَّسَةِ وَمَرْكَزِ كَرْبَلاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ وَدارِ التُّراثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ، وَاللُّجانِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ، وَالبَاحِثِينَ وَالمؤسَّسَاتِ العِلْمِيَّةِ فِي الْعَرَاقِ وَإِيرَانِ..

وأَخُصُّ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ حُجَّةِ الإِسْلامِ وَالمسلِمِينَ الشَّيْخِ عَبْدِ المهْدِي الْكَرْبَلَائِيّ(وَكِيلَ المرْجَعِ الدِّينِيّ الأَعْلَى سَمَاحَةَ آيَةِ الله العُظْمَى السَّيِّدِ عَلِيٍّ الحُسَيْنِيِّ السِّيسْتَانِي ـ حَفَظَهُ اللهُ ـ الأَمِينِ العَامِّ لِلْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ)..

كَمَا لَا أَنْسَى جُهُودَ وَمُتَابَعَةَ الأخِ العَزِيزِ الأُسْتَاذِ الْفَاضِلِ عَبْدِ الأَمِيرِ الْقُرَيْشِي(مُسْتَشَارِ الأَمِينِ العامِّ وَرَئِيسِ مَرْكَزِ كَرْبَلاء لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ لِشُؤُونِ الإِعْلَامِ وَالْعَلَاقَاتِ الدُّوَلِيَّةِ) الَّذِي لَهُ الْأَيَادِي الْبَيْضَاءُ فِي إِحْياءِ تُرَاثِ مَدِينَةِ الإِمَامِ الحُسَينِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ الله عَلَيهِمَا.

حَيَّا اللهُ الْعَامِلِينَ عَلَى إِحْياءِ تُرَاثِ أَهْلِ الْبَيتِ عَلَيهِمُ السَّلامُ وَوَفَّقَهُمْ لِبَثِّ عُلُومِهِمْ وَنَشْرِ مَعَارِفِهِم.

وَكَتَبَ

حَسَنُ الموسَوِيُّ البُرُوجِرْدِيُّ عُفِيَ عَنْهُ

رَئِيسُ دَارِ التُّرَاثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ

أَوَّلُ رَمَضَانِ المبَارَكِ سَنَةَ ١٤٣٦ هـ

الغناء في الرثاء والعزاء على سيّد الشهداء عليه السلام
من وجهة نظر العلامة الوحيد البهبهاني

السيد علي الحسيني النيشابوري
الدكتور وأستاذ في جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران

الغناء والموسيقى

إن الميل إلى الصوت الحسن من الغرائز الفطرية لدى الإنسان، فالأصوات والألحان الجميلة والموزونة تداعب أسماع الأفراد وتبعث الهدوء والاطمئنان إلى نفوسهم. ومنذ أن أدرك الإنسان تأثير الأصوات الحسنة، سعى إلى العمل على تنويعها وتكاملها. ومع تطوّر وتكامل الحياة البشرية وقيام المجتمعات الصغيرة والكبيرة في أقطار العالم طرأ تحوّل على الغناء والموسيقى أيضاً، وأصبح هذا الفن أكثر تأثيراً على الإنسان وخاصّة في الحروب والمآتم والأفراح وساعات العُزلة والسيطرة على الأنعام.

ويوماً بعد يوم أدرك أصحاب الثروة والنفوذ التأثير العميق الذي يتركه الغناء والموسيقى على النفس الإنسانية وعلى أخلاقه وثقافته، فبذلوا لذلك كل ما بوسعهم من أجل استثمار هذا الفن وتوظيفه في تعزيز وإرساء دعائم سلطانهم ومسرّاتهم ولهوهم وعبثهم ونشر أفكارهم ودوافعهم الشيطانية[1].

قبل ظهور الإسلام لم تكن الموسيقى شائعة بين الناس في شبه الجزيرة العربية، فقد كان العرب في غالبيتهم من القبائل المترحّلة، كانت

---

(١) انظر: وسائل الشيعة ١٢، الحر العاملي: ٢٢٣.

الموسيقى تقتصر عندهم على حدو الإبل وتنظيم حركة سيرها بين المشي والعدو والخبب، وكان جلّ اهتمامهم منصرفاً إلى نظم الشعر وتلاوة القصائد. ولكن في الوقت نفسه كانت الموسيقى في الحضارة الشرقية للجوار العربي متمثّلة بإيران تعيش أرقى مراحلها. حيث كان الغناء والعزف والإنشاد الجماعي والمنفرد في العهد الساساني واسع الانتشار وخاصّة في الأفراح والحروب التي كان يديرها (خسرو برويز)[1].

وبعد ظهور الإسلام وانتصاراته في الفتوح الإسلامية، حدثت نقلة نوعية في هذا الفن على المستوى العربي، ودخل بوصفه عنصراً في نشر الدعوة الإسلامية وأهدافها، حيث تمّ توظيفه في تلاوة القرآن وقراءة المراثي على الشهداء، وأنواع الرجز في المعارك وما إلى ذلك.

حتى جاءت مرحلة بني أمية حيث تحوّلت الخلافة إلى سلطنة، وانتقلت تقاليد البلاط الإيراني إلى قصور معاوية، وتمّ التأسيس للموسيقى الشيطانية، وبلغت مرحلة الابتذال والتهتك في عهد يزيد ذروتها حتى طالت جميع مناحي الحياة في البلاط، وكان السلطان وحاشيته يقضون جلّ أوقاتهم مع المغنيات والراقصات[2].

---

(١) انظر: أكبر إيراني عنائي، هشت گفتار پيرامون حقيقت موسيقي: ١٧ ـ ٢٣، حوزه هنري سازمان تبليغات، ط ١، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.

(٢) انظر: الترجمة الفارسية لتلخيص الأغاني.

وفي العصر العباسي بلغ استخدام الموسيقى واللهو واللعب، والسمر مع الغانيات وما إلى ذلك ذروته. وهنا تصدى الأئمة المعصومون للوقوف بوجه هذا الفساد والإفساد، واعتبروه صراحة مصداقاً للهو وقول الزور واللغو والباطل، ودعوا المؤمنين إلى تلاوة القرآن والرثاء وقول الشعر في مدح ورثاء أهل البيت.

إن امتزاج الصوت الحسن والغناء بعوارض غير حسنة في بعض الموارد، وعدم اتضاح الخيط الدقيق بين هذين الأمرين يحكي عن حقيقة أن هذه المسألة علاوة على إبهامها، كانت موضع ابتلاء المؤمنين بشكل كبير، ويتضح هذا الأمر جلياً من خلال الأسئلة التي يتقدم بها أصحاب الأئمة الأطهار والإجابات التي يحصلون عليها منهم.

كما أن الكفاح المستمر لفقهاء الشيعة من خلال كتاباتهم في هذا الشأن تكشف الستار عن حقيقة أنهم وأتباعهم كانوا قد ابتلوا بظروف مماثلة، بمعنى أن مسألة الغناء كانت مورد ابتلاء مجتمعهم بالإضافة إلى أن الموسيقى والغناء كان يستخدم في سياق الفساد.

وإثر اختراع المذياع ومسجل الصوت والتلفاز والتطوّر الكمّي والكيفي في إنتاج وصناعة الآلات الموسيقية وأدوات العزف، زادت هواجس المؤمنين؛ إذ حسبوا من جهة أن الشكل الجديد من أشكال الغناء والموسيقى يمثل خطراً على إيمان المجتمع الإسلامي، ومن جهة أخرى كانوا يُعانون من غموض الأبعاد الفقهية للمسألة وعدم تبيّن

حدود الحرام والحلال منها.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية وضع الحكومة الإسلامية يدها على الإذاعة والتلفزيون وغيرهما من المؤسسات والمراكز الفنية، تفاقم هذا الابتلاء والغموض وأثبت ضرورة بيان الأبعاد الفقهية لهذه المسألة.

وعلى الرغم من تأليف الدراسات الفقهية القيّمة في هذا المجال، لا يزال هناك موضع للتحقيقات الجديدة في هذا الشأن.

وفي هذا المقال نسعى إلى تعريف «الغناء» وبيان حكمه في فقه الإمامية، مع توضيح موقف العلامة الوحيد البهبهاني بشأن هذين الأمرين من خلال المعلومات المتوفّرة في تراثه الفقهي، لننتقل بعد ذلك إلى بيان أصل المسألة، وهي استثناء حرمة الغناء في رثاء الإمام الحسين عليه السلام. وفي الحقيقة فإن المسألتين الأوليين، أي: تعريف الغناء وحرمته، يمكن عدهما مقدمة كما يمكن عدّهما من ذي المقدمة؛ فهما مقدمة لعدم التمكن من توضيح مسألة استثناء الغناء فيما يتعلق برثاء الإمام الحسين عليه السلام توضيحاً أساسياً ودقيقاً من دونهما، كما أنهما من ذي المقدمة لما يتمتعان به من الأهمية الخاصّة.

١ ـ مفهوم الغناء

المعنى اللغوي للغناء

هناك اختلاف بين علماء اللغة في تعريف وبيان معنى الغناء، وإليك آراء عدد منهم على النحو الآتي:

أ ـ قال الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه القيّم (العين):

«الغناء ممدود من الصوت»[١].

وهذا ما ذهب إليه كل من الفيّومي في (المصباح المنير)[٢]، وأحمد بن فارس في (معجم مقاييس اللغة)[٣]، في تعريفهم للغناء أيضاً.

ب ـ وقد عرّف الشافعي الغناء بقوله: «تحسين الصوت وترقيقه»[٤].

ج ـ وفي تعريف آخر للغناء منقول عن الشافعي أنه قال فيه: «مدّ الصوت ورفعه بشكل متلاحق[٥]. وهذا هو الذي ذهب إليه ابن منظور الأفريقي في لسان العرب[٦].

د ـ وعُرّف الغناء في (المنجد)[٧] و(القاموس المحيط)[٨] بأنه «الصوت المطرب».

هـ ـ وعُرّف الغناء في (مجمع البحرين) بأنه: «الغناء ككساء: الصوت المشتمل على الترجيع المطرب أو ما يسمّى بالعرف غناء و إن لم

---

(١) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي: ٦١٣.

(٢) المعجم.

(٣) معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٥٤.

(٤) انظر: كتاب المكاسب ١: ٢٩١، و(النهاية ٣: ٣٩١).

(٥) انظر: المصدر.

(٦) لسان العرب ١٠: ١٣٥ـ ١٣٧.

(٧) انظر: المنجد: ٥٦١.

(٨) انظر: القاموس المحيط ٤: ٣٧٤.

يطرب، سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما»[١].

و ـ في المعجم الوسيط عُرّف الغناء بأنه: «التطريب والترنم بالْكلَام الْمَوْزُون وَغَيره يكون مصحوباً بالموسيقى وغير مصحوب»[٢].

ز ـ وفي المعجم الجامع عُرّف الغناء بالإنشاد الجميل، وقد رجّحه النراقي في المستند[٣].

كان هذا جزء من التعاريف اللغوية للغناء، حيث نجد الاختلاف بينهم واضحاً، بيد أن الذي يحظى بالأهمية فيما نحن فيه هو المعنى الاصطلاحي والفقهي للغناء.

المعنى الاصطلاحي للغناء

هناك اختلاف كبير في بيان المعنى الاصطلاحي للغناء أيضاً. فقد ذكر النراقي في المستند اثني عشر تعريفاً للغناء، وأضاف إليها تعريفه الخاص[٤]. كما ذكر الإمام الخميني أربعة وعشرين تعريفاً للغناء، وأضاف إليها تعريفين آخرين. وبالالتفات إلى أهمية الموضوع، وبيان حقيقة البحث، نستعرض أهم التعريفات التي ذكرها الفقهاء للغناء، على النحو الآتي:

---

(١) الطريحي، مجمع البحرين ١: ٢٢٩.

(٢) المعجم الوسيط: ٦٦٥.

(٣) فرهنك جامع ٣: ١١٣٦.

(٤) انظر: مستند الشيعة ١٢، النراقي: ٣٤٠.

يبدو أنه لم يقم أحد من فقهاء الشيعة بتعريف الغناء قبل المحقق. رغم أن العلامة المتتبّع الحسيني العاملي نسب إلى ابن إدريس تعريفه الغناء بأنه: «الصوت المطرب»[1]. بيد أن هذه النسبة لا تصحّ؛ فقد كتب ابن إدريس في كتاب الشهادات: «الغناء من الصوت ممدود ...»[2].

وقال في كتاب البيع:

«وآلات جميع الملاهي على اختلاف ضروبها من الطنبور والدف ... وجميع ما يطرب من الأصوات والأغاني ..»[3].

لقد كان ابن إدريس بالالتفات إلى ظاهر هذا الكلام، وما تقدّم من المسائل قبله وبعده، بصدد بيان مصاديق اللهو، ولم يكن بصدد تعريف الغناء، والشاهد على ذلك استعماله لكلمة الأغاني (جمع أغنية)، ومن الواضح أن قيد (الإطراب) لا يصلح وصفاً لكلمة الغناء، بل إن مراد هذا الفقيه العلَم إما كل وسيلة يمكن أن يصدر عنها صوت مطرب (الصوت الذي يخرج الإنسان عن وضعه الطبيعي) من مصاديق آلات اللهو، أو أن كل نوع من أنواع الصوت المطرب مصداق للهو. وعلى كل حال فإنه ليس في مقام بيان وتعريف الغناء.

وعليه فإن أول من عرّف الغناء هو المحقق الحلي (م: ٦٧٦)، حيث

---

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٥٠.

(٢) السرائر الحاوي ٢: ٢١٥.

(٣) المصدر.

قال في (شرائع الإسلام):

«هو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»[١].

وهو مختار العلامة الحلي في (تحرير الأحكام)[٢] و(إرشاد الأذهان)[٣]، والمحقق الكركي في (جامع المقاصد)[٤]، والشهيد الأول في (الدروس الشرعية)[٥]، وآخرين. بل ذهب الكثير إلى القول بأن هذا التعريف هو التعريف المشهور للغناء بين فقهاء الشيعة.

وبعد المحقق الحلي تمّ تقديم الكثير من التعاريف المختلفة للغناء، وإليك بعض هذه التعاريف:

١ ـ العلامة الحلي في كتابه القيّم (قواعد الأحكام): «هو ترجيع الصوت ومدّه».

وفي هذا التعريف ـ خلافاً للتعريف الأول ـ لم يذكر قيد الإطراب.

---

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ٤، المحقق جعفر بن الحسن الحليص: ٩١٣، دار الهدى بتعليقات السيد صادق الشيرازي، ط ٣، قم المقدّسة، ١٩٧٣ م.

(٢) انظر: تحرير الأحكام: ٢٠٩.

(٣) انظر: إرشاد الأذهان، المطبوع مع مجمع الفائدة، ج ١٢، الملا أحمد الأردبيلي؛ ٣٣٧، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، قم المقدسة، ١٤١٤ هـ.

(٤) انظر: الشيخ علي بن الحسين الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت، ط ١، قم المقدّسة، ١٤٠٨ هـ.

(٥) انظر: محمد بن جمال الدين مكي العاملي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج ٢، ص ١٢٢، مؤسسة انتشارات اسلامي، ط ١، قم المقدّسة، ١٤١٤ هـ.

٢ ـ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني) في (مسالك الأفهام): «الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»[١].

يختلف هذا التعريف عن التعريفين السابقين في خلوّه من قيد الـ «مدّ».

٣ ـ «مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرِب أو ما سُمّي في العُرف غناء وإن لم يُطرب سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما».

وهو مختار الشهيد الثاني أيضاً في (شرح اللمعة الدمشقية)[٢]، والعلامة السيد علي الطباطبائي في (الرياض)[٣]، وفخر الدين الطريحي في (مجمع البحرين)[٤].

٤ ـ الملا محمد مهدي النراقي: «مدّ الصوت المفهم المشتمل على الترجيع والإطراب».

ويبدو أن الشيخ النراقي بعد أن ذكر إثني عشر تعريفاً للغناء، لم يرتض أياً منها، وصار إلى هذا التعريف[٥].

---

(١)مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، ج ٢، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني): ٣٢٣، دار الهدى، قم المقدّسة.

(٢) انظر: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣، الشهيد الثاني: ١١٢.

(٣) انظر: رياض المسائل، ١،السيد علي الطباطبائي: ٥٠٢.

(٤) انظر: مجمع البحرين١، فخر الدين الطريحي: ٢٠١.

(٥) انظر: مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ، الملا محمد مهدي النراقي.

٥ ـ الصوت المرجّع فيه على سبيل اللهو، أو الصوت الذي تكون كيفيته لهوية، وكان لحنه مشابهاً لألحان أهل الفسوق والمعاصي[١].

هذا التعريف هو حصيلة جهود تحقيقيّة معمّقة للشيخ الأعظم الأنصاري. إذ رأى تأثير الغناء في المصطلح الفقهي بوصفه من اللهو، وقال بأن كيفية الصوت إذا كانت مشتملة على الترجيع المعروف في مجالس أهل الفسق والفجور، كان من الغناء المحرّم. حيث قال سماحته في هذا الشأن:

«وكيف كان فالمحصّل من الأدلة المتقدّمة حرمة الصوت المرجّع فيه على سبيل اللهو»[٢].

وكما ترى فإن الشيخ الأعظم لا يهتمّ بقيد «الطرب»، وإنما يرى في الواقع تأثير ثلاثة عناصر رئيسة ليكون الصوت من الغناء، وهي:

أ ـ أن الغناء مرتبط بكيفية وحالة الصوت دون محتواه ومضمونه.

ب ـ إن كيفية الصوت الذي يكون من الغناء هو المصحوب بالترجيع.

ج ـ أن يكون ذلك الترجيع من اللهو.

وهكذا يبدو أن الشيخ الأعظم لا يقتنع بهذا التعريف، ولذلك نراه يقول بعد ذلك:

«فكل صوت يكون لهواً بكيفيّته ومعدوداً من ألحان أهل الفسوق

---

(١) المكاسب ١، الشيخ الأنصاري: ٢٩٦.

(٢) المصدر: ١٢ فما بعد.

والمعاصي، فهو حرام وإن فرض أنه ليس بغناء، وكل ما لا يُعدّ لهواً فليس بحرام، وإن فرض صدق الغناء عليه ـ فرضاً غير محقق ـ لعدم الدليل على حرمة الغناء، إلا من حيث كونه لهواً ولغواً وزوراً»[1].

حصيلة كلامه أن ملاك الحرمة هو كون الصوت من اللهو، بيد أن مفهوم الغناء يصدق على كل صوت مشتمل على كيفية لهوية. وعليه فإن الغناء المحرّم عبارة عن: الصوت المشتمل على كيفية وحالة لهوية. وفي الحقيقة فإن الشيخ الأعظم يصنف بنحو من الأنحاء في زمرة الفقهاء الذين لا يقولون بالحرمة الذاتية للغناء، ويرى أن المحرّم لذاته هو اللهو والباطل، رغم أن الفرد المتحقق من الغناء في الخارج هو الغناء اللهوي، وسوف نشير إلى هذا الراي من الشيخ الأعظم في بحث الموسيقى.

إن جميع عناصر تعريف الشيخ الأعظم واضحة، باستثناء مفهوم واحد مغلق ومجمل، وهو عنوان «اللهو». ولتوضيح ذلك يُجيب الشيخ الأعظم عن سؤالين، وهما:

أ ـ ما هو اللهو؟ وما هو المرجع المناسب لتحديد مفهومه؟

ب ـ ما هي الأمور التي يتوقف عليها تحقق اللهو في الخارج؟

وفي الجواب عن السؤال الأول يرى الشيخ الأعظم أن العُرف هو المرجع المناسب لتشخيص معنى اللهو، ويمكن لكل شخص أن يدرك

---

(١) المصدر أعلاه: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

بوجدانه على نحو واضح أن هذا الصوت من اللهو أو لا، وأنه مناسب لمجالس الفسق والفجور أم لا[١].

وقال في الجواب عن السؤال الثاني: إن اللهو يتحقق من خلال أمرين؛ الأول: أن يكون الشخص قاصداً بصوته أعمال اللهو، فإن هذه النيّة القبيحة هي السبب في صيرورة الصوت لهواً، حتى إذا لم يكن متناسباً مع اللهو. والثاني: أن يعتبر السامع هذا الصوت من اللهو، حتى إذا لم يقصد به الشخص لهواً[٢].

٦ ـ العناصر الأربعة المقوّمة لحقيقة الغناء:

أ ـ مدّ الصوت.

ب ـ ترجيع الصوت.

ج ـ الإطراب (خروج الشخص عن حالته الطبيعية).

د ـ بطلان المضمون والمحتوى (كأن يكون في التشبيب بالمسلمة).

وهذا التعريف هو الذي ذكره الميرزا علي الإيرواني في حاشيته على المكاسب[٣].

٧ ـ الغناء: «هو الصوت اللهوي، المضلّ عن سبيل الله، والصاد

---

(١) انظر: المكاسب ١، الشيخ الأنصاري: ٣١٢.

(٢) انظر: المصدر أعلاه.

(٣) انظر: الحاشية على المكاسب، الميرزا علي الإيرواني الغروي: كتابفروشي نجفي أوفست عن طبعة طهران، انتشارات رشدية، ط ٢، قم المقدسة، ١٣٧٩ هـ.

عن ذكره»[١].

ذكر هذا التعريف الميرزا الشهيدي التبريزي في حاشيته على المكاسب. حيث ذهب هذا الفقيه إلى أن آيات وروايات حرمة الغناء تقتضي منا هذا التعريف. وفي الحقيقة فإنه أضاف إلى تعريف الشيخ الأعظم الأنصاري قيدين، وهما: «المضلّ عن سبيل الله، والصاد عن ذكره».

وفي هذا السياق يؤكد سماحته على أنه عند حصول اليقين بأن الصوت مصداق لهذا التعريف كان اجتنابه واجباً، وإلا كان محلاً لجريان أصل البراءة وكان حلالاً.

وقد ذكر سماحة الفاضل والمحقق المعاصر مرتضى الحسيني النجومي ما يشبه هذا التعريف في رسالة الغناء[٢]. فهو يرى أن الغناء المحرّم هو الصوت واللحن الخاص بأهل الفسق والفجور، والذي يؤدّي إلى الضلالة والصدّ عن سبيل الله. وإن الغناء المحرّم هو نمط من الصوت يستتبع الضلالة والبُعد عن الله آجلاً أو عاجلاً.

٨ ـ «إن الغناء صوت متناغم، وهو لتناغمه يُطرب الناس. والطرب يعني خفة تعتري الشخص، ويوشك أن يُزيل عقله، وهو عند الناس

---

(١)هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، الحاج ميرزا فتاح الشهيدي التبريزي: ٦٧، مؤسسة دار الكتاب للطباعة، قم، ١٣٥٧.

(٢) انظر: رسالة الغناء مرتضى الحسيني النجومي: ٢٦ ـ ٩٣، مؤتمر الشيخ الطوسي.

يفعل فعل المسكر».

هذا التعريف ذكره العلامة الشيخ محمد رضا الإصفهاني في رسالته (الروضة الغناء في تحقيق معنى الغناء)[١].

٩ ـ «صوت الإنسان الذى له رقة وحسن ذاتي ولو في الجملة وله شأنية إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس»[٢].

ذكر هذا التعريف سماحة الإمام الخميني في كتاب (المكاسب المحرّمة). حيث ذكر في بداية الأمر إثنين وعشرين تعريفاً عن الغناء نقلاً عن اللغويين والفقهاء، ثم ذكر خلاصة عن رسالة (الروضة الغناء) مستهلاً بها بحثه، والخوض في نقل ونقد تعريف مؤلفها العلامة محمد رضا الإصفهاني. ثم ينتقل إلى بيان تعريفه المختار للغناء. وفي هذا التعريف يأتي على ذكر ثلاثة عناصر يفسّرها بنفسه على النحو الآتي:

أ ـ الصوت الرقيق: وهو الصوت الذي لا يكون قبيحاً ناشزاً يصكّ الأسماع.

ب ـ أن تكون له شأنية وقابلية الإطراب: بمعنى أنه ليس من اللازم أن يكون هذا الصوت مداعباً للسمع بالفعل؛ لأن حصول الطرب إنما

---

(١) انظر: الروضة الغناء في تحقيق معنى الغناء، محمد رضا الإصفهاني: ٨٨، ترجمها إلى الفارسية: عبد الرحمن عباسي تحت عنوان: (باغ خُرّم)، بتحقيق: رضا الأستاذي.

(٢) المكاسب المحرمة ١، الإمام روح الله الموسوي الخميني: ٢٠٢، تهميش: مجتبى الطهراني.

يحدث بالتدريج، وفي الأساس إذا كان مقدار الغناء قليلاً قد لا يؤدي إلى عروض حالة الطرب، ولكن حيث أن لهذا الغناء القليل قابلية إيجاد الطرب إذا كان كثيراً، يُعتبر محرّماً، مثل المسكر الذي يكون كثيره مسكراً فيحرم حتى قليله الذي لا يكون كافياً لحصول الإسكار، فهكذا الحكم فيما نحن فيه.

ج ـ التناغم في الصوت: بمعنى أنه لو لم يكن هناك موسقة ونغمة في الصوت، وكان متنافر الأصوات لم يكن غناء، ولن يكون مطرباً، وإن مثل هذا الصوت حتى إذا كان ممدوداً لا يكون مطرباً ولا يكون غناءً، مهما كان رقيقاً وناعماً.

نقد التعريف المشهور وتعريف الشيخ الأنصاري:

ثمّ عمد سماحة الإمام إلى توجيه النقد للشيخ الأنصاري قائلاً: لماذا أدخلت اللهو والباطل في مفهوم الغناء؟ فلربما كان هناك الكثير من مصاديق الغناء دون أن تشتمل على اللهو والباطل، ومع ذلك ينطبق عليها تعريف الغناء. وأشكل كذلك على تعريف المشهور قائلاً: لا دخل للترجيع ومدّ الصوت في ماهيّة الغناء أبداً، بل الذي يكوّن الغناء هو تناسب وتناغم أجزائه.

١٠ ــ «الغناء هو تحسين الصوت ومدّه والترجيع فيه بحسب المتعارف».

ذكر هذا التعريف بعض المعاصرين في رسالة (تحقيق عن مسألة

الغناء)[1]. طبقاً لهذا التعريف تمّ اعتبار الترجيع وترقيق الصوت لا يقبل الانفصال عن حُسنه وجماله، وعليه يكون حُسن الأداء مساوياً للغناء، ومن هنا فإنه يرتضي عدم حرمة الغناء لذاته.

١١ ـ «الغناء الخاص بمجالس اللهو واللعب غناء ومحرّم».

وهذا التعريف هو الشائع منذ زمن آية الله السيد البروجردي في الرسائل العلمية الموجودة بين أيدينا، وكأنه يقوم على مبنى الشيخ الأعظم الأنصاري.

١٢ ـ هناك من فقهاء الشيعة من اعتبر العُرف مرجعاً مناسباً لتعريف الغناء.

تذهب هذه الجماعة إلى الاعتقاد بأن القاعدة القائلة بأن فهم وتشخيص موضوعات الأحكام الشرعية ـ إذا لم يتمّ بيانها من قبل الشارع ـ توكل إلى العُرف، صادقة بشأن الغناء أيضاً؛ إذ أن الشارع المقدّس لم يوضّح معناه، وإنما اكتفى بالنهي عنه فقط، من هنا يُترك فهمه إلىٰ العُرف؛ وعليه يجب القول في تعريف الغناء: «كل صوت يعتبره العُرف غناءً، يكون غناءً ومحرّماً، وما لا يراه العُرف غناءً، لا يكون غناءً ولا محرّماً، سواء أكان مطرباً أم لا، وسواء أكان فيه ترجيع ومدّ أم لا، وسواء أكان صوت المغني جميلاً ورقيقاً أم كان ناشزاً وقبيحاً، وسواء أكان مشتملاً على تناسب وتناغم أم لا، وسواء أكان لهواً

---

(١)تحقيق عن مسألة الغناء، محمد هادي معرفت: ٨، مؤتمر الشيخ الأنصاري.

أم لا، وسواء أكام مضمونه صحيحاً ومطلوباً أم كان لغواً وباطلاً».

القائلون بنظرية العُرف

هناك الكثير من الفقهاء الذين يرون العُرف هو المرجع الوحيد لتشخيص مفهوم الغناء، ومن بينهم وجوه بارزة في سماء الفقه الشيعي. ولمزيد من التوضيح، نشير إلى كلمات بعضهم على النحو الآتي:

لقد أصرّ الشهيد الثاني في موضعين من (مسالك الأفهام) على هذا الأمر. وفي كتاب (الشهادات) قال بعد تعريف الغناء:

«والأولى الرجوع فيه إلى العرف، فما يُسمّى فيه غناء يحرم، لعدم ورود الشرع بما يضبطه، فيكون مرجعه إلى العرف»[1].

وقال في كتاب البيع:

«ورده بعضهم إلى العرف، فما سمّي فيه غناء يحرم وإن لم يطرب. وهو حسن»[2].

وقال صاحب الحدائق في هذا الشأن:

«وردّه بعضهم إلى العرف فما سمّاه أهل العرف غناء حرام، أطرب أم لم يطرب ... [وهو ما عليه الشهيد الثاني في كتاب المسالك وغيره، وقد اخترناه وصحّحناه] ... وممّن صرح بما اخترناه هنا الفاضل المولى محمد صالح المازندراني في شرح الأصول [أصول الكافي]، حيث قال

---

(١)مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام: ٢،زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، ٣٢٣.

(٢) انظر: المصدر أعلاه١، ١٢٩.

بعد الكلام في الغناء: وعرفه جماعة من أصحابنا بالترجيع المطرب، فلا تتحقق ما هيته بدون الترجيع والإطراب، ولا يكفى أحدهما. ورده بعضهم إلى العرف فما سماه أهل العرف غناء حرام، أطرب أم لم يطرب، ولا يخلو من قوة، لأن الشائع في مثله مما لم يعلم معناه لغة ولم يظهر المقصود منه شرعاً هو الرجوع إلى العرف»[١].

وفي المناهل قال في هذا الشأن:

«وبالجملة الذي يقتضيه الدليل هو حُرمة ما يُسمّى غناءً عُرفاً»[٢].

وقال الفاضل المقداد في (التنقيح الرائع):

«المراد بالغناء ما سُمّي في العُرف غناءً»[٣].

رأي الوحيد البهبهاني:

قال الوحيد البهبهاني بعد نقل خمسة تعاريف للغناء بإرجاع تحديد معناه إلى العرف، حيث قال: «الأظهر الرجوع إلى العُرف لتقدّمه على اللغة عند التعارض على الأظهر، سيّما مع الاضطراب في اللغة، فتأمّل»[٤]. في هذه العبارة أجاب ﷺ عن مسألة مهمة وهو أنّ اللغويين عرفوا الغناء بتعاريف مغايرة عن تعريف الفقها ـ كما اشرنا إلى تعريفهما

---

(١) انظر: الحدائق الناضرة١٨، الشيخ يوسف البحراني: ١٠١.

(٢) كتاب المناهل: ٢٥٦.

(٣)التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ١، الفاضل المقداد: ٨.

(٤)الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني: ٢٧.

سابقاً ـ وجوابه أنّ المرجع في التعريف العرف والفقهاء أخذوا تعريفهم من العرف وهو مقدم على تعريف اللغويين لأنّ المرجع الصالح لفهم العناوين الشرعية إن لم يعرفها الشارع العرف وهو مقدم على اللغة لاسيّما اذا كان كلا مهم مضطرباً او مع ترديد فى معنى اللفظ وقال العلّامة الوحيد البهبهاني.

إن مرادنا من الغناء هو الصوت الذي يعتبره العُرف من الغناء.

وقال تلميذة النراقي في (مستند الشيعة) بعد نقله أحد عشر تعريفاً للغناء:

«قال بعض الفقهاء: إنه يجب الرجوع في تعيين معناه إلى العُرف»[1].

هناك من فقهاء الشيعة من يذهب إلى مرجعية العُرف في تحديد معنى الغناء.

قال صاحب الجواهر وهو احد من فقهاء مكتب الوحيد بعد نقل التعاريف المتنوّعة والمختلفة للغناء:

«... فيعلم كون المراد كيفية خاصة منها موكولة إلى العرف، كما هي العادة في بيان أمثال ذلك»[2].

يبدو أن هذه هي الرؤية الصحيحة بشأن تحديد وتعيين مفهوم الغناء، إذ يبعد أن ينكر شخص حقيقة أن العرف هو المرجع الوحيد لتشخيص

---

(١)مستند الشيعة ٩، الشيخ النراقي: ٣٤.

(٢) جواهر الكلام٢٢: ٤٦.

موضوعات الأحكام التي لم يعمل الشارع على تحديدها؛ لأن الشارع في بيان مقاصده وتبليغ أحكامه الإلهية لم يتخذ لنفسه منهجاً مغايراً لمنهج العقلاء، ولو كان لديه منهج آخر لأعلن عنه. ومن وجهة نظر العقلاء عندما يتمّ بيان حكم على المأمور بتطبيق ذلك الحكم أن يكون تابعاً للعُرف في تشخيص المعاني. ومفهوم الغناء ليس استثناء من هذه القاعدة.

وقد تقدّم نقل هذا الاستدلال المقتضب والواضح في الوقت نفسه في كلمات الفقهاء.

العُرف المتغيّر

هناك اختلاف كبير بين الفقهاء في تعريف الغناء، ويعود اختلافهم هذا إلى رؤية العُرف إلى الغناء. وفي الحقيقة فإنهم إنما يشرحون المعنى العُرفي للغناء، وحيث أن العُرف متغيّر، كان من الطبيعي أن تتغيّر آراء الفقهاء تبعاً لتغيّر العُرف.

توضيح ذلك أن العُرف في حالة تغيّر وتحوّل على طول الشريط الزماني والمكاني، فعلى سبيل المثال: قد يكون المعنى العرفي للغناء في القرن السابع والثامن للهجرة هو كل «صوت ممدود مع الترجيع والإطراب»، من هنا ذهب المحقق والعلامة الحلي وغيرهما إلى اختيار هذا التعريف الشائع في عرفهما. وأما في القرن الهجري العاشر فقد تغيّر الأمر إلى حدٍّ ما، ولذلك وجدنا الشهيد الثاني بدوره يُعيد النظر في

هذا التعريف. وفي القرن الهجري الثالث عشر تغير حكم العُرف بشأن الغناء وذهب في شأنه مذهباً آخر، ومن هنا ذهب الفقهاء إلى إضافة قيد اللهوية إلى الصوت، ليتطابق هذا التعريف مع ما توصّل إليه العُرف في تلك الفترة. جدير بالذكر أن الشيخ الأعظم الأنصاري على الرغم من تقديمه تعريفاً بديعاً وجميلاً عن الغناء، بيد أنه ترك تحديد معنى «اللهو» ـ الذي يمثّل أهم عناصر مفهوم الغناء وملاك حرمته ـ إلى العُرف. وقال في بيان المعنى الوارد في الصحاح:

«والأحسن من الكل ما في الصحاح [حيث نشر الغناء بالسماع وهو المعروف عند العُرف]»[1].

يتضح ممّا تقدّم أن هذه التعريفات إنما هي تعريفات عُرفية، وأن الفقهاء إنما عرّفوا الغناء على طبق فهم العرف في عصورهم، وعليه لا يوجد اختلاف بين الفقهاء من هذه الناحية؛ إذ أنهم من الناحية العملية ملتزمون بأصل أن الشارع المقدّس لم يُبيّن معنى الغناء، وإنما أوكل ذلك إلى العُرف.

وقال صاحب مفتاح الكرامة من تلامذة العلّامة الوحيد البهبهاني بعد نقل الآراء المتعدّدة والمختلفة بشأن ماهية الغناء:

«... والإحالة إلى العُرف كالفاضل المقداد والشهيد الثاني، بل قد نقول: إن المعنى المشهور لا يحكم العُرف بسواه، ويرشد إلى ذلك

---

(١) المكاسب ١، الشيخ الأنصاري: ٢٠٣ ـ ٢٠٥.

جماعة ممّن عرفه كالمحقق في شهادات الشرائع والمصنف في الكتاب والتحرير والإرشاد لم يذكروا له إلا المعنى المشهور وما ذاك إلا لأنه هو الذي يحكم به العُرف والإمكان الواجب عليهم الإحالة على العُرف كما تقتضيه قواعدهم لأنه لفظ ورد من الشرع تحريم معناه ولم يعلم له معنى شرعي فيُحال على العرف وإن كان في اللغة معنى يخالفه لأن العُرف العام يقدم عليها فكيف يفسّرونه بمعنى يخالف العُرف إن ذلك لمستبعد منهم غاية البُعد»[1].

حصيلة كلامه أن المرجع المناسب والوحيد لتحديد معنى الغناء هو العُرف، وإن الفقهاء الذين فسّروا الغناء إنما نقلوا في واقع الأمر المعنى العرفي للغناء في عصورهم.

وهذا ما أشار إليه الإمام الخميني بشكل واضح. فإن سماحته بعد نقل الكثير من تعاريف الفقهاء، ذكر أن سبب اختلافهم في بيان معنى الغناء يعود إلى تغيّر العرف بحسب العصور. توضيح ذلك أنه قد يرى العرف في زمنٍ أن الصوت المقترن بالترجيع غناء، في حين لا يراه العرف في زمن آخر من الغناء إلا إذا اقترن بالطرب، وفي زمان آخر لا يكون من الغناء إلا إذا كان مصحوباً باللهو، وهكذا.

قال في المكاسب المحرّمة بعد نقد نظرية مشهور الفقهاء في تغريف

---

(١) مفتاح الكرامة ٤، ٥١: إن ما نقلناه عن مفتاح الكرامة إنما هو في الحقيقة توضيح لنظرية استاذه الوحيد البهبهاني.

الغناء:

«فإن الغناء لا يتقوّم بالمدّ ولا الترجيع، ففى كثير من أقسامه لا يكون مدّ ولا ترجيع، ولعل القيدين في كلماتهم لأجل كون المتعارف من الغناء في أعصارهم هو ما يكون مشتملاً عليهما»[1].

وعليه فإن تغيّر العُرف بحسب تغيّر المكان والزمان، يستتبع بطبيعة الحال تغيّراً في معنى الغناء. وعليه فالصحيح هو أن نقول: ليس للغناء تعريف ثابت، وإنما يتغيّر تبعاً لتغيّر العُرف.

قال أحد المعاصرين في هذا الشأن:

روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال لشخص سأله عن حكم الغناء: «... يا فلان إذا ميّز الله بين الحق والباطل، فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل. فقال عليه السلام: قد حكمت»[2].

وعليه فإن الإمام الباقر عليه السلام في هذه الرواية ـ كما هو واضح ـ يترك فهم معنى الغناء إلى العُرف. ولا شك في أن سعة وحدود وموضوع الغناء ـ وخاصة الغناء الخاص بمجالس اللهو واللعب ـ يتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة وتبعاً لاختلاف الأذواق والإبداعات. وإن التعبير بـ (أهل الفسق والفجور) الوارد في الرواية في غاية الروعة والمتانة؛ لأن هذا العنوان يتغير في كل زمان ومكان بما يتناسب ومصاديقه وأفراده ...».

---

(١) المكاسب المحرّمة، ج ٢٠٣ ـ ٢٠٥، الإمام الخميني.

(٢) رسالة الغناء، محمد هادي معرفت: ٢٣ ـ ٢٦.

وربما لهذا السبب أحجم القدماء من الأصحاب عن تعريف الغناء، وكأنهم تركوا فهم معناه إلى العُرف، ولم يكن هناك من شك في هذا الشأن.

العُرف الخاص أم العُرف العام

استنتجنا ممّا تقدّم أن الغناء حرام، وتركنا تحديد معناه وتشخيص مصداقه إلى العرف. والسؤال هنا: هل الملاك في تشخيص الغناء هو العُرف العام أم العُرف الخاص؟

ربما يُفهم من كلام رائد حلبة الفقاهة صاحب الجواهر أن الملاك في هذا الشأن هو العُرف الخاص، إذ قال في تعريف الغناء:

«فيعلم كون المراد كيفية خاصة منها موكولة إلى العُرف، كما هي العادة في بيان أمثال ذلك، نعم لاعبرة بعرف عامة سواد الناس ... والتحقيق الرجوع في موضوعه إلى العُرف الصحيح الذي لاريب في شموله للمقامات المعلومة، وشعبها المعروفة عند أهل فنها ...»[1].

يُحتمل أن يكون مراده من العُرف الصحيح هو العرف الذي لا يقوم على التهاون وعدم المبالاة من قبل الناس، ويحتمل أيضاً أن يكون مراده عرف المختصين والخبراء في فن الغناء. والاحتمال الثاني ضعيف.

وعلى أيّ حال إذا كان المراد هو عُرف الخبراء وأهل الاختصاص في فن الغناء، يجب القول: إن حكم المختصّين في تحديد وتعيين الغناء

---

(١)جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢، محمد حسن النجفي: ٤٧ ـ ٤٩.

من غيره لا تأثير له، وليس هناك من دليل على اعتباره؛ إذ كما تقدّمت الإشارة فإن فهم العُرف العام إنما يُعتبر من باب أن الذي يخاطبه الشارع هو العُرف، وإن العُرف يفهم من الألفاظ معاني خاصة، فإذا كان الشارع يريد منها معاني أخرى غير تلك التي يفهمها العُرف، وجب عليه البيان، وإن عدم بيان موضوع الحكم الشرعي من قبل الشارع يعني أنه يريد ذات المعنى الذي يفهمه العُرف، وأنه جعل من العنوان بأبعاده ومساحته العُرفية موضوعاً لحكمه، ولا وجود لمثل هذا الملاك في مورد العُرف الخاص.

وعلى هذا الأساس فإن ما ذهب إليه بعض المحققين في مسألة الغناء ـ بعد نقده ودراسته لتعاريف الغناء ـ من القول بأن المرجع الوحيد الصالح لتحديد معنى الغناء هو الخبير المطلع على ملاكات الشرع، لا يخلو من إشكال.

قال أحد المحققين المعاصرين في هذا الشأن:

«... لكن رعاية الدقة الكاملة في قواعد الموسيقى وأنغام لا يفيدنا شيئاً بالنسبة إلى تحقق معنى الغناء عُرفاً، وتشخيص موضوع الغناء المحرّم شرعاً، لا يكون بنظر متخصّصي أهل الموسيقى وأساتيذهم لأنهم ينظرون إلى الغناء كفن جميل من الفنون الجميلة، ويراعون فيه الميزان الفني لا الغناء العُرفي، فربما يكون غناءً عُرفاً ومحكوماً بالحرمة

لترتيب آثارها بنظر العُرف، دون أهل الخبرة والفن»[1].

أما العلامة الوحيد البهبهاني فقد ذكر العُرف بشكل مطلق، دون تقييده بالعُرف العام أو الخاص، بيد أن الذي يُفهم من ظاهر مجموع متبنياته بشأن العُرف أنه يذهب إلى إرادة العُرف العام دون الخاص، إذ لو كان مراده العُرف الخاص لكان عليه الإشارة إلى ذلك.

دور مضمون الكلام في تحقق الغناء

ما هي مقولة الغناء؟ هناك من يذهب إلى القول بأن الغناء من مقولة الكلام، بمعنى أن الكلام اللهوي والباطل والمضمون والمحتوى البذيء والسيئ للكلام هو الذي يحقق مقولة الغناء، وإلا فإذا لم يكن محتوى الكلام باطلاً، فإن اللحن وكيفية الصوت في حدّ ذاته ليس محرّماً. وعليه فإن العنصر الرئيس في الغناء يعود إلى المحتوى ومضمون الكلام. فلو كان اللحن جميلاً ومشنفاً للآذان والأسماع وكان في خدمة المعاني السامية والمضامين القيّمة، لم يكن غناء محرّماً وإن كان مقترنا بالترجيع والإطراب.

يبدو أن المؤسس لهذه النظرية هو الشيخ الصدوق، حيث ساق الحديث المأثور عن الإمام السجاد عليه السلام القائل: سأل رجل علي بن الحسين عن شراء جاريةٍ لها صوت؟ فقال عليه السلام: «ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة». ثم قال:

---

(١)النجومي، رسالة الغناء، مرتضى الحسيني: ٣٠.

«يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور»[١].

وقال الشارح القدير لكتاب من لا يحضره الفقيه الملا محمد تقي المجلسي:

«ويظهر من المصنف [الصدوق] أن أمثال هذه [قراءة القرآن بألحان الغناء] لا تسمّى غناء، وإنما الغناء ما كان في باطل، ويؤيّده العُرف»[٢].

ثم عمد إلى توجيه الروايات التي تنهى عن قراءة القرآن بالترجيع والغناء، وقال:

«على ما في (النهاية): «اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها» .. واللحون والألحان جمع اللحن وهو التطريب وترجيع الصوت وتحسين القراءة والشعر والغناء .. فظهر أن الغناء في القرآن إذا كان على جهة القراءة بالحزن لا بأس به»[٣].

وقد عمد الشيخ الأعظم الأنصاري في كتاب المكاسب إلى بيان

---

(١)من لا يحضره الفقيه، ج ٤، الشيخ الصدوق: ٦٠.

(٢) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ١٠، المولى محمد تقي المجلسي: ١٦٩، نشر: بنياد فرهنك اسلامي حاج محمد حسين كوشانبور، المطبعة العلمية، قم المقدّسة، ١٣٩٨ هـ.

(٣)روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ١٠، المولى محمد تقي المجلسي: ١٧٢ ـ ١٧٣.

جميع الأدلة الافتراضية والاحتمالية لهذه النظرية، وأجاب عنها[1].

إلا أن أكثر الفقهاء ـ بل ربما كلهم ـ يذهبون إلى القول بأن الغناء مرتبط بكيفية ولحن الصوت، لا إلى محتوى ومضمون الكلام، وهذا ما عليه ظاهر الآيات والروايات أيضاً، وهو ما يبدو بالتأمل، وبالالتفات إلى ما ذكرناه في أدلة حرمة الغناء، لا نرى حاجة إلى إبطال النظرية الأولى وإثبات النظرية الثانية.

نتيجة البحث

نستنتج ممّا تقدّم:

إن للغناء حُرمة ذاتية، وهي مرتبطة باللحن وكيفية الصوت؛ وكل صوت يُعدّ عُرفاً من الغناء كان حراماً، سواء أكان محتواه باطلاً مثل الأشعار الفاحشة، أم كان المحتوى صحيحاً من قبيل: القرآن الكريم والأدعية المأثورة، وسواء خرج الصوت مباشرة من حنجرة المغني، أو بشكل غير مباشر كما لو كان من المذياع ومسجل الصوت وما إلى ذلك، وسواء أكان التسجيل صادراً بمرسوم من وزارة خاصة أو من إذاعة وتلفاز الجمهورية الإسلامية الإيرانية أو العراق أو أيّ بلد آخر. إن المرجع في تحديد موارد الغناء هو العُرف العام دون العُرف الخاص، والعُرف يتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة، ولذلك لا تكون هناك من ثمرة في نقد تعاريف الفقهاء المتقدّمين، إلا إذا استفدنا من عناوين ثابتة أن

---

(١) انظر: المكاسب المحرّمة، الشيخ الأنصاري: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

مصاديقه ومعانيه تتغير بتغيّر الأزمنة والأمكنة، من قبيل: «الغناء لحن وكيفية صوتية، على ما يقوم به أهل الفسق والفجور». ولا يخفى أن ألحان وأنغام مجالس أهل الفسق والفجور تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

جدير بالتذكير أن هذا المعنى ليس إحالة إلى المجهول؛ لأن فهم جميع الموضوعات التي لم يبيّنها الشارع المقدّس، موكول إلى العُرف، وإن هذه المجموعة من الموضوعات موجودة في الفقه بكثرة، ولا تستتبع إحالة على المجهول. لأن بإمكان العُرف إلى حدّ كبير أن يميّز بين صوتين، فيعتبر أحدهما غناءً، ولا يعتبر الآخر غناءً، ومن هنا كان العُرف يلعب دوراً هامّاً في الاستنباط ،كما يرى المختصون في الشأن القانوني للعُرف دوراً قيّماً في تعريف المسائل الحقوقية.

في مرحلة تبييض المقالة، عثرت على عبارة في واحدة من الرسائل المخطوطة لأستاذ الفقهاء الشيخ كاشف الغطاء، وهو احد من كبار تلامذة الوحيد البهبهاني حيث كان له كلام جامع في هذا الشأن، رأيت من المستحسن نقله في هذا الفصل من باب «مسك الختام»، إذ يقول بعد الإشارة إلى ثلاثة عشر تعريفاً من تعاريف الغناء:

«إن منشأ الاختلاف بين الفقهاء في هذه التعاريف لا يعود إلى تعارض الأخبار، بل إنهم كانوا بصدد بيان المعنى العُرفي للغناء، وقد استتبع توضيح هذا الأمر الاختلاف في تعريف الغناء».

ثم قال:

«فلم يبقَ سوى الرجوع إلى العُرف الذي هو المرجع والمفزع في فهم المعاني من المباني وهو لا يُكال بمكيال ولا يوزن بميزان، فقد تراه يرى تحقق الغناء في صوت خال عن الحُسن والرقة مشتمل على الخشونة والغلظة، وخالٍ عن المدّ مشتمل على التقطيع والتكسير وهو خالٍ عن الترجيع، متصفٌ لخفاء، مهيّج للطرب بمعنى الخفّة المقرونة بالانشراح واللذة، مهيّج على البكاء إلى غير ذلك. فليس للفقيه الماهر سوى الرجوع إليه، والتعويل عليه، ولو فرض معنى اللغوي، كان الرجوع إلى العُرف أيضاً».

٢ ـ حُكم الغناء

قلّما تحدّث الفقهاء في المراحل الأولى عن حُرمة الغناء، وكانت الفتوى الرئيسة تنصّ على خصوص حرمة أجر المغنيّة: «كسب المغنّية حرام»[١].

يحرم بيع وشراء المغنيات.

وقد ذكر علي بن بابويه القمّي (م: ٣٢٩) روايات بهذا الشأن[٢]، وقد تحدّث الشيخ الصدوق (م: ٣٨١) في المُقنع[٣] والهداية[١] عن مجرّد

---

(١) فقه الرضا: ٢٨٢.

(٢) المقنع ١٣، سلسلة الينابيع الفقهية: ١٥.

(٣) المصدر أعلاه.

حرمة أجر المغنّيات فقط.

وقال الشيخ المفيد (م: ٤١٣) في المقنعة بالإضافة إلى بيان حُرمة بيع وشراء المغنّيات: «تعليمه وتعلّمه حرام»[٢].

وقد تبع الشيخ الطوسي (م: ٤٦٠) في النهاية الشيخَ المفيد[٣]، وقال ـ ضمن الافتاء بحرمة أجر المغنية ـ بحرمة تعليم الغناء وتعلّمه. إلا إذا كان في مجالس النساء الخاصة في الأعراس، إذا لم يكن المحتوى باطلاً، ولم يكن فيه اختلاط بين النساء والرجال[٤].

وهناك كلام هام في كتاب (الاستبصار) بشأن هذه المسألة (جواز غناء المغنيات في مجالس الأعراس الخاصة بالنساء)، وظاهر كلامه هناك أن حرمة الغناء ليست ذاتية[٥].

وللشيخ منهج آخر في كتاب (الخلاف) حيث حكم هناك صراحة بحرمة الغناء والموسيقى: «الغناء حرام يفسّق فاعله، وتردّ شهادته ... دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم و...»[٦].

وقال في المسألة رقم (٥٥):

---

(١) المصدر أعلاه: الهداية بالخير ١٣: ١٧.

(٢) المصدر أعلاه.

(٣) المصدر أعلاه: المقنعة ١٣: ٢١.

(٤) سلسلة الينابيع الفقهية: النهاية ١٣: ٧٥.

(٥) ؟؟؟ ٣: ٦٢.

(٦) كتاب الخلاف ٢: ٦٢٦.

«الغناء محرّم سواء كان صوت المغني أو بالقصب أو ...»[١].

كما أفتى الفقيه المعاصر له الشيخ أبو الصلاح الحلبي (م: ٤٤٧) صراحة بحرمة جميع أنواع الغناء.

فقد قال هذا الفقيه الكبير ضمن بيان حرمة آلات اللهو:

«يحرم الغناء كله والنوح الباطل»[٢].

وذهب سلار (م: ٤٦٣) وهو من تلاميذ الشيخ الطوسي والسيد المرتضى ـ كسلفه الصالح ـ ضمن بيان حرمة آلات اللهو ومنها طبقاً لرأيه آلات الموسيقى، إلى القول بحرمة كسب المغنيات[٣].

وقد تحدّث القاضي ابن البرّاج في «جواهر الفقه» (م: ٤٨١) عن حلية وكراهة أجر المغنيات في مجالس الأعراس الخاصّة بالنساء، شريطة أن لا يقترن غناؤهن بالمضانين الباطلة، وأن لا يستعملن فيه أدوات اللهو (الموسيقى)[٤].

واكتفى الراوندي (م: ٥٧٣) في مسألة الغناء بنقل موثقة أبي بصير، ومضمونها هو ذات مضمون فتوى ابن البرّاج تماماً[٥].

وذهب الكيدري في إصباح الشيعة ـ ضمن الافتاء بحرمة بيع وشراء

---

(١) كتاب الخلاف ٢: ٦٢٦، المسألة رقم: ٥٤.

(٢) المصدر أعلاه: المسألة رقم: ٥٥.

(٣) سلسلة الينابيع الفقهية: الكافي ٢٥: ٥٩.

(٤) المصدر أعلاه: جواهر الفقه: ١٣٢.

(٥) المصدر أعلاه: فقه القرآن: ١٨١.

أدوات اللهو وحرمة كسب المغنيات والجواري المغنيات ـ إلى ذات الفتوى، وفي باب الشهادات، ردّ شهادت المغني والملحّن[١].

كما ذهب ابن زهرة (م: ٥٨٥) في «غنية النزوع»[٢]، وابن إدريس (م: ٥٩٨) في «السرائر»، تبعاً للشيخ في «الخلاف» إلى الإفتاء بحرمة الغناء.

قال ابن إدريس في (السرائر):

«الغناء من الصوت ممدود، ومن المال مقصور، فإذا ثبت هذا فالغناء عندنا محرّم، يفسّق فاعله، وتردّ شهادته ...»[٣].

وفي كتاب «البيع» قال ضمن عدّ الآلات الموسيقية في عداد آلات اللهو وحرمة بيعها وشرائها: «والأظهر أن الغناء محرّم ممّن كان»[٤].

نستنتج ممّا تقدّم أن فقهاء الشيعة حتى النصف الثاني من القرن السادس قد تحدّثوا فيما يتعلق بمسألة الغناء والموسيقى على التوالي عن: حُرمة كسب النساء والجاريات المغنيات، وجوازه في مجالس الأعراس الخاصّة بالنساء، وحرمة التكسّب بآلات اللهو ومن بينها آلات الموسيقى، وحرمة تعليم الغناء وتعلّمه، وباستثناء أبي الصلاح في (الكافي) لم يُفت الشيخ في (الخلاف) وسلار في (المراسم) بحرمة

---

(١) المصدر أعلاه: إصباح الشيعة: ٢٧٥، و١١: ٢٢٣.

(٢) المصدر أعلاه: غنية النزوع ١٣: ٢٠٨.

(٣) السرائر ٢: ٢١٥.

(٤) سلسلة الينابيع الفقهية، السرائر ١٣: ٢٧٥.

الغناء صراحة.

وأما منذ النصف الثاني من هذا القرن بعد ابن زهرة (م: ٥٨٥) وابن إدريس (م: ٥٩٨) فقد أفتى الفقهاء بحرمة الغناء، وخاصة ابن إدريس حيث عمد ـ تبعاً للشيخ في (الخلاف) ـ إلى نسبة القول بحرمة الغناء إلى «فقهاء الشيعة»، بل حرّم حتى غناء المغنيات في مجالس الأعراس الخاصة بالنساء، بعد أن كان أغلب المتقدّمين عليه يفتون بحلّيته.

ومنذ ذلك التاريخ ساد بين فقهاء الشيعة رأيان بشأن حكم الغناء:

١ ـ القول بالحرمة الذاتية للغناء بشكل مطلق، وهو الذي عليه مشهور وغالبية الفقهاء الشيعة.

٢ ـ القول بعدم الحرمة الذاتية للغناء، أو عدم حرمته بشكل مطلق، بل الحرمة مشروطة بما إذا كان الغناء مقترن بمحرّم آخر.

وفيما يلي نناقش أدلة هذين القولين:

أدلة القائلين بالحرمة الذاتية للغناء

تمّ الاستدلال لحرمة الغناء بالكتاب والسنة والإجماع والعقل.

الإجماع

ذهب الشيخ في (الخلاف)[1]، وظاهر ابن إدريس في (السرائر)[2]،

---

(١) انظر: كتاب الخلاف ٢: ٦٢٦.

(٢) انظر: سلسلة الينابيع الفقهية، السرائر ١٣: ٢٧٥.

والطباطبائي في (الرياض)[١]، وأبو القاسم بن أحمد اليزدي في (ترجمة الشرائع)[٢]، والنراقي في (المستند)[٣]، والنجفي في (جواهر الكلام)[٤]، والشيخ في (المكاسب)[٥]، والميرزا القمي في (رسالة الغناء)[٦]، والشهيدي[٧] والإيرواني[٨] في (حاشية المكاسب)، وآخرون إلى ادعاء الإجماع على حُرمة الغناء. فعلى سبيل المثال:

قال في (متاجر الرياض): «بل عليه الإجماع كما حكاه الأجلة وهو الحجّة»[٩].

وقال أبو القاسم بن أحمد اليزدي في (ترجمة الشرائع): «لا خلاف بيننا نحن الإمامية في تحريم الغناء، ولا في تحريم استماعه، وإن الأخبار الواردة في هذا الشأن من طرق الخاصة تبلغ حدّ التواتر»[١٠].

وقال النراقي في المستند: «... لعلّ عدم الخلاف بل الإجماع عليه

---

(١) انظر: رياض المسائل ١: ٥٠٢.

(٢) انظر: ترجمة الشرائع ٤، ص ١٧٩٥.

(٣) انظر: مستند الشيعة ٢: ٣٤٠.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ٤٦.

(٥) انظر: المكاسب ١: ٢٨٥.

(٦) انظر: رسالة الغناء: ٥.

(٧) انظر: هداية الطالب إلى أسرار المكاسب: ؟.

(٨) انظر: حاشية المكاسب: ٣٠.

(٩) رياض المسائل ١: ٥٠٢.

(١٠) ترجمة الشرائع ٤: ١٧٩٥.

مستفيض، بل هو إجماع محقق قطعاً، بل ضرورة دينية»[١].

وقال صاحب الجواهر: «الإجماع بقسميه [المحصّل والمنقول] عليه، بل يمكن دعوى كونه ضرورة من المذهب»[٢].

وقال الميرزا القمّي في مسألة الغناء: «حرمة الغناء في الجملة إجماعي، بل قيل هو إجماعي للمسلمين، بل الضروري من الدين»[٣].

١ ـ مناقشة وتحليل

يبدو أن الإجماع في مسألة الغناء فاقد للاعتبار؛ وذلك للأسباب الآتية:

أ ـ إن مثل هذا الإجماع غير متحقق، وذلك أن الفيض الكاشاني والسبزواري وغيرهما لم يقولوا بالحرمة الذاتية للغناء، وكما تقدّمت الإشارة فإن المتقدّمين من الأصحاب ـ إلا القليل منهم ـ لم يفتوا بحرمة الغناء، ولم يدّع الإجماع منهم سوى الشيخ في (الخلاف)، وإجماعاته في الخلاف موضع تأمّل شديد. إلا إذا ادّعي أن هذه الإجماعات على أساس المبنى القائل بأن مخالفة الأفراد المعلومين لا يضرّ باعتباره.

ب ـ لو سلمنا وجود مثل هذا الإجماع، فإن مستند من يدّعيه هو الروايات والآيات، وعليه لا يكون هذا الإجماع حجّة، وبعبارة أخرى:

---

(١) مستند الشيعة ٢: ٣٤٠.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٦.

(٣) رسالة الغناء: ٥.

إن الحجّة إنما هو الإجماع التعبّدي دون الإجماع المدركي، وفي هذه الموارد يجب الرجوع ـ بدلاً من الإجماع ـ إلى تلك الأدلة والمدارك (الآيات والروايات) والعمل على مناقشتها.

والملفت أنه إلى جانب بعض هذه الإجماعات، هناك الكثير من المبالغات في نقل عدم الخلاف، وضرورة المسألة، وما إلى ذلك من الادعاءات بشأن حرمة الغناء، من قبيل القول بأن حرمة الغناء من ضروريات الدين وعليها إجماع المسلمين. لا شك في عدم واقعية مثل هذه الادعاءات، ولو أن الميرزا القمّي ـ رضوان الله عليه ـ قد اكتفى بمراجعة (الخلاف) للشيخ الطوسي، لما نسب دعوى الإجماع إلى المسلمين. إذ أن أغلب فقهاء أهل السنة لا يرون حرمة الغناء. وأما أن تكون حرمة الغناء من ضروريات الدين أو المذهب فهو ادعاء اعتباطي لا حاجة إلى إبطاله.

الآيات

كما تمّ الاستدلال لحرمة الغناء بالعديد من الآيات، من قبيل قوله تعالى:

١٣ ـ ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنْ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[1].

تقوم دلالة الآية على حرمة الغناء على تطبيق «قول الزور» عليه[2].

---

(١) الحج: ٣٠.

(٢) قال الشيخ الطوسي في التبيان: ... الزور، يعني الكذب، وروى أصحابنا أنه يدخل فيه الغناء وسائر الأقوال الملهية بغير حق". انظر: التبيان ١٢: ٣١٤. وقال العلامة

وقد ورد العديد من الروايات في تفسير هذه الآية، وهي ترى الغناء من مصاديق قول الزور، وقد ذهب الشيخ الأنصاري إلى القول باستفاضتها.

وكما ذكر الشيخ، هناك الكثير من الروايات التي رأت في الغناء مصداقاً لـ «قول الزور»، وكما قال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: «وروى أصحابنا أنه يدخل فيه الغناء»[1].

وسنكتفي بذكر بعض الروايات في هذا الشأن على سبيل المثال:

١ ـ رواية زيد الشحّام (الصحيحة):

«عَنْ زَيْدٍ الشَّحَّامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، فَقَالَ: الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ: الشِّطْرَنْجُ، وَقَوْلُ الزُّورِ: الْغِنَاءُ»[2].

٢ ـ رواية هشام (الصحيحة أو الحسنة):

«عن هشام عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، قَالَ: الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ هُوَ الشِّطْرَنْجُ، وَقَوْلُ الزُّورِ: الْغِنَاءُ»[3].

الطباطبائي في الميزان: "الزور، الميل عن الحق". انظر: الميزان في تفسير القرآن ٢٧: ٣٧١.

(١) الشيخ الطبرسي: مجمع البيان ٧: ٨٢.

(٢) الكافي ٦: ٢٨٥.

(٣) الكافي ٦: ٤٣٠؛ وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٠. الرواية في الكافي لم تنقل عن هشام، نعم هي منقولة في الوسائل فقط، وإليك نص الرواية من الكافي: (عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ

٣ ـ موثقة أبي بصير:

«عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، قَالَ: الْغِنَاءُ»[1].

١٤ ـ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾[2].

إن الاستدلال بهذه الآية أيضاً ـ كما هو الحال بالنسبة إلى الآية السابقة ـ بحاجة إلى دليل؛ إذ لا يوجد في الآية أيّ ظهور في الحرمة الذاتية للغناء. ولكن هناك الكثير من الروايات الدالة على أن الغناء من مصاديق «لهو الحديث»[3]. وقال الشيخ الأنصاري في بيان عدد هذه الروايات: «ما ورد مستفيضاً في تفسير لهو الحديث»[4].

وإن بعض هذه الروايات عبارة عن:

١ ـ صحيحة محمد بن مسلم:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْغِنَاءُ مِمَّا

أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ. قَالَ الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ هُوَ الشِّطْرَنْجُ، وَقَوْلُ الزُّورِ: الْغِنَاءُ). المعرّب.

(١) الكافي ٦: ٤٣١؛ وسائل الشيعة ١٢: ٤٣١.

(٢) لقمان: ٦.

(٣) انظر: تفسير معنى اللهو وحكمه، مصباح الفقاهة ١: ٤٢٠.

(٤) المكاسب ١: ٢٨٦.

وَعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ النَّارَ وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولَئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ﴾»[١].

٢ ـ رواية الحسن بن هارون:

«عَنِ الْحَسَنِ بْنِ هَارُونَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ الْغِنَاءُ مَجْلِسٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِهِ وَهُوَ مِمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾»[٢].

قال المفسّر الشيعي الجليل الطبرسي في تفسير هذه الآية الشريفة:

«وأكثر المفسرين على أن المراد بلهو الحديث الغناء، وهو قول ابن عباس وابن مسعود و غيرهما، وهو المروي عن أبي جعفر، وأبي عبد الله، وأبي الحسن الرضا عليهم السلام قالوا: منه الغناء»[٣].

وهناك الكثير من الروايات المروية في مصادر أهل السنة، والتي على أساسها اعتبر الغناء من مصاديق «لهو الحديث»، وشراء الجواري المغنيات من مصاديق شراء «لهو الحديث»[٤].

١٥ ـ ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾[٥].

---

(١) الكافي: ٦: ٤٣١؛ ووسائل الشيعة ١٢:٢٢٦.

(٢) الكافي ٦: ٤٣١؛ ووسائل الشيعة ١٢: ٢٢٧.

(٣)مجمع البيان ٨، الطبرسي: ٣٠٣.

(٤) الدرّ المنثور ٥: ١٥٩.

(٥) الفرقان: ٧٢.

وهذه الآية المباركة بدورها ليس لها دلالة أو ظهور في حرمة الغناء إلا من خلال الروايات التفسيرية، وعليه فإن إثبات الحُرمة بها يفتقر إلى دليل.

وهناك الكثير من الروايات في مصادر الفريقين من الشيعة وأهل السنة تعتبر الغناء من مصاديق «اللغو» و«الزور»[1].

فقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم ـ على سبيل المثال ـ ما يلي:

«عن محمد بن مسلم، وأبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجل: ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾، قال: هو الغناء»[2].

وقال في مجمع البيان في تفسير هذه الآية:

«وقيل [إن مراد الله تعالى من (الزور)] هو الغناء، عن مجاهد، وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليهما السلام»[3].

وقد أشكل على دلالة هذه الآية لإثبات حُرمة الغناء بإشكالات، ومن أهمّ تلك الإشكالات ما يلي:

١ ــ إن موارد «لهو الحديث»، و«قول الزور»، و«شهادة الزور»، و«اللغو» إنما تنطبق على مورد يكون محتواه باطلاً ولغواً، والغناء عرفاً يعود إلى كيفية وتناسب الصوت، ولا ربط له بمحتواه.

وسوف نفصّل البحث في هذه المسألة، وأما هنا فنقول على الإجمال:

---

(١) انظر: المكاسب ١: ٢٨٦.

(٢) انظر: المصدر أعلاه ٦: ٤٣٣.

(٣) مجمع البيان ٧، الطبرسي: ٢١٢، دار نشر الأميرة، ط ١، بيروت، ٢٠٠٩ م.

إن هذه الآيات مطلقة، فهي تشمل كل أنواع اللهو سواء في كيفية الصوت أو محتواه، ولا مانع من شمولها للغناء (كيفية الصوت) متأمل.

٢ ـ إذا كان المراد من «قول الزور»، و«اللهو»، و«اللغو» هو الباطل في قبال الحق، بمعنى الفاقد للغرض العقلائي والذي ليس له أيّ دور في الأمور الدينية والدنيوية للإنسان، فلا شك في عدم حرمته دائماً وأبداً، وليس هناك من دليل على حرمته بقول مطلق. وعليه يجب علينا القول إما بتقييد «قول الزور» وتحديده، والقول بأن المراد من قول الزور هو خصوص المحرّمات الشرعية، أو القول بوجوب التصرّف في معنى الأمر «اجتنبوا»، والقول بأنه يدل هنا على مطلق الرجحان الشامل لوجوب الاجتناب واستحبابه.

وقد أجاب سماحة الإمام الخميني ﷺ في (المكاسب المحرّمة) عن هذا الإشكال بجوابين:

١ ـ إن سياق الآية وذكر قوله: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ في تلو ﴿اجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ يوجب قوة ظهور في أن الأمر للوجوب سيما مع إشعار مادة الاجتناب بذلك.

٢ ـ إن قول الزور ليس مطلق القول الباطل بالمعنى المتقدم، بل باطل خاص عرفاً كالكذب والافتراء والسخرية ونحوها ... فتحصّل من جميع ما تقدم أن الآية الكريمة بضمّ الروايات المفسرة، تدلّ على حرمة الغناء بذاته إذا كان مقروناً بقول، وبإلغاء الخصوصية عرفاً يستفاد منها

حرمته مطلقاً[1].

نتيجة الاستدلال بالآيات بعد ضمّ الروايات هو دلالتها المسلّمة والقطعية على الحرمة الذاتية للغناء، وهناك بين هذه الروايات ما يخلو من الإشكال من حيث السند والدلالة.

الروايات

هناك الكثير من الروايات التي اشتملت على حرمة الغني والنهي عن بيع وشراء الجواري المغنيات، وتعليم الغناء وتعلّمه وسماعه. وإن عناوين بعض هذه الروايات كالآتي:

ـ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْغِنَاءُ عُشُّ النِّفَاقِ.

ـ كثرة الاستماع إلى الغناء يورث الفقر.

ـ [الغناء] يورث قسوة القلب وينزع الحياء.

ـ قال النبي صلى الله عليه وآله: «الغناء رقية الزنى».

ـ بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيعة، ولا تجاب فيه الدعوة، ولا يدخله الملك.

ـ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: الْغِنَاءُ مِمَّا وَعَدَ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) عَلَيْهِ النَّارَ.

ـ عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: لا يحل بيع الغناء ولا شراؤه، واستماعه نفاق، وتعلمه كفر.

---

(١) المكاسب المحرّمة ١، الإمام الخميني: ٢٠٥.

ـ قال رسول الله ﷺ: «يحشر صاحب الطنبور يوم القيامة وهو أسود الوجه، وبيده طنبور من نار، وفوق رأسه سبعون ألف ملك، بيد كل ملك مقمعة يضربون رأسه ووجهه، ويحشر صاحب الغناء من قبره أعمى وأخرس وأبكم»[1].

ـ الغناء أخبث ما خلق الله.

ـ عن الحسن بن هارون قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الغناء يورث النفاق، ويعقب الفقر.

بيد أن أغلب هذه الروايات ضعيفة السند، ولكن هناك بينها مقداراً كافياً من الروايات المعتبرة، ومنها على سبيل المثال صحيحة هشام القائلة:

«عَنْ زَيْدٍ الشَّحَّامِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بَيْتُ الْغِنَاءِ لَا تُؤْمَنُ فِيهِ الْفَجِيعَةُ وَلَا تُجَابُ فِيهِ الدَّعْوَةُ وَلَا يَدْخُلُهُ الْمَلَكُ»[2].

ذهب أنصار النظرية الأولى ـ بالاستناد إلى ما تقدّم ـ إلى القول بأن الغناء حرام لذاته للأدلة من الكتاب والسنة، بمعنى أن الشارع المقدّس حرّم كل ما يكون غناء سواء اقترن بحرام آخر ـ من قبيل: شرب المسكرات أو استعمال الموسيقى المحرّمة والرقص وما إلى ذلك ـ أو لم يكون مقروناً بشيء من ذلك.

---

(١) انظر: الكافي ٦: ٤٣١، الوسايل ١٢: ٢٢٥، المستدرک ١٢: ٢١ـ٢٢.

(٢) الكافي ٦، الكليني: ٤٣١.

النظرية الثانية: عدم الحرمة الذاتية للغناء

هناك جماعة من كبار فقهاء الشيعة البارزين من خالف نظرية حرمة الغناء لذاته، ومن هؤلاء الفقهاء يمكن تسمية: الفيض الكاشاني، والسبزواري، والإيرواني وغيرهم من المعاصرين.

٢ ـ نظرية الفيض الكاشاني:

بعد نقل الروايات على حرمة التكسّب بالجواري المغنيات، وذكر وبيان أخبار الغناء، قال الفيض الكاشاني في كتاب (الوافي):

«والذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه: اختصاص حرمة الغناء وما يتعلق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلها بما كان على النحو المعهود والمتعارف في زمن بني أميّة وبني العباس من دخول الرجال عليهن، وتكلّمهن بالأباطيل ولعبهن بالملاهي في العيدان .. كما يشعر به قوله عليه السلام: «ليس بالتي يدخل عليها الرجال»، قال في الاستبصار بعد نقل ما أوردناه في أول الباب: الوجه في هذه الأخبار الرخصة فيما لا يُتكلم بالأباطيل ولا يلعب بالملاهي والعيدان وأشباهها .. وأما ما عدا هؤلاء ممّن يتغنين بسائر أنواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرائس أو غيرها»[1].

---

(١)الوافي في شرح الكافي ٣، محمد محسن بن الشاه مرتضى المشتهر بـ (الفيض الكاشاني): ٣٥، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الحجرية، قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ.

يتضح من كلام الشيخ في الاستبصار أن حرمة الغناء تأتي من اشتماله على المحرّمات الأخرى، وإلا فإن الغناء إذا لم يقترن بأيّ عمل محرّم، لما كان حراماً، بل كان جائزاً.

وعليه لا دليل على اختصاص جواز الغناء بالأعراس، بل لا دليل على الحرمة الذاتية للغناء، خاصة وأن الروايات قد حكمت بجواز أنواع أخرى من الغناء ... وعليه فإن سماع الغناء المشتمل على أشعار تذكّر الإنسان الجنة والنار، أو تجعله أكثر ميلاً إلى عالم الآخرة، أو تصف النعم الإلهية، وتذكّر الإنسان بآيات الله، أو تدعوه إلى أفعال الخير، وتزهّده بالدنيا ونعيمها الزائل وما إلى ذلك، يكون جائزاً. كما هو صريح رواية الصدوق المأثورة عن الإمام السجاد عليه السلام[1].

وعليه فإن هذا النوع من الغناء جائز، لاشتماله على ذكر الله، ويذكّر الإنسان بنعم الله، ولربما كان ذلك من مصاديق «الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ». وبطبيعة الحال ليس هناك من عاقل ينظر في هذه الروايات إلا ويستطيع التمييز بين الغناء الحق والغناء الباطل، وجدير بالذكر أن أكثر الأغاني الصوفية في محافلهم ومجالسهم هي من نوع الغناء الباطل.

---

(١) إشارة إلى الحديث المأثور عن الإمام السجاد عليه السلام القائل: سأل رجل علي بن الحسين عن شراء جاريةٍ لها صوت؟ فقال عليه السلام: "ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة". المعرِّب.

احتمالان في كلام الفيض الكاشاني:

هناك في كلام هذا الفقيه الفذّ والمحدّث الجليل احتمالان:

١ ـ إن الغناء ليس محرماً، بل هو في الأساس فن، ولو تمّ توجيهه وتوظيفه في المعنويات، لترتبت عليه آثار قيّمة، أما الحرام الذي نهت عنه الآيات والروايات، هو الأمور المحرّمة التي قد يقترن بها الغناء، من قبيل اللهو والفسق والفجور الذي كان سائداً في مجالس الطرب لبني أميّة وبني العباس، وأن الروايات في الواقع إنما تنهى عنها. وهذا المعنى هو الظاهر من ذيل كلامه.

٢ ـ إن الغناء على قسمين: حرام وحلال. فالحرام من الغناء ما كان مقترناً بالمعاصي وأفعال الحرام، وعندها يكون هذا النوع من الغناء وتعليمه وتعلمه وأخذ الأجرة عليه وما إلى ذلك حرام، والحلال منه ما لم يكن مقترناً بالمعاصي والفسق والفجور.

وقد أكد الإمام الخميني قدس سره على هذا المعنى الثاني حيث قال:

«ثم إنه ربما نسب إلى المحدث الكاشاني وصاحب الكفاية الفاضل الخراساني إنكار حرمة الغناء واختصاص الحرمة بلواحقه ومقارناته من دخول الرجال على النساء واللعب بالملاهي ونحوها، ثم طعنوا عليهما بما لا ينبغي، وهو خلاف ظاهر كلام الاول في الوافي ومحكي المفاتيح»[1].

---

(١) المكاسب ١، الإمام الخميني: ٢٠٩.

٣ ـ نظرية المحقق السبزواري:

إن للمحقق السبزواري استدلالاً شبيهاً باستدلال الفيض الكاشاني وإليك خلاصته:

«... تنشأ المشكلة من أنه لا شك في أن تحسين الصوت وتحزينه بالقرآن والتغني به مستحب، ومن جهة أخرى فإن الصوت الحسن والحزين لا يخلو من الغناء. وعليه قال في التوفيق بين الروايات الدالة على كلا الأمرين: يمكن الجمع بين هذه الأخبار والأخبار الكثيرة الدالة على تحريم الغناء بوجهين أحدهما تخصيص تلك الأخبار بما عدا القرآن وحمل ما يدل على ذمّ التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم»[1].

٣ ـ إن المراد من الروايات الدالة على حرمة الغناء هو الغناء الذي كان شائعاً في مجالس وأندية بني أمية وبني العباس، والتي تكون مصحوبة باستعمال آلات اللهو، وشرب المسكرات، واختلاط النساء بالرجال، وغناء النساء للرجال، وسائر أنواع الفسق والفجور الأخرى، وإن كلمة «الغناء» المعرّفة بالألف واللام لا تدلّ لغة على عموم (جميع أفراد الغناء)، بل إن دلالتها على العموم إنما تكون إذا لم تكن هناك قرينة على إرادة الفرد الخاص، والأمر في مورد روايات الغناء ليس كذلك: لأن الفرد الشائع والسائد من الغناء في عصر صدور الروايات هو الغناء الذي

---

(١) كفاية الأحكام، السبزواري: ٨٥ ـ ٨٦.

كان يُقام في مجالس الفسق والفجور لحكام وسلاطين بني أمية وبني العباس. وعليه لا يبعد القول بأن المراد من الروايات التي تحرّم الغناء هو هذا النوع من الغناء. وخاصة أن بعض تلك الروايات يعتبر أن اللهو هو السبب في تحريم الغناء، وإن انطباق عنوان اللهو والباطل على الغناء الذي يكون في الأدعية والأذكار وتلاوة القرآن بأصوات وألحان رقيقة تذكر الإنسان الآخرة وتدعوه إلى العالم القدسي، موضع تأمّل.

وعليه إذا كان هناك إجماع يقول بشمول الحرمة حتى لهذا النوع من الغناء وجب اتباعه، وإلا فإن القدر المتيقّن من الغناء المحرّم هو ما ذكرناه، وعليه تجري أصالة الإباحة في غيره من الموارد.

٤ ـ رأي المحقق الأردبيلي:

قال المحقق الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان):

«ولكن مارأيت رواية صحيحة صريحة فى التحريم»[1]

ثم استثنى غناء الحدو (للإبل)، وغناء النساء في الأعراس، مستدلاً لذلك بصحيحة أبي بصير، ليقول بعد ذلك:

«وقد استثني [من حرمة الغناء] مراثي الحسين عليه السلام أيضاً، ودليله أيضاً [مثل استثناء الحداء ومجالس الأعراس] غير واضح .. ولعل دليل الكل أنه ما ثبت بالإجماع إلا في غيرها، والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً، والأصل الجواز، فما يثبت تحريمه يحرم، والباقي

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٥٩، و ١٢: ٣٣٤. المحقق الأردبيلي.

يبقى»[١].

يؤيّد ذلك (جواز الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام) حيث يحسن البكاء والتفجّع على سيد الشهداء، ويترتب عليه ثواب كبير، والغناء يدعو إلى البكاء، ولا شك في أنه كان شائعاً في الحواضر الإسلامية منذ عصر الأئمة عليهم السلام إلى عصرنا هذا، وهذا خير دليل على جواز هذا النوع من الغناء[٢].

والمؤيّد الثاني لجواز الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام، هو جواز الغناء في قراءة المراثي.

وفي الختام ينقل روايات صحيحة السند في جواز الرثاء المقرون بالغناء.

٥ ـ رأي المحقق الإيرواني:

يذهب المحقق الإيرواني إلى رأي مشابه لرأي الفيض الكاشاني والمحقق السبزواري، وفيما يلي نستعرض خلاصة لرأيه في هذا الخصوص:

«لا شك ولا خلاف في حرمة الغناء، ولكن حيث أن الشارع المقدّس لم يبيّن معنى الغناء، فقد وقع اختلاف كبير في بيان معناه. من هنا فإن الغناء إنما يحرم إذا كان جامعاً لكافّة القيود التي يحتمل أن يكون لها دور

---

(١) المصدر أعلاه ٨: ٦٣ ـ ٦٥.

(٢) انظر: المصدر أعلاه: ٦٥.

في ذلك، وتكون هي القدر المتيقّن من الغناء المحرم. وفي غير هذا المورد يجري أصل الحلية، وذلك إذا اشتمل الغناء على أربعة قيود، وهي كالآتي:

١ ـ أن يكون الكلام من حيث المعنى والمحتوى باطلاً، من قبيل ما نراه في أنواع الغزل والأشعار التي يتمّ التشبيب فيها بالنساء.

٢ ـ الصوت بلحاظ كيفيّة المدّ.

٣ ـ الصوت المصحوب بالترجيع.

٤ ـ الصوت المقرون بالإطراب.

وعليه إذا لم يشتمل الكلام على أيّ واحد من هذه القيود الأربعة، فإنه لن يكون من الغناء المحرّم، وعليه فإذا كان مشتملاً على المدّ والترجيع وكان مطرباً أيضاً، ولم يكون محتواه باطلاً، لم يكن غناءً»[1].

وقال في الختام:

«إننا في هذه المسألة (اعتبار محتوى الغناء لإثبات حرمته) قد تبعنا الفيض الكاشاني والمحقق السبزواري، وأما اختلافنا في الرأي معهما فيكمن في أنهما كانا يذكران هذه القيود لانصراف الغناء إلى ما كان يحدث في قصور بني أمية وبني العباس، بينما نذهب إلى هذه القيود للحصول على القدر المتيقن دون الانصراف»[2].

---

(١) حاشية المكاسب: ٣٠.

(٢) المصدر أعلاه.

٦ ـ رأي بعض الفقهاء المعاصرين

إن لسماحة آية الله محمد هادي معرفت رأي مشابه لرأي الفيض الكاشاني، وحيث أنه طرح المسألة بشكل أفضل وأجمع وأحكم، فإننا سنختم هذا البحث بنقد ومناقشة كلماته.

فإنه في رسالة الغناء ضمن بيان وتوضيح نظرية الشيخ الأنصاري في هذا الشأن، عمد إلى ردّ وإبطال القول بالحرمة الذاتية للغناء، وقال:

«ليس هناك حرمة ذاتية للغناء، بل الغناء على قسمين: حلال وحرام. فالغناء عبارة عن تحسين الصوت وتجويده بحيث يكون مطرباً لنوع الأفراد، وهذا يتحقق بترقيق ومدّ الصوت وترجيعه على نحو ما هو متداول. وأساساً فإن (الغناء) لا يتحقق إلا بتحسين الصوت وترقيقه وترجيعه، وعليه فالغناء طبقاً للتعريف المتقدّم ليس حراماً لذاته، وإنما منه ما هو حرام، ومنه ما هو حلال»[1].

وقد عمد سماحته إلى التمسّك بأربعة أدلة لإثبات عدم الحرمة الذاتية، وهي كالآتي:

١ ـ إن إثبات الحرمة الذاتية للغناء بحاجة إلى دليل، وليس لدينا من الأدلة على ذلك سوى الآيات والروايات، ولا دلالة فيها على الحرمة الذاتية للغناء. فعلى سبيل المثال فإن الآيات إنما حرّمت الغناء بما هو لهو أو لغو أو قول زور، وليس بما هو غناء. وبعبارة أخرى: إن هذه

---

(١) انظر: محمد هادي معرفت، تحقيق عن مسألة الغناء: ١٦.

الآيات تثبت هذه الحقيقة وهي أن الغناء اللهوي والمؤدّي إلى الانحراف والضلالة هو الحرام، وليس كل غناء»[١].

مناقشة وتحليل دليل الاوّل

إن هذا الاستدلال هو ذاته المذكور في كلام الفيض الكاشاني والمحقق السبزواري، وأشار له المحقق الأردبيلي أيضاً، إذ يقول: «لم أجد حديثاً صحيحاً يدلّ على حرمة الغناء صراحة»[٢].

مما ذكرناه في الاستدلال على إثبات حرمة الغناء يتضح الجواب عن هذا الدليل؛ إذ أن الروايات التامّة من حيث السند والمتواترة تواتراً إجمالياً ومعنوياً، تدلّ على حرمة الغناء، وإن موضوع النهي فيها هو الغناء ذاته، وليس الغناء من جهة اشتماله على المعاصي والفسق والفجور.

٢ ـ هناك الكثير من الروايات التي تدلّ على حرمة الغناء اللهوي والمؤدّي إلى الضلال، وإلا كان جائزاً ولا إشكال فيه. حيث جاء في صحيحة علي بن جعفر:

«عن علي بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يعص به»[٣].

---

(١) تحقيق عن مسألة الغناء: ٢١ ـ ٢٥.

(٢) انظر: مجمع الفائدة والبرهان، ج ٨،المحقق الأردبيلي: ٣٠.

(٣)وسائل الشيعة ١٢، الحر العاملي: ٨٥، ح: ٥.

وفي موثقة أبي بصير:

«عن أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال»[1].

يأتي الاستدلال بهذه الرواية من حيث أن الإمام عليه السلام يرى حلية الأجر الذي تأخذه المغنّية، وهذا يكشف عن حقيقة أن الغناء الذي يؤخذ عليه الأجر حلال، وفي المقابل إذا انضمّ لهذا العمل فعل محرّم، من قبيل اختلاط النساء بالرجال، أو سماع الرجال لأصوات المغنيات، كان حراماً. وعليه فإن اقتران الحرام بالغناء يلعب دوراً رئيساً في حلية الغناء وحرمته.

وفي موثقة أخرى لأبي بصير:

«عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كسب المغنيات؟ فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، وهو قول الله عزّوجلّ: ﴿وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾»[2].

قال الشيخ محمد هادي معرفت: إن استشهاد الإمام الصادق عليه السلام بهذه الآية يثبت حقيقة أن الغناء إذا كان يدفع بالإنسان نحو الضلال فهو

---

(١) المصدر أعلاه، ح: ٣.

(٢) المصدر أعلاه: ٨١؛ ح: ١.

حرام، وإلا كان حلالاً[١].

وفي مرسلة الصدوق:

«سأل رجل علي بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت؟ فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة». قال الشيخ الصدوق: يعني بقراءة القرآن، والزهد، والفضائل»[٢].

سند الحديث:

رغم كون هذه الرواية مرسلة، إلا أن الشيخ الصدوق ينسبها إلى الإمام عليه السلام وكأنها من المسلّمات، وإن الكثير من الفقهاء يعملون بهذا النوع من مرسلات الصدوق ويفتون على طبقها.

دلالة الحديث:

يدل هذا الحديث صراحة أن الغناء في حدّ ذاته ليس محرّماً، بل من الممكن أن تكون له آثار قيّمة وإيجابية، فعلى سبيل المثال يمكن من خلال تلاوة القرآن وقراءة الأدعية والأذكار بصوت عذب يشنّف الآذان، أن يتذكر الإنسان الجنّة والعالم الآخر، ويتجه إلى الله، ويهتدي إلى صراطه المستقيم، وهذا هو ما ترمي إليه الروايات الدالة على استحباب قراءة القرآن بألحان الغناء.

---

(١) انظر: تحقيق عن مسألة الغناء، محمد هادي معرفت: ١٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٢، الحر العاملي: ٨٦، ح: ٢؛ من لا يحضره الفقيه ٤، الشيخ الصدوق: ٦٠.

ثم ذكر كلام الشيخ الطوسي معتبراً إياه رائد هذه النظرية.

٣ ـ وهناك بعض الموارد التي تمّ استثناؤها من حرمة الغناء. مثل غناء المغنيات في مجالس الأعراس الخاصّة بالنساء، ومثل الحداء، والرثاء على الإمام الحسين عليه السلام وغير ذلك. ومعنى الاستثناء هنا هو أن هذه الموارد من الغناء، ولكن الشارع حكم بجوازها، وهذا يعني أن الغناء ينقسم إلى قسمين: غناء حلال، وغناء حرام، وإلا إذا كان الغناء حراماً وباطلاً لذاته، لما كان هناك من معنى ليقوم الشارع الحكيم بتجويز ارتكاب بعض موارد الباطل، وبعبارة أخرى: إن حرمة الغناء في مثل هذه الحالة غير قابلة للتخصيص؛ إذ لا يجوز ارتكاب أيّ نوع من أنواع الباطل في شريعة الإسلام.

٤ ـ هناك روايات مستفيضة في جواز قراءة القرآن بألحان الغناء، وقد ورد في بعضها الدعوة إلى تلاوة القرآن بأصوات حسنة، وبعضها يؤكد على الترجيع في قراءة القرآن، وفي بعضها يقول الإمام عليه السلام: تغنّوا القرآن.

لا يمكن حمل هذه الطائفة من الروايات على الغنى وعدم الحاجة كما توهّم الشيخ الصدوق والسيد المرتضى، لأن هذا المعنى مخالف لظاهر كلمة «تغنّى»، فإن الظاهر منها هو الغناء، والظهور حُجّة.

والانصاف هو أن دفاع سماحته عن هذه النظرية أقوى من استذلال المتقدّمين، وأكثر شمولاً منها.

مناقشة وتحليل لأدلة الاخرى

وإن استدلاله الثاني والثالث والرابع بعدّة طوائف من الروايات التي أجاب عنها القائلون بحرمة الغناء لذاته بجوابين، الجواب الأول: جواب كلي يشملها بأجمعها، وأن هذه الروايات من ناحية السند والدلالة لا تستطيع أن تصمد أمام الآيات والروايات الصحيحة والصريحة الدالة على الحرمة الذاتية للغناء. إذ تبلغ هذه الروايات حدّ التواتر المعنوي والإجمالي، وهي متطابقة مع الشهرة العملية والفتوائية لكبار فقهاء الشيعة والتي تعتبر من المرجّحات عند حصول التعارض بين الروايات. علاوة على أن بعض هذه الروايات كان يدلّ على عدم الحرمة الذاتية للغناء، فلو تمّ العمل بهذا النوع من الأحاديث، لكان جميع تلك الروايات لغواً وعبثاً.

وحيث لا يمكن حملها على التقية؛ لمخالفتها لأقوال أهل السنة وحكام الجور من بني العباس وبني أمية، وحيث أنها غير صريحة من حيث الدلالة، فإن تبريرها إما مستحيل أو في غاية الإشكال. وعليه لا بدّ من التصرّف في الروايات المخالفة.

وعليه فإن الجمع العرفي ـ بالالتفات إلى عدم مقاومة هذه الروايات لأحاديث حرمة الغناء، ولزوم اللغوية في تلك الأحاديث لو تمّ العمل بهذه الروايات ـ يقتضي حمل هذه الروايات على خلاف ظاهرها.

دراسة كل رواية بشكل مستقل:

صحيحة علي بن جعفر:

نقل الحميري هذه الرواية في قرب الإسناد، وهي ضعيفة من حيث السند[١]. وقال الشيخ الأنصاري في (المكاسب): لم يستبعد المحقق السبزواري في (الكفاية) أنها من الناحية السندية ملحقة بالصحيحة.

بيد أن هذا الكلام من الشيخ غير صحيح؛ لأن هذه الرواية غير مذكورة في (كفاية الأحكام)، فضلاً عن أن يكون قد بحث في سندها. يُضاف إلى ذلك أنه لا حاجة إلى تصحيح السند؛ لأن هذه الرواية واردة في كتاب علي بن جعفر، فتكون صحيحة. ولكن الوارد في ذيلها هناك «ما لم يزمر به» بدلاً من «ما لم يُعص به».

وقد حمل صاحب الجواهر[٢] وصاحب الوسائل[٣] هذه الرواية على التقية، وأضاف في الوسائل: ربما كان المراد منها الغناء في مجالس الأعراس، وقد أجازه الفقهاء. ويبدو أن «الباء» في «به» للسببية أو الاستعانة. ومعنى الرواية أن الغناء (والمراد هنا المعنى اللغوي) جائز في أعياد (الفطر والأضحى) ومناسبات الفرح والسرور، ما لم يعص الله بسبب الغناء، أي: ما لم يبلغ حدّ الغناء. وطبقاً للتعبير الآخر «ما لم يزمر

---

(١) وسائل الشيعة ١٢، الحر العاملي: ٨٥.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢، محمد حسن النجفي: ٤٦.

(٣) انظر: وسائل الشيعة ١٢، الحر العاملي: ٨٥.

به» يكون معنى الرواية: الغناء في عيد الفطر و... جائز ما لم يكن لهوياً مثل صوت الموسيقى، أو يكون شبيهاً بالموسيقى والغناء في مجالس الفسق والفجور. وعليه فالرواية تدلّ على حرمة ذات الغناء، أو حرمته إن اشتمل على لحن مشابه لألحان أهل الفسق والفجور.

موثّقة أبي بصير:

لا ربط لموثقة أبي بصير بحليّة وحرمة الغناء؛ لأن الإمام عليه السلام في مقام الجواب عن أجر المغنية، وهذا غير حرمة الغناء وحليته، وقد أشرنا في مستهل هذا البحث إلى أن الإجماع قائم على حرمة كسب المغنيات والجواري اللاتي يُتخذن للغناء. مضافاً إلى ذلك أنه حتى لو دلّ على هذا المعنى فإنه يخصّص الروايات الدالة على حرمة الغناء بشكل مطلق، وإن تخصيصها لا ينطوي على إشكال، ولا يتنافى مع الحرمة الذاتية للغناء. إذ ربما كانت هناك مصلحة في جواز الغناء في مجالس الأعراس راجحة على مفسدة الحرمة، وأن الإمام عليه السلام قد استثنى هذا المورد لعلمه برجحان هذه المصلحة على تلك المفسدة. من هنا نذهب إلى هذا الاستثناء، كما ذهب إليه الكثير من القائلين بالحرمة الذاتية للغناء.

مرسلة الصدوق:

يضاف إلى مشكلتها من حيث السند إعراض الفقهاء عنها، حتى أن المحقق السبزواري لم يتمسّك بها. ولا نجد إلا إشارة عابرة لها في كلام

الفيض الكاشاني[1].

كما تقدّم أن ذكرنا لا خلاف بين فقهاء الشيعة في عدم جواز بيع وشراء الجارية المغنية ومن أجل اتخاذها للغناء. ربما كان مراد الإمام السجّاد عليه السلام في هذه الرواية أن شراء الجارية المغنية جائز إذا كانت تذكر الجنة بقراءة الشعر أو الكلام المتناسق من غير الشعر أو بتلاوة القرآن، ما لم يصل إلى حد الغناء والمعصية.

يقول صاحب الوسائل: «الظاهر أن المراد: لا بأس بحسن الصوت الذي لا يصل إلى حد الغناء فإنه أعم منه».

أما دليله الثالث القائم على عدم حرمة الغناء لذاته استناداً إلى استثناء بعض الموارد، من قبيل: مجالس النساء في الأعراس، ومراثي الإمام الحسين عليه السلام، ومدح الأئمة وما إلى ذلك، فمخدوش أيضاً، إذ تقدم أن الاستثناء بشأن أعراس النساء مقبول لرواية معتبرة دلّت عليه، دون أن يرد إشكال على ذلك لاحتمال وجود حكمة في جوازه خفيت علينا ولم تغب عن الشارع المقدّس.

وأما استثناء الحداء فغير مقبول؛ لاستناده إلى رواية ضعيفة. واستثناء الغناء في رثاء الإمام الحسين عليه السلام ذكره المحقق الأردبيلي، حيث قال بأن السيرة القطعية الشرعية قائمة على جوازه ....

وتكمن المشكلة عنده وعند أمثاله في أنه لا شك في جواز العزاء

---

(١) انظر: وسائل الشيعة ١٢، الحر العاملي: ٨٦.

والرثاء على الإمام الحسين عليه السلام بصوت رقيق مقرون بالمدّ والترجيع من جهة، كما أنهم يجدون أنفسهم من جهة ثانية أمام روايات حرمة الغناء، وهو ما سنتناوله في الصفحات القادمة من هذا المقال.

وربما لذلك لم تكن تلاوة القرآن بصوت حسن وحزين وتجويده عند التلاوة من الغناء عرفاً، وقد نقل الشيخ الكليني هاتين الطائفتين من الروايات منفصلة عن بعضها، حيث عمد هذا المحدّث الكبير إلى ذكر روايات الغناء في باب الأطعمة والأشربة، بينما ذكر روايات تلاوة القرآن بصوت جميل بالغناء وترجيع الصوت في باب «ترتيل القرآن».

جدير بالذكر أن التبرير الذي ذكره الشيخ الصدوق في معاني[1] الأخبار والسيد المرتضى في الأمالي أن التغنّي في هذه الروايات يعني «الاستغناء بالقرآن» عن غيره، ولكننا لا نرى حاجة إلى مثل هذه التأويلات.

نستنتج ممّا تقدم أن هناك رأيان في حكم الغناء، الرأي الأول ـ وهو رأي أغلب الفقهاء ـ يذهب إلى القول بحرمة الغناء لذاته. وطبقاً لهذا الرأي يحرم ما كان مصداقاً للغناء. والرأي الثاني هو القول بعدم الحرمة الذاتية للغناء. ويبدو أن الرأي الأول هو الصحيح، وطبقاً له يكون الغناء محرّماً؛ سواء أكان محتواه باطلاً أم حقاً، وسواء أكان في القرآن أم في الأدعية وما إلى ذلك، إلا أن السؤال الهام هو القول: ما هو الغناء؟ هل هو

---

(١) انظر: معاني الأخبار، الشيخ الصدوق: ؟

من مقولة الكلام أم هو مرتبط بكيفية الصوت؟ وإذا كان مرجع تحديد الغناء هو العُرف، فهل المراد هو العُرف الخاص أم العُرف العام؟ وأسئلة من هذا القبيل قد بيّنا جوبها.

خلاصة ما تقدم أن الغناء حرام لذاته، وهذا هو الذي يُستفاد من كلام الوحيد البهبهاني في حاشيته على (مجمع الفائدة والبرهان)، وأن تعريف الغناء موكول إلى العُرف، وأن العُرف هو الذي يحدّد إطار وحدود الغناء، كما أشرنا إلى أن هناك استثناءات من حرمة الغناء، من قبيل: الغناء في قراءة القرآن، والغناء في الحداء، والغناء في مجالس أعراس النساء، وبطبيعة الحال هناك في كل واحد من هذه الأمور مباحث دقيقة وبعض الاختلافات، والغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام والذي هو الموضوع الرئيس لهذه المقالة.

الغناء في مراثي الحسين عليه السلام

وبشكل عام وبالالتفات إلى ما تقدم نضع حكم الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام بين يدي القارئ الكريم؛ وبشكل عام وبغض النظر عن التفاصيل يمكن القول بأن هناك رؤيتان في هذا الشأن:

الرؤية الأولى: حرمة جميع أنواع الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام، ويمكن الحصول على دليل أو أدلة هذه الرؤية من خلال المسائل المتقدّمة، وبشكل عام فإن حرمة الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام رهن بإثبات المقدمات الآتية:

١ ـ إن موضوع «الغناء» يرتبط بكيفية الصوت، وفي الحقيقة فإن «الغناء» من صفات الصوت الذي هو على أنواع مختلفة، فتارة يكون مع مدّ الصوت، والإطراب، وفي إطار الأدوات الموسيقية، وتارة يكون عادياً. وليس له أيّ ارتباط بمحتوى الكلام، من هنا إذا كان الأمر كما يقول الفيض الكاشاني وجماعة من الفقهاء، فإن الغناء يعود إلى محتوى الكلام لا إلى كيفية الصوت، وفي هذه الفرضية لا يكون الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام ومصائب أولاده وأصحابه من مصاديق الباطل، بل كما أشرنا فإن المحقق الأردبيلي رحمه الله يراه مطلوباً للأئمة الأطهار، فلا شك أنه من المستحبات حيث يندرج في البكاء على الإمام الحسين عليه السلام وإقامة العزاء على سيد الشهداء وجزء منه قراءة هذه الأشعار، والعزاء في إطار الغناء، ولكن حيث أن الغناء صفة لمحتوى الكلام دون كيفية الصوت، فلا يكون الغناء على الإمام الحسين باطلاً، إنما الحرام من الغناء هو المعاني الباطلة والمضامين الفاسدة التي يتمّ توظيفها في مجالس الفسق والفجور وأهل اللهو.

٢ ـ إنما يكون الغناء في رثاء الإمام الحسين عليه السلام ومجالس العزاء عليه، إذا كان الغناء محرّم لذاته لا بسبب اللهو والمحرّمات الأخرى، من قبيل: شرب المسكرات، واختلاط النساء بالرجال، وما إلى ذلك من الأمور التي تحدث في مجالس الغناء، من هنا إذا لم نعتبر الغناء محرّماً لذاته، وقسّمناه إلى حلال وحرام، فإن الغناء المحرّم لا يشمل العزاء والرثاء

على الإمام الحسين عليه السلام.

٣ ـ على افتراض صدق مفهوم الغناء على المراثي والعزاء على الإمام الحسين عليه السلام وكان الغناء حرام لذاته، فإن الغناء في العزاء على الإمام الحسين عليه السلام إنما يكون حراماً إذا كانت عمومات حرمة الغناء تشمل العزاء على الإمام عليه السلام أيضاً، في الحقيقة كما يمكن القول بأن عمومات حرمة الغناء منصرفة عن قراءة القرآن بصوت حسن، كذلك هي منصرفة عن رثاء الإمام الحسين عليه السلام وإقامة العزاء عليه. ولم نقل بتخصيص ادلة الحرمة بما يدل على مطلوبية العزاء للحسين عليه السلام امّا لو قلنا بذلك فليس بحرام.

نظرة إلى تطوّر حكم الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام

طبقاً للقراءة والتتبّع في المصادر الفقهية الموروثة من فقهاء مدرسة قم، من أمثال: الشيخ الصدوق (م ٣٨٠ هـ) في الهداية بالخير والمقنع، وفقهاء مدرسة بغداد، من أمثال: الشيخ المفيد (م ٤١٣ هـ) والسيد المرتضىٰ (م ٤٣٦ هـ) والشيخ الطوسي (م ٤٦٠ هـ) في مختلف تراثهم الفقهي، وفقهاء مدرسة الحلة، من أمثال: المحقق الحلي (م ٦٧٦ هـ) والعلامة الحلي في أعمالهم الفقهية المتعدّدة والمتنوّعة، وكذلك فقهاء جبل عامل، من أمثال: الشهيد الأول (م ٧٨٦ هـ) لا نرى أثراً لهذا البحث.

وبطبيعة الحال ففي الأحكام التي ذكرها بعضهم بشأن الغناء وكذلك

استحباب العزاء على الإمام الحسين عليه السلام، هناك أحكام عامّة يمكن القول بأنها تشمل هذه المسألة.

إن أول فقيه بحث هذه المسألة بشكل صريح ـ وإن بشكل مقتضب ـ هو المحقق الكركي (م ٩٤٠ هـ) في كتاب (جامع المقاصد). فإنه بعد الإشارة إلى حكم الغناء وتعريفه واستثناء الحداء وغناء النساء في مجالس الأعراس النسائية، قال: «واستثني بعضهم مراثي الحسين عليه السلام كذلك»[1]. يظهر من هذه العبارة أن هذه المسألة كانت مبحوثة قبل المحقق الكركي، وأن هناك من الفقهاء من أفتى بجواز الغناء في الرثاء والعزاء على الإمام الحسين عليه السلام. ولكن للأسف الشديد ليس هناك في هذه العبارة ما يشير إلى الكتاب أو الفقيه أو الفترة التاريخية التي صدرت فيها تلك الفتوى. الأمر الآخر الذي يستفاد من هذه العبارة هو أن هناك من الفقهاء من لم يرتض هذا الاستثناء، ولم يره صحيحاً.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى لا شك في أن هذا الفقيه الكبير والعظيم الشأن ثقة، بل هو فوق الثقة، وعليه ليس هناك أدنى شك في أن بعض الفقهاء الذين سبقوه قالوا بهذه الفتوى. وفيما يتعلق بالنقطة الثانية يجب القول بالحاجة إلى مزيد من التأمّل، إذ أن هذا الأمر إنما يكون صحيحاً إذا قلنا بشمول عموم كلام الفقهاء لعزاء الإمام الحسين عليه السلام، والقول بأن كلامهم في مقام البيان من هذه الجهة أيضاً.

---

(١)جامع المقاصد، ج ٤،المحقق الكركي: ٢٣.

أما الفقيه الثاني الذي أحدث نقلة في هذا الشأن فهو المحقق الأردبيلي، حيث قام ببحث هذه المسألة وبيان أدلتها بالتفصيل[١].

لقد أشار المحقق الأردبيلي في بداية المسألة إلى إجمال هذا الموضوع وكونه في غاية التعقيد، إذ يقول: «وقد استثني مراثي الحسين عليه السلام أيضاً، ودليله أيضاً غير واضح»[٢].

وعلى الرغم من أنه في سياق البحث يسعى إلى ذكر أدلة على جواز الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام والعمل على نقدها ومناقشتها. إلا أن الذي يستفاد من كلامه بوضوح إلى حدٍّ ما هو أن هذه المسألة معقّدة. ومن هنا تأتي الأهمية الخاصة للحاشية التي كتبها العلامة الوحيد البهبهاني على هذا الجزء من كلامه. وفي الحقيقة فإن الأعين الثاقبة للفقهاء ترصد الحاشية التي كتبها الوحيد البهبهاني رحمه الله في هذا الشأن، والعجيب أن السيد جواد الحسيني العاملي في مفتاح الكرامة لم يذكر الوحيد البهبهاني في عداد الذين جاؤوا بأقوال هامّة في هذا الشأن، بل لم يذكر عنه أيّ كلام في هذا الشأن[٣].

ومن ناحية أخرى فإن الوحيد البهبهاني في حاشيته التي كتبها على هذا الجزء من مجمع الفائدة والبرهان، قال بجواز الغناء في عزاء ورثاء الإمام

---

(١) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٨، المحقق الأردبيلي: ٦١ ـ ٦٢.

(٢) المصدر أعلاه.

(٣) انظر: مفتاح الكرامة ٤،العاملي: ٥٤ ـ ٥٥.

الحسين عليه السلام، ومن جهة أخرى يعمل على نقد وردّ طائفة من الأدلة التي أقامها المحقق الأردبيلي على الجواز، ويعمد هو إلى ذكر دليل آخر.

وبعد الوحيد البهبهاني تمّ طرح هذه المسألة في مختلف آثار الفقهاء الشيعة، وخاصة في الرسائل المكتوبة خصيصاً في الغناء. ويظهر من المسائل التي ذكرها الفيض الكاشاني بشأن الغناء بوضوح أنه كان يقول بجواز الغناء في رثاء الإمام الحسين عليه السلام[1]. كما كان المحقق السبزواري[2]، والسيد محمد مير لوحي[3]، ومحمد الدارابي[4]، والسيد ماجد البحراني[5]، والملا إسماعيل الخواجوي[6]، والميرزا القمي[7]، والمولى محمد رسول الكاشاني[8]، والميرزا محمد جعفر الشهرستاني[9]، والميرزا عبد الصمد الهمداني[10]، من الفقاء الذين تناولوا هذه المسألة في أبحاثهم.

---

(١) الوافي ٣: ٣٥.

(٢) انظر: رسالة في تحريم الغناء ١: ٤٣.

(٣) انظر: أعلام الأحياء ١: ١٤٩.

(٤) انظر: مقامات السالكين ١: ٢٩١.

(٥) انظر: إيقاظ النائمين ١: ٥٢٦.

(٦) انظر: رسالة في الغناء ١: ٥٢٦.

(٧) انظر: رسالة في تحقيق الغناء١: ٧٠٤ ـ ٧١٠.

(٨) انظر: رسالة في تحريم الغناء ١: ٧٩٨.

(٩) انظر: رسالة وجيزة في الغناء: ٧٩٨.

(١٠) انظر: رسالة في الغناء ١،: ٦٩٨.

نقد وتحليل العلامة الوحيد البهبهاني لهذا الدليل:

قدّم العلامة توضيحات بشأن هذا الاستدلال، حيث يقول: لا يمكن القول إن هذه السيرة من قبل المتشرّعة سلمت من الإنكار والمخالفة.

وقال في نقد المحقق الأردبيلي ﷺ في هذا الشأن:

«في أمثال زماننا نرى النكير ونرى أنه لا ينفع ولا ينجع، ونرى أنه ربما يتقون من الناس العوام، فلعل السابق يكون كذلك. بل لا ندري فيما سبق كانوا يغنون في المراثي، فضلاً عن تعارف ذلك بينهم، وخصوصاً مع دعوى عدم النكير، مع أن المشايخ صرّحوا في كتبهم بالحرمة من غير استثناء أصلاً .. واستثنوا الحداء والزفّة والعرس للمغنية، ولم يستثنوا شيئاً إلا ما نسب إلى نادر منهم. ولابما يتمسّك بقول الصادق عليه السلام: «إقرأ كما كنت تقرأ عندكم في العراق» وفيه أيضاً تأمّل ظاهر؛ لعدم معلومية المراد، وأنه كان يغني بالعراق، فتدبّر»[1].

هناك نقطة هامّة في هذه العبارة من الوحيد البهبهاني:

١ ـ صحيح أن هناك غناء في رثاء الإمام الحسين عليه السلام، ولكن هناك الكثير من الذين يخالفونه وينكرونه من الفقهاء، ولكن حيث شاع هذا النوع من الرثاء والعزاء بين العامة، فإن مخالفتهم سوف تؤدّي إلى الكثير من المشاكل، ولذلك فإن الخاصة والعلماء يتجنّبون الدخول في مخالفة معهم، ويمارسون نوعاً من التقية. وفي الحقيقة فإن البهبهاني يقدّم

---

(١) الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الوحيد البهبهاني: ٢٩ ـ ٣٠.

تحليلاً اجتماعياً وثقافياً في هذه المسألة، وذلك بالقول إن هذا النوع من العزاء الذي يخالف الشرع قد تحوّل في المجتمع الشيعي إلى ثقافة، بحيث لا يمكن مخالفته، إذ لن يكون هناك من تأثير لهذه المخالفة.

أدلة جواز الغناء في رثاء الإمام الحسين عليه السلام

كما أسلفنا فإن أول فقيه تحدّث حول جواز الغناء في رثاء الإمام الحسين عليه السلام هو المحقق الأردبيلي، أما الفقهاء الآخرون فإنما عمدوا إلى تنظيم وتنسيق أدلة جواز الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام في ظل شرح ونقد وتحليل كلمات المحقق الأردبيلي. وخاصة العلامة الوحيد البهبهاني الذي كتب حاشية على أدلة الأردبيلي في هذا الشأن. وفيما يلي نفصّل القول في هذه الأدلة من خلال آراء الفقهاء وخاصة المحقق الأردبيلي والعلامة البهبهاني:

١ ـ عدم وجود دليل على حُرمة الغناء: قال المحقق الأردبيلي في هذا الشأن: لا توجد رواية صريحة وصحيحة في حرمة الغناء، أما الروايات الصريحة في دلالتها على حرمة الغناء فهي غير صحيحة من حيث السند، والروايات الصحيحة لا تدلّ على حرمة الغناء بشكل مطلق. نعم هناك إجماع على حُرمة الغناء، إلا أن هذا الإجماع لا يشمل الغناء في مثل الرثاء والعزاء على الإمام الحسين عليه السلام. وبالالتفات إلى هذا الأمر تثبت الحرمة للغناء الذي ثبتت حرمته بالأدلة الواضحة، وأما الغناء الذي لم يقم على حرمته دليل واضح من قبيل رواية صريحة وصحيحة أو

إجماع فيبقى في دائرة الشك، وتجري فيه أصالة الحلية والجواز[١]. وعلى الرغم من عدم وجود حاشية للعلامة الوحيد البهبهاني في هذا الشأن، ولكن يتضح من مجموع حواشيه التي كتبها حول كلام الأردبيلي بشأن الغناء في مجمع الفائدة والبرهان أمران، الأول: أن فقهاء الشيعة لم يذهبوا إلى تحريم الغناء بشكل مطلق[٢]. وثانياً: هناك أدلة صريحة وصحيحة على حُرمة مطلق الغناء[٣].

٢ ـ سيرة المتشرّعة: إن البحث والتحقيق بشأن العزاء والمراثي التي يقيمها الشيعة على الإمام الحسين عليه السلام على مرّ العصور والأجيال، يثبت أنهم كانوا في جميع الأمصار والأعصار يمارسون الغناء وما شاكله في عزائهم على سيد الشهداء عليه السلام. فقد كانوا يسعون إلى إقامة العزاء بشكل عظيم وباهر مستخدمين فيه جميع أنواع المؤثرات البيانية والصوتية المقرونة بالأنغام والألحان ومدّ الصوت وترجيعه، وهذا هو الغناء، وكان هذا الأمر شائعاً في عصر حضور الأئمة المعصومين أيضاً. وفي ذلك يروى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال لرجل كان يقرأ في مجلسه العزاء والمراثي على أبي عبد الله الحسين عليه السلام: «إقرأ كما كنت تقرأ عندكم في

---

(١) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٨،المحقق الأردبيلي: ٦١؛ مستند الشيعة ١٤.

(٢) انظر: الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان، العلامة الوحيد البهبهاني: ٣٠.

(٣) انظر: المصدر أعلاه: ٢٩ ـ ٣١.

العراق»[١].

وفي رواية أخرى ذكرها ابن قولويه القمي في كتابه (كامل الزيارات)، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «حدثني محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن اسماعيل، عن صالح بن عقبة، عن أبي هارون المكفوف قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال لي: أنشدني فأنشدته، فقال لا؛ كما تنشدون وكما ترثيه عند قبره ...»[٢].

كما روى ابن قولويه أيضاً: «حدثنا أبو العباس القرشي، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن إسماعيل، عن صالح بن عقبة، عن أبي هارون المكفوف قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا هارون أنشدني في الحسين عليه السلام؟ قال: فأنشدته فبكى، فقال: أنشدني كما تنشدون ـ يعني بالرقة ـ قال: فأنشدته: أمرر على جدث الحسين فقل لأعظمه الزكية. قال: فبكى ...»[٣].

ويحتمل قويّاً أن يكون قرّاء المراثي في تلك العصور قد عمدوا إلى توظيف المدّ والترجيع في قراءة العزاء على سيد الشهداء عليه السلام. و ربّما

---

(١)وسائل الشيعة، ج ١٤،الحر العاملي: ٥٩٤، وأبواب المزار وما يناسبه، الباب: ١٠٤، ح: ٣؛ وثواب الأعمال: ١١١.

(٢)كامل الزيارات، ابن قولويه: ٣٤٢.

(٣) المصدر أعلاه: ٣٣٧.

كان الأمر كذلک فی الأزمنة السابقة فمن هنا فإن هذه السيرة المتشرّعة لاتعتبر عن رضا الشارع بها و نجد ما يشبه هذا التحليل فی الكتاب اللمعة الحسينيّة للاستاذ الشهيد المرتضى المطهری نقلاً عن آية الله البروجردی بشأن المراثی الشيعية و ان توصياته و نصايحه لم‌تلق تجاؤباً عن من قبل مواكب العزاء[1].

٣ ـ البكاء على الإمام الحسين عليه السلام: لا شكّ في أن البكاء على الإمام الحسين عليه السلام وإقامة مجالس العزاء عليه يعدّ من أهم المستحبّات، بل هو من شعائر أهل البيت، وهو طبقاً للروايات المتواترة[2] يُعتبر من أهمّ المستحبّات. ولا شكّ في أن قراءة الرثاء والأشعار والمصيبة والعزاء على سيد الشهداء عليه السلام في إطار الغناء المقرون بالمدّ والترجيع يثير الحزن ويدرّ البكاء والدمعة ورقة القلب.

قال المحقق الأردبيلي رحمه الله: «البكاء والتفجّع عليه مطلوب ومرغوب، وفيه ثواب عظيم، والغناء معين على ذلك»[3].

وفي الحقيقة توجد هنا مسألتان:

١ ـ إن للبكاء على الإمام الحسين عليه السلام ثواب كبير.

---

(١) أنظر: نظری به موسيقی از طريق كتاب و سنّت: ٢٩.

(٢) انظر: مستند الشيعة ٤: إذ يقول: (مع أن الأحاديث الواردة في من أبكى أحداً على الحسين عليه السلام كان له كذا وكذا، بلغت حدّ الاستفاضة بل التواتر، وكثيرة منها ذكرت في ثواب الأعمال للصدوق): ٣٤٤.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٨.

٢ ـ إن الغناء يساعد في البكاء على الإمام الحسين عليه السلام.

وإثبات المقدمة الأولى في غاية البساطة، بل هي غنية عن الإثبات. أما بشأن المقدّمة الثانية فقد قال المحقق النراقي في (مستند الشيعة): «فإنا نشاهد من أنفسنا تأثير الألفاظ والأصوات، فنرى أنه يُعبَّر عن واقعة واحدة بألفاظ مختلفة يحصل من بعضها البكاء الشديد، ولا يؤثربعضها أصلاً. ونرى أنا نبكي من تعزية بعض الناس دون بعض، بل نرى أنه ربما يذكر أحد واقعة ولا يؤثر في القلب، ويذكر غيره هذه الواقعة وتحصل منه الرقة بحيث يشرف بعض الناس على الهلاكة، بل ربما يبقى التأثير بعد تمام تعزيته، بحيث تسيل الدموع بمجرد تذكر ما ذكره من الوقائع بعد مدة طويلة. وبالجملة: إعانة الألفاظ والعبارات والألحان والأصوات على البكاء على شخص أمر مقطوع به، وليس البكاء فيه على شيء غير وقائع هذا الشخص، فإن المشاهد أن بتعزية بعض الناس وذكر بعض الألفاظ تحصل حرقة خاصة للقلب على الحسين عليه السلام وأصحابه ما لا يحصل بتعزية غيره ولا بلفظ آخر مرادف. والتحقيق: أن الصوت واللفظ واللحن من الأمور المرققة للقلب، المعدة للتأثير، وبترقيقها وإعدادها يحصل البكاء بتذكر الأحوال، فكون الصوت واللفظ معيناً على البكاء مما لا يمكن إنكاره»[1].

طبقاً لما قاله النراقي لا نستطيع القول: إن الغناء ليس علّة للبكاء على

---

(١)مستند الشيعة ١٤،النراقي: ١٤٥.

الإمام الحسين عليه السلام، بل الذي يوجب البكاء عليه هو الصوت الجميل، وطبقاً للروايات لا إشكال في توظيف «الصوت الحَسَن» في قراءة القرآن والمراثي، بل هو أمر مطلوب ومرغوب ومندوب إليه، وقال النراقي في الجواب:

«وأما ما يجاب عن التعارض بمنع كون الغناء معيناً على البكاء مطلقاً، لأن المعين عليه هو الصوت، وأما نفس الترجيع الذي يتحقق به الغناء فلم يعلم كونه معيناً عليه أصلاً، لا على الحسين عليه السلام ولا مطلقاً. ففيه أولاً: أن من البيّن أن لنفس الترجيع أيضاً أثراً في القلب، كما يدل عليه ما في كلام جماعة من توصيف الترجيع بالمطرب مع تفسيرهم الإطراب، فإن حزن القلب من معدات البكاء، مع أنه قيل: إن الغناء المحرم هو الصوت»[1].

يُفهم من هذه العبارة بوضوح أن النراقي وأمثاله لا يرى أدنى شك في تأثير الترجيع ومدّ الصوت على ترقيق العواطف وإثارة اللواعج والأحزان ويؤدي بالتالي إلى البكاء. وبعبارة أخرى: إن مدّ الصوت وترجيعه مرتبط بكيفية الصوت، ولا شكّ في أن لكيفية الصوت تأثيراً كبيراً في البكاء. قد يُشكل بأن الغناء إذا كان سبباً في البكاء على الإمام الحسين عليه السلام فإنه سيكون مصداقاً لـ «الإعانة على البرّ»، والإعانة على البرّ إنما تكون حلالاً ومندوباً إليها في الشرع إذا لم تكن من الأمور المحرّمة،

---

(١) المصدر أعلاه ١٤: ١٤٤.

وكما قال الشيخ الأنصاري فإن إدخال السرور في قلب المؤمن عبادة، ولكن بشرط أن يكون ذلك العمل الموجب لإدخال السرور على قلب المؤمن مباحاً، مثل إهدائه شيئاً أو حلّ مشاكله، وأما إذا كان ذلك العمل محرّماً مثل الزنا، ففي مثل هذه الحال لا تكون «الإعانة على البرّ» جائزة، وكونه مقدمة لمستحب لا يجعله مباحاً[1].

كما سبقه الشيخ النراقي إلى بيان هذه المسألة، وقد أجاب النراقي عن ذلك بأن المراد من ذلك شيء آخر، إذ يقول: «... ففيه: أنه ليس مراد المستدل تجويز إعانة البر بالحرام، بل يمنع الحرمة حين كون الغناء معيناً على البكاء، استناداً إلى تعارض عمومات حرمة الغناء مع عمومات رجحان الإعانة بالبرّ وعدم المرجح، فيبقى محل التعارض على مقتضى الأصل»[2].

ولكن قد يُشكل أولاً بأن أدلة إثبات «الإعانة على البرّ» ليس فيها عموم أو إطلاق، فهي من البداية والأساس لا تشمل المحرّمات، كي تكون معارضة لأدلة الغناء.

وثانياً: لو سلّمنا وجود مثل هذا التعارض، إلا أن لأدلة حرمة الغناء ظهور أكبر، أو أنها أكثر عدداً، وعليه فإنها تكون مقدّمة على أدلة «الإعانة على البرّ».

---

(١) انظر: المكاسب ؟، الشيخ الأنصاري: ..؟.

(٢)مستند الشيعة، ج ١٤،النراقي: ١٤٥.

وثالثاً: عند التعارض بين هذين النوعين من الأدلة، حيث أن أدلة حرمة الغناء تدلّ على الحرمة، وأدلة «الإعانة على البرّ» تدل على الجواز، فإننا نميل إلى ترجيح كفّة الأدلة الدالة على الحُرمة على الأدلة الدالة على الجواز.

وقد أجاب النراقي على كل هذه الإشكالات الثلاثة بالقول:

«ومنع عموم الإعانة على البرّ أو ترجيح عمومات الغناء بأظهرية العموم أو الأكثرية أو لأجل ترجيح الحرمة على الجواز مع التعارض، ليس بشيء، لأن عموم إعانة البرّ مطلقاً أمر ثابت كتاباً وسنة. مع أن الأحاديث الواردة في أن من أبكى أحداً على الحسين كان له كذا وكذا، بلغت حدّ الاستفاضة، بل التواتر، وكثير منها مذكور في ثواب الأعمال للصدوق، فمنع التعارض ضعيف جداً، كترجيح عمومات حرمة الغناء، فإن عمومات الإعانة على البرّ وخصوص الإبكاء أكثر بكثير، مذكورة في الكتاب والسنة، مجمع عليه بين الأصحاب. وترجيح جانب الحرمة على الجواز لم يثبت عندنا، إلا على وجه الأولوية والاستحباب، وهو أمر آخر، بل لا يبعد ترجيح عمومات الإعانة بتضعيف حرمة الغناء دلالة أو سنداً»[1].

وقد قيل ما يُشبه هذا الأمر في باب الجهاد[2]؛ يمعنى أن الغناء

---

(١)المستند ١٤،النراقي: ١٤٥.

(٢) ذرية الغناء: ١٣٤.

والموسيقى إذا كان لهما أثر إيجابي في رفع معنويات المجاهدين، كانا جائزين. حيث قال كاشف الغطاء من اكبر تلامذة الوحيد البهبهاني في هذا الشأن:

«يجوز استعمال الآت اللهو واللعب والغناء والأمور المشجّعة للناس إذا توقف عليها نظم الجنود وقطع دابر المعاندين إخوان الشياطين»[1].

وهذا هو رأي الشيخ النراقي تلميذ الوحيد البهبهاني والأنصار الآخرون لهذه النظرية. إلا أن لأستاذ الجميع العلامة الوحيد البهبهاني رأي آخر، حيث يرى أن تقديم أدلة الغناء على خلاف الظاهر، كما أن تخصيص أدلة حُرمة الغناء بأدلة «الإعانة على البرّ» مخالف من وجهة نظره للأصل. إذ على فرض التسليم بالتعارض بين أدلة «الإعانة على البرّ» وأدلة حُرمة الغناء، ففي محل الاجتماع يكون الأصل على التساقط، هذا مضافاً إلى أن أدلة الإعانة على البر لا يمكن أن تشمل الغناء لما ينطوي عليه من البكاء على الإمام الحسين عليه السلام. إذ يمكن في بعض الموارد الإعانة على «البرّ» من خلال بعض الأمور المحرّمة، وإن أدلة الإعانة على البر لا تشملها، وإن عموم السنة لا تشملها أو هي منصرفة عنها. وبعبارة أخرى: إن العُرف يفهم من أدلة «الإعانة على البرّ» إذا كان

---

(١) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء ٤: ٢٨٠، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، بوستان كتاب، ط ١، قم المقدسة، ١٤٢٢ هـ.

من خلال «الإعانة» بفعل الحرام، لن يكون مشمولاً لـ «الإعانة على البر».

لذلك لن يكون هناك تعارض في البين كي يصل الأمر إلى البحث حول ما إذا كانت أدلة حرمة الغناء مقدّمة على أدلة «الإعانة على البرّ» أو العكس هو الصحيح، وفي خصوص العزاء والرثاء على الإمام الحسين عليه السلام، يجب القول إن العزاء على سيد الشهداء عليه السلام ليس من مصاديق الغناء، وإن عنوان «الغناء» ليس فيه أيّ ظهور يشمل العزاء والرثاء على أبي عبد الله الحسين عليه السلام.

وبعبارة أخرى: إن مدّ الصوت والترجيع فيه الذي هو من العناصر المكوّنة لعنوان «الغناء»، لا يؤدي إلى صدق الغناء على المراثي والعزاء، فالعُرف يرى أن العزاء يختلف عن الغناء حتى إذا كان العزاء والرثاء مشتملاً على ترجيع الصوت ومدّه وإطرابه؛ إذ العُرف من وجهة نظر العلامة الوحيد البهبهاني هو المرجع لتحديد الغناء. وإن هذا هو الأسلوب والمنهج الصحيح والوحيد في حل التعارض القائم بين روايات حرمة الغناء وروايات «الإعانة على البرّ»[1].

* * *

لمزيد من تحليل وبسط آراء العلامة الوحيد البهبهاني يمكن القول: لو اعتبرنا عنوان «الطرب» جزءاً من مفهوم الغناء، وفسّرنا الطرب بأنه

---

(١) انظر: الحاشية على مَجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني: ٣٠.

خفّة ونشاط، فإن رثاء الإمام الحسين عليه السلام في مثل هذه الحالة حتى إذا كان مقروناً بالترجيع ومدّ الصوت لن يكون من الغناء، وإذا لم يكن كذلك واعتبرنا كل نوع من أنواع الحزن والسرور الناشئ عن كيفية الصوت «طرباً»، فإنه في مثل هذه الحالى لن يكون غناءً إلا إذا اعتبره العُرف كذلك[1]. وهذا هو الذي يقوله العلامة الوحيد البهبهاني. فهو يرى أن هذا رثاء وعزاء عُرفاً وليس غناءً. ولو سلّمنا كونه «غناءً» فحيث يكون مشمولاً لعنوان العزاء أيضاً يمكن القول بعدم شمول عموم أدلة الغناء له، أو أنها منصرفة عنه. ومن بين الفقهاء المعاصرين يذهب آية الله الخوئي إلى القول بأن عنوان الغناء لا يصدق على رثاء الإمام الحسين عليه السلام.

٤ ـ اعتبار الرثاء على الإمام الحسين عليه السلام نواحاً: إن الرثاء في عزاء الإمام الحسين عليه السلام من مصاديق النياحة، والنياحة جائزة، وعليه فإن هذا الاستدلال يحتوي على مقدّمتين. المقدّمة الأولى: إن العزاء والرثاء على الإمام الحسين عليه السلام من مصاديق النياحة أو هي نوع خاص من النياحة. والمقدّمة الثانية: إن النياحة على الموتى عموماً، وعلى الإمام الحسين عليه السلام خصوصاً جائزة.

---

(١) انظر: مقامات السالكين، المطبوع ضمن كتاب (ميراث فقهي غناء وموسيقى) ٣،محمد بن محمد الدارابي: ٢٩١، إعداد: رضا مختاري ومحسن صادقي، نشر مرصاد، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

وفيما يتعلق بالمقدمة الأولى يمكن القول إنها واضحة إلى حدٍّ كبير؛ إذ لا شك في أن هناك نوعاً من النياحة في العزاء على الإمام الحسين عليه السلام، حيث هناك توصيف وتجسيد للأحداث وأشعار حزينة، وإنها إنما تقرأ لإثارة الحزن على الإمام الحسين عليه السلام. وفيما يتعلق بالمقدمة الثانية يذهب الفقهاء من الإمامية إلى القول بأن النياحة إذا لم تكن باطلة المحتوى، واشتملت على مضمون حقّ وصحيح، فهي جائزة[1]، رغم اختلافهم في جزئياتها وتفاصيلها، وهل هي مكروهة أو مباحة[2]. وذهب بعض الفقهاء إلى حُرمتها مطلقاً[3]. ولكن كما أشرنا فإن قاطبة فقهاء الشيعة يذهبون إلى الاعتقاد بأن النياحة جائزة، خاصّة وأنه لم يتردّد أحدٌ منهم في جوازها واستحبابها المؤكّد على الإمام الحسين عليه السلام. وحيث لا يمكن فصل النياحة عن الغناء، ولا شكّ في أنها ستكون مقرونة بالغناء، فإن النياحة الغنائية ستكون جائزة. وإن العزاء على الإمام الحسين عليه السلام مصداق للنياحة وليس مصداقاً للغناء، من هنا ينطبق عليه حكم النياحة دون الغناء.

يقول المحقق الأردبيلي في هذا الشأن: «ويؤيّد جواز النياحة بالغناء،

---

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٥ ـ ٥٤؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٥ ـ ٥٤؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٥ ـ ٥٤؛ جواهر الكلام ٢٢: ٥ ـ ٥٤.

(٣) انظر: مفتاح الكرامة ٤: ٥٤.

وجواز أخذ الأجرة عليها لصحيحة أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميّت». ورواية حنان بن سدير، قال: كانت امرأة معنا في الحيّ، ولها جارية نائحة فجاءت إلى أبي فقالت: يا عمّ أنت تعلم أن معيشتي من الله تعالى ثمّ من هذه الجارية، وقد أحببت أن تسأل أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فإن كان حلالاً وإلا بعتها وأكلت من ثمنها حتى يأتي الله عزّ وجل بالفرج. فقال لها أبي: والله إني لأعظّم أبا عبد الله عليه السلام أن أسأله عن هذه المسألة، قال: فلما قدمناه عليه السلام أخبرته أنا لذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أتشارط؟ قلت: والله ما أدري أتشارط أم لا. فقال عليه السلام: قل لها لا تشارط، وتقبل كل ما أعطيت.

والظاهر أنه لا خلاف في جواز النياحة ... ويؤيّده عمل المسلمين في زمانه صلوات الله عليه وآله، ومنهم ـ عليه السلام ـ إلى الآن.

وقوله صلى الله عليه وآله: «ليس لحمزة في هذا البلد نائحة»، وسماع أهل المدينة ذلك، وجعلهم النياحة على حمزة أولاً ثمّ على ميتهم مشهور، يُفيد الجواز مطلقاً، وكذا صحيحة يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال أبي: يا جعفر، أوقف من مالي كذا وكذا لنوادب يندبنني عشر سنين بمنى أيام منى ...

وكذا صحيحة أبي حمزة ـ كأنه الثمالي ـ عن أبي جعفر عليه السلام حكاية نياحة أم سلمة بحضرة النبي حين استأذنت الرواح إلى نياحة لابن عمّها.

والمهمّ في هذه العبارة هو أن النياحة المقرونة بالغناء جائزة. إذ يرى الأردبيلي رحمه الله في هذه العبارة ان النياحة الجائزة هي التي تكون مصحوبة

بالغناء. فقد قال في خلاصة الأدلة على جواز الغناء في العزاء على الإمام الحسين عليه السلام: «وأدلة جواز النياحة مطلقاً بحيث يشمل الغناء، بل الظاهر أنه لا يكون إلا معه»[1].

وهذه النقطة هي التي يبدو من ظاهر كلام العلامة الوحيد البهبهاني أنه يخالفها. حيث يظهر من كلامه المقتضب والدقيق أنه يرى أن المرجع المناسب لتشخيص الغناء والنياحة هو العُرف، وأن العُرف لا يرى النياحة من الغناء، وبعبارة أخرى: إنها خارجة عن الغناء تخصّصاً، إذ يقول: «والنوحة ليست غناءً في العُرف، وإن اشتمل على ترجيعها»[2].

وقال بعد نقل بعض تعاريف الغناء: «والأظهر الرجوع إلى العُرف». وعليه فإن المرجع المناسب عنده في تشخيص وتعريف الغناء هو العُرف، وأن العُرف يرى النياحة غير الغناء حتى إذا اشتملت على «الترجيع»، واعتبرنا الصوت المصحوب بـ «الترجيع» غناءً. وقد ذكر المحقق الأردبيلي هذه المسألة لتوضيح حكم الغناء في العزاء على الإمام الحسين عليه السلام. وهذا ما يلتفت إليه العلامة الوحيد البهبهاني جيّداً، فينتقل مباشرة إلى صُلب الموضوع، إذ يقول:

«لا يخفى أنه لا عموم في هذه الأخبار وما شاكلها على حُرمة الغناء

---

(١)مجمع الفائدة والبرهان ٨، المحقق الأردبيلي: ٦٣.

(٢)الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان، العلامة الوحيد الأردبيلي: ٢٧.

بحيث يتناول مراثي الحسين عليه السلام»[1].

يُستفاد من هذه العبارة أن أهميّة تعريف الغناء ـ أياً كان ـ تعود إلى دلالة الروايات وطائفة من آيات الكتاب والإجماع على حرمة الغناء. بيد أن العلامة الوحيد البهبهاني يرى أن هذه الروايات وسائر الأدلة الأخرى على إثبات حُرمة الغناء لا تشمل رثاء الإمام الحسين عليه السلام وإقامة العزاء عليه، حتى وإن شمله تعريف الغناء. إذ ينبغي أن لا ننسى أن كلّ هذه البحوث بشأن الغناء إنما تأتي من باب أن هذه الأدلة تثبت حرمته. إلا أن العلامة الوحيد البهبهاني يرى أن هذه الأدلة لا تشمل الرثاء والعزاء على الإمام الحسين عليه السلام ـ حتى وإن اقترن بالغناء ـ من هنا لا حاجة إلى القول بتخصيص روايات حرمة الغناء بالأدلة التي تثبت استحباب البكاء والإبكاء على الإمام الحسين عليه السلام. إذ أن هذا التخصيص مضافاً إلى كونه على خلاف الظاهر، لا ضرورة له. وذلك أولاً: لأن الرثاء والعزاء على الإمام الحسين عليه السلام يدخل في النياحة، والناحية لا يعدّها العُرف من الغناء، والعُرف هو المرجع المناسب لتحديد معنى الغناء والنياحة. وثانياً: إن أدلة حُرمة الغناء لا تشمل الرثاء والعزاء على الإمام الحسين عليه السلام.

٥ ـ فلسفة حُرمة الغناء:

الدليل الآخر الذي يذكره المحقق الأردبيلي هو فلسفة حرمة الغناء أو

---

(١) انظر: المصدر: ٢٨.

بعبارة أخرى: علة تحريم الغناء. إذ يقول: الظاهر أن الغناء إنما كان حراماً لكونه مطرباً، وأنه يُخرج الإنسان عن حالة الاعتدال والاتزان الطبيعي، ومن الواضح أن العزاء على الإمام الحسين عليه السلام لا يحتوي على الإطراب، بل إنه يدعو الإنسان إلى الحزن والتفجّع. من هنا حيث أن علة تحريم الغناء مفقودة في الرثاء والعزاء على الإمام الحسين عليه السلام، لا يكون الغناء في رثائه محرّماً[1].

وكما أشرنا فإن العلامة الوحيد البهبهاني يذهب إلى القول بأن رثاء الإمام الحسين عليه السلام خارج من الناحية الموضوعية عن أدلة حُرمة الغناء. وبعبارة أخرى: إن الغناء لحن خاص بمجالس اللهو واللعب، أما الألحان التي تخصّ مجالس العزاء على أبي عبد الله الحسين عليه السلام فلا تناسب اللهو واللعب، وخارجة عنه موضوعاً، وإذا صدق عليها مفهوم الغناء، فإن أدلة حُرمة الغناء لا تشملها.

العزاء على سائر الأئمة المعصومين عليهم السلام:

هل يقتصر جواز الغناء على الغناء في مجالس عزاء ورثاء الإمام الحسين عليه السلام، أم أنه مباح في سائر مجالس العزاء على الأئمة المعصومين، من قبيل مجلس العزاء على السيدة فاطمة الزهراء ÷ وأمير المؤمنين عليه السلام أيضاً؟ يبدو أن أكثر الأدلة التي ذكرناها في مجالس عزاء الإمام الحسين عليه السلام تصدق على مجالس عزاء سائر الأئمة المعصومين

---

(١) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٨، المحقق الأردبيلي: ٦٣.

أيضاً. لأن سيرة المتشرّعة تعمل على تطبيق الخروج الموضوعي لفلسفة حُرمة الغناء والنياحة على هذه الموارد أيضاً، ومن هنا نجد النراقي قدس سره يصرّح بعدم وجود فرق بين الأمرين، ويعمّم جميع الأدلة التي ساقها على رثاء سائر المعصومين[1].

وقال المولى محمد رسول الكاشاني ـ وهو من تلاميذ الشيخ النراقي ـ في رسالته القيّمة بشأن الغناء بعد ذكره ستة أدلة على جواز الغناء في رثاء الإمام الحسين عليه السلام في نقد وإبطال بعضها:

«ولا يذهب عليك أن استثناء مراثيه عليه السلام لا يوجب الجواز في مراثي الرسول أو فاطمة أو باقي الأئمة ولا في فضائل أحدهم، ولا في نقل محاوراتهم، و.... توهم الوجه الرابع، ولو صحّ الثالث لتمشّى في مراثيهم أجمعين ...»[2].

وباختصار فإن دليله عبارة عن:

١ ـ لا يمكن لعموم أدلة الغناء أن تكون بحيث تشمل الغناء في المراثي.

٢ ـ أن يكون الغناء سبباً في الإعانة على البكاء.

٣ ـ قيام السيرة المتشرعة المتصلة بزمن المعصوم عليه السلام على الجواز.

٤ ـ كونه مصداقاً للنياحة.

٥ ـ دلالة أدلة رثاء الإمام الحسين عليه السلام على الجواز رغم اشتمالها على

---

(١) انظر: مستند الشيعة ١٤: ١٤٤.

(٢) رسالة في تحريم الغناء: ٧٨٠.

الغناء.

٦ ـ الروايات المشتملة على مضمون «إقرأ كما عندكم [بالعراق]»[1].

ففي العبارة المنقولة عنه إنما يجوز الغناء في رثاء سائر الأئمة المعصومين إذا كان فيه إعانة على البكاء واعتبرنا الدليل على جوازه كونه مصداقاً للعزاء والنياحة، وأما الأدلة الأربعة الأخرى فلا يمكن الاستدلال بأيّ منها لتعميم الغناء على رثاء سائر الأئمة الأطهار.

يبدو أن هذا الفقيه الجليل قد أخطأ فيما ذهب إليه، إذ يمكن التمسك بجميع الأدلة الخمسة الأولى لإثبات تعميم جواز الغناء في مراثي سائر الأئمة المعصومين، وطبقاً للدليل الأول يمكن إثبات جواز الغناء في بيان فضائلهم وبديع كلماتهم.

وطبقاً لمبنى العلامة الوحيد البهبهاني ـ رغم أنه لم يتعرّض إلى هذا الأمر بشكل خاص وصريح ـ إذا لم يعتبره العرف من الغناء، أو لم تشمله أدلة حُرمة الغناء، ولا يبعد أنها لا تشمله، يمكن تعميم جواز الغناء على رثاء سائر المعصومين.

والأعجب من ذلك كلام الميرزا محمد جعفر الشهرستاني سبط الآغا محمد علي الكرمانشاهي نجل العلامة الوحيد البهبهاني الذي ذكره بعد الفيض الكاشاني في هذا الشأن، والذي يقول بأنه لم يعثر على بحث في التراث الفقهي للإمامية في هذا الشأن، أي في جواز أو عدم جواز

---

(١) انظر: المصدر أعلاه: ٧٧٧.

الغناء في رثاء الأئمة المعصومين من ذرية الإمام الحسين عليه السلام[1].

هذا في حين أن الشيخ النراقي والفيض الكاشاني قد سبقاه إلى تناول هذه المسألة بشكل صريح.

فهرس المصادر

١. هشت گفتار پيرامون حقيقت موسيقي، أكبر إيراني عنائي؛ الطبعة الأولى، حوزه هنري سازمان تبليغات، طهران، ١٣٧٠ هـ.ش.

٢. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق جعفر بن الحسن الحليص؛ الطبعة الثالثة، دار الهدى بتعليقات السيد صادق الشيرازي، قم، ١٩٧٣ م.

٣. إرشاد الأذهان، المطبوع مع مجمع الفائدة، الملا أحمد الأردبيلي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.ق.

٤. جامع المقاصد في شرح القواعد، الشيخ علي بن الحسين الكركي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٨ هـ.ق.

٥. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، محمد بن جمال الدين مكي

---

(١) انظر: المصدر أعلاه: ٧٩٩؛ رسالة وجيزة في الغناء.

العاملي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة منشورات الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.ق.

٦. مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)؛ دار الهدى، قم.

٧. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، الملا محمد مهدي النراق؛ مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ.ق.

٨. الحاشية على المكاسب، الميرزا علي الإيرواني الغروي؛ الطبعة الثانية، مكتبة النجفي أوفست عن طبعة طهران، منشورات الرشدية، قم، ١٣٧٩ هـ.ش.

٩. هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، الحاج ميرزا فتاح الشهيدي التبريزي؛ مؤسسة دار الكتاب للطباعة، قم، ١٣٥٧ هـ.ش.

١٠. الروضة الغناء في تحقيق معنى الغناء، محمد رضا الإصفهاني؛ ترجمها إلى الفارسية: عبد الرحمن عباسي تحت العنوان: (باغ خُرّم)؛ بتحقيق: رضا الأستاذي.

١١. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، المولى محمد تقي المجلسي؛ نشر: بنياد فرهنك اسلامي حاج محمد حسين كوشانبور، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٨ هـ.ق.

١٢. مجمع البيان، الطبرسي؛ الدبعة الأولى، دار نشر الأميرة، بيروت، ٢٠٠٩ م.

١٣. الوافي في شرح الكافي، محمد محسن بن الشاه مرتضى المشتهر

بـ (الفيض الكاشاني)؛ منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الحجرية، قم، ١٤٠٤ هـ.ق.

١٤. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء؛ الطبعة الأولى، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ.ق.

١٥. مقامات السالكين، المطبوع ضمن كتاب (ميراث فقهي غناء وموسيقى)، محمد بن محمد الدارابي؛ الطبعة الأولى، إعداد: رضا مختاري ومحسن صادقي؛ نشر المرصاد، ١٤١٨ هـ.ق.

تقليد الأعلم
عند الوحيد البهبهاني

علي الاعتمادي
عضو الهيئة العلمية لجامعة العلوم الإسلامية الرضويّة

المقدّمة

من المؤكّد أنّ المسلمين فى الأعصار التالية لعصر التشريع، وعصور الغيبة الكبرى، لهم حاجة ماسّة لطائفة من العلماء الذين يبيّنون لهم معالم دينهم، فى تفصيلات عباداتهم و معاملاتهم التجاريّة و عقودهم وإيقاعاتهم، ولا شكّ أنّ هذه المعاملات والعقود والإيقاعات تكون خاضعة لعنصر الزمان والمكان ومتغيّرات الحياة المدنيّة الآخذة بالاتّساع والتصاعد نحو شكل يباين العصور التى خلت، وبالتالى تتزايد حاجة الإنسان للاتّجاه صوب الفقهاء الذين لهم المقدرة والمعرفة على كيفيّة استنباط الأحكام التى تناسب كلّ عصر.

وقد ندب القرآن الكريم إلى ضرورة الرجوع إلى الفقهاء للوقوف على الأحكام الشرعيّة فى قوله تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

و من هنا فتكون هناك حاجة ماشه ومتلازمة للفقهاء، وأمّا عنصر

---

(١) التوبة: ١٢٢.

التقليد أو الاتّباع للفقهاء فهو من فروع الدين في ثقافة واعتقادات الشيعة الإماميّة للمكلّفين، ولكنّ العقل البشريّ يتساءَل مَن العالم الجدير بالاتّباع والتقليد في عصور الغيبة الكبرى، ومنها عصرنا الذي نعيشه، وخصوصاً بعد حصول التطوّر الهائل الذي نشاهده كلّ يوم في مجمل حياتنا.

وهذا ما سيجيب عليه مقالنا الذي تناول هذا الموضوع.

وقد ذهب الوحيد البهبهانيّ رحمه الله إلى مقولة القائلين بجواز التقليد[1] ووجوب تقليد الأعلم من الفقهاء[2].

موضوع «تقليد الأعلم» من المباحث المهمّة عند الشيعة في مسألة المرجعيّة، منذ بداية الغيبة الكبرى إلى زماننا هذا؛ وذلك لأنّ كلّ مسلم مكلّف بأداء الأحكام والتكاليف الشرعيّة من الواجبات والمحرّمات، وليس له العمل ببعضها وترك بعضها الآخر، فلابدّ له من الأخذ بالأحكام كافّة؛ للخروج عن العهدة. وليس له إلّا واحد من ثلاثة طرق لإحراز تكليفه:

١ ـ الاجتهاد: وهو أن يقوم الفرد المسلم باستنباط الأحكام الشرعيّة من الأدلّة بقوّة الاستنباط، وطبيعيّ أنّ تحصيل هذا الأمر لا يمكن لجميع المكلّفين.

---

(١) ينظر: الفوائد الحائريّة: ١٣١، الفائدة الثامنة.

(٢) المصدر السابق: ٤٩٩ ـ ٥٠١.

٢ ـ الاحتياط: وهو أن يعمل الشخص بجميع المحتملات والفتاوى في المسألة الواحدة حتّى يتيقّن منها فراغ ذمّته عن التكليف، وهذا أمر غير مقدور في كثير من المسائل فضلاً عن جميعها؛ لأنّ تشخيص موارده ليس أقلّ شأناً من الاجتهاد. ولو كُلّف النّاس بالاحتياط لاستلزم ذلك مزيداً من العسر والحرج، بل إنّه ربّما يؤدّي إلى اختلال الحياة الإنسانيّة والاجتماعيّة.

٣ ـ التقليد: وهو العمل اعتماداً على أقوال أهل الخبرة.

وعلى ما ذكرنا في مورد الاجتهاد والاحتياط: من أنّ الاجتهاد لا يمكن تحصيله لكلّ أحد، وأنّ الوصول إلى هذه المرحلة أمر صعب، فلا مناص للوصول إلى الأحكام حينئذٍ إلّا بالتقليد الّذي هو أصل ثابت بديهيّ ومؤيّد بتأييد الشرع، وهو الرجوع إلى أهل الخبرة فيما هو مورد الابتلاء في المسائل، ويؤيّده أيضاً: ما يعتبره العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[1].

ولـمّا كان الوصول إلى الأحكام من طريق التقليد ظنيّاً فلابدّ من الرجوع إلى الطريق الّذي هو أقرب الطرق إلى الواقع، وهو تقليد الأعلم؛ لعدم إحراز حجيّة قول غير الأعلم عند وجود الأعلم، كما سيأتي البحث عن ذلك مفصّلاً، علماً بأنّ المسألة غير اتّفاقيّة، حيث ذهب كثير من الأعاظم إلى جواز تقليد غير الأعلم، وسنعرض فيما يلي أدلّة الفريقين

---

(١) الأنبياء: ٧.

والمختار منهما إن‌شاءالله تعالى.

وقد رتّبت أُصول المطالب على ثلاثة مباحث:

١ ـ معنى التقليد لغةً واصطلاحاً.

٢ـ أدلّة جواز التّقليد.

٣ ـ اعتبار الأعلميّة في المقلَّد.

ولـمّا كانت هذه المسألة من المسائل الّتي كثر البحث عنها وتضارب الآراء حيالها طوال التاريخ الفقهيّ لدى الطائفة حينئذٍ فإنّ معالجة هذا الجانب يتطلّب تفصيلاً لاتسعه هذه الصحائف.

معنى التقليد لغة

التقليد في اللّغة هو تعليق القلادة ونحوها في العنق، قال في المصباح: «قلّدت المرأة تقليداً جعلت القلادة في عنقها»[1].

وعن الصحاح: «... ومنه التقليد في الدّين، وتقليد الولاة الأعمال، وتقليد البدنة: أن يعلّق في عنقها شيء ليعلم أنّها هدي»[2].

وقال العلّامة الطريحيّ: «وقلّدته قلادة: جعلتها في عنقه. وفي حديث الخلافة: فقلّدها رسول الله عليّا أي ألزمه بها، أي جعلها في رقبته وولّاه أمرها... والتقليد في اصطلاح أهل العلم: قبول قول الغير من غير دليل، سمّي بذلك لأنّ المقلّد يجعل ما يعتقده من قول الغيز من

---

(١) المصباح المنير: ٥١٢.

(٢) الصحاح ٢: ٥٢٧.

حقّ وباطل قلادة في عنق من قلّده»[١].

وعلى هذا فلفظ التقليد يتعدّى إلى مفعولين: أحدهما: القلادة أو ما هو بمنزلتها من الأُمور الحقيقيّة أو الاعتباريّة. والآخر: ذوالقلادة، فجاعل القلادة في العنق مقلِّد ـ بالكسر ـ ومَنْ تعلّق القلادة في عنقه مقلَّد ـ بالفتح ـ فالمفعول الأوّل هي القلادة والمفعول الثّاني ذوالقلادة، هذا معنى التقليد بحسب اللغة.

وذكر بعض معنى آخر للتقليد، وهو عبارة عن متابعة الغير من غير تأمّل ولا نظر، والظاهر أنّ المقصود من هذا المعنى هو أن يفعل الإنسان كما يفعل الغير من غير أن يعرف وجهه وحكمته، فإذا فعل كذلك فقد صدق أنّه قلّد الغير، ومن هنا يعرف أنّ التقليد المذموم عند أهل العرف في الأُمور العادية هو هذا المعنى، فيفعل كما يفعل الغير من غير دراية ولا بصيرة ولا علم ولا معرفة، فمعنى: «قلّد زيد عمراً» هو محاكاته في فعله وقوله، وأن يأتي به بالكيفيّة الّتي يأتي بها زيد.

التقليد في اصطلاح الفقهاء

اختلفت كلمات الفقهاء والأُصوليّين في تعريف التّقليد وعرّفوه بتعاريف متعدّدة:

١ ـ «هو العمل بقول الغير من غير حجّة». قاله العلّامة[٢]، وصاحب

---

(١) مجمع البحرين ٣: ١٣٢.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤١٧.

المعالم[١]، والآمديّ[٢]. ونسبه المحقّق القمّيّ إلى العضديّ وغيره[٣].

٢ ـ «هو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات، أو للالتزام به في الاعتقاديّات، تعبّداً بلا مطالبة دليل على رأيه». ذكره صاحب الكفاية[٤]، ونسبه صاحب الفصول إلى علماء الأُصول حيث قال: «وعرّفوه عرفاً: بالأخذ بقول الغير من غير حجّة»[٥].

٣ ـ «هو قبول قول الغير في الأحكام الشّرعيّة من غير دليل على خصوص ذلك الحكم». قال به شيخنا الأعظم أعلى الله مقامه، ثمّ قال: «وأحسن منه ما عن جامع المقاصد: قبول قول الغير المستند إلى الاجتهاد»[٦]. وهو قول الغزالي في المستصفى[٧].

٤ ـ «هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل بعدُ، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقّق التقليد». ذكره صاحب العروة[٨]. وهو ظاهر الفصول حيث قال: «واعلم أنّه لا

---

(١) معالم الدين: ٢٣٦.

(٢) الإحكام في أُصول الأحكام ٣: ٤٤٥.

(٣) قوانين الأُصول ٢: ١٥٤.

(٤) كفاية الأُصول ٢: ٤٢٤.

(٥) الفصول: ٤٠٧.

(٦) نقله عنه في عناية الأُصول ٦: ٢١٤.

(٧) المستصفى ٢: ٣٨٧.

(٨) العروة الوثقى: ٢، المسألة ٨.

يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه؛ لأنّ العمل مسبوق بالعلم، فلا يكون سابقاً عليه»[١].

ويظهر من الشّيخ الأعظم أيضاً احتمال هذا المعنى في أحد أقواله حيث قال: «والحاصل: أنّ التقليد في اصطلاحهم هو مجرّد الانقياد والاستناد والالتزام القلبيّ أو العمل الجاري على طبق قوله»[٢].

٥ ـ «هو العمل اعتماداً على رأي الغير». قاله السيّد الحكيم في مستمسك العروة[٣]. وحكي هذا المعنى عن الشّيخ الأعظم أيضاً[٤].

٦ ـ «هو العمل استناداً إلى فتوى الغير». قاله العلّامة الخوئيّ في التنقيح[٥] ومصباح الأُصول[٦]. وهذه التعاريف مختلفةً سعةً وضيقاً، ففي بعضها أُخذ قيد عدم الحجّة، وفي بعضها أُطلق، فتعمّ ما قامت عليه الحجّة وما لم تقم.

على أنّ الاختلاف في هذه التّعاريف لم يقتصر على هذه الناحية، فقد أُخذ في بعضها الالتزام بقول الغير في مفهومه، وفي بعضها الآخر اعتبر العمل اعتماداً على رأي الغير.

---

(١) الفصول: ٤٠٧.

(٢) نقله عنه في عناية الأُصول ٦: ٢١٥.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٢.

(٤) نقله عنهما في منتهى الدّراية ٨: ٤٨٥.

(٥) التنقيح ١: ٧٨.

(٦) مصباح الأُصول ٣: ٤٤٧.

والتّحقيق: أنّ التّقليد في الاصطلاح هو مأخوذ عـن المعنـى اللّغـويّ، ولفظ التقليد ـ كما ذكرنا ـ يتعدّى إلى مفعولين: أحـدهما: القـلادة أو مـا هـو بمنزلتهـا. والآخـر: ذوالقـلادة، ولـمّا لـم يكـن فـي العمـل بفتـوى المجتهد قلادة خارجيّة، فلابدّ أن يكون استعماله فـي المقـام مـن بـاب الاستعارة، فكأنّ العاميّ الّذي يقلّد المجتهد هو يجعل أعماله قـلادة فـي عاتق المجتهد وعهدته، وأتى بها اسـتناداً إلـى فتـواه، فالجاهـل مقلِّـد ـ بالكسر ـ لكونه جاعلاً للقلادة، والمجتهد مقلَّد ـ بـالفتح ـ لصـيرورته ذا قلادة بجعل الجاهل. قـال السـيّد الخـوئيّ: «الصّـحيح فـي تعريفـه أن يقال: هو العمل استناداً إلى فتوى الغير»[1].

ويستفاد ذلك المعنى من بعض الرّوايات:

منها: معتبرة عبدالرّحمن بن الحجّاج قال: كان أبو عبـد الله عليه السلام قاعـداً في حلقة ربيعـة الـرأي، فجـاء أعرابـيّ فسـأل ربيعـة الـرأي عـن مسـألة فأجابه، فلمّا سكت قال له الأعرابيّ: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعـة ولم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بـه بمثـل ذلـك، فقـال لـه الأعرابيّ: أ هو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبوعبدالله عليه السلام: «هو فـي عنقه، قال أو لم يقل، وكلّ مفت ضامن»[2].

ومنها: ما رواه أبو عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى النّاس بغير

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٤٤٧.

(٢) الوسائل ١٨: ١٦١، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٢.

علم ولا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»[١].

ومنها: ما رواه إسحاق الصيرفيّ قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: إنّ رجلاً أحرم فقلّم أظفاره وكانت له إصبع عليلة فترك ظفرها لم يقصّه، فأفتاه رجل بعد ما أحرم فقصّه فأدماه فقال: «على الّذي أفتى شاة»[٢].

ومنها: ما رواه إسحاق بن عمّار قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلّم أظفاره عند إحرامه؟ قال: «يدعها» قلت: فإنّ رجلاً من أصحابنا أفتاه بأن يقلّم أظفاره و يعيد إحرامه، ففعل، قال: «عليه دم يهريقه»[٣]. فإنّ المستفاد من هذه الرّوايات أنّ عمل المقلّد في عنق من أفتى به.

هذا كلّه مع اتّحاد المجتهد، وأمّا مع التعدّد والتعارض بين الفتويين أو الفتاوى قال السيّد الحكيم: إنّه يجب الالتزام بإحدى الفتويين أو الفتاوى، وذلك لأنّ الحجّة يمتنع أن يكون هو الجميع، لاستلزامه الجمع بين المتناقضين، ولا واحد معيّن: لأنّه بلا مرجّح، ولا التساقط والرجوع إلى غير الفتوى: لأنّه خلاف الإجماع والسيرة، فيتعيّن أن يكون الحجّة هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدّمة لتحصيل الحجّة، وليس

---

(١) الوسائل ١٨: ١٦١، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، الحديث ١.

(٢) الوسائل ٩: ٢٩٤، الباب ١٣ من أبواب بقيّة كفّارات الصيد، الحديث ١.

(٣) الوسائل ٩: ٢٩٥، الباب ١٣ من أبواب بقيّة كفّارات الصيد، الحديث ٢.

الاختيار إلّا الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى بعينها، وحينئذٍ يكون الالتزام مقدّمة للتقليد لا عينه، فدعوى أنّ التقليد هو الالتزام ممّا لم يتّضح له مأخذ[١].

ولا يخفى أنّه لا يترتّب على تحقيق معنى التقليد بما هو مفهوم من المفاهيم أثر عمليّ، إذ لم يرد هذا اللفظ في حديث إلّا في حديث رواه في الاحتجاج: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعو ام أن يقلّدوه»[٢].

وأُورد على هذا الحديث اشكالات لا مجال لذكرها.

التقليد كالإيقاع لا يتوقّف على رضى المجتهد بالعمل بفتواه.

وفي ختام هذا البحث لا بأس بالتنبيه على أمرٍ وهو: أنّ التقليد ـ كالإيقاع ـ يتحقّق بفعل العاميّ فقط، من دون حاجة إلى قبول المجتهد، بل و مع عدم رضاه بذلك، والوجه في ذلك: إطلاق أدلّة رجوع الجاهل إلى العالم، وعليه فليس التقليد من باب البيعة المتقوّمة برضى الطرفين. ودعوى «توقّف التقليد على قبول المجتهد؛ لأنّ ثقل تكليف المقلّد وتبعاته على ذمّته، فله قبول هذا الثقل وردّه، فيكون التقليد كالعقد في توقّفه على إيجاب وقبول، فكأنّ المقلّد ـ بالكسر ـ موجب؛ لأنّه جاعل قلادة دينه على رقبة المجتهد، وهو يقبل هذا الجعل» غير مسموع؛ إذ

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٢.

(٢) الاحتجاج ٢: ٢٨٣.

لم يثبت ثقل على المجتهد غير ما عليه من بذل الوسع والطاقة في استنباط الحكم، ومسؤوليّته إنّما هي من تقصيره في مقدّمات الاستنباط، وإلّا فبعد بذل الجهد واستقرار رأيه على أمرٍ لا تتوجّه إليه مسؤوليّة أُخرى، سواء عمل العاميّ بفتواه أم لا، بل كثرة العمل بفتواه توجب مزيد الأجر والثواب، كما في الروايات. وعليه فلا معنى لاعتبار رضى المجتهد في جواز التقليد؛ إذ الواجب عليه ليس إلّا استنباط الحكم الشّرعيّ على النحو المألوف بين الإعلام والإخبار به، وليس وجوب التقليد أو جوازه مشروطاً برضاه، ولو شكّ في شرطيّته فإطلاق أدلّة التقليد يدفعه[1].

وذلك لأنّ وظيفة المجتهد استنباط الحكم، ووظيفة العاميّ العمل به بمقتضى أدلّة التقليد من دون اشتراطه برضى المجتهد، فلو نهى عن التقليد كان نهياً عن المعروف، وهو حرام.

الخلاف في جواز التقليد

اختلفو في جواز التقليد وعدمه على أقوال:

قال بعض بتحريمه ووجوب النظر في الدليل.

وقال قوم بوجوبه، وأنّ طريق معرفة الحقّ منحصر بالتقليد، فالاختلاف بينهما إلى درجة يشبه التناقض.

وذهب أكثر المسلمين من الشيعة والسنّة إلى وجوبه تخييراً وسيأتي

---

(١) منتهي الدّراية ٨: ٤٩٥.

البحث عن الكلّ وبيان أدلّتهم.

أمّا الأوّل: هو قول بعض القدريّة، وهم الّذين يزعمون أنّ كلّ عبد خالق لفعله، فلا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى. وسمّيت القدريّة قدريّة لكثرة ذكرهم القدر، وقولهم في كلّ ما يفعلونه: قدّره الله عليهم[١].

قال الغزاليّ: «وقال قوم من القدريّة: يلزمهم النظر في الدّليل»[٢].

وهو قول علماء حلب أيضاً على ما أفاده في الذّكرى حيث قال: «يجب التفقّه لتوقّف معرفة التكليف الواجب عليه... ووجوبه كفاية؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَو لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ طَائِفَةٌ...﴾[٣]... وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب، فأوجبوا على العوامّ الاستدلال»[٤].

فمنهم: السيّد أبوالمكارم بن زهرة حيث قال: «فصل: لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي؛ لأنّ التقليد قبيح؛ ولأنّ الطائفة مجمِعة على أنّه لا يجوز العمل إلّا بعلم، وليس لأحدٍ أن يقول: قيام الدليل وهو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العاميّ إلى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمّنه من الإقدام على قبيح، ويقتضي إسناد عمله إلى علم، لأنّا لا نسلّم إجماعها على العمل

---

(١) التعريفات للجرجانيّ: ٧٥، الحور العين: ٢٠٤، موسوعة الفرق الإسلاميّة: ١٩، ١٩١.

(٢) المستصفى ٢: ٣٨٩.

(٣) التوبة (٩): ١٢٢.

(٤) الذكرى: ٢.

بقوله مع جواز الخطأ عليه، وهو موضوع الخلاف، بل إنّما أُمروا برجوع العاميّ إلى المفتي فقط، فأمّا العمل بقوله فلا. فإن قيل: فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله؟ قلنا: الفائدة في ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الإماميّة سبيل إلى العلم بإجماعهم، فيعمل بالحكم على يقين يتبيّن صحّة ذلك»[1].

وبه قال المحدّث الجليل الشّيخ محمّد حسن الحرّ العامليّ في مواضع من كلماته

منها: قوله في باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عليهم السلام فيما يقول برأيه ـ بعد نقل رواية التفسير المشتملة على قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلّدوه» ـ ما لفظه: «أقول: التقليد المرخّص فيه هنا إنّما هو قبول الرواية لا قبول الرأي والاجتهاد والظنّ وهذا واضح، وذلك لا خلاف فيه»[2].

ومنها: قوله بعد بيان جملة من الآيات الناهية عن متابعة ما وراء العلم:

«يستفاد من هذه الآيات الشريفة جملة من المطالب الّتي تواترت بها الأحاديث... ورابعها: عدم جواز التقليد مطلقاً، وليس له أيضاً مخصّص صريح يعتدّ به...»[3].

---

(١) غُنية النزوع ٢: ٤١٤ ـ ٤١٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٩٥.

(٣) الفوائد الطوسيّة: ٣٢٤، الفائدة: ٧٥.

وكأنّهم أخذوا بظواهر الآيات النهاهية عن اتّباع غير العلم كقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ﴾[٣].

والآيات الّتي وردت في النهي عن التّقليد وذمّه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ﴾[٥]. وغير ذلك من الآيات.

ويرد على هذا الرّأي:

أوّلاً: النّهي في الآيات الناهية عن الظّن ليس نهياً مولويّاً، وإنّما هو إرشاد إلى ما استقلّ به العقل، إذ الظّنّ يقترن دائماً باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب لامحالة، ودفع العقاب المحتمل ممّا استقلّ به العقل، والنهي في الآيات المباركة إرشاد إليه. وفتوى الفقيه

---

(١) الإسراء (١٧): ٣٦.

(٢) البقرة (٢): ١٦٩.

(٣) النجم (٥٣): ٢٨.

(٤) المائدة (٥): ١٠٤.

(٥) البقرة (٢): ١٧٠.

وإن لم تكن مفيدة للعلم بالحكم الواقعي ـ لكثرة آراء الفقهاء في مسألة واحدة ـ وغايته إفادتها الظنّ بالواقع، إلّا أنّ أدلّة جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم من الفطرة والأخبار القطعيّة، ودلالة آية النفر على حجّيّة الفتوى وجواز التقليد ممّا لا إشكال فيها ولا يعارضها شيء من الآيات المباركة.

وأمّا الآيات الذّامة عن التقليد فهي إنّما وردت في ذمّ التقليد في الأُصول، حيث يتّبعون آباءهم في أديانهم مع أنّ الفطرة قاضية بعدم جواز التقليد مَن مثلهم ولو في غير الأُصول، وذلك لأنّه من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله، لا رجوع الجاهل إلى العالم، بدليل ما ورد فيها من التبكيت ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ فكأنّ منشأ كلّ هذا اللّوم هو رجوعهم إلى من لا يعلم، أي رجوعهم إلى الجهّال. والتقليد الّذي هو محلّ الكلام إنّما هو التقليد في الأحكام الفرعيّة بالإضافة إلى العوامّ غير المتمكّنين من تحصيل العلم بالمسألة.

والحاصل: أنّ التقليد المبحوث عنه في المقام خارج عن إطار هذا الانقياد المذموم، وذلك لأنّه بمعنى رجوع الجاهل إلى العالم، وهو ممّا استقرّت عليه سيرة العقلاء في جميع أُمورهم وشؤونهم، استناداً إلى استقلال عقل كلّ واحد منهم ببداهته، ومع هذه الجهة المرجّحة لا يكون متابعة قول أهل الخبرة مذمومة بنظر العقل قطعاً، بل هي أمر ممدوح مستحسن.

وثانياً: منافاة هذا الرأي لجميع الأدلّة الدالّة على جواز التقليد، وهي أقوى منه وأصرح.

والحاصل: أنّ رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى مطلق أهل الخبرة من كلّ فنّ، من القضايا الفطريّة الارتكازيّة، وأنّ الإنسان بفطرته وارتكازه واقف على لزوم الاستعلام من العالم، من غير فرق بين أن يرجع ذلك إلى معاشه أو إلى معاده، فالجاهل بأُمور الصنائع يرجع إلى أهل الصناعة، والمريض يرجع إلى الطبيب وهكذا. وهذا البناء من العقلاء أو الفطرة الإنسانيّة بمثابة لا يرتدع عنه الإنسان إلّا بقول صريح ونصّ مبين، ولا يكفى في ذلك العمومات الّتي تدلّ على حرمة العمل بالظّنّ، ورجوع الجاهل إلى العالم في أحكامه الشرعيّة أو العرفيّة فرع من فروع ذلك البناء.

وأمّا الثّاني: وهو القول بوجوب التقليد وحرمة النظر، فهو قول الحشويّة والتعليميّة. وسمّيت الحشويّة؛ لأنّهم يحشون الأحاديث الّتي لا أصل لها في الأحاديث المرويّة عن رسول الله ﷺ، أي يدخلونها فيها وليست منها، وجميع الحشويّة يقولون بالجبر والتشبيه وأنّ الله تعالى موصوف عندهم بالنّفس واليد والسّمع والبصر، وقالوا: كلّ ثقة من العلماء يأتي بخبر مسند عن النّبيّ ﷺ فهو حجّة[1].

---

(١) المقالات والفرق: ١٣٦، التّعريفات: ٣٩، الحور العين: ٢٠٤، فرق و طبقات المعتزلة: ٧١.

والتعليميّة: وهي اسم آخر للإسماعيليّة، وكان هؤلاء يقولون: لا يمكن أن يكون اعتبار العقليّات حجّة فلابدّ من تعلّم الحقائق عن طريق التعليم من الإمام المعصوم، ويجب أن يكون في كلّ عصر إمام معصوم غير جائز الخطاء والزلل حتّى يعلّم الآخرين ما يصله من العلم[1].

وأمّا الثّالث: وهو قول أكثر المسلمين من العامّة والخاصّة فهو جواز التقليد، وحجّيّته تكاد تكون بديهيّاً، وقبل ذكر الأدلّة ينبغي التنبيه على أمرٍ يثبت به لزوم البحث عن جوازه، وهو أنّ كلّ مكلّف يعلم إجمالاً بثبوت أحكام إلزاميّة في الشّريعة المقدّسة من وجوب أو تحريم، إذ لا معنى للشريعة العارية عن أيّ حكم، وبه تنجزّت الأحكام الواقعيّة عليه، ولا يمكن مع الرجوع إلى البراءة العقليّة أو النقليّة، أو استصحاب عدم التّكليف في موارد الاحتمال فلابدّ له الخروج عن عهدة امتثالها، لاستقلال العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكاليف المتوجّهة إلى العبد من سيّده، إذ في مخالفتها استحقاق العقاب. ولا ريب في انحصار الخروج بالاجتهاد أو التّقليد أو الاحتياط، وحيث إنّ مفروض الكلام هو المكلّف الجاهل الّذي لا معنى لإيجاب الاجتهاد عليه؛ لعدم كون وجوبه عينيّاً تعيينيّاً؛ لأنّه غير متيسّر على الكثير بل على الجميع؛ لأنّ كلّ مجتهد كان برهة من الزمان مقلّداً أو محتاطاً لا محالة، وكونه مجتهداً منذ بلوغه وإن كان قد يتّفق، إلّا أنّه نادر جدّاً، فلا يمكن أن يكون الاجتهاد واجباً

---

(١) موسوعة الفرق الإسلاميّة: ١٧٦.

عينيّاً على كلّ أحد. ولا الاحتياط؛ إمّا لعدم إمكانه كما في دوران الأمر بين المحذورين، وموارد كثرة أطراف الاحتياط بحيث لا يتمكّن المكلّف من إتيانها.

وإمّا لاحتمال عدم مشروعيّته، كما إذا كان محتمل الوجوب عبادة، واحتمل المكلّف عدم جواز الامتثال الإجماليّ في العبادات عند التمكّن من امتثالها تفصيلاً، وحيث إنّها عبادة يعتبر فيها قصد القربة، ولا يتمشّىٰ ذلك مع احتمال الحرمة، فلا يسوغ للمكلّف الاحتياط في مثلها.

وإمّا لعدم معرفة موارد الاحتياط وكيفيّاته، فيتعيّن على العاميّ التقليد أي قبول قول الغير تعبّداً، لانحصار الطريق به، لكن لابدّ من إقامة الدليل عليه بنحو يقطع بحجّيّة فتوى المجتهد في حقّه؛ إذ لو لم يقطع بجواز التقليد، كان تحت خطر العقوبة المحتملة.

البحث في مسألة جواز التّقليد يكون في مقامين:

أحدهما: في الحجّة الّتي يمكن أن يعتمد عليها العاميّ.

ثانيهما: في الحجّة الّتي يستدلّ بها المجتهد على أنّ العاميّ يجوز له التقليد، ولا يتعيّن عليه الاجتهاد أو الاحتياط.

أمّا المقام الأوّل: فإنّ عمدة المستند على لزوم التقليد بالنسبة إلى العاميّ هو الأمر الجبلّيّ الفطريّ الارتكازيّ في نفوس عامّة النّاس على لزوم رجوع الجاهل بالوظيفة إلى العالم بها، قال في الكفاية: «ثمّ إنّه لا يذهب عليك أنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة

يكون بديهيّاً جبليّاً فطريّاً لا يحتاج إلى دليل»[١].

وأورد عليه بعض الأفاضل مفصّلاً بما حاصله: إنّ مجرّد دعوة الجبلّة والطبع إلى رفع الجهل لا يجدي في جعل التقليد ـ بمعنى الانقياد للعالم تعبّداً ـ جبلّيّاً ولو لم يحصل العلم بالواقع وعليه فلا يكون لزوم التقليد فطريّاً بأحد المعنيين، كما لا يكون جبلّيّاً، ولا نفس التقليد فطريّ.

ما دلّ على جواز التّقليد

وأمّا المقام الثّاني: وهو ما يمكن أن يستدلّ به المجتهد على جواز التقليد للعاميّ فهو أُمور:

الأوّل: السيرة القطعيّة بين العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، وهي أهمّ دليل على جواز التقليد كما قال به السيّد الحكيم[٢]. واعتقد بعض بأنّ جواز التقليد من ضروريّات الدين، كما أشار به صاحب الكفاية ثمّ ناقش فيه بقوله: «لاحتمال أن يكون من ضروريّات العقل وفطريّاته»[٣]. وادّعى صاحب الفصول في ذلك بسيرة المتديّنين حيث قال: «ولجريان طريقة السلف عليه من غير نكير»[٤].

وقال الأُستاذ الأكبر الوحيد البهبهانيّ: إنّ النصّ الصريح ورد في جواز

---

(١) كفاية الأُصول ٢: ٤٣٥.

(٢) حقائق الأُصول ٢: ٦١٠.

(٣) كفاية الأُصول ٢: ٤٣٥.

(٤) الفصول: ٤٠٨.

التقليد ـ رواه في الاحتجاج ـ[١] وآية ﴿فَلَولَا نَفَرَ﴾[٢] ظاهرة فيه كما لا يخفى.

والأخبار الدالّة على جواز الفتوى صريحة فيه[٣]. والأخبار كثيرة، وكذلك الأخبار الدالّة على جواز المحاكمة[٤]، والتحاكم إلى الفقيه، وهي كثيرة: منها: ما أشرنا: أنّ واحداً من الأربعة في الجنّة[٥].

وبالجملة: تتبّع الأخبار يكشف عن جوازه بحيث لا يبقى تأمّل.

مع أنّه في الرّجال أيضاً يظهر ذلك، ويؤيّده أنّ طائفة كانوا زراريّة[٦]، وطائفة كانوا يعفوريّة[٧]، وهكذا وكثيراً ما أمروا بأخذ معالم الدّين عن فلان[٨]، وفلان[٩].

مع أنّه من البديهيّات أنّ النّساء والعوام ـ في أعصار النّبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام ـ كان بناؤهم على التّقليد.

مع أنَّ جوازه إجماعيّ، بل بديهيّ الدّين.

---

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٦ و١٠٧ و٢٨٣، وقد جاء فيه «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله».

(٢) التوبة (٩): ١٢٢.

(٣) الوسائل ١٨ : ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٤) الوسائل ١٨ : ٤ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٥) الوسائل ١٨: ١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٦) المنسوبين إلى الثقة الجليل زرارة بن أعين يراجع: سفينة البحار ١: ٥٤٨.

(٧) المنسوبين إلى الثقة الجليل عبد الله بن أبي يعفور.

(٨) رجال الكشّي ٢، يشير إلى زكريّا بن آدم، ويونس بن عبد الرحمان يراجع: ٨٥٨ ـ ٧٧٩.

(٩) الوسائل ١٨: ١٠٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

وأيضاً الضرورة قاضية بجوازه.

مع أنّ الأخباريّ إنّما ينكره باللّسان، وإلّا فمداره على ذلك[١].

الثّاني: الدليل العقليّ كما ذكرناه في مورد العاميّ، وحاصله: أنّ كلّ مسلم يعلم بوجود مجموعة من الأحكام والتّكاليف الشرعيّة، ويحكم عقله بوجوب العمل بها جميعاً ليفرغ ذمّته عمّا اشتغل به، وطريق الخروج عن العهدة هو الاجتهاد والاحتياط والتقليد، ولمّا كان الأوّلان غير متيسّر له ـ كما أوضحناه سابقاً ـ يجب عليه التقليد.

الثّالث: الآيات

منها قوله تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٢]. وتقريب الاستدلال أنّ قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ علّة غائية لما قبلها ومحكوم بحكم ما قبلها.

وقد أُورد على الاستدلال بالآية بوجوه لا مجال لذكرها، وأُجيب عن هذه الوجوه، و لا مجال لذكرها أيضاً.

والحاصل: أنّ مقتضى الإطلاق شمولها لفتوى الفقيه مطلقاً، ودلالتها على حجّيّة الفتوى أولى من دلالتها على حجّيّة الأخبار.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[٣].

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٤٩٩ ـ ٥٠١، الفائدة ٣٣.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الأنبياء: ٧.

وتقريب الاستدلال هو: أنّ الأمر بالسؤال يقتضي حجّيّة الجواب ووجوب القبول بالملازمة، وإلّا يكون السؤال لغواً ولا وجه للأمر به لو لم يكن مقدّمة للقبول والعمل، فتدلّ الآية المباركة على جواز رجوع الجاهل إلى العالم، وهو المعبّر عنه بالتّقليد.

والمناقشة بأنّ وجوب السؤال لأجل تحصيل العلم، لا العمل بقول المسؤول بلا علم بالواقع، مدفوعة؛ لأنّ مثل هذا الخطاب إنّما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم، لا أنّه مقدّمة لتحصيل العلم.

والحاصل: أنّ العرف يفهم من هذه الجملة أنّ غير العالم يرجع إلى العالم، مثلاً إذا قيل: راجع الطبيب، فإنّ المفهوم العرفيّ منه أنّ قول الطبيب حجّة ويلزم العمل به، ولا يكون المقصود مراجعة الطبيب لأجل صيرورته طبيباً.

هذا كله بناءاً على أن يكون المراد بأهل الذكر أهل القرآن من العلماء، كما نصّ عليه جماعة من المفسّرين، منهم: الشّيخ في التبيان[١]، والطبرسيّ في المجمع[٢]، والطبريّ[٣] والقرطبيّ[٤] في تفسيريهما.

وأمّا لو كان المراد من أهل الذّكر الأئمّة عليهم السلام كما نصّ عليه أيضاً

---

(١) التبيان ٧: ٢٠٥.

(٢) مجمع البيان ٧: ٤٠.

(٣) تفسير الطبريّ ١٧: ٥.

(٤) تفسير القرطبيّ ١١: ٢٧٢.

جماعة منهم[١]، أو كان المراد منه علماء اليهود، كما عن جماعة ثالثة[٢] فالآية الشريفة أجنبيّة عن حجّيّة قول العالم وجواز الرجوع إليه.

وعبّر العلّامة الخوئيّ عن هذا الإشكال بالتوهّم وأجاب عنه: «ويندفع بأنّ ورود آية في مورد لا يقتضي اختصاصها بذلك المورد. والآية المباركة قد تضمّنت كبر ى كلّية قد تنطبق على أهل الكتاب، وقد تنطبق على الأئمّة عليهم السلام، وقد تنطبق على العالم والفقيه، وذلك حسبما تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات، فإنّ المورد إذا كان من الاعتقاديّات كالنبوّة وما يرجع إلى صفات النّبيّ صلى الله عليه وآله فالمناسب السؤال عن علماء أهل الكتاب؛ لعلمهم بآثارها وعلاماتها، كما أنّ المورد لو كان من الأحكام الفرعيّة فالمناسب الرّجوع فيه إلى النّبيّ صلى الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام، وعلى تقدير عدم التمكّن من الوصول إليهم فالمناسب الرجوع إلى الفقهاء. وعلى الجملة تضمّنت الآية المباركة كبرى رجوع الجاهل إلى العالم المنطبقة على كلّ من أهل الكتاب وغيرهم، فالاستدلال بها من تلك الناحية أيضاً ممّا لا خدشة فيه، هذا.

ولكنّ الصحيح أنّ الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد، وذلك لأنّ موردها ينافي القبول التعبّديّ، حيث إنّ موردها من

---

(١) التبيان ٧: ٢٠٥، ومجمع البيان ٧: ٤٠، وتفسير القرطبيّ ١١: ٢٧٢.

(٢) التبيان ٧: ٢٠٥، ومجمع البيان ٦: ٣٦٢، وتفسير الطّبريّ ١٧: ٥، وتفسير القرطبيّ ١١: ٢٧٢.

الأُصول الاعتقاديّة، بقرينة الآية السابقة... فموردها النبوّة ويعتبر فيها العلم والمعرفة، ولا يكفي فيها مجرّد السؤال من دون أن يحصل به الإذعان، فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبّداً من دون أن يحصل منها العلم بالمسألة». فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبّداً من دون أن يحصل منها العلم بالمسألة»[1]. والحاصل أنّه ﷺ قال هنا بعدم إمكان الاستدلال بالآية على جواز التقليد؛ لأنّ موردها من الأُصول الاعتقاديّة فيعتبر فيها العلم والمعرفة، ولعلّه ﷺ عدل عمّا نقل عنه في مصباح الأُصول حيث قال: «وتقييد جواز العمل ـ بقول أهل الذكر المستفاد من آية السؤال بصورة حصول العلم بالواقع ـ يدفعه الإطلاق، وكذا الحال في آية النفر. وما ورد في بعض الروايات ــ من تفسير أهل الذّكر بالأئمّة عليهم السلام أو بعلماء اليهود كما في بعضها الآخر ــ لا يضرّ بالاستدلال بالآية الشريفة للمقام، لما ذكرناه في بحث حجيّة الخبر الواحد.[2] وفي مقدّمات التفسير: من أنّ نزول الآية في مورد خاصّ لايوجبُ اختصاصها به[3]. بمعنى أنّه لا يوجب انحصار المراد به، فإنّ القرآن يجري مجرى الشّمس والقمر، ولا يختصّ بمورد دون مورد، كما دلّت عليه الروايات الكثيرة».

---

(١) التنقيح ١: ٨٩.

(٢) ينظر: مصباح الأُصول ٢: ١٨٩.

(٣) ينظر: البيان: ٣٠.

الرّابع: الروايات، وهي على طوائف:

الطّائفة الأُولى: الإرجاعات، وهي كثيرة:

منها: خبر عبدالعزيز المهتدي قال: سألت الرضا عليه السلام، فقلت: إنّي لا ألقاك في كلّ وقت، فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: «خذ عن يونس بن عبدالرّحمان»[1].

ومنها: ما روي عن عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: «ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفيّ، فإنّه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً»[2].

ومنها: التوقيع المبارك إلى إسحاق بن يعقوب... «... وأمّا الحوادث الوقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا...»[3]. وأمّا التعبير فيها برواة الحديث دون العلماء والفقهاء فلعلّ السرّ فيه أنّ علماء الشيعة ليس لهم رأي من عند أنفسهم في قبال الأئمّة عليهم السلام، فإنّهم لا يستندون إلى القياس والاستحسان والاستقراء الناقص وغير ذلك ممّا يعتمد عليه المخالفون، وإنّما يفتون بالروايات المأثورة عنهم عليهم السلام، فهم في الحقيقة ليسوا إلّا رواة حديثهم.

---

(١) الوسائل ١٨: ١٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤.

(٢) الوسائل ١٨: ١٠٥، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٣) الوسائل ١٨: ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

وخبر عليّ بن المسيّب[١] وما روي عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام[٢] وما روي عن ابن أبي عمير[٣] وما روي عن مسلم بن أبي حيّة[٤] وخبر أبي تراب الروياني[٥] وما روي عن أبان بن عثمان.[٦]

وحيث إنّ دلالة هذه الطّائفة على الإرجاع إلى هؤلاء مطلقة فتدلّ على حجّيّة آرائهم كحجّيّة رواياتهم.

الطّائفة الثانية: الأخبار المشتملة على مطلوبيّة الإفتاء، وأمرهم بإفتاء بعض أصحابهم عليهم السلام.

منها: ما في رجال النجاشيّ في ترجمة أبان بن تغلب: وقال له أبوجعفر عليه السلام: «اجلس في مسجد المدينة، وأفت الناس فإنّي أُحبّ أن يرى في شيعتي مثلك»[٧].

ومنها: ما رواه معاذ بن مسلم النحويّ، عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟» قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّي أقعد في المسجد... فقال لي:

---

(١) الوسائل ١٨: ١٠٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٢) الوسائل ١٨: ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ١٨: ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٤) الوسائل ١٨: ١٠٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٠.

(٥) مستدرك الوسائل ٣: ١٨٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٢.

(٦) الوسائل ١٨: ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

(٧) رجال النجاشيّ: ١٠.

«اصنع كذا فإنّي كذا أصنع»[١].

ومنها: ما رواه عبدالسلام الهرويّ قال سمعت الرضا عليه السلام: يقول: «رحم الله عبداً أحيا أمرنا» قلت: وكيف يحيي أمركم؟ قال: «يتعلّم علومنا ويعلّمها الناس»[٢].

وهذه الطائفة لا إشكال في دلالتها على جواز الإفتاء في الأحكام، كما تدلّ على وجوب القبول، لئلّا يلزم لغويّة مطلوبيّة التعليم.

والحاصل: أنّها تدلّنا على جواز التقليد والرجوع إلى مثل أبان، أو معاذ، إذ لو لم يجز تقليده بأن لم تكن فتواه حجّة على السائل لم يكن فائدة في أمرهم عليهم السلام بإفتائه؛ لأنّه حينئذٍ لغو وممّا لا أثر له.

الطّائفة الثالثة: ما دلّ على تقرير الأئمّة عليهم السلام للإفتاء بالأحكام الشرعيّة.

منها: مرفوعة إبراهيم بن هاشم قال: سألت امرأة أباعبدالله عليه السلام: فقالت: إنّي كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتّى أفتوني بثمانية عشر يوماً، فقال أبوعبدالله عليه السلام: «ولم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟» فقال رجل: للحديث الذي روى عن رسول الله9 أنّه قال لأسماء بنت عميس حيث نفست بمحمّد بن أبي بكر، فقال أبوعبدالله عليه السلام: «إنّ أسماء سألت رسول الله عليه السلام: وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً، ولو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل وتفعل ما تفعل المستحاضة»[٣].

---

(١) الوسائل ١٨: ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

(٢) الوسائل ١٨: ١٠٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

(٣) الوسائل ٢: ٦١٣، الباب ٣، من أبواب النّفاس، الحديث ٧.

وظاهرها تقريره لأصل التقليد وأخذ الحكم من العارف به، لكنّه خطّأ فتوى ذلك الرجل الّذي أفتى بالنفاس مدّة ثمانية عشر يوماً اعتماداً على قصّة أسماء بنت عميس.

وكخبر عليّ بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال عليه السلام: «ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه»[1].

ويظهر منه أنّ سيرة الشيعة في عصر الحضور كانت جارية على الاستفتاء من فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام وعملهم بما يفتونهم، ولم يردع عليه السلام عن هذه السيرة، وإنّما أرشد السائل إلى طريق معرفة الحكم عند تعذّر الوصول إلى فقهاء الشيعة.

الطّائفة الرّابعة: ما تدلّ على عدم جواز الإفتاء بغير علم، وعن القضاء بالرأي والاستحسان والمقاييس وهي كثيرة:

منها: ما رواه أبو عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»[2].

ومنها: ما رواه مفضّل بن يزيد قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أنهاك عن

---

(١) الوسائل ١٨: ٨٢، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»[١].

ومنها: ما رواه عبدالرّحمن بن الحجّاج قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إيّاك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إيّاك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم»[٢].

ومنها: ما رواه عبيدة السلماني قال: سمعت عليّاً عليه السلام يقول: «يا أيّها النّاس اتّقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون...»[٣].

ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن مجالسة أصحاب الرأي؟ فقال: «جالسهم وإيّاك عن خصلتين تهلك فيهما الرجال: أن تدين بشيء من رأيك، أو تفتي الناس بغير علم»[٤].

ومنها: ما رواه الحسن بن عليّ بن شعبة في تحف العقول عن النّبيّ صلى الله عليه وآله قال: «من أفتى الناس بغير علم فليتبوّء مقعده من النّار»[٥].

ومنها: ما رواه موسى بن بكر قال: قال أبوالحسن عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السّماء»[٦].

---

(١) الوسائل ١٨: ١٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٨: ١٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٨: ١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(٤) الوسائل ١٨: ١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

(٥) الوسائل ١٨: ١٦، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

(٦) الوسائل ١٨: ١٦، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

وهذه الرّوايات تدلّ على حرمة الإفتاء بمثل القياس والاستحسان وغيرهما ممّا هو متداول عند المخالفين؛ لأنّه من الإفتاء بغير علم، كما أنّها تدلّ على جواز الإفتاء عن مدرك صحيح كالأخبار المأثورة عنهم عليهم السلام على ما هو المتعارف عند علماء الشيعة.

والمتحصّل: أنّ الأخبار المذكورة بجميع طوائفها تدلّ بالدلالة المطابقيّة أو الالتزاميّة على جواز التقليد، ويمكن الاعتماد على هذه الرّوايات كما في الدليل العقليّ والآيات القرآنيّة، ويمكن أن تعتبر بصورة عامّة دليلاً قطعيّاً.

تقليد الأعلم

موضوع تقليد الأعلم من المسائل المهمّة التي يجري حولها بحث طويل، وملخّصه أنّ هل الأعلميّة شرط في مرجع التقليد أم لا؟ هذا أصل البحث، وللمسألة صور عديدة سنعرض بعضها عند تعيين حالات الرجوع إلى الأعلم وقبل الشروع في البحث لابدّ من تعريف الأعلميّة وملاكاتها، ثمّ نتكلّم حول وجوب تقليد الأعلم وعدمه والبحث في أدلّة المثبتين والنافين.

مَن هو الأعلم؟

اختلفت تعابير الفقهاء والأُصوليّين في تفسير الأعلميّة، ففي مطارح الأنظار: «الأعلم من كان أقوى ملكةً وأشدّ استنباطاً بحسب القواعد المقرّرة، ونعني به: مَن أجاد في فهم الأخبار مطابقة والتزاماً، إشارة

وتلويحاً، وفي فهم أنواع التعارض وتمييز بعضها عن بعض، وفي الجمع بينها بإعمال القواعد المقرّرة لذلك، مراعياً للتقريبات العرفيّة ونكاتها وفي تشخيص مظانّ الأُصول اللفظيّة والعمليّة، وهكذا إلى سائر وجوه الاجتهاد، وأمّا أكثريّة الاستنباط وزيادة الاستخراج الفعليّ ممّا لا مدخليّة له»[1].

وقال صاحب الكفاية: «إنّ الأعلم هو من فاق جميع مجتهدي زمانه في فهم حكم الله»[2]. وعرّفوه جمع بتعاريف أُخر لا مجال لذكرها.

والحاصل: أنّ الأعلم هو الشّخص الّذي يكون استنباطه في استخراج حكم الله أرقى من الآخر، ويكون أشدّ مهارة عن غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها، وأقوى استنباطاً وأمتن استنتاجاً للأحكام عن مبادئها وأدلّتها، وهو يتوقّف على علمه بالقواعد والكبريات وحسن سليقته في تطبيقها على صغرياتها. هذا ملخّص الكلام فيما هو ملاك الأعلميّة، وبعد ذلك نقول: هل يشترط الأعلميّة في مرجع التقليد؟

تحرير محلّ النزاع

قبل البحث عن هذه المسألة لابدّ من تحرير محلّ النّزاع، وهو أنّ البحث عن شرطيّة هذه المسألة يتوجّه في حال اختلاف الأعلم وغيره حول مسألة معيّنة، بل ومع علم المقلّد أيضاً باختلافهما في الفتوى، كما

---

(١) مطارح الأنظار: ٣٠٧.

(٢) ذخيرة العباد ليوم المعاد: ٣.

صرّح به كثير من الأعاظم عند البحث عن المسألة.

لأنّه لو كان الفقهاء متساويين في الفضيلة أو متوافقين في الفتوى مع اختلافهم في الفضيلة، كان خارجاً عن موضع البحث، إذ مع التساوي في الفضل والاختلاف في الفتوى يتخيّر العاميّ في تقليد أيّهم شاء، ومع اتّفاقهم في الفتوى لا أثر لوجوب تقليد الأعلم؛ لأنّ العمل بفتوى أحدهما عمل بالآخر أيضاً، ولا يختصّ الحجيّة حينئذٍ بواحد معيّن؛ لكونهما من قبيل تعدّد الرواية في حكم المسألة، فالعمل بإحدهما بمثابة الاستناد إلى كلتيهما. «وذلك لأنّ الحجيّة... إنّما تثبت لطبيعيّ فتوى العالم أو الفقيه ـ على نحو صرف الوجود ـ والعاميّ إذا عمل بفتياهما فقد عمل على طبق فتوى الفقيه، وهذا يكفي في الامتثال»[1].

إذ تكون فتياهما حينئذٍ كالخبرين المطابقين إذا قاما على وجوب شيء، فإنّ المجتهد إذا أفتى بالوجوب مستنداً إلى الجامع بين الخبرين فقد استند إلى الحجّة وعمل على طبقها من دون أن يجب عليه ما عمل به وأنّه أيّهما.

ودعوى سقوط فتوى المفضول عن الحجيّة مع وجود الأفضل بالمرّة واندراجها فيما دلّ على النهي عن اتّباع غير العلم يدفعها إطلاق الأدلّة كتاباً وسنّة، بل ويدفعها السيرة القطعيّة والقاعدة الارتكازيّة الفطريّة، وحينئذٍ فلا ينبغي التشكيك في حجيّة فتوى غير الأعلم في نفسها، وإنّما

---

(١) التنقيح ١: ١٣٥.

الإشكال كلّه في فرض كون فتوى الأعلم مخالفة لفتوى غيره مع علم المقلّد بالمخالفة أيضاً، وإلّا ففي فرض عدم المخالفة لفتويين يمكن إحراز عدم المخالفة بالأصل، مضافاً إلى أنّ السيرة جارية على الرّجوع إلى المفضول مع عدم العلم بالخلاف. هذا موضوع البحث في المسألة، ويقع الكلام فيها في مقامين:

أحدهما: في بيان تكليف العاميّ في نفسه، من حيث إنّه مع عجزه عن الاجتهاد هل يتعيّن عليه تقليد الأعلم، أو أنّه يتخيّر بينه و بين تقليد غيره؟

وثانيهما: في بيان تكليف المجتهد من حيث إنّه يجوز له الافتاء بجواز تقليد غير الأعلم أو لا؟

أمّا الأوّل: وهو وظيفة العاميّ الملتفت إلى اختلاف الفقهاء في الفضيلة والفتوى، فلا شكّ في أنّ عقله يستقلّ بلزوم الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفة بينه و بين غير الأعلم في الفتوى، لكونه عالماً بحجيّة فتوى الأعلم، وشاكّاً في حجيّة فتوى غير الأعلم عند معارضتها مع فتوى الأعلم، والشكّ في الحجيّة كافٍ في الحكم بعدم حجيّتها وعدم جواز الاعتماد عليها في مقام العمل.

وبعبارة اُخرى: لا شكّ في أنّ مقتضى احتمال التعيين في قول الأفضل مع احتمال التخيير بين الأفضل والمفضول شرعاً هو القطع بحجيّة قول الأفضل إمّا تعييناً أو تخييراً، والشكّ في حجيّة قول

المفضول ولو تخييراً، فيكون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجيّة ومقتضى الأصل فيه هو الحكم بالتعيين.

موارد دوران الأمر بين التّعيين والتخيير:

وصور هذه المسألة ثلاثة:

الأُولى: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في أصل الشريعة ومرحلة الجعل في الأحكام الواقعيّة، كأن يفرض صدور تشريع من الشارع ويجهل أمره في أنّه كان معيّناً على المكلّف، أو كان مخيّراً بينه و بين غيره.

الثانية: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل والتشريع في الأحكام الظاهريّة، أي: دار الأمر بين أن تكون الحجّة المجعولة معيّنة أو مردّدة، كالشكّ في أنّ حجيّة جواز الرجوع إلى المجتهد هل هي مختصّة بخصوص الأعلم من المجتهدين، أو هي عامّة له ولغيره، على نحو يكون المكلّف مخيّراً بين الرجوع إليه وإلى غيره من المجتهدين ممّن يفضلهم في الخبرة بأُصول الاستنباط.

الثالثة: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال لأجل التزاحم، بعد العلم بالتعيين في مقام الجعل، كما إذا كان هناك غريقان يحتمل كون أحدهما بعينه نبيّاً مثلاً، ولم نتمكّن إلّا من إنقاذ أحدهما، فيدور الأمر بين وجوب إنقاذه تعييناً أو تخييراً بينه و بين الآخر.

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في بعض هذه الصور، وذكرت لها

فروع كثيرة ربّما يعود تحقيق أكثرها إلى البحوث الفقهيّة، والذي يرتبط ببحوثنا هذه هو خصوص القسم الثاني، أعني ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في جعل الحجيّة لبعض الأحكام الظاهريّة.

والظّاهر هو الاتّفاق على أنّ المرجع فيه هو الاحتياط، أي الأخذ بمحتمل التعيين، وذلك لأنّ ما علم بحجيّة المردّدة بين كونها تعيينيّة أو تخييريّة قاطع للعذر في مقام الامتثال ومبرىء للذمّة بحسب مقام الظّاهر يقيناً، وأمّا الطرف الآخر المحتمل كونه حجّة على نحو التخيير، فهو محكوم بعدم الحجّيّة شرعاً؛ لأنّ الشكّ في الحجّيّة بحسب مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجّيّة الفعليّة، فكلّ ما شكّ في حجّيّته لشبهة حكميّة أو موضوعيّة لا يصحّ الاعتماد عليه في مقام العمل، ولا يصحّ إسناد مؤدّاه إلى المولى في مقام الإفتاء، فتكون النتيجة هي الحكم بالتعيين؛ لأنّ شغل الذّمّة اليقينيّ يستدعي فراغاً يقينيّاً، إذاً النتيجة وجوب تقليد الأعلم حسب ما يدركه عقل العاميّ واجتهاده، إلّا فيما استقلّ عقله بالتساوي، أو أفتى الأعلم بجواز الرجوع إلى المفضول.

قال صاحب الكفاية: «نعم لا بأس برجوعه إليه [أي المفضول] إذا استقلّ عقله بالتساوي وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه»[1].

وعن مطارح الأنظار: «إنّ المقلّد إمّا أن يكون ملتفتاً إلى الخلاف في

---

(١) كفاية الأُصول ٢: ٤٣٨.

هذه الواقعة أو لا، وعلى الثاني فلا كلام فيه في المقام، وإنّما يبنى الكلام فيه على مسألة عمل الجاهل على الخلاف فيها. وعلى الأوّل فإمّا أن يستقلّ عقله بالتّساوي فلا كلام أيضاً، إذ لا يعقل تكليفه بخلاف علمه»[1].

والحاصل: أنّ للمسألة ثلاث صورٍ:

الأُولى: ما لو كان العاميّ شاكّاً في جواز تقليد غير الأعلم، فالمتعيّن في هذه الصورة هو تقليد الأعلم لا غير.

الثّانية: ما لو استقلّ عقله بالتساوي وعدم اعتبار أعلميّة الفقيه في التقليد، فالحكم في هذه الصورة هو التخيير في الرجوع إلى الأعلم وغيره، إذ لا يعقل تكليفه بخلاف علمه.

الثّالثة: ما لو أفتى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم، فحينئذ يجوز للعاميّ تقليد غير الأعلم استناداً إلى فتوى الأعلم، إذ المفروض أنّ فتوى الأعلم حجّة في حقّه، وقد قامت الحجّة على اعتبار فتوى غير الأعلم.

هذا كلّه في المقام الأوّل وهو بيان وظيفة العاميّ العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو مقتضى الأدلّة في مسألة تقليد الأعلم.

وأمّا المقام الثّاني: وهو بيان تكليف المجتهد من حيث إنّه هل يجوز له الإفتاء بجواز تقليد غير الأعلم أم لا؟ قال العلّامة الخوئيّ: «فتفضيل الكلام فيه أنّ للمسألة صوراً ثلاثاً:

---

(١) مطارح الأنظار: ٢٧١.

الأُولى: ما إذا علمت موافقة الأعلم وغير الأعلم في الفتوى بجميع خصوصيّاتها.

الثّانية: ما إذا علمت مخالفتهما في الفتوى، كما إذا أفتى الأعلم بوجوب شيء وأفتى غير الأعلم بحرمته أو بإباحته.

الثّالثة: ما إذا شككنا في ذلك ولم يعلم موافقتهما أو مخالفتهما.

أمّا الصورة الأُولى: أعني صورة العلم بالموافقة فهي وإن كانت من الندرة بمكان إلّا لو اتّفقت في مورد لم يجب فيها تقليد الأعلم بوجه، وذلك لأنّ الحجيّة... إنّما ثبتت لطبيعيّ فتوى العالم أو الفقيه ـ على نحو صرف الوجود ـ والعاميّ إذا عمل بفتياهما فقد عمل على طبق فتوى الفقيه، وهذا يكفي في الامتثال، إذ لم يقم دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلّد له وتمييزه، فإنّ حال المقام حال ما إذا قام خبران على وجوب شيء، فإنّ المجتهد إذا أفتى بالوجوب مستنداً إلى الجامع بين الخبرين فقد استند إلى الحجّة وعمل على طبقها من دون أن يجب عليه تعيين ما عمل به وأنّه أيّهما»[1].

وكذلك الكلام في المجتهدين المتّفقين في الفتوى، لأنّهما إذا اتّفقا في الاجتهاد لم يقم أيّ دليل على أنّ العاميّ يجب أن يستند إلى فتياهما في مقام العمل، تساويا في الفضيلة أم اختلفا.

ثمّ إنّه لو قلنا بوجوب الاستناد فهل يجب أن يستند إلى خصوص

---

(١) التنقيح ١: ١٣٥.

فتوى أحدهما المعيّن، أو يكفي الاستناد إلى الجامع أو الجميع أو المجموع؟ وهنا يقع الكلام في مقامين:

أحدهما: أن تكون فتياهما موافقاً للاحتياط.

ثانيهما: أن تكون فتياهما مخالفاً للاحتياط.

أمّا الأوّل: وهو أن تكون الفتوتان موافقاً للاحتياط، كما إذا أفتيا كلاهما بوجوب السورة في الصّلاة، فالصّحيح أنّ الاستناد إلى فتوى كلّ واحد منهما يجزىء في مقام الامتثال، وذلك لشمول أدلّة الحجّيّة لفتوى كلّ منهما في محلّ الكلام، والسّر فيه أنّ الحجّيّة نظير غيرها من الأحكام الوضعيّة أو التكليفيّة قد جعلت لطبيعيّ الدليل وهو قابل الصدق على الواحد والكثير، إذاً فموضوع الحجيبة في المقام إنّما هو طبيعيّ فتوى العالم أو الفقيه وهو قابل للانطباق على كلّ مهما، وبهذا تتّصف كلّ واحدة منهما بالمنجزّيّة والمعذّريّة، فللمكلّف أن يستند إلى فتوى هذا بخصوصها، وإلى فتوى ذاك كذلك.

كما أنّ له أن يستند إلى الطبيعيّ الملغى عنه الخصوصيّات والمشخّصات والكثرات والمميّزات؛ لأنّ الموضوع للحجّيّة.

وله أيضاً أن لا يقلّد في المسألة أصلاً ويعمل بالاحتياط بشرط أن يأتي العمل برجاء المطلوبيّة، لا بداعي أمر قطعيّ.

والحاصل: أنّ المقلّد مخيّر في المقام بين أن يستند إلى فتوى الأعلم في مقام الامتثال، وبين أن يستند إلى فتوى غير الأعلم، وأن يستند إلى

الجامع، وأن يعمل بالاحتياط.

وأمّا الثّاني: وهو أن تكون فتوى كلّ منهما مخالفة للاحتياط، كما إذا أفتيا كلاهما مثلاً بعدم وجوب السورة، فللمكلّف إتيان الصلاة بغير سورة استناداً إلى فتوى الأعلم، وإلى فتوى غير الأعلم، وإلى الجامع في مقام الامتثال، وحينئذ فلو وجبت السورة في الواقع ولكنّه تركها استناداً على ما مرّ فهل يعاقب أم لا؟ فلا يخلو من وجهين: إمّا أن تصل إليه الفتوى أم لم تصل، فإن تركها استناداً بعد وصول الفتوى فلا يعاقب؛ لأنّه عمل بالفتوى التي جعلها الشارع له حجّة.

وإن تركها استناداً قبل وصول الفتوى إليه فإنّه لا يأمن من العقاب؛ لأنّ للشارع أن يقول له: لِمَ تركت السورة؟.

هذا كلّه في ترك السورة استناداً، وأمّا لو تركها من غير استناد فإنّه يعاقب على كلّ حال، إمّا للتجريّ لو لم تجب في الواقع، وإمّا لترك الواجب لو وجبت واقعاً.

ويجوز للمكلّف العمل بالاحتياط وإتيان الصلاة مع السّورة برجاء المطلوبيّة.

وأمّا الصّورة الثّانية: أعني ما إذا علمت المخالفة بينهما ولو على سبيل الإجمال، كما إذا علم بمخالفتهما في المسائل الّتي هي محلّ الابتلاء، وكان فتوى غير الأعلم على خلاف الاحتياط، أو كان كلّ منهما موافقاً للاحتياط من جهة ومخالفاً له من جهة، فالمعروف بين علمائنا وجماعة

من العامّة وجوب تقليد الأعلم، وهو قول السيّد المرتضى في الذريعة[١]، والمحقّق في المعارج[٢]، والعلّامة في النّهاية[٣] والتهذيب[٤]، والشهيد في الذكرى[٥] والألفيّة[٦]، والمحقّق الثّاني في الجعفريّة[٧]، وشرح الألفيّة[٨]، والشهيد الثاني في المقاصد العليّة[٩] والمسالك[١٠]، في المعالم[١١]، وآيةالله ملّا صالح المازندرانيّ في حاشيته على والسيّد عليّ الطباطبائيّ في الرياض[١٢]، وإلى رأي هؤلاء ذهب الوحيد البهبهانيّ رحمه الله في الفوائد الحائريّة حيث يقول ـ ضمن بيان وظائف المجتهد ـ : هذه أحوال المجتهد من حيث هو مجتهد، وليست

---

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢: ٨٠١.

(٢) معارج الأُصول: ٢٠١.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤٢١.

(٤) تهذيب الأُصول في علم أُصول الفقه.

(٥) ذكرى الشيعة: ٣.

(٦) الألفية: ٢٩.

(٧) رسائل المحقّق الكركيّ المجموعة الأُولى: ٨٠.

(٨) شرح الألفيّة، الجزء الثالث: ١٧٦.

(٩) المقاصد العليّة في شرح الألفيّة: ٢٩.

(١٠) مسالك الأفهام ٢: ٣٥٣.

(١١) معالم الأُصول: ٢٤٠.

(١٢) نقله عنه في مفاتيح الأُصول: ٦٢٦.

(١٣) رياض المسائل ٢: ٣٨٨.

منحصرة فيما ذكر، بل ربّما يوجد غيره، فتتبَّعْ مظانّه تجِد منها أنّ كلامه حجّة على مَن قلّده، ويجب على مقلِّده العمل بقوله خاصّة، دون مجتهد آخر لا يعتقد به، فلا يقلّده، ومع وجود الأعلم الأفقه يتعيّن تقليده، ومع التساوي يتخيّر[1]. و قالﷺ في مقامع الفضل في جواب هذا السؤال: مقلّد دو مجتهد می‌توان شد در یک زمان که بعضی از مسائل را از مجتهدی أخذ کند، وبعضی دیگر را از دیگری؟

جواب: هرگاه هر دو در علم و اجتهاد مساوی باشند مانعی ندارد، و اگر یکی از ایشان اعلم باشد مهما أمکن دست از تقلید او بر ندارد. والله العالم[2].

وفي مطارح الأنظار: «بل هو قول من وصل إلينا كلامه من الأُصوليّين كما عن النهاية»[3]. وفي المعالم: «هو قول أصحابنا الذين وصل إلينا كلامهم»[4].

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٥٠١، فائده ٣٣.

(٢) مقامع الفضل ١: ٢٨٢، سؤال رعج [٢٧٣]. وترجمة السؤال الموجّه لهﷺ: هل يصحّ للمقلّد أن يأخذ برأي مجتهدين، بأن يأخذ بعض مسائله عن أحدهما، وبعضها عن الآخر؟

جوابهﷺ: عند تساويهما في العلم والفقاهة يتخيّر بينهما، وإن كان أحدهما أعلم من الآخر، يذهب إلى تقليد الأعلم إن إمكن.

(٣) مطارح الأنظار: ٢٧٢.

(٤) معالم الأُصول: ٢٤٠.

وبه قال كثير من المعاصرين. ونقل عـن السـيّد المرتضـى والمحقّـق الثاني الإجماع عليه.

وبذلك يتبيّن لنا أنّ عدداً كبيـراً مـن الفقهـاء، ومـنهم: الأُسـتاذ الأكبـر الوحيد البهبهانيّ﵀ يقولون بوجوب تقليد الأعلم.

فهرس المصادر

١. الاحتجاج، أحمد بن عليّ الطبرسيّ (متوفّى ٥٦٠ هـ ـ ق)؛ تحقيق: السيّد محمّد باقر الخرسان؛ المطبعة: منشورات دارالنعمان.

٢. الإحكام في أُصول الأحكام، سيف الدين بن محمّد الآمديّ؛ دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٥ هـ ـ ق.

٣. الألفيّة، محمّد بن مكّيّ الشهيد الأوّل؛ منشورات المكتبة الإسلاميّة، قم ـ إيران.

٤. البيان في تفسير القرآن، آية الله السيّد أبوالقاسم الخوئيّ؛ المطبعة العلميّة، قم ـ إيران، ١٣٩٤ هـ ـ ق.

٥. التبيان، محمّد بن الحسن الطّوسيّ؛ المطبعة العلميّة، النجف الأشرف، ١٣٧٦ هـ ـ ق.

٦. تفسير الطبريّ، محمّد بن جرير الطبريّ؛ مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ، مصر، ١٣٧٣ هـ ـ ق.

٧. تفسير القرطبيّ، محمّد بن أحمد القرطبيّ؛ دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ـ لبنان، ١٩٦٥ م.

٨. التعريفات، الجرجانيّ، عليّ بن محمّد؛ المطبعة الخيريّة، مصر، ١٣٠٦ هـ ـ ق.

٩. التنقيح في شرح العروة الوثقى تقريرات دروس العلّامة الخوئيّ، الميرزا عليّ الغرويّ التبريزيّ؛ مؤسّسة آل البيت، قم ـ إيران.

١٠. تنقيح المقال، الشيخ عبد الله المامقانيّ؛ المكتبة المرتضويّة، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ ـ ق.

١١. الحورالعين، أبو سعيد بن نشوان الحميريّ؛ طهران ـ إيران، ١٩٧٢م.

١٢. ذخيرة العباد ليوم المعاد، آية الله محمّد كاظم الآخوند الخراسانيّ.

١٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة، عليّ بن الحسين السيّد المرتضى؛ انتشارات دانشگاه تهران، طهران ـ إيران، ١٣٤٨ ش.

١٤. الذكرى، محمّد بن مكيّ العامليّ الشهيد الأوّل؛ مكتبة بصيرتي، قم ـ إيران، ١٢٧٢ هـ ـ ق.

١٥. رجال النّجاشيّ، أحمد بن عليّ بن أحمد النّجاشيّ؛ تحقيق السيّد موسى الشبيريّ الزنجانيّ؛ مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم ـ إيران، ١٤٠٧هـ ـ ق.

١٦. الرسالة الجعفريّة (ضمن رسائل المحقّق الكركيّ) المجموعة الأُولى، الشّيخ عليّ المحقّق الكركيّ؛ تحقيق محمّد الحسّون؛ مكتبة آية الله المرعشيّ، قم ـ إيران، ١٤٠٩ هـ ـ ق.

١٧. رياض المسائل، السيّد عليّ الطباطبائيّ؛ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، ١٤٠٤ هـ ـ ق.

١٨. شرح الألفيّة (ضمن رسائل المحقّق الكركيّ) الجزء الثالث، الشيخ عليّ المحقّق الكركيّ؛ مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم ـ إيران، ١٤١٢ هـ ـ ق.

١٩. الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ؛ تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار؛ دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٧ هـ ـ ق.

٢٠. العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ؛ مكتبة وجدانيّ، قم ـ إيران، ١٤٠٠ هـ ـ ق.

٢١. عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول، السيّد مرتضى الفيروزآباديّ؛ مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٨٦ هـ ـ ق.

٢٢. غُنية النزوع، السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبيّ (٥١١ ـ ٥٨٥ هـ ـ ق)؛ تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادريّ؛ نشر: الطبعة الأُولى، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، المطبعة اعتماد، قم، ١٤١٨هـ ـ ق.

٢٣. فرق و طبقات المعتزلة، القاضي عبدالجبّار بن أحمد؛ مصر، ١٩١ هـ ـ ق.

٢٤. الفصول، الشّيخ محمّد حسين الأصفهانيّ؛ دارالطباعة الحاج إبراهيم، ١٣٠٦ هـ ـ ق.

٢٥. الفوائد الحائريّة، الأُستاذ الأكبر الوحيد البهبهانيّ (المتوفى ١٢٠٦

هـ ـ ق)؛ تحقيق لجنة مجمع الفكر الإسلاميّ؛ نشر مجمع الفكر الإسلاميّ؛ الطبعة الأُولى، المطبعة الباقري، قم، ١٤١٥ هـ ـ ق.

٢٦. قوانين الأُصول، ميرزا أبوالقاسم المحقّق القمّيّ؛ ١٣٠٣ هـ ـ ق.

٢٧. الكافي، محمّد بن يعقوب الكلينيّ؛ دار الكتب الإسلاميّة، طهران ـ إيران، ١٣٨٨ هـ ـ ق.

٢٨. كفاية الأُصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانيّ؛ منشورات العلميّة الإسلاميّة، طهران ـ إيران، ١٣٦٣ هـ ـ ق.

٢٩. مجمع البحرين، فخرالدين الطريحيّ؛ تحقيق السيّد أحمد الحسينيّ؛ چاپخانه طراوت، طهران ـ إيران، ١٣٦٢ ش.

٣٠. مسالك الأفهام، زين الدين بن عليّ الشهيد الثاني؛ مكتبة بصيرتيّ، قم ـ إيران.

٣١. مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النّوريّ؛ مؤسّسة إسماعيليان، قم ـ إيران، ١٣٨٣ هـ ـ ق.

٣٢. المستصفى من علم الأُصول، أبو حامد محمّد بن محمّد؛ مطبعة أمير، قم ـ إيران، ١٣٦٤ هـ ـ ق.

٣٣. مستمسك العروة الوثقى، آية الله السيّد محسن الطباطبائيّ الحكيم؛ مطبعة الآداب، النّجف الأشرف، ١٣٩١ هـ ـ ق.

٣٤. مصباح الأُصول، تقريرات دروس العلّامة الخوئيّ؛ السيّد محمّد سرور واعظ؛ مطبعة الغدير، قم ـ إيران، ١٤٠٨ هـ ـ ق.

٣٥. المصباح المنير، أحمد بن محمّد المُقري؛ مطبعة دار الهجرة، قم ـ إيران، ١٤٠٥ هـ ـ ق.

٣٦. مطارح الأنظار، تقريرات دروس الشيخ الأنصاريّ، أبوالقاسم كلانتري؛ مطبعة الشهداء، قم ـ إيران، ١٤٠٤ هـ ـ ق.

٣٧. معارج الأُصول، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقّق الأوّل؛ مطبعة الشهداء، قم ـ إيران، ١٤٠٣ هـ ـ ق.

٣٨. معالم الدين، حسن بن زين الدين؛ منشورات الرضيّ، قم ـ إيران، ١٣٠٠ هـ ـ ق.

٣٩. معجم الفرق الإسلاميّة، الأمين، شريف يحيى؛ دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٦ هـ ـ ق.

٤٠. المقالات والفرق، سعد بن عبد الله الأشعريّ القمّيّ؛ تصحيح محمّد جواد مشكور؛ مطبعة كاويان، طهران ـ إيران، ١٣٦١ ش.

٤١. منتهى الدراية في شرح الكفاية، السيّد محمّد جعفر المروّج؛ مطبعة نمونه، قم ـ إيران، ١٤١٢هـ ـ ق.

٤٢. منتهى الوصول، محمّد تقيّ الآمليّ؛ چاپخانه فردوسيّ، طهران ـ إيران، ١٣٩١ هـ ـ ق.

٤٣. منتخب الرسائل، السيّد أبو الحسن الأصفهانيّ؛ چاپخانه نور، قزوين، ١٣٧٧ هـ ـ ق.

٤٤. منتهى الأُصول، السيّد ميرزا حسن البجنورديّ؛ مطبعة الآداب،

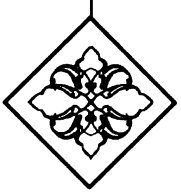
النّجف، ١٣٨٨ هـ ـ ق.

٤٥. من لا يحضره الفقيه، محمّد بن عليّ بن الحسين؛ دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٠ هـ ـ ق.

٤٦. موسوعة الفرق الإسلاميّة، الدكتور محمّد جواد مشكور؛ مجمع البحوث الإسلاميّة، بيروت، ١٤١٥ هـ ـ ق.

٤٧. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف؛ نسخة مخطوطة.

٤٨. وسائل الشّيعة، الشيخ محمّد بن الحسن العامليّ؛ دار التراث العربيّ، بيروت ـ لبنان، ١٣٨٨ هـ ـ ق.



رايي الوحيد البهبهاني والشيخ يوسف البحراني في أحكام الصلاة في المساجد الأربعة دراسة ومقارنة

السيّد محمد جواد شبيرى

أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

الحمدلله ربّ العالمين والصلاة على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين واللعن على اعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد فقد اشتهر الوحيد البهبهاني بدفاعه عن مسلك المشهور، خلافا للأخباريين الّذين منهم الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق؛ إذ لا يعتدّون برأي المشهور فيفتون بما يفهمون من الأحاديث وإن خالف قول المعظم، وهذا كلام صحيح في الجملة وليس هذا بمعنى تبعية الوحيد البهبهاني عن نظر المشهور وتقليده إياهم من دون تدقيق في الأدلّة الشرعية[1]، بل له مبان اصولية كالقول بجر ضعف السند بعمل المشهور[2]، وسقوط الخبر الصحيح عن الاعتبار بإعراضهم عنه[3]،

---

(١) ورد في مصابيح الظلام ١: ٦٢، الإشارة إلى شبهات سوفسطائية مخالفة للبديهة وقال: «منها أنّ موافقة الفقهاء تقليد، وما لم يخالفهم أحد لم يكن فقيهاً جديدا وأنّ الفقه العتيق ليس بشيء بل الفقيه من يحصّل فقهاً جديداً» وقسه مع الحاشية على مدارك الأحكام ٢: ١٩٧، ومصابيح الظلام ١: ٥٨.

(٢) ورد في الفوائد الحائرية: ٤٨٧: اتفق المتقدومن والمتأخرون من القائلين بحجية خبر الواحد على أنّ الخبر الضعيف المخبر بالشهرة وأمثاله حجة... وفيها وفي: ٤٩١، وغيرهما تصريح بتقدّم الخبر الضعيف المخبر على خبر الصحيح غير المخبر.

(٣) و الاعتبار الشهرة عنده وجوه أخرى مثل ما صرّح به مكررا من اعتبار ظن المجتهد الحي المستجمع لشرائط الفتوى (الفرائد الحائريه: ١١٧، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٦، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٤٢، ٢٧٦، ٢٩٣، ٤١٩، ٤٧٠، ٤٨٨) والشهرة موجبة ⇦

بخلاف الأخباريين، إذ لاعبرة عندهم بعمل المشهور بل يعمولن بجميع الأحاديث المذكورة في الكتب الأربعة أو غيرها ــ على اختلاف بينهم في ذلك لا نريد التعرّض له منها ــ وإنّما الّذي نريد الإشارة إليه أنّ الوحيد البهبهانى ـ ربما كان يفتي بما يخالف المشهور كما أفتى بتعين القصر على المسافر في الأماكن الأربعة أعني كلة والمدنية ومسجد الكوفة والحائر ما لم ينوا المقام عشرة أيام[1]، مع تصريحه بأن المشهور بين الأصحاب أفضلية الإتمام في هذه المواضع[2]، ومراده من المشهور بين الأصحاب هو المشهور بين مطلق الأصحاب أو المتأخرين منهم، إذ اكه هو في مواضع من كلامه أنّ المشهور بين الفقهاء المعاصرين للأئمة

⇦ لظن المجتهد (لاحظ حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٤٦٥، مصابيح الظلام ١: ٥٧، و٤: ٣٣٢).

و الوحيد يرى المرجحّات غير منحصرة في المرحجات المنصوصة والشهرة توجب الترجيح أحياناً (لاحظ الفوائد الحائرية: ٢٠٧ـ ٢٢٤)

و هو يفتي بالقول المشهور في المستحبات من باب التسامح في أدلة السنن كما أشار إليه في الحاشية على مدارك الأحكام ٢: ٣٨٠: لعلّ الشهرة كافية فى مقام المسامحة في الدليل، بل ربما يفتون بالاستحباب أو الكراهة بمجرد فتوى فقيه واحد...

هذا وقاعدة التسامح في أدلة السنن توجب عدم اخبار ضعف السند بالشهرة في المستحبات كما أشار إليه في مصابيح الظلام ٢: ٤٠٨.

(١) مصابيح الكلام ٢: ١٨٧ ـ ٢٠٧، حاشية المدارك ٣: ٤٢١ ـ ٤٣٢ ـ حاشية الوافي: ٣٥٩ ـ ٣٦٨.

(٢) مصابيح الكلام ٢: ١٨٦٧.

غير ذلك [١].

و قد اخترنا هذا البحث بالتكلّم عنه كي يظهر جلياً ما للوحيد البهبهانى من الاستقلال في الرأي والاستدلال وإرائة الأدلة المتكبرة وقوة التفكير وسعة الغور في الأحاديث [٢].

و قد جعلنا مدار المقال على مقارنة كلامه مع كلام معاصره الشيخ يوسف البحراني: إذ بسطا الكلام في المسألة بما لم يسبقهما سابق والكتب الاستدلالية المتعرضة لهذه المسألة قبلهما إن تعرضت لهذا البحث ففي غاية الاختصار في الاغلب.

فهذا كتاب المعتبر في شرح المختصر للمحقق الحلّي ﷺ ــ وهو من أجلّ كتب الفقه وأول كتاب فقهي مبسوط وصل الينا[٣] يتعرض لجميع مسائل الفقه ويستدل عليها[٤]، أورد هذه المسألة هكذا: اختلف الأصحاب في أربعة مواطن «مكة والمدينة وجامع الكوفة والحائر فقال

---

(١) مصابيح الظلام ٢: ١٨٧، ١٩٢، ٢٠٣، ٢٠٤، حاشية الوافي: ٣٥٩، الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ٤٢١ـ ٤٢٣ـ ٤٣٢.

(٢) ولاختيار هذا البحث جهة اخرى أيضا وهي انّ هذا المقال تقدّم لهذا المؤتمر الشريف الّذي ينعقد في هذا البلد المقدّس فيناسب البحث فيه عن أحكامه صانه الله عن الحدثان.

(٣) وامّا في مالم يصل إلينا فيحتمل وجود نظير ذلك كالمغني في شرح النهاية للقطب الراوندي إذ ذكر أنّه في عشر مجلدات (الفهرست للشيخ منتخب الدين: ٦٨)

(٤) لكنه ناقص لم يبرز منه إلّا إلى أوائل كتاب الحج. (قسه مع الذريعة ٢١: ٢٠٩).

الثلاثة[١] وأتباعهم: يتخير المسافر في الصلاة بين الإتمام والتقصير والإتمام أفضل. فقال ابن بابويه: يقصر ما لم ينو المقام عشرة والأفضل أن ينوي المقام بها ليوقع صلاته تماماً.

احتج الأولون بروايات منها... (فأورد ثلاث روايات وذكر تعلق الحكم بمسجد الكوفة أخذاً بالمتيقن وأمّا الإتمام بمكة (المدينة فلا يختص بمسجدهما فإن تضمنته بعض الروايات كان اهتماماً بهما وتعظيماً) واحتج ابن بابويه بروايات، منها... (فأورد روايتين، ثم قال) والروايات بما ذكره الثلاثة أكثر وأرجح، ويحتمل أن يكون المراد بهذه الأخبار وجوب الإتمام، فكأنّه يقول: لاتتم وجوبا حتى تجمع على المقام[٢] فهذا كتاب مدارك الأحكام. نقل اختلاف الأصحاب بنقل كلام المعتبر في فتوى الثلاثة وأتباعهم وكلام ابن بابويه وأتبعه بنقل عبارة السيد المرتضى في الجمل وأنّها تعطي منع التقصير[٣]، ثم قال:

---

(١) المراد من الثلاثة في كلامه الشيخ الطوسي والشيخ المفيد وعلم الهدى كما حرّج به في المعتبر ١: ٣٣، لكن المذكور في الجمل للسيد المرتضى لا يوافق على ذلك كما يأتي في المعتبر اللهم إلّا ان يكون المحقق أخذ ذلك عن غير الجمل والعلم من كتب السيد فتأمّل.

(٢) عـ ١١ المعتبر ٢: ٤٧٦ ـ ٤٧٧، (الحجرية: ٢٥٣).

(٣) كأنّه نقد لكلام المعتبر مع رعاية الأدب.

و كيف كان فقد يظهر قول السيد المرتضى بتعين القصر من شرح ابن البراج على الجمل: ١٤٠، حيث قال بعد إيراد كلامه: وأما قوله رضى الله عنه ... فقد وردت الرواية بذلك وشيخنا أبوجعفر محمد بن الحسن الطوسي﵀ يحمل ذلك ⇦

والمعتمد الأوّل.

و أمّا صاحب الحدائق فقد أورد ثلاثين حديثاً وبحث في ذيل جملة منها عن مفادها وتقريب الاستدلال بها، كما بحث عن وجود الجمع العرفي بين الأحاديث وأنكر ذلك وقال باستقرار التعارض بينهما ثم بحث عن العلاج بينها واختار في نهايه المطالفنان المطاف صحة القول

⇦ على الاستحباب دون الوجوب والأصل القصر فينبغي أن يكون العمل عليه.

و في الدروس ١: ٢٠٨، أنّ ظاهر المرتضى وابن الجنيد تحتم الإتمام في هذه المواضع.

لنا على التخيير في الحرمين أنّ فيه جمعاً بين مادل على وجوب الإتمام مطلقاً كصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج ... وصحيحة على بن مهزيار ...، وبين مادل على وجوب التقصير كذلك، كصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع ... ويدل على التخيير صريحاً ما رواه الشيخ ... عن عيل بن يقطين ...

و أمّا مسجد الكوفة والحائر، فقد ورد بالإتمام فيها أخبار كثيرة لكنّها ضعيفة السند وأوضح ما وصل إلينا في ذلك مسندا ما رواه الشيخ ... عن حماد بن عيسى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: من مخزون علم الله الاتمام في أربعة مواطن ... والظاهر أن المراد أن من مخزون علم الله مشروعية الإتمام في هذه الرواية معتبرة سنداً، بل حكم العلامة في المختلف بصحتها وهو غير بعيد، وفي معناها أخبار كثيرة فلا بأس بالعمل بها إن شاء الله تعالى.

و مع ذلك فلا يبعد أن يكون التقصير أقرب إلى حصول البراءة لأنّه فرض المسافر، ولأن الأخبار الواردة بالاتمام لا تدل على أزيد من الرجحان والله تعالى أعلم.

هذا تمام كلام في أصل هذه المسألة ثم أخذ بذكر تنبيهاتها.

مدارك الأحكام ٦: ٤٦٦ ـ ٤٦٨.

المشهور بين المتـأخرين وكـان بحثـه فـي أصـل هـذه المسـألة فـي ١٧ صفحة [١].

و أمّا الوحيد البهبهانى فقد بحث عن ذلـك مفصـلا فـي كتبـه الثلاثـة خصوصاً في مصابيح الظلام اذ استغرق بحثه فيه عشـرين صـفحة، وف حاشيته على الوافي نكات زائدة كثيرة عليه.

فلذلك جعلنا مدار الكلام في هـذا المقـام علـى مقارنـة كـلام هـذين العلمين ـ وأحدهما من أعلام الاصوليين والآخر من اعلام الاخباريين ـ في أصل هذه المسألة دون تفريعاتها وقد بحثنا فيه عـن مـنهج العلمـين في هذه المسألة من جهات خمس:

الاولي: استقصاء الروايات

الثانية: فقه الأحاديث

الثالثة: تقييم الأحاديث سندا

الرابعة: الجمع العرفي بين الروايات

الخامسة: علاج الروايات المتعارضة بناء على استقرار التعارض بينها

و في ختام المقال خاتمـة أشـرنا فيهـا بالرسـائل المسـتقلة فـي هـذه المسألة

---

(١) الحدائق الناضرة ١١: ٤٣٨ ـ ٤٥٥، وفي آخر هذا الجزء إشارة إلى كتابته فـي الأرض المقدسة كربلاء المعلى بجوار سيد الشهداء عليه السلام فـي ٢٦ ربيـع المولـود مـن سـنة ١١٨١ فهذه جهة اخرى لاختيار كلامه للبحث في هذا المقال، إذ هـو مـن أعـلام كـربلاء وقـد حلّ بها قبل عام ١١٦٩ (مقدمة الحدائق، «ط»).

و الحمدلله رب العالمين

٩ ربيع المولود ١٤٣٦ يوم سرور شيعة اهل البيت عليهم السلام (و قدتم تبيضه في ١٧ ربيع الأوّل وهو يوم العيد الأغرّ بولادة الرسول الاكرم وولده الامام الصادق صلوات الله عليهما)

قم المقدّسة ـ السيد محمدجواد البشيري

الجهة الأولي: منهج العلمين في استقصاء روايات البحث

أورد صاحب الحدائق ـ كما تقدّم ـ في كتابه في هذا البحث ثلاثين حديثاً، وجميع هذه الروايات مذكورة في وسائل الشيعة في الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر: «باب تخيير المسافر في مكة والمدينة والكوفة والحائر مع عدم نية الإقامة بين القصر والإتمام واستحباب اختيار الاتمام».

إلّا روايتين إحديهما مذكورة في الوسائل في الباب ٢٦ ــ أي الباب التالي للباب المشار إليه آنفا[1]، وثانيتهما لم تردني الوسائل أصلاً وهي مذكورة في البحار في غير الباب المختص بهذه المسألة وكأنّه ظفر به صاحب الحدائق صدفة [2].

و صاحب الحدائق لم يراجع الوسائل لأخذ الأحاديث بل راجع إلى

---

(١) الحدائق ١١: ٤٤٨، الحديث ٣٠ والرواية مأخوذة من كامل الزيارات.

(٢) الحدائق ١١: ٤٤٤، الحديث ١٤، والرواية مروية في البحار ٨٩: ٥٦، الحديث ٢٧، من كتاب عبدالله الله بن يحيى الكاهلى (لاخط الوصول الستة عشر طبعة دار الشبستري: ١١٥، طبعة دارالحديث: ٣٢٨).

المصادر الأصلية فلذلك صار نقله للأحاديث في بعض الأحيان أدقّ من نقل صاحب الوسائل[١]، لكن في الوسائل في نفس الباب روايتان لم يوردهما في الحدائق[٢].

و قد رتب صاحب الحدائق الروايات بحسب المضمون فأورد أولاً ما يرى من الروايات دالّة على مشروعية الإتمام في هذه الأماكن من دون قصد الإقامة، ثم أورد سائر الأحاديث وقال: إنّ هذه الأخبار السبعة الأخيرة من الأدلة الدالّة على ما ذهب اليه الصدوق ومن قال بمقالته[٣].

و أمّا الوحيد البهبهاني فهو وإن لم يورد جميع روايات الباب لكن في كتبه روايات كثيرة لم يوردها صاحب الحدائق وكذا صاحب الوسائل في هذا الباب.

توضيح ذلك أنّ الوحيد أورد أكثر الأحاديث الآمرة بالإتمام بصيغة الأمر أو بالجملة الخبرية وبعض الأحاديث الدالة على التخيير وجميع

---

(١) ففي الكافي ٤: ٥٨٦، ح ٣ بسنده عن إبراهيم بن أبي البلاد عن رجل من أصحابنا يقال له حسين عن أبي عبدالله عليه السلام، ولم ينقل صاحب الوسائل عند نقله للحديث في الوسائل ج ٨: ٥٣٠، ح ١١٣٦٤، عبارة «يقال له حسين» وقد أورد الحديث في الحدائق ١١: ٤٤٦ مع هذه الزيادة.

(٢) الأولي: وسائل الشيعة ٨: ٥٣٠، الحديث ١١٣٩٥ وهذه الرواية مذكورة في الكافي قبل الحديث المتقدم في الهامش السابق فلعلّ التفات صاحب الحدائق لنقل هذا الحديث على الوجه الصواب صار نسياً للذهول عن نقل ما سبقه

(٣) الحدائق ١١: ٤٤٩.

الأحاديث الدالة على التخيير وجميع الأحاديث الدالة على القصر وقد وضعنا قائمة لروايات الحدائق في كتب الوحيد:

من الحديث نصوصاً بعد تشابههما في بدأ الحديث بـ «تتمّ الصلاة...» والله العالم.

الثانية: وسائل الشيعة[1] والرواية مذكورة في قرب الأسناد وحيث أن صاحب الحدائق لم يراجع إلى الوسائل لنقل الأحاديث وإنما راجع إلى المصادر الأصلية ولم يكن الحديث في الكتب المشهورة لم يقف عليه قدّس سرّه.

روايات الحدائق في كتب الوحيد البهبهاني

الرقم	الرواية في الحدائق	مصابيح الظلام	الحاشية على المدارك	الحاشية على الوافي
١	حماد بن عيسى (ص ٤٣٨)	١٩١	-	-
٢	مسمع عن أبي إبراهيم عليه السلام (ص ٤٣٨)	لاحظ ص ١٩٧	٤٣١	٣٦١
٣	معاوية بن عمار (ص	لاخط ١٩٧	-	-

(١) وسائل الشيعة ٨: ٥٣٢، ح ١١٣٧٠.

	٤٣٩)			
٤	مرسلة الفقيه (ص ٤٣٩)	لاخط ص ١٩٧	-	-
٥	علي بن مهزيار (ص ٤٤٠)	١٨٧، ١٩٦ او غيرها	ص ٤٢٦ (متن) وغيرها[1]	٣٦٣ (متن) وغيرها
٦	عثمان بن عيسى (ص ٤٤٠)	١٨٩	-	-
٧	عبدالرحمن بن الحجّاج عن أبي عبدالله عليه السلام (ص ٤٤٠)	١٨٨، ٢٠١	-	٣٦٦
٨	فائد الحنّاط (ص ٤٤٠) المروية في كامل الزيارات	-	-	-
٩	مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام (ص ٤٤٢)	١٨٩	-	-

(١) المراد من هذا التعبير ما وردت الإشارة إلى الرواية في صفحة ـ أو صفحات ـ اخرى.

١٠	عمر بن رياح (ص ٤٤٢)	١٨٩	-	-
١١	عبدالرحمن بن الحجّاج عن أبي الحسين عليه السلام (ص ٤٤٣)	١٩٨	-	-
١٢	إبراهيم بن شيبة (ص ٤٤٣)	١٨٩	-	ص ٣٥٩ (متن)
١٣	علي بن يقطين (ص ٤٤٣) (لاخط الرقم ١٨)	١٩٠	-	-
١٤	سماعة بن مهران (ص ٤٤٤) المروية في البحار عن كتاب الكاهلي	-	-	-
١٥	عمرو بن مزروق (ص ٤٤٤)	-	-	-
١٦	عمران بن حمران (ص ٤٤٥)	-	-	-
١٧	الحسين بن المختار (ص ٤٤٥)	-	-	-

١٨	علي بن يقطين (ص ٤٤٥) (لاخط الرقم ١٣)	-	٤٢٨ (متن)	-
١٩	أبي بصير (ص ٤٤٥)	-	٤٢٨ (متن)	-
٢٠	عبدالحميد خادم إسماعيل بن جعفر (ص ٤٤٥)	١٩١	-	-
٢١	حسين (ص ٤٤٦)	-	-	٣٦٢
٢٢	زياد القندي (ص ٤٤٦)	-	-	-
٢٣	أبي شبل (ص ٤٤٦)	١٩٨	-	٣٦٤ (متن)
٢٤	معاوية بن وهب (ص ٤٤٧)	١٩٢	-	٣٦٧ (متن)
٢٥	محمد بن إبراهيم الحضيني (ص ٤٤٧)	١٩٠	٤٢٧	-
٢٦	محمّد بن اسماعيل بن بزيع (ص ٤٤٨)	١٨٩ وغيرها	٤٢٦ (متن) وغيرها	
٢٧	علي بن حديد (ص ٤٤٨)	١٨٧ وغيرها	٤٢٧	
٢٨	معاوية بن عمار ... عن رجل قدم مكة (ص ٤٤٨)	١٩٠	٤٢٦	٣٦٨

٢٩	معاوية بن وهب (٤٨)	١٩٨	٤٢٢ ـ ٤٢٦	٣٦٧
٣٠	عمار بن موسى (ص ٤٤٨) المروية في كامل الزيارات	-	-	-
٣١	كلام سعد بن عبدالله (ص ٤٤١)	١٨٨	٤٢١	٣٦٠

و هنا نقطة هامة وهي أنّ الوحيد البهبهاني كان من الأصوليين والمحدّث البحراني كان من الأخباريين وهم قد اعتنوا بجمع الأحاديث وجعلها في الأبواب المناسبة لها غاية الاعتناء ومصنّفوا الجوامع المتأخرة الحديثية كلّهم من الأخباريين أو ممكن كان له نوع ميل إلى مسلكهم كالعلامة المجلسي شكر الله مساعيهم الجميلة وجزاهم عن الإسلام وأهله خير الجزاء.

و في مسألتنا هذه قد نقل صاحب الحدائق ثلاثين حديثاً بمتونها وقد رتّبها ترتيباً جيدا سيهّل للباحثين العثور على أحاديث المسألة لكن جميع هذه الأحاديث وردت في الوسائل في مظانّها إلّا رواية واحدة وردت في البحار، وأمّا الوحيد فقد أورد في هذه المسألة روايات

كثيرة[١]، استدل بها لمختاره من لزوم القصر على المسافر في هذه الأماكن الأربعه عند عدم نية الإقامة، وليس شيء من هذه الروايات مذكورة في الباب المعقود لهذه المسألة في الوسائل أو في الأبواب القريبة منها بل هي متفرقة في أبواب صلاة المسافر في الوسائل[٢]، وكذا في التهذيب[٣]، بل ورد بعضها في كتاب الحج [٤]،

و الظاهر عدم أخذ الوحيد لها من الوسائل[٥]، ويحتمل أخذها من

---

(١) وهي:

رواية أبي ولّاد الحنّاط (مصابيح الظلام: ١٩٤، وكذا في حاشية المدارك: ٤٢٨، من دون تصريح باسم الراوي وإنما اكتفى بقوله: روى الشيخ في الصحيح عن الصادق عليه السلام).

و رواية معاوية بن عمار (لم يذكر اسم الراوي وإنّما ورد في مصابيح الظلام٢: ١٩٤: في الحسن كالصحيح إنّ اهل مكة إذا زار والبيت ... وفي حاشية المدارك ٣: ٤٢٨، في الحسن كالصحيح عن الصادق عليه السلام إن اهل مكة...) ورواية الحلبي (المصدرين)

و في حاشية المدارك ٣: ٤٢٧، إشارة إلى «ورود أخبار معتبرة.

(٢) لاحظ الوسائل الباب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ١ و٢، الباب ٢٢، ح ١١، وفيه بحث سيأتي في الهوامش الآتية ـ، الباب ٣، ح ٧ و٨.

(٣) التهذيب ٣: باب الصلاة في السفر ح ٦٢ ـ٦٣، و ٢، باب فرض الصلاة في السفر، ح٢.

(٤) وهي روايتا معاوية بن عمّار والحلبي (الكافي ٤: ٥١٨، ح ١ و٢، باب الصلاة في مسجد منى ومن يجب عليه التقصير والتمام بمنى).

(٥) فقد أورد في الوسائل ٨: ٥١٦، ح ١١٣٢٢ رواية محمد بن مسلم نقلاً عن الكافي ومتنه: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلاة قال يصلي ركعتين ...، وقد أشار في ذيل الحديث المذكور بعده إلى ورود ⇦

المصادر الأصلية كالتهذيب والكافي[١]، كما يحتمل أخذها من الكتب الفقهية متعددة في أنّ أهل عرفات إذا رجعوا إلى مكة لزيارة البيت يقصرون في مكة وفي المجسد الحرام كما هو الظاهر منها إلّا أن يدخلوا منازلهم فلاخط».

كالمدارك[٢]، والذخيرة[٣]، وللوحيد حاشية عليها[٤]، أو من الكتب

⇦ هذا الحديث أيضاً في كتاب الشيخ ولم يشر إلى متن التهذيب والمذكور في التهذيب ٢: ١٣، ح ٢٨ إيراده هكذا: عن رجل يدخل مكة من سفره، وهذا المتن هو الّذي استند الوحيد إليه في هذا البحث وقد نقله في المنتقى ٢: ١٨٦، عن التهذيب بخط الشيخ، لكن الظاهر زيادة مكة كما لم ترد في الكافي ٣: ٤٣٤، ح ٣ وكأنّ «من» صحفت في بعض النسخ بـ «مكة» ثم جمع بينهما في بعض سنخ الكافي فأخذ الشيخ عن هذه النسخة المحرفة وقد أشار في الوافي ٧: ١٤٦، ح ٥٦٤٢، أيضا إلى اختلاف متن الحديث في التهذيب والكافي.

(١) وللوحيد حاشية عليهما، لاحظ الذريعة ٦: ٥١، مقدمة مصابيح الظلام: ٨١.

(٢) أورد في المدارك ٤: ٤٣٣، رواية أبي ولاد الحنّاط معتبرا عنها عارواه الشيخ في الصحيح عن أبي ولاد الحنّاط وقد عبّر الوحيد عنها بصحيحة أبي ولاد (الحنّاط) (مصابيح الظلام ج ٢: ١٩٠ ـ١٩٢، حاشية الوافي: ٣٦٠، الحاشية على ال مدارك ٣: ٤٢٦).

(٣) ورد في الذخيرة ٢: ٤٠٦، ذكر عن رواية معاوية بن عمارم وقد نقل المتن الّذي استند اليه الوحيد وجعل إسناده من الحسان بإبراهيم بن هاشم، ثم قال: وعن الحلبى في الحسن بإبراهيم بن هاشم، فيمكن أخذ الوحيد للروايتين منه بعد ماك ان الحسن بإبراهيم بن هاشم، فيمكن أخذ الوحيد للروايتين منه بعد ما كان الحسن بإبراهيم بن هاشم معدودا في الحسن كالصحيح.

(٤) لاحظ مصابيح الظلام ١: ٦٨.

الحديثية ـ كروضة المتقين[١]، للمجلسي الأول وهو جدّ الوحيد وقد أكثرا الوحيد من النقل عنه في كتبه وقد تبعه في جملة من المصطلحات الحديثية كالحسن كالصحيح[٢]، ولعلّ الوحيد كان عنه تأمّله في سائر الأبحاث أيضاً لم يكن فارغاً عن هذا البحث فعند ما يرى دلالة حديث على فتوى الصدوق يأخذه ويورده في كتبه الفقهية في ذيل هذه المسألة[٣].

و كيف كان فالوحيد البهبهاني أكثر تتبعاً الأحاديث المسألة من المحدّث البحراني فالرجوع إلى كتبه هنا يغني عن الرجوع إلى الحدائق إذ ليس فيه ما لا يمكن العثور عليه بمراجعة نفس الباب في الوسائل إلا رواية واحدة وهذا بخلاف الرجوع إلى الحدائق فلا يغني عن الرجوع

---

(١) قد اورد في روضة المتقين ٢: ١٢٨٥، في ذيل رواية حمزة بن عبدالله الجعفري المذكورة في الفقيه التصريح بكونه مجهول الحال فيمكن أخذ الحديث عند ايراده في مصابيح الظلام ٢: ١٩٠. منه ولذلك عبر عنه بلفظة رواية، فنس هذا التعبير بما ورد في حاشية على المدارك ٣: ٤٢٨.

(٢) ورد في روضة المتقين ولوامع صاحبقراني في ما يقرب من تسعة آلاف مورد وصف الحديث با «كالصحيح»، ولم أجد هذا التعبير في ما قبله إلّا في بعض كتب الشيخ البهائي نادراً الاحظ مشرق الشمسين: ٢٥٨ ـ ٣٩٣.

(٣) في حاشية الوافي: ٣٤٦، في ذيل حديث أبي ولاد الحنّاط: «هذا الحديث يدل على مذهب الصدوق من وجوب القصر في الأماكن الأربعة وكذا صحيحة زرارة الآتية في هذا الباب» والمراد من صحيحة زرارة ما ورد في الوافي ٧: ١٥٤، ح ٥٦٦٦ ولم ترد الإشارة إلى هذه الرواية عند البحث عن المسألة في كتب الوحيد.

إلى كتب الوحيد البهبهاني.

و في ختام هذا المقطع من المقال نشير إلى أنّ سيدنا ـ دام ظلّه ـ[١] تعرّض لهذا البحث في كتاب الصوم واستقصى الروايات المرتبطة بها غاية الاستقصاء فأخذ الأحاديث من كتاب جامع.

ففيه رواية واحدة في نفس الباب لم ترد في الوسائل والحدائق وكتب الوحيد وهي ما رواه سعدان بن مسلم عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام في وصف زيارة الحسين عليه السلام: ولا تقصر عنده من الصلاة ما أقمت[٢]، وقد نقل رواية اخرى في الطائفة الآمرة بالإتمام وهي مضمرة محمد بن مسلم[٣]، وقد أورد في الطائفة الدالّة على تعين القصر رواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر[٤]، كما بحث عن رواية صحيحة لزرارة أشار إليها الوحيد البهبهاني في ذيل رواية أبي ولاد الحنّاط وجعلها من أدلة فتوى الصدوق تبعين القصر، فبحث دام ظلّه

---

(١) المراد من سيدنا ـ دام ظلّه ـ هنا وفي جميع مكتوباتنا سماحة السيد الوالد آية الله العظمي السيد موسى البشيري الزنجاني.

(٢) كامل الزيارات: ٧٩، ح ١٢، والبحار ٨٩: ٥٦، ح ١٩، والمستدرك ٦: ٥٤٦، ح ٧٤٧٨، وجامع الأحاديث ٧: ٥٣٠، ح ١١٧١١، أبواب صلاة المسافر، باب ٢١، ح ٣٧. و قد بحث سيدنا دام ظلّة عن هذه المسألة في كتاب الصوم، الدرس ٣٤٣ إلى الدرس ٣٥٣، وقد أورد هذه الرواية في الدرس ٣٤٤: ٣ (تقريرات كتاب الصوم ـ وهي في مجلداً ٨: ١٢٠).

(٣) الدرس ٣٥٣: ١ (تقريرات كتاب الصوم ٨: ١٥٤)

(٤) الدرس ٣٥٣: ١ (تقريرات كتاب الصوم ٨: ١٥٤)

عن مدى دلالتها على قول الشيخ الصدوق[١]، وفي ختام بحثه إشارة إلى رواية حمزة بن عبدالله الجعفري وقد ذكر في فقه حديثها ما يخرجها عن أدلة هذه المسألة ويجعلها من أدلّة مسألة اخرى فلاحظ [٢].

الجهة الثانية: منهج العلمين في فقه الأحاديث

أورد صاحب الحدائق أحاديث الباب بنظم رائق وقد بحث عن مفاد كل حديث في ذيله أو في ذيل طائفة متقاربة المعنى ولا يوجد هذا النظم والبيان في كلام الوحيد بل كلامه لا يخلو عن صعوبة فيحتاج فهمه إلى دقة وتكرار مطالعة فالحدائق أرجع من هذه الجهة أي وضوح البيان لكن أكثر ما ورد في تفسير الأحاديث في الحدائق مذكورة في ما سبعة من الكتب، فقد ذكر في تفسير رواية عبدالرحمن بن الحجّاج[٣] ما ورد محصلّه في الوافي [٤].

---

(١) الدرس ٣٥٣: ١ (تقريرات كتاب الصوم ٨: ١٥٤)

(٢) الدرس ٣٥١: ٣ (تقريرات كتاب الصوم ٨: ٢٠٢)

(٣) متنه: قال قلت لأبي الحسن عليه السلام إنّ هشاماً روى عنك أنك أمرته بالتمام في الحرمين وذلك من أجل الناس، قال: لا، كنت أنا ومن مضى من آبائي إذ اوردنا مكة أتممنا الصلاة واستترنا من الناس.

(٤) أورد في الحدائق ١١: ٤٤٣، ما ملّخظه أنّه لما كان مذهب أهل البيت عليهم السلام، من تحتم القصر في السفر ما لم نيو مقام عشرة أيام معلوما عند عامة أهل زمانهم كانوا إذا أرادوا التمام لتحصيل شرف البقعة استتروا خوفا من التشينع عليهم بالإتمام الّذي هو خلاف مذهبهم لعدم علمهم بأفضلية الإتمام لشرف هذه البقاع.

و قد ورد في الوافي ٧: ١٨٦، ح ٥٧٣٧، في ذيل الحديث: بيان: انّما استتروا عليهم السلام ⇦

و أمّا الوحيد فقد أورد في مصابيح الظلام كلام الوافي وبحث عن عدم صحّته مفصّلاً[١] وذكرو جهين آخرين لتفسير هذه الرواية [٢].

⇦ ذلك [كذا ورد في الوافي واللازم حذف «ذلك» لأن استتار لازم وكأنّه وقع الخلط بينه وبين «ستروا» فلاحظ] لأنّ تخصيص بعض البلاد بالإتمام دون بعض ليس معهوداً بين الناس، بل كان خلاف رأيهم فيه، فهم وإن رأوا التخيير في السفر إلّا أنّهم لم يفرقوا بين البلاد في ذلك، وأمّا تحتم القصر في السفر فكان معروفاً عندهم من مذهب أهل البيت عليهم السلام لا انكار لهم عليهم انتهى.

و لا تخفى شباهة عبارة الحدائق بعبارة الوافي خصوصاً في الجملة الأخيرة «و أما تحتم القصر...».

(١) منها ما ذكره في ردّ ذيل كلامه الّذي تبعه صاحب الحدائق؛ إذ قال: علي أنّ العامة لو كانوا يرضون بمذهب أهل البيت عليهم السلام ولم يكن لهم إنكار عليهم، فلم يكن مانع من إظهار التخيير الّذي هو عين مذهب العامّة في خصوص الحرمين مثلاً فلا وجه للاستتار حينئذ قطعاً، وليس الاستتار إلّا لأنّ العامة ما كانوا يرضون بمذهب أهل البيت وكانوا ينكرون عليهم السلام، ولأجل ذلك كان مدار أهل البيت عليهم السلام التقية بلا شك ولا عليهم شبهة إلّا من بعض علماء أهل السنة في بعض مقامات مخصوصة... (مصابيح الظلام ٢: ٢٠٠).

(٢) قال في مصابيح الظلام ٢: ٢٠١، بعد ردّ تفسير الوافي: إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ الظاهر من هذا الخبر أنّ المعصوم عليه السلام قال أنا وأبائي كنا نتم في حال الاستتار من الناس أيضاً، فكيف كان أمرنا هشاماً بالإتمام من أجل الناس؟ فلعلّ مراده عليه السلام أنّهم كانوا يتمون بعد قصد الإقامة في مكة، وهذا هو الظاهر؛ إذ يبعد أنّهم كانوا لا يقيمون في مكة ـ شرفها الله تعالى ـ مقدار عشرة أيام حتى يكون إتمامهم بمجرد التخيير...

و في: ٢٠٢: ويحتمل أن يكون قوله عليه السلام: «لا، كنت أنا»... إلى آخره استفهاماً إنكاريا أو تقريرياً... [إلى آخر كلامه]

و في حاشية الوافي عدة توجيهات للحديث، وقد ورد في واحد منها التحريف ⇦

و قد أورد في الحدائق في ذيل رواية أبي شبل[1]، كلام العلامة المجلسي من تفسير الضعفة بانصعفة في الدين بالأحكام أو من له ضعف لايمكنه الإتمام أو يشق عليه فيختار الأسهل وإن كان مرجوحا ثم ناقش في ذلك بما حاصله أنّ هذه الاحتمالات لاسيما الأول منافية لفتوى فقهاء أصحابنا في ذاك الزمان بالتقصير واختيار جملة من أجلاء الأصحاب ذلك ولم يذكر كلاماً في تفسير ظاهرا الحديث من حصر من يفعل القصر بالضعفة[2].

⇦ في النسخة ظاهراً ففي: ٣٦٥ـ٣٦٦ «فلعلّ المراد أنا نتمّ في حال الخفية أيضاً، فيكون الأمر بالإتمام لأجل الناس» والظاهر سقوط «كيف» ــ أو ما يفيد معناه ـ قبل «يكون»، كما يظهر ذلك من مقارنته بعبارة مصابيح الظلام.

هذا وقد ذكر سيدنا دام ظلّه في تفسير الحديث أن الإمام عليه السلام أنكر فيه أن يكون الوجه في الأمر بالإتمام منحصراً في التقية ومراعاة الناس ولم ينكر أن تكون مراعاة الناس وجهاً لبعض أو امراهم، كما يظهر من سائر الروايات المصرّحة بكون الأمر بالاتمام لأجل عدم خروج الأصحاب من المسجد عند دخول الناس فيها لأجل الصلاة، والوجه الآخر للأمر بالأتمام الاستحباب الذاتي لقصر الإقامة في هذه الأماكن لشرفها وهذا الوجه هو المناسب لاتمام الائمة عليهم السلام في حال الاستتار من الناس، وهذا هو الّذي استظهره الوحيد في تفسير الرواية في مصابيح الظلام ٢: ٢٠١، لاخط كتاب الصوم لسيدنا ـ دام ظلّه ـ الدرس ٣٥٢، ح ٨: ١٩٥ ـ ١٩٧.

(١) متنه: قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أزور قبر الحسين عليه السلام، قال: نعم زر الطيب وأتم الصلاة فيه. قلت: فإنّ بعض أصحابنا يرون التقصير فيه؟ قال: إنّما يفعل ذلك الضعفة.

(٢) وإنما اكتفى في آخر كلام بقوله: اللهّم إلّا أن يحمل الخبر المذكور على من علم بالحكم في هذه المسألة وأن الأفضل التمام ثم مع هذا يصلى قصراً، فإنه لا يكون ⇦

و أمّا الوحيد فقد فسرّ الرواية بما يناسب فختاره تفسيراً جيدا وهو تفسير الضعفة بمن ليس لهم استطاعة حتى يقصدوا الإقامة ويتموا[1]، والحاصل أنّ الوحيد في تفسيره للأحاديث مستقل في الرأى مبتكر في النظر وهذه الجهة في الحدائق تكون أقلّ.

و في ختام هذه الجهة نشير إلى مطلب مهم في تفسير جملة من أحاديث الباب لم يرد ذكر له مصرّحاً في كلام العلمين وإنّما أشار إليه سيدنا ـ دام ظلّه ـ وهو أنّ في بعض روايات الباب علّل الإتمام بحبّ إكثار الصلاة في الحرمين[2]، وهذا التعليل لا يناسب إلّا القول بكون الأمر

⇦ إلّا عن أحد الوجهين المذكورين إلى آخر كلامه.

و لا يخفى بعد هذا الحمل وكونه حملاً للإطلاق على الفرد النادر.

(١) مصابيح الظلام: ١٩٧، ثم إنّه ورد في حاشية الوافي: ٣٦٥:

ـ بعد ردّ تفسير الضعفة بالضعفاء في الدين أو بمن يعضف عن أربع ركعات ـ والظاهر أنّ المراد من الضعفة الّذين استضعفوا في الأرض يعني الأئمة وشيعتهم، أو لا يستطيع إقامة عشرة أيام، فيكون هذا الخبر أيضاً حجة من لا يجوّز الإتمام إلّا بعد قصد إقامة العشرة، فيكون إشارة إلى أنّ أمرهم عليهم السلام بالإتمام إنّما هو بعد قصد الإقامة [و بدونه] لابد من القصر.

لكن لا يخفى بعد التفسير الأوّل فإنّ الضعيف غير المستضعف أي الذي عدّه الناس ضعيفاً، ولعلّه لذلك لم يذكر هذا التفسير في مصابيح الظلام واقتصر على التفسير الثاني.

(٢) كما في صحيحة علي بن مهزيار، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، إذ ورد فيها ـ ي الجواب عن اختلاف الرواية في الإتمام والتقصير في الحرمين بقوله: قد علمت يرحمك الله فضل الصلاة في الحرمين على غيرهما فأنا احب لك إذا دخلتهما أن لاتقصر ⇦

بالإتمام بمعنى استحباب قصر الإقامة كى تكون الصلاة تامة، أمّا الصلاة تماماً بدون قصد الإقامة فلا توجب إكثار الصلاة فإنّ الصلاة المأتي بها واحدة سواء أتي به قصراً أم تماماً وليست كل ركعة مصداقاً للصلاة حتى يكون إتمام الصلاة إكثاراً لها [١]،

هذا وقد جعل صاحب الحدائق جملة من الروايات من الروايات المصرّحة بمشروعية الإتمام في هذه الأماكن من دون قصد الإقامة وهي الّتي جعلت الإتمام في هذه المواطن من مخزون علم الله أو من الأمر المذخور. قال: والتقريب فيها أن كون الإتمام فيها من الأمر المذخور ومن مخزون علم الله إنّم يتجه على القول المذكور من أفضلية التمام بمجرّد الوصول إليها من غير توقف على نية الإقامة، ولو خصّ ذلك بما كان عن نية الإقامة لم تتجه المزية لهذه المواضع على غيرها حتى يدّعى أنّه من مخزون علم الله وأنّه من الأمر المذخور فإنّ المسافر حيثما أقام وجب عليه التمام فإتمام دائر مدار الإقامة في هذه أو غيرها، ومن الظاهر أنّ هذه المزية إنّما تتوجه على ترتب الإتمام على مجرد وصولها ودخولها لمزيد مشرفها [٢].

⇦ وتكثر فيهما الصلاة، فإنّ الظاهر أنّ حبّ عدم التقصيرنشأ من حب إكثار الصلاة في الحرمين، وقد صرّح بذلك في رواية ؟؟؟

(١) مصابيح الظلام ٢: ١٩٧، وفي ٢٠٥: وما ورد من الإتمام في هذه الأربعة من مخزون علم الله، لعلّه إشارة إلى حكاية التقية الّتي صرحوا بها.

(٢) الحدائق ١١: ٤٣٩.

و في مصابيح الظلام أنّ ما تضمن الأمر بالتمام يمكن أن يكون المراد أن يقصد الإقامة وهذا أقرب من حمل مادلّ على لزوم القصر على التخيير ومرجوحيته وغير ذلك، بل في صحيحة علي بن مهزيار المذكورة ما يشير إلى ذلك... (ثم فصل الكلام في ذلك، ثم قال:) وأيضاً ما ورد في كثير من الأخبار من أنّ الإتمام فيها من الأمر المذخور يناسب هذا المعنى، لا ما ذكره المشهور كما لا يخفى على المتأمّل [1].

حاشيته على الوافي ما يبين ذلك نقد ذكر ـ بعد الإشارة إلى إمكان حمل الأخبار على ما ذكره الصدوق من قصد الإقامة والإتمام ـ :

كما يشير إليه لفظ المذخور؛ فإنّ الذخيرة لا تناسب إلّا ذلك لا أن يكون المراد في هذه الأماكن يختار الإتمام وإكثار الصلاة ويذخره لنفسه، فيكون اختيار الإتمام لأجل الاذخار مخصوصاً بهذه الأماكن لا نفس التخيير، فإنّ الإذخار والمذخور به[2]، لا يناسب التخيير أصلا ورأساً فإن نبيت على أنّ اختياره الإتمام من جهة أن له التخيير فتصير هذه الرواية موافقة ـ لقول العامة البتة... [3].

---

(١) مصابيح الظلام ٢: ١٩٧، وفي ٢٠٥: وما ورد من الإتمام في هذه الأربعة من مخزون علم الله، لعلّه إشارة إلى حكاية التقية الّتي صرحوا بها.

و في كلام الآتي عن حاشية الوافي ما يبين هذا الكلام أكثر فلاحظ

(٢) كذا والظاهر كون الصواب: المذخورية، وهي مصدر جعلي من المذخور المذكور في الرواية.

(٣) حاشية الوافي: ٣٦٢.

و قد وقع في هذه العبارة إبهام واحتمال وقوع الخلل فيها موجود و[١]، وكيف كان فالظاهر منه أنّه جعل الإتمام أي الفعل الخارجي من الأمر المذخور لا جواز الإتمام أو وجوبه أو استحبابه، كما يظهر منه الفرق بين هذه الروايات المتضمنة للمذخور والرواية المتضمنة لعبارة «مخزن علم الله» فقد أورد في حاشية الوافي ـ بعد قليل ممّا تقدّم ـ :

فإن قلت: ما تقول في [ما] ورد من أنّ الإتمام من سرّ آل محمد عليهم السلام [و مخزون علم الله]، قلت: لا دلالة فيها على التخيير، وأنّ الإتمام على أي وجه من سر الله[٢]، والّذي أظهروا عليهم السلام لنا من جهة الإتقاء فلعلّ هذا هو السرّ، بل هو الظاهر فلاحظ ما قالوا ممّا ستعرف.

---

(١) والّذي أفهم منه أنّ هنا ثلاثة معان في بادئ النظر أحدها أن يكون تخيير المصلي بين القصر والإتمام من الأمر المذخور، وهذا المعني في نظر الوحيد البهبهاني غير مراد جزماً. ثانيها: أن يكون اختيار المصلّي الإتمام من جهة أن له التخيير هو الأمر المذخور فهذا المعني خلاف الظاهر و إن كان احتمال إرادته موجوداً. ثالثها: أن يكون اختيار المصلّي الإتمام من جهة فضيلة إكثار الصلاة بأن بقصد الإقامة حتي يجب عليه الإتمام هو الأمر المذخور و هذا المعني هو الظاهر من هذه الأحاديث فظاهرها موافق لقول الصدوق رحمه الله لكن استخراج هذا المعني من عبارة الوحيد لايخلومن صعوبة و لذلك احتملنا وقوع خلل في النسخة الموجودة من حاشية الوافي، فلاحظ.

(٢) توضيحه أنّ الحديث ليس من جهة البيان من جهة شرائط الإتمام الّذي هو من سر آل محمد عليهم السلام فيمكن أن يكون الإتمام بقصد المقام عشرة أيام هو من سرّهم عليهم السلام، كما يمكن أن يكون الإتمام في ظرف التقية والاضطرار هو سرّهم عليهم السلام، كما يمكن أن يكون الإتمام في ظرف التقية والاضطرار هو سرّهم عليهم السلام كما يظهر من سائر الأحاديث.

على أنّه على تقدير أن يكون المراد هو الإتمام بعنوان اختياره على القصر وأنّه فرع التخيير فيصير أفضلية اختيار الإتمام ومحبة ذلك والمبالغة والإهتمام من جهة فضل الصلاة في هذه الأماكن، أو محبة إكثار الصلاة فيها سرّ آل محمد عليهم السلام ومخزون علم [الله]، فتصير هذه الأخبار أيضاً مثل تلك الأخبار [١].

على أنا نقول: مرادنا من التقية هو الإتقاء...[٢].

و التحقيق أنّ التفكيك بين الروايات الّتي جعل الإتمام من الأمر المذخور والروايات الّتى جعله من مخزون علم الله، خلاف الظاهر، بل الظاهر وحدة مفادهما كما في الحدائق والمراد من ذلك ما ادخره رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يبين حكمه وأو كل ذلك إلى الأئمة عليهم السلام كما أشار إليه سيدنا دام ظلّه[٣]، لكن مع ذلك لا تكون هذه الرواية ظاهرة في كلام المشهور فضلاً عن صراحتها فيه، لعدم كون الرواية في مقام البيان من هذه الجهة، بل بعد بيان وجود حكم خاص للإتمام في هذه الأماكن جعل ذلك من الأمر المذخور أو من مخزون علم الله فيحمل كون المذخور

---

(١) أي يجب حملها على التقية لموافقتها لقول العامة.

(٢) فعليه لا تكون الروايات محمولة على التقية بل هي واردة لبيان حكم التقية وسيأتي توضيح ذلك والفرق بين الأمرين عند الكلام عن الجهة الخامسة وهي كيفية علاج هذه الأحاديث المتعارضة.

(٣) درس الصوم لسيدنا ـ دام ظلّه ـ الرقم : ٤، الرقم ٣٥٠: ١ (كتاب الصوم ٨: ١٣٢ ـ ١٨٧).

هو الإتمام بعد قصد المقام عشرة أيام فالحق من هذه الجهة مع الوحيد البهبهاني.

و أمّا ما ذكره صاحب الحدائق من أنّه على هذا التفسير لم يبق فرق بين هذه الأماكن وغيرها حتى يكون حكم هذه الأماكن في الصلاة من الأمر المذخور دون حكم غيرها من الأماكن بل الجميع بمناط واحد بينه رسول الله صلى الله عليه وآله وهو لزوم الاتمام عند قصد المقام عشرة أيام.

فيرد عليه أنّ الأمر المخصوص بهذه الأماكن استحباب قصد المقام فيها حتى تكثر الصلاة ولا يشار كها في هذه الجهة شيء من الأماكن وفي كلام الصدوق إشارة إلى ذلك [1].

---

(١) حيث ورد ـ في ذيل ما قال الصادق عليه السلام: من الأمر المذخور اتمام الصلاة في أربعة مواطن بمكة والمدينة ومسجد الكوفة وحائر الحسين عليه السلام ـ قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله: يعنى بذلك أن يعزم على مقام عشرة أيام في هذه المواطن حتى يتم وتصديق ذلك ما رواه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الصلاة بمكة والمدينة يقصر أو يتم قال: قصر ما لم تعزم على مقام عشرة أيام (الفقيه ١: ٤٤٢، ح ١٢٨٤ ـ ١٢٨٤). وفي الهامش في تفسير كلام المصنف: أي يستحب العزم على المقام ليتم وهذا الخصوصية هذه المواطن وبهذا يستقيم كون ذلك من المذخور على توجيه المصنف فتأمّل (سلطان) ولعلّ أمره بالتأمّل إشارة إلى وجهين لتفسير كلام الصدوق نشير إليها في المتن.

ثم إنّ المحقق في المعتبر، ٢: ٤٧٧ نقل عن ابن بابويه ما لفظه: «يقصر ما لم ينو المقام عشرة والأفضل أن ينوى المقام ليوقع صلاته تماماً» ولم أجد العبارة بلفظها في ما بأيدينا من كتب الصدوق ولعلّ المحقق أخذ ذلك من الفقيه مع تفسيره لعبارته ⇦

فعليه لا منافاة لهذه الروايات مع فتوى الصدوق ﷺ، ولا تكون هذه الروايات دالّة على مذهب المشهور ذاتاً.

و إن أبيت عن ظهور هذه الروايات في ذلك ذاتاً فلاريب في قبولها لهذا المعنى جمعاً بينها وبين الروايات الدالّة على تعين القصر كرواية ابن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ـ وقد استدلّ بها الصدوق كشاهد لتفسيره للرواية الّتي جعل الاتمام في هذه المواطن من الأمر المذخور كمامرّ في الهامش آنفاً[1].

⇦ بذلك كما صرّح به السلطان.

لاحظ أيضاً ما أفاده سيدنا دام ظلّه في كتاب الصوم، الدرس ٣٤٤: ٤٤ الدرس ٣٥٠: ١ (٨: ١٣٢ ـ ١٨٧).

و العجب أنّ صاحب الحدائق مع تصريحه بان الصدوق جعل الأفضل للمسافر في هذه المواطن نيتة المقام فيها والصلاة تماماً، ذكر أنّ هذه الروايات المتضمنة لكون اتمام الصلاة في هذه المواطن من الأمر المذخور أو من مخزون علم الله، لا تقبل الحمل على فتوى الصدوق (لاحظ الحدائق ١١: ٤٣٩)

إبراهيم بن شيبة قال كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام أسأله عن إتمام الصلاة في الحرمين فكتب إلي: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحبّ إكثار الصلاة في الحرمين فأكثر فيها وأتمّ.

و إبراهيم بن شيبه هو إبراهيم بن شيبة الإصبهاني المعدود في أصحاب الجواد عليه السلام من رجال الشيخ: ٣٧٣، الرقم ١٢/٥٥٢٥ وبدون وصف الإصبهاني في رجال البرقي: ٥٦، فالرواية عن أبي جعفر الجواد عليه السلام كصحيحة علي بن مهزيار.

(١) لاحظ ما أفاده سيدنا ـ دام ظلّه ـ في كتاب الصوم، الدرس ٣٤٨: ٢، ٨: ١٦١ ـ ١٦٣.

ثم إنّه يمكن أن يكون هذا هو المراد من رواية الحسين بن المختار عن أبي إبراهيم من قوله «ان أتممت فهو خير تزداد ونظيره في رواية عمران بن حمران عن أبي ⇦

فمنه يظهر أنّ دعوى دلالة صحيحة علي بن مهزيار ـ وهي الّتي تكون ناظرة إلى الأحاديث المختلفة في الباب آمرة بالإتمام وإكثار الصلاة في الحرمين ـ على مشروعية الإتمام بدون قصد الإقامة[1]، غير تامة. والحاصل أنّ إكثار الصلاة غير تطويل الصلاة فإن إكثار الصلاة لا يتحقق إلا بكون عدد الصلوات المأتي بها أكثر لا عدد الركعات المأتيبها.

فلا يكون حب إكثار الصلاة في الحرمين موجباً إلّا بالأمر ـ ولو استحباباً ـ بقصد الإقامة عشرة أيام فيهما كي يكون سببا لكثرة عدد الصلوات المأتي بها.

الجهة الثالثة: في منهج العلمين في تقييم الأحاديث سنداً

اتفق العلمان على عدم التعرّض للبحث عن الأسناد تفصيلاً[2] ووجه

⇦ الحسن عليه السلام من قوله «إن أتممت فهو خير وزيادة الخير خير بناء على أنّ مصداق الخير الصلاة بتمامها لاكل ركعة منها فافهم.»

لايقال: يمكن إكثار الصلاة بدون قصد الإقامة عشرة أيام بأن يقيم مثلا سبعة أيام ولا يمرّ بالحرمين مروراً.

فإنّه يقال: ما ذكرت صحيح، لكن مجرّد الإتمام بدون قصد الإقامة لا يلازم إكثار الصلاة وظاهر الروايات أنّ علة الأمر بالإتمام هو أن يتحقق الإكثار الّذي هو المطلوب الأصلي في الحرمين لشرفهما وفضل الصلاة فيهما.

(١) الحدائق ١١: ٤٤٢ ـ ٤٥٠.

(٢) نعم ورد في الحدائق ١١: ٤٥١، عند الكلام عن معارضة لرواية علي بن حديد وصحيحة علي بن مهزيار: «و يمكن الجواب عن ذلك بعد الإغماض عن عدم معارضة رواية علي بن حديد لصحيحة علي بن مهزيار من حيث السند بأن يقال...»

واضح بالنسبة إلى المحدّث البحراني بعد كونه من الأخباريين وأمّا الوحيد البهبهاني فلعلّ الوجه في عدم ورود بحث عن الأسناد في كلامه هو تعدّد أحاديث الباب في كل طائفة بحيث يطمئن بصدور بعض الأحاديث في كل طائفة على سبيل الإجمال كما أشار إليه سيدنا ـ دام ظلّه ـ[1].

نعم وصف صاحب الحدائق جملة من الأحاديث بوصف الصحّة[2]

وهذا مبني على ضعف علي بن حديد والتحقيق خلافه كما بين في محلّه.

(١) كتاب الصوم، الدرس ٣٤٤: ٢ الدرس ٣٤٥: ١ (٨: ١٧١)

(٢) وقد ورد في كلامه هنا التعبير بـ «الصحيح عن حماد بن عيسى» عند إيراد الحديث الأول (الحدائق ١١: ٤٣٨) وهو لا يفرّق بين هذا التعبير وتعبير «صحيح حماد بن عيسى» ولذلك وصف الرواية الثانية بالصحيح عن مسمع عن أبي إبراهيم بينما وصف الحديث التاسع بصحيحة مسمع (الحدائق ١١: ٤٤٢)، لكن بين هذين التعبيرين فوق فإن الأوّل يصح ولو مع عدم وجود شرائط الصحّة في مسمع دون الثاني، لاحظ مجمع روضة المتقين ١: ٤٠٨ـ ٤١٥، وج ٢: ١٣٠ـ و٤٩٧، وج ٤: ٤٣٢ و...

و قد تكوّر التصريح به في كلام سيدنا ـ دام ظلّه ـ في غير واحد من المواضع كما في كتاب الصوم، السنة الرابعة، الدرس ٣٦٣، ج ٩: ٤٤، الدرس ٣٨٣.

و قد فصلّ دام ظلّه الكلام في ذلك في موضعين من كتاب الخمس نورد هنا ملخص ما أفاده.

أحدهما: السنة الاولى، الدرس ٧: ٢ ـ٣، فأورد عبارة الحدائق ١٦: ٣٨١: ويدلّ عليه ما رواه الشيخ في الحسن عن مسمع بن عبدالملك عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل... ووصف في المدارك [٧: ٣٩٧] هذه الرواية بالصحة مع ضعفه في روايات مسمع في غير موضع بأنّه غير موثق كما في مسألة كفارة من نظر إلى فأمنى [المدارك ٨: ⇦

والظاهر عدم ثبوت صحّة الأحاديث عنده ـ على مصطلح المتأخرين ـ فيا لم يصفه بها [1].

⇦ ٤٢٦]، ومنها في كفارة من قبل امرأته [المدارك ٨: ٤٢٨]، بل صرّح في هذا الموضع بضعف روايته لسببه، وبالجملة فإن له فيه اضطراباً عظيماً، فتارة يصف روايته بالصحّة كما هنا ومثله في كفارة القنفذ والنصب واليربوع [المدارك ٨: ٣٤٦] وتارة بالحسن وتارة بالضعف والمعصوم من عصمه الله ونظيره في الحدائق ١٧: ٢٣٣.

التعبير في المدارك بالصحيح عن مسمع وهو غير «صحيح مسمع» نعم يمكن أن يراد من عبارة «الصحيح عن مسمع» هو الخبر الصحيح المروي عن مسمع بأن يكون الصحيح وصفاً للخبر بتمامه فيجب أن يكون مسمع أيضاً واجداً لشرائط الصحة والظاهر أنّ صاحب الحدائق يستعمل «الصحيح عن مسمع» كذلك، لكن لا ينحصر وجه هذه العبارة في هذا المعنى بل يصح استعمالها بمعنىٰ الخبر الصحيح إلى مسمع فلايجب أن يكون مسمع واجداً لشرائط الصحة وصاحب المدارك يستعمل العبارة بهذا المعنى فلا إشكال عليه.

نعم ورد في المدارك ٧: ٢٢٢ التعبير بصحيحة مسمع (و هو غير مذكور في الحدائق هنا) وكأنّه سهو من قلمه الشريف.

الثانية: السنة الثالثة، الدرس ٤٢، ص ٦ وقد نقل فيه عبارة الحدائق ١٥ : ٤٠٢ في الاعتراض على المدارك ٨: ٣٩٦ وقال بأنّ الاعتراض نشأمن عدم الالتفات إلى الفرق بين صحيح فلان والصحيح عن فلان.

(١) ورد في الحدائق ١١: ٤٣٩: «الثالث: عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام» والتعبير لايخلو عن غرابة، فلعلّ الوجه في ذلك ـ لو لم يقع سقط في العبارة ـ وقوع الخلاف في وصف الحديث، وفي سند الحديث إبراهيم بن هاشم وإسماعيل بن مرّار وفي صحة حديثهما خصوصاً الثاني كلام لاحظ الكافي ٤: ٥٢٤، ح ٥.

و قد وقع نظير ذلك في كلام الوحيد البهبهاني أيضاً [١]، لكن قد وصف هو بعض الأحاديث بالصحّة لم يصفه صاحب الحدائق بها[٢]، ولعلّ الوجه في ذلك أنّ الوحيد البهبهاني كان يصف الأحاديث على حسب رأيه دون صاحب الحدائق فلوكان الحديث على رأي المشهور بين المتأخرين غير صحيح لا يصف الحديث بالصحة فربما كان الحديث صحيحاً في نظر الوحيد نفسه[٣]، ولذلك وقع الاختلاف في ذلك بين كلامهما.

---

(١) ورد في مصابيح الظلام: ١٨٩ وصحيحة البزنطي عن إبراهيم بن شيبة .. وصحيحة صفوان عن مسمع ... وصحيحة صفوان عن عمربن رباح ... ولعلّ ذكر البزنطي وصفوان في هذه الأحاديث للإشارة إلى صحة الأحاديث بإعتبار كونهما ممن لا يروون ولايرسلون إلّا عن ثقة أو باعتبار كونهما من أصحاب الإجماع.

وفي ص ١٩٠: صحيحة علي بن مهزيار عن محمد بن إبراهيم الحضيني ... فتأمّل.

(٢) كما في رواية عثمان بن عيسى المذكور في الحدائق ١١: ٤٤٠. السادس وقد وصفه الوحيد في مصابيح الظلام ٢: ١٨٩، بصحيحة عثمان.

(٣) ففي رواية عثمان بن عيسى كأنّه يرى الوحيد صحّته بملاحظة توبته عن القول بالوقف كما في رجال الكشي: ٥٩٨، رجال النجاشي: ٣٠٠، الرقم ٨١٧ وكفاية ذلك في الحكم بصّحة أحاديثه حتى ما صدر قبل توبتة أو كان اعتماده على كون عثمان بن عيسى من أصحاب الإجماع. (رجال الكشي: ٥٥٦، الرقم ١٠٥٠) نباء على عدم ضرر الاختلاف في عدد أصحاب الإجماع في جعل الجميع من أصحاب الإجماع كما نبّه عليه المحدّث النوري في خاتمة المستدرك ٧: ١٠ ـ وقد أكد سيدنا ـ دام ظلّه ـ على صحّة ما أفاده، في دروسه في قواعد الرجال.

هذا وقد وصف الوحيد البهبهاني حديثين بالحسن كالصحيح[١]، ولم يرد هذا التعبير في كلام المحدّث البحراني هنا.

و كيف كان فقد ورد في كلام سيدنا ـ دام ظلّه ـ في هذه المسألة أبحاث رجالية قيمة حول جملة من الأحاديث[٢].

الجهة الرابعة: في منهج العلمين في الجمع بين الروايات

قد جمع صاحب المدارك بين الروايات المختلفة في المسألة بالقول

---

(١) مصابيح الظلام ٢: ١٩٤ ـ ١٩٥ والروايتان من الروايات الّتي اختصّ الوحيد بنقلها والاستدلال بها.

(٢) وقد أوردت في هامش كلامه ـ مدّظله ـ توضيحات لذلك في الأغلب، لاحظ كتاب الصوم، الدرس ٣٤٥ (في بيان أن الراوي هو فائد الحنّاط بالغاء لا قائد بالقاف)، نفس الدرس (في زيادات الحسين بن أحمد بن المغيرة على كامل الزيارات وزيادات ابن أبي عمير على كتاب الحلبي وأنهما زيادات التلميذ على كتاب المصنف وليستا من أصل الكتابين)، الدرس ٣٥١، (في التحقيق حول عمر بن رباح أو رياح).
هذا وقد ورد في كلامه ـ دام ظلّه ـ حول رواية عمار الساباطي أنها من الموثّقات (الدرس ٣٥٢، ٨: ١٤٧) بينما عبّر عنه في الحدائق ١١: ٤٤٨ برواية عمار بن موسى والوجه في ذلك إمّا عدم اعتبار الرواية ـ حسب مصطلح المتأخرين ـ عنده بناء على عدم ثبوت وثاقة علي بن محمد بن يعقوب الكسائي المذكور في أول السند ومجرّد كونه شيخ ابن قولويه مصنف كامل الزيارات لا يجدي عندهم، وإمّا من جهة أنّ صاحب الحدائق لم يكن بصدد التفرقة بين الأحاديث غير الصحيحة بين الموثقة والحسنة والمضيغة وإنّما كان بصدد التفرقة بين الأحاديث الصحيحة وغيرها ولذلك عبّر عن رواية عثمان بن عيسى بالرواية (١١: ٤٤٠) مع أنّها ـ مع الغض عن صحّتها ـ موثّقة قطعاً.

بتخيير المسافر بين القصر والإتمام في هذه المواطن مع أفضلية الإتمام[١]، وقد ناقش صاحب الحدائق والوحيد البهبهاني في هذا الوجه ولم يقبلاه وقد ذكر صاحب الحدائق أن الأخبار الدالة على التقصير في هذه الأماكن ناصة على تحتم التقصير وتعينه مع عدم نية الإقامة ويرشدك إلى ذلك حكاية علي بن مهزيار فإنّها تعطي أن الاختلاف واقع في تلك الأيام وان اختلاف الرواية عنهم عليهم السلام إنما هو في تعين القصر وتحتمه في هذه المواضع كغيرها من سائر البلدان، إذ لو كان التخيير ثابتاً مع أرجحية التمام لما أشار عليه فقهاء أصحابنا يومئذ بالتقصير مع عدم نية الإقامة ولما ضاق ذرعاً بذلك حتى يكتب إلى أبي جعفر عليه السلام لحيرته في حكم المسألة [٢].

و في كلام الوحيد البهبهاني أيضاً نظير الكلام؛ إذ قال: ويظهر من صحيحة عل بن مهزيار وغيرها أنّ هذا الاختلاف كان في عصر الأئمّة عليهم السلام منهم مشهوراً معروفا، والشيعة ربما تحيروا، فمع كونهم أهل الشهود لم يفعلموا التخيير، بل كانوا باقين على اختلافهم وتحيرهم واضطرابهم ـ لو لم نقل باتّفاقهم على التقصير ـ وسألوا الأئمّة عن هذا الاختلاف ومنشئه فما أجابوا بانّ مرادنا من الأخبار المختلفة عليهم السلام

---

(١) مدارك الأحكام ٦: ٤٦٧.

(٢) الحدائق ١١: ٤٤١ ـ٤٤٢ وقد أوردنا ملّخص كلامه.

التخيير...[١].

و قد فصّل الكلام في عدم صحة الجمع بالحمل على التخيير في هذا الكتاب وغيره ثم إنّ الشيخ الصدوق جمع بين روايات المسألة بحمل الروايات الآمرة بالاتمام على صورة قصد الإقامة وقد ذكر صاحب الحدائق بعدم صحة هذا الحمل لوجوه[٢].

و قد وافق الوحيد البهبهاني الشيخ الصدوق على إمكان حمل كثير من أخبار الإتمام على ذلك.

نعم بعض الأخبار المتضمنة للامر بالإتمام ولو صلاة واحدة لا يناسب ذلك[٣].

و الظاهر أنّ الوحيد البهبهاني والمحدّث البحراني متفقان على عدم وجود جمع عرفي لجميع روايات المسألة بل يجب الرجوع لعلاج

---

(١) مصابيح الظلام ٢: ١٩١ ـ١٩٢ مع التلخيص.
مصابيح الظلام ٢: ١٩٥ ـ ١٩٧، الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ٤٢٢.

(٢) الحدائق ١١: ٤٤٩ ـ ٤٥١.

(٣) مصابيح الظلام ٢: ١٩٧ ـ١٩٨ وقد ذكر حول الرواية المتضمنة للأمر لاحظ بالإتمام أيضاً: ويمكن أن يكون المراد: انو الإقامة وأتم الصلاة وان لم يتيسر لك إلّا صلاة واحدة لحصول المانع، فإن اتمام الصلاة فيها أمر مذخور، وهذا أيضاً أولى من توجيههم الأمر بالقصر بكراهة القصر انتهى ولعلّه لا يرى هذا الحمل جمعاً عرفياً بل يقول بأنه لو نبينا على الجمع فهذا الوجه المذكور في كلامهم إذ لازمه حمل الأمر بالقصر على كراهة القصر وهو غير ممكن.

التعارض إلى المرجّحات.

و للكلام في هذه الجهة تتمة تأتي في ذيل الكلام عن الجهة الآتية.

الجهة الخامسة: في منهج العلمين في كيفية علاج الأحاديث

المتعارضة في المسألة بعد ثبوت استقرار التعارض بينها.

و قبل أن نتكلّم عن هذه الجهة ينبغي التذكير إلى نقطة اتفقت عليها كلمتا العلمين وهي أنّ الشهرة عند القدماء لم تكن على طبق ما اشتهر عند المتأخرين من التخيير بين القصر والإتمام مع أفضلية الإتمام[1] وقد وقع الخلاف بينهما ـ بعد الاتفاق على عدم إمكان الجمع بين جميع روايات المسألة ــ في كيفية العلاج، فختار صاحب الحدائق صحّة الفتوى المشهورة عند المتأخرين بما يرجع إلى وجهين.

الأوّل: اللازم الرجوع إلى صحيحة علي بن مهزيار حيث اشتملت على سؤاله عليه السلام عن ذينك القولين وعرض أخبار الطرفين وهو عليه السلام قد أمر مع ذلك بالتمام وأمّا أخبار القصر فأظهر الوجوه فيها الحمل التقية.

---

(١) ورد في الحدائق ١١: ٤٤١، أنّ ظاهر صحيحة علي بن مهزيار أن التقصير ربما كان أشهر يومئذ حيث نقل عن فقهاء أصحابنا يومئذ أنّهم امروه بالتقصير ما لم ينو مقام عشرة أيام. ثم أيد ذلك بكلام أيوب بن نوح وقال بأنّه يستفاد منه أن الأصحاب لم يكونوا يرون الإتمام أفضل في هذه الأماكن وقد وقع التأكيد في كلام الوحيد على أنّ فقهاء أصحاب الأئمة كانوا يقولون بتعين القصر، لاحظ مصابيح الظلام ٢: ١٨٧ـ١٩٢ـ٢٠٣ـ ٢٠٤، وحاشية الوافي: ٣٥٩، والحاشية على مدارك الأحكام ٣: ٤٢١ــ ٤٢٣ـ ٤٢٩ـ ٤٣٢.

إن قلت: رواية علي بن حديد أيضاً قد تضمنت عرض القولين على الرضا ومع ذلك منع من الإتمام إلّا من إقامة العشرة.

قلت: لا يعارض رواية على بن حديد لصحيحة علي بن مهزيار من جهة السند مع أنّ وصحيحة على بن مهزيار أحدث إذ ورد عن أبي جعفر الثاني عليه السلام بخلاف رواية على بن حديد المروية عن الرضا عليه السلام.

الثاني: روايات التمام مخالفة لمذهب العامّة؛ إذ العامة بين معين للقصر مطلقاً وبين مخير مطلقاً مع أفضلية التقصير، فكل ما ورد مما يدلّ على تحتم القصر وعدم جواز التخيير في هذه الأماكن يتعين حمله على التقية.

هذا محصّل كلام صاحب الحدائق[1]، ولا يخفى أن الوجه الأول ـ وإن كان صحيحاً من جهة الكبري وهي لزوم الرجوع إلى الحديث الناظر إلى الأحاديث المتعارضة والأخذ بذاك الحديث في علاج التعارض ـ مبني على دلالة صحيحة علي بن مهزيار على القول المشهور عند المتأخرين وقد تقدّم في خاتمة البحث عن الجهة الثانية المناقشة في ذلك هذا مع الغض عن عدم تمامية الترجيح بالأحدثية وأنّ الأظهر صحة رواية على بن حديد كراوية علي بن مهزيار.

فالمهم الوجه الثاني وأنّ الترجيح بمخالفة العامة يرجّح أخبار مشروعية التمام وهذا عكس ما ذهب إليه الوحيد البهبهاني فأكد أنّ

---

(١) لاحظ الحدائق ١١: ٤٤٢ ـ ٤٥١ ـ ٤٥٢.

الترجيح لأحاديث تعين القصر لعدة جهات منها ملاحظة جهة التقية وقد أورد ملّخص تلك الجهات في مقطع من كلامه فقال:

و بالجملة الائمة عليهم السلام عالجوا تعارض أخبارهم وأوجبوا علينا بكل علاج منها... ومعالجاتهم هي الأخذ بما خالف العامة وما وافق الكتاب ... وطريقة الرسول صلى الله عليه وآله وسائر أحاديثهم، أو المشتهر بين أصحابهم في زمانهم، والشهرة في غيرهم إنّما تعتبر لكونها كاشفة عن شهرتهم واستصحاب الحالة السابقة أو القاعدة الثابتة عنهم عليهم السلام، أو القعل والوجدان، أ سائر أحكامهم عليهم السلام.

و جميع ما ذكر يوجب الأخذ بما دلّ على وجوب القصر لاغير كما لا يخفى ثم بين المراد من بين الاستصحاب وأنّ المراد من القاعدةو هي الملازمة ين التقصير والإفطار وربّين سائر ما استدل للترجيح بما لا نريد نقله هنا[1] وانّما الّذي نريد توضيحه كيفية ترجيح أخبار القصر بمخالفة العامّة وأن أخبار التمام محمولة على التقية؛ إذ قال: إنّ مرادنا من التقية هو الاتقاء، لأن هذه الأماكن لما كانت مشاهد عامة عظيمة قالوا للشيعة

---

(١) لاحظ مصابيح الظلام ٢: ٢٠٢ ـ٢٠٣.

ثم إنّه فصّل الكلام في ذلك في حاشية الوافي: ٣٥٩ فذكر وجوهاً سبعة لترجيح أخبار القصر سابعها: الموافقة لقول العامة، حيث أمروا عليهم السلام بترك ما وافق قولهم وأنّه حظأ ولا شك في أنّ قولهم عدم وجوب القصر، ووجوب القصر مخالف لقولهم فيصير رشدا واجب الاتباع... وأما أنّ ما ورد من إباحة التمام في هذه الأماكن فهل هو موافق للعامة أو مخالف؟ فكلام آخر... ثم بحث عن ذلك وذكر أنّ هذه الأخبار موافقة للعامة.

كذلك حتى يتموا وينحو عن أعدائهم...[١].

و في حاشية الوافي: على أنا نقول: مرادنا من التقية هو الإتقاء يعني كانوا عليهم السلام يأمرون الشيعة بالإتمام في هذه الأماكن من جهة وجود العامة فيها وندرة خلوها عنهم؛ إذ الحسين عليه السلام كان أهل السنة يزورونه ويجتمعون عند مرقده كما هو الحال الآن[٢].

و قد ورد تفسير هذا الكلام في كلام سيدنا دام ظلّه بما حاصله أن الحمل على التقية على وجهين، الأول: أن يكون تصرّفا في جهة صدور الحديث، الثاني: أن يكون تقييداً لإطلاق الحديث بجمله على بيان حكم صورة التقية والاضطرار فلا يكون في جهة صدور الحديث تقية كما في الأخبار العامة المتعرضة لحكم التقية، إذ من البين عدم وجود تقية في جهة صدور هذه الأحاديث.

إذ اعرفت هذا فالحمل على الوجه الثاني يكون من أنحاء الجمع العرفي فهو مقدّم على الرجوع إلى المرجّحات؛ إذ هو فرع استقرار التعارض بين الأحاديث المتعارضة بحسب الظاهر.

لكن الوجه الثاني في أغلب المسائل ليس جمعاً عرفياً؛ إذ حمل الرواية على بيان خصوص صورة الضرورة حمل للمطلق أو العام على

---

(١) مصابيح الظلام ٢: ٢٠٤.

(٢) حاشية الوافي: ٣٦٣، لاحظ أيضا ص ٣٦٢ ـ ٣٦٦، الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ٤٣١.

الفرد النادر ولا يخفى عدم جوازه، لكن ربما يكون هذا الوجه جمعاً عرفياً وهو ما كان الفرد الظاهر من الرواية هي صورة الاضطرار كما في مسئلتان هذه، فإنّ في عصر صدور الحديث كان الفرد الظاهر من الصلاة في الأماكن الأربعة خصوصا الحرمين هو صورة الضرورة والتقية لأجل الناس فحمل الحديث على هذه الصورة ليس حملاً للمطلق أو العام على الفرد النادر كما هو ظاهر [1].

في ختام البحث عن هذه الجهة نشير إلى نقطة فراغ في كلام الوحيد البهبهاني والمحدّث البحراني معاً وهو عدم مراجعتهما إلى الكتب المختصّة بفتوى العامة للعثور على فتاواهم بالدقة[2]، وقد ملأ سيدنا دام

---

(١) كتاب الصوم، الدرس ٣٥٣: ٣ (ج ٨: ١٩٧) وتقرير كلامه ـ مدظلّه ـ هنا غير واف لما أفاده ويجب تحريره وفقاً لما أوردناه في المتن.

(٢) وقد ذكرنا الوحيد في مصابيح الظلام ١: ١٨٠، بعد نقل كلام عن الجمل والخلاف: ليس عندي الكتابان، وفي ج ١: ١٨٠، بعد نقل كلام عن الجمل والخلاف: ليس عندي الكتابان، وفي ج ١٠: ٦٦ـ ٣٩٧ـ ٥٥٧: ليس عندي الخلاف.

و في حاشية على المدارك ٣: ٣٤٩، ليس نسخة الخلاف عندي وكانت نسخة كتاب الخلاف عزيزة الوجود حتى لم يقف عليها سيد الطائفة الإمام البروجردي﵀ كما نبّه عليه العلامة الطهراني في ترجمة للشيخ الطوسي؛ ـ بعد الإشارة إلى نسخ الخلاف وطبعه بامر نم زعيم الشيعة الحجة السيد آغا حسين البروجردي دام ظله ـ إذ قال والأسف أن السيد البروجردي لم يرجع إلى الذريعة ولو رجع إليها لذلته على النسخة التامة الّتي ذكرناها واستغنى عن استكتاب القطع وضمّ بعضها إلى بعض كما شرح ذلك بقلمه على ظهر الكتاب (مقدمة التبيان: ٢٤).

ظلّه.

هذه النقطة بالرجوع إلى هذه الكتب فتفطن إلى امور هامة تؤثر في هذه المسألة جداً.

الأوّل: يمكن القول بكون روايات القصر محمولة على التقية لأنّ فقيهين ممن عاصر الإمام الصادق عليه السلام حكما بتعين القصر.

أحدهما مالك وهو كان فقيه المدينة وهو بلد الإمام عليه السلام وكانت الحكومة تؤيده.

ثانيهما أبوحنيفة وهو فقيه الكوفة وأكثر رواتنا كانوا من أهل الكوفة.

الثاني: لا يصح حمل روايات القصر على التقية؛ إذ ورد فيها اعتبار قصد الإقامة عشرة أيام في الإتمام ولم يفت به أحد من معاريف العامة. بل بعضهم يجعلون المدار على أكثر من عشرة أيام وبعضهم على الأقل منها وإنما الّذي أفتى باعتبار العشرة في ذلك هو الحسن بن صالح بن حي وهو فقيه زيدي [1].

---

(١) ورد في الخلاف ١: ٥٧٣، المسألة ٣٢٦، المسافر إذا نوى المقام في بلد عشرة أيام رجب عليه التمام وإن نوى أقل من ذلك وجب عليه التقصير، وبه قال علي عليه السلام وابن عباس وإليه ذهب الحسن بن صالح بن حي... وعن ابن عمر ثلاث روايات: إحداها ان نوى مقام خمسة عشر يوماً أتم فجعل الحدّ خمسة عشر يوماً وبه قال الثوري وأبوحنيفة وأصحابه... وقال الشافعي: إن نوى مقام أربعة سوى يوم دخوله وخروجه أتم وإن كان أقل قصر وبه قال عثمان وسعيد بن المسيب وفي الفقهاء مالك والليث بن سعد وأحمد وإسحاق وأبوثور، وقال ربيعة: إن نوى مقام يوم أتم وقال الحسن

الثالث: ليست روايات القعر مطابقة لفتوى أبـي حنيفـة فقـد ورد فـي الخلاف[١] التقصير في السفر فرض وعزيمة ... فإن صلى أربعا مع العلم وجب عليه الإعادة وقال أبوحنيفة مثـل قولنـا إلّـا أنّـه قـال: إن زاد علـى الثنتين يكون نافلة إلّا أن يأتم بمقيم فيصلي أربعـاً فيكـون الكـل فريضـة أسقط بها الفرض فليست الأحاديث الآمرة بالقصر الظـاهرة فـي السـلام على الركعتين مطابقة لفتوى أبي حنيفة.

الرابع: إنّ إختلاف العامة فـي كـون القصـر عزيمـة علـى المسـافر أو رخصة إنّما هو للمنفرد وأمّا إذا ائتم المسافر بالمقيم ألزموه بالتمـام ففـى الخلاف[٢]: إذا أحـرم المسـافر خلـف المقـيم لا يلزمـه التمـام بـل عليـه التقصير...، وقال كل من جعل المسـافر بالخيـار بـين التقصـير والتمـام ومن أوجب عليه التقصير أنه يلزمه التمام سواء أدركه في أول الصلاة أو في آخرها إلّا الشعبي وطاوس فإنّهما قالا: له القصر وإن كان إمامه متماً.

و قال مالك: إن أدرك معـه ركعـة أتـم وإن كـان أقـل منهـا فحيـث أنّ الغالب للمسافرين في الحرمين الصلاة في المسجدين لزم عليهم الإتمام بمقتضي فتوى العامة فلو قصّـروا علـم تشـيعهم فحمـل الأخبـار الآمـرة بالإتمام على صورة وقوع الصلاة في المسجدين جماعة أو عند مـا كـان

البصري إن دخل بلداً فوضع رحله اتم و...

(١) الخلاف ١: ٥٦٩، المسألة ١٢١.

(٢) الخلاف ١: ٥٨١، المسألة ٣٣٨.

المسافر يأتم بالمقيم في البلدين حمل لهذه الروايات على الفرد الظاهر ولا ريب في حسنه وبذلك جمع سيدنا دام ظلّه بين هذه الروايات واختيار فتوى الصدوق ﷺ وفي ختام هذا المقال تنبغي الإشارة إلى أن الوحيد البهبهاني كان مهتّماً بهذا البحث وقد أشار إليه في غير موضعه أيضاً فقال في مصابيح الظلام[1]: وليس عندي من كتب الأصحاب ما احقق الحال في أنّ هذه الشهرة من الفاضلين والشهيدين هل مثل الشهرة في التخيير في الأماكن الأربعة واستحباب الجهر بالبسملة في الصلاة وأمثالهما مما ظهر أنها نشأت من زمان الشيخ أو أنهامثل سائر المشهورات الّتي هي مشهورة بين القدماء والمتأخرين ... إلى آخر كلامه.

و في مصابيح الظلام [2]: وربما اتفق كل المتأخرين على عدم الخلاف أو انحصاره في فقيه واحد ومع ذلك ظهر مخالف كثير ممن تقدم عليهم منه ما مرّ في مسألة التخيير في المواطن الأربعة إلى غير ذلك مما مرّ فلاحظ.

فهذه المسألة توضّح وجه تأمّل الوحيد في الشهوات المنقولة فلاحظ.

خاتمة: البحث عن مسألة القصر والإتمام مذكور في الكبت الفقهية

---

(١) مصابيح الظلام ٨: ٢٩١.

(٢) مصابيح الظلام ٨: ٦٨.

وقد ألّف بعض علمائنا في ذلك رسالة مستقلة وما وقفناعليه من ذلك رسائل ثلاث:

الأولى: رسالة في القصر في الأماكن الأربعة للشيخ البهائي (م ١٠٣٠) كذا عبّر عنه العلامة الطهراني في الذريعة وأضاف: وقال الشيخ الحر في المقدّمة الثانية من كتابه تحرير وسائل الشيعة عند ذكر مآخذ هذا الكتاب: رسالة القصر للشيخ البهائي والظاهر أنّ مراده هذه الرسالة.

و قد عبر عنه في[١]، بقوله: رسالة في التخيير في المواطن الأربعة للمسافر بين القصر والإتمام وفي كتاب «مقدمه اي بر فقه شيعه» بالفارسية[٢]، ذكر الرسالة.

هكذا: رسالة في التخيير بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة ثم ذكر هو اضع توفر نسخه المخطوطة[٣].

الثانية: رسالة صاحب الحدائق أحال إليها في شرح الرسالة الصلاتية[٤] [٥]، وأحتمل إدراجها في الحدائق فإنّ شرح الرسالة الصلاتية

---

(١) مصابيح الظلام ١١: ١٤١.

(٢) مقدمهاي بر فقه شيعه: ٢٢٦.

(٣) لاحظ أيضا أعيانَ الشيعة ٩: ٢٤٤، تعليقة أمل الآمل: ٦٩.

(٤) رسالة الصلاتية: ١٦٩.

(٥) قال «لنا في المسألة رسالة جيدة قد استوفينا فيها الأخبار الواردة في المقام وأحطنا فيها بأطراف الكلام بإبرام النقض ونقض الإبرام بما لم يسبق إليه سابق من علمائنا الأعلام»، قس العبارة مع عبارة الحدائق١١: ٤٣٨ ـ٤٥٥، وقد ورد اسم هذه الرسالة في

قد فرغ المؤلف منه في سنة ١١٧٠ [١]، وهذا الجزء من الحدائق فرغ منه المؤلف في سنة ١١٨١ [٢]،

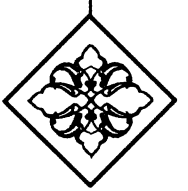
الثالثة: تنبيه الكرام في ترجع القصر على التمام في الأماكن الأربعة العظام للسيد شبر بن محمد بن ثنوان الموسوي المشعشعي الحويزاوي النجفي (١١٢٢ ـ حدود ١١٩٠) وقد وصفها العلامة الطهراني بقوله: وهي رسالة كبيرة في ثلاثة أبواب تقرب من خمسة آلاف بيت[٣]، و بهذا نختم الكلام في هذا الأمر الهامّ وآخر دعوانا ان الحمد رب العالمين.

الذريعة ١٦: ١٠١.

(١) شرح الرسالة الصلاتية: ١٧٣.

(٢) الحدائق الناظرة ١١: ٤٨٩.

(٣) الذريعة ٤: ٤٤٨، وموسوعة طبقات الفقهاء ١٢: ١٤١.



صلاةُ الجُمُعَةِ في نَظَر أُستاذ الكلّ الوحيد البهبهاني قدس سره

رضا المختاري

أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ورئيس مؤسسة آثار الشيعة ـ قم المقدسة

ملخص البحث

بحث الكاتب في هذا المقال عن أهميّة صلاة الجمعة في الفقه الشيعي، و عن أنّ الوحيد البهبهاني كتب رسالتين في هذا الموضوع بالفارسية والعربية، واعتمد على رسالته العربيّة صاحب الجواهر، وبيّن الكاتب أنّ رأي الوحيد في صلاة الجمعة هو الوجوب التخبيرى. ثمّ دافع عن الشهيد الثاني وعن رسالته في صلاة الجمعة وأثبت أنّها من تأليفات الشهيد و ردّ بخمسة دلائل كلام الوحيد ومن نفى انتساب الرسالة إلى الشهيد.

المفردات الأساسية: صلاة الجمعة، الوجوب التخييرى، الوجوب العينى، الوحيد البهبهانى، الشهيد الثاني.

المقدمة

الحمدللّه ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيِّدنا ونبيّنا أفضل الخلائق أجمعين وعلى وصيّه عليّ أميرالمؤمنين وعلى الأئمةالمعصومين من آله الطيِّبينَ الطاهرين ولاسيّما الإمام المهديّ الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً.

يُعدّ مبحث «صلاة الجمعة» من أهمّ البحوث والمواضيع في الفقه الشيعي، فمضافاً إلى البحث عنها في الموسوعات والكتب الفقهية فقد ألّف الفقهاء فيها رسائلَ منفردة ومستقلّة، قد يبلغ عددها إلى أكثر من

مائة وخمسين رسالة.

وقد كتب العلامة الوحيد البهبهاني ﷺ حول صلاة الجمعة رسالتين إحداهما بالفارسيّة والأُخرى بالعربية، إلا أنّ ممّا يؤسف له أنّهما لم تُحَقّقا ولم تُنشرا إلى الآن، ولكن كثرت النقولات عنهما في كتب الفقهاء، فقد وقف على الرسالة العربية صاحبُ الجواهر، حيث أشار إليها في مبحث صلاة الجمعة، حيث يقول:

كفانا مؤونة ذلك كلّه الأُستاذ الأكبر في حاشية المدارك وشرح المفاتيح ورسالته في المسألة؛ فإنّه أكثر وأجاد (جزاه الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء)[1].

و حاصل نظره الشريف حول صلاة الجمعة هو الوجوب التخييري، وقال في تحرير محل النزاع في حاشية المدارك:

لا شكّ في وجوب الجمعة وكونه من ضروريات الدين، ومنكره خارج من فرق المسلمين، والأخبار متواترة عن الحجج المعصومين، بعد ما نصّه الله في كتابه المبين.

إنّما النزاع في وجوب ما فعل بغير الإذن الخاصّ والنائب الخاص، فمنهم مَنْ أنكر كون ذلك صلاة الجمعة، بل يقول: فعل لغو، بل تشريع ليس هو بصلاة الجمعة أصلاً، ومنهم مَنْ يقول: إنّه صلاة الجمعة إلّا أنّها فاسدة بفساد شرط صحّته، ومنهم مَنْ يقول: صلاتُهُ صحيحة إلّا أنّ

---

(١) جواهر الكلام ١١: ١٧٩، طبعة دارالكتب الإسلامية.

وجوبه تخييري، والواجب العيني هو ما فعله المنصوب، ومنهم مَنْ يقول: واجب عينيّ، لو ثبت هذا القول [١].

و قال في شرح المفاتيح:

وجوبها على جميع المكلّفين من ضروريات الدين، كما صُرّح به سابقاً، وكذا كون الوجوب عينيّاً وكذا كونها مشروطة بشرائط، ولا نزاع إلّا في شرطٍ واحدٍ، وهو الإذن الخاصّ من الإمام عليه السلام إن لم يكن إمامها الإمام عليه السلام.

و مع عدمه قيل بالحرمة [٢]، لفقدان أحد شروطها، وقيل بالوجوب التخييري وهو المشهور بين علمائنا [٣].

و هل كان من جملتهم مَنْ يقول بعينيّة الوجوب؟

قيل: نعم، ونسبوه إلى المفيد وغيره [٤]. وقيل: لا [٥]، بل لم يكن هذا المذهب عند قدمائنا والمتأخّرين منهم، سوى صاحب الرسالة المعهودة التي ستعرفها، وبعده تبعه صاحب المدارك [٦]، وبعض من تأخّر عنه، مثل المصنّف، وسنذكر ذلك مشروحاً.

---

(١) حاشية المدارك ٣: ١٨٢.

(٢) أنظر: جامع المقاصد ٢: ٣٧٤، والروضة البهيّة ١: ٣٠٠.

(٣) التنقيح الرائع ١: ٢٣١، والروضة البهيّة ١: ٣٠٠، و ٣٠١، و ذخيرة المعاد: ٣٠٧.

(٤) الحدائق الناضرة ٩: ٣٧٨ـ ٣٩٠.

(٥) قاله الشهيد في ذكرى الشيعة ٤: ١٠٤.

(٦) مدارك الأحكام ٤: ٨٠.

و عرفت أن محلّ النزاع ليس نفس وجوب الجمعة، بل هو من بديهيّات الدين كما اعترف به المصنّف، وأنّه الوجوب العيني بالنسبة إلى جميع المكلّفين، وأنّ النزاع في أمور اشترطها المصنّف، فلابدّ من بسط الكلام عند ما يتعرّض لها[1].

هذه لمحة مختصرة عن رأي العلامة الوحيد البهبهاني في المسألة.

ثمّ بعد ذلك، لابدّ أن يُعلم أنّ العلامة الوحيد تعرّض بالتفصيل لما ورد في رسالة صلاة الجمعة[2] لفخر الشيعة الشيخ زين الدين بن علي الجبعي العاملي الشهير بالشهيد الثاني (م ٩٦٥)، وأنكر أن تكون الرسالة من تأليفات الشهيد في كتابيه حاشية المدارك وحاشية المفاتيح، ولعلّه في رسالته في صلاة الجمعة، فقال في حاشية المدارك:

... وهذا الذي ذكرناه وغيره ممّا في الرسالة ينادي بأعلى صوته أنّ الرسالة ليست من الشهيد، ولو كانت منه لكان مريضاً حين تأليفها، وقيل: إنّها كتبها في الطفوليّة وصغر السنّ...[3].

و قال في شرح المفاتيح:

... والرسالة التي تنسب إليه المتضمنة للوجوب العيني... لا يليق

---

(١) مصابيح الظلام في شرح المفاتيح ١: ٢٨٩.

(٢) طبعت هذه الرسالة قبل نحو اربعين سنة بتحقيق السيّد عمادالدين البخراني وكان يقيم صلاة الجمعة في مسجد الجامعة (جامع الباقر) في كربلاء بعد وفاة والد زوجته آية الله الفقيه الشيخ محمدرضا الإصفهاني الحائري.

(٣) حاشية المدارك ٣: ١٥٥.

بحال أحمق فاجر أو جاهل غريق الجهل لا يدري قاعدة الفقاهة وقواعد الفقه على ما بيّنتُه في حاشية المدارك، حاشاه ثمّ حاشاه عن أن يكون صاحب هذه الرسالة ومستأهلاً لنسبتها إليه. وربما قيل: إنّه كتبها في أوّل سنّه، ثمّ رجع عنها بعد ما صار عالماً فقيهاً، وفيه أيضاً ما فيه؛ لأنّه ﷺ أعلى شأناً من أن يكون في أوّل سنّه أيضاً كذلك[1].

أقول: ومن المسلّم: خلاف هذا كلّه، وكون الرسالة للشهيد لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه؛ فإنّه ﷺ فرغ من تأليفها غرّة شَهْرِ ربيع الأوّل سنة ٩٦٢، فهي من آخر تأليفاته الّتي أَتَمَّ تأليفها حدود ثلاثة أعوام وخمسة أشهر قبل استشهاده، حيث يقول في آخرها:

فرغ من تسويدها مؤلّفها الفقير إلى عفو الله تعالى زين الدين بن علي بن أحمد الشاميُّ العامليُّ، غرّةَ شهر ربيع الأوّل المنتظم في سلك سنة اثنتين وستّين وتسعمائة هجريّة، حامداً مصلّياً مسلِّماً مستغفرا[2].

ومن المسلّم به صحّة نسبة هذه الرسالة إلى الشهيد الثاني ﷺ، وإليك الأدلّة على ذلك:

أ) تناسب سبكها وسياقها مع سائر تأليفات الشهيد الثاني.

ب) صرّح الشهيد بَكونها من تأليفاته في آخرها ـ كما تقدّم قبيل هذا ـ وفي فهرس تأليفاته.

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٠١.

(٢) رسائل الشهيد الثاني ١: ٢٤٨.

ج) أشار فيها إلى رسالته الأُخرى: خصائص يوم الجمعة حيث يقول:

... يوم الجمعة من الوظائف والطاعات وهي نحو مائة وظيفة قد أفردنا عيونها في رسالة مفردة ذكرنا فيها خصوصيات يوم الجمعة...[1]

د) صرّح بكون هذه الرسالة من تأليفات الشهيد، ونقل عنها مطالب كثيرة السيّد محمّد العاملي سبط الشهيد في المدارك، حيث يقول:

قال جدّي ﷺ ـ في رسالته الشريفة التي وضعها في هذه المسألة بعد أن أورد نحو ما أوردناه من الأخبار ونعم ما قال ـ: «فكيف يسع...»[2]

هـ) قال العلّامة الطهراني في وصف الرسالة:

النسخة بخطّ الشهيد كانت في مكتبة الخوانساري، فلا وجه للإنكار أبداً[3].

ثمّ إنّ أُستاذ الكلّ شدّد الإنكار على الشهيد وحمل عليه بحملات عنيفة وتعابيرَ قاسيةٍ في كتابيه، فقال في حاشية المدرك:

في هذه الرسالة ما لا يرضى المتأمّل أن ينسب إلى جاهل، فضلاً عن العاقل، فضلاً عن الفقيه، فضلاً عن الشهيد ﷺ؛ فإنّه ما كان يرضى أن ينسب الفسق إلى المجاهر بالفسق، فكيف يحكم بفِسْقِ علمائِنا وفقهائِنا

---

(١) رسائل الشهيد الثاني ١: ٢٤١.

(٢) .مدارك الأحكام ٤: ٨ـ ٩.

(٣) الذريعة ١٥: ٧١ـ٧٢، رقم ٤٨٠.

العظام، الزُّهّادِ الكرام، الثّقاتِ العدول بلا كلام، أُمناء الله في الحلال والحرام، وحجج الله على الأنام بعد الأئمّة، المتكفّلين لأيتامهم، والمؤسّسين لشرعهم وأحكامهم، والمروّجين لحلالهم وحرامِهم، وعليهم المدار في الدين والمذهب في الأعصار والأمصار، الرادّ عليهم كالرادّ على الله، إلى غير ذلك ممّا ورد عن الله ورسوله والأئمّة عليهم السلام! حيث قال ـ بعد التوبيخ والتقريع والتشنيع والتفظيع ـ (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) إلى آخره»[1].

مع أنّ الفقهاء في زمانه ومقلّديهم وسائر الشيعة ما كانوا متمكنين من صلاة الجمعة من جهة التقية، ولذا كان هو أيضاً لا يصلّي الجمعة، ومن كان متمكناً منها أكثرهم كانوا يصلّونها لكونها واجبةً عندهم وإن كان بالوجوب التخييري ومستحبّة عندهم عينيّاً، ومن لا يصلّي لأنّه كان يعتقد الحرمة، فكيف يمكنه فعل الحرام؟ وكيف يتأتّى منه قصد القربة؟ فما ندري أنّ تشنيعه على أيٍّ شخص؟.

على أنّا لا ندري أنّ الأمر الأوّل الذي أصابهم ماذا؟ فإن كانت المحنة والشدّة من أعدائهم فليست تلك إلّا بتمسّكهم بحبل أوليائهم عليهم السلام وإلّا فلم يصبهم أمر يكون ذلك بسبب ترك صلاة الجمعة، بل الذي قال بوجوبها لم يكن محنة وفتنة أقلّ بلا تأمّل، كيف؟ وصار شهيداً في غاية الغربة والكربة و المحنة!

---

(١) رسائل الشهيد الثاني ١: ١٨٢.

و هذا الذي ذكرناه وغيره ممّا في الرسالة ينادي بأعلى صوته أنّ الرسالة ليست من الشهيد، ولو كانت منه لكان مريضاً حين تأليفها وقيل: «إنّه كتبها في الطفولية[1]» وصغر السن» وحاشاه ثم حاشاه من هذه الشنائع والقبائح، كيف؟ وهو في جميع تأليفاته المعلومة أنّه منه اختار عدم الوجوب العيني، فكيف حكم بفسق نفسه أيضاً في جميع تأليفاته إلى آخر عمره؟.

مع أنّ العدالة شرط في الاجتهاد بلا شبهة، ومسلّم هذا عنده بلا مرية، فكيف ما حكم بأنّ جميع تأليفاته باطلة عاطلة ليست باجتهاد فقيه؟ بل كان اللازم عليه محو هذا الفسق من تأليفاته.

و أيضاً لا شكّ عنده في أنّ العدالة شرط في قبول الرواية، بل هو في غاية الإصرار والمبالغة والتشنيع على العلّامة وغيره في قبول خبر غير العادل، كما لا يخفى على من لاحظ تأليفاته، سيّما ما كتبه على الخلاصة.

فعلىٰ هذا كيف يتمسّك بالأحاديث مع فسق الشيخ ﷺ وغيره من رواة الأخبار حتّى زُرارةَ وغيره من الأعاظم؟ إذ يظهر من الرسالة أنّ جميعهم كانوا فُسّاقاً يتركون الفريضة التي [هي][2] أشدّ الفرائض وأوجبها بعد

---

(١) كذا في الأَصْل، وَ الْوَجْهُ أنْ يُقالَ: في مَرْحَلَة الطُّفولة. أوْ ما يُؤَدّىٰ هذا المعنى مَعَ مُراعاة قواعد اللُّغة.

(٢) ما بين المعقوفين أُضيفت لاستقامة العبارة.

المعرفة، إلى أن صار ذلك سبب الشبهة على الناس في توهّم اشتراط الإذن الخاصّ.

و يلزم عليه أن لا يتمسّك بالإجماع إيضاً؛ لأنّه اتّفاق الفقهاء لا اتّفاق الفسقة.

و أيضاً مسلّم عنده أنّ خطأ المجتهد في الفروع لا ضرر فيه، بل يكون مثاباً ألبتّة أيضاً، فكيف يقول: ولينتظر العذاب الأليم؟! بعد إصابة الفتنة، وأنّهما يجتمعان فيه، لا يكفي أحدهما عذاباً له، وسائر الفسوق عليها عذاب واحد، مع أنّه تعالى قال: (أو يُصيبهم عذاب أليم)[1] لا: و«عذاب أليم».

و أيضاً مسلّم عنده أنّ المجتهد يجب عليه استفراغ وسعه والعمل بما أدّى إليه اجتهاده، ويجب على العاميّ أيضاً تقليده، فكيف يكون الشيء واجباً عليهم وموجباً لعذاب الدنيا والآخرة والفتنة والعذاب الأليم؟ سيّما وأن يكونوا بأجمعهم كذلك.

إلّا أن يقول: إنّهم اتّفقوا على عدم استفراغ الوسع، وعدم السعي والإغماض عن طلب الحق، مع أنّ الجاهل يلاحظ ويرى أنّهم كانوا يبحثون ويفحصون ويتتبّعون ويتأمّلون ويناظرون ويباحثون ويسعون ويجتهدون، وهذا حال الجاهل، فكيف يكون حال العالم بفعلهم وطريقتهم وتأليفاتهم واستدلالاتهم؟!.

---

(١) النور (٢٤): ٦٣.

و أيضاً طريقته﵀ في كتبه مثل المسالك وغيره أنّه يطرح الأحاديث الصحيحة والمعتبرة بسبب مخالفتها لفتوى المشهور أو القاعدة المشهورة أو الإجماع المنقول بخبر الواحد، وربما كان الناقل هو وحده، بل ربما لاتوجد الفتوى بذلك من غيره، وأين طرح الحديث بالمرّة من تقييد المطلق الذي يقيّد بتقييدات كثيرة؟ وأين الشهرة في الفتوى من الإجماع الذي من اتّفاق الفتاوى، مع نقل جماعة كثيرة غاية الكثرة الإجماع؟

و تؤيّد تلك الإجماعات والفتاوى بأخبار كثيرة، كما ستعرف، وبعد الإغماض غاية الأمر التساوي، وبعد الإغماض عن التساوي أيضاً غاية الأمر كون ما فعله أرجح، أمّا التفسيق فكيف يمكن؟ سيّما بالفسق الذى عليه أشدّ العذاب؟.

و من شنائع ما في الرسالة أنّه قال: «بخلاف بعض الفقهاء[1]» وما أدري كيف عدّ جميع فقهائنا المتقدّمين والمتأخّرين الذين يكون الشهيد الثاني واحداً منهم بعضَ العلماء؟ حيث قال: «بخلاف بعض العلماء» بل ستعرف أنّه لم يوجد مخالف، فكيف يكون جميع الشيعة مخالفين؟ وأعجب منه دعواه الإجماع على عينية الوجوب في محلّ النزاع كما يظهر من الرسالة.

فإن قلت: هذه المسألة عنده ليست ممّا يتعلّق بها الإجتهاد والتقليد.

---

(١) رسائل الشهيد الثاني ١: ١٨٢.

قلت: ضروريّ الدين أو المذهب لا يتعلّق بها الإجْتِهادُ والتقليد، والشيعة من زمان الأئمّة عليهم السلام إلى زمانه كانوا تاركين للجمعة صلحاؤهم وزهّادهم وعُدولُهُمْ وعُلَماؤُهُمْ وفُقَهاؤُهُمْ، والفقهاء أفتوا ما أفتوا، ونقل الإجماع جماعة كثيرة، بل هو من باب: الغريق يتشبّث بكل حشيش في الرسالة ما نقل الخلاف إلّا عن نادر منهم من بعض كتبه، وإلّا ففي باقي الكتب وافق غيره إلّا من شذّ ممّن لم يظهر بعدُ اعتبار قوله في مقام الإجماع، مع أنّ المحقّقين من علمائنا صرّحوا بأنّ عبارة النادر في بعض الكتب أيضاً لا يظهر منها الخلاف، وسيظهر لك أنّه حق، وكيف كان هذه المسألة خلاف ما ذكره أشبه بالضرورية ممّا ذكره[1].

و أشار إلى هذه المطالب في شرح المفاتيح، فقال: «و الرسالة التي تنسب إليه، المتضمّنة للوجوب العيني والتشنيع على جميع الفقهاء تفسيقهم وتضليلهم في عدم قولهم بالوجوب العيني...[2].

هذا كلامه رحمه الله وأعلى الله مقامه، ولكن لم نجد في كلام الشهيد، ما نسبه الوحيد إليه من «التشنيع على جميع الفقهاء وتفسيقهم وتضليلهم في عدم قولهم بالوجوب العيني...» و«الحكم بفسق علمائنا وفقهائنا العظام... والتوبيخ والتقريع والتشنيع والتفظيع» وغير ذلك، نعم قال الشهيد:

---

(١) حاشية المدارك ٣: ١٥٤ ـ ١٥٨.

(٢) شرح المفاتيح ١: ٤٠١.

... فهذه الأخبارُ الصحيحةُ الطُرُقِ الواضحةُ الدَلالةِ، التي لا يَشُوبُها شكٌّ ولا تَحُومُ حَولَها شُبْهَةٌ من طُرُقِ أهلِ البيتِ عليهم السلام في الأمرِ بصلاةِ الجمعةِ والحثِّ عليها وإيجابِها على كلِّ مُسلمٍ عدا ما استُثني، والتَوَعُّدِ على تركها بالطبعِ على القَلب الذي هو علامةُ الكفرِ ـ و العياذُ باللهِ تعالى ـ كما نبّه عليه تعالى في كتابه العزيز[1].

و تَرَكنا ذكرَ غَيرِها من الأخبارِ المُوَثَّقَةِ وغَيرِها، حَسماً لمادَّةِ النزاعِ، ودفعاً لِلشُّبَهِ العارضةِ في الطريقِ. وليس في هذه الأخبارِ مَعَ كثرَتِها تَعرُّضٌ لِشرطِ الإمامِ ولا مَن نَصَبَه، ولا لاعتبارِ حُضُورِه في إيجاب هذه الفريضةِ المُعَظَّمَةِ، فكيفَ يَسَعُ المُسلِمَ الذي يَخافُ اللهَ تعالى إذا سمع مَواقِعَ أمرِ الله ورسوله وأئمَّتِه عليهم السلام بهذه الفريضةِ، وإيجابِها على كلِّ مُسلمٍ أن يُقَصِّرَ في أمرِها، ويُهمِلَها إلى غيرِها، ويَتَعَلَّلَ بخلافِ بعضِ العُلَماءِ فيها؟ وأمرُاللهِ تعالى ورَسُوله وخاصَّتِه عليهم السلام أحقّ، ومراعاتُه أولى، (فَلْيَحذَرِالَذينَ يُخالِفُونَ عَن أمرِه أن تُصِيبَهُم فِتنَةٌ أو يُصِيبَهُم عَذابٌ أَلِيمٌ)[2] ولَعمري لَقد أصابَهُمُ الأمرُ الأوَّلُ، فَلْيَرتَقِبُوا الثاني إن لم يَعفُ اللهُ تعالى ويُسامِحْ. نسأل اللهَ تعالى العفوَ والرحمةَ...[3].

---

(١) المنافقون (٦٣): ٣.

(٢) النور (٢٤): ٦٣.

(٣) رسائل الشهيد الثاني ١: ١٨٢.

ختمٌ ونصيحةٌ

اذا اعتبرتَ ما ذكرناه من الأدلّةِ على هذه الفريضةِ المعظّمةِ، وماورد من الحثِّ عليها في غير ما ذكرناه مضافاً إليه، وما أعدّه اللهُ من الثوابِ الجزيلِ عليها وعلى ما يتبعها ويتعلَّقُ بها يومَ الجمعةِ من الوظائفِ والطاعات ـ وهي نحو مائةِ وظيفةٍ[1]، قد أفردنا عيونَها في رسالةٍ مفردةٍ ذكرنا فيها خصوصيّات يومِ الجمعةِ ونظرتَ[2]، إلى شرفِ هذا اليومِ المذخورِ لهذه الأُمّةِ[3]، كما جَعل [اللهُ] لكلِّ أُمَّةٍ يوماً يَفزَعون فيه إليه ويجتمعون على طاعتِه، واعتبرتَ الحكمةَ الإلهيَّة الباعثةَ على الأمرِ بهذا الاجتماعِ، وإيجابِ الخطبةِ المشتملةِ على الموعظةِ وتذكيرِ الخلق بالله تعالى وأمرِهم بطاعته وزجرِهم عن معصيتِه وتزهيدِهم في هذه الدنيا الفانيَةِ وترغيبِهم في الدارِ الآخرةِ الباقيةِ المشتملةِ على ما لاعينٌ رأت ولا أُذُنٌ سَمِعَتْ ولا خَطَرَ على قَلْبِ بَشَرٍ... عَلِمْتَ[4]، حينئذٍ أنّ هذا المقصدَ العظيمَ والمَطْلَبَ الجليل لا يليق من الحكيم إبطاله ولا يحسن من العاقل إهماله...

... فكيف يَسَعُ الرجلَ المسلمَ... أن يتهاون في هذه العبادة الجليلة

---

(١) ذكرها السيوطي في رسالته «خصائص يوم الجمعة».

(٢) معطوف على قوله «إذا اعتبرتَ» قبل عدّة أسطر.

(٣) إشارةٌ إلى الخصوصية ٥٤ التي ذكرها السيوطي في «خَصائص يوم الجمعة» ص٥٥ بقوله: «أنّه المدَّخَرُ لهذه الأُمّة» و روى في ذلك.

(٤) جوابٌ لقوله «إذا اعتبرت» و «نظرت».

ويضيع هذه الجوهرة الأثيلة النبيلة، أو يتهوَّن بحرمة هذا اليوم الشريف ويصرفه في البطالة وما في معناها [١]،

و ليس في كلام الشهيد الحكم بتفسيق أحدٍ، فضلاً عن جميع الفقهاء وتضليلهم.[٢] فإذا قال الله سبحانه وتعالى خطاباً لرسوله الأمين (صلّى الله عليه وآله): (يا أيها النّبي اتّق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين)[٣]؛ (لئن أشركت ليحبطنّ عملك)[٤]؛ (إذاً لأذقناك ضعفَ الحياة وضعفَ الممات[٥]) فهل يقول أحدٌ إنّ كلامه سبحانه توهين لرسوله وتوبيخ له و... و... حاشا ثمّ حاشا[٦].

و من هنا فقد نَقَلَ كلامَ الشهيد في رسالته صلاةِ الجمعة عِدَّةٌ من علمائنا الكبارِ والمفاخرِ العِظام، منهم: العلامة المجلسي (أعلى الله مقامه) في بحار الأنوار [٧] وأثنى عليه، ولم يفهم منه أدنى توبيخ لفقهائنا العظام وعلمائنا الأخبار، حيث يقول:

و أقول: وناهيك شدّة اهتمام هذا البارع الورع المتين ـ الّذي هو أَفْقَهُ

---

(١) رسائل الشهيد الثاني ١: ٢٤١ـ ٢٤٦.

(٢) انظر رسائل الشهيد الثاني ١: ٢٤١ـ٢٤٨

(٣) الأحزاب (٣٣):١.

(٤) الزمر (٣٩): ٦٥.

(٥) الإسراء(١٧): ٧٥.

(٦) أُنظر: نماز جمعه يا قيام توحيدى هفته: ٢٢٨ـ ٢٢٩.

(٧) بحار الأنوار ٨٩: ٢٢٤ـ ٢٣١.

فُقَهائِنا المُتَأخِّرين بل المُتَقدّمين، وفاز بالسعادةَ فَلَحِقَ بالشهداء الأوّلين في أعلى عِلّيّينَ - في إظهارِ هذا الحقِّ المُبين، مع أنّه لم يكن مُتَّهَماً في ذلك بِغَرَضٍ من أغراضِ المُبْطِلين؛ إذ لم يكن يمكنه إقامتها في بلاد المخالفين.

و إنّي لم أُطِلِ الكلامَ في هذا المقام بإيراد حُجَجِ الجانِبَيْنِ... لِظَنّي أنّ الأمر في هذه المسألة أَوْضَحُ من أن يَحْتاجَ إلى ذلك.

و أيضاً المُنكرونَ لذلك إمّا علماء لهم أهليّة الترجيح والنظر والاجتهاد أو... فأمّا الفِرقَةُ الأُولى، فإن خلّوا أنفسهم عن الأغراض الدنيويّة وبالغوا في الفحص والنظر وتتبّع مدارك الأدلّة فأدّى اجتهادهم إلى أحد الآراء المتقدّمة، فلا حرج عليهم في الدنيا والآخرة، وإن قَصَّروا في ذلك فأمرهم إلى الله، وعلى أيّ حال الكتاب والرسالة لاينفعانِ هذه الطائفَةَ وربما يصير سبباً لمزيد رسوخهم في خطئهم وإن أخطؤوا.[1]

فهل يمكننا أن ننسب إلى العلّامة المجلسي أنّه شنّع على فقهائنا وفسَّقَهم وضلَّلهم، أو كتب هذه المطالب في سنّ الطفولة و...؟! وهل يُفْهَمُ من قريبٍ أو بَعيدٍ مِن نَقْلِهِ لِكلامِ الشهيدِ وثنائِه عليه ذلك؟!

ثمّ إعلم أنّ ما ردّ به الوحيدُ على الشهيدِ، وتبعه على ذلك وَنَسَجَ على مِنْوالِه صاحِبُ الجواهر (رحمهم الله) ـ حيث قال: «... على أنّه كفانا مؤونة ذلك كلِّه الأُستاذ الأكبر في حاشية المدارك وشرح المفاتيح

---

(١) بحار الأنوار ٨٩: ٢٣.

ورسالته في المسألة؛ فإنّه أكثر وأجاد جزاه الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء»[1]ـ قد أجاب عنها وردّها بالتفصيل بعضُ المعاصرين في كتابه نماز جمعه يا قيام توحيدى هفته[2] فلا نُطيل المقال بذكر ردوده على الوحيدﷺ، فمن شاء التفصيل، فليرجع إلى هذا الكتاب بعون الملك الوهّاب.

و الجدير بالذكر أنّه لعلّ الداعي لتشديد الإنكار على القول بالوجوب العيني والردّ العنيف على الشهيد ومن تبعه في قوله هذا، للوحيد وصاحب الجواهر رحمهما الله هو خوفهم من وقوع القوم في حبِّ الرئاسة وإمامة الجمعة وتنازعهم في ذلك وتشاجرهم وما يترتّب عليها من الفساد؛ فإنّه قال صاحب الجواهر:

... حكي عن بعضهم أنّه لا يحتاط في فعل الظهر معها ناشئاً من حُبِّ الرئاسة والسلطنة والوظائف التي تُجعل له في بلاد العجم، وإن كان قد يومئُ إليه أنّ أكثر الذاهبين إلى ذلك من أهل هذه النواحي، ولقد قيل: إنّ بعضهم كان يبالغ في حرمتها حال قصور يده، ولمّا ظهرت له كلمةٌ بالغ في وجوبها، بل يُحكىٰ عنهم أشياءُ كثيرةٌ في أمثال ذلك، منها أنّه قد ورد علينا في أيّام كتابة المسألة من هو في غاية الوثاقة من

---

(١) جواهر الكلام ١١: ١٧٩، طبعة الإسلامية.

(٢) نماز جمعه يا قيام توحيدى هفته: ٢٢٦ـ ٢٦٠ (ط. اصفهان، نشر جمعه، ١٣٩٩ ق/ ١٣٥٨).

أصحابنا ممّن تشرّف بزيارة سيّدنا ومولانا الرضا عليه السلام، فأخبرنا بوقوع فتنة عظيمة في إصبهان على مسجد خاصٍّ لفعل صلاة الجمعة، وكلُّ محلّةٍ انتصرت لإمامها وكان ما كان، واللهُ العالم. نسأل الله العفو والعافية والستر في الدنيا والآخرة، «و ما أُبرّئُ نفسي إنّ النَّفسَ لأمّارةٌ بالسُّوءِ إلّا ما رَحِمَ ربّي».[1]

و قال الوحيد رحمه الله:

... مع أنّا نرى الطّباعَ في غاية المَيْلِ إلى إمامة الجمعة ونهاية الشوق إليها، ويستلذّون منها نِهايةَ اللّذّة، وربّما نرى بَعْضَ عُشّاقِها والوالِهين لها، لِما جُبِلَ في قلوب البشر مِنْ حُبِّ الشُهْرَةِ والعُلُوِّ والرِّفْعةِ والرِّئاسةِ والسَّلْطَنَةِ؛ فإنّ السلاطينَ ـ مع كون سلطنتهم ظاهريّة ومن الخوف على الأبدان ـ يقتلون أولادهم وأعَزَّ الخَلْقِ إليهم وأحبّهم لديهم، أو يعمون أبصارهم[2] من مُجَرّدِ تَوَهُّمٍ وخَيالٍ وتُهَمَة.

بَل وربّما لا يتّهمون ويفعلون، فما ظنّك بالسلطنة الباطنّة؟ وعلى سبيل المحبّة والشوق والإرادة، وعلى القلوب، وقانا الله شرّها، وحفظنا وعصمنا من مَهالِكها وغَوائِلها، فإنّ النفسَ أمّارةٌ بالسوء إلّا ما رَحِم، مُختارةٌ للباطلِ إلّا مَنْ عُصِم، بإسْمِكَ الأعظم ولُطْفِكَ الأعَمّ، فَاحفَظْ واعْصِمْ عن الذنب واللَّمَمِ آمين ثمّ أمين، بمحمّدٍ وآلِهِ الميامين

---

(١) جواهر الكلام ١١: ١٧٨ـ١٧٩، طبعة الإسلامية.

(٢) لَوْ قالَ: أَوْ يَسْمِلُوْنَ أَعْيُنَهُمْ، لَكانَ أَوْلىٰ.

المعصومين، صلواتُ الله عليهم.

و بفساد هؤلاء العلماء السوء يفسد العالم، كما أنّ بفساد السلاطين الظاهريّة تفسد الرعيّة، كما ورد: «أنّ الناس على دين ملوكهم»[1] وجرّب ذلك.

و فساد هؤلاء أشدّ ثمّ أشدّ حتّى ورد: «إنّ شرّ الناس بعد فرعون وفلان وفلان العلماء إذا فسدوا، كما أنّ خير الناس بعد النبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام العلماء إذا كانوا صلحاء»[2] وربّما جعل بعضهم هذه الإمامة وسيلة لجرّ المنافع الدنيويّة والارتزاق، بل أظهر هذا بعضهم عندي صريحاً غافلاً عن قبحه.

اللهمّ لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين، فإنّك لو فعلت ذلك لهلكنا.

اللهم هربنا إليك من هذه الفتنة العظمى، والتجأنا إليك من هذه المصيبة الكبرى، وخذ بناصيتنا إلى ما تحبّ وترضى، ولا تدعنا وما نحبّ ممّا لا تحبّ، بذاتك الأقدس، وكلماتك التامّة، وأسمائك الحسنىٰ، وبحقّ مَنْ حقّه عليك عظيم، وبحقّك على جميع خلقلك، آه! من شرور أنفسنا وسيّئات أعمالنا، نجّ غريق معاصيه عنها، ولا تدعه يضيع، فإنّه مخلوقك ومصنوعك ومربوبك، وفي غاية الإحتياج إلى

---

(١) موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف ١٠: ٩٥، نقلاً عن: الأسرار المرفوعة لعليّ القاري: ٣٦٧.

(٢) الاحتجاج ٢: ٤٥٨؛ وبحار الأنوار ٢: ٨٩.

النجاة، وأنت في غاية السعة من الكرم والرحمة والرأفة والشفقة.

و الحاصل؛ أنّ نفوسنا في غاية الحرص والتهمة في هذه المرتبة، حتّى إنّا في غيرها من المسائل نحتاط كثيراً من قول بعض العلماء أو بعض الإحتمالات المخالفة للظاهر في غير هذه المسألة، حتّى صرّح بعض المحقّقين بأنّه لا تَكادُ تسلم مسألةٌ فقهيّةٌ عن النِزاع[1]، ولم يَقَعْ من أمثالِ هؤلاءِ ما وقع منهم في المقام في موضع من المواضع، ولم يجعلوا موضعاً معركة عظيمة كما فعلوا هنا.

و نرى كثيراً من الحريصين لا يحتاطون فيها أصلاً، ويبالغون في الوجوب العيني بدون احتياط أصلاً، وربّما لا ينظرون إلى ما نبّهنا عليه.

و ربّما أتممنا الحجّة بحيث لم يَبْقَ لهُ كلامٌ، ومع ذلك رأينا معاملةَ مَنْ قالَ: لا نَفْقَهُ كثيراً ممّا تَقُولُ.

و ربّما كان بعضُهم حيث عدم وصول يده إلى الإمامة كان في غاية الإصرار في تحريم الجمعة، وبعد الوصول في غاية الإصرار في عينيّة وجوبها بحيث لا يحتاج إلى احتياط أصلاً.

و لا تتوهّم أنّ ما ذكرت تعريض على الفقهاء[2]، والعلماء الذين رجّحوا عدم اشتراط الإذن الخاصّ، حاشا ثمّ حاشا، لِأَنَّ حُكمَ اللهِ الظاهري بالنسبة إليهم هو هذا، ولا مانِعَ من الغفلة عنهم.

---

(١) مجمع الفائدة و البرهان٢: ٣٦٤.

(٢) كذا في الأصْل والوَجْهُ: تعريضٌ بالفُقَهاءِ.

و ربّما كانت الغفلَةُ مني، وهم أنوارُ اللهِ يَهْتَدِي بِهِمُ الفُقَهاءُ، بل تعريض بمن تصدّى بدعوى العلم وليس من أهله، وتصديق لما ذكروه من أنّ النَّصْبَ لَحَسْم مادَّة النزاع، وهذا النزاعُ لإمامة الصلاة من المُنازِعِيْنَ فيها، ونسأل اللهَ أن يكونَ ما وَجَدْنا مِنْ هٰؤلاءِ مِنْ غَيْرِ جهةِ مِيْلِ قُلوبِهم، ومن دون تقصيرٍ منهم أصلاً، بل دعاهم إلى ذلك الأمر الربّاني والخوف السبحاني.

فجميع ما ذُكرَ يؤيّد اعتبار النصب والتعيين، ويقوّيه على اليقين، بل نرى بِالْعِيانِ وُقوعَ المُشاجَرةِ والمُنازعَةِ والتَّنافُرِ، بل والتباغض أيضاً، بل العصبيّة الجاهليّة، وشدّة التفرقة بين القائلين بوجوب الجمعة أيضاً من جهة تعيين الإمام عليه السلام وربّما يتركون الجمعة بالمرّة من جهته.

و ربّما يصلّي بعضهم ويتركُ الأكثر، بل ربّما كان التاركُ أضعافَ المُصَلِّي وهذا هو الأكثر.

مضافاً إلى ما ذكرنا من التَّفْرِقَةِ والنُّفْرَةِ والتّباغُضِ والغِيْبَة، وغيرها من أنواع الأذيّة والحميّة الجاهليّة، بل الصلحاء أيضاً يقع فيهم أمثال ما ذكر وأشدّ، ويرون ذلك شرعيّاً، بل وواجباً، حقّاً كان ما فعلوا أم باطلاً.

و لا شكّ في أنّ أجزاء الزمانِ مُتَشابِهة، ونوع بني آدم متماثلة، فمن المُحالات العادية وقوع الجمعة الواجبة العينيّة عن جميع المكلّفين من غير منصوب، مع كون الكلّ مكلّفاً، ولا يكون عنه ساقطاً، ومراد الله تعالى وقوعها منه على سبيل التعيين، وأشدّ فرض، وأوجب وجوب.

و مع عدم الصدور عن الكلّ تقع عادةً قبائح شتّى، ومُحرّماتٌ لا تُحصى أدنى قبيحة منها عدم الأُلفة والاتّفاق، بل التفرقة والشقاق، وإن لم يؤدِّ إلى النفاق، فبصدور فريضة من قليل منهم تقع محرّمات شديدة غير عديدة، بل وترك واجبات أكيدة:

منها: القدح، في عدالة الإمام بأدنى شئ، كما هو المُتَعارف.

و منها: إغماض المُريدين عمّا هو قدح واقعاً، وأقلّه الرضا بالتعصّب له، مع أنّه ورد: «أنّ من تعصّب أو تُعُصّب له خلعت ربقة الإسلام أو الإيمان من عنقه»[1]... إلى غير ذلك.

و لعلّ هذا هو السرّ في اعتبار النصب، والقَصْر عليه من النبي صلى الله عليه وآله والإمامين عليهما السلام وغيرهما، كما عرفت[2].

وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين والحمد لله ربّ العالمين

---

(١) بحار الأنوار ٧٠: ٢٩١ الحديث ١٦ و ١٧.

(٢) مصابيح الظلام ١: ٣٩٣ ـ ٣٩٦.

الشعور بالمسؤوليّة والاستجابة
في سيرة الوحيد البهبهاني رحمه الله

علي الأسدي
عضو الهيئة العلمية لجامعة العلوم الإسلامية الرضويّة

ملخص البحث

الشعور بالمسؤوليّة والاستجابة عنصران عمليّان أساسيان في نجاح أيّ مشروع أو فكر أو دعوةٍ. إذ إنَّ الأوّل يقيم أساسها، والثاني يضمن نجاحها. وكانا ماثلين في سيرة الشيخ الوحيد البهبهاني﵀. فقد شعر الرجل بمسؤوليّته قبل قرنين ونصف تقريباً، فتولّى مواجهة العقائد الأخباريّة المنتشرة يومئذٍ ومناقشتها ومقارعتها. واستجاب له رئيس المدرسة الأخباريّة الشيخ يوسف البحراني﵀ استجابة حميدة فاعلة دلّت على دين متمكّن من نفسه، وبذلك صار الوحيد وحيداً وأضيفت عليه النعوت المادحة. وولد هذا الملتقى لتكريمه ناظراً إلى ما أحسن من عمل دلّ على قيمته ومقامه.

المقدّمة

من المستحسن التذكير بنقاط مهمّة قبل الدخول في الحديث .

١ ـ تكريم الشخصيّات العلميّة عمل محمود. وإقامة الملتقيات تعبّر عن شيء من الوفاء لهم، وتعرّف الأمّة بأمجادها وعظمائها. وهي مناسبة للالتقاء الروحيّ والفكريّ بأصحاب الذكريات، وفرصة للاستنارة بأفكارهم والتزوّد من مزودهم. وقد مرنت الأُمم على تكريم عظمائها وتمجيد ذكرياتهم. وللتكريم جذور قرآنيّة.

قال تعالى مثلاً: ﴿يرفع اللهُ الذين آمنوا والذين اوتوا العلم

درجات...[1]﴾.

بيد أنّ التكريم المطلوب هو التكريم الهادف المنصف. والهادف هو المعطاء، وشعاره العلم للعمل. وهو الذي ينطلق بتخطيط دقيق، ومتابعة جادّة، ومنهاج مركّز، ولا يبغي غير خدمة الدين والعلم والأُمّة. والمنصف هو الذي لا يصل إلى حدّ التقديس و المغالاة في الإشادة والثناء، فلا ينطلق من وحي الحبّ المفرط والإعجاب الشطط بل من وحي الإنصاف والاعتدال.

٢ ـ إضفاء النعوت على الأشخاص أمر اجتهاديّ، ولا مجال لمناقشته الآن بل يُكتفى منه بالقول: انّه ينطلق إمّا من وحي الإعجاب، أو من وحي الغلوّ والإغراق، أو من وحي التعبير عن الحبّ والتقدير أو الوفاء والتوقير. وربما لا يكون المنعوت متّصفاً بها، وربما لا يعلم بها، وربما يكون الناعت غافلاً أو مقلّداً أو ساهياً، وربما يكون واعياً أو مبتكراً أو عامداً، فينبغي التريّث و التروي عند إضفاء النعوت، والاعتدال عند إطلاقها. وقد يُحسن من يقول: الإمساك عنها، وأكتفي هنا بمثال واحد.

يُطلق على المرحوم الوحيد البهبهانيّ نعت المجدّد. وهو الاصطلاح الوارد في حديث منسوب إلى النبيّ ﷺ، مضمونه خروج رجل على رأس كلّ مئة سنة يجدّد للأمّة دينها، في حين أثبت أحد المتقصّين في دراسة حديثيّة تحليليّة قام بها أخيراً أنّه حديث غير صحيح، مستدلاً

---

(١) المجادلة: ١١.

على ذلك استدلالاً علميّاً رصيناً. وممّا ذكره أنّه حديث تفرّد أبو داود السجستانيّ بنقله في سننه، ولم يذكره غيره من أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد. وكلّ من نقله من أصحاب المصنّفات إنّما نقله عنه. ولم يرد في مصادر الإماميّة قطّ، وإنّما نقله بعضهم عن أبي داود أيضاً. وهو مخدوش السند، مطعون في بعض أسناده. علماً أنّ التجديد في اللغة لايقع إلاّ على ما بلي وقَدُمَ، والدين لا يبلى ولا يقدم، بل هو جديد في كلّ زمان ومكان كالجديدين: الليل والنهار.

٣ ـ ينتهي نسب الوحيد البهبهانيّ إلى الشيخ المفيد (رضوان الله عليه) بثلاث عشرة، واسطة كما صرّحت بذلك مصادر ترجمته. أقول هذا لأنّ الألقاب معظمها لا يدلّ على انحدار الملقّب بها من سلالة أو بلد أو مدينة. فهي تُضفى على الأشخاص لاعتبارات معيّنة. فالوحيد البهبهانيّ مثلاً، عربيّ المحتد إصفهانيّ المولد، وأبوه أيضاً إصفهانيّ المولد والموطن.

لكنّه أقام في مدينة بهبهان قرابة ثلاثة عقود فنُسب إليها. وأقام في النجف وكربلاء مدّةً غير قليلة لكنّه لم يُنسب إليهما. وكان أبوه محمّد أكمل يعرف بالشيرازيّ الإصفهانيّ. وأمثال الوحيد كثيرون لا مجال لذكرهم. ونكتفي بواحد منهم، وهو العالم المشهور السيّد أبو الحسن الإصفهانيّ رحمه الله، فهو من بهبهان ولا علاقة له بإصفهان لكنّه اشتهر بالإصفهانيّ. ومن راجع كتب التراجم يقف على عجائب جمّة من هذا

القبيل، ومنهم من يتّخذ لنفسه لقباً، ومنهم من يتّخذ لقبين، ومنهم من لا يرغب في اللقب ولا يعتقد به، وجمّ غفير من الناس لا يعرف حقيقة لقبه. وليس لأحد أن يجزم بصحّة لقبه إلاّ ما ندر، ثمّ إنّ المعيار في النسب غير واضح حتى لذوي الاختصاص، فأيّ جدّ من الأجداد هو المعيار، الأوّل أو الثاني أو العاشر؟. وهذه فائدة عظيمة، وهي أنّ الله سبحانه لم يجعل النسب مقياساً للتفاضل، كما أنّه ليس هدفاً بل وسيلة إلى معرفة السلالة التي ينتمي إليها الإنسان، وإلى سلامتها من الرذيلة، فالألقاب كثير منها لا يدلّ على الأنساب ولا على المدائن والأمصار.

٤ ـ من المهمّ جدّاً في دراسة الشخصيّات التقصّي والتحرّي في صفة صنع المواقف الطيّبة الكريمة عندها، وفي التثبت من مقدار إخلاصها وصدقها في عملها وسيرتها. وهو ما يتبيّن من زهدها الطبيعيّ في الحياة، وكراهتها للرفعة والسمعة، وامتعاضها من المدح والاطراء، وحملها همّ الدين لا همّ نفسها ومعاشها، وبعدها عن التصنّع في أخلاقها، وسخائها وكرمها.

وتلك هي معالم العظمة في الشخصيّة الدينيّة، ويجب أن تُدرس دراسة دقيقة.

وكثير من الناس لا يهمّهم صفة صنع المواقف، إذ يكتفون منها ما تؤدّيه من طقوس وشعائر ظاهريّة وما تتّصف به من قدرة علميّة أو دراسيّة أو خطابيّة، غافلين عمّا وثّقه القرآن الكريم من مواقف محمودة

تدلّ على عظمة أصحابها، وتحثّنا على أن نكون من أهلها. فموقف الذين أوتوا العلم من القرآن الكريم إذا تُلي عليهم إذ ﴿يخرّون للأذقان سجّداً ويقولون سبحان ربّنا إن كان وعد ربّنا لمفعولا. ويخرّون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعاً[1]﴾. موقف جليل يدلّ على وعي وبصيرة، وإذعان للحقيقة، وتفاعل صادق معها. كما يدلّ على استجابة حميدة لنداء الحقّ، وشعور نابه بوجوبها. فهؤلاء قد سجّلوا موقفاً رائعاً من القرآن الحكيم يهدي إلى عمق تأثّرهم بالكلم الطيّب فطابوا لطيب قلوبهم. وكذلك الذين ﴿إذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع ممّا عرفوا من الحقّ يقولون ربّنا آمنّا فاكتبنا مع الشاهدي﴾[2]. والذين أتوا رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ليحملهم، وقال لهم: ﴿لاأجد ما أحملكم عليه تولّوا وأعينهم تفيض من الدمع حَزَنا ألاّ يجدوا ما ينفقون﴾[3]. وغير ذلك من المواقف التي أيّدها القرآن المجيد، ونوّه بأصحابها كموقف مؤمن آل فرعون، والسحرة، والذي جاء من أقصى المدينة.... ولامجال لذكرها جميعها.

بيد أنّ المهمّ المهمّ، هو الالتفات إلى هذه الصفة وأخذها بعين الاعتبار وجعلها محوراً أساسيّاً في دراسة الشخصيّات. فجدير بكلّ

---

(١) الإسراء: ١٠٧ – ١٠٩.

(٢) المائدة: ٨٣.

(٣) التوبة: ٩٢.

باحث ودارس أن ينظر هل الشخصيّة التي يتحدّث عنها أو يكتب دراسة بشأنها شخصيّة مِعطاء تغدق على الأمّة بعطائها المعنويّ والماديّ؟. وهل هي من أُولي المواقف الكريمة؟. وهل هي صادقة مخلصة في توجّهاتها؟.

إنّ الموضوع الذي ترام معالجته في هذا البحث هو الذي تضمّنته النقاط الآنفة الذكر: الشعور بالمسؤوليّة والاستجابة في حياة المرحوم الوحيد البهبهانيّ. والشعور بالمسؤوليّة هو الذي يُنتج المواقف المشهودة التي تخدم الدين والعلم والحياة. والاستجابة هي التي تُشيع القِيَم الحميدة في الأمّة وتبثّ الفضائل المنشودة بين ظهرانيها، وتنتج جوّاً تربويّاً سليماً يتمنّاه كلّ إنسان.

وتكمن أهميّة الموضوع في كونه موضوعاً عمليّاً تربويّاً اجتماعيّاً يحتاج إليه كلّ إنسان، بل هو متطلّب عصرنا هذا؛ إذ إنّ البشريّة اليوم بحاجة ماسّة جدّاً إلى عناصر صالحة تشعر بمسؤوليّتها فتؤدّي مهامّها على أحسن وجه ممكن، وتحمل حسّ الاستجابة للفكر الصالح والدعوة الحقّة.

والباعث على تناول هذا الموضوع هو الشعور بشأن تثمين العلم والعلماء، وضرورة سدّ الفراغ المتمثّل بقلّة الموضوعات العمليّة الهادفة في هذا المجال أو فقدانها، ووجوب تنبيه الأمّة وتذكيرها بعظمائها وأمجادها لا من وحي الهواية والإعجاب بل من وحي تشخيص الصواب.

والمنهج المعتمد في هذا البحث، أي: أُسلوب المعالجة، هو المنهج التحليليّ لا السرديّ أو الوصفيّ، والمراد بالمنهج التحليليّ، هو المنهج الذي يتبنّى الفحص الدقيق بتقصّي النقاط المهمّة والكشف عنها. ويأتي بنكات مبتكرة وانطباعات مبدعة، ويركّز على أهمّ الأبعاد في الموضوع المقصود.

وفصول هذا البحث بعد المقدّمة، هو معنى الشعور بالمسؤوليّة ومعنى الاستجابة، ونماذج منهما لتبيان مدلوليهما، ووجودهما عند الوحيد البهبهاني، وجهود الوحيد ومشروعه، ونتيجة البحث.

وسيأتي مسرد المصادر والمراجع التي ساعدت على هذا البحث، وهي قليلة. وقلّتها ولّدت شيئاً من الصعوبة في طريق البحث. وإلاّ فلا مصاعب أُخرى يُشار إليها، وإن وُجِدت فقد ذُلِّلت بفضل الله سبحانه. وجدير بالذكر أنّ المصادر القليلة التي تناولت حياة الوحيد لم تذكر شيئاً يُعتدّ به.

الشعور بالمسؤوليّة

وهي - باختصار - صفة تحمل الإنسان على إتقان العمل المناط به، أو على إنجاز عمل محمود، أو إبداء رأي سديد، أو تقديم معونة مناسبة، أو إسداء معروف، أو إشارة لمستشير. فهي أداء لواجب، أو قيام بأمر حميد طواعيةً. والشعور المطلوب، هو الشعور الذي يُنتج الموقف الطيّب الكريم من أجل الحقّ والقيم الرغيبة.

وقد حثّ القرآن الكريم على وجوب وجود هذا الشعور عند الإنسان، فقد قال سبحانه: ﴿يا أيّها الذين آمنوا اتّقوا الله ولتنظر نفس ما قدّمت لِغَدٍ واتّقوا الله إنّ الله خبير بما تعملون[1]﴾.. فقوله تعالى: ﴿ولتنظر نفس ما قدّمت لغد﴾يعني لتشعر بمسؤوليّتها فتقوم بواجبها حتّى تفوز يوم القيامة.

وقال تبارك اسمه: ﴿لولا ينهاهم الرّبانيّون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السُحت...﴾[2].

فإنّه يحضّهم على الشعور بالمسؤوليّة، لأنّ الفعل المضارع بعد «لولا» يفيد التحضيض.

وقال أيضاً: ﴿فلولا كان من القرون من قبلكم اولو بقيّة ينهون عن الفساد في الأرض...﴾[3]

أي: عليهم أن يشعروا بمسؤوليّتهم فينهوا عن الفساد في الأرض ويحولوا دونه، بل يقارعوه لأنّ فيه مافيه من الأضرار للناس.

ولمّا عتب البعض على من وعظ من وحي الشعور بالمسؤوليّة، أُجيب انّه معذِرة إلى الله جلّ شأنه ولعلّ الموعوظ يتّعظ. ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً

---

(١) الحشر: ١٨.

(٢) المائدة: ٦٣.

(٣) هود: ١١٦.

إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[1]. أي: لم تقومون بهذه المسؤوليّة وتنصحون قوماً هم من الهلكى أو من المعذّبين؟، فكان جواب الناصحين الواعظين: إنّهم يشعرون بمسؤوليّتهم أمام الله تعالى اسمه، ويحرصون على هداية قومهم. فعلى كلّ إنسان أن يشعر بالمسؤوليّة، ويضطلع بواجبه حتى لو لم يكن مؤثّراً.

وآيات أخرى لا يسع مجال البحث لذكرها.

الاستجابة

تعني تفاعل المدعوّ أو المستمع مع مايُطلَب منه، وإقباله على ذلك بعد تطويع نفسه على القبول، فيصنع الموقف المناسب لكلّ قضيّة. وهي الركن الأهمّ في نجاح أية دعوة أو فكر أو مدرسة. إذ قد يكون الداعي أو صاحب الفكر أو المدرسة كفوءاً، وما يعرضه صائباً وافياً مدعوماً بالدليل والبرهان، بيد أنّه لا يلقى استجابةً أو قبولاً من أحد، أو يواجه استجابة ضعيفة أو باهتة لا تسعفه على نجاح مهمّته، فيُعاني معاناة مؤلمة، كما في مواقف القرون الأولى من أنبياء الله سبحانه ورسله عليهم السلام.

والاستجابة المقصودة هنا هي الاستجابة القرآنيّة. أي: تلبية دعوة الحقّ والإقبال عليها وإنجاحها بالعمل الجادّ الهادف.

وهي التي ذكرها القرآن الكريم مصرّحاً بها أو معرّضاً، ولها من

---

(١) الأعراف: ١٦٤.

المعطيات مالها. وفقدانها «يورث الحسرة ويعقب الندامة» على ماقاله أمير المؤمنين عليه السلام ويولّد خسائر جسيمة لا تعوَّض.

ولابدّ من التوفّر على مناقشتها وحدها في دراسة مستقلّة إن شاء الله. إذ يدور الكلام حول تعريف ماهيّتها، وارتباطها بالعنصرَين الآخرين، وشروطها، وأقسامها، وما إلى ذلك ممّا يتّصل بها صلة وثيقة. وأكتفي هنا بآيتَين تدلّان عليها:

قال تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يُحييكم...﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿استجيبوا لربّكم من قبل أن يأتي يوم لا مردّ له من الله...﴾[2].

فالأمر واضح بيّن صريح من الآيتين الكريمتين. وفيهما تشويق إلى هذا العنصر المهمّ جدّاً، الذي يضمن النصر والظفر ضماناً مؤكّداً موثّقاً، ولولاه لما وفّقت بعض الدعوات والأفكار عبر التاريخ وفي يومنا هذا.

فالله سبحانه وتعالى يطلب من المؤمنين ومن غيرهم أن يستجيبوا له؛ لأنّ في الاستجابة حياتهم وسعادتهم. وأن يسارعوا إلى ذلك؛ لأنّ في الإبطاء خسرانهم في حياتهم الحقيقيّة الأبديّة القادمة. فالاستجابة ضامنة لحياتهم السعيدة في النشأتَين.

---

(١) الأنفال: ٢٤.

(٢) الشورى: ٤٧.

وهي تدلّ على موقف سليم، وضمير يقظ، ونباهة عالية، وتوجّه قويم، وذهن وقّاد، وبصيرة ثاقبة، ووعي محمود، ورُشد سامق.

وما عانته البشريّة من المصائب والويلات على مرّ التاريخ يعود إلى توانيها عن الاستجابة لرسالات الأنبياء عليهم السلام ودعوات الحقّ.

نماذج من الشعور بالمسؤوليّة والاستجابة

ينبغي التنبيه ـ قبل ذكر النماذج ـ على تداخل الشعور بالمسؤوليّة والاستجابة في كثير من المواطن. إذ إنّ الاستجابة هي وليد الشعور بالمسؤوليّة، فإنّ من يشعر بالمسؤوليّة يستجيب، وإذا استجاب فإنّه يصنع الموقف المنشود. كما يحسن التذكير بأنّ القرآن الحكيم هو أفضل مصدر وأسمى مثال يرفدنا بالنماذج المذكورة.

إنّ المثل الأعلى للشعور بالمسؤوليّة هو سيّدنا ونبيّنا محمّد (صلى الله عليه وآله) كما جاء في القرآن الكريم في خمس عشرة آية منه. وبلغ الشعور عنده صلى الله عليه وآله مبلغاً أنّ الله سبحانه وتعالى خاطبه بقوله: ﴿فلعلّك باخعٌ نفسَك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً﴾[1].

أي: قاتل نفسك. وتكرّرت هذه الكلمة في آية أخرى، وهي قوله سبحانه: ﴿لعلّك باخعٌ نفسك ألاّ يكونوا مؤمنين﴾[2].

---

(١) الكهف: ٦.

(٢) الشعراء: ٣.

وقال جلّ شأنه: ﴿فلا تذهب نفسك عليهم حسرات﴾[١]. وقال تبارك اسمه: ﴿طه. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾[٢]. وقال عزّ من قائل: ﴿إن تحرص على هداهم فانّ الله لايهدي من يُضلّ ومالهم من ناصرين﴾[٣].

فإلى أيّ مدى بلغ هذا الشعور عنده (صلّى الله عليه وآله)؟ لقد بلغ الغاية حقّاً. فهذه الآيات الكريمة وأمثالها تدلّ على حبّه الشديد (صلّى الله عليه وآله) ربّه ورسالته، وتحمّسه وحرصه على هداية قومه، وعظيم إخلاصه لهدفه ومهمّته، وشعوره بثقل مسؤوليّته. وكان يحزن على قومه كما بيّنت بعض الآيات الشريفة، لأنّهم لم يستجيبوا للحقّ عتوّاً ونفوراً منهم، فتحسّر (صلّى الله عليه وآله) عليهم لله سبحانه.

ويتبيّن الشعور بالمسؤوليّة في إعمال الحسّ الدينيّ، كالتذكير بالله تعالى والآخرة مثلاً، والصدع بالحقّ، والإخلاص في العمل، والصدق في التعامل، والتسليم للحقيقة بعد بيانها، والإنصاف في التقويم، وقضاء حوائج الناس، والتثبّت قبل الحكم على الأشياء، والتصرّف السليم عند ممارسة الأعمال المتنوّعة، والتفكير بحقوق الآخرين، ونظير ذلك. ومن معالم هذا الشعور أيضاً، الإعانة على الحقّ، كما أُثِر عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قوله: «رحم الله امرَأً رأى حقّاً فأعان عليه، أو رأى

---

(١) فاطر: ٨.

(٢) طه: ١ـ ٢.

(٣) النحل: ٣٧.

جوراً فردّه وكان عوناً بالحقّ على صاحبه»[1].

وذكر القرآن الكريم مواقفَ طيّبةً آياتٍ على الشعور بالمسؤوليّة ـ وبعضها مزيج بالاستجابة ـ وأهمّها عَشَرَة مواقف ما عدا مواقف الأنبياء وأهل البيت عليهم السلام، كموقف ابراهيم عليه السلام من أوثان قومه إذ حطمها؛ وكذلك موقفه عليه السلام باستجابته لربّه وعزمه على ذبح ابنه اسماعيل عليه السلام؛ وموقف اسماعيل عليه السلام باستجابته لأمر أبيه عليه السلام ؛ وموقف موسى عليه السلام من بنتَي شعيب عليه السلام حين سقى لهما؛ وموقف يوسف عليه السلام من إخوته؛ وموقف أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في تصدّقه بخاتمه؛ وموقف أهل البيت عليهم السلام في إطعامهم الطعام، وأمثالها من المواقف.

وأكتفي بذكر عناوين المواقف القرآنيّة العشرة تجنّباً للإطالة، وتحاشياً من الخروج عن أصل الموضوع.

١ ـ موقف السحرة حين تحدّوا فرعون واستجابوا لموسى عليه السلام وآمنوا بالله (جلّ شأنه). (سور الأعراف، يونس، طه، الشعراء).

٢ ـ موقف مؤمن آل فرعون من قومه. (سورة غافر ٢٨ ـ ٤٥).

٣ ـ موقف المؤمن الذي جاء من أقصى المدينة يسعى وطلب من أهل انطاكية اتّباع رسل عيسى عليه السلام إليهم. (سورة يس: ٢٠، ٢١).

٤ ـ موقف الناصح لموسى عليه السلام بالخروج من مصر بعد ائتمار الملأ به ليقتلوه. (القَصَص: ٢٠).

---

(١) نهج البلاغة: خ ٢٠٣.

٥ ـ موقف إمرأة فرعون إذ عرضت على فرعون وجنوده ألاّ يقتلوا موسى عليه السلام بعد أن التقطه آل فرعون من اليمّ. (القَصَص: ٩).

٦ ـ موقف ملكة سبأ حين استجابت لله سبحانه وأسلمت مع سليمان عليه السلام لله ربّ العالمين. (النمل: ٢٣ ـ ٤٤).

٧ ـ موقف النفر من الجنّ الذين طلبوا من قومهم إجابة داعي الله والإيمان بالقرآن. (الأحقاف: ٢٩ ـ ٣٢؛ سورة الجنّ).

٨ ـ موقف أصحاب الكهف من قومهم. (الكهف: ٩ ـ ٢٦).

٩ ـ موقف الرجلين اللذَين أنعم الله عليهما فقالا لبني اسرائيل: ﴿ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانّكم غالبون وعلى الله فتوكّلوا إن كنتم مؤمنين﴾[1] وذلكَ بعد أن عصى بنو إسرائيل موسى عليه السلام ورفضوا دخول القدس لوجود قوم جبّارين فيها.

١٠ـ موقف الذين أوتوا العلم من قارون وزينته. (القَصَص: ٧٦ ـ ٨٢).

وذكر القرآن العزيز أيضاً عنصر الاستجابة وحدها في آيات كثيرة تتوزّع بين استجابة الله سبحانه وتعالى لعباده ـ وهو ليس من موضوعنا ـ واستجابة عباده لرسله عليهم السلام، وماهيّة المستجيبين وصفاتهم، وتمجيدهم والثناء عليهم، ووعدهم بالحسنى، وأسباب نضوب الاستجابة عند بعض الناس، واستجابة بعضهم للشيطان، وغير ذلك ممّا

---

(١) المائدة: ٢٣.

يتطلّب بحثاً مستقلاً إن شاء الله.

ووردت فيه ـ كما مرّ بنا في هذه الدراسة آنفا ـ بنحو غير صريح في آيتين عجيبتين يجب الوقوف عندهما والتعمّق في كنههما والتزوّد منهما، ففيهما ما فيهما من الدروس التربويّة الاجتماعيّة الحركيّة المهمّة، إذ تمثّلان غاية الاستجابة وجميلها. وهما في هذه الدراسة مثالان مُغنيان.

قال سبحانه: ﴿وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع ممّا عرفوا من الحقّ يقولون ربّنا آمنّا فاكتبنا مع الشاهدين﴾[1].

العجيب فيها بلوغ استجابتهم مبلغاً تفيض فيه أعينهم من الدمع! وهذه ـ لعمر الله ـ هي الاستجابة بعينها وإلاّ فلا. وما أُحجى هؤلاء! وما أبصرهم وأعرفهم!

وقال عزّ اسمه: ﴿ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولّوا وأعينهم تفيض من الدمع حَزَناً ألاّ يجدوا ما ينفقون﴾[2].

وهؤلاء صادقون في استجابتهم، إذ ذهبوا وهم يبكون لفقدان ما يروي استجابتهم ويَنجَع طموحهم و يبلّ رجاءهم. فما أشدّهم غَيرةً على دينهم ونبيّهم (صلى الله عليه وآله)! وما أرهف أحاسيسهم

---

(١) المائدة: ٨٣.

(٢) التوبة: ٩٢.

ومشاعرهم!

الوحيد البهبهانيّ بين الشعور بالمسؤوليّة والاستجابة

أجمعت المصادر المعنيّة بترجمة الشخصيّات على أنّ الوحيد﵀ كان من الفقهاء العظام، وكان حامل لواء المدرسة الأُصوليّة في القرن الثاني عشر الهجريّ. وأبرز ما في حياته هو إحياؤه علم الفقه والأصول، وموقفه الشديد من الأخباريّين، الذي بلغ ذروته في كربلاء بعد أن واجههم في بهبهان وحقّق فيها نجاحاً ملحوظاً.

ولم تنقل لنا المصادر المعهودة شيئاً عن الفترة التي أمضاها في مسقط رأسه إصفهان التي وُلدَ فيها سنة ١١١٧ أو ١١١٨ هـ؛ لأنّه رحل عنها ولم يبلغ العشرين. بيد أنّها ذكرت تلمذه لأبيه الذي كان من أعاظم عصره[١]. وللسيّد محمّد الطباطبائيّ البروجرديّ[٢]، والسيد صدر الدين القمّيّ[٣]، وغيرهم. كما ذكرت معاصرته لآخر ملك صفويّ، وهو الشاه سلطان حسين، وتزامُن مرحلة شبابه مع فتنة الأفغان الذين احتلّوا إيران مدّة ثماني سنين، وحلّ الخوف والرعب والإرهاب في إصفهان بعد سقوطها على أيديهم.

---

(١) الفكر السياسي للعلاّمة الوحيد البهبهانيّ (فارسي)، أبو الفضل سلطان محمدي: ١٥ـ١٦.

(٢) المصدر: ١٦.

(٣) المصدر: ١٦.

ونقلت بعض المصادر ثلاثة أسباب لتركه إصفهان، وهي احتلال الأفغان لها وغياب الأمن عنها، ووجود أقارب والدته في بهبهان، ووجود مدرسة علميّة فيها لدراسة العلوم الدينيّة[١].

لكنّه لم يقصد بهبهان مباشرةً، بل توجّه تلقاء النجف أوّلاً، وفيها تزوّج بنت أُستاذه السيّد محمّد الطباطبائي البروجرديّ جدّ السيّد محمّد مهدي الطباطبائيّ المشهور ببحر العلوم. وبعد ذلك يمّم بهبهان. وذكر المرحوم الشيخ علي دواني في كتابه «الوحيد البهبهانيّ» المصنّف باللغة الفارسيّة سنة ١٣٧٨هـ أنّه لم يعثر على مصدر يُفصح عن سبب سفره إلى بهبهان، ولم يستبن له دافعَه على اختيارها دون سائر المدن الإيرانيّة. بيد أنّه يذهب إلى أنّ إصرار الوحيد على معارضة الفكر الأخباريّ هو الذي حداه على اختيارها، إذ إنّ الفكر المذكور كان قد اتّسع نطاقه واستشرى وقعه فيها[٢]. لكنّ المستفاد من حوار جرى بينه وبين والد زوجته في النجف أنّ عدداً من أهالي بهبهان طلبوا منه القدوم، وأنّه كان يحزّ في نفسه تأثّر الناس بالأفكار الأخباريّة وحاجتهم إلى الأفكار الصحيحة[٣].

وهنا يتجلّى الشعور بالمسؤوليّة عند ذلك الرجل العالم. إذ آثر بهبهان

---

(١) الفكر السياسي للعلاّمة الوحيد البهبهانيّ (فارسي): ١٩.

(٢) الوحيد البهبهانيّ، الشيخ علي دواني: ١١٢ ـ ١١٣.

(٣) الوحيد البهبهانيّ، حامي حمى العقل (فارسي)، عباس عبيري، ٤١ـ٤٢ .

على النجف، وشدّ الرحال إليها ليُدلي بحجّته ويأتي بسلطانه.

وليس يسيراً أن يترك النجف، ويتجشّم عناء السفر ويتحمّل مخاطره ومشاقّه في عصر لم تشجّع فيه وسائط النقل على التنقّل كما ينبغي لولا ذلك الشعور الذي حضّه على الرحيل. وهو يُنبئ عن همّة عالية وعزم راسخ. وفيه استجابة لنداء حقّ ومخالفة لهوىً ميّالٍ إلى البقاء عند أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه).

ولو فرضنا أنّ ذهابه إلى بهبهان كان صدفةً، فإنّ لتغلغل الأخباريّين فيها كبير صلةٍ باختيارها والمكوث فيها طويلاً[1]. فقد كان الشيخ عبد الله بن صالح السماهيجيّ البحرانيّ قد حلّ فيها مع عدد من العلماء بعد استيلاء الخوارج على البحرين. وكان من أكابر علمائهم المناوئين للمجتهدين والعلماء الأُصوليّين، وكان يدّرس وفق المذهب الأخباريّ، ويدعو إليه، وصنّف كتباً في بيان أحقّيّته، واستطاع أن يؤثّر على جماعة من الخواصّ والعوامّ بفضل تبحّره.

فانبرىٰ إليه الوحيد، وألّف في بهبهان نفسها رسالة «حُجّيّة الإجماع»، ورسالة «أصالة البراءة»، ورسالة «القياس»، ورسالة «الاجتهاد والأخبار» في الردّ على الأخباريّين. ويرى بعض الباحثين أنّ تأليفه الرسائل المذكورة في بهبهان دليل على عزمه الإقامة فيها[2]. ومهما كان الباعث

---

(١) الوحيد البهبهانيّ، الشيخ علي دواني: ١١٢ـ ١١٣.

(٢) الوحيد البهبهانيّ، الشيخ علي دواني: ١١٣.

على ذهابه إليها، طلب أهلها أو رغبته الخاصّة، فإنّ لانتشار المذهب الأخباريّ فيها، ووجود علمائه في تلك المدينة التاريخيّة، وكذلك استيطان أقاربه هناك، صلة تامّة بإقامته الطويلة في ربوعها.

والذي يرتبط بموضوعنا، هو تفاعله الإيجابيّ مع متطلّبات عصره، واستجابته لطلب أهالي المدينة أو لحسٍّ هادف اعتمل في باطنه، وشعوره، بوجوب إحياء التعاليم الأُصوليّة التي كادت تندثر، وتحمّسه لبيان فاعليّة مذهب أهل البيت عليهم السلام وصلاحيّته لكلّ زمان ومكان، وانتهاجه الاعتدال في بثّ الفكر الإمامي، ومقارعته للتحجّر والجمود اللذَين كان عليهما النهج الأخباريّ.

ويوثّق ما قيل آنفاً أنّ شيخاً كبيراً من الأخباريّين كان في مجلس قال فيه: يجب أن لا نُقرّ ولا نقبل إلاّ كتاب الله وروايات الأئمّة المعصومين، ولانقبل شيئاً آخر حتّى لو كان العقل نفسه.

وكان الشيخ الوحيد حاضراً فهزّ رأسه وسأل: فلو بلغ شيء من الوضوح مبلغاً لا يحتاج معه إلى دليل، وعمل به الجميع منذ بدء الإسلام إلى يومنا هذا وليس عندنا رواية فيه. أو أنّ علماء الدين قاطبة اتّفقوا على أمرٍ بنحو فهمنا منه أنّ كلام المعصوم فيه هو عينه، فما تقول؟.

قال: لمّا لم تكن في الأُمور التي ذكرتها رواية عندنا، فهي مرفوضة.

فقال الوحيد: هل تثق بما جاء في كتب اللغة؟.

قال: نعم.

قال: فهل تقرّ برواية تؤيّد كلام علماء اللغة؟

قال: لا.

قال: أتعمل بكلام الأطبّاء أم لا؟

قال: أعمل.

قال: أيّ رواية تقرّ بها وهي تؤيّد كلامهم؟ لاشكّ أنّ رواية لم ترد في تأييد كلام الطبيب، أو المعمار، أو سائر الإخصائيّين، لكنّك تجد أنّ الناس جميعاً وأنت كذلك تستجيبون لحكم العقل في كثير من الأُمور، وتعملون بما يقوله الخبراء. فقولك: كلّ شيء مرفوض إلاّ كتاب الله والروايات لا تقرّه أنت نفسك!. فعلا ضجيج الأخباريّين، وقال أحدهم: هذا رجل جدليّ. انظروا فقد خلط الفقه بأعمال البناء.

وصاح آخر: يريد إطفاء نور الحقّ بجدله.

وقال رجل كهل وهو يقوم وعلى كتفه عباءة: لنذهب أيّها الأصدقاء! فهذا الرجل أقام للعقل وزناً إلى درجة أنّ الملاّ حسين قُلي اليزديّ كان يقول: إذا تعارض حكم العقل وحكم الشرع فانّ هذا الشيخ [الوحيد] يقدّم حكم العقل.

نعوذ بالله، أيّ زمانٍ وأيّ دهرٍ هذا؟.

وغادر الأخباريّون المدرَسَ[1].

هذا وغيره من الأمثلة التي لا يسع البحث لذكرها جميعاً آيات على

---

(١) الوحيد البهبهانيّ حامي حمى العقل (فارسيّ)، عباس عبيري: ٥٢ ـ ٥٤.

هدفيّة الوحيد، واعتقاده بصواب عمله وقوّة حجّته؛ وصنعه للمواقف الحميدة؛ ومبدئيّة توجّهه. والنقاش الفكريّ المتّزن المدروس كفيل بإيضاح الحقيقة والإقرار بها.

وآتت جهوده في بهبهان أُكُلَها، إذ طلب من أحد المؤمنين مرّةً أن يؤذّن الناس بحلول الأوّل من شوّال وحضور صلاة العيد. ولمّا قال له أحد الحاضرين: البارحة أنت أمرت الناس أن يتسحّروا ويصوموا. فأجاب قائلاً: هذا صحيح، ولكن شهد اليوم عندي أكثر من عشرة ثقات برؤية الهلال البارحة. ولمّا سأله أحد الأخباريّين بعد الصلاة عن دليله على الإفطار، أخبره بشهادة المذكورين ويقينه بحلول الأوّل من شوّال. فقال: هات روايةً تثبت وجوب قبول يقينك في هذا المورد الخاصّ. فردّ عليه قائلاً: من المؤسف جدّاً يا أخي! أنت تقول هذا، مع وجود الروايات التي تؤكّد ثبوت رؤية الهلال بشهادة اثنين[1]!

وهكذا، فإنّ الشيخ الوحيد، بفضل مثابرته وذهنه الوقّاد، قدّم خدمات ذات قيمة للإسلام والمسلمين طوال مكوثه في بهبهان. فقد بدأ عمله بمقارعة الفكر الأخباريّ أوّلاً، ثمّ تولّى تعليم الأمّة وتربيتها هناك. وحصل علماء كبار كانوا يحضرون درسه على درجة الاجتهاد. ونجح في إنجاز مشروعه الأصوليّ حتّى سكنت أجراس الأخباريّين، ورحل

---

(١) المصدر: ٥٤ ـ ٥٥.

الجهل عن بهبهان[١].

وذاع صيت الوحيد في الآفاق. وكان الجميع ينتظرون اليوم الذي يبلغ فيه المقام اللائق بنبوغه وموهبته وشخصيّته الجليلة. وقد بلغه بحيث قصرت بهبهان عن إشباع روحه الطَموح، فشدّ الرحال إلى كربلاء التي دوّت فيها أصوات الأخباريّين، ومُني أساس الاجتهاد فيها وفي النجف بالتضعضع، وكسدت سوقه[٢].

واشتهر أنّ السبب المباشر لتركه بهبهان هو كلام أحد مسؤوليها معه، إذ قال له في إحدى الصلوات: انظر إلى كثرة المصلّين خلفك، وقد ازداد عددهم بعد الأوامر التي أصدرتها لهم. فانقلب الشيخ الوحيد إلى حدٍّ ترك فيه صلاة الجماعة. وسرعان ما غادر بهبهان إلى الأبد متوجّهاً تلقاء كربلاء التي بقي فيها إلى يوم وفاته. ويستشفّ من مصادر ترجمته أنّ مدّة إقامته في كربلاء أنافت على أربعة عقود.

وفي كربلاء، تجلّى الشعور بالمسؤوليّة والاستجابة عنده أكثر فأكثر، متساوقَيْن مع الأحداث المرّة المؤلمة التي عاصرها. وهي تتمثّل بالهجوم الروسيّ والتركيّ والأفغانيّ على إيران وتسلّط محمود أفغان سنة ١١٣٥هـ، ومحاولة إبادة أتباع أهل البيت عليهم السلام. وبعدها حكم نادر شاه، وفرض معاهدة دشت مغان لإضعاف مذهب أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) الوحيد البهبهانيّ، الشيخ علي دواني: ١٢١.

(٢) المصدر: ١٢١.

وانتشار المذهب الأخباريّ مع التعصّب والانعزال عن أعلام علماء أتباع أهل البيت عليهم السلام ومفكّريهم. وانتشار التصوّف واللادينيّة باسم الدين[١].

إنّ ماتفيده كتب التاريخ هو أنّ الوحيد لم يكن له دور مؤثّر في الساحة السياسيّة الإيرانيّة، ولم يُقم أيّة علاقة بحكّام عصره، حتّى إنّ بعضهم رغب في التقرّب إليه وعقد العلاقة به فرفض ذلك[٢].

فلم يكن له أيّ تعامل وتعاون معهم[٣]. ولم يعبّر عن رأيه فيهم في كتبه التي صنّفها، ولم يمدح أحداً منهم أو يقدحه[٤].

فجهاده جهاد علميّ ثقافيّ محض وليس جهاداً سياسيّاً.

وجهوده انصبّت على بثّ الفكر الإماميّ الحقّ، وتوسيع دائرة الفقه والأصول لإثبات حركيّة الفكر المذكور وصلاحيّته لكلّ زمان و مكان. وبإحيائه المدرسة الأُصوليّة، ونشاطه المتواصل في تربية الطلاّب البارزين وإعدادهم، مهد الأرضية السياسيّة للحوزات الشيعيّة لاسيّما حوزة النجف. فكان طلاّبه وطلاّب طلاّبه من الروّاد المؤثّرين في الميدان السياسيّ لإيران وشؤونها الداخليّة والخارجيّة حتّى إنّ بعض المحلّلين في تاريخ إيران السياسيّ يرون أنّ لحوزة النجف العلميّة بعد

---

(١) حاشية الوافي، تحقيق مؤسّسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهانيّ: ٥٨.

(٢) الفكر السياسيّ للعلاّمة الوحيد البهبهاني (فارسيّ)، أبو الفضل سلطان محمدي: ٣.

(٣) المصدر: ٢٣.

(٤) المصدر: ٢٤.

تأسيس الوحيد ـ وطلاّبه من بعده ـ مدرسته الأصوليّة، الدور الأوّل في الأحداث السياسيّة التي جرت في إيران آنذاك[١].

شذرات من عطاء الوحيد

مرّ آنفاً أنّ الشعور بالمسؤوليّة والاستجابة هما اللذان أنجحا مشروع الوحيد الأُصوليّ. فقد شعر بمسؤوليّته وهو في النجف، فاستجاب لأهل بهبهان متفاعلاً مع ما أحسّ به من تكليف شرعيّ حتّى إنّ أهله دُهشت حين سمعت ذلك، فقال لها أبوها: إذا أحسّ بتكليفه الشرعيّ فمعنى ذلك أنّه إذا بقي هنا [النجف] ولم يذهب فَسَيُسأَل ويلام. فهل تُجيبين عنه الله سبحانه يوم القيامة؟[٢]

وهكذا اضطلع بدوره التربويّ في إرشاد الناس هناك، وتربية الطلاّب، مع مساعيه الجادّة في التأليف والتصنيف[٣].

وشعر بمسؤوليّته فلم يغفل عن خطر رسوخ فكرة التصوّف واستغلال وساطة بعض جهّال الطائفة من قبل هذه الفرقة، ممّا حدا به إلى إرسال ولده الأكبر العالم المجتهد محمّد عليّ لإطفاء نار تلك الفتنة التي تركّزت ـ آنذاك ـ في كرمانشاه وحواليها. وكان الابن جديراً بالقيام بهذه المهمّة

---

(١) الفكر السياسيّ للعلاّمة الوحيد البهبهاني (فارسيّ): ٢٤.

(٢) الوحيد البهبهاني حامي حمى العقل، عباس عبيريّ: ٤٢.

(٣) حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٦٠.

الصعبة. وله خدمات وجهود جميلة في هذا الباب[١].

وأبرز ما أبان الشعورَ بالمسؤوليّة والاستجابة، هو عمله بل أعماله العظيمة الجليلة في كربلاء التي لبث فيها إلى يوم وفاته. وتحمّل ما تحمّل فيها وعانى من بعض الجهّال ما عانى، حتّى خطر بباله أن يرحل عنها، فرأى الإمام الحسين (صلوات الله وسلامه عليه) يقول له: لا أرضى لك أن تخرج من بلدي[٢]. فكان بقاؤه منشأً لخدمات كبيرة وآثار عظيمة في العالم الإسلاميّ، إذ صفّى الفقه الإماميّ من كدر التحجّر والجمود، وأنقذ مذهب أهل البيت عليهم السلام من الانحراف والاعوجاج الفكريّ الذي أوجده بعض الأخباريّين[٣].

وقال الشيخ آغا بزرگ الطهرانيّ صاحب «الذريعة» إنّه لمّا ورد كربلاء المشرّفة قام بأعباء الخلافة، ونهض بتكاليف الزعامة والإمامة... وقد كانت في أيّامه للأخباريّة صولة، ولجهّالهم جولة، وفلتات وجسارات وتظاهرات أُشير إلى بعضها في «منتهى المقال» وغيره، فوقف المترجم له آنذاك موقفاً جليلاً كسر به شوكتهم[٤].

وله مواقف كثيرة في كربلاء تدلّ على إيمانه وزهده وتقواه. منها: إنّ

---

(١) حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) المصدر: ٦١.

(٣) المصدر: ٦٢.

(٤) المصدر: ٦٨.

محمّد خان القاجار أهدى إليه قرآناً نفيساً مرصّعاً بالياقوت والألماس والزبرجد وغيرها من الأحجار الكريمة. فصدّ رُسُلَ السلطان، وأنّبهم على ترصيعهم وتذهيبهم للقرآن الكريم. وأمر ببيع الجواهر والأحجار وتوزيع ثمنها على الطلاّب والمساكين[١].

ومنها: إنّه قصّ أحد كُمَّي جبّته وأعطاه شخصاً عاري الرأس ليُغطّي به رأسه في فصل الشتاء، وكان قد طلب منه ذلك، وكان الجوّ شديد البرودة. وقد وعده الشيخ أن يجد له حلاً في غد تلك الليلة. وكانت جبّته جديدةً، وقضت زوجته مدّة طويلةً في خياطتها وإعدادها[٢].

ومنها: إنّه كان يتقبّل أحياناً الأُجرة على العبادات كالصلاة والصوم، ويؤدّيها، ويدفع الأُجرة إلى بعض تلامذته، ليدفع عنهم العُسرة ويفرّغهم للدراسة والتسلّح بسلاح العلم للدفاع عن حياض الدين[٣].

ومنها: إنّه لمّا جاوز التسعين واستولى عليه الضعف، أمر السيّد بحر العلوم بالانتقال إلى النجف الأشرف والاشتغال بالتدريس فيها، وأمر صهره ـ صاحب «الرياض» ـ بالتدريس في كربلاء المشرّفة[٤].

---

(١) حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٧٢.

(٢) المصدر: ٧٣.

(٣) المصدر: ٧٥.

(٤) المصدر: ٨٣.

قِرن الوحيد الحاني الشيخ يوسف البحرانيّ

لم ينجح الوحيد البهبهانيّ ﷺ في إنجاز مشروعه الكبير لولا استجابة العالم العظيم الشيخ يوسف البحرانيّ ﷺ صاحب كتاب «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة». فهذا الرجل الجليل شعر بمسؤوليّته أمام الله سبحانه وتعالى والدين والضمير فاستجاب طائعاً عن طيب نفس، وسجّل موقفاً كريماً محموداً خلّده التاريخ، وحسبه منه لسان الصدق يُلهَج به. وأقرّت المصادر المعنيّة كلّها بموقفه المثاليّ القيَميّ وأثنت عليه، واعترف به الوحيد نفسه وأشاد به، وهو القائل لابنه عبد الحسين حين هنّأه لمناسبة عطائه العلميّ الثرّ في كربلاء وإقبال طلاّب الشيخ يوسف البحرانيّ على درسه، وإطلاق أبرزهم عليه لقب «العلاّمة»، واعتباره هو الأُستاذ: يابُنيّ اعلم أنّ الله تعالى هو المعين والمسدِّد، إذ سبّب في تعاون الشيخ يوسف معي، فوضع الشيخ كرسيّ درسه تحت تصرّفي، وأمر طلاّبه أن يحضروا في درسي بلا مقابل. فالتهنئة في الحقيقة يتعيّن أن تكون للشيخ يوسف الذي تنازل عن كلّ شيء لله ومن أجل إنقاذ الإسلام![1].

كان الشيخ يوسف البحرانيّ رئيس المدرسة الأخباريّة في كربلاء، وكان شخصيّة علميّة مرموقة، وله سمعة طيّبة في الأوساط العلميّة. وكانت داره تكتظّ بالطلاّب الذين كان فيهم السيّد مهدي بحر العلوم

---

(١) الوحيد البهبهانيّ حامي حمى العقل، عباس عبيريّ: ٧٧.

والميرزا محمّد مهدي الشهرستانيّ، فقال له السيّد بحر العلوم مرّة: يا استاذي! تحدّث اليوم في الصحن الشيخ محمّد باقر الاصفهانيّ (الوحيد البهبهانيّ). فقال له الشيخ البحرانيّ مبتسماً والذكر على شفتيه: ماذا قال؟ قال: أنا حجّة الله عليكم. فقال الشيخ البحرانيّ: صحيح ما قال. فما قلتم له أنتم؟ فقال له السيّد: بعض طلاّبكم أجابه بكلام مَشين، لكنّ السيّد عليّ سأله: ماذا تريد؟ فقال: على الشيخ يوسف أن يترك كرسيّ درسه لي، ويأمر طلاّبه بالحضور في درسي!

عند ذلك قال الشيخ البحرانيّ للسيّدين بحر العلوم والشهرستانيّ: أنتما من طلاّبي المبرّزين، عليكما أن تُسرعا إلى دار الشيخ محمّد باقر وتبلّغاه سلامي وتخبراه أن يبدأ درسه من الغد. ثمّ خاطب سائر الطلاّب بصوتٍ عالٍ قائلاً: أنتم الذين تسمعون صوتي، أخبروا الجميع أن يحضروا قاطبةً في درس الشيخ محمّد باقر غداً.

فقال له أحدهم بوجه عبوس: أتترك الميدان لخصمك بهذه السهولة؟. لو أذنتَ لنا لأخرجناه من كربلاء.

كلاّ، نحن علينا أن نعمل بواجبنا ونؤدّي تكليفنا. هو رجل عالم. وأنا أعلم أنّه ذو كفاءةٍ للتدريس. والواجب عليّ هو ماقلتُه. فأسرعوا وتهيّئوا للاستنارة بدرسه غداً[1].

هذا موقف ناهيك من موقف! إنّه موقف الإنسان اللبيب البصير الذي

---

(١) حاشية الوافي، الوحيد البهبهاني: ٧٣ ـ ٧٤.

يتّخذ الدين وحده معياراً في الحياة. ويتمتّع بخير الزاد، ولايفكر إلا بمصلحة دينه و مذهبه. تسامى عن دنايا الهوى فما أسماه!

وأعجب من ذلك، أنّ الوحيد حرّم الصلاة خلف الشيخ البحرانيّ، وأفتى ببطلانها، بيد أنّ الشيخ حكم بصحّة الصلاة خلف الوحيد. ولمّا بلغه كلام الوحيد، قال: ذلك هو تكليفه الشرعيّ. وهذا هو تكليفي الشرعيّ، وكلّ منّا عمل بما كلّفه الله سبحانه به. أيّ نُبلٍ هذا!؟ وأيّ حِلمٍ حلمه؟ لقد بلغ غاية النُبل، فحَسْبُهُ مايُذكر له من حَسَب!

وذهب إلى أبعد من ذلك، فأوصى أن يصلّي الوحيد على جنازته[1]. وصلّى عليه كما أوصى (رحمهما الله معاً).

وكان ذلك الشيخ الجليل قلقاً من تطرّف الأخباريّين وكان يحذّر في كتبه مكنّياً من استمرار نهجهم السيّيء الذي يؤدّي إلى شقّ الصفّ الشيعيّ واحتدام النزاع بين العلماء الأصوليّين والأخباريّين[2].

وكان يُثني على الوحيد ومنهجه الاجتهاديّ، ويبثّ تعاليمه بين الناس على الرغم من معارضة الوحيد له. وترك له الميدان من أجل تحقيق هدفه[3].

---

(١) الفكر السياسيّ للعلاّمة الوحيد البهبهانيّ(فارسيّ)، أبوالفضل سلطان محمدي: ١٦ـ ١٧.

(٢) الوحيد البهبهانيّ، علي دوانيّ: ١٢٢.

(٣) المصدر: ١٢٤.

فلاريب أنّ للشيخ البحرانيّ القسط الأكبر والنصيب الأوفى في نجاح الوحيد وتحقيق أهدافه. وقد قدّم بتفانيه ونكرانه لذاته خدمةً عظيمةً للعالم الشيعيّ؛ لأنّه لو كان وقف أمامه ومنع طلاّبه ومريديه من الاتّصال به والحضور في درسه وصلاته ومجلسه، لاستفحل الصراع بينهما وكانت له نتائج غير محمودة، لا يمكن تصوّرها، بخاصّة وأنّ الشيخ كان يمتاز برئاسته ونفوذ كلامه في كربلاء[1]. وكانت له قاعدة شعبيّة عريضة فيها.

هذه هي العظمة عينُها. لقد شعر الشيخ البحرانيّ بمسؤوليّته، فاستجاب طائعاً «وكابر هواه» كما قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (صلوات الله وسلامه عليه). وخالف نفسه ـ وهذا أمر غير يسير أبداً ـ فنجح نجاحاً باهراً زاهراً وفاز فوزاً عظيماً في الجهاد الأكبر، وهو جهاد النفس الذي يضمن استقامة المؤمن على نهجه الإيمانيّ ويترجم ورعه و تقواه.

لقد خاف الشيخ مقام ربّه، ونهى النفس عن الهوى، فله جنّة المأوى بتصريح القرآن الكريم.

وكان ذلك الشيخ يذكر الوحيدَ بالعلم والتقوى والورع. فالذي يبدو لنا من سيرتَيهما هو إخلاصهما وخلوصهما. وكلاهما جسّد الشعور الحميد بالمسؤوليّة والاستجابة الصادقة الممدوحة لنداء الحقّ والضمير.

---

(١) الوحيد البهبهانيّ، علي دوانيّ: ١٢٥.

إذ أصرّ الوحيد على رفع البدعة وإنقاذ الشريعة إصراراً بالغاً!. وتنازل الشيخ عن ذاته بل سحقها سحقاً شديداً من أجل تحقيق هذا الهدف! فأيّهما أحقّ بالإجلال؟ وهنا نجد الجواب الشافي لأمير المؤمنين عليّ (عليه الصلاة والسلام) إذ يقول: «معلّم نفسه ومؤدّبها أحقّ بالإجلال من معلّم الناس ومؤدّبهم»![1].

نتيجة البحث

الوقوف على عظمة الوحيد البهبهانيّ في شعوره واستجابته إذ حمل همَّ دينه، وكان يفكّر به ويدعو الناس إليه. وضحّى بكلّ شيء من أجل إعلاء كلمته. لكنّه لم يفلح قطّ لولا استجابة الشيخ يوسف البحرانيّ، الذي استحقر نزوة حبّ الظهور والرياء والسمعة، وكره الرِفعة. فعظمته تفوق عظمة المترجم له، لأنّه بعمله العظيم ذلك أبقى الدين مصوناً مأموناً، ورعى حرمة مذهب أهل البيت عليهم السلام وحافظ عليه من التصدّع والانشقاق والضياع. والحقّ إنّه أسوة للعلماء على كرور الأعصار وتواتر الدهور.

وما بركات ازدهار العلوم الدينيّة على مرّ التاريخ إلّا ببركة أولئك المجداء النجداء (رحمهم الله تعالى).

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة ٧٣.

فهرس المصادر

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار؛ للعلامة محمدباقر بن محمدتقي المجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١٠)، إعداد عدّة من العلماء، الطبعة الثالثة، ١١٠ مجلّدٍ (الاّ ٦ مجلّداتٍ من المجلّد ٢٩ ـ ٣٤) ﷺ المدخل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.

جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام؛ للشيخ محمدحسن بن باقر النجفى (م١٢٦٦)، إعداد عدّة من الفضلاء، الطبعة السادسة، ٤٣ مجلّداً، طهران، دارالكتب الإسلاميّة، ١٣٩٨ق.

الحاشية على مدارک الأحكام؛ للشيخ محمدباقر بن محمدأكمل، الوحيد البهبهانى (١١٧ ـ ١٢٠٥)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ثلاثة مجلّدات، ١٤١٩ق.

الذريعة إلى تصانيف الشيعة؛ للشيخ محمدمحسن آقا بزرگ الطهرانى (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩)، الطبعة الثانية، ٢٥ جزءاً فى ٢٨ مجلّدات (الجزء ٩ فى ٤ مجلّدات)، بيروت، دارالأضواء، ١٤٠٦ق.

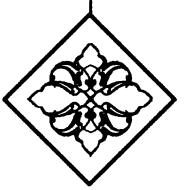
رسائل الشهيد الثاني؛ للشهيد الثاني زين الدين بن عليّ بن أحمد

العاملي (٩١١ ـ ٩٦٥)، تحقيق: رضا المختارى و آخرين في مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، الطبعة الأُولى، مجلّدان، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١ ـ ١٤٢٢ق.

مدارک الأحكام فى شرح شرائع الإسلام؛ للسيّد محمدبن علي الموسوي العاملي (٩٥٦ ـ ١٠٠٩) تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ٨ مجلّدات، قم، ١٤١٠ق.

مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع؛ للشيخ محمدباقر بن محمدأكمل، الوحيد البهبهانى (١١١٧ ـ ١٢٠٥)، تحقيق: مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأُ،ولى، ١١ مجلّداً، قم، مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، ١٤٢٤ق.

نماز جمعه يا قيام توحيدى هفته؛ للسيّد جواد الغروى، ط. الأُولى، اصفهان، نشر جمعه، ١٣٩٩ ق / ١٣٥٨ش.



المعاملات المحاباتية
في فقه الوحيد البهبهاني رحمه الله

حيدر محمد علي السهلاني

في كلية الفقه ـ جامعة الكوفة

المقدّمة

من الموضوعات التي حظيت باهتمام الفقهاء موضوع المحاباة – المساهلة في بيع الشيء أو هبة من دون استحقاق ـ سواء في الأحكام العبادية أم المعاملاتية.

لأنّ للمحاباة أثراً شرعيّاً يصلح أن يغير حكماً معيّناً إذا اعتبرت تلك المحاولة الاعتبارية لتصحيح المعاملة بأحد طريقين:

الأوّل: حيلة بمباح

فقد أجاز الفقهاء الحيلة بالمباح ليتوصّل إلى مباح وأمّا التوصّل بالمحرمة إلى مباح فمنهم من منع كالشيخ الطوسي[1] ومنهم من أجاز مع الاثم كالمحقّق[2]، وقد أجاز أصحاب ابو حنيفة التوصّل بالحيلة مطلقاً.

قال الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

«إنّما يجوز من الحيلة ما يكون مباحاً يتوصّل به إلى مباح، فأمّا مثل محظور يتوصّل به إلى مباح فلا يجوز .. »[1].

وأجاز أصحاب ابو حنيفة الحيلة المحضورة ليصلّ بها إلى مباح[2].

---

(١) الخلاف ٤: ٤٩١.

(٢) شرائع الاسلام.

(١) الخلاف ٤: ٤٩١.

(٢) المبسوط، السرخسيّ ٣: ٢١٠.

وقال العلامة (ت ٧٢٦ هـ):

«تجوز الحيلة بالمباح وتحرم بالمحرم وتفيد حكم المباح، فلو زنى بإمرأة لتحرم على أبيه أفاد التحريم إن نشر بالزنا، ولو حملت زوجها على اللواط لتحرم على أخته وأمّه وبنته نشرت الحرمة اليهن»[1].

الثانيّ: الشرط الفاسد

وهو الشرط الذي يكون بمثابة المعاملة المحاباتية التي تقع لأجله المعاملة مثل البيع بشرط القرض، أو البيع بأقلّ من سعر المثل بشرط القرض.

فهل تصحح المعاملة ويبطل الشرط فقط أم كلاهما؟

الفقهاء كان مختلف اقوالهم ببطلان العقد والشرط[2] وأخرى بصحّة العقد دون الشرط[3] وذلك لإعتبارات يتعرّض البحث إليها.

هذه المعاملة المبثوثة في الأبواب الفقهيّة ليس لها ضابطة معينة من حيث هي شرط فيكون لها حكم واحد.

وإنّما الضابط فيها يختلف بإختلاف الأبواب الفقهيّة، واختلاف اللحاظ.

ولأجل هذا اعدّت هذه الدراسة وتسليط الضوء على فتاوى وأحكام علم من اعلأم الطائفة وهو الشيخ الوحيد البهبهانيّ (ت ١٢٠٥ هـ)

---

(١) ارشاد الأذهان ٢: ٤٦.

(٢) ظ: مغني المحتاج، الشربيني ٢: ٣٩٨.

(٣) السرائر ٢: ٣٢٨.

وبيان موقفه من اجراء تلك المعاملة على أساس ذلك الشرط (المحاباة).

جاءت الدراسة بتمهيد ومباحث ثلاثة:

التمهيد: نبذة عن حياة الوحيد البهبهانيّ رحمه الله

ولد الشيخ محمّد باقر بن محمّد أكمل الاصفهاني البهبهانيّ سنة ١١١٧ هـ في اصفهان وينتهي نسبه من طرف أبيه إلى الشيخ المفيد محمّد بن النعمان (ت ٤١٣ هـ) ومن جهة أمه إلى المجلسي الأوّل الشيخ محمّد تقي (ت ١٠٧٠ هـ) لذا فهو رحمه الله قد ترعرع في ابرز وأعرق البيوتات العلمية[1].

استطاع أن يؤسّس للمدرسة الفقهيّة مرحلة من مراحل تطوّرها بعد مرحلة الشيخ الطوسيّ (ت ٤٦٠ هـ) والشهيد الأوّل (ت ٧٨٦ هـ) والمحقّق الكركي (ت ٩٤٤ هـ) مرحلة سمّيت بإسم مرحلة الوحيد البهبهانيّ.

وقد بقيت آثار هذه المدرسة التكاملية مستمرة إلى عصر الشيخ الانصاريّ (ت ١٢٨١ هـ) والشيخ صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦ هـ) بل الحوزة العلمية إلى عالمنا المعاصر تعيش افكاره واراءه ومبانيه.

برز الوحيد البهبهانيّ كصاحب مدرسة مقابل المدرسة الأخبارية واستطاع أن يحد من غلبتها على الرأي العام وإن يعطي للعقل حركة،

---

(١) ظ: مرآة الأحوال، أحمد البهبهانيّ ١: ١٣٠-١٣١.

كسر بها الجمود الفكريّ وانقاذ المذهب الانحرافيّ.

تخرج من مدرسته افاضل العلماء وكبار المجتهدين كصاحب الرياض (ت ١٢٣١ هـ) والسيّد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ) وشريف العلماء وجمهرة كبيرة من اساطين العلم ساروا على نهجه واتبعوا طريقة بحثه وسيره.

لقب بـ (استاذ الكلّ في الكلّ) و (استاذ البشر) لما ألفه من مؤلّفات أحيا بها آثار القدماء، قال عنه تلميذه السيّد بحر العلوم: «أستاذنا الحبر الفاضل الفهامة، المحقّق النحرير والفقيه العديم النظير، بقية العلماء، ونادرة الفضلاء مجدّد ما اندرس من طريقة الفقهاء، ومعيد ما انمحى من آثار القدماء، البحر الزاخر، والإمام الباهر ..»[1].

من مؤلّفاته موسوعته الفقهيّة (مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع) فضلاً عن حواشيه على الوافي ومجمع الفائدة والبرهان ورسائله الفقهيّة والأصوليّة والعمليّة وردّوده على الشبهات[2].

توفّي رحمه الله عأم (١٢٠٥ هـ) في كربلاء ودفن في الحضرة الحسينية المقدّسة.

عليه شآبيب الرحمة والمغفرة.

---

(١) اعيان الشيعة ٩: ١٨٢.

(٢) ظ: موسوعة مؤلّفات الوحيد البهبهانيّ.

وأمّا المباحث فهي:

المبحث الأوّل: المحاباة في معاملات العبادات: الزكاة.

المبحث الثانيّ: المحاباة في العقود اللازمة: البيع والربا.

المبحث الثالث: المحاباة في العقود الجائزة: الوصيّة.

المبحث الأوّل: المحاباة في معاملات العبادات: الزكاة

المحاباة لغة:

قال الفيومي: حاباه: سامحه مأخوذة من حبوته[1].

وقال الطريحيّ في بيع المحاباة «هو أن يبيع شيئاً بدون ثمن مثله، فالزائد عن قيمة المبيع عن الثمن عطية»[2].

وأمّا في الاصطلاح: فلا تعدو عن اللغة من حيث المعنى.

المحاباة: «هي البيع بأقلّ من الثمن لأجل حبّ المشتريّ، أو الشراء بأكثر من الثمن لأجل حبّ البائع، مثل دار قيمتها ١٠٠٠ دينار باعها بـ ١٠٠ دينار، أو اشتراها ١٠٠٠٠ دينار»[3].

الغرض من إجراء المعاملة المحاباتية في الزكاة هو الفرار من دفعها فيستعمل المكلّف طرقاً قد تكون مستنداً له في عدم الدفع كأن يجري عمليّة محاباتية مبأدلّة جنس ماله بجنس آخر مخالف أو مماثل أو

---

(١) الفيومي: مادّة (حبى).

(٢) مجمع البحرين: مادّة (حبى).

(٣) حاشية شرائع الاسلام، الشيرازيّ ٢: ٤٨٨.

تحويل المادة المستحقة للزكاة إلى جنس أخرى أو يهب المال أو يجري عليه عمليات فقهية متعدّدة الغاية منها عدم دفع الزكاة.

فهل هذه المحاولات صالحة لإعفائه من دفع حق الزكاة أم لا؟

بحث الفقهاء المبادلة التجارية جنس بجنس آخر مخالف مثل إبل ببقر أو بقر بغنم أو غنم بذهب أو ذهب بفضّة وأوجبوا للمسألة حكمين مناطهما أمران رئيسان

الأمر الأوّل: الحول.

الأمر الثانيّ: الفرار من الزكاة.

فإن كانت المعاملة ليست بداعي المحاباة بل العمل استوجب ذلك فإن كانت المبادلة قبل إتمام الحول استأنف الحول بالبدل[1] اي يبدأ حساب جديد أو رأس سنة جديدة لغرض الزكاة مثلاً إذا صيغت الدنانير حلياً أو سبيكة لا يجب فيها الزكاة[2] وأما إذا كانت المعاملة التبادلية بداعي المحاباة فللفقهاء قولان:

القول الأوّل: وجوب الزكاة

واليه ذهب السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) والشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)

حيث جعلاً وجوب الزكاة على مجرى العمليّة المحاباتية لغرض

---

(١) ظ: رسائل المرتضى، المرتضى ٣: ٧٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ٨/ ٢١.

الفرار من دفع الزكاة بأحد طرق ثلاث:

الطريق الأوّل: سبك من يستحقّ السبك

كالدنانير الذهبية والدراهم الفضّية فإنّه متى ما بلغت حد النصاب يحولها من جنسها إلى جنس آخر وهي السباكة ـ أي يجعلها حلّلاً وزينةً ـ وغرضه من ذلك الفرار من دفع الزكاة فتتعلّق الزكاة فيها وإن اسبكها، أمّا إذا كان السبك لغرض آخر غير الفرار فلا تتعلّق بالعين الزكاة بالغة ما بلغت.

روى الحلبيّ عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: سألته عن الحلّي فيها زكاة؟ قال: لا وزيادة في رواية أخرى (وإن بلغ مائة ألف)[1].

وقال المرتضى في الانتصار مدّعياً عليه الإجماع: «من فرّ بدراهم أو دنانير من الزكاة تجب عليه، إذا كان قصده بما فعله الهرب منها وإن كان له غرض آخر سوى الفرار من الزكاة فلا زكاة عليه ... دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة»[2].

الطريق الثانيّ: المبادلة بجنسه أو بجنس آخر

اي تكون العمليّة المحاباتية بجنس مماثل لمن يستحقّ الزكاة بعد إكمال النصاب كالبقر بالبقر أو بمخالف كالبقر بالغنم أو الحنطة بالتمر أو الذهب بالفضّة، قال الشيخ الطوسيّ في المبسوط: «وإذا بدّل بجنسه أو

---

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٨/ ٢٠.

(٢) الانتصار: ٨٣.

بغيره فراراً وجبت الزكاة»[١].

الطريق الثالث: التفريق بأجناس متعدّدة

وإليه أشار الشيخ الطوسي في الخلاف: «وإذا كان معه نصاب من جنس واحدٍ، متفرقة في أجناس مختلفة فراراً من الزكاة لزمته الزكاة إذا حال عليه الحول»[٢].

والظاهر أنّ الفقهاء الموجبين لدفع الزكاة على من اجروا المعاملة المحاباتية قالوا بالوجوب بإعتبار جريان عمليّة فاسدة للمعاملة وإلا إذا كانت المعاملة صحيحة فلا وجوب للزكاة ما دام لم يتحقّق إتمام الحول، فمن بادل جنساً لم يحول عليه الحول ـ أي بقي عنده أحد عشر شهراً مثلاً ـ ثمّ بادله بجنس مماثل أو بغيره فيكون قد استأنف الحول ببدل جديد.

قال الشيخ الطوسي: «متى بادل ما تجب الزكاة في عينه لم تخل تلك المبادلة من أحد أمرين: إمّا أن تكون صحيحة أو فاسدة، فإن كانت صحيحة ـ أي غير محاباتية ـ استأنف الحول من حيث المبادلة»[٣].

أدلّة القول الأوّل: الوجوب

أوّلاً: الأدلّة النقلية

١. موثّقة معاوية بن عمّار

---

(١) المبسوط ١: ٢٠٦.

(٢) الخلاف ٢: ٥٧.

(٣) المبسوط ١: ٢٠٦.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يجعل لأهله الحلّي من المائة دينار والمائتي دينار وأراني قد قلت ثلاث مائة قال: «ليس فيه زكاة» قال: قلت: فإن فرّ به من الزكاة قال: «إن كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة وإن كان إنّما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة»[1].

دلالة الرواية:

إنّ القصد شرط في وجوب الزكاة والفرار من الزكاة هو قصد لإسقاطها وهو شرط محاباتي فلا تسقط عنه الزكاة.

٢. موثّقة محمّد بم مسلم

قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الحلّي فيه زكاة؟ قال: «لا إلا ما فرّ به من الزكاة»[2].

دلالة الرواية:

الرواية أوجبت دفع الزكاة لمن إجرى معاملة محاباتية للفرار من الزكاة ودلالة الوجوب من خلال مفهوم الرواية.

ثانياً: قيام الإجماع وتحقّقه

وهو ما ذهب إليه السيّد المرتضى وعدم الأخذ بالأخبار المتعارضة التي عوّل عليها ابن الجنيد.

«قلنا: إجماع الإمامية قد تقدّم ابن الجنيد وتأخّر عنه وانما عوّل ابن

---

(١) الاستبصار ٢: ٨/ ٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٦٢/ ١١٧٤٧.

الجنيد في هذا المذهب على بعض الأخبار المروية عن ائمتناعليهم السلام، ومثل هذه الأخبار لا يعوَّل عليها»[١].

«وأمّا خرق الإجماع من قبل ابن الجنيد، فلأنّ الإجماع قد تقدّم ابن الجنيد وتأخّر عنه»[٢].

ثالثاً: حمل الأخبار المتعارضة على التقيّة أو الاستحباب

فإنّ البحث سيعرض أدلّة القول الثاني ولغرض الجمع العرفي بينهما استظهر القائلون بالوجوب إنّ تلك الأخبار لا تخلو إمّا أن تحمل على التقيّة .

قال السيّد المرتضى: «وما عوَّل عليه من أخبار لا توجب دفع الزكاة تحمل على التقيّة»[٣].

أو الحمل على الاستحباب: أي استحباب الدفع لمعارضة الروايات الناهية عن دفع الزكاة فتحمل روايات الآمر بالوجوب على الاستحباب جمعاً عرفيّاً.

القول الثاني: عدم وجوب الزكاة

وقد مال لهذا القول الشيخ الوحيد البهبهانيّ مستنداً إلى ذلك بدليلين:

الدليل الأوّل: العمومات الدالة على اعتبار الحول، مثل:

---

(١) الانتصار، المرتضى: ٢١٥.

(٢) المصدر: ٨٣.

(٣) المصدر: ٢١٥.

١. صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم

عن الصادق عليه السلام قال: «أيّما رجلٍ كان له مال وحال عليه الحول فإنّه يزكّيه، قيل له: فإن وهبه قبل حوله بشهر أو بيوم قال: ليس عليه شيء إذاً»[1].

دلالة الرواية:

فالرواية دالّة على شرط تحقّق وجوب الزكاة بالحول وعدم الزكاة بعدمه، والهبة موجبة لإحتساب حول جديد.

٢. حسنة ابراهيم بن هاشم

عن عليّ بن يقطين عن الكاظم عليه السلام قال: قلت انه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحواً من سنة أنزكيه؟ قال: «لا، كلّ ما لم يحلّ عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكاة، وكلّ ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء. قال: قلت: وما الركاز؟ قال: الصامت المنقوش ثمّ قال: إذا أردت ذلك فأسبكه، فإنّه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضّة شيء من الزكاة»[2].

دلالة الرواية:

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٢ / ١٦٢٥؛ والوسائل ٩: ١٦٣/ ١١٧٤٩.

(٢) الكافي ٣: ٥١٨/ ٨، باب أنّه ليس على الحلّي وسبائك الذهب ونقر الفضة والجوهر؛ والوسائل ٩: ١٥٤/ ١١٧٢٥، باب اشتراط كون النقدين منقوشين بسكّة المعاملة.

الرواية صريحة بأنّ الحول شرط في تحقّق وجوب الزكاة، والفرار من دفع الزكاة بسببه أو تحويله ولو محاباة غير موجب للدفع.

الدليل الثانيّ: الروايات الخاصّة

١. صحيحة عمر بن يزيد المروية في الكافي والفقيه

أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل فرّ بماله من الزكاة فإشترى بها أرضاً أو داراً أعليه فيه شيء؟ فقال: «لا، ولو جعله حلّيّاً أو نقداً فلا شيء عليه، وما منع نفسه من فضله فهو أكثر ممّا منع من حقّ الله الذي يكون فيه»[1].

دلالة الرواية:

إطلاق الرواية ـ فرّ بماله ـ فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة ما لم يتحقّق شرط الحول فلا شيء عليه.

٢. صحيحة عليّ بن يقطين

عن الكاظم عليه السلام قال: «لا تحبّ الزكاة فيما سبك، قلت: فإن كان سبكه فراراً من الزكاة فقال: ألا ترى أنّ المنفعة قد ذهبت منه ولذلك لا تجب الزكاة فيه»[2].

---

(١) الكافي ٣: ٥٥٩/ ١، باب من فرّ بماله من الزكاة؛ و من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٢/ ١٦٢٤، باب الأصناف التي تجب عليها الزكاة.

(٢) علل الشرائع ٢ : ٣٧٠ / ١، باب العلّة التي من أجلها لا تجب الزكاة على السبايك والحلّي؛ والوسائل٩ : ١٦٠/ ١١٧٤٢، باب أنّ من جعل المال حلّيّاً أو سبائك فراراً من الزكاة.

دلالة الرواية:

قصد السبك معاملة محاباتية مقصودة ومع هذا أوجبت عدم الزكاة.

٣.حسنة ابراهيم بن هاشم

عن هارون بن خارجة عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: إنّ أخي يوسف ولي لهؤلاء أعمالاً اصاب فيها أموالاً كثيرة، وأنّه جعل ذلك المال حلّياً أراد أن يفرّ به من الزكاة، أعليه زكاة؟ قال: «ليس على الحلّي زكاة، وما أدخل على نفسه من النقصان في وضعه ومنعه نفسه من فضله أكثر ممّا يخاف من الزكاة»[1].

دلالة الرواية:

الرواية دالّة بالمنطوق وبالمفهوم على عدم اعتبار دفع الزكاة مع تحويل العين فراراً من الزكاة وليس فيها اشارة إلى إمكانية بيان للإمام عليه السلام وهو في مقام البيان أن يذكر حالات توجب بالفرار وجوب الزكاة.

٤.صحيحة زرارة:

قال زرارة: قلت له: رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فراراً بها من الزكاة، فعل ذلك قبل حلّها بشهر؟ فقال: «إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيه

---

(١) الكافي ٣: ٥١٨/ ٧، باب أنّه ليس على الحلّى وسبائك الذهب ونقر الفضة والجوهر زكاة؛ والوسائل ٩: ١٦٠/ ١١٧٤٤، باب إنّ من جعل المال حلّياً أو سبائك فراراً من الزكاة.

الزكاة، قلت له: فإن أحدث فيها قبل الحول؟ قال: جائز ذلك له، قلت له أنّه فرّ بها من الزكاة، قال: ما أدخل على نفسه أعظم ممّا منع من زكاتها. قلت له: كيف يسقط الشرط وتمضي الهبة ويضمن الزكاة؟ فقال: هذا شرط فاسد، والهبة المضمونة ماشية والزكاة له لازمة عقوبة له ثمّ قال: إنّما ذلك له إذا اشترى بها داراً أو أرضاً أو متاعاً.

قال زرارة: قلت له: إنّ أباك قال لي: من فرّ بها من الزكاة فعليه أن يؤدّيها؟ فقال: صدق أبي عليه أن يؤدي ما وجب عليه، وما لم يجب فلا شيء عليه فيه. ثمّ قال: أرأيت لو أنّ رجلاً أغمي عليه يوماً ثمّ مات فذهبت صلاته أكان عليه وقد مات أن يؤدّيها قلت: لا، إلا أن يكون قد أفاق من يومه. ثمّ قال: لو أنّ رجلاً مرض في شهر رمضان ثمّ مات فيه، أكان يصأم عنه؟ قلت: لا، قال: فكذلك الرجل لا يؤدّي عن ماله إلا ما حال عليه الحول»[1].

دلالة الرواية:

الرواية صريحة ومبينة متى تجب الزكاة ومتى لا تجب فالتفصيل حاكم على عدم الوجوب ولو مع الفرار.

المناقشة:

عارض الوحيد البهبهانيّ أقوال من قال بعدم الوجوب بأدلّة

---

(١) الكافي ٣: ٥٢٥/ ٤، باب المال الذي لا يحول عليه الحول في يد صاحبه؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٣٥/ ٩٢، باب وقت الزكاة.

استعرضها البحث وناقش ما استظهروه فقهاء عصره أو من سبقه بـ:

١. ما ذهب إليه الشيخ الطوسي بوجوب الزكاة لمن اجرى معاملة محاباةً بقصد الفرار من الزكاة تحويلاً على عدم وحدة الحول فقد ناقشه بأنّ صدق الحول متحقّق على ذات العين على الحول فيجب وليس على القدر المشترك فلا يكون الوجوب صادقاً عليه. «ما يظهر من الأخبار، فإنّ الظاهر منها أن يكون حول الحول على ذلك الشيء بعينه لا على القدر المشترك بين الشيئين»[١].

٢. أمّا الروايتان فضعيفتا السند ولو صحّ سندهما لوجب حملهما على الاستحباب كما ذكره الشيخ في الاستبصار، جمعاً بين الأدلة[٢].

٣. عدم التحويل على دلالة هاتين الروايتين لأنّ المراد بالجنس الوارد بالروايات هو النوع أو المثل المساوي أو الأخصّ.

«والمراد بالجنس في قول المصنف ـ المرتضى - أو عاوضها بجنسها أو مثلها، النوع كالغنم بالغنم الشامل للضأن والمعز، وبالمثل المساوي في الحقيقة أو ما هو أخصّ من ذلك كالأنوثة والذكورة»[٣].

مناقشة قول الحمل على التقيّة

اجاب الوحيد البهبهانيّ ﷺ من تصدّى بحمل الأخبار الموجبة لدفع

---

(١) مصابيح الظلام، البهبهانيّ ١٠: ١١٣.

(٢) الاستبصار ٢ : ٨/ ٢٣، باب زكاة الحلّيّ؛ وج ٢ : ٢٤/٨، باب زكاة الحلّيّ.

(٣) مدارك الأحكام ٥: ٧٦.

الزكاة لمن فرّ من دفعها بأنّها تحمل على التقيّة، بأنّ ذلك الحمل باطل وذلك لأنّ[١]:

العامّة مختلفون، فذهب مالك وأحمد إلى الوجوب[٢].

أمّا الشافعي وابو حنيفة إلى عدم الوجوب[٣].

مع أنّ السيّد المرتضى نقل اتّفاق المخالفين على عدم الوجوب[٤].

لذا فإنّ ما ذهب إليه السيّد المرتضى بالردّ على ابن الجنيد بأنّ الأخبار لا تلزم من وهب ماله فراراً من الزكاة تحمل على التقيّة، لأنّ ذلك مذهب جميع المخالفين والأخبار الموجبة لا تأويل لها، فالعمل بعدم الايجاب أولى[٥].

يجاب عليه بأنّ الحمل على التقيّة إنّما يصار إليها بعد تعذر الجمع العرفي وبالإمكان الإيصال إليه مجمل الروايتين الدالتين على وجوب الزكاة لمن فرّ بها على الاستحباب.

مناقشة قول الحمل على الاستحباب

ناقشْ الوحيد البهبهانيّ﵀ الشيخ الطوسي بأن المطّلع على الأخبار الواردة في علاج الأخبار المتعارضة كما في المقام من قول السائل:

---

(١) ظ: مصابيح الظلام، البهبهانيّ ١٠: ١١٥.

(٢) المغني، ابن قدامة ٢: ٢٨٥.

(٣) المصدر: ٢٨٥.

(٤) الانتصار: ٨٣.

(٥) المصدر: ٨٣.

أحدهما يأمر بالأخذ به، والآخر ينهى أنّ الائمّة عليهم السلام وضعوا قاعدة لم يرخّصوا في الحمل على الاستحباب وإنّما اوجبوا الأخذ بـ[1]:

١. ما اشتهر بين الشيعة.

٢. مخالفة العامّة.

٣. ما كان حكامهم وقضاتهم إليه أميل.

أمّا دعوى الإجماع حيث أنّ الإجماع محلّ نظر الفقهاء وقد ردّ بعض الفقهاء إجماعات السيّد المرتضى لعدم ثبوتها.

قال السيّد الخوئي (ت ١٤٢٠هـ): «إنّ الإجماع يكون حجّة فيما إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، وحيث إنّ هذا ليس من ذلك القبيل، نظراً إلى أنّ السيّد رحمه الله كثيراً ما يدّعي الإجماع وهو غير ثابت بل لا قائل بما إدّعي الإجماع عليه غيره، فلا تفيد دعواه هذا الظنّ فضلاً عن العلم برأي المعصوم عليه السلام ومن ثمّ فلا يكون حجّة»[2].

وقد ذكر السيّد المرتضى

ومن هنا ومن خلال ضعف الروايتين الدالتين على وجوب دفع الزكاة لمن فر عنه يمكن القول بعدم وجوب الزكاة في المعاملات المحاباتية لإطلاق الروايات وعدم تحقّق شرطيّة الحول، مضافاً إلى عدم قيام أدلّة

---

(١) مصابيح الظلام ١٠: ١١٥.

(٢) مباني، الخوئي ٣٢: ٢٢٩.

الحمـل علـى التقيّـة أو الاسـتحباب أم تحقّـق الإجمـاع أبطـل الوحيـد البهبهانيّ قول وجوب دفع الزكاة لمن فر بالزكاة محاباةً.

المبحث الثاني: المحاباة في معاملات العقود اللازمة

مـن أهـمّ معـاملات العقـود اللازمـة التـي يقـع لأجلهـا المحابـاة هـي معاملات القرض أو الدين وتقع هذه المعـاملات نتيجـة لعقـود البيـع أو الإجارة وتجري المعاملة المحاباتية للقرض ليس على نحو القربـة لله أو على نحو التبرع بل تجري لتجد نفعـاً للمقتـرض ليبيـع للمشـتري شـيئاً بأكثر من ثمنه أو يشتري منه بأنقص منه أو يؤاجره بالأزيد أو الأقلّ مـن أجره المثل أو يصالح أو يعاوض كذلك أو يملك منه عيناً أو منفعة بعقد هبة أو غيره.

ولـو لـم تجـر مثـل تلـك المعاملـة لا يقـرض صـاحب المـال أموالـه للآخرين وقد وقع التجاذب بين الفقهاء فـي الحرمـة وعـدمها محتجـين لكلّ وجه من القول بأدلّة.

أوّلاً: القول بعدم الحرمة

وقد ذهب إليه المفيد والمرتضى والطوسي[1].

وارتضاه صاحب مفتاح الكرامة[2].

قال الشيخ المفيد (ت٤١٣ هـ)

---

(١) المقنعة: ٦١٠؛ والخلاف ٣: ١٧٣.

(٢) محمّد جواد العامليّ ٩: ٩٠٦.

«لا بأس بأن يبتاع الإنسان من غيره متاعاً أو حيواناً أو عقاراً بالنقد والنسيئة معاً، على أن يسلف البائع شيئاً في مبيع أو يستلف منه في مبيع أو يقرضه مائة درهم إلى أجل أو يستقرض منه»[١].

والقول بـ (لا بأس) مشعر بالإباحة.

قال الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)

في تصحيح مثل تلك العقود المحاباتية

«وهو أن يبيع داراً على أن يقرض المشتري ألف درهم، أو يقرضه البائع ألف درهم وليس ذلك بمحضور»[٢].

بل نسب العلامة القول بالشهرة

«المشهور بين علمائنا الماضين ومن عاصرناهم إلا من شذّ أنّه يجوز بيع الشيء اليسير بأضعاف قيمته بشرط ان يقرض البائع المشتري شيئاً»[٣].

وقد جعل العلامة الشرط المجعول بقصد المحاباة شرطاً تقييداً لا شرطاً تعليلياً فتكون المعاملة صحيحة من جهة الإطلاق غير المحذور وإنّ الشرط المقيّد شرط صحيح لعدم وجود المنافي أو المانع من مخالفته لمقتضى العقد أو السنة الشريفة.

---

(١) المقنعة: ٦١٠ و ٦١١.

(٢) الخلاف ٣: ١٧٣.

(٣) المختلف ٥: ٣٠٠.

«إن جازت المحاباة في البيع مطلقاً جازت مع اشتراط الاقتراض، والمقدّم حقّ بالإجماع، اذ لا نزاع في جواز بيع اليسير بأضعاف قيمته مجرّداً عن القرض فيكون التالي حقاً»[١].

والوجه في ذلك: إنّ بذل الثمن الكبير مقابل الشيء اليسير من دون نفع الباذل فإنّه من باب أولى بذله مع النفع وإلا يلزم الضرر وهو منفي.

أدلّة القول بعدم الحرمة

أوّلاً: أدلّة العموم الفوقانية

وهي الآيات والروايات التي فيها العمومات والاطلاقات مثل:

١. آية البيع نحو قوله تعالى: «وأحلّ الله البيع وحرم الربا»[٢]، وهذا عقد بيع فيجب أن يكون حلالاً مباحاً، لأنّ اللفظ عامّ ولا معهود هناك.

٢. أو قوله تعالى: «ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل إلا ان تكون تجارة عن تراض منكم»[٣].

٣. قول النبي صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم»[٤].

ثانياً: الأدلّة الخاصّة

صحيحة محمّد بن مسلم

---

(١) المختلف ٥: ٣٠٤.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) المصدر: ١٨٨.

(٤) الاستبصار ٣: ٢٣٢/ ضمن ٨٣٥، باب من عقد على إمرأة.

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن أمّا خادماً وأمّا آنية وأمّا ثياباً فيحتاج إلى شيء من منفعته فيستأذنه فيه، فيأذن له قال: إذا طابت نفسه فلا بأس، قلت: إنّ من عندنا يروون أنّ كلّ قرض يجر منفعة فهو فاسد؟

فقال: «أوليس خير القرض ما جر منفعة»[1].

١. رواية الصفار

عن محمّد بن عيسى عن عليّ بن محمّد وقد سمعه من عليّ قال: كتب إليه: القرض يجر المنفعة هل يجوز؟ فكتب: «يجوز ذلك»[2].

دلالة الروايتين:

جواز من أقرض غيره مالاً ليبتاع منه شيئاً بأكثر من ثمنه محاباة لا على وجه التبرّع من المقترض بل على وجه الاكتساب بسبب القرض.

٢. رواية عبد الملك بن عتبة

قال: سألته عن الرجل يكون لي عليه المال قبل ذلك فيطلب مني مالاً أزيده على مالي الذي لي عليها، أيستقيم أنّ أزيده مالاً وأبيعه لؤلؤة تساوي مائة درهم بألف درهم، فأقول له: أبيعك هذه اللؤلؤة بألف درهم على أنّ اؤخرك بثمنها وبمالي عليك كذا وكذا شهراً؟ قال: «لا

---

(١) الكافي ٥ : باب القرض يجر المنفعة، حديث: ٢.

(٢) المصدر، حديث: ٦.

بأس»[١].

دلالة الرواية:

إنّ من كانت له في ذمة آخر مالاً ويريد تأجيله إلى مدّة بزيادة فطريق ذلك أن يبيعه لؤلؤة قيمتها درهم بألف درهماً مع تأجيل الثمن وماله عليه سابقاً في عقد لازم كالبيع ونحوه وزيادة في ثمن ما يبيعه أباه وإن زادت على ثمنه الواقعيّ إضعافاً مضاعفة.

١. رواية اسحق بن عمار

عن ابي الحسن عليه السلام قلت يكون لي على الرجل دراهم فيقول لي: أخّرني وأنا اربحك فأبيعه جبّة تقوم عليّ بألف درهم بعشرة آلاف درهم أو قال بعشرين ألفاً اؤخره بالمال؟ قال: «لا بأس»[٢].

دلالة الرواية:

جواز أن يبتاع الرجل من غيره متاعاً بالنقد والنسيئة ويشترط أن يسلفه البائع أو يقرضه مالاً معلوماً إلى أجل.

إنّ الاستدلال بالجواز أو الحلّيّة يمكن توجيهه بـ:

١. اصالة الاباحة: أي أنّ الأصل في الأشياء الاباحة.

٢. قاعدة الالتزام: حيث أوجباً المتعاقدين الالتزام بما لهما من ولاية على الاموال فيجب الالتزام.

---

(١) الكافي ٥، باب العينة، حديث: ١٢.

(٢) الوسائل ١٢، باب من أبواب أحكام العقود، حديث: ٤.

القول الثاني: الحرمة

وهذا القول ذهب إليه الشيخ الوحيد رحمه الله وجعل هذه المعاملات العقدية والمبتنية فيها الزيادات أو التنقيص من قيمة المثل والمصحّحين لها بعقد الهبة أو غيرها كما سيأتي تعتبر تلك العقود دخيلة لا أصيلة وتكون المعاملات معاملات ربويّة.

واستدل على حرمة تلك المعاملة بـ:

أوّلاً: الأدلّة العامّة

تلك المعاملات محرمة من جهة أنّها منع للمعروف بين الناس والقرضة الحسنة وبفتح تلك الأبواب على تلك المعاملات المحاباتية يكون انسداد لباب المعروف بالكلّيّة، بل اندارس له بالمرّة بحيث لا يبقى رسمه ولا يسمع إسمه.

كما في:

رواية عبد الخالق الجعفي

قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: «إنّ من بقاء المسلمين وبقاء الإسلام أن تصير الأموال عند من يعرف فيها الحقّ ويصنع فيها المعروف، فإنّ من فناء المسلمين أن تصير الأموال في أيدي من لا يعرف فيها الحقّ، ولا يصنع فيها المعروف»[1].

وكذلك روايات الورع فإذا كانت تلك المعاملات إجرائها على نحو

---

(١) الكافي ٤، باب المعروف، حديث: ١.

الشبه في الموضوعات فإنّ من الورع الإجتناب عنها.

رواية الفضيل بن عياض

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما الورع من الناس؟ قال: «الذي يتورّع عن محارم الله، ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه»[1].

ثانياً: الأدلّة الخاصّة

تعامل الشيخ الوحيد مع النصوص بنظرة عقليّة محاكياً فيه العرف واللغة وجعل ضابطة الحرمة في المعاملات المحاباتية: هي النفع الحاصل من جرائها، فما دام هناك نفع مشروط للمقرض أو المؤجر أو البائع تكون المعاملة ربويّة حتّى ولو تمّت على أساس عقد الهبة المشروطة لأنّها نفع عند الناس.

كما في اقراض ١٠٠,٠٠٠ دينار مثلاً بشرط عقد الهبة ـ إن تهب لي ٢٠,٠٠٠ دينار بل لو كان العقد على زيادة أقلّ من فلس يعد نفعاً وهذا يحكيه العرف وتسميه اللغة زيادة.

قال رحمه الله: «فلو كان قرض مائة ألف تومان ـ مثلاً ـ بشرط فلس ـ أي بزيادة فلس على المال المقترض ـ يكون حراماً، لكون الفلس نفعاً، بل ونصف الفلس أو عشره، فكيف لو أقرض مائة ألف تومان بشرط أن يهب عشرين ألف تومان أو أزيد لا يكون قرضاً بشرط نفع بحسب

---

(١) الوسائل ١٨، باب ١٨، حديث: ٢٥.

العرف واللغة، ويكون داخلاً في القرض الخالي عن النفع مطلقاً وأي عاقل يمكنه أن يقول هذا ويدعيه ويجوزه؟»[١].

بل تسائل مستنكراً ومحاكياً العقلاء: «كيف يجوز عاقل أنّه إذا قال: بشرط أن يعطي وما ماثله يكون شرطاً أصلاً ورأساً، وإن قال بشرط أن تهب أو أن تهب بإزاء فلس أو بيع كذلك لا يكون ها هنا شرطاً»[٢].

الشيخ الوحيد﵀ جعل مناط الحرمة أو المنع في المعاملة المحاباتية الشرط فقط: «إنّ المعيار وما به الاعتبار في تحقيق الربا وفساده إنّما هو الشرط ليس إلا»[٣].

والروايات صريحة بذلك.

صحيحة الحلبي

عن أبي عبد الله الصادق﵇: سألته عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً، ويقضي سوداً وزناً، وقد عرف أنّها أثقل ممّا أخذ وتطيب نفسه أن يجعل فضلها له، قال: «لا بأس إذا لم يكن فيه شرط، ولو وهبها له كلّها صلح»[٤].

دلالة الرواية:

---

(١) الرسائل الفقهية، البهبهانيّ: ٢٤٦.

(٢) المصدر: ٢٥٤.

(٣) المصدر: ٢٥٥.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٣، حديث: ٥١٥.

جواز الزيادة عن طيب نفس أوّلاً، والمهمّ أنّها من دون شرط ثانياً ويمكن توجيه الرواية بأمور:

الأوّل: إنّ كلمة (شرط) هي نكرة واردة في سياق النفي فتفيد العموم أي كلّ نفع مشروط تكون المعاملة باطلة.

الثاني: التأكيد على الشرطيّة من قبل الإمام عليه السلام وذلك من خلال عدوله عليه السلام من عبارة (ما لم يشترط) إلى قوله (ما لم يكن فيه شرط) بملاحظة كلمة (فيه) وعدم الاقتصار على قوله عليه السلام (ما لم يكن شرطاً).

الثالث: استئناف الإمام عليه السلام معاملة الهبة وتصحيحها لأنّها لم تكن موضوعة كشرط إحترازي تقييدي بل جعلها عنوان آخر غير شرط.

ومجرّد تسمية النفع بالهبة أو المحاباة لا يخرج عن كونه نفعاً، ولا يمنع عن تسميته بالنفع، إذ لا منافاة بين الإطلاقين أو التسميتين.

وإنّ الفقهاء على نحو الإجماع[1] قالوا: بأنّ القرض بشرط النفع حرام وعلى نحو الإطلاق، من دون تقييد بالمحاباة أو غيرها.

وتدلّ على ذلك روايات عدّة جاءت مصرّحة بذلك منها:

صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج

سألت أبا عبد الله عليه السلام: «الرجل يستقرض ـ من الرجل دراهم ـ فيرد عليه المثقال. فقال: إذا لم يكن شرط فلا بأس»[2].

---

(١) مفتاح الكرامة ٥: ٣٩؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٩: ٦٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣، حديث: ٨١٦.

رواية خالد بن الحجاج

قال: سألته عن الرجل كانت عليه مائة درهم عدداً قضانيها مائة وزناً؟ قال: «لا بأس ما لم يشترط. قال: وقال: جاء الربا من قبل الشروط، إنّما يفسده الشروط»[١].

حسنة الحلبيّ

عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «إذا اقرضت الدراهم فجاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط»[٢].

فالروايات دالّة على حرمة دفع الأزيد مع الشرط، لأنّ الشرط يجر نفعاً للمقرض جراء هذه المعاملات المحاباتية.

قال الشيخ البهبهانيّ: «الربا ليس مجرّد عبارة، بل أمر معنوي، وهو زيادة مخصوصة تؤخذ على سبيل التسلط من جهة المشارطة، وليس مخصوصاً بهذه العبارات ـ الهبة وغيرها ـ»[٣].

وقد أوجد الفقهاء جمع بين الروايات المتعارضة فلا يكون بينهما التنافي.

قال العلامة: «إنّا نحمل ما يقتضي التحريم على ما إذا كان عن شرط، والإباحة على ما إذا لم يكن عنه، جمعاً بين الأدلّة»[٤].

---

(١) الوسائل ١٢: باب من ابواب الصرف، حديث: ١.

(٢) المصدر، حديث: ٥.

(٣) الرسائل الفقهية، البهبهانيّ: ٢٥٤.

(٤) تذكرة الفقهاء ١٣: ٢٩.

ويدلّ عليه قول الإمام الباقر عليه السلام: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها، وإن جوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترطه من أجل قرض ورقّة»[1].

وقد وافق الشيخ البهبهانيّ من سبقه في ضابطة حرمة أخذ الزيادة لأجل نفعية الشرط العائدة للمقرض:

قال المحقّق الحلّي (ت٦٧٦ هـ):

«البيع بالمحاباة نفع وهو مشترط في القرض، فيجب أن يكون حراماً، أمّا أنّه نفع، فلأنّ النفع هو ما يؤدي إلى سرور أو فائدة مقصودة ونحن نتكلم عن هذا التقدير، وأمّا أنّها مشترطة في القرض فلأنّ الشرط هو العلامة من قولهم: اشرط الساعة، وكلّ علامة بين الإنسان وغيره فهي شرط، وإذا كان التقدير أنّه يقرضه ليربحه لا تبرعاً من المقرض، بل لأنّ الربح في مقابل القرض، فقد صار علامة بينهما على القرض، فيكون شرطاً»[2].

جعل العلامة (ت٧٢٦ هـ) الحرمة هي المنفعة المشروطة:

«ولا فرق بين أن يكون مال القرض ربويّاً أو غير ربويّ في تحريم الزيادة مع الشرط وعدمه مع غيره، لما تقدّم من أنّه جر منفعة بشرط

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٤٥٧/٢٠٣.

(٢) الرسائل التسع، المحقّق الحلّي: ١٤٨.

فكان حراماً»[١].

بل ذكر المحقّق السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ) عدم الخلاف:

«ويحرم إشتراط النفع لا أعلم فيه خلافاً بينهم»[٢].

وقد ذكر من جاء بعد الوحيد والقول بالحرمة كصاحب الجواهر ت (١٢٦٦ هـ)

«وجه المنع في القرض بشرط البيع محاباة، لوضوح جر النفع»[٣].

فالاستدلال بالحرمة الموجبة لمنع المعاملة المحاباتية هو النفع المشروط والعائد على المقرض نعم يبقى إشكال حاصلة يمكن تصحيح المعاملة الربوية المحاباتية بالضميمة.

وقد أجاب عنها الشيخ الوحيد بأنّ معاملة الضميمة خالية من الشرط مضافاً إلى عدم جعلها جزءً من العوض.

«ضمها هناك لأجل الخروج عن المثلية، وفي المقام يحرم المثل وغير المثل لو كان زيادة مع أنّ الضميمة هناك تجعل جزء العوض الواحد في المعاملة الواحدة، فالثمن مثلاً عشر توامين فضّة وفلس، والمبيع عشرين تومناً فضّة، فلو جعل الثمن عشر توامين بشرط أن يعطي عشر توامين آخر بإزاء فلس يكون حراماً ..»[٤].

---

(١) تذكرة الفقهاء ١٣: ٣٠.

(٢) كفاية الأحكام، السبزواري ١: ٥٢٨.

(٣) جواهر الكلام ٢٥: ١٣.

(٤) الرسائل الفقهية، البهبهانيّ: ٣٤٩.

فيكون الشرط كذلك حاكماً وجهه فصل بين المعاملتين، وما ذكر من حيل أو تخريجات تصحح المعاملة المحاباتية لا يمكن إجراءها في الأحكام بل في موضوعات الأحكام.

«الحيلة لا تتحقّق في الأحكام بل في موضوعات الأحكام فإن كان الحرام شرعاً أعمّ من العقد والمعاملة، فكيف سميتموه بالحيلة؟ ولا شبهة أنّها حيلة ولا يمكن إنكار ذلك، ولا يرضى بالإنكار أحد من المتشرّعة»[1].

والخلاصة:

فالحيلة لتصحيح المعاملة لا لتحصيل الزيادة ممّا لا يرغب إليها آكلو الربا، لأنّ غرضهم من الربا تحصيل الزيادة في المال، أمّا الحيلة المصحّحة لتحصيل الزيادة منحصرة في عدم الشرط وهذا ما تبناه الشيخ الوحيد وغيره ممّن سبقوه أو ممّن تبعه.

المبحث الثالث: المحاباة في العقود الجائزة: الوصيّة

جاء بحث المحاباة في العقود الجائزة تحت عنوان منجزات المريض على أنّ المكلّف إذا مرض في مرضه المشارف على الموت هل تكون تصرّفاته المحاباتية المنجزة ـ المعجلة ـ نافذة وصحيحة؟ وإذا كانت صحيحة هل تخرج من الثلث أو أصل المال؟

جاء هذا المبحث معالجاً ومبيناً رأي الشيخ الوحيد دام ظله بعد التعرف

---

(١) الرسائل الفقهية، البهبهانيّ: ٢٧٧.

على ماهية المرض وتصرّفات المريض الذي وقع الخلاف بين الفقهاء في فتاويهم حول أحكامه.

أوّلاً: المريض: هو من اتّصل مرضه بموته[١]، وعلى هذا يخرج من كان مرضه خفيفاً كوجع الضرس والعين والصداع، وكذلك يخرج عن حدّ المريض من تمرض مرضاً مخوفاً ثمّ عوفي منه ومات بعد ذلك.

ثانياً: تصرّفات المريض: لا خلاف بين فقهاء المسلمين في صحّة تصرّفات[٢]:

١. الصحيح إذا تصرّف في أمواله تصرفاً غير معلّق على الموت فإنّه ينفد تصرّفه من أصل المال سواء كان مطلقاً أو منجراً، نحو وفاء الدين إذا كان واجباً أو محاباة كالهبة والوقف، لأنّه تصرّف فيما تسلّط عليه من حقّ له مالي.

٢. صحّة تصرّفات المريض إذا كانت من دون محاباة، كما لو باع أو أجّر، أو استبدل شيئاً من ممتلكاته بعوضه الحقيقيّ ويكون تنفيذ تصرّفاته من أصل المال لأنّه لا سبيل لأحد عليه وارثاً كان أو غير وارث.

٣. تصرّفات المريض إذا كانت محاباة فهي إمّا أن تكون:

أ) مؤجّلة ـ أي معلّقة على الموت ـ فتكون وصيّة تخرج وتنفذ من الثلث ولا فرق في صدور وصحّة الوصيّة سواء في حالة الصحّة أو

---

(١) فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مغنية ٦: ١٧٧.

(٢) ظ: شرائع الاسلام ٢: ٤٨٨، وإرشاد الأذهان ١: ٤٦٥.

المرض، ووجه صحّة مثل هذه التصرّفات لأنّها لا تضرّ بمصلحة المورث له[١].

ب) معجّلة: وتسمّى بالمنجّزة، من نجز الحاجة إذا قضاها عاجلاً، يقال ناجزاً بناجز أي يداً بيد، وهي التصرّفات التي يعجّلها مثل الهبة أو التصدق أو الأبراء من الدين، أو العفو عن الجناية الموجبة للمال أو المحاباة في البيع بأقلّ من قيمة المثل أو الشراء بالأكثر.

هذه المسألة صحّح الفقهاء نفوذها ولكنهم اختلفوا على أنّ نفوذها يكون من أصل المال أو الثلث؟

ثالثاً: أقوال الفقهاء

للفقهاء قولان:

القول الأوّل: أنّها ماضية من أصل المال عند الشيخين في النهاية والمقنعة والقاضي ابن البراج وابن ادريس ومال إليه جملة من متأخّري المتأخّرين كالحرّ العامليّ والفاضل محمّد باقر الخراسانيّ صاحب الكفاية وقد استظهره أيضاً المحدّث البحرانيّ صاحب الحدائق[٢].

قال الشيخ المفيد: «هبة المريض وصدقته وبيعه من الأصل»[٣].

---

(١) ظ: كشف الرموز ٢: ٩٠.

(٢) المقنعة: ٣٩؛ والنهاية: ٦٢٠؛ قول ابن البراج نقله عنه العلامة في المختلف: ٥١٤؛ والسرائر: ٣٩٢؛ والحدائق الناضرة ٢٢: ٥٩٨.

(٣) المقنعة: ٣٩.

القول الثاني: أنّها ماضية من الثلث عند الصدوق والشيخ في المبسوط وهو ظاهر الخلاف واختاره العلامة[١] وهو المشهور عند المتأخّرين[٢].

أدلّة القول الأوّل:

١. رواية سماعة

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الرجل يكون له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقرابته؟ قال: هو ماله يصنع به ما يشاء، إلى أن يأتيه الموت»[٣].

وروى المشايخ الثلاثة عن أبي بصير مثله.

دلالة الرواية:

إلى إنّ الموت الحدّ الفاصل بين المرء وماله يهبه معجّلاً لمن يشاء أو تبرّعاً أو بيعاً بالأقلّ أو يتصدّق به أو يوقّفه أو غير ذلك.

٢. موثّقة عمّار الساباطي

إنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «صاحب المال أحقّ بماله ما دام فيه شي من الروح يضعه حيث يشاء»[٤].

---

(١) المقنع: ١٦٥؛ والمبسوط ٤: ٤٤؛ والمختلف ٦: ٤٢٤.

(٢) ظ: إيضاح الفوائد ٢: ٥٩٣، وجامع المقاصد ١١: ٩٤.

(٣) الكافي ٧: باب ان صاحب المال أحقّ بماله ما دام حيّاً، حديث: ٥.

(٤) الكافي ٧: باب ان صاحب المال أحقّ بماله. حديث: ١؛ والوسائل ١٣، باب حكم التصرفات المنجزة، حديث: ٤.

دلالة الرواية:

دلت الرواية صراحة على خروج منجزات المريض من أصل المال ما دامت فيه الروح يفعل ما يشاء.

٣. روى الكليني بطريق آخر عن أبي بصير

عن الإمام الصادق عليه السلام وزاد فيه: «ان لصاحب المال ان يعمل بماله ما شاء ما دام حيّاً، إن شاء وهبه، وإن شاء تصدّق به، وإن شاء تركه، إلى إن يأتيه الموت فإن أوصى به فليس له إلا الثلث، إلا أنّ الفضل أن لا يضيع من يعوله، ولا يضرّ بورثته»[1].

دلالة الرواية:

الرواية دالّة على ولاية المكلّف على أمواله إلى حدّ الموت فتكون تصرّفاته المنجزة ماضية لم تخرج من أصل المال.

أدلّة القول الثاني: من الثلث

استدل فقهاء القول الآخر بعدة روايات توجب إخراج تصرّفات المريض المنجزة من الثلث وليس من أصل المال ومنها:

١. رواية عليّ بن عقبة

عن الصادق عليه السلام في رجل حضره الموت فأعتق مملوكاً، ليس له غيره فأبى الورثة ان يجيزوا ذلك كيف القضاء فيه؟ قال: يعتق منه إلاّ ثلثه،

---

(١) الكافي ٧، باب الوصيّة للوارث، حديث: ١٠؛ والوسائل ١٣: باب ١٧ حكم التصرّفات المنجزة، حديث: ٢.

وسائر ذلك، الورثة أحقّ بذلك، ولهم ما بقي»[١].

دلالة الرواية:

الرواية دالّة على أن من اعتق مملوكه الوحيد عند الاحتضار ـ مرض الموت ـ لا يعتقد منه إلا حصّة الميّت من الثلث.

قال: سألته عن عطية الوالد لولده؟ فقال: أمّا إذا كان صحيحاً فهو له يصنع به ما يشاء، فأمّا في مرض فلا يصلح»[٢].

دلالة الرواية:

دلت الرواية على خروج المنجزات من الأصل، وإنّ حكم هبة المريض في فراش الموت لا تصلح أن تكون من أصل المال.

٢. صحيحة الحلبي

قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المرأة تبرء زوجها من صداقها في مرضها؟ قال: «لا»[٣].

دلالة الرواية:

عدم جواز إبراء المرأة زوجها من صداقها في حال مرضها، فإنّ أبرأته سقط عن الزوج ثلث المهر وكان الباقي لورثتها.

الشيخ الوحيد البهبهانيّ رجّح القول الأوّل وهو أنّ المعاملات الواقعة

---

(١) تهذيب الأحكام ٩، حديث ٧٨١.

(٢) الوسائل ١٣: باب ١٧ من أبواب التصرّفات المنجزة، حديث: ١١.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: باب المهور والأجور، حديث: ٧٥.

في مرض الموت والجارية على نحو المحاباة هبة أو بيعاً أو عطيةً تخرج من أصل المال وإعتبر ذلك قول المشهور وذكر في فتواه باللغة الفارسية في فتاوى منجزات المريض.

«و اگر وصيت به سنتي يا هبه، ساير تصرّفات در مرض موت جمع شد اگر هبه را به قبض داده باشد مانند ساير منجزات است كه مقدمند بر وصية على المشهور، والله يعلم»[1].

وترجمتها:

«سائر تصرّفات المريض في حالة مرض الموت والهبة أعطيت في حال المرض فهي كسائر منجزات المريض تقدّم على الوصيّة كما هو قول المشهور».

المناقشة:

يمكن ترجيح قول المشهور والذي مال إليه الوحيد البهبهانيّ لأمور:

الأمر الأوّل: قوله تعالى: (فإن طبن لكم عن شيء فكلوه هنيئاً مريئاً).

دلالة الآية: إنّ الآية يستفاد من اطلاقها بتقرّيبين: الأوّل التنكير الوارد في (طبن) و (شيء) شامل للمهر (الصداق) والهبة، والتقريب الآخر: الإطلاق يصحّح المال سواء في حالة الصحّة أم المرض، فمن وهب ماله حال مرضه محاباة سواء في بيع أو وقف أو عتق أو غيرها وقعت المعاملة المحاباتية صحيحة وتستخرج من أصل المال.

---

(١) مقامع الفضل، البهبهانيّ: ٢٧٥.

وقد شرحت صحيحة زرارة هذا الإطلاق فعن أبي عبد الله عليه السلام في حديث شارح للحديث (فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً، هذا يدخل فيه الصداق والهبة)[١].

الأمر الثاني: العمومات الفوقانية نحو:

قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلّطون على أموالهم»[٢].

دلالة الرواية:

الناس لهم حقّ التصرّف بأموالهم فيها كما يشاؤون وتحقيق التسلّط يتحقّق بالهبة والعطية والبيع بالأقلّ والشراء بالأكثر ما دام الروح فيه.

الأمر الثالث:

صحّة تصرّفات المريض لو برأ من مرضه فإنّ تصرّفاته تكون ملزمة ومنفذة، وهذا يدلّ على أنّ تصرفه في الحال منعقد[٣].

مضافاً إلى فتاوى اكثر الفقهاء التي بلغت حدّ الشهرة بل قام الإجماع عليها معضدة بالروايات الخاصّة المتقدّمة.

الأمر الرابع:

إنّ الروايتين المتقدّمتين لا يمكن الاستناد والمساعدة على الأخذ بها وذلك لأنّ رواية سماعة محمولة على التصرّف المؤجل بما بعد الموت،

---

(١) التهذيب ٩، حديث: ٦٢٤.

(٢) عوالئ اللئالئ ١: ٤٥٨.

(٣) ظ: كشف الرموز ٢: ٩٤.

ورواية عليّ بن عقبة مخصوصة بالعتق فلا تعم باقي الأعمال المحاباتية.

الخلاصة

بحث المعاملات المحاباتية مجال اهتمام الفقهاء ولهذا اوسعوه بحثاً وتنقيباً من حيث السند والدلالة النقلية أو العقلية وخلّص البحث إلى نتائج أهّمّها:

أوّلاً: ليس للمعاملة المحاباتية ضابطة يمكن تطبيقها على جميع أبواب العبادات أو العقود وإنّما تختلف بإختلاف لحاظ الروايات وإن كان معنى المحاباة واحد وهو التعاطف مع الآخر.

ثانياً: مناط البحث المعاملاتيّ العبادي هو تحقيق الحول وشرطية إتمام مرور سنة على متعلق نصاب الزكاة وإطلاق الروايات منع وجوب الزكاة لمن فر عن الزكاة قبل إتمام الحول ولو بيوم واحد.

ثالثاً: العقود الواجبة كالبيع بشرط القرض أو الهبة أو الشراء بالأقلّ أو أداء عمل آخر يعود بنفعه على المقرض كلّها معاملات محاباتية مبطلة للشرط وللعقد ما دامت مشروطة بنفع خاصّ أمّا إذا زال الشرط وصار هبة من دون تعلق العقد على ذلك الشرط فتكون المعاملة جارية وصحيحة.

رابعاً: المعاملات المنجزة في تصرّفات المريض استحقّ إخراجها من أصل المال دون الثلث لأنّ القواعد العامّة أعطت حقّ تسلط الناس على أموالهم ما دامت فيهم روح مضافاً للأدلّة الخاصّة التي صرّحت بصحّة

التصرف وأنّه كالدين، والروايات المعارضة واردة لمورد خاصّ.

خامساً: البحث لم يستعرض سند الروايات لأنّ التعارض لم يصل إلى مستوى الدلالة فيستوقف البحث الروايات على أن يكون حاكماً على أخذ الصحيح دون غيره بل كان تخريج الروايات دلاليّاً أم لفقد شرط أو للإطلاق أو لمورد خاصّ.

هذه أهمّ النتائج التي وقف عليها البحث، وأسأل الله سبحانه وتعإلى أن أكون قد وفقت في ابراز معالم هذا البحث عن أحد اعلأم الطائفة والله الموفّق.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١ ـ ارشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، جمال الدين، الحسن بن يوسف المطهّر الحلّي، (ت ٧٢٦هـ)؛ تحقيق: فارس الحسون؛ الطبعة الأوّلى، مطبعة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ.

٢ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي؛ الطبعة الرابعة، مطبعة خورشيد، طهران، ١٤٠٥هـ.

٣ ـ اعيان الشيعة، محسن الامين (ت ١٣٧١هـ)؛ الطبعة الخامسة، مطبعة دار التعارف، بيروت، ١٤١٨هـ.

٤ ـ الانتصار، عليّ بن الحسين المرتضى (ت ٤٣٦هـ).

٥ ـ تذكرة الفقهاء: (التذكرة)، الحسن بن يوسف العلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ)؛ تحقيق: مؤسّسة آل البيت؛ الطبعة الأوّلى، مطبعة مهر، قم المقدّسة، ١٤١٤هـ.

٦ ـ تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد (رضوان الله عليه)، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)؛ الطبعة الرابعة، مطبعة

خورشيد، طهران، ١٤٠٦هـ.

٧ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد (جامع المقاصد)، عليّ بن الحسين المحقّق الكركي (ت ٩٤٠هـ)؛ الطبعة الأوّلى، مطبعة المهديّة، قم المقدّسة، ١٤٠٨هـ.

٨ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (الجواهر)؛ محمّد حسن النجفي (ت ١٢٦٦هـ)؛ الطبعة الثانية، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٧هـ.

٩ ـ الحدائق الناضرة، يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ)؛ الطبعة الثالثة، مطبعة دار الأضواء، بيروت، ١٩٩٣هـ.

١٠ ـ الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)؛ الطبعة الأوّلى، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، ١٤٠٧هـ.

١١ ـ رسائل المرتضى، عليّ بن الحسين المرتضى (ت ٤٣٦هـ)؛ الطبعة الأوّلى، مطبعة سيّد الشهداء، قم المقدّسة، ١٤٠٥هـ.

١٢ ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦هـ).

١٣ ـ عوالئ اللئالئ، ابن أبي جمهور الاحسائي (ت ٨٨٠ هـ)؛ الطبعة الأوّلى، مطبعة سيّد الشهداء، قم المقدّسة، ١٩٨٥م.

١٤ ـ علل الشرائع، محمّد بن عليّ بن الحسين الصدوق (ت ٣٨١هـ)؛ الطبعة الأوّلى، مطبعة المكتبة الحيدرية، النجف الاشرف،

١٩٦٦م.

١٥ ـ فقه الإمام جعفر الصادق، محمّد جواد مغنية(ت ١٤٠٠هـ)؛ الطبعة الثالثة، مطبعة دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨م.

١٦ ـ كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (السرائر)، محمّد بن منصور ابن ادريس(ت ٥٩٨هـ)؛ الطبعة الثانية،مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ.

١٧ ـ كفاية الفقه (كفاية الأحكام)، محمّد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠هـ)؛ الطبعة الأوّلى، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ.

١٨ ـ المبسوط في فقه الإمامية، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)؛ الطبعة الأوّلى، المطبعة الحيدرية، طهران، ١٣٨٧هـ.

١٩ ـ مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ)؛ الطبعة الثانية، مكتبة النشر الثقافية الإسلاميّة، قم المشرّفة، ١٤٠٨هـ.

٢٠ ـ مختلف الشيعة (المختلف)، الحسن بن يوسف الحلّي (ت ٧٢٦هـ)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ

٢١ ـ مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام (المدارك)، محمّد بن عليّ الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩هـ)؛ الطبعة الأوّلى، مطبعة مهر، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ.

٢٢ ـ مغني المحتاج إلى معرفة الفاظ المنهاج، محمّد بن احمد

الشربيني (٩٧٧هـ)؛ دار أحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٨م.

٢٣ ـ المقنعة، محمّد بن محمّد النعمان المفيد (ت ٤١٣هـ)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ.

٢٤ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، محمّد جواد الحسيني العاملي (ت ١٢٢٦هـ)؛ الطبعة الأوّلى، مطبعة مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، ١٤١٩هـ.

٢٥ ـ مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمّد باقر البهبهانيّ (ت ١٢٠٥ هـ)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، ١٤١٦ هـ.

٢٦ ـ من لا يحضره الفقيه (الفقيه)، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه الصدوق (ت ٣٨١هـ)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، ١٤٠٤هـ.

٢٧ ـ وسائل الشيعة في تحصيل الشريعة (الوسائل)، محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (١٠١٤هـ)؛ الطبعة الثانية، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدّسة، ١٤١٤هـ.

الضمان الناشىء عن عدم النفع
في النظرية الفقهية للوحيد البهبهاني

السيّد حسن وحدتي شبيري
أستاذ مساعد في جامعة قم المقدسة

ملخص البحث

الضمان الناشيء عن الخسارة المتمثّلة بعدم النفع من البحوث التي تشكّل تحدّياً في الفقه الإسلامي. ذهب مشهور فقهاء المتأخرين إلى عدم الضمان في هذه الحالة؛ وذلك بسبب عدم صدق الضرر عليه، وإذا صدق فلا دليل على لزوم جبران وتدارك هكذا ضرر. رغم هذا، فإنّ فقهاء من الإمامية عدّوا خسارة عدم النفع ـ صغروياً ـ مصداقاً للضرر، كما قالوا بشمول أدلّة الإلزام بجبران الخسارة لهذا المورد ـ كبروياً ـ ومن هؤلاء الفقهاء هو المجدّد الوحيد البهبهاني. إنّه يعتقد بأنّ (لا ضرر) ليس الوحيد الذي يوجب الضمان، بل كلّ من الإتلاف والتسبيب وعلى اليد كلها توجب الضمان والمسؤولية المدنية. بل استند الفقهاء المتقدّمون في باب الضمانات فقط بحديث (لا ضرر) وتقبّلوا قواعد مثل (قاعدة الإتلاف) و (قاعدة التسبيب) على أساس قاعدة (لا ضرر). إنّ الحديث المزبور ممّا يمكن اعتماده في باب الضمانات، ومفاده تدارك كلّ نوع ضرر وكلّ ما يصدق عليه ضرر، ومنه عدم النفع.

يعتقد العلاّمة الوحيد البهبهاني بشدّة بضمان عدم النفع ويذهب إلى أنّ إنكاره يؤدّي إلى فساد وإضرار كبير في الحقوق الإسلامية. من وجهة نظره، لا إجماع في البين، وقضية عدم الضمان في هذه المسألة ليست موضع وفاق الفقهاء، وانعدام

الإجماع يوفّر الأرضية للإفتاء بضمان عدم النفع فيما إذا كانت الأدلّة تامة.

الكلمات الرئيسة: الضمان ـ الخسارة ـ عدم النفع ـ المسؤولية المدنية ـ لا ضرر.

المقدمة

بحث الضمانات من أهمّ البحوث الفقهية في الإسلام، وقد اختصّت مصادر يعتدّ بها بهذا الموضوع. رغم هذا، فإنّ البحوث ذات الصلة نراها متناثرة في المدوّنات الفقهية، بل نجد هذه البحوث قد توزّعت ـ بسبب أو آخر ـ على جميع أبواب الفقه تقريباً. نجد بعض هذه الفروع في كتاب الغصب، وبعضاً منها في كتاب الديات أو تحت عنوان (موجبات الضمان)، وبعض منها في باب القصاص وغيره من الأبواب.

اليوم، حيث نمت الصناعة والتقنيات بكثرة، بدأت حوادث تتكرّر يبدو فيها نوع تعقيد، فقد تلحق المواطنين والبيئة أضرار جمّة، عندئذ تتبلور بشكل جلي أهمية بحث مسائل وفروع الضمانات وكيفية معالجتها من خلال استخدام القواعد الفقهية. ونحن نرى استطاعة الفقه الإسلامي ـ لما يحظى به من قابليات ـ أن يساعد في حلّ هذه المشاكل بشرط أن يُتعرّف على الموضوع بنحوٍ صحيحٍ وكما هو في الواقع، وأن يكون المجتهد بصيراً بالمتطلّبات الاجتماعية والعلاقات القائمة في حياة اليوم.

من الموضوعات التي يكون للتعرّف على موضوعها تأثير كبير في

حلّ مشاكل اليوم وتُحدّد بنحوٍ ما نطاق المتعهّدين في العقود، هو موضوع (خسارة عدم النفع) والضمان الناشيء عنه. إذا قبلنا ضمان عدم النفع، فإنّ نطاق مسؤولية المتعهّد في العقد سيتسّع أضعافاً، وسيضطرّ - لغرض عدم دفع مبالغ زائداً عمّا ورد في العقد - للالتزام ببنود العقد وتنفيذها وفق التوقيت المتّفق عليه.

تعرّضنا في هذا المقال ابتداء إلى مفهوم خسارة عدم النفع وبيّناه، ثمّ نقدنا نظرية المشهور من الفقهاء، ثمّ استعرضنا رؤية الوحيد البهبهاني.

نهدي ثواب هذا المسعى العلمي إلى سيد الشهداء الإمام الحسين بن علي باعتبار أنّ المؤتمر المزمع عقده سيعقد بمباركة من عتبة تلك الديار المقدسة التي ضمّت هذا الإمام، وأطلب من ذلك الإمام العون والمدد.

١ - مفهوم (خسارة عدم النفع)

الخسارة في اللغة تعني الضرر وفقدان بعض الممتلكات أو الحقوق. ويستفاد مكانها غالباً في النصوص الفقهيةمن مفردة (ضرر). وقد خصّ الفقهاء قسماً من بحثهم عن قاعدة (لا ضرر) بمفهوم الضرر ومصاديقه المختلفة. إنّ التعرّف على المعنى الدقيق لمفهوم الضرر مهم من حيث كون هذه المفردة قد وردت في حديث لا ضرر وكذلك في بعض أدلّة الضمان (مثل الروايات التي تفرض الضمان على من أضرّ بالمواطنين

من حيث إضراره بممرّاتهم)[١]. ولمعرفة مفهوم هذا الاصطلاح تأثير مباشر في تحديد نطاق الضمان.

(الضرر) اسم مصدر ويقابله النفع، ومصدره (ضر) بفتح أو ضمّ الضاد ويقابله (نفع)[٢]. وقد جاء في القرآن: (لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً)[٣]. ويقول الراغب الاصفهاني: «الضرر سوء الحال إمّا في نفسه لقلّة العلم والفضل والعفة وإمّا في بدنه لعدم جارحة ونقص وإمّا في حالة ظاهرة من قلّة مال وجاه»[٤].

لا يوجد اتّفاق في تحديد النسبة المنطقية بين الضرر والنفع، فقد يرى البعض أنّ النسبة بينهما هي التقابل بين الملكة وعدمها؛ لأنّ الضرر هو انتفاء للنفع في محلّ يمكن تصوّر النفع فيه، والنفع هو انتفاء الضرر في محلّ يمكن تصوّر الضرر فيه[٥]. وذهب البعض إلى أنّ النسبة المنطقية بينهما هي التضاد؛ لأنّ كلاً من الضرر والنفع أمر وجودي، فالمنفعة واضحة في كونها أمراً وجودياً، أمّا الضرر فلأجل كونه نقصاناً في الأرواح أو الأموال أو ماء الوجه والجاه. ومن جانب آخر، فإنّه قد

---

(١) انظر: الوسائل، الحر العاملي ٢٨: ٢٤١.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس ٣: ٣٦٠، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي ٢: ٧٧، ولسان العرب، ابن منظور ٨: ٤٤.

(٣) الأعراف: ١٨٨، ويونس: ٤٩.

(٤) المفردات: ٣٠٢.

(٥) كفاية الأصول: ٣٨١، قاعدة لا ضرر، العراقي: ١٣٠.

يكون هناك شيء لا هو ضرر ولا هو نفع بل شيء وسط بين الأمرين. وعليه، فالنسبة المنطقية بينهما هي التضاد[1].

الرأي الأخير هو المرجّح؛ لأنّ الملكة وعدمها تصدق فيما إذا كانت العلاقة بين الشيئين هي علاقة سلب وإيجاب، مع أنّ هكذا علاقة غير متوافرة بين النفع والضرر، كما أنّه لا يمكن تصوّر حالة وسطاً بينهما. على سبيل المثال، إذا كان محصول وثمار شجرة يبلغ مائة كيلو سنوياً، وثمارها هذا العام كان مائة كيلو كذلك، فالثمار بالقياس إلى السنوات السابقة لم تزدد ولم تنقص، فلا تصدق هنا نسبة الملكة وعدمها. وهذا هو شأن ما نحن فيه.

وعلى أي حال، فإنّ للضرر أقساماً مختلفة، فقد يكون الضرر مادياً، وقد يكون معنوياً، كما أنّ الضرر المادي قد يكون بنحو إتلاف لعين المال أو نقصان قيمته أو انتفاء الانتفاع به أو يتبلور بنحو الإخلال بحق مشروع.

برغم أنّ الحقوقيين اليوم عدوا (عدم النفع) ــ فيما إذا كان حصوله مسلّماً ـ مصداقاً للضرر وأحد أقسامه، إلاّ أنّه من الناحية الفقهية ما زالت هناك شكوك تعتريه. إنّ المراد من عدم النفع هو ما يصطلح عليه حقوقياً بـ(Loss of profit) أي الحرمان من النفع المتوقّع عند الوفاء بالعقد وتطبيق بنوده لو لم تحصل حادثة مضرّة، فإنّ مثل هذه المنافع

---

(١) عوائد الأيام: ٤٩، العناوين، المراغي ٢: ٣٠٨.

تحصل بنحو مسلّم لو كان العقد نفّذ وفق البنود وفي الحالات الاعتيادية، ولا شك في إمكانية مطالبة أطراف العقد لجبران الأضرار الاحتمالية الناشئة عن عدم التنفيذ أو شؤون أخرى.

وكمثال على ذلك، هناك تاجر يدير شؤون حياته عن طريق الأرباح التي تعود إليه من بيع السلع، فعندما يُمنع من بيع السلع حتّى تنزل أسعارها، أو أن يُمنع مالك قناة من إصلاح قناته لكي يكسب أرباحاً أكثر، فخسارة عدم النفع تتحقّق هنا.

٢ ـ رأي المشهور فيما يخص ضمان عدم النفع

كما قلنا، فإنّ رأي مشهور الفقهاء المتأخرين هو عدم ضمان خسارة عدم النفع بالنحو الذي مضى ذكره، ولا يوجب ضماناً، ودليل ذلك ـ من وجهة نظر البعض ـ هو الإشكال الموضوعي والصغروي، أو الإشكال الكبروي وفقدان الدليل على الضمان من وجهة نظر البعض الآخر. نورد هنا كلاً من الإشكالين ونناقشهما:

١ ـ ٢ ـ الإشكال الصغروي

يعتقد مير فتّاح المراغي بعدم صدق الضرر المالي على عدم النفع. وعلى سبيل المثال، إذا أراد شخص أن يحيي أرضه ويزرع فيها أشجاراً ويبني أبنية، فيمنعه شخص عن ذلك، فإنّ هذا المنع لا يصدق عليه ضرر مالي؛ لأنّه لم يكن مال لكي يصدق عليه النقص. وهكذا بالنسبة إلى شخص أراد أن يبيع سلعته بأعلى سعر فيمنعه شخص آخر فتسقط

قيمتها، ففي هذا المورد لم يكن هناك مال لكي يصدق الضرر تجاهه، فإنّه لا يصدق المال على الربح قبل تحقّق المعاملة، ويتبع هذا عدم صدق الضرر[١]. ويذهب الملّا أحمد النراقي إلى هذا الرأي كذلك[٢]، كما ذهب إليه بعض المعاصرين كذلك[٣].

ويقابل هذه الرؤية ما يذهب إليه البعض من أنّه إذا لم يكن دليل فقهي يدلّ على لزوم جبران خسارة عدم النفع فلا يوجد أي ترديد في صدق الضرر عرفاً على خسارة عدم النفع. وإذا كان مقتضى النفع ـ من وجهة نظرهم ـ كاملاً، وكان النفع أهلاً للبلوغ والتحصيل، بمعنى أنّ مقتضى الأمور الاعتيادية في هكذا مورد حصول النفع بنحو مسلّم لهذا الشخص، فإنّ منع وصول النفع يعدّ ضرراً من الناحية العرفية[٤].

من وجهة نظرنا لا يمكن عدّ جميع موارد عدم النفع مصاديق للضرر، كما أنّه لا يمكن قبول نفي صدق الضرر على موارد عدم النفع بنحو مطلق. فإذا كان هناك شخص أراد أن يبيع سلعته لأجل عدم رغبته بها، فمنعه من بيعها وتزامن المنع مع سقوط قيمتها لا يعدّ ضرراً، أمّا إذا كان البائع تاجراً، فإنّ منعه من بيعها ومن كسبه لمدّة ما وتزامن المنع مع

---

(١) العناوين ١: ٣١٠.

(٢) عوائد الأيام: ٥٠، مشارق الأحكام، النراقي: ٢٧٠.

(٣) مصباح الأصول، الخوئي ٢: ٥٢٢ ـ ٥٦٠، ومستند العروة، كتاب الإجارة: ٤١٧.

(٤) منتقى الأصول، الروحاني ٥: ٣٩٥.

سقوط قيمتها يعدّ ضرراً بالنسبة إليه. وهذا ممّا يذهب إليه العرف دون شك. وعليه، من المفروض بالقاضي أن يضع نفسه مقام إنسان عرفي ويدقّق في رؤيته العرفية، عندئذ يحكم بكون المورد من مصاديق الضرر أم لا، هذا برغم أنّ أغلب موارد عدم النفع هي مصاديق للضرر.

٢ ـ ٢ ـ الإشكال الكبروي

يستفاد من كلمات أكثر الفقهاء الذين أنكروا ضمان عدم النفع أنّ سبب النكران هو قصور أدلّة الضمان عن شمولها لهكذا موارد. بمعنى انعدام الدليل على لزوم جبران كلّ ضرر بواسطة المال. ويذهب صاحب الجواهر إلى أنّه إذا استنبطنا هكذا قاعدة كلية وبهذا النطاق الواسع من قاعدة (لا ضرر)، فذلك يستلزم بلورة فقه جديد، وعلى الفقيه أن يلتزم بفروع لم نسبق بها في الفقه[1] (فقد أجاب عمّا ذهب إليه المحقق الأردبيلي وصاحب الرياض الذين استندوا إلى دليل لا ضرر وآيات نفي الظلم والعدوان في هذا المجال وقال: «إنّ قاعدة نفي الضرر والضرار وغيرها ممّا ذكره من الآيات لو اقتضت الضمان على وجه تشمل الفرض لأثبتت فقهاً جديداً...». ويُذكر أن الذي جاء في الطبعة الحديثة للجواهر عبارة «لا تثبت». ويبدو أنّ هذا خطأ، والصحيح هو ما أثبتناه هنا).

على أنّ هذا الإشكال ليس فنياً، ويكشف عن أنّ صاحب الجواهر قد

---

(١) جواهر الكلام ٣٧: ٤٠.

قبل دلالة الحديث على لزوم جبران كلّ ضرر لكنّه عدل عن الإفتاء وفق هذا النمط من الاستنباط؛ وذلك بسبب تبعاته. يبدو أنّ هذا المنهج، أي رفض حديث لا ضرر بسبب تبعاته، غير مستحسن. لكن يمكن الإفتاء وفق إطلاق حديث لا ضرر، ونمتنع عن الإفتاء وفقه فيما إذا كان هناك مورد خاص ورد فيه دليل قاطع يخالف هذا الحديث.

أورد بعض آخر إشكالات فنية على هذا الحديث، وخدش في إمكانية الاستدلال به في باب الضمان، وتعود هذه الإشكالات إلى موردين أصليين، أحدهما: كون شأن حديث لا ضرر هو رفع الحكم لا وضعه. وثانيهما: كون (لا) في عبارة (لا ضرر) ناهية وليست نافية، ونعرض هنا إلى كلّ من الإشكالين والإجابة عنهما.

أ ـ استفادة وضع الحكم من حديث لا ضرر

يعتقد البعض أنّ الحكم بضمان عدم النفع على أساس قاعدة (لا ضرر) ممكن فيما إذا كان شأن هذه القاعدة الحدّ من نطاق الأحكام الأولية (أو ما يصطلح عليه برفع الأحكام) فضلاً عن وضع الأحكام. فإذا كان فقدان حكم شرعي في موضع ما يوجب ضرراً أثبتت هذه القاعدة حكماً. عندئذ يحكم على مسبّب الضرر بالضمان. مع أنّ لسان القاعدة هو نفي الحكم، أي أنّها تفيد انتفاء الأحكام الضررية في الشريعة[1].

الجواب عن هذا الإشكال لا يحتاج إلى تأمّل كثير؛ لأنّ مقتضى

---

(١) عوائد الأيام، النراقي: ٥٥.

حديث لا ضرر هو أنّ محيط التقنين خال ممّا يوجب الضرر، ونحن نعلم أنّ جعل قانون قد يضر فرداً أو مجتمعاً، وكذلك السكوت فقد يوجب الضرر. وبتعبير آخر: إنّ الرسول ﷺ قد أعلن خطابه في انتفاء الضرر والإضرار في النظام الحقوقي والقانوني للإسلام، سواء كان الضرر ناشئاً عن وجود حكم أم عن انعدام حكم. وبتعبير آخر كذلك: يمكن لقاعدة لا ضرر أن تلعب دوراً إيجابياً في وضع الضمان ومنع بعض الأحكام التي تضعها الحكومة أو النظام ويوجب وضعها اختلالاً في العلاقات الاجتماعية الحقوقية للناس، والتي قد تكون ناشئة عن عدم التدبير أو وضع ضوابط غير مدروسة أو بسبب عدم تنبؤ بعض الحوادث ذات الصلة.

ب ـ المراد من (لا) في عبارة (لا ضرر)

إذا كانت لا ناهية، فإنّها تدلّ على الحرمة التكليفية لإيراد الضرر، ولا تثبت الضمان الذي هو حكم وضعي. إلاّ أنّا نعتقد أنّ (لا) في كلا الموردين تدل على النفي بنحو مباشر؛ لأنّها دخلت على اسم، وظاهره الابتدائي هو النفي. ومعنى العبارة هو انتفاء الضرر والإضرار في الإسلام. وبما أنّ شأن الرسول ﷺ أعمّ من إبلاغ وتنفيذ الشريعة على المستوى الفردي والاجتماعي، فالعبارة مطلقة وتشمل كلا المجالين. وهذا يعني أولاً: انتفاء الضرر في الشريعة الإسلامية ولم يجعل حكم ضرري أصلاً. وثانياً: لا يسمح للرسول كحاكم إسلامي أن يفسح مجالاً

للناس لأن يضرّ بعضهم الآخر.

وعليه، (لا) في عبارة (لا ضرر) نفي حقيقي، وفي عبارة (لا ضرار) نفي ادّعائي بدافع النهي[1]، يقول في هذا المجال: إنّ الحديث بجملة (لا ضرر) يدلّ على نفي جعل الحكم الضرر، وبجملة (لا ضرار) يدل على تحريم الإضرار وتشريع الصد عنه خارجاً ورفعه في بعض الموارد موضوعاً). وهذا يشبه كثيراً المعلم عندما يعلن (لا كسل في صفي)، فمراده من هذه الجملة هو منع الطلاب من الكسل والعجز، وهو لا يخبر عن حقيقة واقعية. وفي هذه القضية موضع البحث والكلام إذا قبلنا كون عدم النفع نوع ضرر غير مقبول يرد على المتضرر، فإنّ حديث لا ضرر بالشرح الذي مضى سيكون شاملاً له، وسيثبت ضمان مسبّب الضرر.

يعتقد المولى عبد الله البشروي الخراساني المعروف بالفاضل التوني (ت ١٠٧١هـ) أنّ من المسلّم به كون مراد الرسول ﷺ هو ليس النفي الحقيقي للضرر في العلاقات الاجتماعية؛ لأنّا نشاهد جزئياً في الواقع والخارج إضرار المسلمين بعضهم بالآخر. والظاهر هو وجود صفة مقدّرة لكلمة ضرر، والمراد هو نفي الضرر الذي يبقى دون جبران في الأحكام الشرعية[2] (ويذهب إلى أنّ أحد شروط جريان أصل البراءة هو

---

(١) قاعدة لا ضرر، السيستاني: ١٥٠.

(٢) الوافية في أصول الفقه: ١٩٣.

عدم تضرّر الآخرين من جرّاء إجراء أصل البراءة، فإذا فتح شخص باب القفص وطار الطير فلا ينبغي للفقيه أن يصدر حكماً بالبراءة؛ لأنّ من المحتمل شمول حديث لا ضرر لهذا المورد. وفي مقام الاستدلال بحديث لا ضرر يقول المولى: إذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته؛ لأنّه غير منفي، بل الظاهر أنّ المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع). وحسب ما يراه المحقق النراقي كون مراد الرسول هو نفي الضرر غير المتدارك[1]. وكمثال على ذلك، إذا تعهّد مقاول بناء فندق في الفترة المتفق عليها في العقد ثمّ عدل عن الوفاء بعهوده في هذا المجال وتأخّر في تسليم الفندق كاملاً، فالعرف يرى تضرّر المتعاقد صاحب العمل من جراء هذا التأخير؛ لأنّه كان بإمكانه أن يوظّف الفندق في هذه الفترة لإسكان السيّاح ليدرّ عليه بأرباح. وإذا اكتفى الشارع في هذه الموارد بالحرمة التكليفية ولا يلقي أي مسؤولية وضعية على عاتق هذا المقاول ويكون كالمشاهد المحايد، عندئذ يكون هذا الوضع ناقضاً لمقولته في نفي الضرر والضرار في الشريعة.

مع غضّ النظر عن هذا، على فرض صحّة الإشكالات الواردة على حديث لا ضرر ولا ضرار، فإنّ الأدلّة غير محصورة بالحديث المزبور، وهناك روايات أخرى يمكن الاستدلال بها على المطلوب. فقد جاء في

---

(١) عوائد الأيام: ٥٥.

حديث معتبر: «مَن أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن»[١].

وبقرينة المصاديق التي أدرجت في هذه الروايات يمكن القول بأنّ كلّ ضرر يلحق أموال الناس وسلامتهم بسبب تساهل الأفراد في طريق عبور الناس، فيكون المتساهل والمسبّب للخسارة ضامناً. ويمكن بوضوح استفادة قضية من هذه الروايات وهي: كون موضوع الضمان عنوان الإضرار، ولا خصوصية للطرق. وعليه، كل إضرار يوجب الضمان سواء كان بالأموال أم الأرواح، أم كان بنحو منع المسلم من الحصول على منفعة.

٣ ـ رأي الوحيد البهبهاني

يعتقد المجدد الوحيد البهبهاني أنّ الإضرار سبب مستقل للضمان، وهو في عرض باقي الأسباب مثل الإتلاف والتسبيب، يمكن الاستناد إليه. إنّ متقدّمي الفقهاء ـ من وجهة نظره ـ عدّوا الإضرار سبباً أصلياً في باب الضمانات، وقد عدّوا الدليل على الضمان في قضية الغصب والإتلاف هو الإضرار (وعبارته: «لا يخفى أنّ سبب الضمان ليس منحصراً في الإتلاف، فإنّهم ربّما يحكمون بالضمان بسبب الإضرار، استناداً إلى قوله ﷺ: لا ضرر ولا ضرار وقدماء فقهائنا والمحدثين لا يذكرون في باب الضمان بمثل الغصب والإتلاف سوى هذا الحديث»)[٢].

---

(١) وسائل الشيعة، ج ٢٩، الحر العاملي: ٢٤١.

(٢) حاشية على مجمع الفائدة والبرهان: ٦١٤ ـ ٦١٨.

من وجهة نظر الوحيد البهبهاني، إنّا نفقد الدليل على ضمان أعلى القيم في مسألة غصب الأموال القيمية بالأموال المثلية التي لا يمكن العثور على مثيل لها إلاّ دليل حديث لا ضرر، ومبنى هذا الحديث هو لزوم تدارك أي ضرر ورفعه عن المتضرّر. وهو مؤهّل للاستناد في جميع الأبواب ذات الصلة بالضمانات («... فإنّ حديث لا ضرر ولا ضرار حجة، فمقتضاه أنّ كلّ نحو من أنحاء الضرر يجب تداركه ورفعه على من أضرّ»)[1].

إنّ رأي الوحيد البهبهاني يوجد تحوّلاً عميقاً في باب الضمانات من الناحية الفقهية، ويمكنه أن يغطّي جميع الفروع المطروحة في الحقوق المدنية اليوم، ومنها: الخسارة المعنوية. فالذي أضرّ الآخرين وأذهب ماء وجههم أو سمعتهم التجارية بسلوكه أو كلامه أو أنّه آذى انساناً دون ذنب، فإنّ الإضرار يصدق على ما فعله برغم عدم صدق الإتلاف والتسبيب بمعناهما التقليد عليه. ولذلك لا يمكن للمشرّع والمقنن أو الحاكم أن يمرّ من سلوكيات وكلمات الانتهازيين ببساطة وذلك بذريعة عدم صدق (تلف المال) عليه. ولازم كلام الوحيد أنّ على الحاكم أن يصدر حكماً بتدارك ما فات بما يتناسب مع نوعية سلوك المسبّب للضرر، حتّى لو استلزم ذلك الاعتذار في المجلاّت أو دفع مبلغ من النقد.

---

(١) حاشية على مجمع الفائدة والبرهان: ٦١٤ ـ ٦١٨.

إذا كان لازم كلام الوحيد البهبهاني الإفتاء بالضمان في المسألة المعروفة بحبس الحر الكسوب، وهي أن يمنع شخص مذنب شخصاً آخر يشتغل في التجارة أو البناء أو الخياطة وما شابه ذلك، فمشهور الفقهاء في هذه المسألة يذهب إلى عدم شمول المورد بقاعدة الإتلاف والتسبيب؛ وذلك لعدم صدق عنوان المال على عمل التاجر أو الصناعي العامل في السوق. كما أنّ حبس مثل هذا الشخص لا يصدق عليه قاعدة (على اليد). ولهذا نجدهم قد أفتوا بعدم الضمان[1].

عمل الصناعي - من وجهة نظر مشهور الفقهاء - ليس مالاً من الناحية العرفية قبل أن يكون موضوعاً لعقد معاوضي مثل الإجارة. وإذا أشكل بكيفية صيرورة شيء ليس مالاً موضوعاً لعقد أجيب عنه بأنّه ليس من الضروري أن يكون الشيء مالاً قبل وقوع المعاملة، بل يكفي تحقّق المالية بعد العقد، وهو ما يعتمده العقلاء ويتوافق مع أغراضهم[2] («هل يعتبر كونهما مالين قبل وقوع المعاوضة عليهما أم لا؟ الظاهر عدم الإعتبار، فإذا فرض كون شيء غير مال لدى المشتري أو البائع، لكن بعد النقل صار مالاً يكون تبادلهما بيعاً عرفاً ومورداً لاعتبار العقلاء وموافقاً لأغراضهم» كما أنّ السيد الخوئي يعتقد بكون عمل الحر قبل

---

(١) تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي ٢: ٣٢٨، وجواهر الكلام ٣٧: ٤٠، وكتاب الغصب، الرشتي: ٢١.

(٢) كتاب البيع، الإمام الخميني ١: ٣٦.

وقوع المعاوضة مالاً، لكنّه ليس ملكاً بالفعل وبالاعتبار له، ولا يمكن للشخص أن يعد نفسه مالكاً للفعل قبل وقوع المعاملة[١].

من آثار واستلزامات رأي الوحيد البهبهاني في كون الإضرار سبباً مستقلاً في باب الضمان وفي عرض الإتلاف والتسبيب والغصب هو ضمان انخفاض سعر السلعة في السوق. ويذكر لذلك مثالاً، حيث يقول: «وربما كان في أيام الغلاء والقحط والحصار يصير صاع من الطعام ألف دينار، فإذا غصب غاصب ألف صاع منه من مسلم، بل ويتيم، وذلك المسلم واليتيم يشتري بأمواله العظيمة أصوعاً منه لقوته ونجاته من الهلكة، وربما يموت من الجوع جمع من عياله ودوابه، ومع ذلك يكون ذلك الغاصب صاحب طعام كثير يبيع طعامه بألف تومان ويتعيش بالطعام المغصوب، ثمّ بعد رفع الموانع وحصول الرخص العظيم الزائد صار الطعام كلّ ألف صاع بدينار يرد مثل ما غصبه من المالك بعد ما أخرج وأنفق جميع أمواله الكثيرة غاية الكثرة في شراء الطعام له ولعياله ودوابه يقوتون ولم يف أمواله فتدين ديوناً عظيمة زائدة على ما أنفقه من أمواله وتلف دوابه بعد ذلك»[٢].

لا إجماع ـ من وجهة نظر الوحيد البهبهاني ـ في مسألة الخسارة الناشئة عن عدم النفع، وإذا نقل إجماع فليس بمعناه الاصطلاحي؛ لأنّ

---

(١) مصباح الفقاهة ٢: ٣٤.

(٢) المصدر، الوحيد البهبهاني: ٦١٨ ـ ٦١٩.

المشهور نفسه لم يستدل على رأيه بالإجماع، وعلى فرض وجود إجماع منقول، فهو بحاجة إلى تأمّل لكي نستطيع به تخصيص قاعدة لا ضرر ونبرّر الأضرار اللاحقة بالطرف الآخر[1]، (والملحوظ في موقف الوحيد هو تواضعه أمام الفقهاء، حيث بعد استدلالاته وإجابته عن الإشكالات المطروحة في هذا المجال يقول: «ومع ذلك أقول: أنا لا أفهم وهم أعرف»).

قد يقال له: إنّ ضمان الغاصب في الأموال المثلية هو المثل حتّى لو اقتضى ذلك إرجاع ما اغتصبه من الحنطة، لكنّ للحاكم أن يجري التعزير المالي في حقّه ويفرض عليه مبلغاً من المال كجزاء له ويعطيه للمغصوب منه.

والجواب: إنّ التعزير المالي ليس موضع اتفاق الفقهاء، وقد يحصر البعض التعزير بالعقوبات البدنية [2]،(وقد جاء في الهامش: «لا يخفى عليك أنّي لم أظفر بمن أفتى بالتعزير بالمال مطلقاً من أحد من فقهائنا، بل جزم بعضهم مثل العلاّمة بأنّه ليس في التعزير جرح المجرم أو أخذ ماله»). عندئذ لا ضمان بأن يحكم الحاكم بتعزير مالي دائماً، ويكون المال المعزر به معادلاً للخسارة التي لحقت المغصوب منه. والذي يذهب إليه الوحيد البهبهاني هو الحكم بضمان الغاصب مقدار الضرر

---

(١) المصدر: ٦١٩.

(٢) التعزير أحكامه وحدوده، الصافي الكلبايكاني: ٩٠.

الذي نشأ عن نزول انخفاض سعر السلعة في السوق.

وهناك فقهاء كبار آخرون غير الوحيد البهبهاني أفتوا بالضمان في باب خسارة عدم النفع، منهم: السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض، والشهيد السيد حسن المدرس وغيرهما[١].

يذهب السيد حسن المدرس إلى أنّ الدليل على ضمان عدم النفع هو حكم العقل، وأنّ العرف يرى من الظلم عدم فرض الضمان على مسبّب هذا الصنف من الخسارة، والظلم قبيح بحكم العقل. وكذلك المحقّق الأردبيلي، فقد استدلّ على هذه المسألة بآيات نفي الظلم والمعاقبة بالمثل والاعتداء وما شابه ذلك: ﴿لا تَظلمونَ ولا تُظلمونَ﴾[٢]، ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾[٣]، ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[٤]، ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾[٥] [٦].

على أنّ هناك إشكالاً وترديداً في استفادة الضمان المالي من جميع الآيات السالفة وبخاصة في مجال الخسارة الناشئة عن عدم النفع، لكن

---

(١) رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي ٢: ٣٠٢؛ الرسائل الفقهية، المدرس: ١١٠، والفقه، السيد محمد الشيرازي ٧٨: كتاب الغصب: ٧١.

(٢) البقرة: ٢٧٩.

(٣) النحل: ١٢٦.

(٤) البقرة: ١٩٤.

(٥) الشورى: ٤٠.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان، الأردبيلي ١٠: ٥١٣.

مع الالتفات إلى الأدلّة الأخرى، مثل قاعدة لا ضرر، بالشرح الذي مضى ذكره، لا يبقى مجال للشك والترديد في أنّ شخصاً إذا أراد أن يضرّ آخر بسلوكه من خلال منعه عن تحصيل النفع والربح، الذي كان حقّه المسلّم به، فلا يجوز للحاكم أن يمرّ من هذا الموضوع ببساطة ولا يحكم بتدارك هذه الخسارة.

٤ ـ ضمان عدم النفع في القوانين الغربية

أصبح عدم النفع (ومعادله الانجليزي: Loos of profit واللاتيني: Lacram cessans) من الأمور الموجبة للضمان في جميع الأنظمة الحقوقية المتقدّمة، وبخاصة في التعهّدات العقدية، حيث يتعهّد المتعاقد على الوفاء بالعقد في الوقت المفروض في العقد، وعدم الوفاء وعدم الالتزام بالتوقيت يفرض غرامة ثقيلة عليه. قوانين تلك الدول وأساليبهم في المحاكمة بنحو تدين المتعهّد وتفرض عليه غرامة كبيرة عليه ترجعه إلى الوضع الذي كان عليه قبل أن يتعاقد.

وفقاً للمادة ٢٥٢ ق. م. من القانون الألماني: على القاضي أن يأخذ بنظر الاعتبار في حسابه للخسارة جميع المنافع والمصالح التي يمكن تحصيلها بشكل طبيعي وفق العرف والعقل ويُتوقّع حصولها من جراء تنفيذ العقد.

كما أنّ العرف التجاري الدولي يرى ضمان خسارة عدم النفع الناشئة عن عدم العمل بالعقد، وقد جاء في المادة ٢ ـ ٤ ـ ٧ من المبادىء

الكلية للعقود التجارية الدولية، والتي نظمتها مؤسسة (unidorit) الدولية لتوحيد الضوابط والقوانين التي تتعلّق بالحقوق الخاصة: (يمكن للمتضرّر أن يأخذ جميع الخسارات التي لحقته من جرّاء عدم الالتزام بالتعهدات. وهذه الخسائر تشمل الأضرار التي لحقته شخصياً والمنافع التي حرم منها). كما جاء في المادة ٧٤ من ميثاق الأمم المتحدة في شؤون عقود البيع المصادق عليه عام ١٩٨٠، وقد التحق به ما يقرب من ٦٠ دولة: (الخسارة الناشئة عن نقض العقد بواسطة أحد الطرفين عبارة عن المبلغ الذي يعادل الضرر، ومن ذلك عدم النفع الذي لحق المتضرّر بسبب نقض العقد) ونصه الانجليزي هو:

Damages for breach of contract by one party consist of
ing loss of profit, suffered - a sum equal to the loss, includ
by the other party as a consequence of the breach...

الوضع في التجارة الدولية اليوم بنحو يجعل ضمان عدم النفع في العقود من الشروط الضمنية والعرفية، ولا حاجة للتصريح به في نص العقد، بل إذا كان المتعاقدان يحملان تصوّراً سلبياً تجاهه وغير راغبين في أخذ غرامة على فسخ العقد، فعليهما أن يصرّحا بذلك في العقد.

وعليه، وعلى فرض عدم قبول قاعدة لا ضرر وباقي الأدلة التي تقدّم بيانها، يمكن الاستدلال بـ(الشرط الضمني) على ضمان خسارة عدم النفع الناشئة عن التخلّف عن الالتزام بالتعهدات، وهو - بناءً على رأي فقهاء كبار مثل المحقق النائيني وتلامذته - ممّا يمكن من خلاله تبرير الكثير من الأحكام ذات الصلة بآثار المعاملات والعقود من الناحية

الفقهية[١].

ولإيضاح ذلك أكثر نقول: العقد لا يلزم الطرفين بما ورد في نصه فقط، بل على الطرفين الالتزام بجميع النتائج المترشحة عن العقد وفقاً للرؤية العرفية. بعبارة أخرى: قد يغض الطرفان عن ذكر بعض الموارد في نص العقد لوضوحها في المجتمع، لكن إذا سألهم أحد: هل تلتزمون بها؟ أجابوا بضرس قاطع: نعم. وهذه الموارد تعدّ من الالتزامات المستبطنة في العقد، ولا يخلّ عدم ذكرها بالتزام الطرفين بها. وبما أنّ الدلالة الالتزامية من أقسام الدلالات اللفظية فكأنّها قد جاءت ضمنياً في العقد بنحو إجمالي[٢].

مع الالتفات إلى العرف الداخلي والدولي، بالنحو الذي مضى بيانه، يمكن ادّعاء أنّ ضمان عدم النفع نوع شرط ضمني عرفي برغم عدم درجه والتصريح به في العقد. وعلى فرض عدم قبولنا للشرط الضمني (وذلك بسبب أن توظيف الشرط الضمني أو الشرط المصرّح به لفرض ضمان عدم النفع ينحصر بالإلزام الذي يفرضه العقد بالنص، وفيما يخصّ الإلزام خارجاً عن العقد (الضمان القهري)، فعدم قبوله باعتبار

---

(١) منية الطالب، والشيخ موسى الخوانساري النائيني ١: ٤٠٧، والقواعد الفقهية، البجنوردي ٥: ١٧٨، ومصباح الفقاهة، الخوئي ٧: ٣٧٧، ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢١١.

(٢) هامش: منية الطالب، النجفي ١: ٤٠٧، وللمزيد في هذا المجال راجع: حسين سيمايي صراف، شرط ضمني: ١١١ فما بعدها.

انعدام العقد بين الطرفين خارجاً عن العقد، فلا يمكن تصوّر شرط ضمنه). فضمان عدم النفع يتمّ من خلال درج شرط صحيح في نص العقد، بأنّ يُصرّح فيه مثلاً باشتراط المتعاقد على المقاول بدفع جميع الخسائر التي تلحقه من جراء عدم الالتزام بمواعيد تنفيذ العقد، ومن الخسائر خسارة عدم النفع.

هذا الشرط لا يتضارب ولا يتقاطع مع الشرع برغم انعدام الدليل على ضمان عدم النفع؛ وذلك لأنّ انعدام الدليل يعني عدم امتلاكنا دليلاً في باب الضمان يدلّ على ضمان عدم النفع، وهذا لا يتنافى مع تضمين العقد شرط تضمين خسارة عدم النفع. ويكتسب هكذا شرط شرعيته من أدلة لزوم الوفاء بالعقد والشرط لا أدلّة الضمان. وبذلك لا يكون شرط ضمان عدم النفع في العقود غير متقاطع مع الكتاب والسنة. وفي الحقيقة هناك سببان للضمان، أحدهما: موجبات الضمان القهري، مثل الإتلاف والتسبب والإضرار (بناء على رأي الوحيد البهبهاني وآخرين). والثاني: إرادة طرفي العقد الصريحة بضمان عدم النفع من خلال تضمين العقد شرطاً يضمن من خلاله الطرفان عدم النفع، والشارع لا يرى هذا موجباً للضمان بالحكم الأولي، لكنّ شرطاً من هذا القبيل صحيح وينفذ شرعاً؛ لأنّا نفتقد الدليل على عدم شرعيته[1].

---

(١) لمزيد من الإيضاح راجع: سيد حسن وحدتي شبيري، مباني مسئوليت مدنى قراردادي ـ مطالعه تطبيقي در فقه وحقوق: ٢٧٢ فما بعدها.

على أنّ بعض الفقهاء عدوا شرط ضمان العامل في عقد المضاربة لخسران رأس المال باطلاً[١]، لكن هذا الرأي لم يعتمد انعدام الدليل على الضمان، وأنّ شرط الضمان في العقد في مثل هذه الحالة يعدّ غير شرعي، بل لأجل أنّ العامل أمين، ومقتضى الأدلّة التي لم تفرض الضمان على الأمين والروايات الخاصة («من ضمن تاجراً فليس له إلاّ رأس ماله»)[٢]، مقتضاها هو أنّ شرط ضمان العامل في عقد المضاربة يخالف الشرع. كما هو الحال بالنسبة إلى رأي هؤلاء الفقهاء في باب الإجارة، فقد عدّوا يد المستأجر أمانية، وعدوا شرط ضمان المستأجر للعين المستأجرة باطل[٣].

وبتعبير آخر: هناك دليل خاص في باب المضاربة والإجارة يدل على عدم ضمان العامل والمستأجر لرأس المال والعين المستأجرة، أمّا في موضوع بحثنا فلا يوجد دليل خاص على عدم ضمان خسارة عدم النفع لكي يكون شرطه في العقد مخالفاً للشارع. على أنّه في المسألتين السالفتين (المضاربة والإجارة) عدّ الفقيه الكبير صاحب العروة شرط الضمان في عقدهما صحيحاً برغم مخالفة أكثر المحشين على فتواه[٤].

---

(١) مباني العروة الوثقى، كتاب المضاربة، الخوئي: ٥٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٩: ٢٢، أبواب أحكام المضاربة، الباب ٤، الحديث ٢٤٠٧٠.

(٣) مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة، الخوئي: ٢٢٥.

(٤) العروة الوثقى، الطباطبائي اليزدي ٢: ٦٤٦، المسألة ٤ من مسائل المضاربة: ٦٠٠ من فروع الإجارة.

وعلى فرض كون شرط ضمان عدم النفع في العقد مخالفاً للشرع وباطلاً، فيمكن استبداله بشرط آخر، وهو أن يتعهّد المتعهّد تمليك طرف العقد الآخر مبلغا معادلاً لخسارة عدم النفع عند تخلّفه عن تنفيذ تعهّداته دون مقابل. وعلى هذا لا يبدو وجود فقيه يخالف هذا الشرط. ومع أنّ المقدار الدقيق للخسارة في ظروف من هذا القبيل غير معلوم، إلاّ أنّ هذا الجهل لا يضرّ في موضوع الشرط، فقد جاء في بعض الروايات تقبّل إجارة الأرض الزراعية بشرط دفع الخراج من قبل المستأجر برغم عدم العلم بمقدار الخراج الذي ينبغي دفعه عند توقيع العقد[1].

وعلى أي حال، يبدو من فتاوى فقهاء كبار مثل الميرزا القمي وصاحب العروة، هو ضمان الإضرار سواء ضمّن هذا الضمان في العقد أم خارجه وبرغم أنّه قد لا يكون مصداقاً لإتلاف المال. يقول الميرزا القمي في مسألة العامل المزارع الذي قصّر في الاهتمام بالزراعة ونثر البذور الذي أدّى إلى التقليل من المحصول: إذا قال أهل الخبرة: إنّ المحصول سيكون أكثر لو كان المزارع قد اهتمّ بالزراعة، فيكون المزارع ضامناً للمقدار الذي نقص من المحصول[2].

---

(١) المصدر، الحر العاملي ١٩: ٥٧، الحديث ٢٤١٤٦ من أبواب المزارعة، وللمزيد راجع: السيد حسن وحدتي شبيري، مجهول بودن مورد معامله: ١٧٠.

(٢) جامع الشتات، الميرزا القمي ٣: ٣٦٧، السؤال ١٧٠.

وقد أفتى صاحب العروة بهذا النحو كذلك[١]، حيث قال: «إذا قصّر العامل في تربية الزرع فقلّ الحاصل، فالظاهر ضمانه التفاوت بحسب تخمين أهل الخبرة». لكنّ أكثر الفقهاء الذي علّقوا على هذه المسألة خالفوا السيد الطباطبائي في فتواه هذه). وفي جوابه عن سؤال حول إيذاء شخص عبد شخص آخر لم يبلغ حدّ الجناية إلاّ أنّه يؤدّى إيذائه إلى عجزه عن خدمة مولاه لفترة فهل يضمن أم لا؟ يقول: يضمن؛ لأنّه فوّت على مالك العبد منافعه لفترة، أمّا في الحر فمشكل برغم صدق الإضرار عليه، ولا يبعد ضمان المصارف التي يصرفها لأجل المالجة وعود صحته والله العالم[٢].

وعليه، يمكن الإتيان بمجموعات من المؤيدات من أساطين الفقه لنظرية الوحيد البهبهاني في باب ضمان الخسارة الناشئة عن عدم النفع، مضافاً إلى أنّ المبادىء الحقوقية للإسلام مثل نفي الظلم تعدّ مؤيداً لنظريته.

استنتاج

ممّا يستحصل من بحثنا المتقدّم أنّ ضمان عدم النفع، الذي يعدّ من المسؤوليات المسلّمة التي تحمّل طرفي العقود في عالمنا اليوم، ممّا يمكن قبوله بلحاظ المناهج الفقهية التقليدية، ويمكن الالتجاء في هذا

---

(١) العروة الوثقى: ٧٣٢.

(٢) سؤال وجواب، الطبابطائي اليزدي، رقم ٤٠١: ٢٥١.

المجال إلى عدّة تبريرات، فمن جانب، يصدق الإضرار على شخص قد حرم شخصاً آخرَ عن تحصيل أرباح مسلّمة من خلال سلوكه المضر أو عدم الوفاء بالعهد، ويمكن عدّ الإضرار سبباً مستقلاً للضمان إلى جانب الإتلاف والتسبيب والغصب. يصرّ الوحيد البهبهاني على هذا الأمر ويعدّ حقّ ضمان عدم النفع ممّا يمكن المطالبة به وفق قاعدة (لا ضرر).

ومن جانب آخر، فإنّ الخسارة الناشئة عن التخلّف عن تنفيذ العهد ممّا يمكن عدّه اليوم من الشروط الضمنية العرفية المستبطنة في العقود التي تتداول في عالمنا اليوم، ويعدّ المتخلّف عن تنفيذ التعهّدات مسؤولاً عن الخسارة الناشئة عن ذلك. هذا مضافاً إلى إمكانية تحميل المتعهّد مسؤولية في هذا المجال في إطار (الشرط ضمن العقد) وبأشكال مختلفة.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس؛ طبعة ١، دفتر انتشارات إسلامي حوزه علميه قم، ١٤٠٤ هـ ق.

٢. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور؛ بيروت دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ هـ . ق.

٣. مجمع الفائدة والبرهان، الأردبيلي؛ الطبعة الأولى، مؤسسه نشر إسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ . ش.

٤. القواعد الفقهية، الميرزا حسن البجنوردي؛ الطبعة الأولى، نشر الهادي، قم، ١٤١٩ هـ . ق.

٥. حاشية على مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مؤتمر تكريم المقدس الأردبيلي، قم، ١٤١٧ هـ . ق.

٦. مصباح الفقاهة (تقريرات درس آيات الله الخوئي)، محمد علي توحيدي؛ انتشارات وجداني.

٧. وسائل الشيعة، محمد حسن الحر العاملي؛ الطبعة الأولى، قم،

مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٢ هـ . ق.

٨. تذكرة الفقهاء، حسن بن يوسف بن مطهر الحلي؛ الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت .

٩. كفاية الأصول، الخراساني؛ الطبعة الأولى، مهر، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ربيع الأول، قم، ١٤٠٩ هـ . ق.

١٠. كتاب البيع، الخميني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم.

١١. مصباح الأصول، الطبعة ٦، مكتبة الداوري، بغداد، ١٤٠٩ هـ . ق.

١٢. مستند العروة، كتاب الإجارة، أبو القاسم الخوئي؛ الطبعة الأولى، مطبعة علمية، قم، ١٣٤٧ هـ . ش.

١٣. مصباح الفقاهة، أبو القاسم الخوئي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة أنصاريان، قم، بدون تاريخ.

١٤. كتاب النكاح، أبو القاسم الخوئي؛ الطبعة الخامسة، مطبعة علمية، ١٣٩٥ هـ ق.

١٥. مباني العروة الوثقى، كتاب المضاربة، أبو القاسم الخوئي؛ الطبعة الأولى، لطفي، قم، ١٤٠٨ هـ . ق.

١٦. مستند العروة، كتاب الإجارة، أبو القاسم الخوئي؛ الطبعة الأولى، مطبة علميه، قم، ١٣٦٧ هـ . ش.

١٧. كتاب الغصب، ميرزا حبيب الله الرشتي؛ طبعة حجرية، تهران،

١٣٢٢.

١٨. منتقى الأصول، السيد محمد الروحاني؛ الطبعة الثانية، الهادي، قم، ١٤١٦ هـ. ق.

١٩. قاعدة لا ضرر، السيد علي السيستاني؛ الطبعة الأولى، دار المورخ العربي، بيروت، ١٤١٤ هـ. ق.

٢٠. الفقه، كتاب الغصب، السيد محمد الشيرازي؛ بدون تاريخ ولا محل الطبع.

٢١. التعزير أحكامه وحدوده، الصافي الكلبايكاني؛ بدون تاريخ ولا محل الطبع.

٢٢. رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي؛ القطع الرحلي، طبعة اوفسيت، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٤ هـ. ق.

٢٣. سؤال وجواب، السيد كاظم الطباطبائي اليزدي، به اهتمام دكتر سيد مصطفى محقق داماد؛ الطبعة الأولى، مركز نشر علوم اسلامى، تهران، بهار ١٣٧٦ هـ. ش.

٢٤. العروة الوثقى، السيد كاظم الطباطبائي اليزدي؛ الطبعة الثانية، مكتبة داوري، قم، بدون تاريخ.

٢٥. قاعدة لا ضرر، آقا ضياء العراقي، والسيد مرتضى الموسوي الخلخالي، الطبعة الأولى، انتشارات دفتر تبليغات حوزه علميه قم، ١٤١٨ هـ. ق.

٢٦. الوافية في أصول الفقه، الفاضل التوني؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ . ق.

٢٧. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي؛ مؤسسه تحقيقات ونشر معارف أهل البيت .

٢٨. جامع الشتات، الميرزا أبو القاسم القمي؛ تصحيح: مرتضى رضوي؛ مؤسسة انتشارات كيهان.

٢٩. منية الطالب، الميرزا حسين والخوانساري النائيني؛ تحقيق: الشيخ موسى، الطبعة الأولى، مؤسسه نشر اسلامي، قم، ١٤٢١ هـ . ق.

٣٠. جواهر الكلام، محمد حسن النجفي؛ الطبعة الثانية، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٦٥ هـ . ش.

٣١. عوائد الأيام، ملا أحمد النراقي؛ الطبعة الأولى، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٧٥ هـ . ش.

٣٢. مشارق الأحكام، ملا محمد النراقي؛ الطبعة الأولى، مؤتمر تكريم النراقي، قم، ١٣٨٠ هـ . ش.

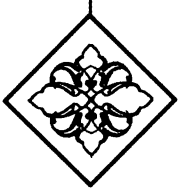
٣٣. الرسائل الفقهية، السيد حسن المدرس؛ الطبعة الأولى، ستاد بزركداشت بنجاهمين سالكرد شهادت مدرس، تهران، ١٤٠٨ هـ . ق.

٣٤. العناوين، ميرفتاح الحسيني المراغي؛ الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢١ هـ . ق.

٣٥. مبانى مسئوليت مدنى قراردادى (مطالعه تطبيقى در فقه و

حقوق)، سيد حسن وحدتي شبيري؛ الطبعة الأولى، بزوهشكاه علوم و فرهنك اسلامى، قم، بابيز ١٣٨٥ هـ . ش.

٣٦. مجهول بودن مورد معامله، سيد حسن وحدتي شبيري؛ الطبعة الأولى، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، ١٣٧٩ هـ . ش.



المدخل إلى آراء العلّامة الوحيد البهبهاني ونظرياته في الأُصول والفقه السياسي

عباس باقري

أستاذ مساعد في جامعة الپيام نور

ملخص البحث

نسعى في هذه المقالة إلى تبيين وعرض نظريات العلامة وحيد البهبهاني في أُصول الفقه والسياسة، وكذلك تعارضها مع آراء الإخباريين بأُسلوب مميّز بحيث يمكننا من خلال طرح نظريات هذا الفقيه العظيم إلى جنب نظريات الفقهاء أن نستفيد ونحظى بكمٍّ وفير من المباحث العلمية؛ فإنّ للعلّامة وحيد البهبهاني تأثيراً كبيراً في مباحث أُصول الفقه، ولابدّ من الإذعان بأنّه قد أسّس اتّجاهاً فكرياً حديثاً في علم أُصول الفقه، وفتح مجالاً واسعاً للبحث لمن جاء بعده من الفقهاء، وقد سار على نهجه الشيخ الأنصاري، وأوصل تلك المباحث إلى ذروتها. ومن جملة ما قام به العلّامة هو: التفكيك بين مباحث أُصول الفقه، وتقسيم الشكّ، والتفريق بين الأمارات والأُصول، و... .

وفي الجانب السياسي قام العلّامة بطرح نظرياته حول موضوع ولاية الفقيه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و... وسيأتي البحث عنها في هذه المقالة، وكلٌّ ذلك دليل على أنّ هذا الفقيه الفذَّ قد أسّس منهجاً جديداً في المباحث الفقيه، ممّا فتح طريقاً أمام الفقهاء من بعده، فقد سلكوا نفس المسلك، واتبّعوا نهجه، واستمرّوا في الأخذ بمبناه التفكيكي خاصّة في علم أُصول الفقه.

المفردات الأساسية: الأُصوليّون، الإخباريون، أُصول الفقه، ولاية الفقيه، الاجتهاد، الاجماع، التقليد.

يُعدّ العلّامة وحيد البهبهاني أحد أعلام الشيعة في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث عشر وقد استطاع أن يقف إزاء التيار الإخباري، الذي كان يهمن على المذهب الشيعي قبل أن يبرز العلّامة بنشاطاته العلمية ويعتبر من أوّل الفقهاء الذين وقفوا أمام الاتّجاه الإخباري، فقد قام بردّ نظرياتهم وآرائهم، وذلك من خلال طرح المباحث الأُصوليّة الدقيقة، و جرت مناظرات ومباحثات حادّة بينه وبين قادة الإخباريين في كربلاء المقدّسة والنجف الأشرف، فأدّت إلى تضعيف آرائهم. ثُمّ عاد علماء الأُصول بطرح مباحثهم، وقوت شوكتهم، وبرز دورهم على الصعيد العلمي ثانيةً بعد ما عُزِلوا عنها حيناً من الزمن. وعاد التفكّر والتدبّر، وانفتح المجال أمام فقهاء الشيعة؛ لطرح المسائل العلميّة مرّة أُخرى. فلم تكن حركة التطوّر العلمي في مباحث أُصول الفقه كما هي عليه الآن؛ فقد قام العلّامة بتبيين المباحث الأساسية لأُصول الفقه بشكل منسجم ومنظَّم، وذلك عن طريق التفكيك والتقسيم الدقيق بين المباحث الأُصولية، كالتفريق بين الأُصول والأمارات، وتقسيم الشكّ، و... ما إلى ذلك. وبعبارة أُخرى: يعتبر العلّامة البهبهاني هو المؤسّس للأُصول الفقهية الحديثة، وقد سار تلامذته على نفس المسلك، واستمرّوا على نهجه بأحسن ما يمكن، ومن جملتهم: مولى مهدي النراقي، والميرزا القمّي، والشيخ أسد الله الشوشتري، والشيخ الأنصاري، والآخوند الخراساني، والميرزا النائيني.

ويعدّ العلّامة البهبهاني من المنظّرين الكبار في مجال فقه الحكومة أيضاً، وإن لم يُعهَد عنه أيُّ نوع من العلاقات والروابط مع ملوك عصره، ولم يبدِ رأيه فيهم بتاتاً، وهذا ممّا يظهر من كتبه ومؤلّفاته. وله آراء ونظريات في مسائل أُخرى، كولاية الفقيه، والدين والسياسة، و...ما إلى ذلك. وقد قام العلّامة بتعليم بعض التلاميذ، وتربيتهم على وفق هذا المسلك، فأدّى ذلك إلى هيمنة علماء الأُصول على إيران والعراق. وسوف يأتي بيانه في نهاية المقالة.

١ ـ نظريات العلّامة وحيد البهبهاني وآراؤه في أُصول الفقه

إنّ للعلّامة وحيد البهبهاني ـ إضافة إلى نظرياته الرائده نوعاً ما في السياسة ـ آراء ونظريات في مسائل علم الأُصول، وقد خاض فيها إلى حدّ الاعتقاد بأنّه لا يمكن استنباط الحكم الشرعي من دون الاستناد إلى علم الأُصول؛ لدلائل عدّة، منها: الابتعاد عن عصر صدور النصّ، وعدم قطعية جلّ من الروايات التي وصلت إلينا سنداً، ممّا سبّب الابهام في معرفة القرائن والأمارات التي كان من الممكن أن نصل إلى القطع على أساسهما، فلابدّ آنذاك من الاستناد إلى حجية الأمارات الشرعية (أي: الأدلّة الاجتهاديّة) أو حجّية الأُصول العملية (أي: الأدلّة الفقاهتيّة)، أو ما إلى ذلك من حجج أُخرى؛ لكي يحصل لنا فراغ الذمّة من الأحكام الشرعية التي جاء بيانها في الكتاب و السنّة على نحو الإجمال.

ولا يخفى أنّ حجّية أدلّة الأمارات والأُصول العملية لابدّ أن تثبت

بدليل شرعي قطعي، أو بدليل عقلي قطعي، والذي يتكفّل بهذه المسائل هو علم أُصول الفقه. وفيما يلي نشير إلى بعض آراء العلّامة الأُصولية؛ ليتبيّن أنّ التطور الحديث الحاصل في علم أُصول الفقه جاء متزامناً مع فكر العلّامة ونظرياته.

١ ـ ١ـ التفكيك والتفريق الأساسي بين مباحث أُصول الفقه

إنّ مسائل أُصول الفقه وموضوعاته كانت تبحث على وتيرة واحدة، فلم يكن هناك أيُّ نوع من التقسيم والتفكيك للمباحث الأُصولية، إلى أن وصل دور العلّامة وحيد البهبهاني، فقد قام بتقسيم علم أُصول الفقه إلى تقسيمات جديدة يؤخذ بها إلى يومنا هذا، فتقسّمت المباحث الأُصولية إلى قسمين: أحدهما، مباحث الألفاظ، والأخرى، المباحث العقلية [1].

والمراد بالمباحث اللفظية هي المباحث التي ترتبط باللفظ، كأصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق. والمراد بالمباحث العقلية هي المباحث التي يحكم العقل بالالتزام بها عمليّاً من دون أن يستند إلى اللفظ.

إنّ هذه الأُصول ـ ما عدا الاستصحاب الذي لا يحكم به العقل وفقاً لمباني جلّ من فقهاء المتأخّرين ـ تسمّى بالأُصول العملية من جهة رفع

---

(١) أُنظر: جمع من الكتّاب، مجلة فقه أهل بيت عليهم السلام، قم، مؤسّسه دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت، بى تا.

التحيّر عن المكلّف في مقام الامتثال والعمل بالحكم الشرعي.

١ ـ ٢ ـ التفكيك بين الأدلّة الفقاهتيّة والأدلّة الاجتهادية

لم يكن هناك أيُّ تقسيم للأدلّة قبل أن يأتي العلّامة وحيد البهبهاني، فقد قام بتقسيمها على قسمين: الأدلّة الاجتهاديّة، والأدلّة الفقاهتيّة. فالأدلّة الاجتهاديّة هي التي تدلّ على الحكم الشرعي الواقعي، وتقوم بإثباته على نحو القطع والتعبّد، ولكنّ الأدلّة الفقاهتيّة لا تثبت الحكم الشرعي الواقعي، وإنّما تعيّن وظيفة المكلّف إزاء الحكم الواقعي المردّد والمشتبه، وبعبارة أخرى: إنّ الأدلّة الفقاهتيّة تبيّن الحكم الظاهري فقط.

فيتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأدلّة الاجتهادية تكون مجرى الأمارات، والسيرة العقلائية، والسيرة المتشرّعة، والإجماع، والشهرة. والأدلّة الفقاهتيّة تكون مجرى الأُصول العملية، كالتخيير، والبراءة، والاستصحاب و...[1].

١ ـ ٣ ـ التفكيك بين الأدلّة الفقاهتيّة والأدلّة الاجتهاديّة

صرّح الشيخ الأنصاري في كتابه بدور العلّامة البهبهاني في بحث الأمارات والأُصول، فقال: «وأمّا ما دلّ على الحكم الأوّل علماً أو ظنّاً معتبراً باسم الدليل فيختصّ، وقد يقيّد بالاجتهادي كما أنّ الأوّل قد يسمّى بالدليل مقيّداً بالفقاهتي. وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني»[2].

---

(١) المصدر: ٦٥.

(٢) مرتضى الأنصاري، فرائد الأُصول: ٣٠٩، قم، مجمع الفكر الإسلامي، سنة ١٤٢٠.

فلم يفرّق أحد من فقهاء الشيعة بين الأمارات والأُصول قبل العلّامة البهبهاني، وكذلك فقهاء المذاهب الأربعة من أهل السنة، فهم إلى الآن لا يعتقدون بالفرق بين الأمارات والأُصول، ويأتون بهما معاً في ضمن البحث عن الأدلّة الشرعية. إذن إنّ العلّامة هو أوّل من انقدحت في ذهنه فكرة التفكيك بين الأُصول والأمارات، ويعتبر هو أوّل من قام بالتفريق بين هذه الأدلّة من خلال تأسيسه قواعد لهذا التفكيك أيضاً[1].

١ ـ ٤ ـ تقسيم الشكّ

إنّ العلّامة وحيد البهبهاني هو أوّل من قام بتقسيم الشكّ على قسمين: شكّ في التكليف، وشكّ في المكلّف به، وممّا لا شكّ فيه بأنّ علم الأُصول الحديث هو رهين بما جاء به العلّامة في تقسيمه لمبحث الشكّ وتجزئته.

فالاستنباط العقلي لوجود حالتين من الشكّ عند المكلّف هو من ابتكارات العلّامة البهبهاني وإبداعاته، ولم يسبقه أحد من المحقّقين الأُصوليّين في ذلك، ولا نجد في مؤلّفاتهم وآثارهم شيئاً من هذا التقسيم بهذا الشكل المنسجم الذي جاء به العلّامة.

يرى العلّامة البهبهاني أنّ هناك نوعين من الشكّ، وهما عبارة عن: الشك في التكليف، والشكّ في المكلّف به. فيُحكَم بأصالة البرائة العقلية في موارد الشكّ في التكليف، ووجه الترجيح لهذا الأصل عند

---

(١) اُنظر: مجلّة فقه أهل البيت: ١٧٣.

العلّامة هو الاستناد على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) العقليّة. ويُحكَم بأصالة الاحتياط واشتغال الذمّة في موارد الشكّ في المكلّف به، ووجه الترجيح عنده هو الاستناد على قاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) العقلية.

وقد ذكر العلّامة في كتابه الفوائد الحائرية ــ في كلّ من النسخة القديمة والنسخة الحديثة ـ في خصوص الفرق بين الشكّ في أصل التكليف، والشكّ في المكلّف به، حيث قال: «فرق بين مقام ثبوت التكليف، ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت؛ إذ بمجرّد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلّد له؛ لما عرفت من أنّ الأصل براءة الذمّة، حتّى يثبت التكليف، ويتمّ الحجّة، وأنّه ما لم يتمّ الحجّة لم يكن مؤاخذة أصلاً وقبحٌ في الارتكاب أو الترك مطلقاً.

وأمّا مقام الخروج من عهدة التكليف فقد عرفت أيضاً أنّ الذمّة إذا صارت مشغولة فلابدّ من اليقين في تحصيل براءتها؛ للإجماع والأخبار، وتثبت أيضاً ـ من العقل والنقل والآيات القرانية والأخبار المتواترة والإجماع من جميع المسلمين ـ وجوبُ الإطاعة للشارع، ومعلوم أنّ معناها هو: الإتيان لما أمر به، فلا يكفي احتمال الإتيان ولا الظنّ به؛ لأنّ الظّن بالإتيان غير نفس الإتيان.

وممّا ذكرنا يعلم أنّه إن استيقن أحدٌ بأنّ عليه فريضةً فائتة ولا يعلمها بخصوصها أنّها الظهر أو الصبح، أو يعلم أنّ عليه فريضة فائتة ولم يعلم

أنّها فائتة أو حاضرة، يجب عليه أن يأتي بها جميعاً حتى يتحقّق الامتثال»[1].

١ ـ ٥ ـ رأي العلّامة البهبهاني في الاجتهاد

قال الشيخ الآخوند الخراساني: «الاجتهاد لغةً: تحمّل المشقّة، واصطلاحاً: كما عن الحاجبي، والعلّامة، استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي»[2]، وهو اصطلاح جديد، أصبح رائجاً في القرون الأخيرة.

إنّ مسألة الاجتهاد في عصر نزول القرآن الكريم لم تواجه هذا التعقيد الحاصل في زماننا؛ لدلائل عدّة، منها: إمكان الحصول على الأحاديث الصحيحة الصادرة عن المعصوم عليه السلام، ومنها: القرب من فترة نزول القرآن، ومنها: معرفة المسلمين للظروف التي نزلت فيها الآيات، وكذلك معرفتهم لمعاني المفردات الواردة فيها، ووجود القرائن التي تحفّ النصّ. فكلّ ذلك كان سبباً لحلّ كثير من المشاكل، وإذا ما حصلت خلافات بين الفقهاء والمحدّثين كان بإمكان المسلمين الرجوع إلى الإمام المعصوم عليه السلام، والاستفسار عن الموضوع المختلَف فيه، فلم

---

(١) الفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٤٦٧ ـ ٤٦٨، قم مجمع الفكر الإسلامي، سنة ١٤١٥.

(٢) كفاية الأُصول ٢، الآخوند الخراساني: ٤٦٣ باب الاجتهاد والتقليد، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث الإسلامي، سنة ١٤٠٩.

يشعر المسلمون بضرورة هذا العلم، وبالنتيجة لم يكن للفقه دورٌ أساسيٌّ في ذلك الزمان، ولكن بعد عصر الغيبة ظهرت أهمية الاستنباط والاجتهاد بسبب الفاصل الزمني البعيد بين هذا العصر وعصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله من جهة، وعدم إمكان الارتباط بالإمام المعصوم عليه السلام والحصول عليه من جهة أُخرى، فاضطرّ المسلمون أن يرجعوا إلى الفقهاء في حلّ المشاكل، وأصبح الفقهاء هم المرجع والملجأ لحلّ أُمور المسلمين[1].

واجه العلّامة عند خوضه في مبحث الاجتهاد تيارين: أحدهما: التيار الأُصولي الذي يدّعي الاجتهاد، والآخر: التيار الإخباري الذي يخالف الاجتهاد، ويرى العلّامة أنّ كلا التيارين في الحقيقة وجهان لعملة واحدة، أحدهما يذهب إلى التقليد بإطار من الاجتهاد، والأخر يتمسّك بالحديث جموداً عليه، فوصف العلّامة التيّار الأوّل بقوله: «ربّما يبني طائفة من هؤلاء أمره على الاجتهاد، وهم وإن كان ديدنهم في استنباط الحكم تقليد المجتهد... إلّا أنّهم ربّما يتنبهون في بعض المسائل، فيبنون أمرهم على فهمهم ورأيهم...»[2].

وقال أيضاً: «كثيراً ما يشتهر من اجتهادهم أُمور لا أصل لها، واصطلاحات لا نعلم صحّتها...فلو لم نبحث لظننّا حقّيتها، وتوهّمنا

---

(١) شرايط اجتهاد از ديدگاه وحيد بهبهانى، اُنظر:علي مختاري: ٨٠. (اين منبع در فهرست ذكر نشده است).

(٢) الرسائل الأُصولية، وحيد البهبهاني: ٦٤، قم، مؤسّسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني، سنة ١٤١٦.

حجّيتها، كما هو الحال الآن بالنسبة إلى القاصرين في علم الأُصول»[١].

كان العلّامة البهبهاني يعتقد أنّه لابدّ من استبدال الاجتهاد التقليدي بالاجتهاد التحقيقي[٢].

فإنّ منهج الاجتهاد التحقيقي ينفي التقليد في الاجتهاد بكلّ أنواعه وأشكاله الخفيّة والجليّة، وينفي أُسس هذا المنهج ومبادئه أيضاً.

٢ ـ منهج الفكر الإخباري في أُصول الفقه، وتعارضه مع منهج العلّامة وحيد البهبهاني

إنّ مسلك أهل الحديث الذي يتمسّك بظواهر الألفاظ فقط، كان يعتبر من أوّل المدارس الفكرية، إلّا أنّه نُسِفَت مبادئهم في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس على يد متكلّمي الشيعه، ولكنّه تبلور مرّة أُخرى في أوائل القرن الحادي عشر، وكان ذلک عن طريق محمد أمين الأسترآبادي؛ فإنّه أعاد ذلک الاتجاه بتأليفه كتاب (الفوائد المدنية) في ترويج هذا الفكر[٣].

فقد شنّ أتباع هذا التيّار الفكري هجمة واسعة على الفكر الأُصولي ومبانيه آنذاک، واشتهر هذا الاتّجاه في علم الحديث بالمدرسة الإخبارية، وأخذ ـ اقتفاءً بمسلک سلفه ـ بالردّ على المنهج الاجتهادي،

---

(١) الرسائل الأُصولية، وحيد البهبهاني: ١٠٤.

(٢) المصدر: ٩٩ ـ ١٠٦ ـ ٢٧٢.

(٣) مقدمه ای بر فقه شیعه، مدرسی طباطبائی: ٥٧، مشهد مقدّس، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، سنة ١٣٦٨.

والفكر العقلي والتحليلي من جهة، والحثّ على الأخذ بظواهر الأحاديث الشيعية من جهة أُخرى.

إنّ الأمين الأسترآبادي قام بطرح استدلالات شكّك من خلالها في حجّية العقل في كشف حقيقة الأحكام، وأشكل على أُصول الفقه عند الشيعة التي تبتني على أساس الاستدلالات والتحليلات العقلية. ويُعتَبر التيار الإخباري أكثر إفراطاً من مسلك علم الحديث؛ لما كانوا يعتقدون به من اعتبار جميع الأحاديث والروايات الشيعية بلا استثناء[1].

كان الأمين الأسترآبادي يستند في استدلالاته إلى عدم اعتبار المنطق الأرسطي، الذي كان يشكّل أساس الاجتهاد والاستدلال عند فقهاء المدرسة الأُصولية، وكانت مسألة اعتبار العقل أو عدم اعتباره في المباحث المذهبية تُعَدّ من أهمّ الخلافات العالقة بين المنهج الأُصولي والمنهج الإخباري لدى الشيعة.

فقد استولى التيّار الإخباري في أوائل القرن الثاني عشر على كافّة الأوساط والمراكز العلمية الشيعية في إيران والعراق، وكان الفقه الشيعي رهينَ هذا التيّار لعشرات السنين، ولكنّه تقاعس أمام الاتّجاه الأُصولي في النصف الآخر من القرن الثاني عشر، وغلب مرّةً أخرى. هذا وقد كان من بينهم جمع من الفقهاء يتمتّعون بالاعتدال الفكري وعدم

---

(١) أُنظر: الفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٤٣٦ ـ ٤٣٨، وروضات الجنّات، محمّد باقر الخوانساري: ١٢٧ ـ ١٣٠، طهران، نشر اسماعيليان، سنة ١٣٩٠.

الإفراط، ومن جملتهم: الفيض الكاشاني، ويوسف بن أحمد البحراني في مقدّمة الحدائق، ومهدي بن محمّد صالح الفتوني العاملي في مقدّمة نتائج الأخبار، ومحمد بن علي المقابي البحراني في مقدّمة نُخبة الأُصول؛ فأنّهم قبلوا بعض الاستدلات التي طرحها الأُصوليون من جهة، وقاموا بنقد بعض المسائل في المنهج الإخباري من جهة أُخرى، فسلكوا منهجاً أكثر اعتدالاً من غيرهم.

وقد اشتهر هذا الاتّجاه الجديد بالمدرسة الإخبارية في مقابل المدرسه الأُصولية، وكان سائداً في الأوساط الفقهية الشيعية آنذاك. وقد سعى الأمين الأسترآبادي إلى ربط جذور هذا المنهج وقُدمته التأريخية بزمن الصدوقين والفقهاء الأوائل، إلّا أنّه نظراً إلى ما أورد الأمين في كتاب الفوائد المدنية، في تبيين قواعد هذا المنهج وأسسه، كان من الوضوح بمكان على أنّه مسلك جديد في الاجتهاد عند الشيعة، ولا صلة له بالمتقدّمين من الفقهاء بوجه.

كاد المسلك الإخباري أن يوجد صدعاً عميقاً في الاجتهاد عند الشيعة، وعلى أيّ حال توسّعت هذه الحركة العلمية، وامتدّت إلى الأوساط العلمية الشيعية، وفرضت نفسها على الفكر الشيعي بجهود قام ببذلها مؤسّس هذا المنهج الأمين الأسترآبادي[1]، فقد كان الأمين عالماً

---

(١) أُنظر: أدوار علم الفقه وأطواره، كاشف الغطاء: ١٢٣، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، سنة ١٣٩٩.

ضليعاً ذا دقّة وقدرة عالية في البحوث العلمية، ويظهر ذلك من خلال المباحثات والمناقشات التي طرحها في كتابه: الفوائد المدنية. وقدّ أدّى ما أثاره الأسترآبادي إلى خوض فقهاء الشيعة معتركاً علمياً لم يعهد نظيره من قبل، ولكنّه بفضل الجهود التي بذلها الفقهاء وعلماء الأُصول في الدفاع عن الجوهر العقلاني لعلم الأُصول، اندحر الفكر الإخباري وانزوى شيئاً فشيئاً إلى أن سُلِبت منه القدرة والهيمنة على الفضاء الفقهي الشيعي تماماً[1].

إنّ السبب الأساسي الذي أدّى إلى ظهور هذا الاتّجاه الفكري هو الخوف من الاستناد إلى العقل والاعتماد عليه أكثر من اللزوم؛ لما يؤدّى ذلك إلى إهمال النصّ الشرعي وعدم الاعتناء به، كما حدث ذلك في مدرسة الرأي والقياس عند أهل السنّة، فقد جرّهم الاستناد إلى العقل في استنباط الأحكام الشرعية إلى التورّط بالقياس والاستحسان. فمن هذا المنطلق اتّجه الإخباريون إلى الاعتماد على هذه المصادر الظنية؛ لاستنباط الحكم الشرعي وإن كانت غيرَ كاشفةٍ عن الحقيقة بوجه. ولكنّ الأمين الأسترآبادي وغيره من كبار الإخباريين وأعلامهم الذين اقتفوا أثره، قد سلكوا طريق الإفراط من أجل الحفاظ على الاجتهاد من هيمنة العقل عليه، ممّا أدّى بهم إلى اتّخاذ موقف سلبي من العقل وملازماته،

---

(١) أُنظر: نقش وحيد بهبهاني در نوسازى علم أُصول فقه، محمد مهدي الآصفي: ١٣٣، فصلنامه فقه اهل بيت فارسي، شماره ٤، سنة ١٣٨٨.

وشكّكوا في جميع الحجج العقلية، إلّا ما كان له مبدأً حسّياً، أو قريباً منه كالرياضيات.

ولا يخفى دور الشيخ يوسف البحراني وفضله في غلبة المدرسة الأُصولية على المدرسة الإخبارية، وهيمنتها عليها، فكان الشيخ يتّصف بخصال نبيلة وخُلُقٍ عالية وسعة صدر عند تعامله وتعاطيه المسائل العلمية والعملية خاصّة، يقول الشيخ الدواني: «لا شكّ في أنّ للمرحوم صاحب الحدائق الدور الأساسي والمحوري في مكانة الوحيد البهبهاني، وتحقّق انجازاته وأفكاره العلمية؛ فقد قدّم هذا الرجل العظيم خدمةً كبيرة لعالم التشيع، بأخلاقه وسماحته وخلوصه وصفاء نفسه، ولو أنّه وقف أمام الوحيد، وخاض معه الجدال العلمي، ومنع تلامذته وعامة الناس من الحضور فيجلساته وأبحاثه الدراسية وصلاته، مع ملاحظة مكانته الرصينة ونفوذ كلامه في الأوساط العلمية، لأدّى ذلك إلى وقوع صراعات ونزاعات عميقة بين الطرفين، ولطال الخلاف بينهما»[1].

إنّ المنهج الفقهي عند الوحيد البهبهاني يتكوّن من ركنين أساسيين، فقد قام العلّامة بتحكيم النظريات الأُصولية؛ بغيةَ تضعيف الفكر الإخباري من جهة، ووقف إزاء الضوابط الأُصولية الصعبة والعسيرة عند

---

(١) اُنظر: المصدر السابق: ١٤٨، وعلي دواني، وحيد بهبهانى: ١٤٣، قم، چاپخانه دار العلم، بى تا.

المتأخّرين من جهة أُخرى، فبنى أساساً معتدلاً في الرجوع إلى النصّ والعقل، اقتفاءً بمنهج الشيخ المفيد والشيخ الطوسي. وسلك تلامذته والفقهاء من بعده نفس الاتّجاه نوعاً ما؛ فإنّ كبار علماء الفقه والأُصول كصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري وإن كانوا قد أضفوا على علم الفقه والأُصول، وزادوه إحكاماً واتقاناً بدقّتهم العلمية العالية، فأنّهم سلكوا الاتّجاه المعتدل بين منهجي التعقّل والتعبد، الذي قام بإحيائه العلّامة البهبهاني[1].

وفيما يلي نشير إلى أهمّ الآراء والنظريات الفقهية عند الإخباريين، ثُمّ نذكر رأي العلّامة في خصوص تلك النظريات:

٢ ـ ١ نشأة علم الأُصول

يعتقد الإخباريون أنّ علم الأُصول ظهر بعد عصر الأئمّة عليهم السلام، فلم يكن لأحد من القدماء ورواة الحديث معرفةٌ بعلم الأُصول آنذاك، في حين أنّهم كانوا يتناقلون الروايات، ويعملون بها في نفس الوقت، ولم ينكر الأئمّة عليهم السلام ما كان يصدر عنهم، فيثبت لنا تقريرهم لسيرة المسلمين، واستمرّ هذا الأمر إلى زمن ابن أبي عقيل وابن جنيد، ثُمّ ظهر علم أُصول الفقه عند الشيعة؛ لأنّ جمعاً من العلماء كانوا يحسنون النظر في مؤلّفاتهم، كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي. ثُمّ أخذ العلماء بعلم الأُصول على مرّ الزمان، فأخذ العلّامة الحلّي جلّاً من

---

(١) أُنظر: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، ج ٤٧، جمع من الكتّاب: ١٤٨.

قواعد أُصول العامّة، ثُمّ اقتفى الشهيدان وعلماء آخرون أثره واتّبعوا نهجه[1].

ولكن الأُصوليون يرون أنّه لم تظهر كلُّ المسائل الأُصولية بعد عصر الأئمّة، بدليل وجود قسم من مسائل هذا العلم في عصر حضور المعصوم عليه السلام، وذلك بحسب ما تقتضيه الضرورة والحاجة، ومن جملة هذه المسائل التي وردت في الأحاديث هي: حكم ما لا نصّ فيه، وتعارض الأدلّة، والقياس، والاستحسان، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعامّ والخاصّ، والافتاء والتقليد، وجواز نقل الحديث بالمعنى وعدم جواز ذلك، و وضع الشبهة في موضوع الحكم الشرعيّ، وأصالة صحّة التصرّف، وأصالة الحقيقة، و ما شابه ذلك.

فما هي الملازمة بين عصرنا وعصر المعصوم عليه السلام؛ لنخرج بنتيجة الاستغناء عن علم الأُصول، لو ثبت لنا الاستغناء عنه في زمن المعصوم عليه السلام. فإنّ هذا الاستدلال موهون جدّاً؛ لأنّ المسلمين لم يشعروا بالحاجة إلى علم الأُصول في ذلك العصر؛ لقربهم من المعصوم عليه السلام، وإمكان حصول العلم عن طريقه. فلو فرضنا أنّ الظروف كانت تتشابه في عصرنا وعصر المعصوم عليه السلام ومع ذلك لم يطرح المسلمون هذه المباحث، لكانوا مقصّرين في أداء وظيفتهم.

---

(١) أُنظر: الفوائد المدنية، الأستر آبادي: ٣٠، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، سنة ١٤٢٤. والاجتهاد والأخبار، آقا باقر بهبهاني: ٤٢..

إذن، إنّ الدليل الأساسي لضرورة علم الأُصول والحاجة إليه، هو الابتعاد عن عصر النصّ، وعدم إمكان الاتّصال بالمعصوم عليه السلام. فلهذا السبب احتاج أهل السنة إلى هذا العلم إبّان عصر الخلافة، في حين احتاج إليه الشيعة بعد عصر الغيبة الكبرى.

٢ ـ ٢ ـ دور العقل في التشريع

ينكر الإخباريون دور العقل تماماً، ويعتقدون بأنّ كلّ الموارد التي ترتبط بالأحكام الشرعية قد وردت في الكتاب والسنة، ونُصَّت فيهما، فلا حاجة بعد ذلك إلى العقل، ولا يوجد (ما لا نصّ فيه) أي: ليس هناك مورد سكت عنه الكتاب والسنّة؛ لكي تصل النوبة إلى العقل؛ ليبيّن ذلك المورد[1]، ولكن يرى الآخوند الخراساني أنّه لا يظهر من كلام الإخباريين ما يدلّ على مخالفتهم لدور العقل بشكل كلّي[2].

يعتقد الأُصوليون بأنّ الدليل يكون حجّة فيما لو أثبت متعلّقه بشكل قطعي، ولا فرق في كون حجّية هذا الدليل ذاتيّة، كالعلم والقطع، أو عرضيّة، كالطرق والأمارات الشرعية. وإنّ حجّية الطرق والأمارات الشرعية تثبت بالدليل القطعي الشرعي، في حين أنّ حجّية القطع ذاتيّة، لا دور للتشريع في حجّيتها نفياً ولا إثباتاً، ولا مجال للجعل والتصرّف فيها أيضاً[1].

---

(١) أُنظر: فقه سياسى ٣،عميد زنجاني: ١٠٨، طهران، انتشارات امير كبير، سنة ١٣٦٢.

(٢) أُنظر: كفاية الأُصول، الآخوند الخراساني: ٢٧٠.

(١) أُنظر: نقش وحيد بهبهاني در نوسازى علم أُصول فقه، محمد مهدي الآصفي: ١٣١ ـ ١٣٢.

ولا يعني ذلك أنّ الأُصوليين يذهبون إلى أصالة العقل والرأي، وتبعية الشرع له، وإنّما مضمون اعتبار العقل، أي: الحجّية في المستقلّات العقلية، يعني: تطابق العقل والشرع. وبعبارة أُخرى: إنّ العقل ليس هو المصدر للكشف عن الواقع، بل إنّما هو طريق إلى معرفته، والوصول إليه. وإنّ الشرع قد خاطب الإنسان بلسان العقل، فالعقل والوحي في الحقيقة هما سراجان وهّاجان، جاءا ليضيئا مسير الحياة للإنسان، فقد أيّد الشرع ما أدركه العقل وأرشد إليه، وهداه إلى الأُمور التي عجز عن إدراكها. فلمّا كانت جميع الأحكام الإلهية تبتني على ملاك المصالح والمفاسد الواقعية، وتهدف على أساس الواقع النظري إلى تأمين مصالح الإنسان، كان النظام الحقوقي في الإسلام مبتنياً على الحقّ والعدل، وبالنتيجة يعتبر نظاماً عقلانياً. بمعنى: أنّه كلّما حصل العقل على طريق يؤدّي إلى المعرفة الكاملة لحقيقة تلك المصالح والمفاسد، فإنّه سوف يختار ما أمر به الشرع لا محالة[1].

وكذلك يعتقد العلّامة البهبهاني بحجيّة العقل في الأحكام العقلية القطعية، والمراد بها الأُمور التي لا شكّ في حجّيتها عند كلّ فطرة سليمة، كحكم العقل (بقبح العقاب بلا بيان)، أو (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني)، وما شابه ذلك من الموارد التي يحكم بها العقل، وقد أكّدت الرواياتُ الصادرة عن المعصومين عليهم السلام على حجّيةَ

---

(١) اُنظر: فقه سياسى ٣،عميد زنجاني: ١٠٨.

العقل وأهمّيته[1]. فلو أدرك الإخباريون هذه الحقيقة في خصوص حجّية العقل بشكل صحيح، لما حصل ذلك الصدع في الاجتهاد، ولما شكّكوا في حجّية العقل وملازمته للحكم الشرعي، ولكان اختلافهم مع الأُصوليين بمستوى الاختلاف في تعْيين مصاديق حجّية العقل، لا أكثر.

٢ ـ ٣ ـ عدم جريان أصالة البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية

إنّ أصل البراءة الذي يُعَدّ من الأُصول العملية، لا يجري في الشبهات الحكمية التحريمية، ولكنّ الأُصوليين يعتقدون بأنّها لا تجري في الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية معاً، ويستدلّون بأدلّة عقلية ونقلية على إثبات ما ذهبوا إليه. ويعتقد بعض الإخباريّين بأنّه لا اعتبار في جريان أصل البراءة في موارد الشبهة الوجوبية[2].

٢ ـ ٤ ـ عدم حجّية الإجماع

يرى الإخباريون أنّ الإجماع هو صنيعة أهل السنّة، وهم من طرح هذه مسألة، فإذن لا قيمة للإجماع[1]، ولكنّ العلّامة وحيد البهبهاني أوضح من خلال نظرته التجديدية إلى هذه المسألة أنّ الإجماع عند علماء الإمامية، وعلماء أهل السنّة، هو في الحقيقة مشترك لفظي، وأنّ

---

(١) اُنظر: دايرة المعارف الفقه المقارن، مكارم شيرازي، ناصر: ١٢٣، قم انتشارات مدرسه امام علي عليه السلام، سنة ١٤٢٧.

(٢) اُنظر: أدوار علم الفقه وأطواره، كاشف الغطاء: ١٢٣. والفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٣٥.

(١) اُنظر: فقه وحقوق ٢٠،مرتضى مطهري: ٣٠، قم، بى تا.

معنى الإجماع يتفاوت عند الفريقين، فإنّ أهل السنّة يذهبون إلى الحجيّة الذاتية للإجماع، فيما يعتقد علماء الإمامية بأنّه لا حجية للإجماع في نفسه، وإنّما هو طريق للحصول على قول الإمام المعصوم عليه السلام، والوصول إلى رأيه ونظره[1].

أمّا الأُصوليون فهم يعتقدون بالإجماع المحصَّل ويتمسّكون به. والمراد من الإجماع المحصّل هو: أن يسعى المجتهد في البحث والتحقيق حول مسألة ما، أو مسائل عدّة، ثم يحصل بعد البحث على وجود اتفاق علمي بين العلماء في خصوص تلك المسألة، وإن حصل ذلك عن طريق القرائن. بعبارة أُخرى: إنّ هذا الإجماع في الحقيقة هو كاشفٌ وحاكٍ عن رأي المعصوم عليه السلام[2]، فعلى سبيل المثال: لو أشار بعض الفقهاء على وجود الإجماع على مسألة ما، وقام المجتهد الباحث بناءً على ذلك بالتحقيق في تلك المسألة، ثمّ ثبت عنده الإجماع، كانت هذه الخطوات طريقاً لتحصيل الإجماع، ويطلق على ذلك عنوان: (الإجماع المحصَّل). وقد حكم العلّامة البهبهاني الحكم بالكفر على منكر الإجماع، لو كانت المسألة مجمعاً عليها من قِبَل جميع المسلمين، لا خصوص ما أجمع عليه الإمامية؛ لأنّ إنكار إجماع الإمامية، يؤدّي إلى عدم الإيمان بإمامة المعصوم عليه السلام فقط، وهذا ممّا لا يستلزم الكفر قطعاً[1].

---

(١) اُنظر: دائرة المعارف فقه مقارن، مكارم شيرازي: ١٢٣.

(٢) اُنظر: الفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٣٥. فقه سياسى٣، عميد زنجاني: ١٠٨.

(١) اُنظر: الرسائل الأُصولية، وحيد البهبهاني: ٢٦٩.

٢ ـ ٥ ـ اعتبار حجّية الكتب الأربعة

ذهبت المدرسة الإخبارية إلى أنّ جميع الروايات التي وردت في الكتب الأربعة، (أي: الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، وتهذيب الأحكام، والاستبصار) تعتبر قطعية الصدور، ويمكن الأخذ بها في مقام العمل والامتثال؛ لأنّ من قام بجمع هذه الروايات وتدوينها، إنّما كان يهدُف إلى الحصول على طريقة يمكن من خلالها العمل بتلك الروايات، والاستفادة منها في مقام الاستدلال والاحتجاج؛ فلذا لا حاجة للفقيه أن يبحث عن سند الروايات الواردة في الكتب الأربعة؛ لأنّ نفس هذه الروايات قد بيّنت الأحكام التكليفية بشكل قطعي، فيمكن التمسّك بجميعها، والعمل على وفقها[1].

ولكن خالف الأُصوليون الإخباريين في هذه المسألة، فهم يعتقدون بأنّ هناك أربعة مصادر قابلة للاستناد فقط، وهي عبارة عن: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل. ويقسّمون الحديث على أربعة أقسام: الصحيح، والحسن، والموثّق، والضعيف. وتعتبر الأخبار الصحيحة والحسنة والموثّقة حجّة على حسب التسلسل، ولا حجّية للخبر الضعيف، إلّا لو كان مشهوراً، فيطلق عليه عنوان الخبر المقبول حينئذٍ[1].

---

(١) اُنظر: فقه وحقوق، مرتضى مطهري: ٣١.

(١) اُنظر: الفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٣٥. ونقش وحيد بهبهاني در نوسازى علم أُصول فقه، محمد مهدي الآصفي: ١٣١ ـ ١٣٢.

٢ ـ ٥ ـ ١ عدم صحّة الاستناد إلى القرآن والاستدلال به

إنّ المذهب الإخباري يتوقّف في الاستناد إلى القرآن، ولا يعتقد بصحّة الاستدلال به، ولمّا كان هذا المسلك يبتني على محور الأخذ بالحديث فقط، فإنّه لا يأخذ بالقرآن إلّا في حدود ما ورد فيه من تفسير وتبيين للأحاديث، وسبب ذلك هو: أنّ الإخباريين يعتقدون بأنّ السنة قد خَصّصت عموماتِ القرآن وإطلاقاته، وقامت بتقييدها، ومن جانب آخر يستدلّون على عدم صحة الاستناد إلى الكتاب بالروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأي[1]، ففي الحقيقة يعتقد الإخباريون بأنّه لا يحقّ لأحد الرجوع إلى القرآن والاستنباط منه سوى المعصوم عليه السلام، ولذلك تعتبر الأحاديث هي المعيار والمقياس للقرآن الكريم، ولو فرضنا أنّ هناك آيةً تدلّ على مسألة ما، ولكنّه ورد في الحديث ما ينافي تلك المسألة ويخالفها، فلابدّ حينئذٍ من الأخذ بالحديث، والعمل بمقتضاه، والاجتناب عن الأخذ بما جاء في القرآن الكريم؛ لعدم معرفتنا للمعنى الواقعي المراد بالآية.

ولكن يختلف النظر عند الاتجاه الأُصولي في هذا المجال، فهم يثبتون ضرورة التمسّك بالقرآن، والاستفادة منه بشكل مباشر،

---

(١) اُنظر: الفوائد المدنية، الأمين الأسترآبادي: ٤٧، ووسائل الشيعة ١٨، الحرّالعاملي: ١٢٩، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، سنة ١٤٠٩، والحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة ١، يوسف البحراني: ٢٧ ، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعة المدرسين حوزه علميه قم، سنة ١٤٠٥. والفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٣٥ ـ ٣٦.

ويعتقدون بأنّ ذلک أمراً لابدّ منه. ولا يعني النهي عن التفسير بالرأي أنّه ليس لأحد حقّ في فهم معنى الآية من خلال التفكّر والتدبّر فيها، بل إنّ المراد به عدم تفسير القرآن على أساس الأهواء والأغراض النفسانية، أضف إلى ذلک ما جاء في الأخبار عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، والأئمة الأطهار عليهم السلام، على حدّ التواتر ما يدلّ على ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم، والحثّ عليه، فقد ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إذا أتاكم عنّي حديث فاعرضوه على كتاب الله و حجّة عقولكم، فان وافقهما فاقبلوه، و إلّا فاضربوا به عرض الجدار»[1]. إذن يتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الأحاديث لم تكن هي المعيار والمقياس للقرآن الكريم فقط، بل الأمر على العكس، خلافاً لما يدّعيه الإخباريون[2].

وقد أجاب العلّامة وحيد البهبهاني عن شبهة التفسير بالرأي التي طرحها الإخباريون بشكل آخر، فقال: إنّ التمسّک بظواهر القرآن بعد الفحص عمّا ورد عن المعصومين عليهم السلام من مخصِّص، ومقيِّد، وناسخ، وما شابه ذلک، هو في الحقيقة عمل بالقرآن، ويُعَدّ من التدبّر فيه، وهذا يختلف تماماً عن التفسير بالرأي؛ لأنّ ظواهر الألفاظ تعتبر حجّة في عرف المتشرّعة[1].

---

(١) منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (هاشم خوئى) ١٧: ٢٤٦.

(٢) اُنظر: فقه وحقوق، ج٢٠،مرتضى مطهري: ٤١.

(١) اُنظر: دائرة المعارف فقه مقارن، مكارم شيرازي: ١٢٢.

ويبيّن آية الله مكارم الشيرازي رأيه المتميّز في هذا الخصوص، ويرى أنّ النزاع بين الأُصوليين والإخباريين أشبه ما يكون بالنزاع اللفظي، ولا هناك اختلاف فقهي بين الطرفين، ويقول: إمّا أن يكون رأي الإخباريين أنّه لا يصحّ للمجتهد أن يكتفي في تبيين الأحكام الفقهية بالآيات التي ذكرت فيها الأحكام بشكل كلّي فقط، كـ: ﴿أقيموا الصلاة﴾، و﴿آتوا الزكاة﴾، فإنّه لم يذكر فيها جميعُ شروط الصلاة وأجزائها، وعدد ركعاتها، وكذلك لم تحدّد موارد وجوب الزكاة وحدّ نصابها، ولابدّ حينئذ من الرجوع إلى الأحاديث الواردة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام، من أجل معرفة شروط الأحكام وفروعها على وجه التفصيل. فهذا الرأي والقول حقّ لا ريب فيه؛ لأنّ القول بلزوم رجوع الفقيه إلى السنّة في استنباط فروع الأحكام الفقهية التي وردت في القرآن الكريم على نحو الإجمال، هو قولٌ متفق عليه من قِبَل جميع علماء الإسلام، ولا يجوز الاكتفاء بإطلاق ظواهر الآيات فقط.[1]

وإمّا أن يكون رأيهم عدم حجّية المفاهيم الظاهرية لآيات القرآن إطلاقاً، ولا يصحّ الاعتماد عليها حتى بعد التتبع في الأحاديث التي ترتبط بتلك المفاهيم. فهذا الرأي مردود قطعاً.

والظاهر أنّ ما يذهب إليه الإخباريون هو الاحتمال الأوّل دون الثاني، فإنّ فقهاء الأُصوليين والإخباريين كليهما يعتمدان على ما أرشد إليه

القرآن الكريم في مقام العمل، ويستعينون بالأُصول وقواعد الاستنباط، وكذلك الأحاديث الواردة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام من أجل معرفة المفاهيم الظاهرية والعرفية للآيات، والقيام باستنباط الأحكام الفقهية من القرآن الكريم[1].

٢ ـ ٥ ـ ٢ ـ عدم صحّة التقليد وبطلانه

التقليد في فروع الدين أمر باطل بحسب الاتجاه الإخباري، فإنّهم يقولون بانحراف العلماء القائلين بالتقليد، ويرفضون نيابتهم العامّة. فتقليد الأعلم أمرٌ موضوعٌ وخلاف الدين، وإنّه كذب وافتراء وبدعة [2]، فإذن لا مكانة للعلوم العقلية الفلسفية والمنطقية، والعلوم الأدبية، ولا اعتبار لتلك العلوم؛ لعدم كونها من العلوم الدينية، بل إنّما هي ممّا ابتدعه وصنعه علماء الفلسفة. ففي الواقع أنّ الأُصوليين هم أتباع القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، أكثر من كونهم أتباعاً للدين. فيحرم تحصيل الفلسفة والمباحث العقليّة على أيّ شخص، وبأيّ مقدار كان؛ لأنّ المعقولات الفلسفية أخذت من فلاسفة اليونان، فتعتبر نداً وضداً للدّين [1].

يقول الإخباريون في نفي الاجتهاد: إنّ أساس تقسيم المجتمع

---

(١) المصدر: ٣٣٣.

(٢) اُنظر: الفوائد المدنية، الأمين الأسترآبادي: ٤٠. اخبارى وأُصولى چه مى گويند؟، محمد رضا نكونام: ٣٧، قم، ظهور شفق، سنة ١٣٨٦.

(١) المصدر.

الإسلامي إلى صنفَي المجتهد والمقلّد، إنّما حصل عن طريق العامّة، وذلك بعد وفاة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكنّ الشيعة لا حاجة لهم إلى لاجتهاد، وإلى اتّباع المجتهدين والأخذ باستنباطاتهم الظنية، وإنّهم في غنىً عن ذلك؛ لأنّهم يذهبون إلى قطعية صدور جميع الأحاديث والروايات، نظراً إلى القرائن الحالية والمقالية التي تحيط بها، بل الكلّ يقلّدون المعصوم عليه السلام، ويتبعونه؛ فإنّ الروايات التي وردت عن المعصوم عليه السلام تتضمّن بيان معظم الأحكام الابتلائية، وفي حال عدم حصول العلم بالحكم الشرعي، تكون وظيفة المكلّف التوقف حينئذ. ويعتقد بعض الإخباريين كالأسترآبادي بأنّ الاجتهاد هو في الحقيقة خراب للدين، واتّباع للظنّ[1].

وردّ الأُصوليون على ذلك بقولهم: إنّ دعوى القطع بصدور الروايات ادّعاء لا دليل عليه ولا مؤيّد له، بل إنّ هكذا استدلالات هي في الحقيقة مصادرة على لمطلوب، ولم يأت أصحاب هذا الإدّعاء ولو بنموذج واحد يدلّ علىٰ وجود قرائن على القطع في الأحكام، وفي أيّ مورد حصل هذا القطع؛ لكي يتمكّن المحقّقون من البحث والتحقيق فيما يدّعونه[1].

إذن لابدّ من البحث؛ لأجل الحصول على طرق تنتهي إلى معرفة

---

(١) أُنظر: الفوائد المدنية، محمد أمين الأسترآبادي: ١٨ ـ ٤٠ ـ ٤١. والاجتهاد والأخبار، آقا باقر بهبهاني: ٤٨. (اين منبع در فهرست منابع ذكر نشده است).

(١) أُنظر: ، تاريخ فقه وفقها، گرجيص: ٢٤٨، طهران، سمت، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٥.

الأحكام؛ وليتبيّن من خلال ذلك حدود دلالتها، وهل تفيد الظنّ أو القطع؟ ولو كانت تفيد الظنّ فهل يوجد دليل على اعتبار ذلك الظنّ أو لا؟ إضافة إلى ذلك لابدّ من الالتفات إلى طرق أُخرى توصل إلى الحكم الشرعي؛ لعدم حصول العلم بالنسبة إلى الأحكام إلّا في موارد قليلة. ويواجه المجتهد في هذا المسير، أمواجاً متلاطمة من الشبهات والآفات، ولا يستطيع النيل والحصول على الأحكام الشرعية في هذا الطريق الوعر والمليء بالمخاطر الّا المجتهدُ النزيه.

وفيما يلي نذكر بعض هذه الآفات والشبهات على سبيل المثال:

١ـ شمول الآيات والروايات للعامّ والخاصّ، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، و...

٢ـ خلط المصطلحات القديمة بالحديثة، كخلط بين مصطلح المتفقّهة والمتشرّعة، بمصطلح الشرعي، والعرفي، واللغوي.

٣ـ الإجمال في نصّ الكتاب والسنّة في خصوص الأخبار الصادرة تقيةً، والتعارض والتنافي بين الأخبار، وبين الأخبار والآيات، وتنافي كلّ منهما مع سائر الأدلّة، ممّا لا يمكن الحصول على ما يعالج ذلك، إلّا عن طريق الاستنباط الذي يقوم به المجتهد.

٤ـ الأجزاء، والشروط، والموانع الموجودة في بعض الأحكام الشرعية، كالنكاح، والرضاع، والميراث، ممّا يعجز عن تنقيحها فحول العلماء.

٥ـ تقطيع الأخبار في كثير من الموارد، وذكر كلّ منها في باب، ممّا يؤدّي إلى الاختلاف في مفهوم الروايات[١].

ولابدّ من التنبيه على أنّ ما جاء في خصوص عقائد الإخباريين لا يشملهم جميعاً؛ فإنّهم على قسمين: فمنهم معتدل، ومنهم مفرط، وما ذُكِر إنّما هو بيان لما ذهب إليه الاتجاه الإخباري الإفراطي.

٣ـ آراء ونظريات العلّامة وحيد البهبهاني في السياسة

٣ـ ١ ـ ولاية الفقيه مطلقة أم نسبية

هناك اختلاف بين الفقهاء في خصوص مسألة ولاية الفقهيه، وهل هي مطلقة أو لا؟ فمنهم من ذهب إلى الإطلاق، ومنهم من نفى ذلك. واستدلّ القائلون بعدم الإطلاق بقوله تعالى: ﴿إن الحكم إلّا لله﴾[١]. الدالّ على أنّ الولاية المطلقة هي خاصّة بالله تعالى، ولا ولاية لأحدٍ على أحد، إلّا أن يكون هناك دليل يدلّ عليه، ولا دليل في المقام. فالكلّ يخضع لأوامره سبحانه، حتى الأنبياء والأئمّة المعصومون عليهم السلام، وإنّ عليهم أن يمتثلوا ما أمر الله، ويستشيروا الناس في أُمورهم، بدليل قوله عزّ وجلّ: ﴿وشاورهم في الأمر﴾[٢] و[٣].

---

(١) اُنظر: الاجتهاد والأخبار، آقا باقر بهبهاني: ٣ـ٥ـ٧ـ ١٤ـ٤٨.

(١) سورة يوسف: ٦٧.

(٢) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٣) اُنظر: رسالة الاستفتاءات ٢، منتظري: ٢٦٠..

وفي مقابل هؤلاء من ذهب إلى أنّ ولاية الفقيه مطلقة، ومن جملة القائلين بالإطلاق هو العلّامة وحيد البهبهاني؛ فإنّه في مبحث (الحاكم وكيل الغائب، ومثله) يتمسّک بدليلٍ نتيجته: الولاية المطلقة للفقيه في الأُمور التي ترتبط بالناس، ويقول في استنتاجه من أدلّة ولاية الفقيه: «ومقتضاه: أنّه أولى بأنفس المؤمنين وأموالهم وأمثال ذلک»[1]، فيستفاد من خلال هذا التعبير ولايةُ الفقيه المطلقة على أنفس المؤمنين، وأموالهم، وكذلک على كلّ أمر يرتبط بشؤونهم الاجتماعية.

إنّ العلّامة قام بجمع الوظائف والشؤون المختلفة التي تتعلّق بالفقيه، واستدلّ على كلّ من هذه الشؤون بدليل مستقلّ، وقد سبق المحقّق النراقي في هذا الأمر. ويعتقد العلّامة بأنّ العناوين المختلفة، كالمجتهد، والفقيه، والمفتي، والقاضي، وحاكم الشرع، و...كلٌّ منها تشير إلى شأن خاصّ للفرد، فيسمّى الشخص مجتهداً حينما يصل إلى مقام الاستنباط، ويسمّى مفتياً حينما يصدّر الفتوى، ويسمّى قاضياً حينما يقوم برفع الخصومة والنزاع بين الطرفين، ويسمّى بحاكم الشرع حينما يعمل بولايته في إجراء الأحكام السياسية والاجتماعية[1].

يرى العلّامة البهبهاني أنّ ولاية الفقيه قابلة للتفويض والتنفيذ للغير في المسائل والأُمور التي تختصّ بهم. وإنّ في عصر الغيبة تكون وظيفة

---

(١)حاشية مجمع الفائدة والبرهان، وحيد البهبهاني: ٥٦١.

(١) اُنظر: الفوائد الحائرية، وحيد البهبهاني: ٥٠١.

المجتهد الأعلم هي وجوب التصدّي لأُمور الناس، وتكون وظيفة الناس وجوب إرجاع أمورهم إلى الفقيه الأعلم، ويلزم عليهم التسليم بولايته، وبالأحكام التي يصدرها.

إنّ ما يتميّز به العلّامة البهبهاني من خلال نظرته حول مشروعية ولاية الحاكم الإسلامي ـ أعم من أن يكون فقيهاً، أو يكون نائبه المنتصب من قِبَله ـ هو أنّ الشارع المقدّس قد فوّض منصب الولاية والحكومة إلى الفقيه، ولا دور لانتخاب الناس في مشروعيته، نعم يتحدّد دور الناس في إطار بسط يد المجتهد الأعلم، وتمكينه من الولاية عليهم. ويعبّر عن ذلك بـ (بسط يد المجتهد) و(تمكين الحاكم). فعلى أساس هذه النظرية يثبت لزوم اتّباع الحاكم من قِبَل الناس[1].

والقول بلزوم الولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط، هو مقتضى ضرورة العقل في ذلك؛ لما فيه من صلاحيات تتيح للفقيه القدرة على القيام بحفظ النظم في البلد الإسلامي، وتأمين استقلاله، وأمنه، والدفاع عن ثغوره، و كذلك الحفاظ على أحكام الشريعة، والعمل بها من إقامة الحدود وإجرائها. ونتيجة ذلك كلّه حفظ الدين الإلهي، وأمن المسلمين، وحرّيّتهم واستقرارهم في بلاد الإسلام. ولا يعني مفهوم الإطلاق في عبارة (الولاية المطلقة للفقيه) أن يحقّ للفقيه العمل بأيّ قرار يتخذه ويرى فيه الصلاح من دون أيّ قيد أو شرط، بل لابدّ من

---

(١) المصدر: ٣٢٧.

تقييد الاطلاق بمراعاة مصلحة المجتمع الإسلامي[1].

يعتقد الفقهاء بأنّ ولاية الفقيه قائمة على ثلاثة أركان: الولاية القضائيّة، والولاية التقنينيّة، والولاية الإجرائيّة. وتتعيّن حدود اختيارات الفقيه من خلال هذه الأركان الثلاثة. إنّ ولاية الفقيه المطلقة في مجال القضاء والتقنين أمرٌ مسلّم ومتّفق عليه من قِبَل جميع الفقهاء، ولكن جرى الاختلاف فيها من ناحية ثبوتها في مقام الإجراء، فمنهم من قيّد الولاية في خصوص بعض الموارد، ككفالة اليتيم، والصغير، ومَن لا وليّ له، و... فيقوم الفقيه بتدبير أُمورهم، وإصلاحها على أساس ولايته، ولكن أكثر الفقهاء ذهبوا إلى القول بإطلاق الولاية للفقيه في المسائل الإجرائيّة أيضاً، فهم يرون بأنّه لو كان القيام بالأُمور الإجرائيّة التي تتعلّق بالأيتام والصغار و... بعهدة الفقيه الجامع للشرائط، ومن جملة وظائفه، فحينئذٍ يكون القيام بجميع أُمور المسلمين ـ خاصّة الأُمور التي ترتبط بأمنهم، كصدّ الكفار، ومنع هيمنتهم على مقدّرات البلد الإسلامي ـ من باب أولى؛ فإنّه بناءً على الأدلّة العقلية والنقلية الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباب القضاء، وغيره من الأبواب الفقهية، يكون الفقيه الجامع للشرائط مكلّفاً بالقيام

---

(١) اُنظر: ولايت فقيه، محمد تقي مصباح يزدي: ١٠٥ـ ١١٢، قم، مؤسّسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٨. حاكميت در اسلام يا ولايت فقيه، محمد مهدي موسوي خلخالي: ٥٦٩، قم، دفتر انتشارات اسلامى، حوزه مدرسين علميه قم، سنة ١٤٢٢.

بهذه الأُمور، ومسؤولاً عنها أمام الله عزّ وجلّ[1].

يستند العلّامة وحيد البهبهاني إلى الأحاديث الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في خصوص نيابة الفقهاء، ومن جملة هذه الروايات: «إنّهم حجج الله على الفقهاء، والفقهاءُ حجج على الخلق» ويؤكّد المضمون المشترك لهذه الروايات التي تدلّ على حجّية الفقهاء، ويعتبر الفقيه المرجعَ الوحيد للناس، بمعنى: أنّ الناس مكلّفون بأن يرجوعوا إليه في كلّ المسائل والحوادث التي ترتبط بحياتهم الاعتيادية، وتأمين النظام الاجتماعي في العلاقات الاقتصادية، ويعملوا على أساس رأيه ونظره في هذه المجالات. وبعبارة أُخرى: إنّ نظرة العلّامة البهبهاني في خصوص حدود ولاية الفقيه، نظرة تفوق القانون، ولا تتحدّد في إطاره، وبهذه النظرة الشاملة والكلية تتّسع دائرة اختيارات الفقيه، فعلى سبيل المثال: لا يحقّ للمالك أن يقوم باختياره وإرادته في استيفاء حقّه ودَينه، واسترجاعه من الدائن، بل لابدّ له مهما أمكن أن يعرض المسألة على الحاكم الشرعي، ويستوفي حقّه عن طريق ما يحكم به الحاكم. وبتعبير أدقّ: إنّ إدارة الأُمور الحسبية، أي: تنظيم العلاقات الاجتماعية، وتدبير الأُمور الحقوقية التي ليس لها والٍ معيّن، يكون على عاتق الحاكم الشرعي أوّلاً وابتداءً، وفي حال عدم الحصول على الحاكم الشرعي،

---

(١) اُنظر: منابع فقه شيعه، ج ٣٠، حسين بروجردي: ٨، طهران، انتشارات فرهنگ سبز، سنة ١٤٢٩.

تتوجّه هذه المسؤولية إلى عدول المؤمنين[١]، وكذلك منصب إمامة الجمعة، يعدّ من المناصب المسلّمة للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، ويذهب العلّامة البهبهاني إلى وجوبها على نحو التخيير والاستحباب، وكان يعمل بها أيضاً، ويقيم صلاة الجمعة[٢].

٢ ـ ٣ ـ الفصل بين الدين والسياسة أو عدمه

تطلق لفظة (السياسة) في العرف السياسي، على المشاريع التي تهدف إلى تقويم الشيء وإصلاحه، وتتكفّل القيام بأُمور الناس، قال ابن منظور: «وسوَّسه القوم، جعلوه يَسوسهم، ويقال: سُوِّسَ فلانٌ أمرَ بني فلان، أي: كُلِّف سياستهم»[١].

إنّ هناك اختلافاً عريقاً في خصوص امتزاج الدين بالسياسة، أو التفكيك بينهما، ويمتدّ هذا الاختلاف إلى يومنا هذا. ويُعتَبر العلّامة البهبهاني من القائلين بعدم التفكيك بين الدين والسياسة، فمع إمعان النظر في الضوابط العقلية للفقه السياسي التي يطرحها العلّامة ـ : كالاعتدال، والاستقامة، والمتانة، والحكمة، واعتبار ضابطة الدين وقوانين الشريعة[٢]، تتصدّر مكانة السياسة في الدين، وتكون في متنه؛

---

(١) اُنظر: وحيد البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٦٩ ـ ٧٠ ـ ١٦٩.

(٢) رساله نماز جمعه، نسخه خطی در کتابخانه آیت الله گلپایگانی، شماره ٦٦٢: ٨.

(١)لسان العرب، ج ٦،ابن منظور: ٤٢٩.

(٢) اُنظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، البهبهاني: ٦٢٤.

فإنّ الدين الذي يختصّ بعض تعاليمه بالأُمور السياسية، هو الذي يستطيع أن يحظى بهذه الصفات والشؤون الفردية. ويمكن الحصول على جذور نظرية اتحاد الدين وتضامنه مع السياسة من خلال نظرية الإمامة عند الشيعة. ويعتقد العلّامة البهبهاني في تبيينه لنظرية الإمامة بأنّ الدين والسياسة بالنسبة إلى الإمام أمران غيرقابلين للتفكيك، ولا يمكن إدارة الأُمور التي تختصّ بالجانب الديني والدنيوي، والقيام بتنظيم أُمور الناس في المعاش والمعاد، إلّا عن طريق التلفيق بين الدين والدنيا وصدارتهما معاً[1].

إنّ من جملة ما يُتوَقّع من الحكومة، بل من الحاكم الإسلامي هو: أن يقوم بتحديد وتبيين الخطوط و الأهداف الكلية للسياسة؛ من أجل هداية الناس، وتربيتهم، وسوقهم إلى تحقيق هذه الأهداف؛ ليسهل عليهم معرفة طرقها، وسبلُ الحصول عليها، وكذلك تنميتهم في تشخيص الموارد التي هي أنفع لمصلحة المجتمع الإسلامي، وتوفير الإمكانات التي توصل إلى ذلك المطلوب مهما أمكن. ومن وظائف الحاكم الإسلامي أن يمنع الناس وينهاهم عمّا حرّم الله تعالى: من الربا، والاحتكار، والتطفيف، والغشّ في المعاملة، والخيانة، وأمثال ذلك.

---

(١) اُنظر: أُصول دين، وحيد البهبهاني، نسخه خطى: ١ (اين منبع در فهرست منابع موجود نمى باشد). انديشه سياسى علامه وحيد بهبهانى، ابو الفضل سلطان محمدي، پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى، قم، مؤسّسه بوستان كتاب، سنة ١٣٨٦.

ولكن ليس له أن يرغم الناس ويجبرهم على انتاج سلعة معيّنة، أو القيام بعمل خاصّ، ولا يحقّ له أن يسلب حرّيّتهم، فهو أمر مخالف لطبع الناس، ومخالف لمذاق الشرع المقدّس أيضاً، اللّهم إلّا أن تكون هناك ضرورةٌ تستدعي القيام بهذه الأُمور، كما في موارد رفع الخلافات، واستقرار النظم؛ فإنّها تعدّ من الأهداف الأساسية لقوانين الشريعة، والحجر الأساس في بنائها، ومن جملتها القوانين السياسية[1].

ويستدلّ العلّامة البهبهاني على لزوم تعيين الحاكم بهدف تدبير وإدارة الأُمور السياسية في المجتمع الإسلامي، بقوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل﴾[1]، وبالخبر المتواتر عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «مَن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية»[2]، وكما هو ثابت في عقائد من أنّ الله تعالى فوّضَ إلى المعصوم عليه السلام حقّ الولاية. وهناك أصل مسلّم ومؤكّد عند متكلّمي الشيعة، يدعم هذه النظرية ويقوّيها، وهو أنّه: «لا يخلو زمان إلّا وفيه إمام»[3].

ولا يخفى أنّ مسألة تنصيب الإمام هي من أهمّ المسائل التي حصل

---

(١) أُنظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، وحيد البهبهاني: ٣٢٦.

(١) سورة النساء: ١٦٥.

(٢) أُنظر: رساله أُصول دين، مبحث امامت، نسخه خطى، ميرزاي قمي: (بدون شماره صفحه).

(٣) المصدر.

فيها الخلاف بين المسلمين بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، ممّا أدّى إلى تقسيم المجتمع الإسلامي إلى سنةٍ وشيعةٍ؛ فقد اعتقد بعض بأنّه لا يجب على النبيّ صلى الله عليه وآله تنصيب الإمام من بعده، وهم الخوارج. وذهب بعض إلى كونه وجوباً نقلياً وليس عقلياً، وهم الجبّائيون وأهل الحديث، ومنهم من قال بوجوبه عقلاً؛ فلذا اعتقد بأنّ تنصيب الخليفة وتعيينه هو واجب على العقلاء، وليس على الشارع، ومن هذا المنطلق قاموا هم بتنصيب الخليفة[1].

لكنّ الشيعة يعتقدون بوجوب تنصيب الإمام على الشارع المقدّس عقلاً؛ وذلك من أجل الحفاظ على الشريعة ونشرها، ومن أجل تبيين القوانين والأحكام المذكورة في الكتاب والسنة. وكذلك يعتقدون بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد نصّب الإمام من بعده في أواخر عمره الشريف، وعرّف الإمام عليّاً وأولاده عليهم السلام للناس، ودلّ على أنّهم أئمّة يفترض عليهم إطاعتهم[1].

يعتقد العلّامة أنّه يثبت للإمام جميع ما يثبت للنبي من صفات وخصال، على حدّ سواء، ماعدا صفة الوحي، فيختصّ بها النبيّ دون الإمام، ويقول في تعريفه للإمامة عند الشيعة: «اعلم بأنّ المراد بالإمام هو الخليفة الذي يقوم مقام النبيّ، وينوب عنه، ويصدر منه كلّ ما يصدر من

---

(١) اُنظر: تاريخ فقه وفقها، ابو القاسم گرجي: ٤٥.

(١) المصدر.

النبيّ»[1]، ولكن منصب الرئاسة العامّة يتحقّق للنبيّ بالأصالة، وللإمام بالنيابة، أي: بالنيابة عن النبيّ. وقد تبيّن في مبحث ضرورة الحكومة عند العلّامة البهبهاني، أنّ الرئاسة والسلطة على الناس في أُمورهم الدينية والدنيوية، لا تختصّ بزمن حضور المعصوم عليه السلام، فالملاك في ضرورة الحكومة باق، ما زال المجتمع البشري والتكليف باق. وعلى أيّ حال يُستفاد ممّا ذُكِر في الروايات الجمعُ بين الشؤون السياسية والدينية معاً، وأنّه يجب على قائد المسلمين وإمامهم أن يكون مرجعاً دينيّاً، وثقافياً، وقائداً سياسياً وعسكرياً في نفس الوقت، كما كان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله. نعم، إنّ هذا لا يعني: أنّ الحاكم الإسلامي يقوم وحده بجميع الوظائف والمسؤوليات مباشرة.

ومن جانب آخر نحن نعلم بأنّ الهدف من تأسيس الحكومة هو تنظيم الأُمور التي ترتبط بمعاد الناس ومعاشهم، بنحوٍ يدفع عنهم الأضرار الذاتية النابعة من أفعالهم، أو الأفعال التي تصدر عن غيرهم، كالفتنة، والفساد، والظلم، والجور، وهذا الهدف إنّما يتحقّق فيما لو كان الرئيس أو الحاكم على الناس نبيّاً، أو إماماً معصوماً نائباً عنه، ولمّا كان الهدف والسبب الأساسي من تأسيس الحكومة مشتركاً سواءٌ كان في عصر حضور المعصوم، أم في غيبته، اعتقد بعض علماء الإسلام بأنّ الذي يستطيع أن يقوم مقام الإمام المعصوم في عصر الغيبة، وينوب عنه في تدبير الناس،

---

(١)رساله أُصول دين، مبحث امامت، نسخه خطى، ميرزاى قمي: بدون شماره صفحه.

وإدارة أُمورهم الدينية والدنيوية هو الفقيه الجامع للشرائط.

٣ ـ ٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر: طلب مستعلٍ فعلاً من غيره، و النهي: طلبه كفّاً من غيره. و المعروف: الفعل الحسن المشتمل على صفة راجحة. و المنكر: الفعل القبيح المشتمل على صفة مرجوحة[1].

إنّ الإسلام بوصفه ديناً اجتماعياً يسعى إلى تبيين الوظائف والمسؤوليات الاجتماعية وإلى تحكيمها في العمل وتطبيقها على الواقع، وذلك يتطلّب الجوّ المناسب والبيئة الممهّدة لتنفيذ رسالة السماء، وإيصال الإنسان إلى السعادة المنشودة. ويعتبر ذلك شرطاً أساسياً لتحقيق هذا الهدف الأسمى. ومن هذا المنطلق فرض على عامّة الناس مسؤولية مشتركة. ولا خلاف بين أهل الشرع في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنّما الاختلاف وقع فيه من الناحية العقلية فقط. فلأهمية هذا الأمر عند العرف، والثقافة السياسية الإسلامية، وكذلك سعة حدوده، آلَ الأمرُ إلىٰ تبيين العلاقات السياسية الاجتماعية والدينية، وتنظيمها بين الناس بشكل عامّ من جهة، وفيما بين الناس وبين الحكومة، وفيما بين الحكومة والناس من جهة أُخرى[1].

---

(١) اُنظر: كنز العرفان في فقه القرآن، ج١، مقداد الحلّي: ٤٧١، قم، پاساژ قدس، بى تا.

(١) اُنظر: ترجمه وشرح فيض الإسلام، نهج البلاغة: ١٢٦٣. (لم يذكر هذا المصدر في فهرست المصادر).

إنّ البحث في موضوع الأمر بالمعروف، بحث خلافي بين الفقهاء. فمنهم من يعتقد بوجوبه عقلاً، ومنهم من يذهب إلى خلاف ذلك. واختار العلّامة البهبهاني الرأي الأوّل، ويطرح نظريته في هذا المجال على أساس مبنى قاعدة الحسن والقبح العقلية. وما يتمسّك به في إثبات حسن المعروف وقبح المنكر طبقاً لهذه القاعدة جديرٌ بالالتفات إليه، فعلى أساس هذا التحليل كلّ أمر ثبت وجوبه عقلاً أو شرعاً، يثبت وجوب الأمر به، وكلّ أمر حكم العقلاء بقبحه، أو حكم الشرع بحرمته، يثبت وجوب النهي عنه[1]، وتتّسع دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اتّساعاً كبيراً بحسب هذا التحليل.

فمن جانب يسهّل تنفيذ هذا المشروع للقائمين به في هذا الإطار، وهو جانب ايجابي. ومن جانب آخر يمكن أن يؤدّي هذا الاتّساع إلى سوء التصرّف، وحدوث الهرج والمرج في الممجتمع، وهو جانب سلبي.

٣ ـ ٤ ـ مدى شرعية الأحكام القضائية الصادرة عن الحاكم الجائر

لا شكّ ولا ريب أنّه لم يشهد تأريخ الفقه الإسلامي عهداً قام فيه الفقهاء بقبول حكومة أمراء الظلم والجور والفسق، ولم يقل أحدٌ منهم بصلاحية هؤلاء الحكّام وشرعيتهم في السلطة على المجتمع الإسلامي، بل قد أجمع الفقهاء واتفقوا على أنّ مقام القضاء يُعَدّ من صلاحيات

---

(١) اُنظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، البهبهاني: ٥٦٠.

الفقيه الجامع للشرائط، ومنحصرٌ فيه، إذن يكون التأسيس القضائي للحكومة على عاتق الفقيه الجامع للشرائط وفي عهدته؛ لكي يستطيع المسلمون تحت ظلّ هذا الأساس المشيّد بحسب قواعد الفقه الإمامي أن يطرحوا دعاواهم وشكاواهم على المحكمة والقضاء الإسلامي بسهولة، ويرفع كلّ منهم أدلّة لإثبات دعواه، أو إثبات جرم المدّعى عليه، أو المشتكى عليه. وهناك جملة من الآيات والروايات تدلّ على هذا الأمر، قال الإمام علي عليه السلام: «من حكم بغير حكمنا فهو طاغوت، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ».

وعن أبي عبدالله عليه السلام «إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنِ انْظروا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِياً فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ»[1].

يعتقد العلّامة البهبهاني بأنّه لو قام حاكم الجور بتنصيب قيّم على أموال المحجور (أي: السفيه) فلا يُعتنى بحكمه وتنصيبه. ويستند العلّامة في هذا الرأي على الأدلّة العامّة الواردة في خصوص فساد الأحكام الصادرة عن قضاة أهل العامّة، إلّا ما خرج بدليل خاصّ في اعتبار الأحكام الصادرة عنهم، كما في موارد حلّية الخراج وأمثاله، ممّا

---

(١) تهذيب الأحكام: ٦، طوسي: ٢١٩.

جوّز الأئمّة الأخذ بحكم قضاة العامّة من باب رفع الحرج، والمداينة، والالتزام بما ألزموا به أنفسهم، فأنزلوا قضاتهم منزلة قضاة الحقّ، وعملوا بالأحكام الصادرة عنهم[1].

نتيجة البحث

قد تبيّن من خلال البحث: أنّ آراء العلّامة وحيد البهبهاني في خصوص مسائل أُصول الفقه، ومناقشاته في هذا المجال، فتحت آفاقاً واسعة لهذا العلم، فأدّى إلى عزل الأتجاه الإخباري، وأصبح الأُصوليون روّاداً لبثّ الفكر الإسلامي الأصيل ونشره.

وقد أسّس العلّامة البهبهاني في علم الأُصول قواعد مهمّة، فلم يكن هناك أيُّ تفكيك للمباحث الأُصولية إلى أن وصل الدور إليه، فقام بطرح تقسيم جديد لعلم الأُصول، يؤخذ به إلى يومنا هذا، وتقسّمت المباحث الأُصولية على قسمين: أحدهما: مباحث الألفاظ، والأُخرى: المباحث العقلية. وكذلك قام العلّامة بالتفكيك بين الأمارات والأُصول، وجاء بتعريف لكلّ منهما يكشف عن حقيقته، وقسّم الأدلّة إلى: الدليل الاجتهادي، والدليل الفقاهتي. وجعل الوصول إلى الحكم الواقعي عن طريق الأمارات تحت عنوان الأدلّة الاجتهادية. والوصول إلى الحكم الذي يرفع الشك والشبهة فقط، ويحصل عن طريق الأُصول العملية، تحت عنوان الأدلّة الفقاهتية.

---

(١)حاشية مجمع الفائدة والبرهان، وحيد البهبهاني: ٣٩٤.

وكذلك قام العلّامة بتقسيم الشك إلى قسمين: شكّ في التكليف، وشكّ في المكلّف به، فلم يلتفت أحد إلى هذا التقسيم من قبله، فكان هو المبتكر لهذه الفكرة. وقد ذهب إلى جريان أصالة البراءة عند الشكّ في التكليف، بموجب (قاعدة قبح العقاب بلا بيان)، وإلى جريان أصالة الاحتياط عند الشك في المكلّف به طبقاً لقاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني).

وفي خصوص الاجتهاد لم يفرّق العلّامة بين الإخباريين والأُصوليين الذين يعتقدون بالاجتهاد على أساس التقليد. وفي الحقيقة كلاهما ينتهيان إلى نتيجة واحدة، فأحدهما في الواقع تقليد مؤطّر بالاجتهاد، والآخر جمود، مؤطّر بالتمسك بالرواة. وقد قام العلّامة بنقد هذه الطائفة من الأُصوليين في عدّة مواقف، ووصفهم بقوله: «ربّما يبني طائفة من هؤلاء أمره على الاجتهاد، وهم وإن كان ديدنهم في استنباط الحكم تقليد المجتهد...، إلّا إنّهم ربّما يتنبهون في بعض المسائل، فيبنون أمرهم على فهمهم ورأيهم...».

وفي الجانب السياسي يعتقد العلّامة البهبهاني بالولاية المطلقة للفقيه في الأُمور الدنيوية، ويصرّح في استنتاجاته من أدلّة ولاية الفقيه بقوله: «ومقتضاه: أنّه أولى بأنفس المؤمنين وأمواله وأمثال ذلك». وهذا لا يدلُّ إلّا على ثبوت الولاية المطلقة للفقيه. وكذلك يذهب العلّامة ـ على أساس تحليله لأدلّة ولايت الفقيه، وإطلاقها وعموميتها ـ إلى أنّ الولاية

السياسية للفقهاء تعتبر جزءاً من ولاية الفقيه المطلقة، وكذلك جزءاً من نيابته العامّة. وبعد ذكره لمجموعة من المناصب المتعدّدة للفقهاء، استقرّ رأيه على أنّ كلّ مورد من الموارد التي يقوم بها المعصوم عليه السلام ممّا يكون قابلاً للتفويض والنيابة، تثبت نيابة الفقيه عن المعصوم عليه السلام في ذلك المورد أيضاً، ويتحمّل الفقيه مسؤولية ذلك الأمر في عصر الغيبة.

وقد أفتى العلّامة البهبهاني بحرمة إعانة حاكم الجور؛ استناداً لأصلين مسلّمين في الفقه، وهما: حرمة إعانة الظالم، وحرمة الإعانة على الإثم. ويعتقد بأنّ كلّ المشاكل الفردية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية والدينية التي طرأت على المسلمين على مرّ التأريخ الإسلامي، هي من الآثار والنتائج السيئة للحكومات الجائرة.

إنّ عَلاقة الدين والسياسة عند العلّامة البهبهاني علاقة وثيقة، ولا تقبل التفكيك، ومن جملة ما يستدلّ عليه في هذا المجال هو: قاعدة اللطف، وقاعدة اشتراك الزمان والمكان وأحوال الناس في كلّ عصر. وانطلاقاً من هذا الأصل لم تكن الحياة السياسية عند الشيعة في عصر الغيبة من الأُمور المسكوت عنها، بل إنّ حدودها قد رُسِمت وبُيِّنت، سواءٌ من جانب تعيين كيفية الحكومة ومشروعيّتها، أم من جانب كيفية التعامل مع حكّام الجور. فقد تبنّى علم الكلام والفقه السياسي عند الشيعة حلّ هذه المسائل. ويعتقد العلّامة أنّ المصدر الوحيد لمشروعية الحكومة والحاكم هو التنصيب الإلهي، خلافاً لما ذهب إليه أهل السنّة في

نظريتهم السياسية في هذا المجال. ويعتقد أنّه لا يمكن إثبات شرعيّة حكومة غير المعصوم سواء في عصرالحضور، أم في عصر الغيبة، إلّا عن طريق إذن المعصوم عليه السلام، أو الفقيه الجامع للشرائط. وينفي دور بيعة الناس ورأيهم في إعطاء الشرعيةللحكومة، ويحدّد دائرتها في بسط يد الحاكم وتمكينه من إجراأ الأحكام والحدود الإلهية فقط.

ويستند العلّامة البهبهاني في إثبات شرعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى قاعدة الحسن والقبح العقلي، وانطلاقاً من آرائه التحليلية والعقلية ـ التي تُعَدّ من مميّزات الفكر الفقهي عنده ـ يعتبر العلّامة أنّ المنع والصدّ عن ارتكاب الفحشاء والمنكر هو حُسن محض، وإن أدّى ذلك إلى قتل فاعل المنكر وهلاكه. وفي موارد خاصّة ممّا تستدعي ارتكاب المحرّم من أجل تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يفتي بجواز ارتكاب الحرام من باب مقدّمة الواجب، مع ثبات القبح والحرمة الذاتية لهذه الأُمور.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١. نهج البلاغة.

٢. لسان العرب، ابن منظور؛ الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٦ق.

٣. كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، موسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ١٤٠٩ .

٤. الفوائد المدنيه، المولى أمين الأسترآبادى؛ موسسة النشر الإسلامى، قم ١٤٢٤.

٥. نقش وحيد بهبهانى در نوسازى علم اصول فقه، محمّد مهدي الآصفى؛ مجلة فقه أهل البيت الفصلية الفارسية، العدد الرابع، ١٣٨٨.

٦. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آقا الطهراني؛ مجمع البحوث الإسلامية التابع للآستانة الرضوية المقدسة، مشهد ـ غير مؤرخة.

٧. التقية، الشيخ الأنصاري؛ موسسة قائم آل محمّد، قم ١٤١٢.

٨. فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري؛ مجمع الفكر الإسلامي، قم ١٤٢٠.

٩. حدائق الناظرة في أحكام العتره الطاهرة، يوسف البحراني؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين بقم، ١٤٠٥،.

١٠. منابع فقه شيعه، حسين البروجردي؛ فرهنگ سبز، طهران ١٤٢٩.

١١. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ؛ مجمع الفكر الإسلامي، قم ١٤١٥.

١٢. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهانيّ؛ موسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم ١٤١٧.

١٣. الرسائل الأصوليه، الوحيد البهبهانيّ؛ موسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم ١٤١٦.

١٤. قصص العلماء، سليمان التنكابني؛ موسسة شيعه شناسى، طهران ٢٠٠٥.

١٥. مجلة فقه أهل بيت عليهم السلام، ثلة من المحققين؛ موسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت عليهم السلام، قم ـ غير مؤرخة.

١٦. الوسائل الشيعة، الحرّ العاملي؛ موسسة آل البيت عليهم السلام، قم ١٤٠٩.

١٧. كنزالعرفان في فقه القرآن، المقداد السيوري الحلىّ؛ قم ـ غير مؤرخة.

١٨. حاكميت در اسلام يا ولايت فقيه، محمد مهدي الخلخالى؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين بقم، ١٤٢٢.

١٩. روضات الجنات، السيّد محمّد باقر الخوانسارى؛ نشر اسماعيليان، طهران، ١٣٩٠.

٢٠. شرح زندگانى استاد كل وحيد بهبهانى، علي الدوانى؛ اميركبير، طهران، ١٣٦٢.

٢١. وحيد بهبهانى، علي الدواني؛ مطبع دارالعلم، قم ـ غير مؤرخة.

٢٢. رساله نماز جمعه، مخطوطة مكتبة آية الله السيد الكلبايكاني؛ الرقم: ٦٦٢.

٢٣. فقه سياسى، العميد الزنجانيّ؛ امير كبير، طهران، ١٤٢١.

٢٤. انديشه سياسى علامه وحيد بهبهانى، ابوالفضل سلطان محمّدي؛ معهد العلوم والثقافة الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٨٦.

٢٥. ولايت فقيه از ديدگاه علامه وحيد بهبهانى، ابوالفضل سلطان محمّدي؛ مجله حكومت اسلامى، الرقم: ٣٠، ١٣٨٨.

٢٦. قاموس الرجال، محمّد تقى الشوشترى؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين بقم.

٢٧. مقدمه اى بر فقه شيعه، المدرسي الطباطبايى؛ مجمع البحوث الإسلامية التابع للآستانة الرضوية المقدسة، مشهد، ١٣٦٨.

٢٨. تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسى؛ دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧.

٢٩. فقهای نامدار شیعه، عبدالرحیم عقیقی بخشایشی؛ مکتبة آية الله المرعشي، قم، ١٣٧٢.

٣٠. الميزان، العلامة الطباطبايى، مؤسسة النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين بقم، ١٣٨١.

٣١. مفاتيح الشرايع، الفيض الكاشاني؛ مكتبة آية الله المرعشي، قم ـ غير مؤرخة.

٣٢. ادوار علم فقه و اطواره، كاشف الغطا، دارالزهرا للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٣٩٩.

٣٣. مرآت الأحوال جهان نما، الآقا أحمد الكرمانشاهي؛ الطبعة الثانية، مركز وثائق الثورة الإسلامية، طهران، ١٣٧٥.

٣٤. تاريخ فقه و فقها، أبوالقاسم گرجى؛ الطبعة الأولى، سمت، طهران، ١٣٧٥.

٣٥. گلپايگانى، الفريد على فوائد الوحيد، تهران : مجمع ذخاير اسلامى، ١٣٩٥.

٣٦. ، ولايت فقيه، المصباح اليزدى؛ الطبعة الأولى، مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والتحقيقية، قم، ١٣٧٨.

٣٧. فقه وحقوق، مرتضى المطهري؛ قم ـ غير مؤرخة .

٣٨. تصحيح اعتقادات الاماميه، مفيد؛ دار المفيد، بيروت، ١٤١٤.

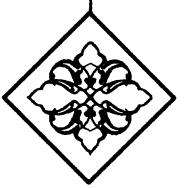
٣٩. دايره المعارف فقه مقارن، مكارم الشيرازى؛ منشورات مدرسة الإمام علي عليه السلام، قم، ١٤٢٧.

٤٠. حوزه علميه و فلسفه تجدد در ايران، موسى النجفى؛ الطبعة الأولى، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، طهران، ١٣٧٩.

٤١. رساله اصول دين، الميرزاى القميّ، (مخطوط).

٤٢. اخبارى و اصولى چه مى گويند؟، محمّد رضا نكونام؛ ظهور شفق، قم، ١٣٨٦.

٤٣. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت عليهم السلام، السيد محمود الهاشمي وآخرون، موسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت عليهم السلام، قم



أُسس الفكر السياسي لدى العلّامة الوحيد البهبهاني

أبو الفضل سلطان محمدي

باحث في العلوم الدينيّة والسياسيّة ـ قم المقدّسة

المقدّمة

هذا التحقيق يُحلِّل أُسُسَ مكوّنات الفكر السياسي لدى العلّامة الوحيد البهبهاني، التي في الأغلب تُعنى بأُسس الحكومة الاسلامية، استناداً إلى المنهج الوصفي والتحليلي. تمّ تنظيم محتويات هذه الرسالة في مقدّمة تشمل حوادث حياة العلّامة الوحيد البهبهاني وقد قسمت على قسمين أصليين وخاتمة. في أوّل قسمي المقالة تتم دراسة وتحليل مبادئ وأُسس الفكر السياسي لدى الوحيد بشكل عام وكلّي، وفي القسم الثاني طُرِحت أُسس فكره السياسي بخصوص أنواع الحكومة، شرائط وصفات الحاكم الإسلامي، وفي الخاتمة أيضاً بُحِث بشأن العلاقات المتقابلة بين الحاكم والناس والإشراف العمومي بعنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

حوادث الحياة

وُلِدَ محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بـ"الوحيد البهبهاني" في عام ١١١٧هـ. بأصفهان[1]، وفي عام ١١٣٥هـ. بعد فتنة الأفغان وسقوط أصفهان، هاجر إلى بهبهان ثمّ إلى النجف الأشرف، بعد ذلك أقام في

---

(١) مشاهير فقهاء الشيعة: ٢٧١.

مؤلّف الكتاب المخطوط "فردوس التواريخ" في الباب الثاني، ذكر في تاريخ ولادة العلامة الوحيد البهبهاني، العام ١١١٨هـ..

مدينة كربلاء المقدّسة. سكن الوحيد البهبهاني بلدة بهبهان لأكثر من ثلاثين عاماً[١]، ونظراً لطول مُدّة إقامته في تلك المدينة، اشتهر باسمها الوحيد "البهبهاني"[٢]، كُتّاب السِيَر وتلامذته مَدَحوه بألقاب وعناوين من قبيل الأستاذ الأكبر[٣]، أُستاذ الكُل[٤]، مُروّج الدين في القرن الثاني عشر، علّامة الزمان وفقيه الأوان[٥].

من أساتذة الوحيد البهبهاني يُمكن ذكر أبيه محمد أكمل الشيرازي "الأصفهاني" الذي كان من أعاظم عصره[٦]، السيد محمد الطباطبائي البروجردي[٧]، السيد صدر الدين القُمّي، (شارح الوافية)[٨]. من معاريف ومشاهير معاصريه، الشيخ يوسف البحراني (م ١١٨٦هـ.) صاحب الحدائق الناضرة وهو رئيس ومُرَوّج المسلك الاخباري بعصر البهبهاني[٩].

ربّى البهبهاني تلامذة بارزين جدّاً، تلامذة واصلوا بعده مدرسة

---

(١) حياة وآثار وأفكار آية الله البهبهاني، علي دواني: ٢٢.

(٢) المصدر: ٢٢.

(٣) المصدر: ٢١.

(٤) مرآة أحوال العالم، آقا أحمد الكرمانشاهي البهبهاني: ٣٨٣.

(٥) المصدر: ١٠٩، و مشاهير فقهاء الشيعة: ٢٧٤.

(٦) المصدر: ٢٧٥، وحياة وآثار وأفكار آية الله البهبهاني، علي دواني: ٢١.

(٧) مشاهير فقهاء الشيعة: ٢٧٥.

(٨) تاريخ الفقه والفقهاء: ٢٥٢.

(٩) المصدر: ٢٥٢.

الأستاذ الأُصولية وكانوا في حوزات التشيّع العلمية كما في سوح ايران والعراق، السياسية ــ الاجتماعية مبرِّزي العصر وذوي التأثير. بعض مشاهير ومعاريف تلامذة العلّامة الوحيد البهبهاني، هم:

١ــ السيد محمد مهدي الطباطبائي "بحر العلوم" (م١٢١٢هـ.) صاحب "المصابيح".

٢ـ السيد علي الطباطبائي (م ١٢٣١هـ.) صاحب "الرياض".

٣ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء المعروف بالشيخ الاكبر (١٢٢٧هـ.) صاحب "كشف الغطاء".

٤ـ الميرزا أبو القاسم القمي المعروف بالميرزا القمّي (١٢٣١هـ.) صاحب الكتاب الشهير "قوانين الاصول"[1].

ألّف الوحيد البهبهاني أكثر من مائة مجلد بين كتاب ورسالة في مختلف المواضيع.

اكثر نتاجاته خُصِّصت لموضوعي الفقه والأصول، بعض تأليفاته تتعلّق بالمسائل الكلامية والأبحاث الرِّجاليّة. من أهمّ نتاجاته، يمكن أن يُشار إلى:

الفوائد الحائرية، "مصابيح الظَّلام" في شرح مفاتيح الشرايع، حاشية مدارك الأحكام، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الرسائل الأُصولية، الرسائل الفقهية، رسالة أُصول الدين، رسالة صلاة الجمعة، الرسالة

---

(١) تاريخ الفقه والفقهاء: ٢٣٤.

الخمسيّة و...[١].

المتحصّل من التقارير التاريخيّة أن العلّامة الوحيد البهبهاني لم يكن له ايُّ تعامل وتعاون مع السلاطين معاصريه[٢] مع معاصرته عِدّةً من سلاطين ايران، لكنّه نأى بنفسه كُلِّياً عن الفعاليات السياسية ولعلّ الإنزواء السياسي كان باختياره هو[٣].

بالتأكيد إنّ شهرة الوحيد البهبهاني العلمية كانت تحدو بسلاطين العصر إلى السعي لإيجاد تواصل معه، لكن خصوصيّاته الأخلاقية[٤] وروحيّته غير السياسية حالت دون نجاحهم في مساعيهم. كنموذج، فإنّ حاكم العصر وبعنوان الإهداء أرسل إليه قرآناً نفيساً مكتوباً بخطّ الميرزا النيريزي أحد الخطّاطين المشاهير، مزيَّناً بأنواع الأحجار الثمينة كالياقوت، والماس والزبرجد، لكنّه امتنع عن قبوله[٥].

---

(١) تاريخ الفقه والفقهاء: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) لأجل الإطّلاع اكثر على الفهرس الكامل لتأليفات العلّامة الوحيد البهبهاني، راجع: حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٤ ـ ٥٩.

(٣) في كتاب "الوحيد البهبهاني" حيث فُصِّل بالإفادة من مختلف المصادر بيان حياة العلّامة الوحيد البهبهاني، وأيضاً في كتابَي "مشاهير فقهاء الشيعة" و"تاريخ أدبيات ايران"، لا حديث اطلاقاً عن تواصلات له مع الملوك معاصريه.

(٤) الوحيد البهبهاني: ١٤٢.

(٥) فردوس التواريخ، نوروز علي فاضل بسطامي، [دون اسم الناشر]، الباب الثاني، دون رقم صفحة.

الوحيد البهبهاني، علي دواني: ١٤١، موقظو اقاليم القبلة، محمد رضا حكيمي: ٢١٩.

النكتة الجديرة بالذكر في حياة الوحيد البهبهاني أنّه لم يُدْلِ في آثاره العلميّة، بتصريح بشأن من عاصره من السلاطين، إطلاقاً ولم يتحدّث بشيء في مدحهم أو ذمّهم.

ذِكر هذه النكتة لا يخلو من فائدة إنّ الوحيد البهبهاني وإنْ كان هو لم يَمثُل في ساحة السياسة وهذا الأمر سبّب أن لا تستقطب حياته اهتمام الكُتّاب، بيد أنّه بتأسيس المدرسة الاصولية في النجف وفعّاليّاته المستمرّة في تربية التلامذة المبرَّزين جدّاً، ذوي النزعة العقليّة فتح مرّة أُخرى سبيل السياسة بوجه الحوزات الشيعية وخاصّةً حوزة النجف، بحيث انّ في القرنين الأخيرين كان تلامذتُه المباشرون واللامباشرون من الرُّوّاد ذوي التأثير في ساحة ايران السياسية ومسائلها الداخلية والخارجية. في اعتقاد بعض محلّلي تاريخ ايران السياسي إنّ حوزة النجف العلمية بعد تأسيس مدرسة المرحوم الشيخ محمد باقر الوحيد البهبهاني الأُصوليّة ومدرسة تلامذته الأُصولية، كسبت الدور الأوّل بإيران من حيث النفوذ السياسي والموقع الاجتماعي، ومن النماذج لذلك البارزة، حروب ايران والروس وفتوى مراجع التقليد في موردها، ومسألة التبغ[1].

الوحيد البهبهاني، ختاماً وبعد تسعين عاماً حياها، فارق الدنيا في سنة ١٢٠٥هـ. بكربلاء ودُفِن لدى أعتاب شهداء الطفّ[2].

---

(١) حوزة النجف العلمية وفلسفة التجدّد في ايران، موسى النجفي: ٤٢.

(٢) مرآة أحوال العالم: ١٣٢.

القسم الأوّل: المفاهيم والكُلّيات

كما سبقت الإشارة في المقدّمة إنّ دراسة أُسس الفكر السياسي لدى الوحيد البهبهاني تَمّ تنظيمها في قسمين. في القسم الأوّل سندرس عناوين وأبحاث كليّة كضرورة الإجتماع، ضرورة الحكومة، علاقة الدين والسياسة، الفقه السياسي على أرضيّة الإجتهاد الحيوي، وحياة الشيعة السياسيّة في عصر الغيبة.

أ: ضرورة الإجتماع

يعتقد كثير من المفكّرين الإسلاميين انّ ضرورة الإجتماع ومنطلَقَة تنبع من التفاوت الذاتي والطبيعي بين آحاد الناس، ذلك إنّ الاختلاف الطبيعي والفطري لقوى البشر الجسمية والروحية هو السائق إيّاه نحو تشكيل الإجتماع. في المصادر الروائية، أيضاً ثمّة تصريح بهذا المبدأ الطبيعي: "الناس بخير ما تفاوتوا"[1]. المجتمع الإنساني إنّما مفيد وقابل للدوام متى ما كان قانون التفاوت حاكماً على الإستعدادات وقواها، لأنّ تماثُل الأفراد مع بعضهم ونفي التفاوت يؤدّي إلى انفساخ أجزاء المجتمع ومؤسّسة الإجتماع. العلّامة الوحيد البهبهاني أيضاً أكّد المبدأ التكويني ذا، معتبراً استقرار ما يطمح إليه البشر من نظم المعاد والمعاش حصيلته[2].

---

(١) شرح غرر الحِكَم، جمال الدين محمد الخوانساري ٣: ٢٥٦.

(٢) الرسالة الخُمسية: ١ النسخة الخطيّة، النسخة ٢/٣.

ب: ضرورة الحكومة

كون الانسان مدنياً بالطبع أحد ميزاته الأساسية عن باقي المخلوقات طبيعة الانسان المتفاوتة التي جعلت تشكيل المدينة أمراً ضرورياً، تبرِّر أيضاً ضرورة السياسة والحكومة وبعبارة أُخرى حاجة الانسان إلى القانون، المقنِّن ومنفِّذ القانون. لزوم تشكيل الحكومة من المسائل الأكثر ضرورة وبداهةً في الفقه السياسي والكلام السياسي الشيعي. الوحيد البهبهاني وبنظرة كلامية يعتبر أحد أدلة لزوم تشكيل مؤسسة الحكومة تنظيم أُمور معاد ومعاش الناس[1]. بالتأكيد إن مراده بنظم وانتظام أُمور معاش الناس، هو النظم المثالي الـ"خِلو من الضرر والخطر والنقص والعيب". في اعتقاده إنّ عقل الإنسان يحكُم بأنّ أمر معاد ومعاش الناس في البلاد بحيث يكون وفق العدالة والحكمة ومَدْعاة نجاة المواطنين من "الأضرار الذاتيّة لأمثال النفس والآخرين، الفتنة والفساد" ونظائر ذلك، لا يتهيّأ دون وجود رئيس[2].

الانسان بلحاظ حُبّ الرئاسة ونزعة الإستقلالية وطلب الشهرة، يسعى للتسلُّط على الآخرين مزيحاً كُلّ مانع في سبيله إلى بلوغ السلطة الظاهرية. طالب الرئاسة ولكي ينال الرئاسة فبأدنى ذريعة وسوء ظن يُبادر إلى حبس وقتل وإعماء الأفراد وحتى مقرَّبيه وأقربائه.

---

(١) رسالة أصول الدين، بحث الإمامة، دون رقم صفحة.

(٢) المصدر، ومصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع ١: ٣٩٧.

بديهي انّ هذه نزعة الإستقلالية موجودة أيضاً في مناصب الحكومة الدينية، إمامة الجمعة وباقي المناصب، لذا فإنّ الشارع المقدَّس ولتجنّب النزاع وقلع جذور ذلك والحيلولة دون اختلاف الأفراد لأجل الوصول إلى هذه المناصب، جعل المناصب ذي جميعها بيد الحاكم؛ لكي يعيِّن هو أصحابها ويفوِّضها إليهم، كما أنّ تعيين المتصدِّي لأصل منصب الحكومة وبدليل هذه خصلة النزعة الاستقلالية التي لدى الانسان، يتمّ مِن قِبَل الشارع ذاته[1].

البهبهاني واستناداً إلى قاعدة اللُّطف يعتبر الحكومة وتعيين الحاكم، أمراً ضرورياً وواجباً لحفظ المجتمع من الفساد والهلاك والفناء كضرورة رزق الناس من قِبَل الله ولو انّ الناس وبسبب الشقاوة ومقتضى النفوس الأمارة بالسوء لا يمكّنون ولا يقبلون ولا يُراعُون"[2]. بشأن النطاق الزماني وعالميّة ضرورة الحكومة والرئاسة، يَستند إلى قاعدة اشتراك الزمان والمكان، قائلاً:

"بديهي انّ أجزاء الزمان وأحوال الآدميين متشاركة في كلِّ زمان في المعنى ذا ولا تفاوت أصلاً"[3].

البهبهاني في موارد عديدة ولإثبات اشتراك وتساوي عصر حضور

---

(١) مصابيح الظَّلام ١: ٣٩٣.

(٢) رسالة اصول الدين: بحث الإمامة، دون رقم صفحة.

(٣) المصدر السابق.

المعصوم مع عصر الغيبة أفاد من قاعدة "تشابه أجزاء الزمان وبني نوع الإنسان" التي في اعتقاده إجماعية بل أمر بديهي[١].

كما انّه يستدلّ في لزوم تعيين الحاكم لتدبير المجتمع سياسيّاً، عن طريق الأدلّة النقلية بالخبر النبوي المتواتر، انه ﷺ قال: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليّة" وكذلك بآية ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[٢] مستنتجاً وجود إمام ومقتدى في كل عصر، حفظاً للشريعة وإنقاذاً للناس من الضلالة ومكافحةً للضالّين[٣].

الوحيد البهبهاني وإضافة إلى الابحاث الكلامية في الابحاث الفقهية أيضاً منتبه إلى ضرورة الحكومة. في بحث نصب الحاكم لإمامة صلاة الجمعة التي هي في اعتقاده أحد المناصب الحكومية يُشير (ره) إلى فلسفة الحكومة وعامل حصولها، فيعتبر العلة الوجودية لمنصب الحكومة رفع التنازع قائلاً بأنّ نصب الحاكم في كل ولاية إنّما لرفع النزاع واستئصال جذر الاختلاف، بحيث انّ إمام الجمعة لو لم يُنصَّبْ مِن قِبَل الحاكم فمن الممكن أنْ يحاول أفراد عديدون تصدِّي هذا

---

(١) الرسائل الفقهية، محمد باقر الوحيد البهبهاني، ورسالة القرض بشرط المعاملة المحاباتية: ٢٧٩، والرسائل الاصولية، محمد باقر الوحيد البهبهاني، و رسالة الاستصحاب: ٤٣٠.

(٢) النساء (٤): ١٦٥.

(٣) الرسائل الأصولية (رسالة الإجماع): ٢٧٦ـ ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

المنصب وباختلافهم يعمّ المجتمع الإختلافُ والنزاع، وخاصّة إذا أُضيف إلى منصب إمام الجمعة نفس الحكومة وباقي مناصبها أيضاً.

يُستحصل من هذه العبارة بوضوح انّه اساساً منصبُ الحكومة ونصب الحاكم، هو لأجل رفع النزاعات القطعية أو المحتملة التي تحدث في المجتمع في حالة فقدان أو تعدُّد الحاكم، آخذة بالمجتمع نحو انعدام النظم وإلى الفوضى.

ج: مشروعية الحكومة

كل حكومةٍ فهي بحاجة في بقائها إلى المشروعيّة، مشروعية الحكومة والتي تقترن أحياناً بالمقبولية العموميّة وتفقد إيّاها أحياناً، أهمّ عوامل تحصيل طاعة المواطنين وتتفاوت بلحاظ المنبع في أنواع الأنظمة السياسية. ولهذا فأنواع الحكومات وكسباً للمشروعية وتبعاً لها المقبولية ورضا الناس تفيد حيناً من عامل السنّة (والتقليد) والثقافة السياسية، وتتّجه تارةً إلى رأي الأكثرية (البيعة) كما تفيد أحياناً من عنصر الدين معتبرة حاكميّتها (سيادتها) حاكمية الدين.

ووجهة نظرالعلاّمة الوحيد البهبهاني في خصوص مسألة مشروعية الحكومة ومنشئها، مطروحة في بحثه عن البيعة والإمامة. في اعتقاده إنّ البيعة وهي، ذاتها، في اصطلاح العرف السياسي انتخاب الحاكم من قِبَل الناس، لا أصالة لها في إضفاء المشروعية على الحكومة، بل لها دور جانبي وإنّما تأثيرها عبارة عن خصوص بسط يد الحاكم وتفعيل تمكُّن

الحاكم الإسلامي في التصدّي لأُمور المجتمع. يستند البهبهاني في إثبات انّ مشروعية الحكومة لا تنشأ عن انتخاب الناس، إلى نهضة الإمام الحسين عليه السلام ضد حكومة يزيد، حيث أنّ أكثرية الناس وقريب من كُلِّهم كانوا قد بايعوه ولو كانت الأُمّة تُصبح عامل مشروعية حكومة يزيد لكان الإمام الحسين عليه السلام وهو أعقل الناس وأعلم فرد، يؤيِّده ويُطيعه لا أن ينهض ضدّه مُبرزاً مخالفته بنحو لا يُنسى إلى يوم القيامة. يرى كذلك العلّامة الوحيد البهبهاني أنّ سيرة سائر الأئمّة الذين عاشوا في عصر عهد خلافة بني أُميّة وبني العباس، مماثلة لسيرة الإمام الحسين عليه السلام. مع انّ في عهدهم كانت التقية أشدّ، فلم يعبؤوا ببيعة الناس مع الخلفاء العبّاسيين[1]. معتبرين خلافتهم لا مشروعةً، مبدين بمختلف الطُرُق مخالفاتهم معهم[2].

د: علاقة الدين والسياسة

تطلق لفظة الدين على مجموعة معارف نزلت على الرسول صلى الله عليه وآله خلال فترة ٢٣ سنة، وكان صلى الله عليه وآله مأموراً مكلّفاً بإبلاغها[3]. أُطلقت لفظة السياسة في معجم اللغة على الإقدامات الإستصلاحيّة وما يُنجز من

---

(١) مصابيح الظلام ٢: ٢٢، " وقد عرفت انّ النصب لحسم مادّة النزاع في هذه المرتبة العظيمة سيما وإذا انضمّ إليها نفس الحكومة وباقي مناصبها".

(٢) رسالة أُصول الدين، بحث الإمامة، دون رقم صفحة.

(٣) الرسائل الأُصولية (رسالة الإجماع): ٢٥٣.

أعمال في مسيرة تربية وإصلاح شيء، وتُقال في العرف السياسي لتولّي أُمور المواطنين[١]. بديهي انّ تولّي أمور الناس بنحو يتأدّى إلى إصلاح أُمورهم، إنّما يكون ممكناً عندما تكون جميع برامج وسلوكات الحكّام السياسية وفق قانون الشريعة. في الفكر الديني، إنّما فحسب استناداً إلى قانون الشريعة يتمكّن الحاكم من إقرار النظم المتوخّاة، في المجتمع وإصلاح أُموره.

نظراً إلى معايير عقلانية الفقه السياسي "أيْ الإعتدال، الإستقامة، الرزانة، الحكمة، الضبط وقوام الدين، وقوانين الشريعة"[٢] تتموضع السياسة في متن الدين، إذ المسلك ذاك الذي تشكّل السياسة جزءً من تعاليمه بإمكانه التوفّر على الإمتيازات العقلانية ذي.

كما انّ اتصال وتواشج الدين والسياسة يمكن تتبُّعه في نظرية الإمامة الشيعية. في نظرية الإمامةالشيعية، رئاسة الإمام الدينية لا تقبل انعكاساً عن سلطنته الدنيوية، وأمّا رئاسة الإمام للدين والدنيا معاً، بإمكانها أنْ تهب النظم والنظام لأُمور معاش ومعاد الناس[٣]، بما انّ رفع الإختلاف واقرار النظم هو الأكثر محورية بين أُسس والغاية الأصلية لقوانين

---

(١) لسان العرب ٦: ٤٢٩.

(٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ١٢٤.

(٣) رسالة أُصول الدين: ١، النسخة الخطيّة، قم، مكتبة آية الله الكلبايكاني، نسخة ٦٢/٦، ١١٨٣ق.

الشريعة و"من جملة قوانينها السياسية"[١]، المقرّرات والحقوق والقوانين المدوّنة السياسية في الشريعة أفضل قانون بحيث انّه في حالة صحة التنفيذ، يُحقّق في مجتمع المسلمين السياسي النظم المتوخّى. عدم إمكان إنفكاك الدين والسياسة يُمكن ملاحظته أيضاً من الحديثين اللذين نقلهما البهبهاني مستنبطاً منهما مبدأ "شمول الدين الإسلامي" وقاعدة "إشتراك الأحكام".

في خصوص شمول دين الإسلام وكونه يعالج جميع مسائل المتطلّبات البشرية ومنها السياسة والحكومة، يستند إلى حديث الإمام الباقر عليه السلام حيث قال:

"إنَّ الله تبارك وتعالى لم يَدَعْ شيئاً تحتاج إليه الأُمّة إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله وجعل لكل شيء حدّاً وجعل عليه دليلاً يدلُّ عليه وجعل على من تعدَّى ذلك الحدّ حدّاً"[٢].

في بيان قاعدة "إشتراك الأحكام" بين مُكلَّفي عصر الحضور والغيبة حتى يوم القيامة يستدلّ بحديث شهير يقول "إنّ حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة"[٣] من الواضح جدّاً انّ بعض حلاله وحرامه يتعلّق بمجموعة حلال وحرام سياسية، لذا فأصل

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٣٢٦، "قد وضع الشرعُ لرفع التخاصم لا لوضعه".

(٢) الرسائل الأُصولية (رسالة الإجتهاد والأخبار): ١٠.

(٣) المصدر السابق: ٦.

اتحاد الدين والسياسة ليس محدوداً بزمان ومكان خاصين "عصر الحضور" وهو في جميع الأعصار والأمصار ثابت لا يتغيّر.

لدى دراسة دلائل وشواهد علاقة الدين والسياسة، بنظرة داخل دينية بحيث تدلّ بنحو موردي على العلاقة ذات الطرفين ذي، نواجه بحث صلاة الجمعة. من جملة شرائط صلاة الجمعة سواءً في عصر الحضور أو في عصر الغيبة أنّ عدد المصلّين يتحتم أنْ لا يقل عن الخمسة أو السبعة أشخاص. ما بلغتنا من روايات تعرِّف بهؤلاء السبعة، على مستوى الخواص مُلفتة جدّاً، طبقاً لهذه الأحاديث، الأفراد هؤلاء عبارة عن: أوّلاً الإمام و"الحاكم الإسلامي". في الفقه الشيعي المراد بالإمام، هو الإمام المعصوم أو مَن نُصِبوا مِن قِبَله لصلاة الجمعة وهذه المسألة إجماعية لدى فقهاء الشيعة[1]، ثانياً المؤذِّن وفي اعتقاد البهبهاني من الممكن كونه ذاك الشخص الذي منصبه ومهمته اقامة الحدود وتنفيذها قبال الإمام وبأمره. الثالث القاضي. رابعاً، المُدَّعي. خامساً، المُدَّعى عليه وختاماً السادس والسابع هما الشاهدان اللذان يحضران في المحكمة للشهادة[2].

على هذا، فصلاة الجمعة وهي رمز الدين والتعبّد، لها ـ تماماً ـ صبغة وماهية سياسية ولذا ليس بوسع كُل أحد إقامة هذه الفريضة العبادية

---

(١) مصابيح الظلام، الوحيد البهبهاني ٢: ٢٩.

(٢) المصدر: ٢٩، ١: ٣١١.

السياسية، بل في الأساس يجب أن يقيمها الحاكم الإسلامي والمنصوبون مِن قبله. إضافة لذلك، فما يُطرح من مطالب في خُطبتي صلاة الجمعة وخاصّة الخطبة الثانية يدلُّ على ما بين مؤسستَي الدين والسياسة من صِلة عميقة وارتباط وثيق. في رواية عن الإمام الرضا عليه السلام بُيّنت فلسفة تشريع الخطبة في صلاة الجمعة بأنّها توعية وإطْلاع للناس على المسائل السياسية ـ الإجتماعية الجارية حولهم كما الوعظ والإرشاد والهداية إلى مصالح دينهم ودنياهم، مِن قِبل الأمير والحاكم.

وفي العلل: الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام فإن قال: فلِمَ جُعِلتْ الخطبةُ؟ قيل: لأنّ الجمعة مشهد عامّ فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وتوقيفهم[1] على ما أراد مِن مصلحة دينهم ودنياهم...[2].

إعتماد إمام الجمعة على سيف[3]، في عصر كان سلاح الناس المتعارف السيف والقوس ـ كما لزوم الدعاء لأئمّة المسلمين، يحكي امتزاج وتوحُّد الدين والسياسة في الإسلام[4].

---

(١) في الاصل خطأً: توفيقهم. اصلحناها من المصدر.

(٢) المصدر ٢: ٧٦.

(٣) المصدر: ٨٤.

(٤) المصدر: ٧٤.

هـ: الفقه السياسي على أرضية الإجتهاد الحيوي

الهدف من خِلقة الإنسان، اكتساب المعرفة الدينية الشاملة للأصول والفروع ويتبع ذلك العبادة والتشرُّع بأحكام الشريعة وتهذيب النفس من خلال دفع المهلكات وجلب المنجيات الأخلاقية، وبتعبير آخر، إنّ تحصيل وكسب الحكمة النظرية والعملية[1]، يعتبر الهدف الغائي من خلقة الإنسان[2]، ودين الإسلام أكملُ مدرسة سماوية بإمكانها تأمين الهدف ذا. من وجهة الفقهاء الأُسلوب المطمئن العلمي الوحيد لمعرفة الأحكام والأخلاق والآداب والـ ينبغي ولا ينبغي، الدينية بعصر الغيبة، أسلوب الاجتهاد. نمط نظرة الوحيد البهبهاني وهو من مؤسّسي الإجتهاد الأُصولي في العصر المتأخّر، بشأن ضرورة الإجتهاد وانفتاح الباب العلمي والاستمداد من قوانين أُصول الفقه في استنباط الأحكام التي محل حاجة المكلَّفين، في جميع مجالات الحياة البشريّة، مُلفِتٌ جدّاً[3]، إنّه يرى مسألة الإجتهاد ووجود المجتهد للتقنين وبيان الأحكام ومثل وجود الطبيب ضرورية لتنظيم معاش ومعاد الناس[4].

---

(١) في الاصل خطأً "العلمية". المترجم.

(٢) الرسائل الفقهية (رسالة حكم عبادة الجاهل): ٣٩ ـ ٤٠، أن الإنسان مخلوق للمعرفة والعبادة والتشرّع بالأحكام الشرعية وتهذيب النفس بدفع المهلكات وجلب المنجيات، من الأخلاق....

(٣) للإطّلاع على مبدأ ضرورة الإجتهاد ومناشئ ذلك، راجع: الرسائل الأصولية، "الإجتهاد والأخبار".

(٤) رسالة أجوبة المسائل، النسخة الخطيّة: ٧.

وبالنسبة إلى أهمية الإجتهاد وموقع المجتهد يعتبر مرتبة الإجتهاد، نيابة عن النبي ﷺ والإمام المعصوم، عادّاً المجتهد كأنبياء بني إسرائيل، قائلاً:

... منصب النيابة العظيمة التي هي منصب أنبياء بني إسرائيل... واما رتبة الإجتهاد، فلا يحصل إلا بنور وضياء، وتوفيق منه تعالى، فإنَّ العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء، سيّما هذا العلم الذي نيابة الرسول والأئمّة ... هذه المرتبة مرتبة نيابة الحجج[1].

تتّضح أهمية الإجتهاد في الفقه السياسي حينما نعلم أنّ مسألة اتّباع آراء المجتهد لا تنحصر في العبادات والمعاملات، بل لها في السياسات وإدارة أمور الناس السياسيّة ـ الإجتماعية، أيضاً ـ وهي تكوّن آخر أقسام فقه الشيعة ـ ما لَها من استعمال في القسمين الآخرين. مبدأ الإجتهاد، بمذهب التشيّع أفضل آليّة عقلانية وعقلائية لسدّ خلأ القانون في عصر الغيبة، وفقهاءُ الشيعة بوسعهم بالإفادة من المنهج العلمي هذا، تلبية حاجة المجتمع البشري إلى القانون في مختلف سوح الحياة الإجتماعية ومنها السياسة والحكومة.

و: الحياة السياسية للشيعة في عصر الغيبة

يمكن طرح ودرس الحياة السياسية للشيعة في عصر عدم حضور المعصوم عليه السلام في مجتمع المسلمين السياسي، من وجهتين نظرية

---

(١) مصابيح الظلام ١٠: ٤٠٩ ـ ٤٠٧.

وعملية، باللحاظ النظري يتبادر إلى الذهن أوّلاً سؤال انّ التشيّع في عصر غيبة المعصوم، هل قدَّم بشأن حياة أتباعه السياسية برنامجاً مدوَّناً بخصوص تدبير المجتمع سياسياً على المستوى العام، من قبيل التعريف بالنظام السياسي المبتغى والمشروع، أسلوب تعيين الحاكم والقائد السياسي، الحقوق المتقابلة بين الحاكم والمواطنين، الإستراتيجية الكليّة للسياسة الداخلية والخارجية (العلاقات بين الأُمم) الأمن الإجتماعي، العدالة الإجتماعية، الرفاه الاقتصادي، والتنمية الثقافية والدينية، حلّا وأطروحة في هذه المجالات، أو لا؟

الإجابة على هذا التساؤل واضحة جداً من وجهة نظر البهبهاني، ذلك انّه لا يرى انحصار الحاجة إلى الحكومة والقوانين المدنية، لتدبير المجتمع السياسي، بزمان ومكان محدَّدين، بل يرى تماثل كُلِّ الأزمنة والأمكنة وأحوال الناس، في إقرار النظم وإنفاذ القانون[1].

في اعتقاد البهبهاني، انّ في العمل بقوانين وحقوق دين الإسلام المقدّس، السياسية وهو خاتم الأديان الإلهيّة ليس هناك أي تفاوت أيضاً بين زمن حضور وغيبة الإمام المعصوم ولا تَعني غيبةُ المعصوم تعطيل حكومة وأحكام الإسلام الحكومية. بتعبير آخر، كما لا يقول فقهاء الشيعة في استنباط أحكام الفقه العامّة، بانسداد باب الإجتهاد، ففي باب أحكام الفقه السياسي أيضاً هم ينتهجون هذا الأسلوب العلمي

---

(١) رسالة أُصول الدين، النسخة الخطيّة، بحث الإمامة، دون رقم صفحة.

فيستخرجون المسائل السياسية النظرية والعملية التي هي مورد ابتلاء المكلَّفين ـ سواءً في مجال علم الكلام أو في مجال علم الفقه ــ من المصادر والأدلّة الشرعيّة والعقليّة.

إذَن الشيعة، من اللحاظ النظري ليسوا في منغلَق فكري في تعيين نوع الحكومة وأسلوب انتخاب وتعيين الحاكم وشرائط ومهامّ الحاكم الإسلامي. وباللحاظ العملي فأيضاً بشأن نمط التعامل مع الحكّام السياسيين بعصر الغيبة حُدِّدت آليّات للتعامل معهم، في إطار قواعد وقوانين الفقه السياسي.

سندرُس هاتين المسألتين بالتفصيل، في أبحاث الحكومة وأنواعها والتعامل مع الحاكم الجائر، من وجهة نظر الوحيد البهبهاني.

القسم الثاني: أنواع الحكومة. أوصاف وشرائط الحاكم الإسلامي

تتفاوت معايير تقسيمات الحكومات، من وجهات نظر المفكّرين. إعادة استظهار والتمييز بين أنواع الحكومة، يتم مرّة بمنشأ مشروعيّتها، وتارة بتأكيد خصائص وأوصاف الحكّام وحيناً بمعيار واسلوب تعيين وانتخاب الحاكم. توجد في الفكر السياسي للإسلام ملاكات متعدّدة في التقييم والتمييز بين الحكومات، طُرحت غالباً في الأبحاث الكلاميّة والفقهيّة. من وجهة نظر الشخصيّة المبحوث بشأنها، أنواع الحكومة ــ سواءً في عصر الحضور أو في عصر الغيبة ــ تنقسم إلى نوعين كُليَّين حكومة العدل وحكومة الجور. وصْف حكومة العدل بعصر الحضور

هـو مـن بـاب الكلـي المنحصـر فـي فـرد ويتعـيّن فـي وجـود شـخص المعصـوم أيْ النبـي ﷺ والإمـام المعصـوم عليه السلام أو الـذين هـم مـأذونون ومجازون من قِـبلهم فـي تـولّي أُمـور النـاس. وفـي المقابـل فحكومـة الجورحكومـة حـاكم فاقـد لخصيصـة النصـب الإلهـي وإذنِ المعصـوم. بالإمكان تتبُّع وجهة الوحيد البهبهـاني فـي هـذا الخصـوص فـي بحوثـه الكلاميّة وأبحاثه التطبيقيّة التي أنجزها في تقييم الكـلام الشـيعي وكـلام أهل السنّة، كما في فتاواه الفقهيّة، وذلك قد طُرح فـي الأبـواب الفقهيّـة المختلفة.

تباعاً سندرس وجهة نظر البهبهاني بشأن أنواع الحكومة، في قسمين :حكومة العدل وحكومة الجور.

١. حكومة العدل

كما قد ثبت في الكلام الشـيعي فـإنّ حـقّ تـولّي أُمـور المجتمـع مـن جملة مناصب فُوِّضَت من قِبَل الله إلى المعصوم (النبي أو الإمام) . السَند النظريْ لهذه الوجهة، هو المبدأ المسلَّم ومحـلّ تأكيـد متكلِّمـي الشـيعة أنّه: "لا يخلو أيّ زمان من إمام أو نبي"[1].

كما نعلم، انّ بعد رحيل النبـي ﷺ فـأوّل وأهـمّ مسـألة اختلـف فيهـا

---

(١) رسالة أُصول الدين، بحث الإمامة، دون رقم صفحة: في الكـافي عـن الصـادق عليه السلام: إن الله أعزّ وأجلّ أنْ يترك الأرض بغير إمام عادل"،
ومصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع ٢: ٤٢.

أتْباعه، كانت مسألة خلافته. اختلاف وجهة نظر المسلمين في مسألة الإمامة وخلافة النبي ﷺ قسمهم إلى فرقتين أهل السنّة وطائفة الإماميّة. من الفئة الاولى، البعض "كالخوارج" يعتقدون ان نصب الخليفة غير واجب على النبي ﷺ بعض آخر كالجبّائيّين وأصحاب الحديث،.

يرون انّ وجوب نصب الإمام وجوب نقلي وليس وجوباً عقليّاً وآخرون أيضاً ممّن يعتقد بوجوبه العقلي، يرون انّ تعيين ونصب الخليفة واجبٌ على العقلاء. لذا قام المعتقدون بعدم وجوب نصب الخليفة مِن قِبَل النبي ﷺ بأداء هذه المهمّة ونصبوا بمصادقة الشورى الخلفاء الراشدين، في هذا المنصب[1].

أما فريق الشيعة و يعروفون بالإماميّة فهُم يرون أن نصب الإمام المفترض الطاعة وحفظاً ونشراً للشريعة ولتبيين مقرّرات وقوانين الكتاب والسُنّة ـ واجب بالدليل العقلي، على الشارع المقدّس. في اعتقاد هؤلاء، إنّ النبي ﷺ قد قام بذلك في أواخر عمره وعرَّف أمير المؤمنين عليه السلام وأبناءه إلى الناس، بوصفهم أئمّة مُفتَرَضي الطاعة[2]، الوحيد البهبهاني مع استثناء خصلة الوحي، يرى جميع صفات وخصال النبي ﷺ في الإمام وتماثُلَها فيهما. يقول في تعريف الإمامة من وجهة نظر الشيعة:

---

(١) تاريخ الفقه والفقهاء: ٤٥.

(٢) المصدر أعلاه.

"إعلم انّ الإمام خليفة النبي ﷺ الذي بعد النبي ﷺ يحلُّ محلَّه وكُلّ ما يُنجزه النبي ﷺ من عمل ينجزه هذا ـ لكن هذه الرئاسة العامّة ـ مِن النبي بالأصالة ومن الإمام بالنيابة، أي نيابة النبي ﷺ"[1].

نيابة الفقيه الجامع للشرائط

في اعتقاد بعض العلماء الاسلاميين، ففي عصر الغيبة أيضاً إنّما بإمكان خصوص الفقهاء الواجدين للشرائط تَحمُّل نيابة الإمام المعصوم، في أُمور الناس الدينية والدنيوية، كما انّ تصدِّي أُمور الناس الدينية والدنيوية، بعصر الحضور، هو من حقوق النبي والإمام الإختصاصيّة، فكذلك في عصر الغيبة هو من شؤون نوّابهم (الفقهاء الواجدين للشرائط) الإختصاصيّة.

أدناه ندرس وجهة نظر الوحيد البهبهاني بشأن المسألة ذي.

كما نعلم فإنّ بعض المناصب الشرعيّة للفقيه العادل، مثل الإفتاء في المسائل الشرعيّة، القضاء والتصدِّي للأُمور الحسبية على المستوى المحدود، محلّ اتفاق جميع الفقهاء وثبتت بالأدلّة الشرعيّة. لكن ما للفقيه العادل، من منصب دنيوي على مستوى عموم المجتمع مثل تَولِّي أُمور المسلمين الإجتماعية، فمحلّ اختلاف.

وطُرحت وجهات نظر مختلفة بشأن الإفادة من الأدلّة النقليّة.

العلّامة الوحيد البهبهاني يمكن عَدُّه من القائلين بإمكان هذه المسألة،

---

(١) رسالة أُصول الدين: بحث الإمامة، دون رقم صفحة.

في مقامَي الثبوت والإثبات، لأنّه في استدلالاته الفقهية يبحث بنحو تنتج عنه مشروعيّة لتصدِّي الأُمور المسلمين الاجتماعية من قِبَل الفقيه.

في إثبات نيابة الفقيه من قِبل المعصوم عليه السلام، يمكن من وجهة نظر البهبهاني إقامة أدلّة متعدِّدة، بعضها نقلي وبعضها عقلي وبعضها الآخر تركيب من العقلي والنقلي، من ذلك:

المرحوم المقدّس الأردبيلي بتَبَع بحثه عن أحكام الوديعة، ضمن بيان أدلّة هذه المسألة وأن الودعي (مَنْ يُسَلَّم إليه المال المؤمَّن) إذا أراد السفَر، لا يصحّ له أخذ مال الوديعة معه بل عليه أخذه إلى حاكم الشرع وايداعه لديه، ينقُلُ كلام العلّامة في "التذكرة" حيث يقول: "يجب عليه قبولها لأنّه موضوع للمصالح"[1]، يُشكِل المقدس الاردبيلي على هذا المطلب بعدم ثبوت كون حاكم الشرع منصوباً لهكذا مصالح، رادّاً رأي العلاّمة مرتئياً حصر منصب حاكم الشرع، في الحكم والقضاء وختاماً وبتعبير يدلُّ على تردُّده، يضيف إلى ذلك حفظ مال الأطفال والغائب، مسجِّلاً: "وفي كون الحاكم منصوباً لمثل هذه المصالح منْع، ودفعه بالدليل غير ظاهر، بل هو منصوب للحكم والقضاء، ويمكن لحفظ ما يتلف من مال الأطفال والغيّاب أيضاً"[2].

الوحيد البهبهاني، له حاشية على كلام المقدس الأردبيلي هذا، بمضمون:

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٢) المصدر أعلاه.

"قد مرّ انّ الحاكم وكيل الغيّاب ووليّ السفهاء وأمثالهم بدليل استدلّ الشارح به ومقتضاه انّه أولى بأنفُس المؤمنين وأموالهم وأمثال ذلك أعم من أن يباشر بنفسه أو بالحكّام مِن قِبله، وإن كان مثل قوله عليه السلام فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً بالعنوان الكلي"[1].

من هذه العبارة تُستفاد بوضوح عموميّة وأولويّة ولاية الفقيه على نفس ومال المسلمين، كما كُلّ ماله صلة بشؤونهم الإجتماعية. في موضع آخر أكّد البهبهاني بالصراحة منصبَ ولاية الفقيه، جاعلاً إيّاه مقابل منصب القضاء، بحيث انّ ولاية تصدِّي الأُمور الجماعية من قِبَل الفقيه تكون مشمولةً لصلاحياته واختياراته.

ضمن بيان مناصب الفقيه الجامع للشرائط، يقول:

"وأما حاكم الشرع... أشغاله ومناصبه وهي معيار ينتظم به أمر المعاد والمعاش للعباد والظاهر انّ حكمه مثل حكم القاضي، ماضٍ للعباد"[2].

الوحيد البهبهاني خلال مقارنة حكم حاكم الشرع بحكم القاضي وتماثُل حكميهما في النفاذ والمشروعيّة، يشير إلى سببهما المشترك وهو عبارة عن لزوم استقرار النظام العامّ ونيابتهما من قِبَل الإمام المعصوم عليه السلام: "لاشتراك العلّة وهي كونه منصوباً من معصوم؛ لأنّ حصول النظام لا يكون إلّا بذلك ولأنّه نائب المعصوم عليه السلام"[3].

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٦١.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٥٠١.

(٣) المصدر أعلاه.

كما انّ العلّامة الوحيد البهبهاني، في بحث الرجوع إلى حاكم الشرع في مسألة التقاصّ وبشكل عام في الأُمور الحسبية، طرح مراتب الولايات الشرعيّة بنحو ينتج توسيع تصدِّي الفقيه.

في الولاية على الأُمور الحسبية طرَحَ نوعَيْ ولاية مشروعة وفي مرحلتين: في المرحلة الاولى، الفقيه الجامع للشرائط وفي ثانية المرحلتين فولاية عدول المؤمنين[1]، حيث تكسب المشروعيّة عند فقدان حاكم الشرع. وفق تعريفه للأُمور الحسبية (الأُمور التي تحصيلها ضروري لأجل تنظيم معاش ومعاد الناس)[2]، يُعتبر تصدِّي أُمور الناس العامّة أكبر وأهم مصاديقها وسيكون تصدِّي الفقيه لها، بالنظر إلى فتواه الفقهية في الأُمور الحسبية، مُقدَّماً على ولاية الآخرين.

النكتة الجديرة بالإهتمام في تحديد الولايات في الأُمور الحسبيّة، من وجهة نظر الوحيد البهبهاني انّه بشأن تصدِّي وتصرّفات حُكّام الجور، المؤمنين غير العدول وحتى المؤمنين العدول، في حال وجود الفقيه وتسهيل الوصول إليه، لا يقول بأيّ مشروعيّة واعتبار، كما انّ البهبهاني ولإثبات حجية ونفاذ حكم حاكم الشرع يرى دليليّة ـ كواحد من الأدلّة ـ لزوم تحقّق النظام الإجتماعي. في اعتقاده إنّ النظام العمومي مشروط

---

(١) رسالة أجوبة المسائل: ٨٥ ـ ٨٦، والرسالة العملية، نسخة خطيّة، قم، مكتبة مؤسَّسة العلّامة المجدِّد البهبهاني، نسخة ٢/٣، بدون رقم صفحة.

(٢) الرسائل الفقهيّة (رسالة عدم جواز تقليد الميّت) ٢٧.

بوجود حاكم الشرع "الفقيه الجامع للشرائط" ومناصبه ومشاغله[1].

بديهي إنّما يُمكن ادّعاء وجود ارتباط وثيق بين تحقُّق النظام العامّ في جميع أبعاده سواءً الدنيويّة والأخروية ومناصب ومشاغل وأوامر حاكم الشرع، حينما نرى حاكم الشرع مبسوط اليد في مجال الأُمور الإجتماعية، وإلّا فحصر صلاحيات واختيارات الفقيه في الأُمور الحسبيّة من جهة وتقييد الأُمور الحسبيّة بإدارة أُمور الصّغار، المجانين، السفهاء، المفلسين وأمثال هؤلاء، من جهة أُخرى، لن يؤمِّن النظم الإجتماعي المتوخّى والمدَّعى.

على فرض التنزُّل عن الأدلّة أعلاه، فإذا كان الشارع لا يرضى في مسائل صغرى كالولاية على أموال الأطفال، الأفراد غير الراشدين ومن هم محجورون (المجنون، السفيه، المفلس) بتضييع حقوقهم ولا يسمح بالتصرُّف والرجوع إلى الحاكم الجائر وقاضي الجور وحتى عدول المؤمنين في حالة وجود الفقيه، فكيف هو ساكت بشأن التصدِّي والولاية على أموال المجتمع العامّة من قبيل الأنفال وباقي مسائل المجتمع الهامّة كالحرب والصّلح والدفاع والعلاقة مع باقي الأمم أو يكون راضياً بتصرُّف كُل أحد.

من الأدلّة الأُخرى لتصدي الفقيه بالنسبة إلى أمور الناس من وجهة

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٥١ ـ ٢٥٣: "أمّا حاكم الشرع... أشغاله ومناصبه وهي مما ينتظم به أمر المعاد والمعاش للعباد...".

البهبهاني تلو ذلك وإثباتاً لحجيّة حكم الحاكم، يستدلّ كالتالي: "لأنّ حصول النظام لا يكون إلّا بذلك".

نظر الوحيد البهبهاني، ما طرحه من مطالب في بحث الخمس وتُستفاد منها بوضوح، ولاية الفقيه على الامور الحسبية بمعناها العامّ. في إثبات تولية الفقيه على الخُمس وبما يطرحه من تنقيح مناط في وجوب الخُمس وتماثُل حكمه في عصري الحضور والغيبة، يرى عدم دخالة غيبة المعصوم إطلاقاً، في رفع وجوبه، بل يقول بثبوت وجوبه في العصرين. البهبهاني لدى تقديم الآليات التنفيذية لأخْذ وصرف الخمس، أكّد نيابة الفقيه جامع الشرائط، مرتئياً إيّاه مكلَّفاً بأخْذ حق الإمام من الناس وتولّي أُمور المعصوم. في الرسالة الخمسية يصرِّح بنيابة الفقيه الجامع للشرائط عن الإمام المعصوم، بعصر الغيبة حتى في أُمور هي كالخمس في الخروج عن حيِّز الإفتاء والقضاء[1].

إذن لو اعتبرنا تدبير وإدارة أُمور المسلمين من الواجبات العقلية والشرعيّة وهو كذلك، فلن ترفع وجوبه غيبة المعصوم وحيث انّ تدبير أمور المسلمين بعصر الحضور، حقٌّ الإمام المعصوم ففي عصر الغيبة أيضاً وكباقي اختيارات (صلاحيات) وحقوق الإمام سيتولّاها نائبهُ، إذ في اعتقاد البهبهاني إنّ أصل تدبير أُمور الناس الجماعية من قِبَل المعصوم هو من مناصب الإمام التي تقبل التفويض[2].

---

(١) الرسالة الخمسية: دون رقم صفحة.

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام٣: ١٨٠: "ان الحكومة مع كونها من أخصّ خصائص الإمام إنّما تصدر منه بنوّابه...".

دليل الوحيد البهبهاني، الإثباتيُّ الآخر، ما طرحه في بحث التعامُل مع الحاكم الجائر، من قبيل حرمة الترافع إلى الحاكم الجائر، انتفاء قيمة أحكامه القضائية[١]، حرمة الرّكون إلى الظالم وإعانته[٢]، حرمة وبُطلان تصرّفات حاكم الجور الماليّة، إجتناب معاشرته و...[٣]. كما نعلم، إنّ أحد أحكام فقه الشيعة السياسي، المسلَّمة حرمة وفساد تصرُّف الحاكم الجائر، في الأموال العامّة. برأي البهبهاني الأنفالُ، الأراضي المفتوحة عنوة، الزكاة وأمثال ذلك من أموال المسلمين تختصّ بالإمام المعصوم عليه السلام وتُعدّ في الجملة بعصر الغيبة حقّ الفقهاء. كان يقول بصحة تصرّفات الفقهاء في هذه الأموال وأنّها مرضيّة ومأذون بها من قِبل الأئمّة وبقبال ذلك، يَعتبر جميع تصرّفات الحاكم الجائر، فيها ودون رضا الأئمّة، محرَّمة وفاسدة[٤].

فلهذا، إذا عرَّف الفقه الشيعي الحكومة الجائرة بكونها لا متوخّاة ولا مشروعة ومن جانب آخر يعتبر مكافحتها لزاماً وواجباً، فهذا التقابل الشديد والمكافحة الشاملة إنّما سيكون معقولاً حينما يُصوَّر بديله حتى لا يُصاب المجتمع بخلل الحكومة، الفوضى، وانعدام النظم، والإنفلات والإضطراب. دفعاً للزوم هكذا محظور عن المكافحات لحكومة الجور،

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٣٩٤.

(٢) المصدر: ٤٠.

(٣) الموارد المذكورة وردت بشكل تفصيلي في بحث التعامل مع حاكم الجور.

(٤) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٩٠.

من الضروري أن تكون هذه المكافحات باتجاه تهيئة الأرضية واستقرار وتحقُّق حكومة العدل.

النكتة الأُخرى الملفتة في استدلالات البهبهاني الفقهيّة على مناصب الفقيه ويمكن اعتبارها كدليل مستقل، استناده إلى عمومية نيابة الفقهاء من قِبل المعصوم عليه السلام. لهذا فهو في موارد إثباته منصباً للفقيه وإلى جانب إقامة الأدلّة الأُخرى على مشروعيّة منصب الفقيه يَتمسّك أيضاً بدليل انّ أمراً إذا كان في عصر الحضور يُنجَز بيد الإمام فبعصر الغيبة أيضاً يستطيع الفقيه انجاز الأمر ذاك نيابةً عن الإمام، لأنّه نائب الإمام المعصوم عليه السلام.

الوحيد البهبهاني في الحكم بثبوت الهلال وهو من جملة مناصب حاكم الشرع، يعتبر أحد أدلّة مشروعيّة ذلك، نيابة حاكم الشرع عن الإمام المعصوم عليه السلام، قائلاً:

"... إن ثبوت الهلال من مناصبه... والدليل على كونه مِن مناصبه انّ الأئمّة كانوا يفعلون كذلك... ولأنّه نائب المعصوم عليه السلام ولو فعل المعصوم عليه السلام لكان صحيحاً البتة فكذا نائبه"[1].

هو يتمسَّك أيضاً لإثبات منصب القضاء للمجتهد، بنيابته عن الإمام، ويقول:

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٥٠٢.

"لأنّه نائب المعصوم عليه السلام"[١].

النتيجة المتحصّلة من استدلال البهبهاني ذا، أنّه يعتبر نيابة الفقيه من قِبَل المعصوم عليه السلام عامّة بوصفها أصلاً مسلَّماً ودليلاً مستقلاً، مثبِتاً للفقيه بهذا الطريق ما يختصّ بالإمام من مناصب، ما لم يستثنِ دليل خاصٌّ منصباً خاصّاً، مثل انّ الاجتهاد الابتدائي من جملة مناصب الإمام المعصوم عليه السلام ممّا قد استُثني من هذا الأصل، لكن في سائر مناصب الإمام كالتصدّي لأُمور الناس الجماعيّة فلم يرد هكذا استثناء، أو لم يثبُتْ، لذا يكون أيضاً المنصب السياسيُّ هذا للفقيه مشمولاً للأصل المذكور، والبهبهانيُّ في موارد بحثه بشأن مناصب الفقيه، لم ينفه أو يتردّد فيه.

وختاماً إنّ برأي البهبهاني بداهة وضرورة حكم العقل بتقديم وترجيح اختيار العالم العادل على الشخص فاقد العلم والعدالة، دليل آخر ممّا يُستنَد إليه من أدلّة في اثبات منصب الفقيه في الأُمور الجماعية وتدبير المجتمع. برأيه إنّ قبح رئاسة المفضول على الفاضل، من معلومات وأحكام العقل القطعية، ضروري وأمر بديهي[٢]. من جانب آخر، في رؤية البهبهاني الحسنُ والقبحُ أمران عقليّان والشرع كاشف

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٥٠١.

(٢) رسالة أُصول الدين: بحث الإمامة، دون رقم صفحة. جدير ذكرُه انّ ما وَرَد في بحث شرائط وصفات الحاكم الإسلامي وخاصّة شرط الأعلمية، يؤيّد الإدّعاءَ ذا.

عنهما والشارع ذاته قد أمر بلزوم متابعة العقل[١].

بقي هنا أمران

في تتمّة هذا البحث من الضروري الانتباه إلى أمرين:

الأمر الأوّل: أنّه أُصولاً تدبير الأُمور الجماعية أمر قابل للنيابة ويقبل التنفيذ للآخرين، كما انّ بشأن الإمام المعصوم عليه السلام انتخاب النائب والنصب الإلهي أمر مسلَّم وقطعي. يَعتبر البهبهاني دليل هذا الأمر استحالة تصدِّي شخص المعصوم عليه السلام كُلَّ الأُمور دون الاستعانة بالآخرين.

في بحث إقامة صلاة الجمعة والعيدين من قِبَل نوُّاب الإمام، صرَّح بقبول المناصب الحكومية النيابة، قائلاً:

"انّ جميع أُمور الحكومة للإمام عليه السلام هكذا (أيْ كصلاة الجمعة والعيدين تقبل التنفيذ للآخرين والإعطاء لهم) إذ محال أنْ يباشر بنفسه إلّا ما قلَّ، والقليل أيضاً ربّما لا يكون لازم الصدور من المعصوم عليه السلام لأنّ فعل النائب هو فعل المنوب عنه بعينه"[٢].

---

(١) مصابيح الظلام ٢: ١٢٤. "... ان الحسن والقبح عندنا عقليّان، والشرع كاشف عنه وموافق إيّاه... ووَرَد في الشريعة متابعة العقل".

(٢) المصدر ٢: ٣٥٦. في موضع آخر يؤكّد المعنى ذا، قائلاً: "انّ الإمام عليه السلام ما كان يُباشر مناصبه بنفسه إلّا نادراً، فإذا قال: صَلُّوا الجمعة يكون رخصة منه وإذناً ونصباً، إذ لا يجب صدور ما هو منصبه بنفسه أو نايبه الخاصّ، بل يجوز بنايبه العامّ أيضاً، بالإذن العامّ، ولا ينافي ذلك كونها منصبه بل يحقّقه ويؤكّده". والمصدر ١: ٣٤١ ـ ٣٤٣

إذن في رؤية الوحيد البهبهاني، إنّ ولاية الفقهاء فيما فوِّض إليهم من أُمور، فممّا يقبل التفويض والتنفيذ للآخرين. انّه يصرِّح بمطلَب انّ الحاكم والمجتهد الأعلم في الأُمور التي له ولاية ووكالة من ناحية الشارع بإمكانه انجازها بمباشرته هو، كما بإمكانه تفويض إنجازها إلى حُكّام يُعيَّنون من قبله[1].

إذَن الفقيه العادل الجامع للشرائط يمكنه تفويض رئاسته الدنيوية إلى الآخرين. في هذه الحالة سيكون عزل ونصب الحكّام باختياره وانتخابه.

الأمر الثاني: في بيان مسلك الوحيد البهبهاني بشأن نيابة الفقيه من قبل المعصوم بعد إمكان النصب بأُسلوبين عامّ وخاص، أنّه وإن كان الأصل الأوّلي في نصب الفقهاء بالنيابة من قِبل الأئمّة وكانتخاب النائب في عُرف العقلاء بطريقة وأسلوب النصب الخاصّ، لكنّ المستفاد من أدلّة نيابة الفقيه أنّ نصب الفقهاء تمّ بأسلوب النصب العامّ. لأنّ الأئمّة لم يكونوا متمكّنين من النصب الخاص[2]، لذا عرّفوا نوّابهم إلى الناس بالأسلوب الثاني.

٤١٨.

(١) المصدر: ٥٦١: "... أعم من أنْ يباشر بنفسه أو بالحكّام قبله".

(٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٥١: "في قوله ـ قد جعلته عليكم حاكماً ـ وقاضياً وغير ذلك، شهادة واضحة على أنّ نصبهم كذلك إنّما هو لعدم تمكّنهم من النصب بالخصوص".

على هذا الأساس في كلّ عصر، فكلّ مجتهد أعلم له النيابة العامّة ومنصوب من قِبل الشارع بالنصب العامّ.

النتيجة انّ بعصر الغيبة، مهمّةُ المجتهد الأعلم الشرعيّة وتكليفه، لزوم تصدِّي أُمور الناس العامّة كما ومن جانب آخر إنّ مهمّة الناس أيضاً وجوب إرجاعهم أُمورهم إلى الفقيه ولزوم قبول أحكامه وأوامره[1].

شرائط وصفات الحاكم الإسلامي

البهبهاني في الأبحاث الكلاميّة طرح بحثاً بشأن شرائط وأوصاف الحاكم الإسلامي ومقارنة الإمامة من وجهة نظر التشيّع وأهل السنّة وفي هذا البحث تحدّى أهل السنّة. من وجهة نظره، فمنصب الإمامة، ولأهميّته وموقعه الديني والسياسي ـ اجتماعي، يجب أن يتولّاه مَن هو أفضل بني نوعه، في الصفات والكمالات الإنسانية. برأيه إنّ تقديم مَن يفضُل الآخرين في الخُلقيات والخَلقيات، من أحكام العقل البديهيّة.

مِن جانب آخر فإنّ قُبح جعل هكذا شخص رعيّةً لفاقدي شرائط الإمامة والرئاسة، من البديهيّات الأوليّة وليس بحاجةٍ إلى استدلال ونقض وإبرام[2].

الوحيد البهبهاني من بين شرائط وصفات الحاكم الإسلامي المعتبرة يؤكّد الشروط الثلاثة الأساسيّة الأعلميّة، العدالة والإيمان.

---

(١) المصدر: ٣٢٧: "غير الفقهاء يكونون تابعي الفقهاء ومقلِّديهم".

(٢) رسالة أُصول الدين: بحث الإمامة، دون رقم صفحة.

١. الأعلميّة

من شرائط الحاكم الإسلامي الهامّة، الأوّل علْمه بالدين والأحكام الإلهيّة، ثمّ أعلميّته مقارنة بالآخرين. تقليد الفقيه الأعلم، أعلميّة القاضي ولزوم علم الحاكم، بأحكام الشريعة، من المسائل الهامّة والمطروحة في الفقه والكلام الشيعي. العلّامة الوحيد البهبهاني في احتجاجاته الكلاميّة لإثبات أعلمية الإمام، تمسَّك بأدلّة متعدِّدة عقليّة ونقليّة. من الدلائل النقليّة محلّ استناده، آية ﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[1]، كما انّ ثمّة أخباراً وأحاديث متواترة في خصوص لزوم أعلمية نائب النبي ومَن يخلُفه ﷺ نَقَلها العامّة والخاصّة.

البهبهاني في الاستدلالات العقليّة يؤكّد هذا حكم العقل، البديهي أنّه كيف يمكن جعل صاحب الفضائل ومَن لا يمكن إطلاقاً قياس الآخرين به في العلم والكمالات الإنسانية، رعيّة وتابعاً ليس لمن لا علم له ولا كمال بل متصف بالأوصاف الرذيلة والصفات المُنافية للرئاسة. برأيه إنّ قبح رئاسة المفضول على الفاضل، من معلومات العقل الضرورية البديهيّة[2]، في مسألة الإمامة ذَمّ وقبّحَ بشدةٍ المخالفين الذين عَصَوا حكم العقل، القطعيّ هذا، ومقدِّمين في المقابل، المفضول على الفاضل

---

(١) يونس : ٣٥.

(٢) رسالة أُصول الدين: بحث الإمامة، بدون رقم الصفحة.

والجاهل على العالِم[1].

من الضروري هُنا بيان نكتة انّ ما ذُكر من الأدلّة مورد استناد البهبهاني في اعتبار شرط أعلمية الحاكم الإسلامي أدلّة مطروحة في مجال الأبحاث الكلاميّة وهي تنظر أساساً إلى شرائط الإمامة الشيعيّة، وقد لا يمكن أنْ تُستفاد منها الأعلمية في مطلق الحاكم الإسلامي، لكن مع غض النظر عن وصف الأفضلية في هذه الصفة ـ أي الأفضلية في العلم ـ فاستفادة أصل شرطيّة العلم في مطلق الحاكم الإسلامي أمر قطعي لا يمكن الخدش فيه. إذ وكما تقدّم في الدليل العقلي إنّ قبح تقديم الجاهل على العالِم وبطلان نصب الجاهل، لمنصب الحاكميّة مع وجود العالِم، من أحكام العقل القطعيّة الضروريّة، بحيث انّ تصوُّره يستلزم تصديقه.

٢. العدالة

العدالة من وجهة نظر الفقهاء وصف عامّ يحصل بترك جميع محرَّمات الشريعة ويستقرّ في نفس الإنسان بعنوان "الملكة". في رؤية البهبهاني، عدالةُ الحاكم والقاضي وكلّ مورد كانت العدالة شرطاً فيه، أمر وجوديٌّ أو أمر عدمي معتبرةٌ فيه أُمور وجوديّة، ولذا بحاجة إلى إثبات ودليل. وبديهي انّ الأُمور الوجوديّة لا فقط ليست لتثبُت بالأصل بل إنّ

---

(١) المصدر أعلاه.

الأصل الأوّلي الذي يجري في موردها، هو أصل العدم[١]، أقوى دليل يستند إليه الوحيد البهبهاني في اعتبار العدالة في الإمام والحاكم الإسلامي، آية ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٢]، هذه الآية بالتعريف للإمامة بعنوان انّها عهد الهي تنفي بصراحة تصدّي منصب الإمامة، مِن قبل الظالمين وفاقدي وصف العدالة. هو في ردّ وإبطال خلافة الخلفاء المقبولين لدى المخالفين، يستند إلى الآية المذكورة.

٣. الإيمان

الإعتقاد بأصل إمامة الأئمّة المعصومين الذي يُعبَّر عنه في عُرف التشيّع بعنوان الإيمان، أحد شرائط الحاكم الإسلامي. الوحيد البهبهاني أكّد في كتبه الكلامية هذا الشرط معتبراً المخالفين ولفقدان هذا الشرط فيهم، فاقدين لصلاحية تصدّي أمر الإمامة وقيادة الأُمّة[٣].

٢. حكومة الجور

في رأي العلماء الشيعيّين يُطلق عنوان حكومة الجور والحاكم الجائر على حكومة وحاكم يفتقد لخصيصة النصب الإلهي وإذنِ المعصوم، وبعبارة أُخرى فقدان المشروعيّة. من الضروري هنا دراسة مفهوم ومصداق حكومة الجور، من وجهة نظر الوحيد البهبهاني.

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٨٣.

(٢) البقرة: ١٢٤.

(٣) رسالة أُصول الدين: بدون رقم صفحة، وحاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٣٢ ـ ٣٣.

من وجهة نظر أهل التسنُّن إن النبي ﷺ قد أحال عليهم هم بعد حياته، إدارة أُمور المسلمين الدينية والدنيوية، كي عن طريق الشورى، يعيّنوا وينتخبوا من يُجعل بيده زمام أُمورهم وبعد تعيين من يقود والبيعةِ له فطاعته واتّباعه بوصفه خليفة الرسول ﷺ ووليّ الأمر، واجبة ومخالفة أوامره حرام والمتمرِّد عن حكمه يُعتبر مرتدّاً وواجب قتلُه. أهم خلأ في النظرية السياسية لأهل السنّة في مسألة خلافة الرسول ﷺ، عدم لحاظ الصفات اللازم توفّرها في الحاكم الإسلامي.

إنّهم لم يقولوا بلزوم الشرطين الأساسيّين :العصمة عن الذنب والخطأ في المعصوم و"العدالة في غير المعصوم" كما أعلمية الوالي، اللذين يعتبرهما الشيعة في خلافة الرسول ﷺ وفي أولي الأمر، ولهذا فمن ينتخبونهم لرئاسة دين ودنيا المسلمين، يفتقدون إلى العلم أو العدالة أو يفتقدون لهما.

الوحيد البهبهاني في أبحاثه الكلاميّة، ينتقد من ثلاثة طرق النظرية السياسية لأهل السنّة بشأن أسلوب تعيين الحاكم، مُثبِتاً عدم مشروعية الحكومة المنصوبة من قِبَلهم.

أ. فقدان الشرائط والصفات المعتبرة في الحاكم الإسلامي

البهبهاني كسائر العلماء الشيعة يعتقد بأنّ الخلفاء الذين كانوا يتّصفون بالأوصاف السلبية، لا صلاحية لهم إطلاقاً، لخلافة الرسول ﷺ وهم

يُعتَبرون بلحاظ الكلام والفقه السياسي الشيعي حكّاماً جائرين[١].

ب. فقدان إجماع واتفاق النُّخبة

أحد دلائل الوحيد البهبهاني على عدم مشروعية الحكومة التي بأسلوب أهل السنّة أنّ نصْب الخلفاء بعد رحلة الرسول ﷺ ليس فحسب لم يتم بإجماع واتّفاقِ الناس، بل إنّ هذا الانتخاب تم بإغفال وتهديد الناس كما ونخبة مثل خواص أصحاب النبي ﷺ .على هذا الأساس فتسلُّم منصب الخلافة من قِبلهم يُعتبر غصباً لحقّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام ومن هذه الجهة أيضاً فالخلفاء لتعدِّيهم على المُسلَّم من حقوق الأئمّة عليهم السلام، يُعَدُّون حكّام جور[٢].

ج) فقدان النصب الإلهي

أحد انتقادات الوحيد البهبهاني الأساسيّة على النظرية السياسية لأهل السنّة في مسألة الإمامة والقيادة، إنكار نصّ النبي ﷺ على خلافة علي عليه السلام. في اعتقاده إنّ الخلفاء تظاهراً بأنّ انتخابهم مشروع حاولوا وبإيجاد الشكّ والشبهة في أذهان العموم، وتحريف كلام النبي ﷺ وبإسنادٍ كاذب إلى النبي ﷺ انه ندم ﷺ بشأن قضية غدير خم وخلافة علي عليه السلام، قاموا بتثبيت خلافتهم[٣].

---

(١) للإطلاع تفصيليّاً على ما للوحيد البهبهاني من انتقادات لسلوك وفكر الخلفاء الثلاثة، راجع: رسالة أُصول الدين، بحث الإمامة، دون رقم صفحة.

(٢) المصدر أعلاه.

(٣) المصدر أعلاه.

التعامل مع حكومة الجور

أحد الأصول المسلّمة القطعية في فقه الشيعة السياسي أنّ في النظام السياسي الإسلامي إنّما الحاكم الذي له مشروعية الذي قد انتُخب ونُصب من قِبل الله، النبيِّ والإمامِ المعصوم أو نائبهم، وفي غير هذه الحالة يُعتبر حاكم جور وثمّ يمنعُ عن معاشرته ومعاونته، على أساس الأصل الكلي بحرمة مؤازرة الظالم. إذن الرجوع إلى الجائر في موارد تُعتبر في نطاق صلاحيات واختيارات السلطان العادل كتولّي أمر المجتمع، قبول الأحكام القضائية والمعاملات المالية أخذاً وعطاءً، حرام شرعاً.

تمّ بحث ودراسة هذه الأمور في مختلف أبواب الفقه الشيعي كالمكاسب المحرّمة، باب القضاء، صلاة الجمعة، الخُمس، الزكاة، الجهاد، الولاية على أموال المحجورين، وأمثال ذلك.

إحدى فتاوى الوحيد البهبهاني التي بالإمكان اعتبارها أصلاً عامّاً في تبيين التعاون مع الحاكم الجائر، "حرمة الاعانة على الاثم"[1]، و"حرمة إعانة الظالم"[2]، المُلفت في وجهة نظره بشأن هذا الأصل، تعميم حرمة إعانة الظالم في غير مورد الظلم وحتى في الأفعال المستحبّة كبناء المسجد. يرى حرمة وعدم شرعية أيّ تعامُل ودِّي وميل قلبي إلى

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٨٢.
مصابيح الظلام ٢: ١١٣: "... فإنّ الإعانة في الإثم حرام شرعاً قطعاً".
(٢) المصدر: ٧ و٤٠، والرسائل الأُصولية: ١١٢.

المذنب والظالم، مستنداً في هذا الخصوص إلى آيات القرآن والأحاديث المعتبرة والصحيحة. معرِّفاً ذلك بهيئة كبرى كُلّيّة في الفقه الشيعي[1].

بتعميم هذا الأصل الفقهي من مجال السلوكيات الفرديّة إلى مجال سلوكات المكلّفين السياسيّة ـ الإجتماعية ينطبق لا محالة على التعاون مع حاكم الجور وتثبت حرمة معاشرته والتعاون معه. مسلَّمية حرمة التعاون مع الحاكم الجائر، في فقه الشيعة السياسي، يُغنينا عن التحقيق والتفصيل في هذا المطلب، لذا نبادر إلى شرح جزئيات هذا البحث كموارد جواز التعامل مع السلطان الجائر «التقيّة»، قيمة الأحكام القضائية والعلاقات الاقتصادية مع الجائر على أساس وجهة نظر العلّامة الوحيد البهبهاني.

١. النزعة الاجتماعية سياسيّاً في حكومة الجور (التقيّة)

النزعة الإجتماعية سياسيّاً للشيعة في الظروف السياسية غير الطبيعية، وتُذكر في الفقه بعنوان "التقيّة" أحد المبادئ والأحكام المسلَّمة في الفقه السياسي، بعصر حاكمية حكومات الجور ـ سواءً في عصر الحضور أو في زمن غيبة الإمام المعصوم عليه السلام ـ برأي البهبهاني، فعلى امتداد تاريخ سلطة المخالفين، كانت التقيّة بعنوان شعار الشيعة، بحيث انّ المخالفين يقدحون في الشيعة لأجل التقيّة وأساساً أحد إشكالاتهم

---

(١) مصابيح الظلام ١٠: ٤٨٢ ـ ٤٨٣، و ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

على الشيعة انّهم لأجل التقيّة يتركون الواجبات ويفعلون المحرّمات. بالتأكيد إشكال أهل السنّة هذا ينشأ من أنّ في مذهبهم وبخلاف التشيّع لا تُعتبر التقيّة عذراً[١]، على أي حال فعلى أساس هذا المبدأ العملي الفقهي والسياسي، تُصبح اكثر محرّمات الشريعة جائزة الارتكاب في الظروف الإضطرارية وتغدو الواجبات جائزة أو لازمٌ تركُها. إبتداءً من الأحكام الجزئية الفرعية كشرب الخمر وإلى نفي وإنكار أُصول الدين كأصل النبوّة ورسالة النبي ﷺ و"سبّ النبيّ" كل ذلك مشمول لها[٢].

لذا فإنّ التعامل مع الحاكم الجائر وقبول أحكامه القضائية والمالية، مشمول أيضاً لقانون التقيّة ومن مصاديقها.

برأي البهبهاني منشأ وجوب العمل بالتقيّة وحكمة تشريعها من قِبل الشارع، حفظ نفس المكلّفين. إنّه وببيان أحاديث مثل "لا دين لمن لا تقيّة له" و"التقيّة ديني ودين آبائي" وآية ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[٣]، يرى تقدُّم وجوب حفظ النفس على أوجب الواجبات كالفرائض اليوميّة مرجّحاً إيّاه حتى على أُصول الدين، وفي الموارد المذكورة يُفتي صريحاً بلزوم رعاية التقيّة حفظاً للنفس[٤].

---

(١) مصابيح الظلام ٢: ٣٨.

(٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٣٠.

(٣) النحل: ١٠٦.

(٤) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٣١.

الأدلّة التي يستند إليها الوحيد البهبهاني لإثبات مشروعيّة وعموم وشمول قانون التقيّة، تركيبة من دلائل عقلية ونقلية. الأخبار المتواترة الواردة بخصوص حلّية المحرّمات في حالة الإضطرار والإكراه، إجماع الفقهاء كما الآيات والروايات والقواعد الفقهية، الدالّة على وجوب حفظ النفس، هي من هذا القبيل. كقاعدة "لا ضرر في الإسلام"، قاعدة "نفي الحرج"، قاعدة اليُسر ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[1]، قاعدة نفي العُسر ﴿وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ وقضية عمار في إنكار رسالة النبي ﷺ وفي شأنه نزلت آية ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ...﴾. كما انّ أحد الأدلّة النقلية الذي يُعتبر مستنداً قطعيّاً لمشروعية العمل بالتقيّة، سنّةُ وسيرةُ أهل البيت في مواجهة، والتعامل مع المخالفين وسلاطين الجور[2]. النكتة اللافتة للانتباه انّ البهبهاني يرى بأنّ حبس وقتل الأئمّة نتيجة لترك التقيّة من قبل بعض الشيعة[3].

وأمّا الدليل العقلي الذي يؤكّد عليه البهبهاني في جواز العمل بالتقيّة انّ ثمرة التكاليف إنّما يمكن أنْ تُستحصل حين بقاء نفس المكلَّف[4]. المورد الوحيد الذي لا يُجيز فيه التقيّة، مورد تسبيب العمل بالتقيّة سفك دم مُسْلم. فيما يطرحه من بحث بشأن الحديث الصحيح "التقيّة في كل

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) مصابيح الظلام ٢: ٢٠٠.

(٣) المصدر ١: ٣٥٩.

(٤) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٣٣.

شيء وكلُّ شيء اضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله" يُعتبر استثناء هذا المورد من قانون التقيّة، من مسلّمات فقه الشيعة[1].

كما تقدّم بيانه فإنّ الأدلّة التي أقامها البهبهاني لإثبات جواز أو وجوب التقيّة، تتجاوز مرحلة وجوب حفظ النفس وتشمل موارد العسر والحرج والضرر غير ما في النفس، إذن، ونظراً إلى أساسيّاته الفقهية، فجواز التعامل مع حاكم الجور في موارد الإضطرار، الإكراه، العُسر، الحرج ومظنّة الضرر، قابل للإثبات وبوضوح. لعلّ بالإمكان تبيين وتبرير سكوت الوحيد البهبهاني بخصوص عدم إبداء رأيه في عدم مشروعيّة السلاطين معاصريه، بوجهة نظره الفقهيّة هذه، إذ في حالة إبداء رأي سلبي بشأن الملوك معاصريه، كان ذلك احتمال ومظنّة الضرر، كما انّ بعض العلماء الشيعة وكانوا مخالفين لسياسات نادر شاه الأفشار جاهروا بمخالفتهم إيّاه، خسروا خلال ذلك أرواحهم.

٢. قيمة أحكام حاكم الجور القضائية

برأي الوحيد البهبهاني إنّ أحكام قاضي الجور وبدليل انّ الشرائط المعتبرة غير موجودة فيه، فاقدة للإعتبار. لذا فلو نصب لتصدّي أموال المحجور (السفيه) قيّماً، لن يُعتنى بحكمه. مستند البهبهاني الأدلّة العامّة المنقولة بخصوص فساد أحكام قضاة العامّة، القضائية، مالم يَعتبر دليلٌ خاصّ الأحكام الصادرة من قبلهم، كما انّ الأئمّة بالنسبة إلى حلّية

---

(١) المصدر أعلاه: ٧٣٠.

الخراج وأمثال ذلك، كانوا يجيزون أحكام قضاة العامّة منزّلين قضاتهم بمنزلة قضاة الحق، من باب رفع الحرج ومن سبيل المداينة والإلتزام بما ألزموا به أنفسهم[١]، وكانوا يعملون بالأحكام الصادرة عنهم.

٣. العلاقات الإقتصادية مع حاكم الجور

باعتقاد الوحيد البهبهاني إن أخذ الزكاة من الظالم الجائر المخالف (غير الشيعي) جائز بعنوان الشراء. كما انّه يُجيز أخذ الزكاة بعنوان الهبة بدون عوض وبطريق الأولويّة، لأنّ برأيه إعطاء العوض إلى حاكم الجور يُسبِّب إعانة الظالم والإعانة على الإثم، خلافاً للأخذ بدون عوض أن لا يصدق عليه عنوان الظالم[٢]، البهبهاني وفي موضع آخر من حاشيته على "مجمع الفائدة والبرهان" وهو للمرحوم المقدّس الأردبيلي، أكّد جواز أخذ الزكاة من المخالفين، في حال كان لها عنوان الهبة والجائزة والهدية[٣].

إنّه إضافة لأخذ الزكاة من الحاكم الجائر، يجيز أيضاً أخذ المال من بيت مال الخلفاء.

كما انّ من الأحكام المسلَّمة بفقه الشيعة السياسي، حرمة وفساد وبطلان تصرّفات الحاكم الجائر، في الأموال العامّة. في أبحاث "بيع المكاسب" أكّد البهبهاني كون الحاكم الجائر غاصباً وحرمة وفساد

---

(١) المصدر: ٣٩٤.

(٢) المصدر: ٤٠.

(٣) المصدر: ٤١.

معاملاته وتصرّفاته المالية.

في رأيه إنّ الانفال، الأراضي المفتوحة عنوة، الزكاة وأمثال ذلك، حقّ الأئمّة المعصومين الإختصاصي وتُعتبر في عصر الغيبة حقّ الفقهاء وكُلّ تصرُّف للحاكم الجائر فيها تصرُّف في مال الغير وبدون رضاهم وحرام وفاسد[١].

المورد الوحيد الذي يستثنيه مقروناً بتوجُّس واحتياط، وساطة الجائر والإفادة من تسلُّطه واقتداره، في جمع الزكاة، شريطة أن بتدخله "لا يترتّب على ذلك أيّ ما ليس مشروعاً"[٢].

٤. آداب المعاشرة مع الحاكم الجائر

في ختام هذا البحث نتعرّض لبعض الأحكام ذات الصلة بكيفية المعاشرة مع الجائر: أحد أدلّة حرمة المعاشرة مع الظلمة ـ في حال عدم ترتُّب غرض صحيح وشرعي عليها ـ انّ شخصاً إذا واكب السلطان الجائر في سفر، فسفره يُعدّ سفر معصية وعليه أنْ يأتي بصلواته في هكذا سفر تامّة[٣]. الآخر انّ الجهاد لا يجوز مع الحاكم الجائر لأن مشروعيّة الجهاد أُشرطت في الروايات بوجود الحاكم العادل[٤]. كما

---

(١) المصدر: ٩٠.

(٢) رسالة أجوبة المسائل: ٩، والرسالة العملية: بحث الزكاة، دون رقم صفحة.

(٣) مصابيح الظلام ٢: ١٦١.

(٤) المصدر أعلاه: ٤٢، "وفي الكافي انّه ذكر عن الصادق عليه السلام: لا غزو إلّا مع إمام عادل".

وخلافاً للخارجين على الإمام العادل، حيث يجب قتالهم، فإنّ مقابلة وقتال الخارجين على الحاكم الجائر، لا تجوز[١].

٥. آثار ونتائج حكومة الجور

من النكات مورد اهتمام البهبهاني في تحليل طريقة الحكومة برؤية أهل السنّة، بيان ما تتركه حكومة غير المعصوم (الحكومة الجائرة) من آثار في المجتمع. في اعتقاده إن انحراف الخلافة عن مسارها الأصلي وتصدّي الحكومة من قبل الفاقدين للصفات والشرائط الأساسيّة لقيادة المجتمع سياسياً، خلّف تبعات مختلفة سياسية ـ اجتماعية، دينية وثقافية هامّة، ستستمر إلى نهاية الدنيا، وأهمُّها ضلالة وتيه أُمّة النبي ﷺ، تعطيل أحكام الشريعة وإنفاذ الحدود الإلهيّة.

اتّساع الظُلم والجور في الدنيا وتأخُّر ظهور وغلبة الدولة والدين الإلهيين، على سائر الدول والأديان الأُخرى[٢]، في اعتقاد الوحيد، إن فساد السلاطين، يستتبع فساد الرعيّة، كما ثبت ذلك بالتجربة وأيّده بالنقل أيضاً.

وقال النبي ﷺ: "إن الناس على دين ملوكهم"[٣].

---

(١) المصدر أعلاه: "إن خرجوا على إمام عادل فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم".

(٢) أُصول الدين: بحث الإمامة، دون رقم صفحة.

(٣) مصابيح الظلام ١: ٣٩٣ ـ ٣٩٤: "... إن بفساد السلاطين الظاهرية تفسد الرعيّة"، كما ورد: "ان الناس على دين ملوكهم" و"جُرِّب ذلك".

الخاتمة: الحاكم والناس. المسؤوليات المتقابلة

ختاماً نبيِّن إحدى المسائل الهامّة والأساسيّة في الفقه السياسي، من وجهة نظر الوحيد البهبهاني، وهي عبارة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تذكر في الفقه بعنوان "أحكام الحسبة".

أهمية العنصر ذا في عرف وثقافة الاسلام السياسية كما سعة نطاقِهِ أدّت إلى أن يتم على أساسه تبيين وتنظيم العلاقات السياسية ــ الاجتماعية والدينية ممّا للناس مع الناس، الناس مع الدولة، والدولة مع الناس[1].

ما يُلفت الانتباه في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من وجهة نظر الوحيد البهبهاني، انّه استنبط حكم جواز بعض مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من قاعدة الحُسن والقبح العقليين. البهبهاني يعتبر أنّ قتل كما الجهاد مقابل الكُفّار الفُجّار، الظلمة والمفسدين في الارض الذين يقتلون المؤمنين وينتهبون أموالهم ويأسرون نساءهم وأولادهم ويعتدون على منطقة الاسلام الجغرافية، ويُحرقون القرآن ويخربون المساجد مرتكبين أمثال ذي من المنكرات والفحشاء، أنّه بلحاظ التحليل العقلي حَسَن محض، معتقداً أنْ ليس

---

(١) .نهج البلاغة، الحكمة ٣٦٦. في المصادر الروائية تمّ التعريف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أمام سلطان جائر بأنّهما أعلى مراحل الجهاد وأفضل مصاديقه: "... وأفضل من ذلك كله كلمة عدل عند امام جائر".

هناك أيّ قبح في قتل وإهلاك مرتكبي هذه الأُمور[١].

في إثبات جواز حُسن المعروف وقبح المنكر، يُلفت الانتباه تمسُّكُ البهبهاني بالحسن والقبح العقليَّين. إذ على أساس هذا التحليل، فكل ما له باللحاظ العقلي حُسن فعلي، يُعتبر معروفاً وكلّ ما له قبح فعلي يُعدُّ منكراً إذن في رؤيته سيكون نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واسعاً جداً، وسيسبِّب للآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر التسهيل من الحيثية النظرية والشرعية في إنفاذ هذا المبدأ الهامّ.

الوحيد البهبهاني في فتاواه الفقهية يقول في حال التمكّن بوجوب إتيان المكلَّفين بعض أُمور يمكن أن تُعَد أصلاً كليّاً.

بعض هذه الأُمور[٢]، عبارة عن:

١ـ هداية الكُفّار والضالِّين وإنقاذهم من الكفر والضَّلال.

٢ـ الإعانة على البرِّ والخير في المجتمع.

٣ـ الإستنقاذ من الهلكة وأمثال ذلك.

٤ـ السعي في تشييد الدين وترويج الحقّ والثواب.

٥ـ تأليف القلوب نحو الحقّ[٣].

من الواضح انّ بعض ما ذُكر بوصفه مصداقاً للأمر بالمعروف والنهي

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٦٠.

(٢) المصدر: ٥٨٢.

(٣) المصدر: ٧٤٠ ـ ٧٤١.

عن المنكر، خارجٌ عن نطاق اختيارات الأفراد وقدرتهم وطاقتهم وإنّما يتمكّن منه خصوص الحكّام الإسلاميّون ويُعتبر من مختصات مهام الحكومة الإسلامية.

إحدى النكات الأُخرى الجديرة بالانتباه وتُستنبط من التأسيس الفقهي للوحيد البهبهاني، أنّه يقول بوجوب مقدّمة الواجب، إذن لو توقّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في مورد على ارتكاب محرَّم، ففي هذه الحالة تُباح المحظورات الشرعية وقد تجب. مثل وجوب قتل المؤمنين الزُّهّاد والعُبّاد ونسائهم وأطفالهم حينما يتترّس بهم الكُفّار[1].

بلحاظ التحليل العقلي فإنّ قبح الأُمور المحرَّمة الذاتي التي أُبيحت بواسطة مقدّمية الواجب الأهم، لا يتبدّل إلى حُسن ذاتي، لكن ومع حفظ قبحها الذاتي، يُمكن أن تقع هذه الأُمور المحرَّمة وبعنوان الواجب التوصُلي والمقدّمي لامتثال الواجب الأهمّ، مأموراً بها من الشارع. مثل الكذب إنقاذاً لنفس النبي أو مؤمن آخر[2].

نظراً لما مرّ، الأصلُ االكلِّي والعامُّ في فتوى الوحيد البهبهاني انّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المستوى العامّ في المجتمع، كالجهاد، حفظ بيضة الإسلام وأرضه ورفع الظلم، فيما إذا كان إمتثال

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٦٠.

(٢) المصدر أعلاه.

وإنفاذ ذلك منحصراً بارتكاب محرَّم، تُباح شرعياً هذه الأُمور المحرَّمة مع انحفاظ قبحها الذاتي، ويُقدَّم الحكمُ الأهم على المهم.

من آثار ترك النهي عن المنكر، الهامّة واللامبالاة تجاهه، شيوع وانتشار المنكرات في المجتمع وذلك ما يستتبع الفساد والاضمحلال الاجتماعي، كما وفق قول البهبهاني، قد أُصيب عصرُه بهكذا داء اجتماعي[1].

الاستنتاج

في منظومة الوحيد البهبهاني الفكريّة إنّ تشكيل الحكومة وتدبير المدُن، من الإلزامات الفطرية، والمتطلَّبات الأوليّة التي لا تنفكُّ عن حياة الانسان الاجتماعية، حاجة تنبع عن متن التفاوت الماثل في خلقة الإنسان وبوجود الانسان يستمر وجودها وضرورتها.

التوغّل في دراسة الفكر السياسي لهذا الفقيه الشيعي الشهير فسح أُفقاً مُشرِقاً، بوجه تكوين الفقه السياسي الحَيَوي بحيث وباعتماد الأُسس الأُصولية وتأسيساً على أحكام وقواعد الفقه الشيعي بالإمكان استخراج كُلّ المتطلَّبات القانونية للحكومة الاسلامية منه، وعرض ذلك على المجتمع العلمي.

في الفكر السياسي لهذا المفكّر يُمكن ـ في تقسيم شامل ـ أنْ تُقسَّم الحكومات إلى أنظمة واجدة للمشروعية وأنظمة فاقدة للمشروعيّة

---

(١) مصابيح الظلام ١٠: ٤٩٠.

وبهذا الطريق يتم تطبيق عنواني حكومة العدل وحكومة الجور، على الأنظمة السياسيّة. واستناداً إلى هذا المعيار الحقيقي والقيمي بالإمكان، على أساسه تقييم جميع الحكومات، وعَبره فحص وجدانها وفقدانها المشروعية.

فهرس المصادر

١ـ نهج البلاغة (فيض الاسلام)؛ الطبعة الثانية، دون اسم الناشر، طهران، ١٣٥١هـ.ش.

٢ـ لسان العرب، محمد ابن منظور؛ الطبعة الاولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٦هـ..

٣ـ حياة وآثار وأفكار آية الله البهبهاني، علي الدواني؛ الطبعة الاولى: طهران، مكتبة الصدر، ١٣٩٦هـ..

٤ـ الوحيد البهبهاني، علي الدواني؛ الطبعة الاولى، نشر أمير كبير، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

٥ـ مشاهير فقهاء الشيعة، عبد الرحيم عقيقي بخشايشي؛ الطبعة الاولى، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ١٣٧٢هـ.ش.

٦ـ فردوس التواريخ، نوروز علي الفاضل البسطامي؛ دون اسم الناشر، ١٣١٥هـ..

٧ـ مرآة أحوال العالم، آقا أحمد الكرمانشاهي البهبهاني؛ الطبعة الثانية، طهران، نشر مركز وثائق الثورة الإسلامية، ١٣٥٧هـ.ش.

٨ـ تاريخ الفقه والفقهاء، أبو القاسم الكُرْجي؛ الطبعة الاولى، نشر سَمْت، طهران، ١٣٥٧هـ.ش.

٩ـ مجمع الفائدة والبرهان، أحمد المقدّس الاردبيلي؛ الطبعة الاولى، نشر جامعة المدرسين في قم، قم، ١٤١١هـ..

١٠ـ حوزة النجف العلمية وفلسفة التجديد في ايران، موسى النجفي؛ الطبعة الاولى، مركز تحقيقات الثقافة والفكر الإسلامي، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

١١ـ الرسائل الأُصولية، محمد باقر الوحيد البهبهاني، الطبعة الاولى، مؤسّسة العلّامة المجدِّد الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٦هـ.ق.

١٢ـ الرسائل الفقهيّة، محمد باقر الوحيد البهبهاني، الطبعة الاولى، مؤسسة العلّامة المجدِّد الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٩هـ.ق.

١٣ـ حاشية مجمع الفائدة والبرهان، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الاولى، نشر مؤسسة العلّامة المجدِّد الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٧هـ.ق.

١٤ـ رسالة أُصول الدين، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ نسخة خطّيّة؛ مكتبة آية الله الكلبايكاني، قم، نسخة ٦٢/٦، ١١٨٣هـ.

١٥ـ رسالة أجوبة المسائل، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ نسخة خطيّة، مكتبة العلّامة المجدِّد الوحيد البهبهاني، قم، نسخة ٢٠ ـ ٣٠/. ١٠

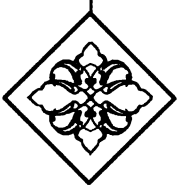
١٦ـ الرسالة الخُمسيّة، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ نسخة خطيّة،

مكتبة العلّامة المجدِّد الوحيد البهبهاني، قم، نسخة ٣/٢٠.

١٧ـ مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الاولى، مكتبة مؤسسة العلّامة المجدِّد الوحيد البهبهاني، قم، ١٤٢٤هـ..

١٨ـ الفوائد الحائريّة، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ..

١٩ـ الحاشية على مدارك الاحكام، محمد باقر الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الاولى، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٢٠هـ..



آراء الوحيد البهبهاني في التعامل مع حكومات الجور في عصر الغيبة

حسين زروندي رحماني

طالب جامعي على مستوى الدكتوراه في حقل الحقوق العامّة

ملخص البحث

يذهب العلامة الوحيد البهبهاني في رؤيته السياسية إلى القول بأن الحكومة ضرورة عقلية، وإن منشأ مشروعيتها هو التنصيب الإلهي. وإن إقامة الحكومة في عصر الغيبة من المسؤوليات الحصرية للفقيه الجامع للشرائط. وعلى هذا الأساس فإن حكومة الجور هي حكومة الحاكم المفتقر إلى خصائص التنصيب الإلهي وإذن المعصوم عليه السلام. إن دراسة المنهج السياسي للشيعة من وجهة نظر الوحيد البهبهاني فيما يتعلق بتعامل المجتمع الشيعي مع حكومات الجور على صيغة «المشاركة المحدودة» يُنتزع من خلال التلفيق بين المبنيين الفكري والسياسي القائمين على «دفع الظلم» و«مراعاة المصلحة». فعلى أساس المبنى الفكري لدفع الظلم يقوم الأصل الأولي في التعاون مع الظالم على حرمة وبطلان الرضا بالولاية من قبل حكام الجور، والرجوع إلى قضاة الجور، وتصرّف حكام الجور بالأموال العامة، ولكن في ظلّ ظروف معينة [الأصل الثانوي] وطبقاً للمبنى الفكري القاضي برعاية المصلحة، يكون التعامل مع حكومة الجور جائزاً بل واجباً. وفي الحقيقة فإن مراعاة المصلحة يعني تغيير أسلوب المواجهة من قبل الفقيه، وليس استسلاماً وخضوعاً للمخالف والرضا بحكومة الجور.

الكلمات الرئيسة: الوحيد البهبهاني، الحكومة، الإعانة على الظلم، المشروعية، الجور.

المقدّمة

لقد تبلور التاريخ السياسي للشيعة منذ بدايته وحتى هذه اللحظة في إطار المواجهة مع الحكومات غير الشيعية. وفي هذا المورد لا نرى اختلافاً بين عصر الحضور وعصر الغيبة. فلو استثنينا الفترة القصيرة من حكم الإمام علي عليه السلام والإمام الحسن المجتبى عليه السلام، لا يغدو بوسعنا الإشارة إلى نموذج من القدرة السياسية للشيعة في سلسلة الخلافة الإسلامية. فمنذ العام ٤٠ للهجرة حيث تمّ إقصاء الزعامة الشيعية عن السلطة، ظهر أسلوب جديد للحياة السياسية في تاريخ الشيعة. وإن هذا الأسلوب ــ حيث استمرّت الإمامة لعدّة أجيال ــ قد تجذّر بين الشيعة وتحوّل بالتدريج إلى سيرة شرعية. إن السيرة المذكورة لم تحدث تغييراً في الموقعية السياسية للشيعة بما يمكنهم من الحصول على السلطة، ولكنها استطاعت الحفاظ على التلاحم الاجتماعي والسياسي للشيعة حول محور الاعتقاد بالإمامة. وقد استمرّ هذا المسار في عصر ما بعد الحضور أيضاً، وتمّ تعزيزه من قبل علماء الدين. ذلك أن علماء الدين طبقاً لمبانيهم الفقهية قلما سعوا إلى تغيير هذه السنة والتوجّه إلى الاستيلاء على السلطة.

بالالتفات إلى هذه الجذور التاريخية يمكن دراسة المسار السياسي لدى الشيعة في عصر الغيبة من خلال الاتجاهين الداخلي والخارجي. وفيما يتعلق بالاتجاه الداخلي ندرس التركيبة والبنية الاجتماعية ــ السياسية للشيعة، والتي قامت على أساس تعاليمهم الفقهية، وتكفّلت

بتنظيم الشؤون الداخلية للمجتمع الشيعي. واضح أن الشيعة قد عمدوا من أجل تطوير أواضعهم المذهبية والاجتماعية ـ السياسية إلى بناء كيان مستقل، وقاموا ـ بالاستلهام من العقلانية الحاكمة على الفقه الإسلامي والتي أبدت اهتماماً متميّزاً بالإدارة والنظم الاجتماعي ـ بإيجاد منظومة خاصّة لإدارة المجتمع. تتألف هذه البنية من العديد من المؤسسات التي يحتاج بيانها التفصيلي إلى مجال أوسع، ولا ربط له بالموضع الأصلي لهذه المقالة. بيد أن بالإمكان الإشارة على نحو الاجمال إلى ثلاثة عناصر هامة في هذا المجال، وهي: القيادة والقضاء والتمويل. وفيما يتعلق بعنصر القيادة يمكن الإشارة إلى نظرية الاجتهاد والمرجعية التي تمثل نظرية تأسيس عنصر القيادة في حقل الدين والمجتمع. طبقاً لهذه النظرية ينتظم المجتمع الشيعي في عصر الغيبة تحت منظومة واحدة. وفي الحقيقة حيث غابت الظروف المناسبة لحكومة الإسلام السياسية، والحضور القيادي القوي للشيعة على الساحة السياسية، عمد النهج السياسي لدى الشيعة ـ لما يتمتع به من المرونة الفائقة ـ إلى تغيير استراتيجيّته، وضمن لنفسه دور القيادة للمجتمع في إطار نظرية الاجتهاد والتقليد والمرجعية والتبعية[1]، وفيما يتعلق بعنصر القضاء في المنظومة الداخلية للمجتمع الشيعي، يمكن القول أيضاً طبقاً للتعاليم الفقهية تقع على عاتق الفقيه والحاكم الجامع للشرائط مسؤولية تأسيس

---

(١) انظر على سبيل المثال: التنقيح، الميرزا علي الغروي ١: ١٢، و١٨ ـ ١٩.

السلطة القضائية لحلّ الخصومات بين الناس، وإن الرجوع إلى المحاكم القضائية الخاضعة لسلطة الدولة الجائرة محرّم من وجهة نظر التعاليم الدينية[1]، وبالتالي فيما يتعلق بالمنظومة المالية التي هي من العناصر الجوهرية الأخرى في المنظومة الاجتماعية ـ الاقتصادية في عصر الغيبة، وتعدّ جزءاً من المنظومة الداخلية للمجتمع الشيعي، خطط المنهج الفكري الفقهي والسياسي لدى الشيعة لمنظومة «بيت المال» بوصفه مصدراً لضمان كلفة الخدمات العامة والرفاه للمجتمع ونشر التعاليم الإسلامية، حيث يلعب «بيت المال» دوراً محورياً وأساسياً في الحفاظ على استقلالية إدارة المجتمع الشيعي. ويتولى إدارة هذه المؤسسة المالية في عصر الغيبة الفقيه الجامع للشرائط[2].

وفي الاتجاه الخارجي الذي يمثل موضوعاً لهذه المقالة أيضاً، سوف نعمل على دراسة الأبحاث النظرية المرتبطة بالأساليب والآليات التي تحكم تعامل المجتمع الشيعي مع المؤسسات السياسية غير الشيعية والظالمة. إن سلطة الحكومات غير الشيعية وغير القانونية على المجتمع الإسلامي الذي يُشكل الشيعة جزءاً منه، تقتضي ضرورة بناء بعض العلاقات الخاصة، والتي رصد لها الفقه الشيعي آليات خاصّة أيضاً.

---

(١) انظر: المصدر أعلاه: ٣٦ ـ ٣٥٩.

(٢) انظر على سبيل المثال: منهاج الصالحين، الخوئي ١: ٣٨١ ـ ٣٨٢، نشر مدينة العلم، قم المقدسة، إيران، ١٤١٠ هـ.

حيث أن معرفة الهوية في حقل الفلسفة السياسية، والفقه السياسي، والعلوم السياسية، وكذلك ضرورة التعرّف على جذور الفكر الشيعي، يستلزم سبر غور الأفكار السياسية لكبار علماء الدين، عمدنا في هذه المقالة إلى دراسة هذا التوجه الخارجي من وجهة نظر العلامة الوحيد البهبهاني. وتكمن أهمية دراسة هذا الاتجاه في أنها تتعرّض إلى دراسة الفكر والسلوك السياسي ـ الاجتماعي للشيعة في آراء ونظريات واحد من كبار فقهاء الشيعة في القرن الثاني عشر للهجرة. حيث يتصف هذا الفقيه بكونه مجدداً شيعياً وصاحب مدرسة أصولية، فقد سجّل من خلال تعزيزه لمدرسته الأصولية واستمرارها طوال القرنين الأخيرين منعطفاً جديداً من الحياة السياسية للشيعة في عصر الغيبة، وأدّى إلى تطوير الفكر السياسي في الفقه الشيعي. والسؤال الأصلي الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف تمّ رسم تعاطي المجتمع الشيعي مع حكومات الجور في الفكر السياسي لدى العلامة الوحيد البهبهاني؟ يمكن القول في الجواب عن هذا السؤال: تمّ التعريف بنوع من العلاقات الخاصة في أسلوب التعاطي مع الحكومات الظالمة في الفقه، وخاصة في المنظومة الفكرية لهذا الفقيه الكبير، بحيث يمكن التعبير عن هذا الأسلوب مسامحة بـ «المشاركة المحدودة». إن فكرة «المشاركة المحدودة» تنتزع من التلفيق بين مفهومين سياسيين، وهما: «دفع الظلم»، و«مراعاة المصلحة». طبقاً لهذين الأساسين الفكريين تمّ التعريف بنوعين من

العلاقة والطريقة الخاصة في الفكر السياسي لدى الشيعة، والذي عمد العلامة الوحيد البهبهاني بدوره إلى شرحه وبيانه. وقبل الدخول في دراسة «المشاركة المحدودة» وبيان أسسها الفكرية والسياسية، من المناسب أن نوضح المراد من «الحاكم الجائر» من وجهة نظر العلامة الوحيد البهبهاني.

المراد من الحاكم الجائر

إن أهمّ معيار للتمييز بين الحكومات من زاوية الفقه السياسي هو ميزان العدل والجور. إن حكومات العدل والجور، وتبعاً لها الحاكم العادل والجائر هو المَقسم الأعلى الذي يمكنه أن يضمّ جميع أفراد وأنواع الحكومات. يعتبر العدل والجور في المؤلفات السياسية لفقهاء الشيعة من المفاهيم الجوهرية في تقييم وتبويب الحكومات، وإن نتيجة أبحاثهم السياسية تؤدّي في نهاية المطاف إلى هذين المفهومين أو أحدهما.

خلافاً لرأي علماء أهل السنة ـ الذين يعترفون بشرعية حكام الجور وحكوماتهم ـ يذهب الشيعة في حقل الفكر السياسي إلى اعتبار السلطة السياسية حقاً حصرياً للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام لأن الله سبحانه وتعالى هو الذي نصب هذه الذوات المقدّسة في هذه المناصب. وعلى هذا الأساس يكون جميع الحكام ـ باستثناء هؤلاء المعصومين ـ غاصبين للحكم ومن الحكام الجائرين والظلمة.

وقد اتفقت كلمة الفقهاء قاطبة على هذا الأمر في جميع العصور، وقد أكد على ذلك العلامة الوحيد البهبهاني بوصفه من كبار فقهاء الإمامية. ولتوضيح رؤية الوحيد البهبهاني في هذا المجال لا بدّ من الالتفات إلى الأمور الآتية على نحو الإجمال:

١ ـ ضرورة الحكم[١]

يذهب العلامة الوحيد البهبهاني إلى ضرورة وجود الحكومة. حيث يرى أن العقل يحكم بأن معاد الناس ومعاشهم في البلاد يجب أن يقوم على أساس العدل والحكمة، وأن يتمّ توفير أسباب نجاة الناس من «الأضرار الذاتية لأمثالهم وغيرهم، ومن الفتنة والفساد» وما إلى ذلك، وهذا لا يكون إلا من خلال وجود رئيس وسلطة[٢]، وبغض النظر عن الضرورة العقلية يرى العلامة الوحيد البهبهاني أن من بين الأدلة على حاجة الناس إلى إمام ورئيس، هو الاختلاف بين الناس في الرغبات والأذواق والآراء، إذ يقول:

«إن المكلفين من جهة غاية اختلافهم وعدم اتفاق سلائقهم وآرائهم ومشاربهم حتى أن اثنين منهم ليسا على نهج واحد في الأمور المذكورة،

---

(١) انظر: رسالة أصول دين، مبحث الإمامة، مخطوطة، غير مرقّمة، نقلاً عن: "انديشه سياسي علامة وحيد بهبهاني: ٥٥.

(٢) انظر: رسالة أصول دين، مبحث الإمامة، مخطوطة، غير مرقّمة، نقلاً عن: "انديشه سياسي علامة وحيد بهبهاني: ٥٥.

استحال اتفاقهم عادة حتى أن القوى التي في الإنسان لا تستغني عن رئيس فضلاً عن غيرها»[1].

واضح أن رئاسة الناس على المستوى الواسع والعام يساوق بسط الحكم والسيطرة عليهم، وعليه فإن ضرورة وجود الرئيس على المستوى العام، يستلزم ضرورة وجود الحكومة.

والأمر الذي يستحق الالتفات في هذا الشأن هو أن العلامة الوحيد البهبهاني يرى ضرورة تعيين المتصدي لأصل منصب الحكومة من قبل الله تعالى حسماً لمادة النزاع، واختلاف الأفراد في الوصول إلى هذه المناصب. لأن الخصلة الفطرية لدى الإنسان في حبّ الرئاسة والاستعلاء والشهرة تدعو طالب الرئاسة إلى إزاحة كل شيء يقف في طريق وصوله إلى السلطة الظاهرية، وأن يرتكب أبشع الفضائع لأدنى شك أو سوء ظن، حيث يبادر إلى حبس الأفراد وسمل عيونهم وقتلهم حتى إذا كانوا من أقرب المقربين منه، ولا شك في وجود هذه الظاهرة على نطاق واسع حتى في مناصب الحكومة الدينية أيضاً. من هنا فقد تولى الشارع المقدس تعيين الحاكم بنفسه [حسماً لمادة النزاع].

«... إن نصب النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كان لحسم مادة النزاع في هذا المنصب الجليل العظيم ... أنا نرى الطباع في غاية الميل إلى إمامة

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهاني ١: ٣٧٩، مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى، قم المقدّسة، ١٤٢٤ هـ.

الجمعة ونهاية الشوق إليها، ويستلذون منها نهاية اللذة، وربما نرى بعض عشاقها والوالهين لها لما جبل في قلوب البشر من حبّ الشهرة والعلوّ والرفعة والرئاسة والسلطنة؛ فإن السلاطين ـ مع كون سلطنتهم ظاهرية ومن الخوف على الأبدان ـ يقتلون أولادهم وأعزّ الخلق إليهم وأحبّهم لديهم، أو يعمون أبصارهم من مجرّد توهّم وخيال وتهمة، بل وربما لا يتهمون ويغفلون، فما ظنك بالسلطنة الباطنية؟»[1].

٢ ـ مشروعية الحكومة[2]

---

(١) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهاني ١: ٣٩٣.

(٢) لقد أبدى المفكرون مختلف الآراء بشأن بيان ملاك المشروعية للحكم: هناك من يرى أن إرادة الناس إذا تعلقت بحاكمية فرد أو جماعة، فإن هذه الإرادة الجماهيرية العامة سوف تستوجب مشروعية الحاكم والحكومة، وعلى هذا الأساس فإن الحكومة اللامشروعة هي الحكومة التي لا يتمّ اختيارها من قبل عامة الناس، وتمارس الحكم رغم إرادة ورأي الناس (انظر: تاريخ فلسفه سياسي، بهاء الدين بازاركاد ١: ٨٤ و١٠٤ و٦٥٤). وهناك من يرى في القهر والغلبة وممارسة العنف من قبل أيّ حاكم ملاكاً للمشروعية (انظر: الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي ١: ٢١٨ ـ ٢٦٩). وهناك من يرى أن الحكومة حيث تفتقر إلى الكفاءة واللياقة والاختصاص فإنها من حق المتخصصين حصرياً، وفي هذا السياق يذهب إفلاطون إلى القول بأن الحكومة من حق الفلاسفة فقط (انظر: مايكل ب. فوستر، خداوند انديشه سياسي، ترجمه إلى الفارسية: جواد شيخ الإسلامي، ج ١: القسم الثاني: ١٤٨). إلا أن الذي يميّز الفكر السياسي الشيعي من سائر الأفكار الأخرى، هو القول بحصر حق الحاكمية والسلطان في الله سبحانه وتعالى بوصفه الخالق والقادر المطلق. وفي هذه الرؤية يقوم الله سبحانه وتعالى بتنصيب جماعة على نحو خاص أو عام في منصب الحكومة، ويُضفي المشروعية على حكومتهم.

يذهب العلامة الوحيد البهبهاني إلى الاعتقاد بأن البيعة ـ التي تمثل بحسب مصطلح العرف السياسي الراهن انتخاب الحاكم من قبل الناس ـ لا أصالة لها في إضفاء المشروعية على الحكومة، بل هي تمثل دوراً جانبياً في هذا الشأن. وإن منشأ مشروعية الحكومة هو التنصيب من قبل الله فقط، وإن رضا أو رفض الحاكم من قبل الناس إنما يلعب دوراً في بسط يد الحاكم وتمكنه أو عدم بسط يده في تطبيق الأمور التنفيذية فحسب. وقد استند الوحيد البهبهاني ـ في إثبات أن مشروعية الحكومة لا تنشأ عن انتخاب الناس ـ إلى ثورة الإمام الحسين عليه السلام على حكم يزيد، حيث بايعت الأكثرية يزيد، ولو أن هذه البيعة كانت كافية في إضفاء الشرعية على حكم يزيد، وجب على الإمام الحسين عليه السلام ـ الذي هو أعقل الناس وأكثرهم حكمة وبصيرة ـ أن يؤيّده ويُطيعه، لا أن يثور عليه ويخرج على طاعته، وأن لا يتولى قيادة ملحمة لا زالت وستبقى خالدة إلى يوم القيامة. وقد قال الوحيد البهبهاني في هذا الشأن:

«لو لم يكن التشيّع حقاً، وكان ما عليه السنة هو الحق، لما أقدم الإمام الحسين عليه السلام على مخالفة يزيد، ولكان وافقه على سلطانه؛ لما حصل عليه من اتفاق البيعة من قبل الناس، وجعلوه من أولي الأمر عليهم، لا أن يقود ثورة عليه يمتدّ صيتها لجميع العالم ويبقى إلى يوم القيامة ... ولا شك ولا ريب في أن الإمام الحسين عليه السلام كان من أعقل الناس وأصلحهم وأعبدهم وأزهدهم، وكان من أصحاب الكرامات

والمعجزات، وكان هو الأعرف بدين الله، وكان من أكثر الناس تديّناً ... وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الشهداء الذين كانوا من كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار وغيرهم من المتدينين العظماء»[1].

٣ ـ صفات وشرائط الحاكم الإسلامي

لقد ذهب العلامة الوحيد البهبهاني في مباحثة الكلامية إلى القول بأن منصب الإمامة لأهميّته وموقعه الديني والسياسي ـ الاجتماعي يجب أن يتولاه شخص يتفوق على جميع أبناء جلدته في الصفات الكمالية والإنسانية. وإلا لزم من ذلك رئاسة المفضول على الفاضل، وقبح ذلك من الأحكام الواضحة والقطعية للعقل النظري، ومن الأمور التي يكون تصورها مستلزماً لتصديقها. ولذلك فإنه يؤكد من بين الشرائط والصفات المعتبرة في الحاكم الإسلامي على الشروط الأساسية الآتية: العلم بالدين والأحكام الإلهية، والأعلمية بالقياس إلى الآخرين، والعدالة والإيمان بإمامة الأئمة المعصومين عليهم السلام[2].

٤ ـ حكومة الفقيه الجامع للشرائط

إن تنصيب الفقهاء من قبل الأئمة الأطهار ـ عليهم السلام ـ بوصفهم نائبين عنهم في بعض المناصب الشرعية من قبيل: الإفتاء في المسائل الشرعية،

---

(١) انظر: رسالة أصول دين، مبحث الإمامة، مخطوطة، غير مرقّمة، نقلاً عن: "انديشه سياسي علامه وحيد بهبهاني: ٥٥.

(٢) انظر: انديشه سياسي علامه وحيد بهبهاني، أبو الفضل سلطان محمدي: ٨٧ ـ ٩٠.

والقضاء والتصدّي للأمور الحسبية على مستوى محدود، من الأمور المتفق عليها من قبل جميع الفقهاء، وقد تمّ إثبات ذلك بالأدلة الشرعية[1]. والذي وقع مورداً للاختلاف بينهم وأدى إلى بيان مختلف الآراء من خلال الاستفادة من الأدلة النقلية، هو المنصب الدنيوي للفقيه العادل على نطاق اجتماعي واسع، من قبيل: الولاية السياسية، وإدارة الأمور السياسية والاجتماعية للمسلمين. يذهب بعض علماء المسلمين ـ ومن بينهم العلامة الوحيد البهبهاني ـ في عصر الغيبة إلى القول بأن الفقهاء المستجمعين للشرائط هم وحدهم الذين يستطيعون أن يتولوا منصب النيابة العامة عن المعصوم في الأمور الدينية والدنيوية على الناس. وعلى هذا الأساس فإن تشكيل الحكومة في عصر الحضور الذي هو من الحقوق الخاصّة بالنبي والإمام، يكون في عصر الغيبة من الشؤون الخاصة بنوّابهم. وعلى الرغم من أن العلامة الوحيد البهبهاني لم

---

(١) لقد تحدّث العلامة الوحيد البهبهاني فيما يتعلق بأسلوب تنصيب الفقهاء من قبل الأئمة بعد بيان إمكان نصبهم بالشكل العام والخاص، وأن الأصل الأولي في تنصيب الفقهاء بوصفهم نوّاباً عن الأئمة ـ عليهم السلام ـ بالتنصيب الخاص، يصرّح قائلاً: إن المستفاد من الروايات الواردة في هذا الشأن أن تنصيب الفقهاء قد تمّ بالتنصيب العام؛ وذلك لعدم التمكن من تنصيبهم بالنصب الخاص، ولذلك عمدوا إلى تنصيب نوّابهم بالنصب العام، وذلك إذ يقول: "في قوله (قد جعلته عليكم حاكماً) وقاضياً وغير ذلك، شهادة واضحة على أن نصبهم كذلك إنما لعدم تمكنهم من النصب بالخصوص"، (العلامة الوحيد البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٥١).

يبحث بالتفصيل عن حدود اختيارات الولي الفقيه ومساحتها، إلا أنه بحث في استدلاله الفقهي بشكل يُنتج عنه ولاية الفقيه السياسية. وحيث أن البحث في أدلة ولاية الفقيه وحدود اختيارات الفقيه الجامع للشرائط من وجهة نظر العلامة الوحيد البهبهاني، يتناسب مع دراسة الحياة السياسية للشيعة في عصر الغيبة من خلال الاتجاه الداخلي، وهو خارج عن موضوع هذه المقالة، لذلك تركنا دراسته إلى مجال آخر[1]، وعليه سنكتفي هنا بذكر واحد من هذه الأدلة فقط.

وقد ذكر المقدّس الأردبيلي في ذيل كلام العلامة الحلي القائل: «وللحاكم البيع على السفيه والمفلس والغائب»، سبعة أدلة على جواز بيع الحاكم الشرعي، وقال في بيان الدليل الخامس: «ولأنه قائم مقام الإمام عليه السلام ونائب عنه، كأنه بالإجماع والأخبار مثل خبر عمر بن حنظلة؛ فجاز له ما جاز للإمام الذي هو أولى الناس من أنفسهم»[2]، وعلى الرغم من أن العلامة الوحيد البهبهاني كان في مقام الشرح والنقد وإبداء الرأي، إلا أنه لم يردّ مقتضى هذا الدليل، ولربما كان ذلك منه تأييداً لمضمونه. بل إنه قال في حاشية أخرى له على ذيل البحث عن أحكام الوديعة:

---

(١) للمزيد من البحث والقراءة في أدلة ولاية الفقيه المطلقة، انظر: انديشه سياسي علامة وحيد بهبهاني: ٦٠ ـ ٨٦.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمد المقدّس الأردبيلي ٨: ١٦٠ ـ ١٦١، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤٠٣ هـ.

«قد مر أن الحاكم وكيل الغياب، وولي السفهاء وأمثالهم، بدليل استدل الشارح به، ومقتضاه أنه أولى بأنفس المؤمنين وأموالهم وأمثال ذلك، أعم من أن يباشر بنفسه أو بالحكام من قبله، وإن كان مثل قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» بالعنوان الكلي، فلاحظ وتأمل! وإذا كان ولياً ووكيلاً للغائب، فمال الغائب يُدفع إلى وكيله»[1].

إن اللازم القهري للبحوث الأربعة المتقدمة هو أن العلامة الوحيد البهبهاني يرى أن حكومة العدل في عصر الحضور منحصرة بشكل عام في وجود شخص المعصوم المتمثل بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام أو الذين يؤذن لهم من قبلهم في تولي إدارة شؤون الناس. كما يذهب إلى اعتبار حكومة الحكام في عصر الحضور، حكومة جور وأنها غير مشروعة لافتقارها إلى الشرائط والصفات المعتبرة في الحاكم الإسلامي، ولعدم الإجماع عليهم من قبل النُخَب، وعدم انطباق التنصيب الإلهي عليهم. كما أنه لا يرى في حكام هذه الحكومات مجرّد غاصبين لحكومة الأئمة فقط، بل يرى أن غايتهم اغتيال الأئمة وإخراجهم من دائرة المجتمع الديني والسياسي للمسلمين، إذ يقول: «إن سلطان الجور كان شاهراً سيفه على الأئمة عليهم السلام، ينتهزون فرصة وتهمة ويسارعون بأدنى مظنّة»[2].

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، العلامة محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٥٦١، انتشارات مؤسسه علامه مجدد وحيد بهبهاني، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤١٧ هـ.

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام، العلامة محمد باقر الوحيد البهبهاني ⇦

إن العلامة الوحيد البهبهاني يرى أن حكومة العدل في عصر الحضور منحصرة بشكل عام في وجود شخص المعصوم المتمثل بالنبي الأكرم ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام أو الذين يؤذن لهم ويتمّ تعيينهم من قبلهم في تولي إدارة شؤون الناس.

والمسألة الجديرة بالذكر هنا أنه كان يرى الحكام الذين جلسوا على سدّة الحكم في عصره، من حكام الجور والظلمة وأنهم غير شرعيين[1].

وإن أول شيء يُثبت عدم اعتبار العلامة الوحيد البهبهاني مشروعية الحكام في عصره، أدلته التي أقامها في إثبات حق الحاكمية على الناس في عصر الغيبة للفقيه الجامع للشرائط، الأمر الذي يُثبت ذهابه إلى القول بعدم شرعية الحكام في عصره. والمسألة الأخرى التي تعبّر عن عدم مشروعية سلاطين عصره من وجهة نظره، عدم ارتباطه وتعامله

⇦ ٣: ١٦٣، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤٢٠ هـ.

(١) كان العلامة الوحيد البهبهاني يعيش في نهاية سلسلة الصفوية، وعاصر السلطة الأفشارية بقيادة نادر شاه، وعاصر سلالة الزندية أيضاً، وإن من بين الملوك الذين عاصرهم طوال عمره المبارك والبالغ تسعين سنة، عبارة عن: الشاه سلطان حسين الصفوي (١١٠٧ ـ ١١٣٥ هـ) وكان معروفاً بفسقه وفجوره، ومحمود وأشرف الأفغان (١١٣٥ ـ ١١٤٣ هـ) وهما من الملوك الجبابرة والطغاة الذين يدينون بمذهب أهل السنة، ونادر شاه أفشار (١١٤٨ ـ ١١٦٠ هـ) الذي كان يتمتع بروحية قتالية وعسكرية، وكريم خان الزندي (١١٦٣ ـ ١١٩٣ هـ)، ولطف علي خان الزندي (١١٩٣ ـ ١٢٠٣ هـ) وهما من الملوك الشيعة، وكانا يسلكان مع علماء الدين سلوكاً محفوفاً بالتقدير والاحترام.

معهم، وطبقاً لما ورد في النصوص التاريخية فإن جهود جميع الحكام والسلاطين في استدعائه لغرض الاقتراب منهم والتواصل معهم ذهبت أدراج الرياح[1]، كما يستنبط من بعض فتاويه عدم مشروعية حكام عصره. حيث أصدر فتوى بحرمة وفساد وعدم مشروعية تصرفات الحكام في الأموال العامة في عصر الغيبة، مشيراً إليهم بعنوان «سلاطين الجور»، وهذا هو نصّ الفتوى: «على أن جميع معاملات الجائرين ـ من الإجارة والمزارعة وغيرهما ـ في الأراضي المفتوحة عنوة، وجميع أنفال الأئمة عليهم السلام، والزكاة، ونحو ذلك حرام أشد ما يكون، وغصب بأشد ما يكون، لكون الحق للمعصوم عليه السلام، أو للفقهاء أيضاً مثلاً في البعض، فكانت المعاملات المذكورة فاسدة أشد ما يكون بالنسبة إلى الجائرين، ومن لم يرض المعصوم عليه السلام، وصحيحة بالنسبة إلى من رضي عليه السلام وبالنسبة إلى أنفسهم المقدّسة»[2].

طرق مكافحة الظلم

يعدّ رفض الظلم من بين الأصول الثابتة في الفكر الإسلامي الشيعي،

---

(١) من ذلك أن أحد حكام عصره بعث له بقرآن نفيس بخط الميرزا التبريزي وهو من الخطاطين المشهورين في عصره، وقد رصّع غلافه بالأحجار الكريمة، ولكنه امتنع عن قبول هذه الهدية. ولمزيد من الاطلاع انظر: علي دواني، وحيد بهبهاني: ١٤١؛ بيدارگران أقاليم قبلة محمد رضا حكيمي: ٢١٩.

(٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان،العلامة محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٩٠.

ويتمثل ذلك في قطع التعاون مع أنظمة الجور. إن فقدان الأنظمة المذكورة للشرعية يقتضي أساساً من المجتمع الشيعي والمواطنين المتدينين طبقاً لتعاليم الدين أن يقطعوا تعاونهم مع الحكومات غير المشروعة، وأن يسعوا إلى تغييرها بحدود الإمكان. وتتجلى هذه السياسة على الصعيد العملي على النحو الآتي:

أ ـ حرمة التعاون مع الظالم

إن من بين القواعد الفقهية المعروفة والواضحة والتي يمكن عدّها من القواعد الحاكمة على الفروعات الفقهية قاعدة حرمة الإعانة على الظلم والمعصية؛ إذ طبقاً للروح العامة المهيمنة على الفقه لا يقتصر النهي عن أصل المعصية والظلم فحسب، بل يتمّ النهي حتى عن تقديم العون للمذنب والظالم على اقتراف الذنب وممارسة الظلم، واعتبار هذا العون في حدّ ذاته جريمة تستحق العقاب والمؤاخذة، وقد تمسّك العلامة الوحيد البهبهاني بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[1]، وقال:

«فإن الركون أدنى ميل من القلب[2]، [ومع ذلك نهى الله عنه، وعليه يكون التعاون مع الظالم منهي عنه بطريق أولى]، بل جعلوا ـ عليهم السلام ـ مجرّد

---

(١) هود: ١١٣.

(٢) هذا الكلام منه مطابق لكلام العلامة الطريحي في مجمع البحرين. (انظر: مجمع البحرين ٦: ٢٥٧).

محبّة بقاء الظالم ساعة أو دقيقة ركوناً إليه؛ فحرّموه ونهوا عنه، بل ورد منهم: «أن من رأى منكراً فلم يُنكر وهو يقدر عليه فقد أحبّ أن يُعصى الله، ومن أحبّ أن يُعصى الله فقد بارز الله بالعداوة، ومن أحبّ بقاء الظالمين فقد أحبّ أن يُعصى الله، إن الله حمد نفسه على إهلاك الظالمين حيث قال: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1]»[2].

وقال في موضع آخر:

«على أنه ورد في إعانة الظالم ما ورد، مثل الصحيح عن ابن أبي عُمير، عن بشير، عن ابن أبي يعفور، قال: (كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له: أصلحك الله إنه ربما أصاب الرجل منا الضيق أو الشدّة؛ فيدعا إلى البناء يبنيه أو النهر يكريه، [أو المسناة يصلحها]، فما تقول [في ذلك]؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أحبّ أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم [وكاء وإن] لي ما بين لابتيها لا ولا مدّة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد)[3]؛ فصرّح بأن البناء، ووكر النهر، وإصلاح المسناة،

---

(١) الأنعام: ٤٥.

(٢) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، العلامة محمد باقر الوحيد البهبهاني ١٠: ٤٨٣، انتشارات مؤسسه علامه مجدد وحيد بهبهاني، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤٢٤ هـ.

(٣) محمد بن يعقوب الكليني ٥: ١٠٧، وقد اعتبر العلامة الحلي هذه الرواية في ⇦

وأمثال ذلك، هي عقد عقدة إعانة للظالم».

وفي الصحيح الآخر عن ابن أبي عُمير عن يونس بن يعقوب، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «لا تعنهم على بناء مسجد»[1]؛ فجعل الإعانة على بناء مسجد إعانتهم[2].

لا بد من الالتفات إلى أن فقهاء الشيعة قد بحثوا هذه القاعدة تحت عنوان «حرمة معونة الظالمين»، و«حرمة الإعانة على الإثم» وما يشبه ذلك. وبطبيعة الحال فإن دائرة شمول هاتين القاعدتين أوسع من حقل السياسة، حيث يستند الفقهاء ـ ومن بينهم العلامة الوحيد البهبهاني ـ إلى هذه القاعدة في موارد متعدّدة[3]، إلا أن مصاديق هذه القاعدة ترتبط

⇦ منتهى المطلب حسنة (انظر: منتهى المطلب ١٨: ٣٨٠)، وأما صاحب الرياض فقد اعتبرها قريبة من الصحيحة (انظر: الرياض ٨: ١٧٧)، بيد أن صاحب مجمع الفائدة تأمل في كونها حسنة لوجود "بشير" في سندها (انظر: مجمع الفائدة ٨: ٦٦).

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٨، وقد وصف العلامة هذه الرواية في (منتهى المطلب) بالصحيحة، انظر: منتهى المطلب في تحقيق المذهب ١٥: ٣٨٢، إلا أن صاحب الرياض اعتبرها موثقة، انظر: الرياض ٨: ١٧٦.

(٢) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ،محمد باقر وحيد البهبهاني ١٠: ٤٨٥.

(٣) إن بعض الموارد التي استند فيها العلامة الوحيد البهبهاني بقاعدة "حرمة الإعانة على الإثم" عبارة عن: بيان المراد من آية استحقاق الزكاة (انظر: مصابيح الظلام ١٠: ٤٤٩)، وفي بيان شرائط المستحقين للزكاة (انظر: مصابيح الظلام ١٠: ٤٧٧ و٤٨٢ و٤٨٦)، وفي مقدار إعطاء الفقير (انظر: مصابيح الظلام ١٠: ٥٣٢)، وفي بيان شرائط اللقطة (انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٨٢)، وفي بيان حرمة المعاملة ⇦

بعالم السياسة أيضاً. ومن بين مصاديق ذلك التعاون مع حكام الجور. وقد قال العلامة الوحيد البهبهاني في هذا الشأن:

«ومن الكظسب الحرام العمل للظلمة، الذين يكونون يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد»[1].

وفي المقارنة بين رؤيته ورؤية سائر الفقهاء بشأن قاعدة «الإعانة على الظلم» هناك أمران ملفتان سوف نتعرّض لهما بالبحث والدراسة تباعاً.

١ ـ المراد من الظالم

هناك بشأن المراد من «الظالم» الوارد في الآيات والروايات التي

⇦ والسفر في أثناء صلاة الجمعة (انظر: مصابيح الظلام ٢: ١١٣)، وفي بيان مستحبات الوضوء (انظر: مصابيح الظلام ٣: ٤٩٠)، وفي بيان حكم ترك التكسب الذي لا يتناسب مع مكانة الفرد (انظر: مصابيح الظلام ١٠: ٤٠٨)، وفي بيان ما هو حرام في نفسه (انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٣٠)، وفي بيان الأفعال الواجبة (انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٤٠)، وفي بيان آداب المائدة (انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٧٣٦)، وفي باب المطهرات (انظر: الحاشية على مدارك الأحكام ٢: ٢٧٧).

وأما الموارد التي استند فيها العلامة الوحيد البهبهاني بقاعدة "حرمة الإعانة على الظلم" عبارة عن: بيان شرائط المستحقين للزكاة (انظر: مصابيح الظلام ١٠: ٤٨٣)، وفي بيان مقدار ما يعطى للفقير في باب الزكاة (انظر: مصابيح الظلام ١٠: ٥٣٢)، وفي بيان ما يجب القيام به (انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٤٠)، وفي باب الصلاة (انظر: مصابيح الظلام ٤: ٢٥٩).

(١) رسالة عمليه (مع تعليقات الميرزا الشيرازي)، العلامة محمد باقر الوحيد البهبهاني ١٥، ط ١، قم المقدسة، ١٣١٠ هـ.

تحدّثت عن حرمة إعانة الظالم، وما إذا كان هو خصوص الحاكم والسلطان الجائر أو مطلق الظالم للآخرين سواء أكان يمارس الظلم بحق الآخرين وهو في منصب الحكم، أو من خلال ممارسة السرقة والجريمة وما إلى ذلك، أو ما يشمل علاوة على ذلك حتى ظلم الإنسان لنفسه من خلال ارتكاب الذنوب والمعاصي أيضاً؟ خلاف بين الفقهاء. إن موارد تطبيق هذه القاعدة من قبل العلامة الوحيد البهبهاني تظهر أنه يختار القول الأخير، بمعنى أنه يذهب إلى القول بأن المراد من «الظالم» في العنوان هو الأعم من الظالم لنفسه وغيره. فقد عمد إلى التمسّك بهذه القاعدة في باب الزكاة مطبقاً عنوان الظالم على الفرد الفاسق[1]، وفي باب الصلاة على الفاسق[2]، وفي موضع آخر على الحاكم الجائر المخالف[3]، هذا في حين يؤكد المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان أن المراد من الظالم ليس مطلق الفاسق، وإنما المراد إما الحاكم الجائر أو مطلق الظالم للآخرين[4]، وإن العلامة الوحيد البهبهاني رغم أنه كان في مقام نقد وشرح هذا الكتاب قد آثر السكوت وعدم إبداء رأيه حول هذه المسألة، واكتفى بمجرّد التهميش على مسألة فرعية في هذا

---

(١) انظر: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، العلامة الوحيد البهبهاني ١٠: ٥٣٢.

(٢) انظر: المصدر أعلاه ٤، ٢٥٩.

(٣) انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، العلامة الوحيد البهبهاني: ٤٠.

(٤) انظر: مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمد المقدّس الأردبيلي ٨: ٦٤.

المجال[١].

٢ ـ المراد من الإعانة والمساعدة

اختلف الفقهاء بشأن العلاقة مع الظالم ونوع التعاون المحرّم معه. فهناك من الفقهاء من حرّم مطلق التعاون مع الظالم، سواء أكان ذلك العمل محرماً في نفسه أم مستحباً، من قبيل: بناء مسجد. وإن إطلاق كلام الكيدري[٢]، والشيخ الطوسي[٣]، والمحقق الحلي[٤]، وتصريح العلامة البحراني[٥]، يدلّ على اختيار هذا القول. وهناك منهم من فصّل بين أعمال الظالم المحرّمة وغير المحرّمة؛ فأباح ما لم يكن محرّماً، من قبيل: الخياطة والطبخ والبناء وما إلى ذلك مطلقاً. وهو مختار الشيخ المفيد[٦]،

---

(١) انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، العلامة محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٣١.

(٢) انظر: إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قطب الدين محمد بن حسين الكيدري: ٢٤٦، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم المقدّسة، ١٤١٦ هـ.

(٣) انظر: النهاية في مجرد الفقه والفتاوي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: ٣٦٥، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٠ هـ.

(٤) انظر: نكت النهاية، نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي ٢: ٩٩، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الأولى، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

(٥) انظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد بن إبراهيم آل عصفور البحراني ١٨: ١١٨، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤٠٥ هـ.

(٦) انظر: المقنعة، محمد بن النعمان العكبري المفيد: ٥٨٩، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤١٣ هـ.

وسلار الديلمي[١]، وابن إدريس الحلي[٢]، والمحقق الحلي[٣]، والعلامة الحلي[٤]، والشهيد الأول[٥]، وفخر المحققين الحلي[٦]، وشمس الدين

---

(١) انظر: المراسم العلوية والأحكام النبوية، حمزة بن عبد العزيز سلار الديلمي: ١٧٠، منشورات الحرمين، قم المقدّسة، ١٤٠٤ هـ.

(٢) انظر: ؟

(٣) انظر: شرائع الإسلام في الحلال والحرام، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي ٢: ٤، مؤسسه اسماعيليان، الطبعة الثانية، قم المقدّسة، ١٤٠٨ هـ.

(٤) انظر: إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلامة الحسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي الحلي ١: ٣٥٧، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤١٠ هـ؛ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (الطبعة القديمة)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، مشهد المقدّسة؛ تذكرة الفقهاء (الطبعة الحديثة) ١٢: ١٤٣، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، قم المقدّسة؛ تلخيص المرام في معرفة الأحكام: ٩١، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علمية قم، الطبعة الأولى، قم المقدّسة، ١٤١٢ هـ؛ منتهى المطلب في تحقيق المذهب ١٥: ٣٨٠، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، مشهد، ١٤١٢ هـ؛ نهاية الإحكام في معرفة الأحكام ٢: ٨، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الأولى، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

(٥) انظر: اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول): ١٠٣، دار التراث ـ الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٠ هـ.

(٦) انظر: إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، محمد بن الحسن بن يوسف فخر المحققين الحلي ١: ٤٠٥، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الأولى، قم المقدّسة، ١٣٨٧ هـ

الحلي[١]، والمحقق الثاني[٢]، والشهيد الثاني[٣]، والمقدّس الأردبيلي[٤]، والحر العاملي[٥]، وصاحب مفتاح الكرامة[٦]، والسيد مجاهد الطباطبائي[٧]، وهناك من ذهب إلى القول بكراهة هذا النوع من الإعانة[٨]،

---

(١) انظر: معالم الدين في فقه آل ياسين، شمس الدين محمد بن شجاع القطان الحلي ١: ٣٣١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم المقدّسة، ١٤٢٤ هـ.

(٢) انظر: جامع المقاصد في شرح القواعد، علي بن الحسين المحقق الثاني العاملي الكركي ٤: ٢٥، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية، قم المقدّسة، ١٤١٤ هـ.

(٣) انظر: حاشية شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني): ٣٠٧دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، الطبعة الأولى، قم المقدّسة، ١٤٢٢ هـ.

(٤) انظر: مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمد الأردبيلي ٨: ٦٤.

(٥) انظر: هداية الأمة إلى أحكام الأئمة (منتخب المسائل)، محمد بن الحسن الحر العاملي ٦: ٣٢، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، مشهد المقدّسة، ١٤١٢ هـ

(٦) انظر: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (الطبعة القديمة)، السيد جواد بن محمد الحسيني العاملي ٤: ٦٤، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت.

(٧) انظر: كتاب المناهل، السيد محمد مجاهد الطباطبائي: ٣١٥، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، قم المقدّسة.

(٨) انظر: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني) ٣: ١٢٧، مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤١٤ هـ؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفي ٢٢: ٥٤، دار إحياء التراث العربي، الطبعة السابعة، بيروت؛ كفاية الأحكام (مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام)، باقر بن محمد المؤمن المحقق السبزواري ١: ٤٣٥؛ أحكام المتاجر المحرّمة، مهدي كاشف الغطاء: ١٤٥، مؤسسة كاشف الغطاء، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، ١٤٢٣ هـ.

وهناك من الفقهاء من فصل بين الأعمال المباحة أيضاً، فقال بحرمة الأمور المباحة التي تستوجب دخول الفرد في زمرة أعوان الظالم. ومن الذين قالوا بهذا التفصيل: الشيخ الأنصاري[١]، والسيد الخوئي[٢]، والمحقق السبزواري[٣]، والسيد الحكيم[٤].

وقد ذهب العلامة الوحيد البهبهاني في بعض مؤلفاته إلى القول الأول، فقال بحرمة إعانة الظالم في غير مورد الظلم، بل حتى في الأمور المستحبّة، من قبيل: بناء المساجد، أو الأمور المباحة، من قبيل: بناء البيوت أيضاً. فقد صرّح في هذا الشأن قائلاً:

«إن الإعانة فيه غير منحصرة في نفس الإثم، بل كلّ شيء يصير سبباً لقوّة الإثم يتعيّش به، ويترفّه وتنتظم أحواله، أو له مدخلية في ذلك. بكونه إعانة في الإثم؛ لأن له مدخلية فيه، إذ لو اختل نظامه لعله لم يكن كذلك، بل يضطرب ويتشوّش، كما هو مشاهد»[٥].

ومن هنا نجده يقول في بيان المناهي في المعاملات:

---

(١) انظر: كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري ٢: ٥٤، مؤتمر تكريم الشيخ الأعظم الأنصاري، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤١٥ هـ.

(٢) انظر: منهاج الصالحين، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ٢: ٧.

(٣) انظر: مهذب الأحكام، باقر بن محمد المؤمن المحقق السبزواري ١٦: ١٦٢.

(٤) انظر: منهاج الصالحين، السيد محسن الطباطبائي الحكيم ٢: ١١، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٠ هـ.

(٥) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، الوحيد البهبهاني ١٠: ٤٨٦.

«تكره البطالة، أو العمل للظالم بما لا يعتبر إعانة له، بل الأحوط اجتنابه»[١].

هذا في حين أنه في كتاب الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان رغم أنه كان في مقام الشرح والنقد وإبداء الرأي والفتوى، لم يرد على فحوى كلام المقدّس الأردبيلي، مما يبدو منه قبوله، وقد تقدّم أن المقدّس الأردبيلي كان من القائلين بعدم حرمة إعانة الظالم في غير الحرام[٢].

ب ـ حرمة الولاية من قبل الجائر

إن من بين أساليب مكافحة الظلم التي اهتم بها الفقه السياسي الشيعي، عدم المشاركة في أجهزة الأنظمة الجائرة. وهذا الأمر من الوضوح بين فقهاء الإمامية بحيث أن بعض الأعاظم ادعى إجماع الفقهاء عليه[٣]. وقد عبّر العلامة البهبهاني عن ذلك بالقول: «لو عمل لهم بحيث لا يعدّ خدمة لهم، من قبيل: العمل في أمور الديوان، من قبيل: القضاء أو الإفتاء أو الكتابة وما إلى ذلك»، وقد ذكر ذلك تحت عنوان (العمل للظالم). وقد بنى أصل المسألة على حرمة هذا النوع من التكسب،

---

(١) آداب التجارة، العلامة محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٢٩.

(٢) انظر: مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمد المقدّس الأردبيلي ٨: ٦٤.

(٣) انظر: مصباح الفقاهة، محمد علي التوحيدي ١: ٤٢٦؛ منهاج الصالحين، السيد أبو القاسم الخوئي ٢: ١١.

ولكنه أخذ بعد ذلك يستثني بعض الأمور من هذا الأصل[١].

ج ـ عدم الاحتكام إلى قضاة الجور

إن من بين الحاجات الأساسية لكل مجتمع من المجتمعات وجود مرجعية قضائية صالحة لحل الدعاوى وحسم الخصومات والنزاعات على أساس القانون. وقد دعت الأهمية البالغة للمؤسسة القضائية في الإسلام إلى أن يشترط فقه الإمامية شروطاً خاصة يجب توفّرها في من يتولى منصب القضاء. وإن اعتبار وشرعية الجهاز القضائي تتوقف بشكل كامل على تحقيق هذه الشرائط. فلو افتقرت المؤسسة القضائية في المجتمع الإسلامي إلى شرائط من قبيل: عدالة القاضي، وعلمه واختصاصه الفقهي، ونصبه من قبل مرجعية صالحة أو مأذون من قبلها، كان ذلك الجهاز مفتقراً إلى صلاحية الحكم بين الأفراد، ووجب على الناس عدم الاحتكام إليه. من هنا يذهب العلامة الوحيد البهبهاني في بعض مؤلفاته ـ مستنداً إلى الروايات ـ إلى القول جازماً بأن أفعال قاضي العامة (الجور) لناحية نصب القيّم، فاقدة لجميع أنواع الاعتبار[٢]. وقد بيّن سماحته هذه المسألة في حاشيته على كلام المحقق الأردبيلي، على نحو معلق ومشروط، إذ يقول:

---

(١) انظر: رسالة عملية (مع تعليقات الميرزا الشيرازي)، العلامة الوحيد البهبهاني: ١٥.

(٢) انظر: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، العلامة محمد باقر الوحيد البهبهاني ١٠: ١٠٠.

«لكن كون قاضي الجور لا عبرة بنصبه القيّم أصلاً يتوقف على دليل، إذ يجوز أن يكون الأئمة عليهم السلام يجيزون أمثال ذلك منهم، ويجعلونهم بمنزلة قاضي الحق، لرفع الحرج، وللمداينة معهم بما يدينون، كما فعلوا في حملية الخراج وأمثاله. هذا، مع احتمال أن المعصوم عليه السلام أجاز ذلك، ويكون الاستناد إلى تجويزه عليه السلام. إلا أن يقال: العمومات الدالة على فساد أمور القضاة من العامة وأحكامه تقتضي عدم العبرة مطلقاً، إلا ما ثبت اعتباره، ولم يثبت هنا»[1].

د ـ حرمة وبطلان تصرّفات الحاكم الجائر في الأموال العامة

إن من الأحكام الثابتة في الفقه الشيعي، حرمة وبطلان تصرّفات الحاكم الجائر في الأموال العامة. وقد أكد العلامة الوحيد البهبهاني في مباحث «بيع المكاسب» على كون الحاكم الجائر غاصباً، وعلى حرمة وفساد معاملاته وتصرّفاته المالية. وقد ذهب إلى القول بأن الأنفال، والأراضي المفتوحة عنوة، والزكاة وما إلى ذلك حق خاص بالإمام المعصوم عليه السلام، وهي في عصر الغيبة من حق الفقهاء، وإن كل ما يقوم به الحاكم الجائر من تصرّف فيها إنما هو تصرّف في حق الآخر من دون رضاه، وهو حرام وفاسد أشدّ ما تكون الحرمة والفساد، وإليك نصّ عبارته في هذا الشأن، إذ يقول:

«على أن جميع معاملات الجائرين ـ من الإجارة والمزارعة وغيرهما ـ

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، العلامة الوحيد البهبهاني ١: ٣٩٤.

في الأراضي المفتوحة عنوة، وجميع أنفال الأئمة عليهم السلام، والزكاة، ونحو ذلك حرام أشد ما يكون، وغصب بأشد ما يكون، لكون الحق للمعصوم عليه السلام، أو للفقهاء أيضاً مثلاً في البعض، فكانت المعاملات المذكورة فاسدة أشد ما يكون بالنسبة إلى الجائرين، ومن لم يرض المعصوم عليه السلام، وصحيحة بالنسبة إلى من رضي عليه السلام وبالنسبة إلى أنفسهم المقدسة»[1].

طرق مراعاة المصلحة

هناك في الفقه السياسي الشيعي ـ بالالتفات إلى مختلف الشرائط الاجتماعية والسياسية ـ رؤيتان مختلفتان إلى المسائل السياسية:

الرؤية الأولى: تقوم على القواعد والأحكام الأولية التي تبحث على أساس الواجبات والمحرّمات، وتهدف إلى رسم الخطوط العريضة للنظام السياسي المنشود في المجتمع الديني العادل.

الرؤية الثانية: تقوم على القواعد والأحكام الثانوية، التي تهدف إلى المناغمة مع الشروط غير المناسبة وغير المطلوبة بغية الحيلولة دون الأضرار والآفات، وضمان الحدّ الأدنى من المصالح والمنافع للناس. وما تقدم بحثه في القسم الأول كان منبثقاً عن الأحكام الأولية. بيد أن الشرائط وحقائق الزمان والمكان تقتضي أحياناً مصالح أخرى، وبذلك يعمد الفقه بالالتفات إلى ما يتمتع به من المرونة والحيوية إلى تعريف نوع جديد من العلاقات والتعامل مع الأحداث، وهي التي يصطلح عليها

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، العلامة الوحيد البهبهاني ١: ٩٠.

بـ «مراعاة المصلحة».

إن قاعدة أو طريقة مراعاة المصلحة، تسمح بسلوك خاص يتناسب مع الشروط والظروف الزمنية. وعلى أساس ذلك يتخذ الشيعة في عصر الغيبة موقفاً بناءً ـ إلى حدّ ما ـ في التعاطي والتعامل مع الحكومات القائمة. وهذا الأسلوب لا يعني تعطيل وإلغاء المواجهة مع نظام الجور ومقارعة الظلم، بل هو في الحقيقة قاعدة أو طريقة تفرضها مراعاة المصلحة حيث لا بدّ من تغيير أساليب المواجهة التي يرسمها الفقيه لمقلديه في إدارة دفّة المواجهة مع الظلم، وليس الاستسلام للمخالف، والإذعان والرضى بحكومة الجور. ولا بدّ من الالتفات إلى أنه كما يجب تحقق الحكومة المنشودة في عصر الغيبة، والقول بأصل الولاية للفقيه، يجب أيضاً تحصيل مقدمات ذلك على الفقيه، ولا يمكن للفقيه أن لا يقوم بإعداد العدّة لإقامة الحكومة المنشودة، وإعمال ولايته بذريعة رعاية المصلحة، فينتظر القضاء والقدر، حتى إذا حكم القضاء بإسقاط الحاكم الجائر عن منصبه، ستصل النوبة إلى الفقيه كيْ يعمل ولايته ويمسك بزمام السلطة والأمور. وبعبارة أخرى: إن إيجاد مقدمات الحكومة الصالحة من قبيل: مقدمة الواجب، وليس من قبيل: مقدمة الوجوب[1].

---

(١) إن مقدمة الوجوب هي المقدمة التي يتحقق الوجوب لذيها بمجرّد تحققها، من قبيل وجوب الحج عند تحقق الاستطاعة، حيث لا يجب تحصيل الاستطاعة. خلافاً لمقدمة الواجب التي يجب تحصيلها كما يجب تحصيل ذي المقدمة، من قبيل: الوضوء للصلاة.

وفيما يلي ـ بالالتفات إلى ما تقدّم ـ سوف نستعرض بعض موارد هذا النوع من التعامل والتعاطي البناء، من وجهة نظر العلامة الوحيد البهبهاني.

أ ـ التعاون مع الظالم في ظروف خاصة

رغم ذهاب العلامة الوحيد البهبهاني إلى اقتضاء الأصل الأولي ـ في جميع صور التعاون مع الظالم ـ للحرمة، إلا أنه مع ذلك يصرّح بأن بعض شرائط التعاون مع الظالم لا تكون غير محرّمة فحسب، بل قد تكتسب صفة الوجوب أيضاً، ومن ذلك قوله:

«إن من بين أنواع الكسب الحرام، العمل للظلمة، إذ سيتحوّل يوم القيامة إلى سرادق من نار حتى يفرغ الله من الحكم بين العباد؛ فيرمى بعمال الظلمة معهم في النار. نعم إذا أمكن له عدم الوقوع في الحرام، واستطاع أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فلا مانع عندها من العمل لهم، وإن كان في ذلك خدمة لهم؛ لأن كفارة خدمة السلطان قضاء حوائج الإخوان، وعلى المرء أن يقضي حوائج إخوانه مهما أمكنه، وكذلك يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهما أمكن، وإذا لم يتمكن من الأمر بالمعروف اكتفى بقضاء حوائج الإخوان، وكذلك إذا لم يتمكن من قضاء حوائج الإخوان، اكتفى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما تيسّر له، وإذا لم يتمكن من شيء من ذلك، وكان في عمله للظالم حدٌّ للظلم أو تخفيفاً منه، فلا مانع من خدمته، بل يبدو

أن هذه الموارد قد تبلغ حدّ الوجوب لمكان وجوب تحصيلها»[1].

وعليه يتضح من هذا الكلام أن الموارد التي تؤدّي إلى إباحة وتسويغ العمل مع الظالم والتعاون معه، عبارة عن:

ـ إقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ـ قضاء حوائج الإخوان من الشيعة.

ـ المنع من ظلم الظالم، أو الحدّ من ظلمه أو تخفيف الظلم في الحدّ الأدنى.

الأمر الذي يحكي عن حقيقة أن إضفاء الشرعية على التعاون مع السلطان الجائر، هو نتيجة المواءمة بين الغاية والواقعية في التفكير السياسي الشيعي، بمعنى أن الشيعة وفقهاؤهم وإن لم يتخلوا عن الاعتقاد القائل بعدم مشروعية خلفاء الجور في عصر الغيبة، إلا أنهم لم يجدوا بدّاً من التأقلم مع الحكومة غير الشرعية لضمان الحد الأدنى من المكتسبات والمصالح أيضاً. إن رعاية المصلحة وإدراك الظرف الزماني [والمكاني] والرؤية الواقعية للأمور التي يتمتع بها الفقهاء، والتي أدركوا بموجبها أنهم لا يستطيعون وحدهم إقامة الحكم من جهة، واعتقاد بعض أولئك السلاطين من جهة أخرى، دعا الفقهاء إلى التعاون مع هؤلاء السلاطين في إطار تحقيق أهداف الإسلام ومذهب التشيّع، وتطبيق بعض أحكامه.

---

(١) رسالة عملية (مع تعليقات الميرزا الشيرازي)، العلامة الوحيد البهبهاني: ١٥.

ب ـ قبول الولاية في ظروف وشرائط خاصة

على الرغم من أن قبول ولاية الظالم يُعدّ نوعاً من التعاون مع الظالم، ولكن حيث توجد روايات خاصة في هذا الشأن من قبل الأئمة الأطهار، فقد عقد الفقهاء باباً مستقلاً لذلك. كما أن قبول الولاية في جهاز السلطة الظالمة على أساس الأحكام الأولية ليس جائزاً، إلا أن ذات هذا الحكم يتغيّر في ظلّ بعض الظروف والشرائط الخاصة. وبالتأمل في فتوى العلامة الوحيد البهبهاني في هذا الشأن، ندرك استثناء موردين من عنوان الحرمة[1]:

العنوان الأول: أن يكون قبول الولاية قائماً على أساس حفظ المصالح العامة للناس. إذ صرّح العلامة الوحيد البهبهاني بأن قبول الولاية في مثل هذه الحالة قد يبلغ حدّ الوجوب أيضاً، إذ يقول:

«لو عمل لهم بحيث لا يعدّ خدمة لهم، من قبيل: العمل في أمور الديوان، من قبيل: القضاء أو الإفتاء أو الكتابة وما إلى ذلك، إذا أيقن أنه إذا قبل بهذا العمل فإنه سوف يقوم بما يوافق الشرع والعدالة مهما أمكن، وأن الآخرين إذا قبلوا بهذا العمل بدلاً عنه سيلحق بالمؤمنين ظلم وضرر كثير، فلا مانع في مثل هذه الحالة من قبوله العمل مع الظلمة، بل ربما وجب عليه ذلك في مثل هذه الحالة، إذا أمكنه دفع

---

(١) يجب الالتفات إلى أن رأي بعض الفقهاء المعاصرين من أمثال السيد الخوئي يتطابق مع رأي العلامة الوحيد البهبهاني في هذا الشأن. انظر: مصباح الفقاهة، السيد أبو القاسم الخوئي ١: ٤٣٧؛ ومنهاج الصالحين ٢: ١١.

الضرر الكثير عن الناس، وهكذا إذا كان قادراً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو استطاع مهما أمكن من دفع الظالم عن ارتكاب الظلم، فكل واحد من هذه الأمور لوحده يؤدي إلى الوجوب، فما ظنك لو كانت مجتمعة»[١].

وقد استطرد العلامة الوحيد البهبهاني يتحدث بشأن الاكتساب الحاصل من هذا الطريق قائلاً:

«وفيما يتعلق بالأمور التي تؤخذ من الناس للظالم في هذه الموارد، عليه أن لا يضعها تحت يده على الأحوط، كي لا تنشغل ذمته بها لأصحابها»[٢].

العنوان الثاني: أن يكون مكرهاً ومضطرّاً إلى القيام بتلك الأعمال، وفي ذلك يقول العلامة الوحيد البهبهاني:

«لو أن الظالم أكرهه على العمل له، فاضطر إلى معاونته خوفاً على عرضه أو نفسه أو ماله، أو أن ينزل به أذى لا يحتمله، سواء أكان ذلك الأذى واقعاً عليه مباشرة أو على غيره من الشيعة، فعندها يمكن له العمل للظالم، وعليه تستثنى من موارد حرمة العمل مع الظالم، الموارد التي تبلغ الدماء فعليه اجتنابها قطعاً، أو الجراح فقط فعليه اجتنابها على الأحوط أيضاً»[٣].

يتضح من هذا الكلام أن رأي العلامة الوحيد البهبهاني أن الإكراه

---

(١) رسالة عملية (مع تعليقات الميرزا الشيرازي)، العلامة الوحيد البهبهاني: ١٥.

(٢) المصدر أعلاه.

(٣) المصدر أعلاه: ١٦.

الذي يسوّغ العمل مع الظالم هو الذي يؤدي من جهة إلى إراقة دماء الآخرين، وأن يكون الإكراه من ناحية أخرى بحيث يشتمل على الخوف من ضرر لا يُحتمل.

ج ـ الاحتكام إلى قضاة الجور في ظروف خاصة

طبقاً للروايات المأثورة فإن أحكام قضاة الجور وإن كانت فاقدة للاعتبار لعدم توفرهم على الشرائط المعتبرة، إلا أن هناك أدلة خاصة في بعض الموارد تعتبر الأحكام الصادرة عنهم معتبرة. يذهب العلامة الوحيد البهبهاني إلى القول بأن أحد الموارد التي أذن فيها الأئمة بأحكام قضاة العامة، حلية الخراج وما إلى ذلك. يرى العلامة الوحيد البهبهاني أن الأئمة إنما اعتبروا قضاتهم بمنزلة قضاة الحق، من باب رفع الحرج وقاعدة إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم، وكانوا يعملون بالأحكام الصادرة عنهم[1]. ويبدو أن هذا أرفع تعبير بشأن إضفاء المشروعية على أحكام دولة الجور فيما يتعلق بالأمور المالية.

د ـ العلاقات الاقتصادية مع حكام الجور

إن بعض العلاقات الاقتصادية مع حكام الجور الواردة في مؤلفات العلامة الوحيد البهبهاني، على النحو الآتي:

١ ـ التعاطي مع عمّال حكام الجور: يفتي العلامة الوحيد البهبهاني بإباحة التعامل مع حكام الجور إذا احتملت حلية الأموال مورد المعاملة

---

(١) انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، العلامة الوحيد البهبهاني: ٣٩٤.

معهم «وأما إذا كانت محرّمة في نفس الأمر، فتترك أثرها»[١].

٢ ـ أخذ الزكاة من الظالم الجائر: إن أخذ الزكاة من الناحية الفقهية والحقوقية يتخذ عناوين مختلفة. يرى العلامة الوحيد البهبهاني جواز أخذ الزكاة من الظالم الجائر المخالف (غير الشيعي) بعنوان الشراء[٢]. كما أنه يجيز أخذ الزكاة بعنوان الهبة غير المعوّضة بطريق أولى. إذ يرى أن إعطاء العوض للحاكم الجائر، يستوجب إعانة الظالم والإعانة على الإثم، خلافاً للأخذ بغير عوض، فإنه لا يصدق عليه عنوان إعانة الظالم[٣]. هذا في حين يذهب المقدّس الأردبيلي إلى الاعتقاد بعدم جواز أخذ الزكاة من الجائر المخالف مطلقاً. وقد أعرب العلامة الوحيد البهبهاني عن مخالفته لهذه الفتوى بشدّة، معتبراً أنها لا تستند إلى أي سند ومدرك، ومخالفة لإجماع الفقهاء[٤]. ثمّ استطرد مشيراً إلى بيان قاعدة عامة، وهي أن أخذ الزكاة من الجائر تحت أيّ عنوان إذا أوجبت مذلة للفرد، كان محرّماً قطعاً؛ لأن الشارع المقدّس لا يجيز للمؤمن أن يُذلّ نفسه، سواء من طريق أخذ الزكاة أو أيّ طريق آخر[٥].

---

(١) انظر: الرسالة العملية، مبحث المعاملات، مخطوطة غير مرقّمة، نقلاً عن الفكر السياسي للعلامة الوحيد البهبهاني: ١٠١.

(٢) يبدو ـ بالالتفات إلى هذا الأمر ـ أن أخذ الزكاة من الجائر الشيعي جائز بطريق أولى.

(٣) انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، العلامة الوحيد البهبهاني: ٤٠.

(٤) انظر: المصدر أعلاه: ٤١.

(٥) انظر: المصدر أعلاه.

٣ ـ أخذ الهبة: ذهب العلامة الوحيد البهبهاني في رسالته العملية إلى التفصيل بشأن الهبة؛ فإذا كانت الهبة من أموال الشبهة، فالأفضل التحرز منها واجتنابها، والأفضل أخذها من الظالم والتصدّق بها من قبل صاحب المال، وإن كانت من مال حرام، وعرف صاحب المال، وجب عليه أخذها وإعادتها إلى صاحبها، وإذا لم يعرف صاحب المال، أخذه من السلطان الجائر أو عامله واحتفظ به عنده إلى حين العثور على صاحبه، وعند اليأس منه تصدّق به عنه[1].

٤ ـ الأخذ من بيت المال: يرى العلامة الوحيد البهبهاني جواز الأخذ من بيت مال الخلفاء أيضاً[2].

إن هذه الموارد الأربعة تمثل في واقع الأمر نماذج للتعامل الذي تقتضيه مصلحة المجتمع الشيعي مع الأنظمة السياسية القائمة. يرى العلامة الوحيد البهبهاني أن فقه الشيعة على أساس الاتجاه الداخلي والخارجي يعمل على المحافظة على الحياة الاجتماعية بشكل منتظم، وبذلك تمّ تعبيد مسار التشيّع في أصعب الظروف بشكل معقول.

الاستنتاجات

١ ــ بالالتفات إلى الجذور التاريخية للممارسات الشيعية على

---

(١) انظر: الرسالة العملية، مسألة الهبة، مخطوطة غير مرقّمة، نقلاً عن الفكر السياسي للعلامة الوحيد البهبهاني: ١٠٠.

(٢) انظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، العلامة الوحيد البهبهاني: ٤١.

المستوى السياسي في عصر الغيبة، يمكن قراءة هذه الممارسات من خلال منظومة الاتجاه الداخلي والخارجي.

٢ ـ في منظومة الاتجاه الداخلي، ندرس البنية الاجتماعية ـ السياسية للشيعة التي تقوم على أساس تعاليمهم الفقهية، والتي تتولى تنظيم الأمور الداخلية للمجتمع الشيعي.

٣ ـ كما تُدرس مؤسسة القيادة القائمة في المجتمع الشيعي في عصر الغيبة على أساس نظرية الاجتهاد وتقليد الفقيه، والمؤسسة القضائية والمالية اللتان يُشرف عليهما الفقيه أيضاً، ضمن منظومة الاتجاه الداخلي أيضاً.

٤ ـ وفيما يتعلق بمنظومة الاتجاه الخارجي التي هي موضوع هذا المقال، ندرس الأبحاث النظرية المرتبطة بأساليب وآليات تعامل المجتمع الشيعي مع المؤسسات السياسية غير الشيعية والجائرة.

٥ ـ في الفكر السياسي للعلامة الوحيد البهبهاني ـ فيما يتعلق بتعامل المجتمع الشيعي مع حكومات الجور ـ يتمّ انتزاع «المشاركة المحدودة» من خلال التلفيق بين أصلين في الفكر والسياسة، وهما: أصل «رفع الظلم»، و«رعاية المصالح».

٦ ـ حيث يذهب العلامة الوحيد البهبهاني إلى القول بأنّ قيام الحكومة ضرورة عقلية يقتضيها اختلاف الناس، يذهب كذلك إلى ضرورة تعيين الشخص الذي يتولى منصب الحكومة من قبل الله

سبحانه وتعالى أيضاً، معللاً ذلك بضرورة تجنب النزاع (أي حسم مادة النزاع)، واختلاف الأشخاص في الوصول إلى هذه المناصب.

٧ ـ يذهب العلامة الوحيد البهبهاني إلى القول بأن البيعة التي تمثل في مصطلح العرف السياسي ما يُعرف بانتخاب الحاكم من قبل الناس، لا أصل لها في إضفاء الشرعية على الحكومة، وإنما تلعب دوراً هامشياً، وإن منشأ إضفاء الشرعية الوحيد هو التنصيب الإلهي، وإن قبول أو عدم قبول الناس للحاكم، إنما يلعب دوراً في بسط يد الحاكم وتمكينه أو عدم بسط يده وعدم تمكينه من القيام بالأمور التنفيذية ليس إلا.

٨ ـ إن منصب الإمامة يجب أن يتولاه شخص يتقدّم على جميع أقرانه في الصفات والكمالات الإنسانية. وإلا لو تمّ تقديم من هو دونه في الكمال لزم من ذلك تقديم المفضول على الفاضل، وقبح ذلك من الأحكام العقلية للعقل النظري. من هنا فإن العلامة الوحيد البهبهاني يؤكد ـ من بين الشرائط والصفات المعتبرة في الحاكم الإسلامي ـ على ثلاثة شرائط أساسية، وهي: العلم بالدين والأحكام الإلهية، والأعلمية بالقياس إلى الآخرين، والعدالة والاعتقاد بإمامة الأئمة المعصومين.

٩ ـ يذهب العلامة الوحيد البهبهاني إلى الاعتقاد بأن إقامة الحكومة في عصر الحضور حيث كانت من اختصاص النبي والإمام، تكون في عصر الغيبة من اختصاص النائب عنهم، وهو الفقيه الجامع للشرائط.

١٠ ـ يرى العلامة الوحيد البهبهاني أن حكومة العدل في عصر

الحضور ـ بشكل عام ـ منحصرة بوجود شخص المعصوم المتمثل بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام، أو الذين يؤذن لهم بإدارة أمور الناس من قبلهم، وأما سائر الحكومات الأخرى فهي حكومات جائرة.

١١ ـ يحرم التعاون مع الحاكم الجائر الذي هو من مصاديق الإعانة على الظلم. وقد عمّم العلامة الوحيد البهبهاني عنوان الظلم الوارد في الآيات والروايات ـ التي تحدّثت عن حرمة الإعانة على الظلم ـ على الفرد الظالم لنفسه، ولم يحصره بالأفراد الذين يظلمون الآخرين فقط. كما عمّم حرمة إعانة الظالم إلى غير موارد الظلم وحتى إلى الأمور المستحبة في ذاتها، من قبيل: بناء المساجد، أو الأمور المباحة، من قبيل: بناء البيوت أيضاً. ولم يحصر الإعانة على الظلم بالمساعدة على ارتكاب الذنب والمعصية فقط.

١٢ ـ طبقاً للقواعد والأحكام الثانوية ـ التي تهدف إلى التناغم والتأقلم مع الظروف والشرائط الاستثنائية للحيلولة من الأضرار وضمان الحدّ الأدنى من المصالح والمنافع للناس ـ تقتضي الظروف وشرائط الزمان والمكان أحياناً مصالح أخرى، حيث يعمد الفقه بالنظر إلى مرونته وحيويته إلى تعريف نوع جديد من التعاطي والتعامل مع الأحداث، وهو ما يُسمى بـ «رعاية المصالح».

١٣ ـ إن رعاية المصالح تعني تغيير الأساليب وطرق المواجهة من قبل الفقيه، وليست استسلاماً وتنازلاً للمخالف، وإذعاناً وانصياعاً لحكومة الجور.

١٤ ـ على الرغم من ذهاب العلامة الوحيد البهبهاني إلى القول بحرمة التعاون مع الظالم على جميع الصور، إلا أنه مع ذلك يصرّح بأن التعاون مع الظالم في بعض الأحيان لا يكون غير محرّم فحسب، بل قد يبلغ حدّ الوجوب أيضاً.

١٥ ـ كما أن قبول الولاية من قبل الجائر ـ طبقاً للأحكام الأولية ـ غير جائز، إلا أن ذات هذا الحكم قد يتغيّر في ظلّ بعض الظروف والشرائط الخاصة. ومن خلال التأمل في فتاوى العلامة الوحيد البهبهاني في هذا المجال، يتمّ استثناء موردين من عنوان الحرمة، وهما أولاً: أن يكون الهدف من الولاية القيام بحفظ مصالح الناس، وثانياً: أن تفرض عليه تلك الولاية بالإكراه، وأن يضطر إلى الالتزام بالقيام بها.

١٦ ـ إن أحكام قضاة الجور ـ طبقاً للروايات ـ وإن كانت غير معتبرة بسبب عدم توفر الشرائط المعتبرة فيهم، إلا أنها تعتبر في بعض الموارد بالنظر إلى وجود دليل خاص. ويرى العلامة الوحيد البهبهاني أن من بين الموارد التي اعتبر فيها الأئمة جواز العمل بمضمون أحكام القضاة من العامة، حلية الخراج وأمثال ذلك.

١٧ ـ إن التعامل مع عمال حكام الجور ـ طبقاً لفتوى العلامة الوحيد البهبهاني ـ إنما تجوز إذا احتمل حلية المال الذي وقع مورداً للمعاملة. «وأما إذا كان حراماً في ذات الأمر، فإنه يؤثر أثره».

١٨ ـ يذهب العلامة الوحيد البهبهاني ـ بالنظر إلى الروايات ـ إلى

جواز أخذ الزكاة من الظالم الجائر المخالف (غير الشيعي) إذا كان الأخذ بعنوان الشراء. كما يرى جواز أخذ الزكاة بعنوان الهبة غير المعوّضة من طريق أولى.

١٩ ـ لقد ذهب العلامة الوحيد البهبهاني في رسالته العلمية فيما يتعلق بالهبة إلى القول بالتفصيل. وفيما يتعلق بأخذ المال من بيت مال الخلفاء قال بالجواز أيضاً.

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمد الأردبيلي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٠٣.

٣. المكاسب، الشيخ مرتضي الأنصاري؛ الطبعة الأولى، المؤتمر العالمي لمئوية الشيخ الأنصاري، ١٤٠٥ هـ‍ق.

٤. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني آل عصفور؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ١٤٠٥هـ‍ق.

٥. فرهنگ واژه‌ها، عبد الرسول بيات؛ الطبعة الأولى، مؤسسة انديشه وفرهنگ الديني، قم ١٣٨١هـ‍ش.

٦. تاريخ فلسفه سياسي، بهاء الدين بازاركاد؛ زوار، طهران ١٣٥٩.

٧. بيدارگران قبله، محمد رضا الحكيمي؛ الطبعة الأولى، مكتب نشر الثقافة الإسلامي.

٨. منهاج الصالحين، سيد محسن الطباطبائي الحكيم؛ الطبعة الأولى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤١٠.

٩. معالم الدين في فقه آل ياسين، شمس الدين محمد بن شجاع القطان الحلي؛ الطبعة الأول، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ١٤٢٤هـق.

١٠. تخليص المرام في معرفة الأحكام، حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي، مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية بالقم، ١٤٢١ هـق.

١١. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي؛ الأول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٠هـق.

١٢. تحرير الأحكام الشريعة على مذهب الإمامية، حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت، مشهد.

١٣. تذكرة الفقهاء (الطبعة الحديثة، حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت، قم ١٤١٤هـق.

١٤. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي؛ الطبعة الأولى، مبحث البحوث الإسلامي، مشهد ١٤١٢هـق.

١٥. نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، حسن بن يوسف بن المطهر،

العلامة الحلي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٣هـق.

١٦. إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، فخر المحققين محمد بن حسن الحلي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة إسماعيليان، قم ١٣٨٧ هـ ق.

١٧. شرايع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، نجم الدين جعفر بن حسين المحقق الحلي؛ الطبعة الثانية، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤٠٨.

١٨. نكت النهاية، نجم الدين جعفر بن حسين الحلي؛ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، قم ١٤١٢.

١٩. منهاج الصالحين، السيد أبو القاسم الخويي؛ مدينة العلم، قم ١٤١٠هـق.

٢٠. وحيد بهبهاني، علي الدواني؛ الطبعة الأولى، أمير كبير، طهران ١٣٦٢هـش.

٢١. المراسم العلويّة والأحكام النبوية، حمزة بن عبد العزيز الديلمي السلار؛ الطبعة الأولى، منشورات الحرمين، قم ١٤٠٤.

٢٢. مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، محمد باقر بن محمد مؤمن، المحقق السبزواري؛ الطبعة الرابعة، مؤسسة المنار، قم ١٤١٣هـ ش.

٢٣. انديشه سياسى علامه وحيد البهبهانى، أبوالفضل سلطان محمدي؛ الطبعة الأولى، بوستان كتاب، ١٣٨٦هش.

٢٤. المناهل، السيد محمد مجاهد الطباطبائي؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٢٥. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي؛ الطبعة الثالثة، مكتبة المرتضوية، الطهران ١٤١٦هق.

٢٦. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، *أبوجعفر الطوسي*؛ الطبعة الثانية، دار الكتب العربي، بيروت ١٤٠٠هق.

٢٧. تهذيب الأحكام، أبوجعفر الطوسي؛ الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلامية، طهران ١٤٠٧هق.

٢٨. هدايةالأمة إلى أحكام الأئمة ـ منتخب المسائل، محمد بن حسن الحر العاملي؛ الطبعةالأولى، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد ١٤١٢هق.

٢٩. مفتاح الكرامة في شرح قواعد الإمامية، الشهيد الأول؛ الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠. اللمعةالدمشقية في فقه الإمامية، الشهيد الثاني؛ الطبعةالأولى، دار التراث، بيروت ١٤١٠هق.

٣١. حاشية شرائع الإسلام، الشهيد الثاني؛ الطبعة الأولى، مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية بالقم، ١٤٢٢ هق.

٣٢. مسالك الأحكام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ١٤١٣.

٣٣. جامع المقاصد في شرح القواعد، علي بن حسين العاملي، محقق الكركي؛ الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت، قم ١٤١٤هـق.

٣٤. خداوندان انديشه سياسى، مايكل فاستر؛ المترجم: جواد شيخ الإسلامي؛ مكتبة أمير كبير، طهران ١٣٦٢.

٣٥. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي؛ مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ١٤٠٥هـق.

٣٦. أحكام المتاجر المحرّمة، مهدي كاشف الغطاء، الطبعة الأولى، مؤسسة كاشف الغطاء، نجف الأشرف ١٤٢٣هـق.

٣٧. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني؛ الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلامي، طهران ١٤٠٧ هـق.

٣٨. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قطب الدين محمد بن حسين الكيدري؛ الطبعةالأولى، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ١٤١٦هـق.

٣٩. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي؛ الطبعةالأولى، دار إحياء التراث العربي؛ القاهرة ١٣٨٥هـق.

٤٠. المقنعة، محمد بن محمد بن نعمان عكبري، المفيد؛ الطبعةالأولى، المؤتمر العالمي لألفية الشيه المفيد، قم ١٤١٣هـق.

٤١. جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، محمد حسن النجفي؛

الطبعة السابعة، دار إحياء التراث العربي.

٤٢. الحاشية علي مدارك الأحكام، الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ١٤٢٠هـق.

٤٣. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرايع، الوحيد البهبهاني؛ الطبعة الأولى، مؤسسة علامة الوحيد البهبهاني، قم ١٤٢٤هـق.

٤٤. رسالة أصول الدين، الوحيد البهبهاني؛ مخطوط، مكتبةآيت الله كلبايكاني، نسخة ٦/ ١٨٣٦٢ق.

٤٥. رساله عمليه (مع تعليقات الميرزا الشيرازي)، الطبعة الأولى، قم، ١٣١٠ق.

٤٦. آداب التجارة، الوحيد البهبهاني.

٤٧. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهباني؛ الطبعة الأولى، مكتبة مؤسسة علامة الوحيد البهبهاني؛ قم ١٤١٧هـق.

الحركة التربويّة
للوحيد البهبهاني

محمد على فروغي
أستاذ مساعد في جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران

ملخص البحث

واجه الفقه منذ عهد التشريع وحتى اليوم بعض المنعطفات. وقد أوجدت هذه التحوّلات والتغييرات في المجالات المختلفة ومنها: طرح الموضوعات الجديدة وإعادة النظر في المباحث القديمة ومعالجتها، التغيير في بنية المباحث، تنقيح أسس الاستدلال وطرح أساليب جديدة لها، التحوّل في أسس الاستنباط، توسيع المباحث وتعميقها وغير ذلك، الأرضية لظهور هذه الإبداعات والابتكارات في قالب التأليف والتصنيف أحياناً وفي قالب الدعوة والتدريس وغير ذلك أحياناً أخرى. ولكن التحوّلات أدّت في هذا المجال وفي مراحل محدّدة ومعيّنة تضمّنت فترات حسّاسة من التاريخ إلى حدوث تغيّرات جوهرية وخالدة أحياناً تحت جبهة واحدة وتشكيل منظّم وبشكل شامل بقيادة أحد علماء الفقه البارزين. وهي تغييرات كان لها دور أساسي وحاسم في تعيين جهة حركة الفقه. ولاشك في أن من الواجب اعتبار القرنين الحادي عشر والثاني عشر أحد تلك المراحل التاريخية الحسّاسة بقيادة الوحيد البهبهانيّ.

ورغم أن هذه المرحلة من التاريخ خضعت لمرات عديدة ومن جوانب وساحات مختلفة لدراسة المؤرخين والباحثين ودقتهم ولكنها مع ذلك لم تحظ كما ينبغي بالاهتمام من الناحية التنظيمية والإدارية للبهبهانيّ.

وتتولى هذه المقالة التعريف بالتنظيمات وضرورتها وأهميتها في إيجاد التحوّل مع نظرة إلى السيرة التنظيمية للوحيد البهبهانيّ وأنشطته الشاملة في رفع مستوى علاقة الفقيه بالناس من المحدّث والمستمع إلى مستوى مرجع التقليد والمقلّد ـ حيث اعتبرت لهذا الاعتبار العهد الثاني للفقه ـ .

الكلمات الدلالية : الوحيد البهبهانيّ، التحوّل في الفقه، التنظيمات، العهد الفقهي الثاني.

مقدّمة:

يمكن تقسيم تاريخ الفقه والفقهاء من زوايا مختلفة وعلى أساس شتّى الأذواق إلى عهود مختلفة. وقدد اتخذ البعض المكان[١]، واتخذ البعض الزمان[٢] والبعض الأخر الأشخاص[٣] مقياساً لتقسيم عهود الفقه علماً أن القول الأخير يتمتع بمنطق أفضل لأننا سنرى من خلال الدراسة الأكثر دقة أن الزمان والمكان أيضاً برزا وتساميا تحت تأثير الأشخاص البارزين .[٤] ومن جهة أخرى وعلى أخذ كل من أسس التقسيم بنظر الاعتبار، فقد كانت هنالك معايير مؤثرة أخرى في تقسيم عهود الفقه

---

(١) من مثل المدارس الفقهية للمدينة، الكوفة، قم ،بغداد، الحلة ،جبل عامل، النجف، سامراء وغيرها

(٢) من مثل عصر الحضور، الغيبة والمعاصر ...

(٣) الصدوق ،العياشيّ ،ابن أبيّ عقيل العمانيّ ،ابن جنيد ،الشيخ المفيد و...

(٤) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١ : ٢٣.

ثنائية [١]،رباعية وأكثر[٢]. ولكن يمكن من خلال اتخاذ معيار العلاقة بين العلماء والناس الوصول إلى تقسيم جديد. تقسيم قسّمت فيه العلاقة بين الناس والعلماء إلى ثلاثة عهود. واستناداً إلى هذا الرأي ، في العهد الأول الذي استمر حتى زمان ظهور الوحيد البهبهانيّ فقد كانت العلاقة بين الناس والعلماء، من نوع العلاقة بين المستمع والمحدّث، وأما في العهد الثاني الذي تأسس بمساعي الوحيد البهبهانيّ، فقد تطوّرت هذه العلاقة إلى مستوى المقلّد ومرجع التقليد ونمت هذه العلاقة في العهد الثالث، أي في العصر الراهن الذي تأسس بهمّة الإمام الخمينيّ إلى مستوى العلاقة بين الإمام والأمة .[٣]

ويجب الالتفات إلى أن من الواجب أن لانغفل في أي تحوّل ومنه التحوّلات المطروحة في الرأي السابق، الجذور والأرضيات المستمدّة من الإدارة التنظيمية التي أدت إلى التغيّرات والتحوّلات. لأننا إذا اعتبرنا التحول والتكامل بمثابة النموّ على الأغصان السابقة فإننا لانشهد النمو والولادة في كل علم إلا إذا كانت الإبداعات على أساس مباني ذلك العلم وأصوله، في إطار القواعد وبعيداً عن البدعة والاتكاء على القواعد

---

(١) دورتا التشريع والتفريع: أدوار الفقه ٤٤.

(٢) تسع دورات: عصر التفسير والتبيين، عصر المحدّثين،عصر بداية الاجتهاد، عصر كمال الاجتهاد، عصر التقليد،عصر النهضة، عصر ظهور مدرسة الأخباريين ،العصر الجديد للاستنباط، العصر الحاضر :تاريخ فقه وفقها ١٥.

[٣] بنيان مرصوص ٢٥٠.

الركيكة والمفتقرة إلى الاستحكام. وعلى هذا الأساس نفسه يجب أن لا نتجاهل الإدارة والتنظيمات لعلماء مثل الشيخ المفيد، السيد المرتضى والشيخ الطوسيّ في نجاح الوحيد البهبهانيّ وانتصاره على الأخباريين وإعادة بناء القواعد الأصولية. كما كان طرح نظرية ولاية الفقيه ـ التي يكون فيها المصداق الغائي والنهائي لإدارة المجتمع على أساس الفقه ـ من قبل أستاذ الكل وتلاميذه مثل الملّا أحمد النراقيّ، كاشف الغطاء والأخرين، لا يمكن تجاهله في التمهيد لنجاح الإمام الخمينيّ في تحقق الثورة الإسلامية. ولذلك فلابد قبل البدء بالبحث الرئيس أي دراسة الإدارة التنظيمية للوحيد البهبهانيّ وكمقدمة لمسيرة الجهود التنظيمية التي بذلت طيلة تاريخ الفقه حتى زمان الوحيد أن نستعرض بشكل مختصر النماذج الإدارية لكبار العلماء قبله. ولكننا سنتناول قبل ذلك بالدراسة والبحث المختصرين أبعاد وزوايا مفهوم الإدارة التنظيمية ومشروعيتها.

١ حول مفهوم الإدارة

قدّمت العديد من التعاريف للإدارة واعتبرت بشكل رئيس متضمّنة لـ «البرمجة، التنظيم، التوظيف، التوجيه والقيادة ،السيطرة والإشراف»[1]. وبناء على ذلك، فإن هذه العملية تطلق على الاستخدام المؤثر والكفوء للموارد المادية والبشرية في التخطيط، تنظيم وتعبئة الموارد

---

[1] أصول مديريت ٥

والإمكانيات، التوجيه والسيطرة الهادف إلى تحقيق الأهداف التنظيمية وعلى أساس النظام القيمي الذي يحظى بقبول الإدارة[١]. واعتبر البعض الإدارة فن إنجاز الأعمال بواسطة الأخرين[٢].

كما ذكرت تعاريف أخرى لمفهوم الإدارة ولكننا سنغض النظر عنها بسبب الاختلاف البسيط بينها وبين التعاريف الأخيرة[٣]. ومن أجل إدراك أهمية الإدارة يبدو أن ذكر الأصل التالي كاف في هذا المجال وهو أن : «سرّ نجاح المؤسسات وفشلها يتلخص في إدارتها»[٤].

وبعد تحديد المعايير العامة المطلوبة في الإدارة، يمكننا أن نقدّم فيما يلي معايير أكثر جزئية وتطبيقية عن الأسس الدينية :

٢. التخطيط:

٢.١ محورية الحق: يمكن اعتبار محورية الحق أهم خصوصيات القرار المشروع. لأنه اعتبر معيار الحق في وضع الأهداف، تعيين المسار وأسلوب بلوغ الهدف واختيار الأعضاء. ولعل بالإمكان اعتبار محورية

---

(١) المصدر

(٢) رهبري ومديريت آموزشي ٢٢

(٣) وعلى سبيل المثال فإن الإدارة هي تركيبة من العلم والفن من أجل إيجاد محيط مناسب، يمكن فيه الاستغلال الأمثل للموارد والمشاركة الفكرية والتعاون مع الأخرين بهدف تشكيل مسار فاعل .(راهبرد هاي مديريت ٤) راجع من أجل الاطلاع على التعاريف والآراء الأخرى : أصول مديريت ١١.

(٤) أصول مديريت ١٠.

الحق خلاصة الخصوصيات التي سنذكرها فيما يلي. وقد ذكر الإمام علي عليه السلام في عهده إلى مالك بضرورة هذا المبدأ قائلاً :وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَأَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ[1].

٢.٢. اتخاذ القرار بوعي: يجب أن يكون إجراء المدير في مرحلة التخطيط بشكل واع، وعلى أساس قوّة العقل وبعيداً عن سيطرة العواطف فمع فقدان هذا الشرط في المراحل التالية سيجعل القرار عديم الفائدة مهما كان مستوى النجاح من الناحية الكمّية، وما أكثر مايكون مضراً للتنظيمات[2]. ويمكننا أن نرى بوضوح ضرورة الالتزام بهذا المبدأ في حديث الإمام الصادق عليه السلام [3] وكذلك في قول أمير المؤمنين عليه السلام مخاطباً محمد بن أبي بكر[4].

٢.٣. اتخاذ القرار في الوقت المناسب: يدل التتبع الدقيق لتاريخ البشرية على أن النفقات الضخمة في الأرواح والأموال إن لم تتمّ في وقتها المناسب وعلى أساس تحديد الفرصة المناسبة فستكون عديمة الجدوىٰ وقد تؤدي أحياناً إلى نتيجة عكسية. وإن استعراضاً سريعاً

---

(١) نهج البلاغة٤٢٦، الكتاب ٥٣.

(٢) أصول الكافي ١: ٤٣؛ الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ لَا يَزِيدُهُ سُرْعَةُ السَّيْرِ إِلَّا بُعْداً.

(٣) حف العقول ٣٠٤: قِفْ عِنْدَ كُلِ أَمْرٍ حَتَّى تَعْرِفَ مَدْخَلَهُ مِنْ مَخْرَجِهِ قَبْلَ أَنْ تَقَعَ فِيهِ فَتَنْدَم. ؛ نهج البلاغة، صبحي صالح، الكتاب ٥٣.

(٤) نهج البلاغة الكتاب ٣٤: وَ امْضِ عَلَى بَصِيرَتِك.

لتاريخ أحداث من مثل معركة أحد ،الغصب في السقيفة وثورة التوّابين، يبيّن لنا بشكل أفضل معنى كلام الإمام جعفر الصادق: الْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِس[1].

٢.٤. الاستناد إلى الأسس والمصادر الدينية: لا تكون الأهداف واضحة ومحددة وذات ضمانة تنفيذية إلا إذا أخذت بنظر الاعتبار استناداً إلى الأسس المتقنة والراسخة يقول أمير المؤمنين في هذا المجال:

وَالْوَاجِبُ عَلَيْكَ أَنْتَ تَذَكَّرَ مَا مَضَى لِمَنْ تَقَدَّمَكَ مِنْ حُكُومَةٍ عَادِلَةٍ أَوْ سُنَّةٍ فَاضِلَةٍ أَوْ أَثَرٍ عَنْ نَبِيِّنَاﷺ أَوْ فَرِيضَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَتَقْتَدِيَ بِمَا شَاهَدْتَ مِمَّا عَمِلْنَا بِهِ فِيهَا[2].

٢.٥. التشاور مع الأشخاص الموثوق بهم والاستفادة من تجارب السابقين: ذكر هذا المبدأ في فقرات مختلفة من الكتاب القيّم لأمير المؤمنين إلى مالك الأشتر. مثل:

«وَ أَكْثِرْ مُدَارَسَةَ الْعُلَمَاءِ وَ مُنَاقَشَةَ الْحُكَمَاءِ فِي تَثْبِيتِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرُ بِلَادِكَ وَ إِقَامَةِ مَا اسْتَقَامَ بِهِ النَّاسُ قَبْلَك... وَ لَا تُدْخِلَنَ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ وَ يَعِدُكَ الْفَقْرَ وَلَا جَبَاناً يُضْعِفُكَ عَنِ الْأُمُورِ

---

[1] الكافي؛ ١: ٢٧.

(٢) نهج البلاغة، ٤٤٥، الكتاب ٥٣.

وَلَا حَرِيصاً يُزَيِّنُ لَكَ الشَّرَهَ بِالْجَوْرِ»[١].

٢.٦. أخذ المصلحة العامة بنظر الاعتبار: قد تؤخذ أحياناً في قرار ما، مصلحة فرد أو عدد محدود من الأشخاص ولكن يتضح من إرشادات الدين أن المصلحة العامة يجب أن تكون معيار اتخاذ القرارات الجزئية والكلية. وقد اعتبر أمير المؤمنين بعد بيان قاعدة حول تأثير رأي الناس في معرفة الشخص الصالح[٢] أن من معايير اختيار أفضل الأعمال رضى الناس وهو يذكّر مالك الأشتر بأخذ رضى عامة الناس بعين الاعتبار: «وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ... أَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ وَإِنَّ سُخْطَ الْخَاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ»[٣].

٣. التنظيم:

رغم أن من الممكن في قسم التنظيم وضع معايير عديدة تحت تصرف المدير الناجح من خلال الاستناد إلى عموم المأثورات، ولكننا نكتفي مع ذلك بأكثر الشروط المذكورة شمولاً وكمالاً ألا وهو النزعة إلى الالتزام بالضوابط. ويطرح هذا الشرط المهم في قسم من تعاليم الأمير لمالك الأشتر ببيان عام وكلي[٤] ومع ذكر المصاديق في

---

(١) نهج البلاغة، ٤٣٠، الكتاب ٥٣.

(٢) نهج البلاغة ٤٢٦، الكتاب ٥٣.

(٣) نهج البلاغة ٤٢٩، الكتاب ٥٣.

(٤) نهج البلاغة ٤٤٥، الكتاب ٥٣؛ انْظُرْ فِي أُمُورِ عُمَّالِكَ فَاسْتَعْمِلْهُم اخْتِبَاراً وَلَاتُوَلِّهِمْ مُحَابَاةً وَأَثَرَةً فَإِنَّهُم اجِمَاعٌ مِنْ شُعَبِ الْجَوْرِ وَالْخِيَانَة...

المستويات الأخرى[١].

٣.١. القيادة: لايمكن للمدير الجيّد أن يرى نتيجة عمله في مرحلة التخطيط والتنظيم إلا إذا التفت إلى رعاية المعايير في مرحلة القيادة.

٣.٢. التقوى: تعني رعاية التقوى تحقيق أهم شرط للمديرالناجح في كل المراحل وخاصة في مرحلة القيادة ـ علماً أن التقوى هي الحفاظ على النفس إزاء كل ما يسبّب الضرر -. وقد كان توفر هذه الخصوصية في المدير المطلوب من وجهة نظر الدين مهمة إلى درجة بحث إن أمير المؤمنين ذكرها باعتبارها أول التعاليم وعلى رأس عهده إلى مالك الأشتر[٢]. كما يمكن اعتبار قسم كبير من المعايير التي سنذكرها في المواضع التالية، من مصاديق التقوى.

٣.٣. الحياة المتواضعة: من بين حكم وجوب أن يعيش المدير حياة بسيطة والتي تمكن الإشارة إليها، مقاساة حرمان الطبقات الدنيا، انعدام الفواصل بينه وبين الأعضاء، تقوية الدافع لخدمة المحرومين والمعدمين وغير ذلك. وقد بيّن أمير المؤمنين هذا المبدأ بوضوح في جوانب من

---

(١) المصدر؛ فَوَلِّ مِنْ جُنُودِكَ أَنْصَحَهُمْ فِي نَفْسِكَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِإِمَامِكَ وَأَنْقَاهُمْ جَيْباً وَأَفْضَلَهُمْ حِلْماً مِمَّنْ يُبْطِئُ عَنِ الْغَضَبِ وَيَسْتَرِيحُ إِلَى الْعُذْرِ وَيَرْأَفُ بِالضُّعَفَاءِ وَيَنْبُو عَلَى الْأَقْوِيَاءِ وَمِمَّنْ لَايُثِيرُهُ الْعُنْفُ وَلَايَقْعُدُ بِهِ الضَّعْفُ.

[٢]نهج البلاغة ٤٢٦، الكتاب٥٣: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكَ بْنَ الْحَارِثِ الْأَشْتَرَ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وَلَّاهُ مِصْرَ جِبَايَةَ خَرَاجِهَا وَ جِهَادَ عَدُوِّهَا وَ اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا أَمَرَهُ بِتَقْوَى الله.

كتابه إلى عثمان بن حنيف الذي كان والياً على البصرة من جانبه[1].

٣.٤. تجنّب الغرور: من الأسباب المؤدية إلى أن لا يكرّس المدير الناجح أبداً جهوده الفكرية والاستثمارية في التفاخر والانشغال بالعناوين، المناصب وغير ذلك ،أن التصدي للمسؤولية في الإدارة الإسلامية ينظر إليها على أنها فرصة للخدمة لا النفوذ الشخصي. كم ذكر أمير المؤمنين بهذه

---

(١) وَ إِنَ لِكُلِ مَأْمُومٍ إِماماً يَقْتَدِي بِهِ وَ يَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ أَلَا وَ إِنَّ إِمَامَكُمْ قَدِ اكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطِمْرَيْهِ وَ مِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَيْهِ أَلَا وَ إِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَكِنْ أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَ اجْتِهَادٍ وَ عِفَّةٍ وَ سَدَادٍ فَوَاللَّهِ مَا كَنَزْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تِبْراً وَ لَا ادَّخَرْتُ مِنْ غَنَائِمِهَا وَفْراً وَ لَا أَعْدَدْتُ لِبَالِي ثَوْبِي طِمْراً وَ لَا حُزْتُ مِنْ أَرْضِهَا شِبْراً وَ لَا أَخَذْتُ مِنْهُ إِلَّا كَقُوتِ أَتَانٍ دَبِرَةٍ وَ لَهِيَ فِي عَيْنِي أَوْهَى وَ أَوْهَنُ مِنْ عَفْصَةٍ مَقِرَةٍ... وَ لَوْ شِئْتُ لَاهْتَدَيْتُ الطَّرِيقَ إِلَى مُصَفَّى هَذَا
الْعَسَلِ وَ لُبَابِ هَذَا الْقَمْحِ وَ نَسَائِجِ هَذَا الْقَزِّ وَ لَكِنْ هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ وَ يَقُودَنِي جَشَعِي إِلَى تَخَيُّرِ الْأَطْعِمَةِ وَ لَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوْ الْيَمَامَةِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ وَ لَا عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ أَوْ أَبِيتَ مِبْطَاناً وَ حَوْلِي بُطُونٌ غَرْثَى وَ أَكْبَادٌ حَرَّى أَوْ أَكُونَ كَمَا قَالَ الْقَائِلُ-

وَ حَسْبُكَ [عَاراً] دَاءً أَنْ تَبِيتَ بِبِطْنَةٍ وَ حَوْلَكَ أَكْبَادٌ تَحِنُّ إِلَى الْقِدِّ

أَ أَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ أَوْ أَكُونَ أُسْوَةً لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ فَمَا خُلِقْتُ لِيَشْغَلَنِي أَكْلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْبَهِيمَةِ الْمَرْبُوطَةِ هَمُّهَا عَلَفُهَا أَوِ الْمُرْسَلَةِ شُغُلُهَا تَقَمُّمُهَا تَكْتَرِشُ مِنْ أَعْلَافِهَا وَ تَلْهُو عَمَّا يُرَادُ بِهَا أَوْ أُتْرَكَ سُدًى أَوْ أُهْمَلَ عَابِثاً أَوْ أَجُرَّ حَبْلَ الضَّلَالَةِ أَوْ أَعْتَسِفَ طَرِيقَ الْمَتَاهَةِ وَ كَأَنِّي بِقَائِلِكُمْ يَقُولُ إِذَا كَانَ هَذَا قُوتُ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَدْ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ عَنْ قِتَالِ الْأَقْرَانِ وَ مُنَازَلَةِ الشُّجْعَانِ أَلَا وَ إِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَصْلَبُ عُوداً وَ الرَّوَاتِعَ الْخَضِرَةَ أَرَقُّ جُلُوداً وَ النَّابِتَاتِ الْعِذْيَةَ أَقْوَى وَقُوداً وَ أَبْطَأُ خُمُوداً.

الملاحظة في خطابه إلى أمراء جيشه[١] ومالك الأشتر[٢].

٣.٥. تجنّب الدكتاتورية والاستبداد: إن الفردية واعتماد الإنسان على آرائه دون نقاش، يؤديان إلى أن يبتلى المدير بالإغواء الناجم عن الاستبداد بالرأي ولايلبث كل ذلك أن يقضي على المدير ومجموعته الإدارية. فمن دون التشاور وتبادل الآراء سوف لا يحدث أي نوع من الرقي والتطور وتنتقل بذلك المجموعة من التحرك والفاعلية إلى حالة الركود لتنطوي على نفسها. ويمكن تلخيص الطريق الذي اقترحه أمير المؤمنين لمديري المجتمع الإسلامي من أجل البقاء بمنأى عن هذا الخطر، في الالتفات إلى القدرة الإلهية الأزلية[٣].

---

(١) نهج البلاغة ٤٢٤، الكتاب ٥٠:
مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى أَصْحَابِ الْمَسَالِحِ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ حَقّاً عَلَى الْوَالِي أَلَّا يُغَيِّرَهُ عَلَى رَعِيَّتِهِ فَضْلٌ نَالَهُ وَ لَا طَوْلٌ خُصَّ بِهِ وَ أَنْ يَزِيدَهُ مَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ مِنْ نِعَمِهِ دُنُوّاً مِنْ عِبَادِهِ وَ عَطْفاً عَلَى إِخْوَانِهِ.

(٢) نهج البلاغة ٤٤٢، الكتاب ٥٣: وَ إِيَّاكَ وَ الْإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ وَ الثِّقَةَ بِمَا يُعْجِبُكَ مِنْهَا وَ حُبَّ الْإِطْرَاءِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَوْثَقِ فُرَصِ الشَّيْطَانِ فِي نَفْسِهِ لِيَمْحَقَ مَا يَكُونُ مِنْ إِحْسَانِ الْمُحْسِنِينَ.

(٣) نهج البلاغة ٤٢٦، الكتاب ٥٣: وَ إِذَا أَحْدَثَ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أُبَّهَةً أَوْ مَخِيلَةً فَانْظُرْ إِلَى عِظَمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ وَ قُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ وَ يَكُفُّ عَنْكَ مِنْ غَرْبِكَ وَ يَفِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ إِيَّاكَ وَ مُسَامَاةَ اللَّهِ فِي عَظَمَتِهِ وَ التَّشَبُّهَ بِهِ فِي جَبَرُوتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ يُذِلُّ كُلَّ جَبَّارٍ وَ يُهِينُ كُلَّ مُخْتَالٍ...فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَّاكَ.

٣.٦. الجرأة والشجاعة: يحتاج المدير الناجح إلى هاتين الخصوصيتين في ساحة الحرب أيضاً، أو إدارة الأزمات بتعبير أصح، وكذلك في حالة السلم ومن أجل تسهيل ظروف الامتثال للأوامر وإدارة المجتمع. وقد أوصى أمير المؤمنين مالكاً بهذه الخصوصية في اختيار قادة الجيش[١].

٣.٧. الصدق في التعامل: إن المدير الذي يتوقع من مجموعته الصدق في القول والسلوك عليه هو نفسه أن يتعامل معهم على أساس الصدق. ومن جملة التوصيات المهمة التي ذكرها أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر، الابتعاد عن الغرور والخيلاء في الإجراءات والخدمات[٢]، تجنّب الوعود غير الممكن تحقيقها [٣]، عدم إنكار النواقص الموجودة[٤] وإفشاء الأسرار في الظروف التي تنتشر فيها حالة سوء الظن بين الناس [٥].

---

(١) نهج البلاغة ٤٣٢، الكتاب ٥٣: ثُمَّ أَهْلِ.... الشَّجَاعَةِ.

(٢) نهج البلاغة ٤٤٢، الكتاب ٥٣: التَّزَيُّدَ فِي مَاكَانَ مِنْ فِعْلِكَ...وَالتَّزَيُّدَ يَذْهَبُ بِنُورِ الْحَق.

(٣) نهج البلاغة ٤٤٢، الكتاب ٥٣: أَوْ أَنْ تَعِدَهُمْ فَتُتْبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ ... وَالْخُلْفَ يُوجِبُ الْمَقْتَ عِنْدَ اللَّهِ وَالنَّاس

(٤) و نهج البلاغة ٤٤٢، الكتاب٥٣: إِيَّاكَ... والتَّغَابِيَ عَمَّا تُعْنَى بِهِم مَّاقَدْ وَضَحَ لِلْعُيُونِ فَإِنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنْكَ لِغَيْرِكَ وَعَمَّا قَلِيلٍ تَنْكَشِفُ عَنْكَ أَغْطِيَةُ الْأُمُورِ وَيُنْتَصَفُ مِنْكَ لِلْمَظْلُومِ.

(٥) نهج البلاغة ٤٤٢، الكتاب ٥٣: وَ إِنْ ظَنَّتِ الرَّعِيَّةُ بِكَ حَيْفاً فَأَصْحِرْ لَهُمْ بِعُذْرِكَ ⇦

٣.٨. الشعبية ؛ إن الشعبية وحبّ الناس تمثلان خصوصية سلوكية مهمة تهيّء الظروف لقبول الأوامر والنواهي. وهي الملاحظة المهمة التي كان أمير المؤمنين يسعى من أجل أن يوصي بها الولاة والأمراء التابعين له في مجال الإدارة[١].

٤.الإشراف:

إن المدير الذي يريد تقديم برنامج لسد النواقص في تنظيمه الإداري هو ذلك الذي يعلم في المرحلى الأولى نقاط الضعف والمشكلات، والطريق الأفضل لهذا العلم هو الإشراف المباشر والاتصال بالناس بشكل مباشر. وهي الملاحظة الإدارية المهمة التي نراها في بيان أمير المؤمنين[٢].

⇦ وَ اعْدِلْ عَنْكَ ظُنُونَهُمْ بِإِصْحَارِكَ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ وَ رِفْقاً بِرَعِيَّتِكَ وَ إِعْذَاراً تَبْلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَى الْحَق.

(١) نهج البلاغة ٤٥٧، الكتاب ٦١: وَلَايَكُنْ لَكَ إِلَى النَّاسِ سَفِيرٌ إِلَّا لِسَانُكَ وَلَاحَاجِبٌ إِلَّاوَجْهُك.

(٢) نهج البلاغة ٤٣٩، الكتاب ٥٣: فَلَا تُطَوِّلَنَّ احْتِجَابَكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ فَإِنَّ احْتِجَابَ الْوُلَاةِ عَنِ الرَّعِيَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّيقِ وَ قِلَّةُ عِلْمٍ بِالْأُمُورِ وَ الِاحْتِجَابُ مِنْهُمْ يَقْطَعُ عَنْهُمْ عِلْمَ مَا احْتَجَبُوا دُونَهُ فَيَصْغُرُ عِنْدَهُمُ الْكَبِيرُ وَ يَعْظُمُ الصَّغِيرُ وَ يَقْبُحُ الْحَسَنُ وَ يَحْسُنُ الْقَبِيحُ وَ يُشَابُ الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ وَ إِنَّمَا الْوَالِي بَشَرٌ لَا يَعْرِفُ مَا تَوَارَى عَنْهُ النَّاسُ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ وَ لَيْسَتْ عَلَى الْحَقِّ سِمَاتٌ تُعْرَفُ بِهَا ضُرُوبُ الصِّدْقِ مِنَ الْكَذِبِ وَ إِنَّمَا أَنْتَ أَحَدُ رَجُلَيْنِ إِمَّا امْرُؤٌ سَخَتْ نَفْسُكَ بِالْبَذْلِ فِي الْحَقِّ فَفِيمَ احْتِجَابُكَ مِنْ وَاجِبِ حَقٍّ تُعْطِيهِ أَوْ فِعْلِ كَرِيمٍ تُسْدِيهِ أَوْ مُبْتَلًى بِالْمَنْعِ فَمَا أَسْرَعَ كَفَّ النَّاسِ عَنْ مَسْأَلَتِكَ إِذَا أَيِسُوا مِنْ بَذْلِكَ ⇦

حول مفهوم التشكيلات (التنظيمات)

كلمتا التشكّل والتنظيمات كلتاهما من «شكل» بمعنى الصورة والبنية الخارجية للأشياء [١] كما أن الشاكلة تعني طبيعة الظواهر وسجيّتها[٢] والرجوع إلى ذاتياتها أو عرضيّاتها الثابتة .[٣]

وقد يكون القصد من كلمة التشكّل (التنظي) النظام المتشكل والثابت نسبياً من حضور أفراد بخصوصيات، تطلّعات وأهداف مشتركة وتقسيم العمل الواضح والمعيّن. والتشكل هو نتاج اجتماعي ينجم عن ترابط مجموعتين أو عدّة مجموعات لها تعامل حرّ ونظم مشتركة وهوية واحدة وتسير باتجاه تحقيق أهداف مشتركة من خلال الدافع الذاتي وتتمتع بتنظيم معقّد نسبياً ومستوى وعمق النزعة التخصصية [٤] ، والتعريف البسيط والأكثر سلاسة للتشكيلات(التنظيمات) هو أن التشكيلات (التنظيمات)(التنظيمات) عبارة عن نظام اجتماعي خاص يتعاون على أساسه عدد من الأفراد ـ المتشاركين في العقيدة ـ مع

⇦ مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ حَاجَاتِ النَّاسِ إِلَيْكَ- [مَا] مِمَّا لَا مَئُونَةَ فِيهِ عَلَيْكَ مِنْ شَكَاةِ مَظْلِمَةٍ أَوْ طَلَبِ إِنْصَافٍ فِي مُعَامَلَةٍ: ثُمَّ إِنَّ لِلْوَالِي خَاصَّةً وَ بِطَانَةً فِيهِمُ اسْتِئْثَارٌ وَ تَطَاوُلٌ وَ قِلَّةُ إِنْصَافٍ فِي مُعَامَلَةٍ.

(١) فرهنگ فارسى معين.

(٢) قامو س ٥: ٦٥.

(٣) مصباح ٢: ٣٢١.

(٤) قالب تشكل وتشكل غالب ٢٢.

بعضهم البعض بهدف بلوغ سلسلة من الأهداف المحدّدة وذلك بأن يتخذوا بعض القرارات أو يقوموا بتنفيذها. وبناء على ذلك يمكننا وبشكل مبسّط اعتبار الأركان الرئيسة للتشكيلات مؤلفة من أربعة أشياء: الهدف، البرنامج، البنية والإدارة.

علم معرفة الإدارة التشكيلية (التنظيماتية):

وعلى هذا الأساس نفسه ومن خلال الاستنتاج ممّا طرح حتى الآن، فحينما اعتبرنا الإدارة التمتّع بالقدرة، العلم، الرؤية والأسلوب، يمكننا تعريف إدارة التشكيلات (التنظيمات)بأنها تحديد لعدم كفاءة الظروف الراهنة وإعادة النظر في الظروف المستقبلية. وعلى هذا الأساس، فإن المدير هو الشخص الذي يتولّى عملية التخطيط، التوجيه والإشراف على الجهود التشكيلية (التنظيماتية) للأعضاء وتوظيف كل الموارد لتحقيق أهداف المؤسسة[1].

ضرورة وجود التشكيلات:

يبدو أن ضرورة التشكيلات (التنظيمات) والنظام، من أجل بلوغ هدف خاص، لا تخفى على أيّ أحد لأنّ أهمية تقسيم الأمور والتحديد الدقيق لمجالات أعمال الأفراد وواجباتهم، وبالتالي إيجاد التنسيق بين جماعة المؤمنين والذي هو من ثمار التشكيلات (التنظيمات) ليس بحاجة بسبب البداهة إلى بيان الضرورة ومع ذلك فإن تحقيق «نظام

---

(١) سازمان ومديريت

مناسب » بمساعدة إرشادات الدين يمكن إدراكه من الفقرات التالية:

١. ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وصابِرُوا ورابِطُوا واتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[١].

هذه الآية التي هي بصدد الاستنتاج من مجموعة المواضيع المذكورة في سورة آل عمران، تدعو المؤمنين إلى المصابرة والمرابطة. وتعني المصابرة الصبر الجماعي وتكون على أساس تماسك قوّة مقاومة أفراد المجتمع في مواجهة الشدائد والمرابطة هي التعاون والتضامن في كل شؤون الحياة سواء في السرّاء أم الضرّاء[٢] كما يمكن ملاحظة هذا الموضوع المهم بشكل التزامي في آيات أخرى[٣].

٢. «فَإِيَّاكُمْ وَ التَّلَوُّنَ فِي دِينِ اللهِ فَإِنَّ جَمَاعَةً فِيمَا تَكْرَهُونَ مِنَ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنْ فُرْقَةٍ فِيمَا تُحِبُّونَ مِنَ الْبَاطِلِ وَ إِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يُعْطِ أَحَداً بِفُرْقَةٍ خَيْراً مِمَّنْ مَضَى وَ لَا مِمَّنْ بَقِيَ»[٤].

رغم أن بالإمكان في هذا النقل اعتبار معيارية الحق والباطل، ملاك تفوق الجماعة الأولى على الجماعة الثانية، ولكن الوصف في الجملة التالية، يدل باعتباره الضابطة العامة وبصيغة النكرة في سياق النفي وفي

---

(١) آل عمران: ٢٠٠.

(٢) الميزان ٤: ٩١و٩٢.

(٣) مثل: العصر: ٣، الشعراء: ٦١-٦٦.

(٤) نهج البلاغة، صبحي صالح، الخطبة ١٧٦ ص ٢٥٥.

مقام الإخبار عن المستقبل طبعاً، على دور الجمع والجماعة في هذا التفوق.

٣. «أُوصِيكُمَا بِتَقْوَى اللَّه وَأَلَّا تَبْغِيَا الدُّنْيَا وَإِنْ بَغَتْكُمَا... كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْماً وَلِلْمَظْلُومِ عَوْناً أُوصِيكُمَا وَجَمِيعَ وَلَدِي وَأَهْلِي وَمَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَنَظْمِ أَمْرِكُمْ وَصَلَاحِ ذَاتِ بَيْنِكُم»[1].

وستكشف الدقة في الرواية الشريفة المذكورة في الإشارة الأولى عن سبب تأكيدات أمير المؤمنين الكثيرة وخاصة في هذه الفقرة المتعلقة باللحظات الأخيرة من عمره الشريف.

٤. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُؤْمِنُونَ فِي تَبَارِّهِمْ وتَرَاحُمِهِمْ وتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى تَدَاعَى لَهُ سَائِرُهُ بِالسَّهَرِ والْحُمَّى»[2].

التشكيلات (التنظيمات) في سيرة المعصومين

إن دراسة سيرة نبي الإسلام الأعظم والأئمة المعصومين هي ـ فضلاً عن المواضع السابقة ـ شاهد جيّد على أهمية التشكيلات (التنظيمات) وخاصة قبل أي تغيير مهم. ومن نماذج الإدارة التنظيمية في سيرة ﷺ،

---

(١) نهج البلاغة، صبحي صالح، الكتاب ٤٧ص٤٢١؛ يجدر ذكره أنه على الرغم من أن أمير المؤمنين قد أدلى بهذه الوصية شفوياً إلا أن الشريف الرضي والأخرين مثل ابن شعبة الحرّاني في تحف العقول أوردوها في قسم الكتاب أو ذكروها على شكل رسالة وذلك لأنها كانت تستحق الكتابة –كما يبدو من تعبيره عليه السلام -.

(٢) السيرة النبوية - ابن هشام الحميريّ ١: ٨٧ .

مشاركته في حلف الفضول[١]، اقتراحه المشاركة الجماعية في قصة نصب الحجر الأسود[٢]، إيجاد شبكة اجتماعية بعنوان المؤاخاة عند وصوله إلى المدينة[٣] وإنشاء موقع لاجتماع أصحابه باسم المسجد[٤] ومن المؤيّدات الأخرى على ضرورة المبادرة إلى القيام بالتنظيمات، تربية أفراد مثل عمّار، مالك الأشتر، عبد الله بن عبّاس، محمد بن أبي بكر، ميثم التمّار، حجر بن عديّ، وتنصيب البعض منهم على الولايات من قبل أمير المؤمنين عليه السلام [٥] وتربية أشخاص مثل ثابت بن دينار [٦]،ابوخالد الكابليّ[٧]،يحيى بن أم الطويل[٨]،سعيد بن جبير[٩]،سعيد بن مصيب[١٠] وجابر بن عبدالله الأنصاريّ[١١] وكذلك تربية الكوادر على

---

(١) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ؛ ١٢: ٤٢٤.

(٢) الأنوار في مولد النبي صلى الله عليه وآله-أحمد بن عبدالله البكريّ ٢٢٣-٢٢٤.

(٣) الطبقات الكبرى ٣: ٢٢؛ بحارالأنوار٣٤: ٢٩٤-٢٩٥.

(٤) باسم مسجد قبا أو التقوى (تفسير العياشيّ، ج٢، ص١٤٤)؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام -ابن شهرآشوب ١: ١٨٥.

(٥) نقش أئمه در إحياء دين٢: ٥٧٥.

(٦) اختيار معرفه الرجال٢: ٤٥٨.

(٧) المصدر ١: ٤٣.

(٨) الاختصاص ٦٤.

(٩) اختيار معرفه الرجال ١: ٣٣٥،٣٣٦.

(١٠) المصدر.

(١١) المصدر ٢١٨ و٢٢٣.

نطاق واسع في قالب شراء الرقيق وعتقهم وكفالة العوائل الفاقدة للمعيل من قبل زين العابدين، وتشكيل الحلقات التدريسية من جانب الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام وكذلك تأسيس وإنشاء مؤسسة وكالة الشيعة في نفس الفترة [1]. ولكن مسار الوكالة لم ينته بنهاية عصر حضور الأئمة المعصومين بل واصل في لباس الفقاهة شكلاً أخر من عملية التنظيم.

التشكيلات (التنظيمات)در عصر غيبة المعصوم

مع نهاية عصر حضور المعصومين وبداية الغيبة الكبرى، أصبح اتصال عامة الناس واستفادتم من الإمام المعصوم محدوداً بالنوّاب الذين كان من المقرّر أن يكونوا الامتداد لنظام الوكالة. ورغم أن هذه الفترة كانت حبلى بأحداث جديدة، ولكنه هو نفسه كان يعيش في عصر يحمل في داخله نتائج تقابل جماعتي أهل الحديث والاجتهاد والتي كانت قائمة منذ عصر حضور المعصومين. المجموعتين اللتين كانت كل واحدة منهما تحمل دوماً وجهة نظر خاصة بها في مقابل الأخرى رغم التأييدات التي وردت من جانب المعصومين لهما [2]. وقد اكتفت المجموعة الأولى بكل ما أوتيت من قوّة بسماع الأحاديث ونقلها

---

(١) الغيبة ٢٠٩.

(٢) اختيار معرفه الرجال ٢٧٩ ذيل ترجمة هشام بن سالم و٤٨٧ ذيل ترجمة يونس بن عبدالرحمن وأيضا ٤٩٨ ذيل ترجمة هشام بن إبراهيم.

وكانت لها نظرة يشوبها الشك إلى المجموعة الأخرى التي كانت تضم أفراداً مثل الفضل بن شاذان، يونس بن عبد الرحمان وعبد الله بن بكير[١] ومع ذلك، فقد انتهت المواجهة بين هاتين المجموعتين في عهد الغيبة الصغرى، لصالح المجموعة الأولى التي اختارت قمّ مركزاً علمياً لها. وانتهى عمر هذا التيّار بظهور الشيخ المفيد وحركاته الإصلاحية.

وحظي أبو عبد الله محمد بن نعمان الحارثيّ العكبريّ البغداديّ الذي يقال ـ حسب أحد الأقوال[٢] ـ إنه لقّب بالشيخ المفيد بسبب مناظراته مع علي بن عيسى الرمّانيّ [٣] أو القاضي عبد الجبّار المعتزليّ [٤] وإنه لقّب بهذا اللقب من قبل أحدهما. حتى أوكلت زعامة الشيعة إليه بسبب خصوصياته وقدراته الإدارية. ويذكر ابن النديم بعد لقائه به مستوى ذكائه الحاد، ورعه وتقواه [٥] ويقدّمه الشيخ الطوسيّ على الجميع في الفقه والكلام [٦]. وقد ترك طيلة سنيّ حياته التي بلغت سبعاً وستين أكثر من مائتي تصنيف وتأليف حيث يبدو ذلك عجيباً للغاية بلحاظ المصادر

---

(١) كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع ٨٢، ١٩٨، ٢٢٤.

(٢) ا نقل عن ابن شهر آشوب المازندرانيّ أن صاحب الزمان (ع) هو الذي لقّبه بالمفيد: معالم العلماء ١٤٨ شماره ٧٦٥.

(٣) تنبيه الخواطر ٢: ٣٠٣.

(٤) مجالس المؤمنين، المجلس الخامس ٢٠٠.

(٥) الفهرست ٢٥٢-٢٧٩.

(٦) معجم رجال الحديث ١٨: ١٢١٣.

المحدودة المتاحة في القرن الرابع[١]. وفضلاً عن قدراته الفكرية ومثابراته العلمية والعملية[٢]، فإن مساعي الشيخ من أجل جذب الطاقات وتنظيمها باتجاه تعزيز نظام الشيعة، تدل على قدراته وقابلياته المنقطعة النظير في إدارة هذا النظام. ومن هذه الإجراءات، تربية التلاميذ الذين اعتبر الكثير منهم في العصور اللاحقة الأساطين العلمية للشيعة[٣].

والدور الإداري الأخر الذي قام بها الشيخ خير قيام كان التغيير في النظام الفكري للشيعة وإعادة بناء البنية الفكرية للتشيّع. ويعدّ الشيخ المفيد من أوائل العلماء الذين اجتازوا حدود التوقّف على الظواهر وعمد ـ خلافاً للشيخين الصدوق والكلينيّ اللذين لم يكونا يتجاوزان

---

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، تصحيح الاعتقاد، الإرشاد، كتاب الرد على الجاحظ والعثمانية، كتاب نقض الفضيلة المعتزلة، أصول الفقه، كتاب النقض على ابن جنيد، الإفصاح في الامله، المقنعة، الإيضاح، الأمالي، النكت الاعتقاديه و... . ويذكر الشيخ الطوسيّ بعد ذكر هذا العدد (٢٠٠ تصنيف) أسماء البعض منها (الفهرست ١٥٨رقم٦٩٦) ويذكر النجاشيّ من بعده وعلى نطاق أوسع أسماء ١٧٤ كتاب للشيخ المفيد. (رجال النجاشيّ ٢: ٣٢٦، الرقم ١٠٦٨.)

(٢) كتب الشريف أبو يعلى صهر الشيخ المفيد حول برنامجه اليومي قائلاً: ما كان ينام من الليل إلاّ هجعةً، ثم يقوم يصلّي أو يطالع أو يدرس أو يتلو القران (تهذيب الأحكام ١: ٣١)

(٣) تتلمذ عند الشيخ المفيد علماء شهيرون مثل الشريف المرتضى ،سلّار، الكراكجيّ، أبي يعلى الجعفريّ وبعض من علماء الفرق الإسلامية المختلفة وللأسف لاتتوفّر معلومات دقيقة عن هذه المجموعة التي تربو على الحصر سوى ١٥ شخصاً ذكروا في مقدمة بحار الأنوار.

في الغالب حدود ظواهر النصوص ـ إلى دراسة الأخبار والروايات على ضوء الفكر والتحقيق. وقد انتقد بحرية فكرية، أسلوب القياس عند ابن جنيد، واختار من جهة أخرى طريقاً متوسّطاً من خلال نقد أسلوب الشيخ الصدوق في الاعتماد المطلق على الأخبار. ومن المظاهر الأخرى لإدارة الشيخ الفكرية فيما يتعلق بتيّار التشيّع اطلاعه الدقيق، الواسع على كتب المذاهب الأخرى وعقائدها والتي تمّ استعراض قسم منها في أوائل المقالات ومناظراته المقتدرة والصلبة مع المعتقدين بهذه المذاهب[1]. جدير ذكره أن مرجعيّة الشيخ المفيد التي ظهرت على أساس جامعيته وتأكيده واستناده إلى محوريّة العقلانية أوجدت أرضيّات الارتباط والتعامل مع عامة الناس. ولذلك فإن معظم كتابات الشيخ هي إجابات على الأسئلة التي كانت تصله من المناطق، الأشخاص وأهالي مدن مثل: صاغان، شيراز، طبرستان، نيشابور، الموصل، جرجان، الرقّة، حرّان، خوارزم، مازندران وغيرها.

ولعلّ هذا الميل نفسه إلى عامة الناس ـ والذي هو من خصوصيّات المدير الناجح ـ يمكن اعتباره سبب مشاركة ثمانين ألفاً من عامة الناس في تشييع جنازته[1]. وهو يبيّن الإقدام في الوقت المناسب والذي هو من خصوصيات المدير الناجح، في قوله في كتابه الإفصاح :

---

(١) مرآة الجنان ٣ : ٢٨، نقلاً عن تهذيب الأحكام١ : ٣٣.

(١) الوحيد البهبهانيّ ٩٨.

والغرض فيما نورده الآن بمعونة الله عز وجل بعد الذي ذكرناه ووصفنا حاله وبيناه تلخيص جنس مفرد لم يتميز بالتحديد فيما أسلفناه ولا وجدناه على ما نؤمه لأحد من أصحابنا المتقدمين رضي الله عنهم ولا عرفناه مع صدق الحاجة إليه فيما كلفه الله تعالى جميع من ألزمه فروضه وأمره ونهاه[1]. ويجب القول في الختام إننا لا يمكن أن نقيّم أسلوب إدارة الشيخ وإدراك نجاحه في هذا المجال إلّا عندما نلقي نظرة على آراء التيّار المعارض له. وعلى سبيل المثال، فقد تمنّى الخطيب البغداديّ ـ شأنه، شأن البعض الأخر من أصحابه- موت الشيخ المفيد ويعبّر عن فرحه لموته[2].

وامتدّ النظام الذي تشكّل على يد المفيد من بعده من قبل تلاميذه بشكل منظّم ومدروس. ومن هؤلاء التلاميذ، أبو القاسم علي بن أحمد الحسين بن موسى الموسويّ الذي يعرف باسم السيّد المرتضى. وقدكان كأستاذه يتميز بنهج معتدل في النزعة العقلية فضلاً عن قدراته العلمية في الفقه، الكلام، الأدب، الشعر واللغة، وكان يتمتّع بظروف مالية جيّدة بفضل عائداته المالية التي كانت تأتيه من ثمانين قرية كان

---

(١) الإفصاح ٢٦.

(٢) تاريخ بغداد ٣: ٤٤٩، شيخ الرافضة، والمتعلم على مذاهبهم، صنف كتباً كثيرة في ضلالاتهم، والذب عن اعتقاداتهم ومقالاتهم، والطعن على السلف الماضين من الصحابة والتابعين وعامة الفقهاء المجتهدين، وكان أحد لأئمة الضلال. هلك به خلق من الناس إلى أن أراح الله المسلمين منه....

يمتلكها ـ في الحد الفاصل بين بغداد وكربلاء -، وكان يستغل هذه العائدات في تربية المواهب والتلاميذ. وقد اعتبرت داره حوزة علمية صغيرة وكانت مختلفاً لطلّابه. وكانت تعتبر مكتبته التي كانت تضمّ ثمانين ألف مجلّد من الكتب، مكاناً مناسباً للتحقيق والبحث. وكان التلاميذ يستلمون منه المخصّصات الدراسية على أساس معايير محدّدة. وعلى سبيل المثال، فقد كانت مخصّصات الشيخ الطوسيّ الشهرية في ذلك الوقت تبلغ ١٢ ديناراً ومخصّصات القاضي عبد العزيز البرّاج ٨ دنانير. كما كان يؤدّي على خير وجه دورَ تنظيم هذه التشكيلات (التنظيمات)من خلال وقف الريع الكامل لإحدى قراه من أجل تأمين الورق للفقهاء.

وتولى الشيخ الطوسيّ الذي تتلمذ لدى الشيخ المفيد لخمس سنين وحضر حلقة الشريف المرتضى لثلاث وعشرين سنة زعامة تنظيمات الشيعة من بعد وفاة الشريف المرتضى. ولكن نار الفتنة والتفرقة مالبثت أن أحاطت به هو وبغداد. وقد اضطر الشيخ لمغادرة بغداد بعد نهب مكتبته وحرقها هذه المكتبة التي كانت تعدّ أغنى مكتبات بغداد وبعد نجاته من محاولة قتله. ورغم أن إسكان الشيخ في النجف واجه ظروفاً جديدة وعسيرة من مثل انقطاعه عن تلاميذه وعدم تمتعه بالإمكانيات، ولكن خصوصياته الإدارية البارزة أدت إلى أن تعتبر النجف التي كانت في الهامش قبل ذلك، القاعدة العلمية للشيعة وأم القرى. ومن خلال

ملاحظة خدمات الشيخ العلمية والاجتماعية يمكننا أن نلاحظ بوضوح نبوغه الإداري في تفهّم الظروف الجديدة وإيجاد الحاجات الجديدة ووجوب إيجاد حلول لها. وقد بادر إلى تأليف المبسوط في ظروف تعرّض فيها فقه الشيعة لهجمة أهل السنّة واعتبر القياس الطريق الوحيد لتحرّك الفقه. وقد تحدّث الشيخ عن هذا الهاجس في مقدمة المبسوط في قوله:

أما بعد فإني لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية، ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة، وإن من ينفى القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول لأن جل ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين، وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحاً عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله إما خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً. وأما ما كثروا به كتبهم من مسائل الفروع. فلا فرع من ذلك إلا وله مدخل في أصولنا ومخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس بل على طريقة يوجب علما يجب العمل عليها[1].

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية ١: ٢.

وكان الشيخ وباعتباره مديراً وقائداً كفوءاً قد شعر بهذا الخطر منذ مدّة طويلة من خلال مراقبته للتحوّلات العلمية والاجتماعية القائمة في عصره، ولكنه أجّل هذه المهمّة بسبب بعض المعارضات الضمنية وانشغالاته الشخصية والعلمية، ولكنه ومن خلال الفهم الصحيح للظروف الجديدة اتخذ قراره النهائي وبادر إلى إزالة الموانع عن طريق التنظيمات الشيعية :

وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وشغلني الشواغل، وتضعف نيتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به لأنهم ألقوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتى أن مسئلة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها، .... وهذا الكتاب إذا سهل الله تعالى إتمامه يكون كتاباً لا نظير له لا في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين لأني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفي مذهبنا بل كتبهم وإن كانت كثيرة فليس تشتمل عليهما كتاب واحد، وأما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه بل لهم مختصرات[1].

ولم تحدّ هذه التحوّلات والجهود لإكمال مصادر الشيعة، بالفقه فهي

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية ١: ٣.

تجري أيضاً في الرجال، الأصول الحديث. وقد ألّف الشيخ الطوسيّ من كتب فن الرجال الرئيسة الأربعة، ثلاثة منها أي الرجال، الفهرست وتلخيص رجال الكشيّ. ويعتبر العدّة الكتاب الأصولي للشيخ والاستبصار والتهذيب كتابيه في الحديث. ورغم انشغال الشيخ بنشاطاته العلمية المختلفة، إلا أنه لم يغفل عن تربية التلاميذ بهدف امتداد تشكيلات الشيعة. وبالطبع فإن أهل السنّة نالوا نصيبهم هم أيضاً في ذلك العصر من الحلقة التدريسية للشيخ الطوسيّ[1].

وعلى إثر وفاة الشيخ الطوسيّ، أصاب الجمود والركود الفقه إلى حد كبير. ورغم أن علينا أن لانستبعد في هذا المجال ضغوط وقمع الحكّام السنّة مثل السلاجقة في بغداد، الغزنويين في الشرق والأيوبيين في الشام ومصر، وبالطبع الهيمنة والسيطرة الشخصية للشيخ الطوسيّ والتي كانت تتجاوز حدود زمان حياته، ولكن ماأدّى أكثر من أي شيء أخر إلى توقف وركود النشاطات التنظيمية، كانت الفجوة الزمنية بين الشيخين ـ الشيخ المفيد والشيخ الطوسيّ ـ أي فقدان حلقة التلاميذ الذين كان بإمكانهم تبيين نشاطات شيخ الطائفة وانعكاسها[1]. ورغم أن الشيخ قام بتربية تلاميذ كثر مثل ابنه أبي علي، نجم الدين الحلبيّ، ابن برّاج وأبي الفتح الكراكجيّ من أجل الفترات اللاحقة واستمرار هذه

---

(١) مدخل علم فقه ٢٩٤.

(١) المعالم الجديدة ٦٢-٦٩.

المسيرة، إلّا أن الانفصال عن جذور بغداد والحلقة الحوزية ذات التاريخ العريق من العلماء الشيعة والسنّة والـذين كـان حضـورهم يفـتح مجـال الحوارات والنقود العلمية أدّى إلى أن يفضّل الفقهاء تقليـد الشـيخ علـى الاجتهـاد والاسـتنباط وأن يصـبحوا مقلّـدين علـى حـد تعبيـر المحقّـق الحلّيّ[1]. ولكن الحـوزة العلميـة فـي الحلّـة التـي ازدادت ازدهـاراً بعـد هجوم هولاكو على بغـداد مـا لبثـت أن أنقـذت الفقـه مـن هـذا الركـود بحضور رجال من سلالة العلم والعمل مثل ابن إدريس الحليّ، المحقّـق الحليّ وغيرهما. ولكن شهرة جمال الدين الحسن بـن يوسـف المطهّـر الحليّ المعروف بالعلاّمة الحليّ، كانت أكثر من غيرها بحيث إنها دفعت السلطان محمد خدا بنـده إلـى أن يـدعو هـذا العـالم الشـيعي للقـاء بـه. وكانت نتيجة هذا اللقاء الذي تمّ في مدينة سـلطانية بقـزوين أن تشـرّف السلطان باعتناق المذهب الشيعيّ. وفضلاً عن تأليف الكتب العديدة في الفروع المختلفة والتي قدّرها البعض بمائتي أثر[2]، فقـد واصـل العلاّمـة الحليّ كما فعل سلفه الصالح، برنامج تربية الكوادر المقتـدرة مـن بعـده من خلال إنشاء مدرسة سيّارة[1].

---

(١) كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع ٤٤.

(٢) مدخل علم فقه ٣١١.

(١) يمكـن أن نـذكر مـن جملـة تلاميـذ العلاّمـة: فخرالمحققين، السـيد عميـد الـدين الأعرجيّ، السـيد ضـياء الـدين الأعرجيّ، قطـب الـدين الرازيّ، محمـد بـن علـي الجرجانيّ، السيد أحمد بن زهرة الحلبيّ و....

رجل من ذريّة المفيد[1]

توجّه الوحيد البهبهانيّ الذي أجبر ـ حسب بعض النقول ـ[2] على مغادرة أصفهان بسبب فتنة الأفاغنة إلى النجف من أجل إكمال دراسته، حيث كان الكثير من الحوزات العلمية قد ابتليت بحمّى الأخبارية أو تعرّضوا لها. وكانت حوزات علمية من مثل البحرين، بهبهان، النجف وخاصة كربلاء من جملة أهم قواعد الأخبارية في تلك الفترة. واختار الوحيد كسلفه الصالح وبعد أن حدّد الخطر في الوقت المناسب، اختار بهبهان التي كانت تعتبر من أهم وجهات هجرة الأخباريين بسبب حضور الشيخ عبد الله بن صالح البحرانيّ السماهيجيّ وكذلك هجوم الخوارج على البحرين، اختارها للبدء بنشاطه.[1] وكانت نتيجة نشاطاته وإجراءاته التوعوية في هذه المدينة، أن لم يتبق أثر من الفكر الأخباري فيها حينما غادرها بعد ثلاثين عاماً متوجّهاً إلى العتبات. ورغم أن البعض ذكر أن سبب خروجه من بهبهان كان تواضعه كما أفادت بذلك

---

(١) الآقا محمد باقر بن محمد أكمل بن محمد صالح بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن محمد رفيع بن أحمد بن إبراهيم بن قطب الدين بن كامل بن على بن محمد بن على بن محمد بن النعمان المشهور بالشيخ المفيد؛ أعيان الشيعة، الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة ١٠٠.

(٢) الوحيد البهبهانيّ سرآمد محققين ودانشمندان شيعه در سده دوازدهم هجري١١١.

(١) المصدر١١٢.

إحدى الحكايات [١] ولكن دافع التواجد في مركز الأخبارية ومواجهة هذا الفكر عن كثب لم يكن هو أيضاً عديم التأثير في هذا السفر[٢].

وهكذا أصبحت كربلاء التي كانت تعتبر المركز الرئيس للأخبارية بسبب حضور الشيخ يوسف صاحب الحدائق[٣]. ولعل الالتفات إلى الوصفين التاليين يكفيان لتصوير الجو الأخباري الذي كان مهيمناً على تلك المدينة في تلك الفترة والإدراك الدقيق لنشاط العلاّمة المجدّد :

« وقد كانت بلدان العراق سيما المشهدين الشريفين مملوة قبل قدومه من معاشر الأخباريين بل ومن جاهليهم والقاصرين، حتّى أنّ الرجل منهم كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهائنا رضي الله عنهم حمله بمنديل، وقد أخلى الله البلاد منهم ببركة قدومه واهتدى المتحيّرة في الأحكام بأنوار علومه»[١].

«كانت بلاد عراق وخاصة كربلاء والنجف تحت سيطرة الأخباريين

---

(١) من المعروف في بهبهان أن سبب هجرة الآقا من هذه المدينة أن الخواجه عزيز كلانتر قال للآقا ذات يوم عند الصلاة: فلير الآقا عدد الناس الذين شاركوا في صلاة الجمعة بعد الأمر الذي أصدرته، فما كان من الآقا إلا أن بلغ به الغضب حداً بحيث قرر أن لايصلي مرة أخرى وأن يذهب إلى البيت ويتوجه دون إبطاء إلى العتبات ؛الوحيد البهبهانيّ ١٢١.

(٢) فقهاي نامدار شيعه ٢٧٢-٢٧٣.

(٣) الفوائد الحائرية ١٧.

(١) قصص العلماء، التنكابني ٢٠٥.

العلمية إلى درجة بحيث كانت كتب الفقهاء الأصوليين قد تركت وهجرت»[١].

وكان العراق بمحورية حوزة كربلاء المقدّسة تتمتع بظروف مناسبة لإدارة الوحيد وزعامته. وبناء على ذلك فإن التيّار الشيعي كان مرّة أخرى بحاجة إلى مدير واع، عالم وعارف بالفرص كي ينقذ حركة المذهب من الانحراف الذي كان قد دان لأكثر من حوالي القرنين. وبناء على ذلك، فقد قام الوحيد البهبهانيّ باعتباره مديراً ناجحاً ببعض الإجراءات في أربع مراحل من التخطيط، التنظيم، القيادة والإشراف :

وقد كان هو نفسه ـ بناء على أحد النقول ـ[٢]، يميل في أيام شبابه إلى المسلك الأخباري بسبب تتلمذه على يد السيد صدر الدين القميّ وكان لايعلم شيئاً عن هذا المسلك، كان قد بدأ من خلال معرفة نقاط الضعف في الفكر الأخباري والتدقيق في جذور الجبهة الأصولية ونقاط ضعفها والتي أدّت إلى قبول الفكر الأخباري، تخطيطاً محدّداً من أجل علاج هذا المرض من بهبهان. وكان عليه في مرحلة التخطيط أن يثبت موقفه المحق أي مشروعية الاجتهاد بالاستناد إلى الروايات والسيرة القائمة وبناء على ذلك فقد عمد من جهة ومن خلال الرد على قول الأستراباديّ وأتباعه القاضي بأن بداية الاجتهاد وأصول الفقه كانت من

---

(١) منتهى المقال في علم الرجال٦: ٣٣٦.

(٢) مرآت الأحوال١: ١٣٠.

ابن جنيد وابن أبي عقيل وكان استمراره على يد الشيخ المفيد والعلاّمة الحليّ، وعبر الاستناد إلى حالات من مثل تعارض الأدلة، القياس، الاستحسان، الاستصحاب، الناسخ، المنسوخ، المحكم، المتشابه، العام، الخاص، الفتوى والتقليد إلى تبيين هذا الموضوع وهو أن الاستنباط والاجتهاد كان موجوداً منذ زمان المعصومين ولم يضف إليه شيء سوى تعميقه وتوسيعه على يد المجتهدين في العصور التالية[1].

ومن جهة أخرى فقد اعتبر قول الأخباريين إن «كل شخص يمكنه معرفة واجبه الشرعي من خلال الرجوع إلى كتب الحديث» مؤدياً إلى الفوضى والاضطراب [2] ذاكراً بعض الأدلة على ذلك، وبيّن تبعات ذلك القول العجيب من خلال نقل حكاية وقعت له شخصياً يقول فيها:

ومن عجائب الاتفاقات أنّه تزوّج في بلادنا في هذا القرب رجل بابنة أخيه، وعقد عليها لنفسه فلمّا سمعنا ذلك منعناه وحكمنا بالتفريق بينهما ولله الحمد ما كان سمع ما ذكرتم من الدليل، وما عارضنا بأن يقول: ليس المفروض إلّا طاعة الله ورسوله والأئمة عليهم السّلام؛ وقد قال الله تعالى: وأنكحوا الأيامى منكم والصّالحين من عبادكم الآية. وهو عام، ولا عليّ أن أتفحّص عن المخصّص فتأمّل[1].

---

(١) الرسائل الأصولية ٢: ٩٩.

(٢) المصدر ٥٠، ٥٢، ٥٥، ٧٥.

(١) المصدر ٥١.

ومن الإبداعات الأخرى للشيخ في مجال التخطيط وتعزيز البنى التحتية لجبهة الأصوليين، صناعة المصطلحات، وعلى سبيل المثال فقد فقد اختار أسلوباً جديداً في بيان الاجتهاد عبر استخدام العنوانين «الدليل الاجتهادي» و«الدليل الفقاهي» واللذين هما نتاج فكره، ومراده من الدليل الاجتهادي، المعطيات المعروضة في القرآن والحديث ويتوصل المجتهد إلى الحكم الظنّي من بحثها. وهو يرى أن الدليل الفقاهي يشمل المواضع التي لم يتحصّل حكمها من مصادر الاستنباط بشكل مباشر ويقترح الفقيه بشأنها الأسلوب العملي من خلال استخدام أصول الفقه مثل أصل البراءة والاستصحاب والتخيير[1].

ويمضي الوحيد البهبهانيّ بمرحلة التنظيم خطوتين إلى الأمام:

فقد ألقى الشك بين تلاميذ الشيخ يوسف فيما يتعلّق بنهجه الفكري على إثر إعلانه التحدّي لأخر ممثّلي الفكر الأخباري أي الشيخ يوسف البحرانيّ والجلوس على مقعده التدريسي، وتتم استراتيجيّة الشيخ في القيام بهذه الخطوة عبر الدعايات وخلق الأجواء المناسبة:

«وقد حضر الوحيد بحثه (أي الشيخ يوسف البحرانيّ) لبضعة أيام ثم وقف ذات يوم في الصحن الشريف وصرخ بصوت مسموع قائلاً:

---

(١) مقدمة الفوايد الحائرية٤٨؛ ذكر الشيخ الأنصاريّ رحمه اللّه في بداية المقصد الثالث (من فرائد الأصول) أنّ التمييز بين الأمارات والأصول وتسمية الأمارات بالأدلّة الاجتهاديّة والأصول بالأدلّة الفقاهتيّة كان من الوحيد البهبهانيّ.

أيها الناس أنا حجة الله عليكم.

والتفت إليه العلماء والفضلاء من كل طرف وتجمعوا حوله وقالوا: ماذا تريد؟ فقال الوحيد: أريد من الشيخ يوسف أن يضع منبره تحت تصرفي ويأمر تلاميذه بالحضور عند منبري! وعندما بلغ هذا الخبر الشيخ يوسف، قبل بطيب خاطر طلب الوحيد لعلّه يستطيع إبطال المسلك الأخباري لهم، لأنه كان قد عدل في تلك الأيام عن المسلك الأخباري، ولكنه لم يكن بمقدوره إظهار الحق خشية الجهال منهم. وانشغل الوحيد لثلاثة أيام بالدرس والبحث والنقاش وأعاد في النهاية ثلثي تلاميذ الشيخ يوسف إلى المدرسة الأصولية! وسرّ صاحب الحدائق كثيراً لذلك".!! " وقد سمعت ذلك من أساتذتي الموثقين أعلى الله مقامهم»[1].

وقد واصل خلق هذا الجوّ من خلال أساليب أخرى مثل تحريم الصلاة خلف صاحب الحدائق وحلقته التدريسية من قبل الوحيد[1] .

. وهو التحريم الذي لم يكن الشيخ يوسف يقابله بالمثل ممّا أدّى إلى أن يعتبر في أحد التحليلات الرضى الضمني للشيخ يوسف وتعاونه مع الوحيد في مواجهة الأخباريين المتطرّفين، عامل هذا التعامل. كما يمكننا ملاحظة مؤيّدات هذا الرضا في السيرة العملية لصاحب الحدائق

---

(١) تنقيح المقال، ترجمة محمد باقر بن محمد أكمل.

(١) المصدر.

أيضاً[١]. جدير ذكره أن النظرة الجامعة إلى السيرة الأخلاقية للوحيد، طبيعته المتواضعة[٢]، احتياطه الشديد في احترام العلماء [٣]، دقّته في المحافظة على الوحدة [١]وكذلك مواقف من مثل إجلال صاحب

---

(١) كان الشيخ يوسف يعتبر في البدء من الأخباريين المتطرفين. وقد أقام في فسا بعد البحرين وكرمان وكان قد بدأ تأليف كتاب الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة را في هذه المدينة أيضاً وبعد مقتل حاكم فسا أقام في اصطهبانات لفترة ثم ذهب إلى قزوين. واختار في قزوين النهج المعتدل بعد النقاشات التي كانت له مع محمد تقي الطالقانيّ وأولاده وعبّر عن ندمه على الماضي في بداية كتابه الحدائق وانتقد في كتاب اللؤلؤة الملا أمين الأسترآباديّ باعتباره أول من تكلّم بالسوء عن المجتهدين. وقد أدى تغيير الشيخ يوسف لموقفه إلى إثارة بعض الأخباريين المتطرفين ضد الأصوليين حتى عزموا على قتل الملا أحمد البرغانيّ ورغم أنهم لم يفلحوا في ذلك إلا أن صاحب الحدائق غادر قزوين متوجهاً إلى العتبات اعتراضاً على سلوك الأخباريين .

(٢) توقف الوحيد عن التدريس في أوأخر عمره إلا فيما يتعلق بكتب السطوح مثل اللمعة والشرائع وللتبرك والتيمّن.

(٣) سئل بم بلغت ما بلغت من العلم والعزة والشرف والقبول في الدنيا والأخرة؟ فكتب في الجواب لا أعلم من نفسي شيئاً استحق ذلك إلا أني لم أكن أحسب نفسي شيئاً أبداً ولا أجعلها في عداد الموجودين ولم آل جهداً في تعظيم العلماء والمحمدة على اسمائهم ولم اترك الاشتغال بتحصيل العلم مهما استطعت وقدمته على كل مرحلة أبداً، الكنى والألقاب.

(١) ينقل المرحوم الدوانيّ بعدة واسطات (السيد علي البهبهانيّ عن الميرزا محمد حسن البهبهانيّ عن أستاذه) أن الآقا دخل «قنوات» أولاً. وكان أهالي محلة بهبهان يذهبون إلى قنوات لإقامة الصلاة والانتفاع من علم الوحيد، ولكن ولأن الأعيان والأهالي المتمكنين كانوا يتركزون في الغالب في محلة بهبهان فقد أرادوا أن يدعوا ⇦

الحدائق بعد وفاته وإقامة الصلاة على جثمانه الطاهر، كلّ ذلك يمكن اعتباره مواجهة عدائية في الظاهر ولكن باعتبارها تكتيكاً لا استراتيجية.

والخطوة الثانية في هذه المرحلة، استنفار القوى وتربية التلاميذ الذين بإمكانهم أن يبيّنوا بكل وضوح الآراء ووجهات النظر المنعكسة لبناه الفكرية الجديدة. ومن خلال الدراسة الكمّية والكيفيّة لتلاميذ الوحيد [1]، يثبت لدينا أن أي عصر لم يشهد تربية للتلاميذ واهتماماً بتخريج الكوادر بهذا المستوى. وقد استطاع تلاميذ الوحيد [2] الذين

⇦ الآقا إلى تلك المحلة أيضاً وينتفعوا عن كثب من محضره.

ولذلك ومن أجل أن لا ينشب النزاع بين قنوات وبهبهان بسبب هذا الموضوع، فقد دعا أحد تجار بهبهان المحترمين، الآقا وعدداً من علماء قنوات وسكّانها إلى بهبهان، وطلب من الآقا هناك أن يقيم صلاة الجماعة في مسجد تلك المحلة وأن يدرّس فيها لبضعة أيام تبرّكاً. فوافق الآقا، وبقي في بهبهان لبضعة أيام. ثم إن هذه المدة طالت حتى أقام الآقا في محلة بهبهان وبذلك نجح المخطط دون إثارة أي فوضى. وكان الآقا يعلم بالموضوع وكان يتعامل معهم بشكل بحيث إن أهالي بهبهان وقنوات كانوا يترددون فيما بينهم بروح أخوية وينتفعوا من علمه على حد سواء. وحيد البهبهانيّ سرآمد محققين ودانشمندان شيعه٥٣.

(١) المصدر، وقد بلغ أكثر من ثلاثين من تلاميذه درجة المرجعية وهو ما ليس له نظير بين فقهاء الشيعة ورؤسائهم.

(٢) السيّد محمّد شفيع الشوشتريّ (ت: ١٢٠٦). السيّد أحمد الطالقانيّ النجفيّ (ت: ١٢٠٨). المولى مهدي النراقيّ (ت: ١٢٠٩). السيّد محمّد مهدي بحر العلوم (ت: ١٢١٢). الشيخ أبو علي الحائريّ (ت: ١٢١٥). السيّد أحمد العطّار البغداديّ (ت: ١٢١٥). الميرزا محمّد هادي الشهرستانيّ (ت: ١٢١٦). المولى محمّد كاظم ⇦

تولّى كل واحد منهم في العصور اللاحقة الرئاسة في المراكز العلمية المختلفة باعتباره ركيزة ومرجعاً أن يدعو ويروّج للنهج الأصولي الصحيح على أساس الأسلوب الإداري للشيخ وأصولِ وقاعد أستاذه. وبناء على ذلك فقد تمكّن الوحيد من خلال تربية جيل جديد من التلاميذ الذين كان قسم كبير منهم يحضرون بشكل سرّي الحلقة التدريسية لصاحب الحدائق ـ كما يفيد أحد النقول ـ وكانوا على اطلاع كامل بآراء الأخباريين ونظرياتهم، أن يسيّر الجبهة الأصولية الجديدة بإطارات وقواعد جديدة في طريق صحيح ومنطقي وأن يستأصل جذور

⇦ الهزار جريبيّ، الشهيد في حملة الوهّابيّين على كربلاء (تـ: ١٢١٦). المولى عبد الجليل الكرمانشاهي. السيّد علي الطباطبائيّ (تـ: ١٢٣١). السيّد ميرزا محمّد تقي القاضي الطباطبائيّ (تـ: ١٢٢٢). الشيخ جعفر كاشف الغطاء (تـ: ١٢٢٧). الميرزا أبو القاسم القمّيّ (تـ: ١٢٢٧). السيّد محسن الأعرجيّ الكاظميّ (تـ: ١٢٢٧). الميرمحمّد حسين بن المير عبد الباقي الخاتونآبادي (تـ١٢٣٣). السيّد دلدار علي النصيرآباديّ الهنديّ (تـ: ١٢٣٥). السيّد ميرزا يوسف التبريزيّ (تـ: ١٢٤٢). المولى أحمد النراقيّ (تـ: ١٢٤٥). الحاج محمّد إبراهيم الكلباسيّ الأصفهانيّ (تـ: ١٢٦١). الشيخ أسد اللّه التستريّ الدزفوليّ الكاظميّ (تـ: ١٢٣٤). السيّد جواد العامليّ (تـ: ١٢٢٦).الشيخ عبد الصمد الهمدانيّ الشهيد (تـ: ١٢١٦).السيّد محمّد حسن الزنوزيّ الخوئيّ (تـ: ١٢٤٦). الشيخ محمّد حسين الخراسانيّ (ولد ١٣١٠). شمس الدين بن جمال الدين البهبهانيّ (تـ: ١٢٤٧). الميرزا أحمد حسن القزوينيّ. السيّد محمّد القصير الخراسانيّ (تـ: ١٢٥٥). الشيخ محمّد تقي الأصفهانيّ (تـ: ١٢٤٨). الحاج الملاّ محمّد رضا الأسترآباديّ. الميرزا مهدي بن هداية اللّه بن طاهر الخراسانيّ (الشهيد) (تـ: ١٢١٨).

الانحراف والجمود الفكري في الوقت الذي كان يجب فيه القيام بذلك.

ويمكن تقسيم إجراءات الوحيد في مجال القيادة إلى بضعة محاور:

١. القيادة العلمية والفكرية

من خلال إلقاء نظرة على الفهرس الطويل لتأليفات الوحيد في الموضوعات المختلفة سواء الفقهية أم الحديثية أم الأصولية وغيرها[1]

---

(١) في الرّجال: التعليقة البهبهانيّة على (منهج المقال) المعروف بالرجال الكبير، تعليقة على رجال الأسترآباديّ، الفوائد الرجاليّة، تعليقة على الرّجال المتوسّط للميرزا محمّد الأسترآباديّ، تعليقة على رجال السيّد مصطفى التفريشيّ. في الحديث: حاشية تهذيب الأحكام. حاشية على الوافي، حاشية على الكافي. في الكلام: الإمامة، مبسوط إثبات التحسين والتقبيح العقليّين. أصول الدين، حل شبهة الأشاعرة. رسالة مفصّلة في الإمامة. رسالة في الجبر والاختيار. الردّ على الأشاعرة ونفي الرؤية في الأخرة. بم يعرف الناجي. حاشية على الحاشية الخفريّة على الشرح الجديد للتجريد. مناظرة مع أحد علماء العامّة في استحالة رؤية اللّه تعالى. رسالة في الأصول الخمسة. رسالة في تسمية بعض الأئمّة أولادهم بأسماء الجائرين.

في أصول الفقه: الحواشي على المعالم (حوالي عشرين حاشيه)، حاشية على قوانين الأصول. إبطال القياس، الاجتهاد والأخبار، الاجتهاد والتقليد، الجمع بين الأخبار المتعارضة رسالة في بيان أقسام الجمع في التعادل والتراجيح. حاشية على ديباجة المفاتيح، رسالة في حجّيّة الإجماع. رسالة ثالثة في حجّيّة الإجماع أيضاً، رسالة في أنّ الأحكام الشرعيّة توقيفيّة. رسالة في عدم توقيفيّة الموضوعات. رسالة في حجّيّة الاستصحاب وبيان أقسامه. رسالة في تفصيل المذاهب في أصالة البراءة، رسالة في الشهرة. رسالة في الأدلّة الأربعة. حجّيّة ظواهر الكتاب. خطاب المشافهة. حجّيّة المفهوم بالأولويّة. رسالة في الصحيح والأعمّ. الوجوب النفسيّ والغيري في ⇦

⇦ الطهارة، الحكم الشرعي وبيان حقيقته .الحقيقة الشرعيّة. رسالة في أنّ الناس صنفان مجتهد ومقلّد. وهل يتصوّر لهما ثالث؟، الفوائد الأصولية .الردّ على شبهات الأخباريّين، الفوائد الحائريّة العتيقة ،الفوائد الحائريّة الجديدة، حاشية على حاشية الميرزا جان على المختصر للعضدي. حاشية على حاشية الميرزا جان على المختصر للحاجبيّ. في الفقه: أصول الإسلام والإيمان وحكم منكرها وبيان معنى الناصب. رسالة في كفر النواصب والخوارج. رسالة في بطلان عبادة الجاهل من غير تقليد. تقليد الميّت ،رسالة في العبادات المكروهة الإفادة الإجماليّة. رسالة في اللباس .رسالة في الحيض وأحكامه. رسالة في حكم الدماء المعفوّ عنها .رسالة في بيان حكم العصير العنبي والتمري والزبيبي .رسالة في الصلاة والطهارة، عربيّة. رسالة في الصلاة والطهارة، فارسيّة. رسالة في الكرّ ومقداره. رسالة في استحباب صلاة الجمعة. رسالة أخصر في صلاة الجمعة. رسالة في صلاة الجمعة ،رسالة في الحجّ ،رسالة في الخمس والزكاة، رسالة الخمس. التقيّة. رسالة في النكاح. رسالة في حلّيّة الجمع بين فاطميّتين. ردّ فيها على الصوارم القاصمة للشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق. رسالة أخرى مبسوطة. رسالة أخصر منها. رسالة في فساد العقد على الصغيرة. رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتيّة. رسالة في تحريم الغناء المتاجر. الفوائد الفقهيّة. حيل الرّبا. رسالة في المعاملات، أحكام العقود. رسالة في صحّة المعاملة ،رسالة في قاعدة الطهارة ،رسالة في الحلّيّة والحرمة في الدين. رسالة في عدم الاعتداد برؤية الهلال قبل الزوال. الحاشية على المسالك. الحاشية على المدارك. الحاشية على شرح الإرشاد. الحاشية على شرح القواعد. الحاشية على الذخيرة. الرد على صاحب المفاتيح. حواشي على المفاتيح متفرّقة. الردّ على مقدّمات المفاتيح، النقد والاختيار (من الطهارة إلى الدّيات). شرح مفاتيح الفقه، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع. رسالة في الأحكام الشرعيّة وحدّها. المناهج، حاشية على كفاية المقتصد. التحفة الحسينيّة، في الطهارة والصلاة والصوم. الفوائد الفقهيّة. رسالة في النقد والانتخاب والنقض والإبرام للجوابات المجلسيّة.

والذي يستوعب أكثر من مائة أثر دون ذكر المتفرّقات[١] وللأسف الشديد فإن عدداً منها التهمته نيران الحريق الذي حدث في مكتبة المرحوم الآقا أبو علي فيكرمانشاه[٢]، فإننا نلاحظ الكثير من القرائن على نشاط البهبهانيّ المتواصل في تهيئة الأرضية العلمية من أجل إيجاد جو جديد ومتحرّك. وهي الخصوصية التي جعلته يستحق لقب أستاذ الكل في الكل بمعنى أستاذ كل الأشخاص في كل العلوم[٣]. كما أن إشادات الطلاب، المعاصرين والعلماء المختلفة بالوحيد واضحة ومعلومة بشأنه[٤].

---

(١) ذكر في فهرس تأليفات بيت الوحيد البهبهانيّ وفي ذيل تأليفات الوحيد ١٠٣ أثر.

(٢) مقدمة المجلد الأول من دائرة المعارف، عبدالعزيز جواهر كلام نقلاً عن الوحيد البهبهانيّ ١٤٤.

(٣) مرآت الاحوال جهان نما ١: ٦٤٥.

(٤) وصفه تلميذه السيّد محمّد مهدي بحر العلوم في بعض إجازاته بقوله: «شيخنا العالم العامل العلاّمة وأستاذنا الحبر الفاضل الفهّامة المحقّق النحرير والفقيه العديم النظير بقيّة العلماء ونادرة الفضلاء مجدّد ما اندرس من طريقة الفقهاء ومعيد ما انمحى من آثار القدماء البحر الزأخر والإمام الباهر الشيخ محمّد باقر ابن الشيخ الأجلّ الأكمل والمولى الأعظم الأبجل المولى محمّد أكمل أعزّه اللّه تعالى برحمته الكاملة وألطافه السابغة الشاملة» أعيان الشيعة ٩: ١٨٢. قال تلميذه الشيخ أبو علي الحائري: «أستاذنا العلاّمة وشيخنا الفاضل الفهّامة، علاّمة الزمان، نادرة الدوران، عالم عرّيف، فاضل غطريف، ثقة وأيّ ثقة، ركن الطائفة وعمادها، وأورع نسّاكها وعبّادها، مجدّد ملّة سيّد البشر في رأس المائة الثانية عشر، باقر العلم ونحريره، والشاهد عليه تحقيقه وتحبيره، جمع فنون الفضل فانعقدت عليه الخناصر، وحوى صنوف العلم فانقاد له ⇦

⇦ المعاصر، فالحريّ به أن لا يمدحه مثلي ويصف، فلعمري تفنى في نعته القراطيس والصحف لأنّه المولى الّذي لم يكتحل عين الزمان له بنظير كما يشهد له من شهد فضائله ولا ينبّئك مثل خبير» منتهى المقال: ٢٩٠. وقال تلميذه الشيخ أسد اللّه الكاظميّ الدزفوليّ عنه: «الأستاذ الأعظم، شيخنا العظيم الشأن، الساطع البرهان، كشّاف قواعد الإسلام، حلاّل معاقد الأحكام، مهذّب قوانين الشريعة ببدائع أفكاره الباهرة، مقرّب أفانين الملّة المنيعة بفرائد أنظاره الزاهرة، مبيّن طوائف العلوم الدينيّة بعوالي تحقيقاته الرائقة، مزيّن صحائف رسوم الشريعة بلئالئ تدقيقاته الفائقة، فريد الخلائق، واحد الآفاق في محاسن الفضائل ومكارم الأخلاق، مبيد شبهات أولي الزيغ واللجاج والشقاق على الإطلاق، بمقاليد تبيانه الفاتحة للأغلاق، الخالية عن الإغلاق، الفائز بالسباق، الفائت عن اللحاق، شيخي وأستاذي في مبادئ تحصيلي، وشيخ مشايخي المحقّق الثالث والعلاّمة الثاني، الزاهد العابد، الأتقى الأورع، العالم العلم الربّاني، مولانا آقا محمّد باقر بن محمّد أكمل الأصفهانيّ الحائري الشهير بالبهبهانيّ قدّس اللّه نفسه الزكيّة، وأحلّه في الفردوس في منازل العليّة»مقابس الأنوار: ١٨. قال الشيخ عبد النبي القزوينيّ عنه: «فقيه العصر، فريد الدهر، وحيد الزمان، صدر فضلاء الزمان، صاحب الفكر العميق والذهن الدّقيق، صرف عمره في اقتناء العلوم واكتساب المعارف الدقائق وتكميل النّفس بالعلم بالحقائق. فحباه اللّه باستعداده علوًا لم يسبقه فيها أحد من المتقدّمين ولا يلحقه أحد من المتأخرين إلاّ بالأخذ منه، ورزقه من العلوم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، لدقّتها ورقّتها ووقوعها موقعها، فصار اليوم إماما في العلم وركنا للدين، وشمساً لإزالة ظلم الجهالة، وبدرا لإزالة دياجير البطالة، فاستنار الطلبة بعلومه، واستضاء الطالبون بفهومه، واستطارت فتاواه كشعاع الشمس في الإشراق، مدّ اللّه ظلاله على العالمين وأيّدهم بجود وجوده إلى يوم الدين. وبالجملة شرح فضله وأخلاقه وعبادته ليس في مقدرتنا ولا يصل إليه مكنتنا وقدرتنا» تتميم أمل الآمل: ٧٤. قال المحدّث النوري عنه: «الأستاذ الأكبر مروّج الدين في رأس المائة الثالثة عشر المولى محمّد باقر الأصفهانيّ البهبهانيّ الحائريّ» مستدرك الوسائل ٣: ٣٨٤. ⇦

وقد أثبت أيضاً في مناظرته مع مختلف الأخباريين وخاصة الشيخ يوسف التفوّق العلمي والقيادة الفكرية للتشيّع تبعاً لذلك. وينقل لنا الشيخ عبّاس القميّ نقلاً عن صاحب التكملة قصة إحدى هذه النقاشات على لسان شاهد عيان لهذه المناظرة، في قوله:

«قال صاحب التكملة أخبرني العبد الصالح الحاجي كريم فراش الصحن الشريف لسيد الشهداء عليه السلام قال: كنت في سن العشرين وكنت أخدم في الصحن والحرم وإذا بمنادي الحرم المبارك نادى بغلق أبواب الحرم. فرأيت أن سماحة الآقا البهبهانيّ والشيخ يوسف البحراني خرجا من الحرم معاً، ووقفا في الرواق، وكانا منشغلين بالحديث والمباحثة في المواضيع العلمية. حتى نادى المنادي بغلق أبواب الرواق، فخرج هذان الفاضلان من الرواق ووقفا في الصحن وانشغلا بالمباحثة. حتى نادى المنادي بإغلاق أبواب الصحن الطاهر. فخرجا من الصحن، ووقفا من باب القبلة وخلف الباب وكانا يتباحثان.

⇦ قال الفاضل الدربنديّ عنه: «و لا يخفى عليك أنّ العلاّمة كان مجدّد الرسوم على رأس المائة الثانية عشر وكان أتقى الناس في زمانه وفي هذه الأزمنة، وأورعهم وأزهدهم. وبالجملة كان في الحقيقة عالماً عاملاً بعلمه متأسّياً مقتدياً بالأئمّة الهداة صلوات اللّه عليهم أجمعين، فلأجل خلوص نيّته وصفاء عزيمته وصل كلّ من تلمذ عنده إلى مرتبة الاجتهاد وصاروا أعلاماً في الدين» معارف الرّجال ١: ١٢١. وقال عنه عمر رضا كحّالة في معجم المؤلّفين: «فقيه أصوليّ متكلّم»معجم المؤلّفين ٩: ٩٠. وقال عنه الزركلي في الأعلام: «فاضل إمامي» الأعلام ٦: ٤٩.

وعندما جئت عند السحر قبل الفجر لفتح أبواب الصحن، كان الباب الأول الذي اعتدنا فتحه من القبلة وحينما فتحت الباب رأيت ذينك الفاضلين وهما مايزالان واقفين ويتباحثان. وعندما رأيت ذلك وقفت كالشخص المبهوت وتعجبت من طول نقاشهما واستمرا في النقاش حتى رفع المؤذن أذان الصبح. وحينئذ عاد الشيخ يوسف إلى الحرم الشريف للصلاة، لأنه كان يصلي الجماعة في الحرم، ورأيت أن سماحة السيد البهبهانيّ فرش عباءته، على الدكة التي عند باب الصحن في الجانب الأيسر من الخارج من الصحن ووقف على العباءة ورفع الأذان والإقامة وأدى صلاة الصبح، وعندما فرغ، ذهب إلى الدار وكان منزله قريباً من تلك الباب»[1].

كما ينقل في رسالة الاجتهاد والأخبار قسماً من هذه المناظرات قائلاً:

فإنّ العجائب التي أنا بنفسي مبتل بها ومشغول بمشاهدتها من كثير من صلحاء بلادنا وعلمائنا الّذين يدّعون معرفة الفقه والحديث والمهارة فيهما، وصرفوا طويلاً من عمرهم فيهما، وربما يدّعي جمع منهم درجة الاجتهاد، بل وبعض منهم أقصى درجاته، ليست بأدون من الحكايات لو لم تكن فوقها، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها ليكون عبرة وتنبيهاً: إعلم! أنّهم نفوا حجّية غير الكتاب والحديث رأساً، ولا يجوّزون التمسك به أصلاً، فإذا أورد عليهم أنّ بديهي الدين والإجماع مع كشفه

---

(١) الفوائد الرضوية، ج٢، ص٦٦٠ مع شيء من التلخيص والتصرّف.

عن قول المعصوم عليه السّلام لم لا يكون حجّة؟ قالوا: أيّ حديث يدلّ على حجيّته؟ فأوردت عليهم بأنّ أكثر الأحكام يثبت من الأحاديث بمعونة الإجماع؛ فإنكم تستدلّون على استحباب شيء بمجرد لفظ الأمر مع خلوّه عن قرينة ومعارض، بل بلفظ الفرض والوجوب أيضاً، وهذا ديدنكم في الأفعال والأذكار، والأدعية في الأيّام والليالي والشهور والأحوال وغيرها، وبهذه الطريقة جرت حالاتكم في تصانيفكم وعملكم، ومع ذلك نراكم تكثرون من الاستدلال على وجوب شيء من الآية والحديث بالأمر الوارد فيهما، مع أنّه ليس معه قرينة، بل نراكم تستدلّون على نجاسة شيء بمحض الأمر بالغسل وتجزون عليه جميع أحكام النجاسة بمجرد هذا، وأين هذا من ذاك؟! وهكذا الحال بالنسبة إلى النهي والتحريم وأمثال ذلك. فأجابوا: بأنه لعلّه يكون أحاديث أخر تدلّ على ما ارتكبناه وحكمنا به وتكون مذكورة في مواضع أخر. فاعترضت عليهم: بأنّ النحو والصرف وأمثالهما لم تقرؤونها مع أنها ليست بحديث. فأجابوا: بأنّ النحو من حديث أمير المؤمنين عليه السلام: «كل فاعل مرفوع، وكلّ مفعول منصوب، وكلّ مضاف إليه مجرور». فاعترضت عليهم: لم تعتمدون على الـ «قاموس» وأمثاله في اللغة؟ فأجاب واحد منهم: بأنّ جميع ما في كتب اللغة معلوم يعرفه كلّ أحد، وأخر: بأنّ العمل بها وصلنا خلفاً عن سلف. واعترضت عليهم: لم تعتمدون على قول المنجّم في معرفة القمر في العقرب؟ فأجابوا: بأنّا لا

نعتمد عليهم، بل متى رأينا القمر في نجم العقرب قلنا:القمر في العقرب. فاعترضت عليهم بأنّكم تعملون بآداب نيروز الفرس ومستحبات ذلك اليوم، فمن أيّ حديث تعرفون يوم النيروز؟ فلم أسمع منهم جوابه، وكذا لم أسمع جواباً من اعتراضي عليهم في عملهم بقول الأطباء وأمثال ذلك. نعم سمعت أنّهم قالوا: فلان جدلي يريد أن يبطل الحق بجدله. وربما يظهر منهم أنّ أمثال هذه الاعتراضات منّي لعدم اطلاعي بالفقه والحديث. واعترضت على بعضهم: بأنّ القبلة عندك لا سعة فيها، فبأيّ حديث تعرفها؟فقال: بحديث «ضع الجدي على يمينك». فقلت: من أين تعرف أنّ هذه علامة قبلة بلدك مع أنّ الظاهر أنّ الراوي ليس من أهل بلادك؟ فأجاب بأنّه لو لم أقل بأنّ قبلتنا قبلة راوي هذا الحديث للزمني العمل بغير الحديث وهذا باطل، كيف يجوز التمسك بغير الحديث؟ وقاصر منهم ـ مع ادّعائه أعلى درجة الاجتهاد- غيّر قبلة بلادنا بناءاً على أنّه لا يوجد حديث يعرف منه القبلة، والأمارات ليست بحديث، مع أنّ علم الهيئة من الكفرة، ووجد في عبارات بعض الفقهاء أنّ أطراف العراق الشرقية يجعلون الجدي على الخدّ الأيمن والشولةعند نزوله للمغيب بين العينين، ويجعلون المشرق على اليمين والمغرب على اليسار، فأخذ من بين الأمارات الثلاث الأولى منها. مع أنّ قبلة المسلمين ومساجدهم وقبورهم على وفق الأمارة الثانية وهي التي تقتضيها قاعدة الهيئة، وتوافق قول العلماء

وعملهم في الأعصار والأمصار وتناسب قبلة سائر البلدان والأمصار، وتشهد له الشواهد والاعتبار، ومع ذلك عدل عنها وأخذ بالأمارة الأولى زعماً منه أنّها تثبت بشهادة العدلين، يعني بعض الفقهاء بعبارتهم المذكورة. فاعترضت عليهم اعتراضات كثيرة، وسمعت في الجواب مزخرفات شنيعة. ومن جملتها؛ أنّي اعترضت بأنّه كيف تعتمد على ما تفهم من هذه العبارة؟مع أنّ صريحها أنّ الأمارات الثلاث إنّما تستفاد من علم الهيئة، وأنّ الحكم بها من جهة قولهم، فكيف تحكم بوجوب جعل الجدي على الخدّ، وتجعل قبلتك وقبلة مقلّديك على هذه؟ بل تحكم أنّ سائر الناس لا بدّ أن يفعلوا كذلك، مع أنّ علم الهيئة ليس بحديث، مضافا إلى أنّه من قول الكفرة، بل صرّحت أنت بحرمة العمل به. فأجاب: بأنّه لا يضرّنا؛ لأنّها من قبيل الجلد الذي نشتريه من يد المسلم فإنّه طاهر من هذه الجهة وان كان في الواقع ميتة.

ومن الجدير بالذكر، أنه تم جمع قسم من هذه المناظرات في كتاب بغية الوعاة للسيد حسن الميركاظمي.

٢. القيادة الاجتماعية والسياسية

ورغم أننا لا نمتلك حول السيرة العملية السياسية للوحيد البهبهانيّ سوى بعض الحكايات [1] ولذلك ربّما يمكن القول إنه لم يدخل مجال

---

(١) كان هنالك قرآن بخط الميرزا النيريزيّ كان قد رصّع غلافه بالياقوت والألماس والزبرجد وسائر الأحجار النفيسة، كان المرحوم سلطان الزمان الآقا محمد خان ⇦

السياسة أبداً ولكن سيرته العملية وكذلك السيرة العلمية والعملية لتلاميذه والتي تتجلّى فيها آراء الأستاذ تشهد بوضح على نظرة الوحيد البهبهانيّ إلى مسألة السياسة ونطاق تدخّل الفقيه وحدود قيادته. وبعبارة أخرى فإن إحياء المدرسة الأصولية ونشاطات الوحيد المستمرة في تربية الطاقات العلمية كانت قد تعزّزت إلى درجة بحيث يرى بعض المحلّلين في مجال تاريخ إيران السياسي، أن الحوزة العلمية في النجف حصلت بعد تأسيس مدرسة الوحيد البهبهانيّ الأصولية والمدرسة الأصولية لتلاميذه على الدور الأول في إيران والعراق من حيث النفوذ السياسي والمكانة الاجتماعية [1].

⇦ أنار الله برهانه، قد أرسله هدية إلى سماحة الآقا.

وحينما كانوا قد جاؤوا بهذا القرآن كي يصل إلى سماحة الآقا، قدمت مع الآتين بالقرآن إلى باب دار الآقا المباركة. وبعد دق الباب، جاء سماحة الآقا نفسه بنفسه النفيسة إلى خلف باب الدار وفتح الباب، وبينما كان القلم بيده المباركة ألقى نظرة نحونا وقال: ما وراءكم؟ فقال الآتون بالقرآن إن حضرة السلطان بعث قرآناً لكم. فنظر سماحته القرآن وقال: ماهذه الزخارف والفصوص المنصوبة على غلاف القرآن؟

فقيل: هي أحجار كريمة رصّع بها غلاف القرآن. فقال: ولماذا فعلوا ذلك بكلام الله بحيث حبسوه وعطّلوه؟ أزيلوها عن غلاف القرآن وبيعوها وقسّموا قيمتها بين الطلّاب والمساكين. فقالوا: إن هذا القرآن بخط الميرزا النيريزيّ وهو نفيس فائق القيمة، فاقبلوه. فقال: فليكن القرآن هذا عند من جاء به وليتلو منه كلام الله دائماً، قال ذلك وأغلق باب الداروعدنا أدراجنا..الفوائد الرضوية٢: ٦٥٩، نقلاً عن فردوس التواريخ ٩٤.

(١) حوزه علميه نجف وفلسفه تجدد در إيران٤٢.

والفقيه له في السيرة العملية للوحيد مثل هذه المكانة لنيابته عن المعصوم:

وأمّا حاكم الشرع فقد أشرنا إلى أشغاله ومناصبه، وهي ممّا ينتظم به أمر المعاد والمعاش للعباد، والظاهر أنّ حكمه مثل حكم القاضي ماض على العباد: مجتهدين أم مقلّدين: مقلّدين له أم لغيره. أم لا يكونون قلّدوا أحداً لاشتراك العلّة وهي كونه منصوباً من المعصوم عليه السلام ولأن حصول النظام لا يكون إلاّ بذلك، ولأنّه نائب المعصوم عليه السلام[1] وقد تمّ تعيين هذا الحق للفقيه من جانب المعصوم [2] لأن الإمام نفسه لا يمكنه أن يتصدّى لكل الأمور مباشرة [1] وعلى الناس أن يرجعوا في

---

(١) الفوايد الحائرية ٥٠١.

(٢) قد عرفت كونها منصب الإمام، وجميع مناصبه يباشرها بنفسه أو بنائبه حتى الإمامة والحكومة، لأنّ مباشرتها بنفسه إنّما كانت في بلده، وفي بعض الأوقات وأكثرها لا جميع الأوقات، فإذا كانت منصبه فله أن يرخّص غيره بعنوان الخصوص (كما قلنا) و له أن لا يرخّص كما هو الأمر في الجهاد، وله أن يرخّص وينصب بعنوان العموم، كما هو الأمر في القضاء، وله أن يرخّص بعنوان العموم أن يفعلوا بعنوان الندب والاستحباب، كما هو الأمر في صلاة العيدين، وله أيضاً أن يرخّص بعنوان الوجوب، إلّا أنّ الثابت منه هو الأوّل، كما سيجيء. الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ١٨٠ .

(١) أنّ جميع معاملات الجائرين من الإجارة والمزارعة وغيرهما- في الأراضي المفتوحة عنوة، وجميع أنفال الأئمّة عليهم السلام، والزكاة، ونحو ذلك حرام أشدّ ما يكون، وغصب بأشدّ ما يكون لكون الحقّ للمعصوم عليه السلام، أو للفقهاء أيضاً مثلاً في البعض، فكانت المعاملات المذكورة فاسدة أشدّ ما يكون بالنسبة إلى الجائرين، ومن لم يرض المعصوم عليه السلام، وصحيحة بالنسبة إلى من رضي عليه السلام وبالنسبة إلى أنفسهم المقدّسة. حاشية مجمع

الفتوى [١] للفقهاء ويجعلوهم الحكّام في القضاء .

كما أن السيرة العلمية والعملية لتلاميذ الشيخ هي شاهد واضح على هذا الكلام. ويعتبر كاشف الغطاء الفقيه نائب الإمام في الأحكام [٢]،خليفته[٣] ووكيله [٤]. ويعتبر النراقيّ الفقهاء منصوبين من جانب الإمام [٥] ويعدّهم سلاطين[٦].

وقد شارك الملّا أحمد النراقيّ خلال الحروب بين إيران وروسيا مع السيد محمد المجاهد بنفسه واشترك شخصياً ورسمياً في معسكر فتح علي شاه في جمن سلطانية الواقع في ضاحية تبريز. وقد روى هنري فيلاك سفير بريطانيا الأكبر في إيران أن النراقيّ ومرافقيه دخلوا سلطانية وهم يرتدون الأكفان[١].

الفايدة والبرهان ٩٠.

(١) لأنّ العوام لا يجوزلهم سوى تقليد الفقهاء، ولا يمكنهم غيره بلا شبهة، وهم أيضاً ما كانوا يبنون أمورهم الشرعيّة إلّا عليه، ففي زمان العلماء إلى زماننا هذا يكون الأمر على ما ذهب إليه الفقهاء قطعاً، فكذا قبل زمانهم إلى زمانه عليه السلام، لاتحاد حالهما كما اعترف به. حاشية مجمع الفايدة والبرهان ٧٠.

(٢) كشف الغطاء ٢: ٣٣٤.

(٣) المصدر ٣٣٩.

(٤) المصدر ٤١١.

(٥) مستندالشيعة ١٧: ٢١.

(٦) المصدر ١٦: ١٤٢.

(١) تراز سياست ٢٦.

وكان السيد محمد باقر الشفتيّ أحد تلاميذ الوحيد يعتبر نفسه استناداً إلى الروايات التاريخية ملزماً بتنفيذ أحكام الشرع والتدخّل في الأمور الاجتماعية والسياسية. ووصاياه للسيد محمد باقر القزوينيّ، ذكاؤه في التعامل مع ماك نيل سفير بريطانيا المخادع في إيران هي شاهد على هذا الادعاء كما أصدر كاشف الغطاء[1] وصاحب الرياض فتوى الجهاد[2] [3].

النتيجة

رغم أن بإمكاننا أن نقيّم في إحداث التحوّل العلمي والتحرك الفقهي طرقاً مختلفة ومقترحات متفاوتة، بل وأن نجرّبها، ولكن قيمة وامتياز أي طريق سوف لا يكونان في مستوى الطريق الذي تمّت تجربته وله نتيجة واضحة ومحدّدة، وقصارى ما يمكننا فعله أن نسهم في تعزيز هذا المسار من خلال إجراء البحوث والدراسات من جديد على المسار المجرّب عبر التعرّف على النواقص ونقاط الضعف من جهة ومن خلال أخذ القدرات ونقاط القوة بعين الاعتبار من جهة أخرى.

وبناء على ذلك يمكن اعتبار «إيجاد التنظيمات على أساس معايير وموازين نظام إداري مقبول ومشروع (على أساس المباني العقلية

---

(١) كشف الغطاء٢: ٣٣٩.

(٢) الرسائل الجهادية .

(٣) تراز سياست٢٩ و٣٠.

والنقلية)، حول محور فقيه جامع للشرائط (والذي بيّنا مختصاته في خصوصيات المدير الإسلامي المطلوب)، سبيل الخروج من الركود العلمي ومواجهة التهديدات الفكرية والثقافية في كل عصر وزمان. والسيرة العلمية والعملية للوحيد البهبهانيّ المستندة إلى نشاطات فقهاء الشيعة المستمدة من السيرة العملية للأئمة المعصومين، هي نموذج مجرّب وناجح أمامنا.

فهرس المصادر

فضلاً عن القرآن الكريم.

١. مجموعة آثار مرتضى المطهريّ ،انتشارات صدرا، قم.

٢. أدوار فقه، محمود بن عبد السلام تربتي شهابي خراساني.

٣. تاريخ فقه وفقها، أبو القاسم گرجي ، الطبعة الثالثة، مؤسسة سمت، طهران ١٤٢١ هـ ق.

٤. نقش أئمه در إحياء دين ،السيد مرتضى العسكريّ،مركز الثقافية منير ١٣٨٢ هـ ش.

٥. الكافي ، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ، الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلامية ، طهران، ١٤٠٧ هـ.

٦. أصول مديريت، علي رضائيان، المطبعة سمت، طهران ١٣٧٩ هـ ش.

٧. المبسوط في فقه الإمامية، الطوسيّ، أبو جعفر، محمد بن الحسن، الطبعة الثالثة، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران ١٣٨٧ هـ ش

٨. تاريخ بغداد، الخطيب البغداديّ، دراسةوتحقيق.: مصطفى عبدالقادرعطا، الطبعة الأولى، دارالكتب العلمية، بيروت ١٤١٧ هـ ق.

٩. مجموعة ورّام، ورام بن أبي فراس؛ مسعود بن عيسى، مكتبة فقيه، الطبعة الأولى، قم ١٤١٠ هـ ق.

١٠. الرسائل الأصولية، محمد باقر بن محمد اكمل الوحيد البهبهانيّ، موسسة العلاّمة المجدد الوحيد البهبهانيّ.

١١. أدوار اجتهاد، محمد إبراهيم الجنّاتي، الطبعة الأولى، كيهان، طهران ١٣٧٢ هـ ش.

١٢. رهبري ومديريت آموزشي، سيد محمد ميركمالي، المطبعة رامين،طهران ١٣٧٣ هـ ش.

١٣. سازمان ومديريت، بلال دولتي، سوره مهر، طهران ١٣٨٠ هـ ش.

١٤. قالب تشكل وتشكل غالب، مركز فرهنگي تبليغي آينده سازان، إمام عصر، ١٣٩٢ هـ ش.

١٥. بنيان مرصوص امام خميني ﷺ در بيان وبنان آيت الله جوادي آملي، إسراء، قم ١٣٨٤ هـ ش.

١٦. نهج البلاغة(صبحي صالح)، محمد بن الحسين الشريف الرضيّ، المحقق: فيض الإسلام،هجرت، قم.

١٧. تحف العقول، الحسن بن علي بن شعبة الحرّانيّ، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جامعة المدرسين، قم.

١٨. قاموس قرآن، علي أكبر قرشي بنايي، دار الكتب الإسلامية، طهران.

١٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيّوميّ، موسسة دار الهجرة، قم.

٢٠. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الحسين بن محمد تقي النوريّ، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.

٢١. مرآت الأحوال جهان نما، الآقامحمود ابن الآقامحمدعلي ابن العلاّمة محمدباقر الوحيد البهبهانيّ، أنصاريان، قم.

٢٢. الفوائد الرضوية، الشيخ عباس القميّ، في أحوال علماء المذهب الجعفرية، تحقيق: ناصر باقر بيدهندي، بوستان كتاب، قم١٣٨٥ هـ ش.

٢٣. الوحيد البهبهانيّ سرآمد محققين ودانشمندان شيعه در سده دوازدهم هجرى، علي الدوانيّ، الطبعة المنقّحة الثانية ، أمير كبير، طهران،١٣٦١ هـ ش.

٢٤. تراز سياست،علي أبوالحسني(منذر)، مؤسسة مطالعات تاريخ معاصر إيران، طهران،١٣٨٣ هـ ش.

٢٥. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، المولى أحمد بن محمد مهديالنراقيّ، مؤسسة آل البيت^، الطبعة الأولى، قم ١٤١٥ هـ ق.

٢٦. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، جعفر بن خضر

المالكيّ كاشف الغطاء النجفيّ، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزه علمية قم، الطبعة الأولى، قم.

٢٧. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علي العامليّ (الشهيد الثاني)، الطبعة الأولى، قم ١٤١٠ هـ ق.

٢٨. منتهى المقال في أحوال الرجال، أحمدبن إسماعيل المازندرانيّ الحائريّ، قم ١٤١٦ هـ ق.

٢٩. تنقيح المقال في علم الرجال، عبدالله المامقانيّ، طبعة حجرية، النجف، ١٣٤٩ـ١٣٥٢.

فهرس المطالب

كَلِمَةُ رَئِيسِ المُؤتَمَرِ ٥

كَلِمَةُ مُدِيرِ المُؤتَمَرِ ٧

الغناء في الرثاء والعزاء على سيّد الشهداء عليه السلام من وجهة نظر العلامة الوحيد البهبهاني/ السيد علي الحسيني النيشابوري ١٣

تقليد الأعلم عند الوحيد البهبهاني/ علي الاعتمادي ١٠٥

رايي الوحيد البهبهاني والشيخ يوسف البحراني في أحكام الصلاة في المساجد الأربعة دراسة ومقارنة/ السيّد محمد جواد شيبرى ١٥٥

صلاةُ الجُمُعَةِ في نَظَر أُستاذ الكلّ الوحيد البهبهاني قدس سره/ رضا المختاري ٢٠١

الشعور بالمسؤوليّة والاستجابة في سيرة الوحيد البهبهاني رحمه الله/ علي الأسدي ٢٢٥

المعاملات المحاباتية في فقه الوحيد البهبهاني رحمه الله/ حيدر محمد علي السهلاني ٢٦١

الضمان الناشىء عن عدم النفع في النظرية الفقهية للوحيد البهبهاني/ السيّد حسن وحدتي شبيري ٣٠٧

المدخل إلى آراء العلّامة الوحيد البهبهاني ونظرياته في الأُصول والفقه السياسي/ عباس باقري ٣٤١

أُسس الفكر السياسي لدى العلّامة الوحيد البهبهاني/ أبو الفضل سلطان محمدي ٣٩٣

آراء الوحيد البهبهاني في التعامل مع حكومات الجور في عصر الغيبة/ حسين زروندي رحماني ٤٤٩

الحركة التربويّة للوحيد البهبهاني/ محمد على فروغي ٤٩٩