بسم الله الرحمن الرحيم

مداد الأطهار عليهم السلام

الهاشمي

مجلّة نصف سنويّة تصدر عن حوزة الأطهار عليهم السلام التخصّصية

العدد السادس / شوال 1444 هـ . ق

مداد الأطهار عليهم السلام

مجلة نصف سنوية تصدر عن حوزة الأطهار عليهم السلام التخصصية

الهيئة الاستشارية

سماحة الشيخ علي الصدديّ   سماحة الشيخ علي العباديّ

سماحة الشيخ مهدي الكاظميّ

رئيس التحرير

الشيخ إبراهيم زين الدين

رئيس هيئة التحرير

الشيخ أحمد العبيدي

«المقالات المنشورة في المجلة لا تعبّر إلا عن آراء كتّابها»

الإخراج الفني

الولائي

ضوابط النّشر في مجلّة مداد الأطهار عليهم السلام

١. تستقبل المجلّة البحوث والدراسات في مختلف الحقول العلميّة: الفقهيّة، والأصوليّة، والرّجاليّة، والعقائديّة، والفلسفيّة، والقرآنيّة، ... إلخ.

٢. أن تكون الدراسات ذات جدة من جهة، وأهميّة من جهة أخرى، على مستوى منهج البحث أو نتائجه.

٣. لا بدّ من رعاية الضوابط العامّة للمقالة كوجود خلاصة، وخاتمة مشتملة على أهمّ النتائج، ورعاية الترتيب الفنيّ بين المباحث.

٤. يحقّ للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على المقالات بما يتناسب مع طبيعتها وأهدافها.

٥. المجلة غير ملزمة بنشر جميع المقالات المرسلة إليها؛ لأنّ ذلك يعتمد على تقييم الهيئة الاستشاريّة.

٦. ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنيّة، وكذا زمان نشرها.

٧. المجلّة غير ملزمة بإعادة المقالات لأصحابها نُشرت أم لم تُنشر.

٨. المقالات لا تعبّر بالضّرورة عن رأي المجلّة.

المحتويات

كلمة العدد ٦

دراسات أصولية

أركان منجزية العلم الإجمالي بين الاقتضاء والعلية ٩

■ الشيخ أحمد علي الدقاق

دراسات فقهية استدلالية

مِن مسائل الذّبح والتّذكية قراءة نقديّة مُقارنة (١) ٣٧

■ الشيخ جابر جوير

أدلة قاعدة التسبيب إلى الحرام......................٦٩

■ الشيخ عيسى مكي الجزيري

الخلاف في آية الوضوء (دراسة تفسيرية مقارنة) ١٠٥

■ الشيخ علي حسين الجزيري

دراسات قرآنية

دخالة علوم اللغة في فهم القرآن ١٤٥

■ الشيخ علي عبدالله دشتي

المنافقون في القرآن الكريم دراسة وتحليل ١٧١

■ الشيخ عبدالله ضيف

كلمة العدد

بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

في ظل الاهتمام بتنمية الأقلام وتعويدها على الكتابة العلمية ارتأت حوزتنا المباركة أن تتخذ أسلوبا فعّالا لتحقيق هذا الهدف النبيل؛ فعمدت إلى اتخاذ واعتماد مشروع كتابة البحث الفصلي لطلابها؛ بحيث يكون الطالب ملزما بالكتابة في كل فصل فصل، وخاصة في حقل الفقه والأصول وبالتالي ينمو قلمه ويتطور أسلوب كتابته ًالعلمية، وترشد شخصيته العلمية.

ونحن في إدارة المجلة وبالتعاون مع اللجنة العلمية بالحوزة قرّرنا نشر هذه البحوث والمقالات لتعم فائدتها بين الطلبة، وتكون هذه المقالات تحت النظر العام والخاص مما يعزّز الجديّة في طريقة الكتابة والبحث أكثر وأكثر.

من هنا قد يجد القارئ الكريم تفاوتاً واضحا بين قوة المقالات وعلميّتها، وهذا أمر طبيعي في ظل ما تقدم بيانه آنفاً، مضافا إلى أن بعض المقالات هي بقلم أساتذة الحوزة وفضلائها.

وفقنا الله جميعا للعلم والعمل الصالح وأن نكون مرضيين عند إمام زماننا.

والحمد لله أولاً وآخراً

رئيس التحرير

دراسات أصولية

أركان منجزية العلم الإجمالي بين الاقتضاء والعلية

أركان منجزية العلم الإجمالي بين الاقتضاء والعلية

الشيخ أحمد علي الدقاق

الملخص

يسعى هذا البحث إلى تسليط الضوء على أركان منجزية العلم الإجمالي والكشف عن الفوارق في تصوير بعضها وأساس ركنية البعض منها، والنتائج المترتبة على ذلك وفق مسلكي الاقتضاء والعلية وقد حاول هذا البحث الإجابة على هذا السؤال: ماهو تأثير الاختلاف بين مسلك العلية والاقتضاء على أركان العلم الإجمالي على ضوء ما أفاد السيد الشهيد الصدر قدس سره في كتبه الأصولية سيما الحلقة الثالثة التي جُل الإعتماد عليها.

المقدمة:

تطور علم الأصول في العقود الأخيرة لدى الشيعة الإمامية بشكل ملحوظ بحيث خرجت نظريات تجديدية كثيرة لها انعكاس على فهم الفقه والنصوص الدينية، ويرجع الفضل في ذلك إلى ما بذله أساطين هذا العلم وجهابذته من أمثال الميرزا النائيني و المحقق العراقي حيثُ أنَّ كليهما كان مدرسة مستقلة في علم الأصول، ومن الظواهر المُلفتة في سيرتهما العلمية الإهتمام المتبادل بينهما فكل منهما يبدي اهتمامه بما أفاد الآخر وكشاهد على ذلك انظر تعليقة المحقق العراقي على فوائد الأصول للنائيني، وفي هذه التعليقة تعرض النائيني إلى إشكال العراقي على مسلك الاقتضاء بينما العراقي يجيب على الإشكال في تعليقته على الكتاب ومن النادر أن ترى عالماً يكتب تعليقةً على كتاب عالمٍ آخر معاصر له فهذا إن دل فهو يدلُّ على الروحية الجميلة التي كانوا يتحلون بها كما يدلُّ على واقع الجو العلمي في تلك الفترة و الذي كان مُفعماً بالنقاشات العلمية بين أقطاب الحوزة العلمية .

من هنا أحببت الكتابة في موضوع أركان منجزية العلم الإجمالي بين مسلكي الاقتضاء والعلية وهي من المسائل الفارقة بين مدرسة النائيني والعراقي ،فشرعتُ مستمداً العون منه تعالى وقمت بفهم المطالب والمقارنة بينها وتحديد الثمار، فكان البحث بهذه الصورة المتواضعة وأرجو أن يكون موفقاً في إيصال المطالب بشكل صحيح والعصمة لأهلها.

المبحث الأول: تمهيدٌ

المطلب الأول: التعريف بالألفاظ الواردة في العنوان.

١- الركن لغةً واصطلاحاً.

بمراجعة كتب اللغة يتضح أنَّ الركن يطلق على ما به قوام الشيء بحيث بدونه لايكون لهذا الشيء أثر كما يقال لأعضاء بدن الإنسان «أركان» لأنه بها قوام بدن الإنسان، وهكذا حينما يقال أركان الجبل وأركان الدار أي النواحي القوية التي يتشكل منها الجبل والدار [١].

وهكذا المعنى الإصطلاحي فحينما نتكلم عن أركان العلم الإجمالي فنحن نتحدث عن مابه قوام العلم الإجمالي أو ما به منجزية العلم الإجمالي بحيث يشكل اختلال أي ركن منه انحلال هذا العلم حقيقةً أو حكماً.

٢- المنجزية.

المنجزية في اللغة: قالوا «نجز الوعد ينجُزُ نجزاً» و«أنجزتُهُ إنجازاً» وهو وفاؤك به، و أنجز الشيء بمعنى حققه أو قضاه [٢]، فحينما يقال فلان تنجَّز عليه التكليف أي تحقّق عليه التكليف والدليل هو المحقق « المُنجِّز» لهذا التكليف.

المنجزية اصطلاحاً: إثبات تكليفٍ لزومي بدليلٍ وإدخاله في عهدة المكلف [٣].

(١) الفراهيدي، خليل، العين، ج٥،ص٣٤٥.

(٢) الصاحب بن عباد، اسماعيل، المحيط في اللغة، ج٨، ص٢٧.

(٣) الشاهرودي، السيد علي، دراسات في علم الأصول، ج٢،ص٣٥٧.

٣- **المعذِّرية:** في اللغة يقال: اعْتَذَرَ بمعنى أَعْذَرَ، أي صار ذا عُذْرٍ[١].

وأما في المصطلح الأصولي فيراد به إثبات عدم التكليف اللزومي على المكلف بدليل قطعي أو بدليل قام الدليل القطعي على حجيته بحيث يمكن للمكلف أن يعتذر للمولى عند المخالفة للواقع بأنه كان معذوراً كما لو قطع أن هذا الشراب ليس خمراً فشربه عملاً بالقطع ثم انكشف خلاف ذلك فللعبد أن يعتذر للمولى بعمله بالقطع المُعَذِّر[٢].

٤- **العلم الإجمالي:**

العِلْمُ في اللغة هو العِلْمُ: نقيضُ الجهل[٣].

الإجمال لغةً بمعنى الإعتدال وعدم الإفراط، قال في تاج العروس: أَجْمَلَ في الطَّلَبِ أَي اتَّأَدَ و اعْتَدَلَ فلم يُفْرِطْ، و منه قَوْلُ الشاعِرِ: الرِّزْق مَقْسوم فأَجْمِلْ في الطَّلَب[٤].

وأما اصطلاحاً فالعلم هو انطباع صورة الشيء في النفس[٥]، ويُقسَّم إلى علمٍ تفصيلي وعلم إجمالي أما التفصيلي فهو: كالعلم بوجود النجاسة في الإناء الفلاني أي علِم بأصل وجودها و ايضاً عرِف محلها فيقال علِم بالنجاسة تفصيلاً، وأما العلم الإجمالي: كأن يعلم بوجود النجس لكنه لا يعرف محلها بالضبط فمحلها مردد بين

(١) الجوهري، اسماعيل، لصحاح، ج٢، ص٧٣٨.

(٢) الصدر، محمد باقر، الحلقة الأولى، مبحث القطع.

(٣) ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج١٢، ٤١٧ - علم: ..... ص ٤١٦.

(٤) الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، ج١٤، ص١٢١.

(٥) االمظفر، محمد رضا، المنطق، ص١٣.

الإناء الأول أو الإناء الثاني، هنا يقال علِم بها إجمالاً[1].

٥- **الاقتضاء في اللغة والاصطلاح:**

لغةً: يقُال: اقتضى الأمر الوجوب: أي دلَّ عليه[2]، ويقال: اقتضى الأمر كذا ،: أي استوجب وتطلب[3]. فإذن يستعمل الاقتضاء بمعنى الاستلزام و التطلب والدلالة على وجوب الشيء.

اصطلاحاً: يراد بالاقتضاء استلزام العلم الإجمالي لوجوب لموافقة القطعية بنحو يكون هذا الاستلزام موقوفاً على عدم المانع، فإذا قيل في أبحاث العلم الإجمال هذا مبنيٌ على الاقتضاء فإنهم يقصدون هذا الاستلزام أي ان العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقة القطعية، فالعلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقة القطعية اقتضاء المقتضي لما يقتضيه و وواضح أنَّ تاثير المقتضي موقوف على عدم المانع، فإذا كان هناك مانع وهو هنا جريان الأصول في بعض الأطراف فالعلم الإجمالي لا يؤثر في التنجيز بمقدار وجوب الموافقة القطعية .

٦-**العِّلية:**

لغةً: كون الشيء علة يعني أنه سبب، والمعلول هو نتيجة لذلك السبب فمصطلح العلية في اللغة يدل على العلاقة بين السبب والنتيجة.

أما اصطلاحاً: فهو مصطلح فلسفي، فالموجود المتَوقَّف عليه

(١) السبحاني ، جعفر ، الموجز في أصول الفقه ص ١٤٣.

(٢) الزبيدي ، مرتضى ، تاج العروس ج٢٠ ص٨٧.

(٣) الحيدري ، السيد محمد نمعجم الأفعال المتداولة، ج٢ص٦١٨.

يسمى «علة»، والماهية المتوقِّفة عليه في وجودها تسمى «معلولتها» [١]. والعلة تنقسم إلى تامة و ناقصة:

العلة التامة: المشتملة على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول وحينئذٍ لابد للمعلول من أن يوجد، مثلاً الضياء علة تامة للشعاع.

العلة الناقصة: وهي التي وجودها لا يعني بالضرورة وجود المعلول، نعم إذا توفرت العلة بجميع أجزائها حصل المعلول، وهذه الأجزاء هي «المقتضي» «الشرط» «عدم المانع» «المعِّد»، مثلاً لكي يتحقق الاحراق:

أولاً: لابد من وجود المقتضي للاحراق وهو النار.

ثانياً: لابد من وجود الشرط وهو المماسة.

ثالثاً: لابد من من عدم المانع فلو كانت هناك رطوبة لكانت تمنع من الاحراق.

رابعاً: لابد من الشرط المعد وهو قدح الزناد في المثال.

يقول العلامة الطباطبائي قدس سره: » تنقسم العلة إلى تامة وناقصة، فإنها إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلاّ أن يوجد وهي «العلة التامة»، وإما أن تشتمل على البعض دون الجميع وهي «العلة الناقصة »)» [٢]

الفارق بين الإقتضاء والعلية: محل الاشتراك بينهما أن كلاهما

(١) الطباطبائي ، سيد محمد حسين ،بداية الحكمة ، مرحلة ٧ الفصل الاول.

2 الفيروز آبادي ، محمد ،القاموس المحيط ج٣، ٥٧٨.

(٢) الطباطبائي ، محمد حسين ، بداية الحكمة ، مرحلة ٧ الفصل الثاني.

يستلزم المنجزية لوجوب الموافقة القطعية ولكن الاختلاف في أنَّ هذا الإستلزام هل هو بنحو العلية التامة بحيث لا يتخلف المعلول عن العلة أم أنه استلزام اقتضائي أي أنه يستلزم ذلك بشرط وهو عدم جريان الأصل في الأطراف، فعلى العلية لا يمكن إجراء الأصول الترخيصية ولو في طرف واحد وأما على الإقتضاء فيمكن ذلك.

المطلب الثاني: أهمية البحث في العلم الإجمالي.

تتضح أهمية مبحث العلم الإجمابي من خلال ملاحظة الآثار المترتبة، إذ هناط الكثير من الفروع الفقهية يتوقف استنباط الحكم الشرعي منها على فهم مباحث العلم الإجمالي بدقة، من هنا اهتمَّ به الأعلام حتى أنَّهم جعلوا من مباحث العلم الإجمالي معياراً لتقييم اجتهاد طالب العلم، لهذا لابد من التركيز على مطالب العلم الإجمالي عند دراستها في علم الأصول حتى يتقن الطالب المسائل المرتبطة بالعلم الإجمالي بشكل صحيح.

المطلب الثالث: أبرز القائلين بالاقتضاء والعليَّة.

النقطة الأولى: القائلون بالإقتضاء.

١- الميرزا النائيني.

والمعروف بهذا المسلك بحيث متى ما صُرِّح بلفظ الاقتضاء في الأصول رأساً ينتقل الذهن إلى الميرزا النائيني قدس سره، وهناك اختلاف في تقريب ذلك في عبارات الميرزا قدس سره إذ تارةً يظهر منه أنَّ العلم الإجمالي بنفسه يقتضي الموافقة القطعية، وأخرى بأنَّ العلم الإجمالي بنفسه لا يقتضي ذلك وإنما حصل ذلك بسبب التعارض في الأطراف، وهذاما نبَّه عليه الشيخ الايرواني دام ظله في شرحه

للحلقات[1].

قال السيد الشهيد قدس سره كما في مباحث الأصول:

«وقد ذهب المحقّق النائيني قدس سره - على ما في تقرير السيّد الاستاذ - إلى عدم اقتضائه للتنجيز بهذا المقدار، ولكنّ المشهور في مدارس المحقّق الخراساني رحمه الله هو الاقتضاء، وهو المنقول عن المحقّق النائيني في تقرير الشيخ الكاظمي والظاهر أنّ الاختلاف بين التقريرين باعتبار تعدّد الدورتين، لأنّ دورة البحث التي كتبها الشيخ الكاظمي سبقت الدورة التي كتبها السيّد الاستاذ، فكأنّ الشيء الذي استقرّ رأي المحقّق النائيني رحمه الله أخيراً هو القول بعدم الاقتضاء»[2].

وعندما نلاحظ مافي أجود التقريرات نجده يصرح بأن العلم الإجمالي إنما يقتضي التنجيز بسبب التعارض لا بنفسه، وإليك نص العبارة:

قد ظهر من مطاوي ما ذُكر أن تأثير العلم الإجمالي للمنجزية يتوقف على سقوط الأصل في أطرافه بالمعارضة[3].

٢- المحقق الخراساني قدس سره.

فقال في الكفاية: «نعم كان العالم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا العلية التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع مانع عقلاً كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة أو شرعاً

(١) الصدر، محمد باقر، الحلقة الثالثة أسلوبها الثاني ج٣، ١٥٧.

(٢) الحائري، السيد كاظم، مباحث الأصول، القسم الثاني ج٤، ١٨.

(٣) النائيني، محمد حسين أجود التقريرات، ج٢، ٥٧.

كما في إذن الشارع في الإقتحام فيها كما هو ظاهر كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[١].

٣- السيد الشهيد الصدر قدس سره.

حيث قال: «والصحيح هو عدم عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، لأنَّ الترخيص الظاهري في بعض الأطراف به نفس الحيثيات المصححة لجعل الحكم الظاهري في سائر الموارد»[٢].

وغيرهم من الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره.

النقطة الثانية: القائلون بالعليّة.

١- المحقق العراقي[٣].

٢- السيد البروجردي[٤].

٣- المحقق الاصفهاني[٥].

٤- الامام الخميني قدس سره -بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية-[٦].

المطلب الرابع: تحريرمحل البحث.

لا خلاف عندهم في الركن الأول «العلم بالجامع» والركن الثاني «عدم سرايته إلى الأطراف»، إنما انصب الخلاف وتركز في خصوص الركن الثالث والركن الرابع، أما الركن الثالث فوقع الخلاف في تحديد الصيغة الصحيحة

(١) الخراساني، محمد كاظم، متن الكفاية من شرح نهاية الدراية طبق ذوي القربى ج٢ ،٦٦ - ٦٧.

(٢) االصدر، محمد باقر، الحلقة الثالثة ٣٧٧.

(٣) -العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، قسم ١ من الجزء ٢، ٤٦.

(٤) البروجردي، السيد حسين ،نهاية الأصول ٤١٩.

(٥) الاصفهاني، محمد حسين ،نهاية الدراية، ٣،٩٢ .

(٦) الخميني، روح الله، الأنوار الهداية، ١،١٦٠.

له فذهب القائلون بالاقتضاء إلى صيغة وأصحاب العليّة إلى صيغةٍ أخرى، وأما الركن الرابع فقد وقع الكلام في أصل ركنيته بحسب مسلك العلية وفي البيان الصحيح له على حسب مبنى الاقتضاء.

المبحث الثاني: أركان منجزية العلم الإجمالي على مسلك الاقتضاء.

المطلب الأول: بيان أركان العلم الإجمالي على مسلك الاقتضاء اجمالاً:

- **الركن الأول:** العلم بجامع التكليف.
- **الركن الثاني:** وقوف العلم بالتكليف عند الجامع، بأن لا يتجاوز الجامع إلى أحد الأطراف فينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي.
- **الركن الثالث:** أن يكون كل من الطرفين مشمولاً لدليل الأصل المؤمِّن في نفسه، وبناء عليه سوف يقع التعارض بين الأصول ومن ثَمَّ التساقط، وإلا لو كان أحد الطرفين غير مشمولٍ بنفسه لدليل الأصل جرى الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.
- **الركن الرابع:** أن يكون جريان الأصول في الأطراف مؤدياً للترخيص في المخالفة القطعية مع القدرة على ذلك من المكلف بخلاف ما إذا كان جريان الاصول لا يؤدي للمخالفة القطعية كما في الشبهة غير المحصورة فالعلم الإجمالي لا يكون منجزا لعدم امكان المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف.[1]

المطلب الثاني: النزاع في الركن الثالث على مسلك الاقتضاء.

---

(١) الصدر، محمد باقر، انظر الحلقة الثالثة، ٣٨٤-٣٨٨.

كان الركن الثالث على مسلك الاقتضاء هو الذي بُيِّن في المطلب الأول بلا فرق، و هنا رعاية للترتيب بين الأركان يجدر التنبيه إلى أن الركن الثالث هو محل الخلاف الأول بين الاقتضاء والعلية على صعيد الأركان وأنه وسوف يتم التعرض له عند البحث عن أركان العلم الإجمالي على مسلك العليَّة وإنما ذُكر هذا المطلب هنا كتنبيه فقط رعاية للترتيب بين الأركان.

المطلب الثالث: النزاع في الركن الرابع.

بيَّنَ السيد الشهيد قدس سره أن الأركان أربعة و ذكر نقضاً للسيد الخوئي قدس سره على تصوير المشهور للركن الرابع و ذهاب السيد الخوئي إلى صيغة أخرى في بيانه ثم أنَّ السيد الشهيد قدس سره أتى بتعديلٍ لبيان المشهور بما لايرد عليه نقض السيد الخوئي .

النقطة الأولى: نقض السيد الخوئي قدس سره وبيان الركن الرابع عنده.

مضمون ما افاده السيد الخوئي قدس سره: أنَّ لازم تصوير الركن الرابع عند المشهور عدم منجزية العلم الإجمالي حتى في مورد أطرافه قليلة إذا فرض عدم القدرة على المخالفة القطعية خارجاً.

قال الشهيد الصدر قدس سره في تقرير إشكال السيد الخوئي قدس سره: «غير أنّ السيّد الاستاذ حاول أن ينقض على من يستدلّ بهذا التقريب، وحاصل النقض: أنّ الاحتياط إذا كان غير واجبٍ في الشبهة غير المحصورة من أجل عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية يلزم عدم وجوب الاحتياط في كلّ حالةٍ تتعذّر فيها المخالفة القطعية ولو كان العلم الإجمالي ذا طرفين أو أطرافٍ قليلة، حيث تجري الاصول جميعاً ولا يلزم منها الترخيص عملياً في المخالفة القطعية، ومثاله: أنْ يعلم إجمالا بحرمة المكث في آن معيَّن

في أحد مكانين، مع أنَّ القائلين بعدم [وجوب] الاحتياط في الشبهة غير المحصورة لا يقولون بذلك في نظائر هذا المثال»[1].

من هنا ذهب السيد الخوئي قدس سره إلى أن الركن الرابع ليس أنه يلزم من جريان الأصول المخالفة القطعية مع امكانها بل الصحيح هو أن يلزم من جريان الأصول المخالفة الواقعية وإن لم تحصل المخالفة القطعية خارجاً.

مثال تقريبي للمخافة الواقعية: مثلاً لدى المكلف خمر ولكنه في صندوق مقفل لايمكن فتحه، هنا نلاحظ أن المكلف لا يقدر على المخالفة وهي الشرب لأن الخمر في صندوق مقفل لكن مع ذلك أي مع انتفاء القدرة على الشرب يبقى الترخيص في شربه قبيح عقلاً وإن كان في الواقع هو غير قادر على الشرب.

إذن المدار ليس على المخالفة القطعية خارجاً فيقال متى ماكان قادراً عليها فهو منجز ومتى ماكان غير قادر عليها فهو غير منجز، بل المدار على المخالفة الواقعية فإنَّ نفس الترخيص في المعصية قبيح وإن لم يستطع المكلف ارتكاب جميع الأطراف.

وهكذا عبَّر السيد الشهيد الصدر قدس سره عن الركن الرابع عند السيد الخوئي قدس سره: «أن يكون جريان الأصول مؤدياً إلى الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية ولو لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية»[2].

النقطة الثانية: تعديل بيان المشهور بما لا يرد عليه نقض السيد الخوئي.

(١) الخوئي أبو القاسم، مصباح الأصول، ٢، ٣٧٤.

(٢) الصدر، محمد باقر، الحلقة الثالثة، ٤٠٦.

جاء السيد الشهيد قدس سره ببيانَين للركن الرابع الأول منهما للمشهور وهو الذي يرد عليه إشكال التنجز في مورد الشبهة المحصورة و أما البيان الثاني الذي تبناه قدس سره فيندفع به الإشكال.

بيان المشهور:

وحاصله: أن شرط منجزية العلم الإجمالي أن يكون جريان الأصول في الأطراف يوجب الترخيص في المخالفة القطعية خارجاً، فلو لم يمكن تحقق المخالفة القطعية خارجاً ولم يقدر عليها المكلف فلا يكون العلم منجزاً[(1)].

هنا حسب هذا البيان يرد إشكال السيد الخوئي قدس سره فمتى ماجرت الأصول ولم يتمكن المكلف من المخالفة يلزم عدم منجزية العلم الإجمالي مما يعني عدم المنجزية حتى في مورد تكون الأطراف فيه قليلة و لا يتمكن من المخالفة كما لو علم إجمالاً بحرمة المكث في بلدين متباعدين في آن واحد لعدم قدرته على الكون في مكانين في آن واحد ويحقق المخالفة القطعية.

البيان الثاني: تعديل السيد الشهيد لبيان المشهور

حاصله: إنَّ بيان المشهور غير تام كما تقدم حيث يرد عليه أنه توجد ترخيصات بعدد الأطراف مع الفرض أن الغرض اللزومي واصل بالعلم الإجمالي الحاكم بحرمة أحد الطرفين و العقلاء متى ماعلموا بوجود غرض لزومي وآخر ترخيصي واشتبه عندهم كلا الغرضين فإنهم يقدمون الغرض اللزومي على الترخيصي، مثلاً إذا كان عند العاقل طعامان الأول مضر والثاني لاهو مضر ولاهو نافع فالعقلاء يتركون كلا الطعامين ترجيحاً لجانب الغرض

(1) الايرواني، محمد باقر، الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، ج٣، ٢٤٣.

اللزومي(١).

ولهذا جاء السيد الشهيد قدس سره ببيان جديد للركن الرابع وهو أنَّ شرط منجزية العلم الإجمالي هو: ان لاتكون الأطراف كثيرة إلى حد لا يمكن للمكلف ارتكابها جميعا، فان الاطراف متى مابلغت من الكثرة بحيث لايمكن المخالفة القطعية عادة جرت الأصول في الأطراف حيث جريانها لا يستوجب المخالفة القطعية خارجاً فكثرة الأطراف تمنع من ذلك(٢).

يقول الشهيد الصدر قدس سره:

«البيان الثاني: أنّ عدم القدرة على المخالفة القطعية إذا نشأ من كثرة الأطراف أدّى إلى إمكان جريان الاصول فيها جميعاً، إذ في غرضٍ لزوميٍّ واصلٍ كذلك- بوصولٍ مردّدٍ بين أطرافٍ بالغةٍ هذه الدرجة من الكثرة- لا يرَى العقلاء محذوراً في تقديم الأغراض الترخيصية عليه؛ لأنّ التحفّظ على مثل ذلك الغرض يستدعي رفع اليد عن أغراضٍ ترخيصيةٍ كثيرة، ومعه لا يبقى مانع عن شمول دليل الأصل لكلّ الأطراف»(٣).

المبحث الثالث: أركان العلم الإجمالي على مسلك العليَّة.

المطلب الأول: بيان أركان العلم الإجمالي على مسلك العليَّة إجمالاً:

- **الركن الأول:** العلم الجامع.
- **الركن الثاني:** وقوف العلم على الجامع.
- **الركن الثالث:** صلاحية العلم الإجمالي لتنجيز معلومه على كل

(١) الايرواني، محمد باقر، الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، ج٣، ٢٤٣.

(٢) الايرواني، محمد باقر، الحلقة الثالثة في ثوبها الجديد، ج٣، ص٢٤٤.

(٣) -الصدر، محمد باقر، موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج٧، ٤٠٦.

تقدير.

فهذه أركان ثلاثة للعلم الإجمالي على مسلك العليَّة ولا ركن رابع عندهم باعتبار أن العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز فلا تجري الأصول في الأطراف وعليه فلاموضوع لهذا الركن الذي هو عبارة عن كون جريان الاصول في الأطراف تؤدي للمخالفة القطعية مع امكانها.

المطلب الثاني: صياغة الركن الثالث على مسلك العليَّة.

تقدَّم بيان وجود خلاف في صيغة الركن الثالث على كلٍّ من مسلكي العليَّة والاقتضاء و تمت الإشارة لذلك إجمالاً عند التعرض لمنجزية العلم الإجمالي على مسلك الإقتضاء، والآن في هذا المطلب سنتحدث بتفصيلٍ أكثر في ذلك من خلال عدة نقاط،،

النقطة الأولى: منشأ الحاجة لصياغة جديدة للركن الثالث على مسلك العلية.

حيث أنَّ مسلك العلية يبني على استلزام العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو العلة التامة، فالمانع من جريان الأصل المؤمِّن هو منافاته لهذا العلم الإجمالي، لهذا حتى يتم الركن الثالث بالنحو المُبيَّن عند المشهور - التعارض والتساقط- لابد من تعطيل العلم الإجمالي الذي يمنع من جريان الأصول المؤمِّنة في الأطراف وبالتالي يحصل التعارض والتساقط.

إذن لابد من نكتة يتم فيها تعطيل العلم الإجمالي عن المنجزيَّة إذ بذلك يحصل جريان الأصول في الأطراف ومن ثمَّ التساقط بعد التعارض، فما دام العلم الإجمالي موجوداً ومنجّزاً فكيف يُتاح للأصول أن تجري في الأطراف وتتعارض فيما بينها ليتنجز العلم الإجمالي، فكيف يصور أصحاب مسلك

العلية الركن الثالث مع انهم يلتزمون بعدم امكان جريان الأصول المؤمنة في الأطراف.

النقطة الثانية: صياغة الركن الثالث مسلك العلية.

الصياغة الذي ذكرها المحقق العراقي قدس سره والتي تنسجم مع مبناه بينَّها السيد الشهيد قدس سره وهي كالآتي: أن يكون العلم الإجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كل حال لا على حال دون آخر. يقول الشهيد الصدر: «من هنا صاغ المحقق المذكور الركن الثالث صياغةً أخرى، وحاصلها: أنَّ تنجيز العلم الإجمالي يتوقف على صلاحيته لتنجيز معلومه على جميع تقاديره»[١].

وذلك لأنَّ المنجَّز لايتنجز فإنه يستحيل أن تجتمع علتان على معلول واحد لذا قال السيد الشهيد في بيان مراد العراقي: «والمنجز يستحيل أن يتنجز بمنجز آخر، لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على أثر واحد»[٢].

توضيح لمعنى صلاحية العلم الإجمالي لتنجيز معلومه على كل حال:

لو فرضنا أن العلم الإجمالي كان منجزاً على تقدير كونه هو الطرف «أ» فقط أي أنه على تقديركونه واقعاً الطرف «ب» فليس بمنجز، مثل هذا العلم الإجمالي غير منجز لأنه ينجز معلومه على تقدير دون تقديرٍ آخر، أي على تقدير كون الطرف هو «أ» وأما لو كان المعلوم بالإجمال هو الطرف «ب» فهو غير منجز[٣].

النقطة الثالثة: الفرق بين المحقق العراقي قدس سره والمشهور في صياغة الركن الثالث.

---

(١) الصدر، محمد باقر، الحلقة الثالثة، ٣٨٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

للوهلة الأولى قد يُتصور عدم الخلاف بين المسلكين وأن لاثمرة في البين حيث أن النتيجة واحدة على المسلكين فعلى مسلك الاقتضاء اذا كان أحد الطرفين منجزاً بمنجز سابق يجري الأصل في الطرف الثاني بلا معارض فلا منجزية لعدم التعارض بين الأطراف ،و على العليَّة أيضاً لو فرضنا ذلك-أحد الطرفين منجَّز بنجز سابق- فسوف يكون غير منجز لأنه حينها سيكون منجز لمعلومه على تقدير دون تقدير.

لكن الصحيح أنه توجد الثمرة وتتضح هذه الثمرة فيما لو كان أحد الأطراف غير مشمول للأصل وغير منجز بمنجِّز غير العلم الإجمالي.

مثلاً: لو كان أحد الأطراف غير مشمولٍ للأصل المؤمن وبالإضافة لذلك هو غير منجز باي منجِّز آخر غير العلم الإجمالي، في هذا المثال لا يتم الركن على مسلك الاقتضاء -لعدم التعارض - حيث أنَّ أحد الأطراف غير مؤمَّن فلا تعارض بين الأصول.

ويتم الركن على مسلك العلية حيث أن ذلك الطرف غير المؤمَّن غير منجز بمنجز آخر غير العلم الإجمالي فلا يوجد مانع من تنجيز العلم الإجمالي له، فيكون العلم الإجمالي هنا قادراً على تنجيز مؤداه على كل تقدير أي إن كان في هذا الطرف أو ذاك الطرف فكلاهما غير منجز بمنجز سابق.

النقطة الرابعة: مناقشة السيد الشهيد قدس سره لصياغة الركن الثالث على مسلك العلية.

يرى السيد الشهيد قدس سره أن الصحيح هي الصياغة الأولى التي جاء بها النائيني ويناقش في الصياغة الثانية التي جاء بها العراقي..

حاصل المناقشة: أن قاعدة المنجِّز لايتنجز إنما تتم في التكوينيات لا في

الاعتباريات وما نحن فيه من الثاني لا الأول، ففي التكوينيات نعم الأبيض ليس له أن يكون أبيض مرة ثانية والموجود لا يمكن أن يطرأ عليه الوجود ثانية، لكن في الامور الاعتبارية لا محذور في ذلك في عالم الاعتبار[1].

المطلب الثالث: الوجه في إنكار الركن الرابع لدى مسلك العليَّة.

الوجه في ذلك أنَّ هذا الركن ينسجم مع مسلك الاقتضاء فقط، حيث يقرر ذلك المسلك: أنَّ العلم الإجمالي مؤثِّر ومنجِّز بشرط عدم المانع أي الترخيص في الأطراف، إذ تأثير المقتضي موقوف على عدم المانع، فإذن يمكن جريان الاصول فإذا جرت تعارضت وتساقطت وتنَجَّز العلم الإجمالي فيصح أن يكون الركن عندهم: كون جريان الأصول في الأطراف مؤدياً للمخالفة القطعية.

أما على مسلك العلية الذي يقرر أن العلم الإجمالي علة تامة لتنجز أطراف العلم الإجمالي بمعنى أن نفس العلم الإجمالي يمنع من جريان الأصول المؤمنة في الأطراف فلا يتصور هذا الركن فكيف يكون جريان الأصول يؤدي إلى المخالفة القطعية و أساساً الأصول لا تجري بسبب تنجيز العلم الإجمالي للأطراف ؟!.

لذا يقول السيد الشهيد قدس سره: «وركنية هذا الركن مبنيَّةٌ على إنكار عليَّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، وأما بناءً على العليَّة فلا دخل لذلك في التنجيز، إذ يكفي في امتناع جريان الأصول حينئذٍ كونها مؤدية للترخيص ولوفي بعض الأطراف» .[2]

---

(١) الايرواني ، محمد باقر ، الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، ١٩٤.

(٢) الصدر ، محمد باقر ، الحلقة الثالثة ٣٨٩ .

المبحث الرابع: الآثار المترتبة على الأقوال..

بعد الانتهاء من بيان أركان العلم الإجمالي بين مسلكي العلية والإقتضاء ومحل الاختلاف عندهم، نأتي بهذا المبحث الأخير الذي كان الغرض منه بيان الثمار العملية المترتبة على الخلاف الحاصل في أركان العلم الإجمالي على مسلك الإقتضاء و على مسلك العليّة، وهناك ثمار أخرى تم الإعراض عنها مراعات لاختصار البحث والاكتفاء ببعض النماذج .

الأثر الأول: الشبهة غير المحصورة.

في هذا الأثر نقطتان:

الأولى: رأي المحقق العراقي في الشبهة غير المحصورة

هذه الأثر للقول بمسلك الاقتضاء والعلية متفرع على انكار الركن الرابع عند المحقق العراقي، وعلى اعتبار أن الشبهة غير المحصورة اذا كانت اطرافها كثيرة لا يكون المكلف في العادة قادراً على المخالفة القطعية وعليهِ إذا تمَّ هذا الركن فإنَّه يبنى على عدم منجزية العلم الإجمالي كما هو واضح.

بينما إذا أنكرنا هذا الركن وقلنا أنه غير تام كما يرى اصحاب مسلك العلية - لان الاصول اساساً لا تجري بل يمنع من جريانها نفس العلم الاجمالي - فلا نستطيع نفي منجزية العلم الإجمالي في مورد الشبهة غير المحصورة من جهة انثلام الركن الرابع بل يكون العلم الإجمالي منجز وتام الأركان عندهم لأنهم لايقولون بركنية الركن الرابع، نعم المحقق العراقي قدس سره يرى عدم المنجزية في الشبهة غير المحصورة ولكن ليس من جهة عدم توفر الركن الرابع بل لوجه آخر مذكور في محله.

يقول المحقق العراقي في نهاية الأفكار:

«فانه على ما اخترناه من الضابط يكون العلم الإجمالي على تأثيره في حرمة المخالفة القطعية، بل عرفت ان مقتضاه وجوب الموافقة أيضا كما في المحصور و ان عدم وجوب الاجتناب عن كل فرد انما هو بمناط جعل البدل لا بمناط سقوط العلم عن التأثير بالنسبة إلى الموافقة القطعية»[1].

النقطة الثانية: رأي السيد الخوئي في الشبهة غير المحصورة.

تقدم الكلام في رأي السيد الخوئي في الصيغة الصحيحة للركن الرابع وأنها بهذه الصورة: أن يلزم من جريان الاصول في الأطراف المخالفة الواقعية وإن لم تقع المخالفة القطعية خارجاً.

فعلى رأي السيد الخوئي وصياغته للركن الرابع تكون الشبهة غير المحصورة منجزة لأنها وإن امتنعت المخالفة القطعية ولكن المخالفة الواقعية متحققة فهذا العلم الإجمالي منجز إذا كنا نحن وأركان العلم الإجمالي.

وأما على رأي المشهور فإنهم ينفون المنجزية عن الشبهة غير المحصورة باختلال الركن الرابع بحسب صياغتهم حيث أن المكلف غير قادر على المخالفة القطعية فهذا العلم الإجمالي غير منجِّز.

هذا مقتضى ما يتفرع عن الكلام في الركن الرابع وأما نفس رأي السيد الخوئي في نفي المنجزية عن الشبهة غير المحصورة فله يكون له ملاك آخر.

يقول الشيخ الايرواني حفظه الله: «من هنا ذهب دام ظله إلى ان العلم الاجمالي منجز في كلتا الشبهتين: المحصورة و غير المحصورة، إذ كما ان الاصول في أطراف الشبهة المحصورة لا يمكن ان تجري كذلك لا يمكن ان تجري

(١) العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، ج٣، ٣٣٢.

في أطراف الشبهة غير المحصورة، غاية الأمر إذا فرض ان الأطراف في الشبهة غير المحصورة بلغت من الكثرة حدا خرج بعضها عن محل الابتلاء كان العلم الاجمالي غير منجز و لكن من هذه الناحية لا من تلك الناحية، أي من ناحية خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء و ليس من ناحية جريان الاصول في جميع الأطراف».

و من هنا حدّد دام ظله الشبهة غير المحصورة بانها الشبهة التي بلغت اطرافها من الكثرة حداً بحيث يخرج بعضها عن محل الابتلاء[1].

الأثر الثاني: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

لو كان أحد أطراف العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء كما لو كان في دار السلطان، فهل العلم الإجمالي منجز أم لا ؟

ذكر الشهيد الصدر قدس سره أن العلم الإجمالي غير منجز هنا لا لانثلام الركن الأول فالركن الاول تام وأن دخول متعلق التكليف محل الابتلاء ليس شرطاً في التكليف، ولكن عدم التنجيز لأمر آخر وهو عدم تمامية الركن الثالث.

لننظر لتطبيق للركن الثالث في هذه المسألة بحسب كلٍ من المسلكين:-

- **على مسلك الاقتضاء:** الركن الثالث مختل فهذا العلم الاجمالي غير منجز حيث أنَّ الطرف الخارج عن محل الابتلاء لايجري فيه الاصل المؤمِّن فيجري الأصل في الطرف الآخر بلامنازع.
- **على مسلك العلية:** الركن تام لأن العلم الاجمالي صالح لتنجيز معلومه على كل تقدير إذ كلا الطرفين غير منجزين بمنجز سابق.

---

(١) الايرواني ، محمد باقر ، الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، ج٣، ٢٣٤.

النتيجة: العلم الإجمالي في مورد خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء منجّز على مسلك العلية لتمامية الركن الثالث، وغير منجز على مسلك الاقتضاء لعدم تمامية الركن الثالث[1].

الأثر الثالث: دوران الأمر بين النجاسة الذاتية والعرضية.

والمسألة من قبيل لو كان عندنا ظرفان علمنا إجمالاً إما بوقوع النجاسة في الظرف الثاني أو كون مافي الظرف الأول خمراً.

هنا بناءً على أنَّ اصالة الطهارة لاتجري في النجاسات الذاتية لا يحصل تعارض بين الأصلين بل يجري الأصل في الإناء الثاني «الذي فيه النجاسة العرضية» بلامنازع فينحل العلم الإجمالي ولا يتم الركن الثالث على مسلك الإقتضاء، وأما بناءً على مسلك العلية فيتم الركن الثالث لأنه لايوجد طرف منجز بمنجز سابق فالعلم الإجمالي قادر على تنجيز معلومه على كل تقدير فيتم الركن الثالث على مسلك العلية[2].

الأثر الرابع: في الدوران بين التعيين والتخيير إذا كان التغاير في ذات الملحوظ.

ولبيان هذا الأثر أنقل كلام الشهيد الصدر في الحلقة الثانية، يقول الشهيد الصدر قدس سره: «وفي هذه الحالات نلاحظ أنّ العنوان الذي يتعلّق به الوجوب مردّد بين عنوانين متباينين وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجيّ عموم وخصوص مطلق، وحيث إنّ الوجوب يتعلّق بالعناوين صحّ أن يدّعى وجود علم إجماليٍّ بوقوع أحد العنوانين المتباينين.

---

(١) الصدر، محمد باقر، الحلقة الثالثة، ٤١٠.

(٢) الصدر، محمد باقر، الحلقة الثالثة، ٣٨٨.

ولكنّ هذا العلم مع هذا غير منجّز للاحتياط ورعاية الوجوب التعييني المحتمل، بل يكفي المكلّف أن يأتي بالجامع ولو في ضمن غير ما يحتمل تعيّنه، وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجمالي المتقدّمة، وهو: أن يكون كلّ من الطرفين مشمولًا في نفسه للبراءة بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحية العلم الإجمالي، فإنَّ هذا الركن لا يصدق في المقام،..»

إلى أن قال قدّس سرّه:

«وبهذا يتبرهن أنّ أصل البراءة عن وجوب الجامع لا يجري بقطع النظر عن التعارض، وفي هذه الحالة تجري البراءة عن الوجوب التعييني بلا معارض»[١].

هنا على مسلك الاقتضاء الركن الثالث غير تام فينحل العلم الإجمالي انحلالاً حكمياً وتجري البراءة عن الأخص وهو الإطعام ولا تعارض بالبراءة عن الأعم وهو الإكرام لأنه لافائدة من التأمين حينئذٍ بحسبما بينه السيد الشهيد الصدر[٢] قدّس سرّه، وأما على مسلك العلية فمادام العلم الإجمالي ثابت فلا يمكن أن تجري البراءة.

(١) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول؛ الحلقة الأولى و الثانية (مجمع الفكر الإسلامي)، ج٢، ٣٠٣.

(٢) الصدر، محمد باقر، الحلقة الثالثة، ٤٣٩.

الخاتمة:

اتضح أنَّ هذا الموضوع له آثار عملية وتطبيقية فهناك صياغات مختلفة في تصوير الركنين الثالث والرابع، ويتضح هذا الأثر في بحث مسائل العلم الإجمالي فقد تختلف النتيجة باختلاف المسلك المتبنى، وظهر من طيات الكلام أن النزاع في الركن الثالث في صياغته حيث بنى أصحاب مسلك الإقتضاءعلى كون الركن الثالث هو أن يكون كل من الطرفين مشمولاً للأصل المؤمِّن و بالتالي حصول التعارض وبنى أصحاب مسلك العلية على أنه كون العلم الإجمالي له قابلية تنجيز معلومه على كل تقدير، وكذا ظهر أن الركن الرابع صار محلاً للاختلاف في صيغته بين السيد الخوئي والمشهور فالمشهور يرى أنه يعني كون جريان الأصول في الأطراف مؤدياً للمخالفة القطعية مع الامكان ويرى السيد الخوئي قدس سره أن الصيغة الصحيحة كون ذلك مؤدياً للمخالفة الواقعية لا الخارجية القطعية فيما عدلَّ السيد الصدر بيان المشهور لهذا الركن فذهب أن الصحيح فيه أن شرط منجزية العلم الإجمالي ان لاتكون الأطراف كثيرة إلى حد لا يمكن للمكلف ارتكابها جميعا، وتفرع على ذلك نتائج مهمة كما يظهر في المبحث الأخير.

المصادر:

- الفراهيدي، خليل، كتاب العين.
- الصاحب بن عباد، اسماعيل، كتاب المحيط.
- الشاهرودي، السيد علي، دراسات في علم الأصول.
- الصدر، سيد محمد باقر، الحلقة الأولى.
- الصدر، سيد محمد باقر، الحلقة الثالثة.
- الايرواني، محمد باقر، الحلقة الثاني في أسلوبها الثاني.
- العراقي، اقا ضيا الدين، نهاية الأفكار.
- الآخوند، محمد باقر، كفاية الأصول.
- البروجردي، سيد حسين، نهاية الأصول.
- الاصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية.
- الخميني، روح الله ،أنوار الهداية.
- النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات
- الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة.
- الحائري، سيد كاظم، مباحث في علم الأصول.
- السبحاني، جعفر، الموجز في أصول الفقه.
- الحيدري، السيد محمد، معجم الأفعال المتداولة.

دراسات فقهية استدلالية

مِن مسائل الذّبح والتّذكية قراءة نقديّة مُقارنة (١)

أدلة قاعدة التسبيب إلى الحرام

الخلاف في آية الوضوء (دراسة تفسيرية مقارنة)

مِن مسائل الذّبح والتّذكية
قراءة نقديّة مُقارنة (١)

الشيخ جابر جوير

المُلخّص

قراءة نقديّة مُقارنة فيما طرحه السّيد محمّد رضا السّيستاني والسّيد مُنير الخبّاز حَفِظَهُمَا الله.

وبعد، فهذه بعض المُحاولات النّقديّة في الفِقه الاستدلالي، كتبتُها لنفسي -ابتداءً- أثناء المُطالعة الصّيفيّة خلال تعطيل الدّراسة في الحوْزة العِلميّة، في كتابَيْن قيّمَيْن لبعض أجلّة الأساتيذ في حوْزتَي النّجف الأشرف، وقُم المُقدّسة(١):

(١) وهذا قبل أنْ ينقل سيّدنا الأستاذ حَفِظَهُ الله درسه إلى حَوْزة النّجف الأشرف بسنوات، ولا بأس هنا أنْ أُسجّل هذه الخاطرة ليُعرف كيف كان أساتذنا، فهو مِن أكثر أساتذتي العِظام (حفظهم الله تعالى) الذين أفتقدهم كثيراً هنا في حَوْزة قُم المُقدّسة، فكان أنموذجاً في أبوّته ورعايته، وكم كان حريصاً على بِنائي، وجادّاً في صِناعتي، حتّى أنّني عندما كُنت أتغيّب عن الدّرس يوماً واحداً لطارئ عارض، كان يبادر بالتّواصل معي، ويتفقّدني، كما أنّني اعتدتُ أنّ أُرسل له إشكالاتي ومُداخلاتي بعد دَرْسَيْ خارج الفقه والأصول في اليوم نفسه -لأنّني لا أرى إثارة الإشكالات في وجه أساتذتي، ومُقاطعتهم أثناء الدّرس مُناسباً-، وكانت تتراوح بين ثلاث إلى أربع إشكالات يوميّاً، لكلّ مِنهما، وكان يجيب عنها كُلّها برسائل صوتيّة مُسجّلة تستغرق وقتاً رُبما أطول مِن وقت الدّرس نفسه، ولازلتُ أحتفظ بها، وأحياناً يجيب عنه لاحقاً في درس اليوم التّالي، وكان يُشجّعني إنْ رأى تماميّتها، ويطالبني بالمزيد في غاية مِن التّواضع، وإنْ اتّفق ولم يكن عندي ثمّة إشكال أُرسله، بادرني في ساعة متأخّرة مِن اللّيل يسأل عنها ! ، فكانت عناية استثنائيّة بحقّ مِن هذا الأستاذ العظيم، هكذا يصنع عظامؤنا، وهكذا يؤدّبنا ويصيغنا أساتذتنا، وهكذا يغذّونا بالإنسانيّة قبل العِلم، لا حرمنا الله مِن بركات

أوّلهما: (بحوث فِقهيّة: الذّبحُ بغيرالحديد)، لسماحة آية الله السّيد محمّد رضا السّيستاني حفظه الله.

وثانيهما: (الذّبح بالمكائن)، لـ [سيّدنا الأُستاذ][1] سماحة آية الله السّيد مُنير الخبّاز القطيفي حفظه الله، وهو تحرير -مُقرَّظ- لدروسه الصّوتيّة.

ثمّ عزمت على نشرها لأُشارك بها إخواني وزُملائي مِن أهل العِلم والفَضْل؛ فتعمّ فائدتها -إنْ كانت-، أو يتم إثراؤها بمُلاحظاتهم ومتابعاتهم العِلميّة، أو كِلاهما، والله مِن وراء القَصْد.[2]

وأسأل الله تعالى أنْ يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأنْ يتقبّله بقبولٍ حَسَن، إنّه وليّ ذلك، وهو نِعْمَ المولى، ونِعْمَ الوكيل.

وجودهم الشّريف-.

(١) كُتبت هذه الأوراق قبل تشرّفي بالتّلمّذ على سيّدنا الأستاذ الأجلّ حفظه الله؛ ولذا لم أُعبّر أصف سيّدنا الأستاذ حفظه الله بهذا الوصف، وإنّما عبّرتُ عنه بـ(المُسْتَشْكِل)، ولم أشأْ أنْ أغيّر شيئاً في البحث؛ فأردته على صورته، مُعبّراً عن أجواء لحظته التّاريخيّة التي احتضنه.

- كتب بتاريخ ١ أغسطس ٢٠١٥ م والموافق ١٦ شوال المكرّم ١٤٣٦ هـ.ق.

هذا، وليغفر لي تطفّلي، وليتّسع صدره لقلّة عِلمي، ويصْفَح عن جُرأتي على آرائه الشّريفة، ولكن ما رُبما يرفع استيحاشي ما يبني عليه سيّدنا الأستاذ، مِن ضرورة بناء العقل النّقدي عند طلبته، وتبنّيه مقولة (هكذا ينمو العِلم)، ويعجبني أنْ أنقل كلاماً نفيساً له في هذا السّياق، يشتمل على حكاية عن أستاذه (قده)، ذكره على ظهر كتابه (بحوث في فروع العِلم الإجمالي مِن العُروة الوُثقى)، في طبعته الأولى، منشورات دار التّفسير، ودار الصّديقة الشّهيدة، قُم المُقدّسة، ١٤٢٨ هـ.ق. : »لقد كُنت أتمنّى أنْ يخرج هذا الكتاب لعالم النّور، وشيخنا وأستاذنا، ونورنا، بل نور الحوْزة العِلميّة بأسرها، فقيه الطّائفة الإماميّة آية الله العُظمى الميرزا جواد التّبريزي (قده) مازال حيّاً، كي يسرّ وتقرّ عينه برؤية آثار تلامذته الذين بذل أقصى جهده في تربيتهم العلميّة، والعناية بهم، وكي يقول كما هي عادته: (هكذا ينمو العِلم) إذا رأى مُناقشة أو تعليقاً على بعض آرائه العِلميّة فقهاً وأصولاً... «.

(٢) ولعلّ هذه الأوراق تشتمل على وجه لطيف، فهي بمثابة مساجلة بين أستاذيْن، وتِلميذيْن؛ فأمّا الأستاذ الأوّل، فهو السّيد محمّد رضا السّيستانيژ، وأمّا الأستاذ الثّاني فهو السّيد مُنير الخبّازژ، وأمّا التّلميذ الأوّل، فهو السّيد مُنير، حيث تتلمذ على السّيد محمّد رضا، وأمّا التّلميذ الثّاني فكاتب هذه الأوراق، حيث تتلمذتُ على السّيد مُنير، فصارت المُساجلة بهذا النّحو اللّطيف: التّلميذ الأوّل (السّيد مُنير) يُسجّل مناقشاته على أستاذه، ثمّ التّلميذ الثّاني (كاتب هذه الأوراق) أُسجّل مُناقشاتي على أستاذي، وإنْ كان البَوْن شاسع بيْن التّلميذيْن، ولكن هكذا ينمو العِلم.

مناقشة دعوى أنّ التّذكية حقيقة شرعيّة في الذّبح الشّرعي

قيل أنّ التّذكية اسم للذّبح وما بحُكمه بشروطه الشّرعيّة مِن التّسمية وغيرها، وينسجم هذا مع قوْل الخَليل، في كتاب (العيْن): «التّذكية في الصّيد والذّبح: إذا ذَكَرْتَ اسم الله وذَبَحْتَه، ومِنه قوله تعالى: ﴿إلاّ ما ذكّيتم﴾»[1].

المطلب الأوّل: مناقشة (بحوث فِقهيّة: الذّبحُ بغير الحديد) للمُدّعى

ونوقش المُدّعى في (بحوث فِقهيّة: الذّبحُ بغير الحديد)، حيث أفاد حفظه الله بقوله:

«بعيد عن الصواب جداً، إذ لا شاهد على تحقّق معنى شرعي للفظ التذكية في عصر نزول الآية المباركة، بل يمكن استحصال بعض الشواهد على خلاف ذلك، ففي الخبر [مسند أحمد ج٢ ص١٨٤] أن أبا ثعلبة الخشني أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله إن لي كلاباً مكلّبة فافتني في صيدها، فقال: (إن كانت لك كلاباً مكلّبة فكُل مما أمسكت) فقال: يا رسول الله ذكي وغير ذكي؟ فقال: (ذكي وغير ذكي) قال: يا رسول الله أفتني في قوسي، قال: كُل ما أمسكت عليك قوسك قال: ذكي وغير ذكي؟ قال: (ذكي وغير ذكي).

ووجه الاستشهاد به هو أن المقصود بتقسيم ما يصطاد بالكلب أو بالسهم إلى ذكي وغير ذكي كما ورد في الخبر هو تقسيمه إلى ما يدركه الصياد فيذبحه قبل أن تزهق روحه وما تخرج روحه قبل أن

(١) الفراهيدي، الخَليل بن أحمد، كتاب العيْن، مؤسّسة دار الهِجرة، قُم المُقدّسة، الطّبعة الثّانية، ١٤٠٩ هـ.ق.، ج٥، ص٣٩٩.

يدركه، مع أن كلا القسمين يُعدّ من المذكّى...، ولذا أمر النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بالأكل منهما جميعاً، فهذا يشهد على أنه لم يكن الذكي في ذلك العصر بمعنى ما أُزهق روحه بطريقة شرعية... »[1].

المطلب الثّاني: مُناقشة (الذّبح بالمكائن) للمناقشة الآنفة

وأَشكل على المناقشة الآنفة في (الذّبح بالمكائن)، بقوله حَفِظَهُ اللهُ :

«مُضافاً لعدم ثبوت هذه الرّواية؛ لعدم ورِدها في مصدر معتمد عليه - أنه لا يحرز كون إطلاق الذكي على ما أُدرك وفيه بقية من حياة أنه إطلاق حقيقي حتى يكون شاهداً على محل الكلام، فإن الاستعمال أعم من ذلك» [2].

المطلب الثّالث: نقد وتقويم

أقول: ما أُفيد في كلّ مِن (الذّبح بالمكائن)، و(بحوث فقهيّة) في غير محلّه، وينتظم الكلام في أمرَيْن:

الأمر الأوّل: مُناقشة ما أُفيد في (الذّبح بالمكائن):

ويُلاحظ عليه مِن جِهتَيْن:

الجِهة الأولى: فإنّه وإنْ تقرّر في محلّه أنّ الاستعمال أعمّ مِن الحقيقة والمجاز؛ إلاّ أنّ ما أفاده حَفِظَهُ اللهُ في غير محلّه؛ فإنّ المقام أجنبي عن موارد

---

(١) السّيستاني، السّيد محمّد رضا، بحوث فِقهيّة: الذّبحُ بغير الحديد، دار المؤرّخ العربي، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ.ق، ص٧٤-٧٥، ط.

(٢) الخبّاز، السّيد مُنير القطيفي، الذّبح بالمكائن، [تقرير دروسه] ، مكتبة فَدَك، باقيات، قُم المُقدّسة، الطّبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ.ق، ص١٥.

تطبيق ذلك، وبيانه:

أنّ هذا الاستعمال وقع -بحسب الفرض- في حضور النّبي الأعظم صلى الله عليه وآله، وأنّه صلى الله عليه وآله فَهِمَ مِنه المُراد في ظلّ غياب القرينة؛ إذْ الخبر يخلو منها، ومع ذلك أجابه صلى الله عليه وآله على طِبق سؤاله، مُستعملاً ألفاظ السّائل نفسها، وهذا كلّه كاشف عن كون مُراد السّائل الذي أراد إخطاره، - وهو الرّاوي المذكور في الخبر (=أبو ثعلبة الخشني)- والمُنكشف عنده صلى الله عليه وآله هو المعنى الحقيقي، وليس سواه، وهو المعنى نفسه الذي أعاد استعماله صلى الله عليه وآله في ضِمن جوابه، ولمّا كان المفروض أنّه صلى الله عليه وآله على التفات مِن الوضع الشّرعي اللاّحق -كما لو سلّمنا بوجوده- والوضع اللّغوي السّابق، فكلا المعنيَيْن مُحرَزَيْن عنده صلى الله عليه وآله، وفي مِثل ذلك يكون المقام مجرىً لأصالة الحقيقة التي تفترض بأنّه قُصد إخطار المعنى الحقيقي؛ لِتَنَقُّح موضوعها، وبلحاظ أنّ المُتعيّن عنده صلى الله عليه وآله ليس هو المعنى المُدّعى أنّه حقيقة شرعيّة - والتي لو كانت؛ فإنّها تكون هي المعنى الحقيقي في لسان المُتشرّعة دون ما سواها- ؛ فإنّه يثبت بذلك أنّه لم تنعقد حقيقة شرعيّة في وقت سابق أصلاً، وعليه: يتعيّن الأوّل.

وهذا بناءً على ما تقرّر في محلّه مِن التزام المعصوم عليه السلام بوصفه مُتلقّياً (=مسؤولاً في موضع السّؤال) بحدود ما تقتضيه ظهورات الخِطابات العُرفيّة في مقام الفهم والتّفهيم، فإنّه صلى الله عليه وآله يتعاطى مع سائليه بما هو واحد مِن أهل العُرف، لا بما هو مُطّلع على ما في نفس السّائل، وبذلك يُتحفّظ على طريقة العُقلاء المُتّصلة بزمنه، فلا يتخلّف صلى الله عليه وآله عنها، ولا يغادر حدود مُعطيات

بناءاتهم تلك، سوى ما قام الدّليل على خلاف ذلك بخصوصه، وإلاّ لانسدّ مِثل باب الاستدلال بالإطلاق، وترك الاستفصال بالجُملة، وهو في غاية الإشكال.

والحاصل: أنّ ما أفيد في (الذّبح بالمكائن) في غير محلّه.

الجِهة الثّانية: في الإشكال على الاستشهاد بما لم يثبت مِن جِهة السّمع.

والجواب عنه حلاً، ونقضاً:

أمّا حلاًّ: أنّ الشّواهد لا يُراعى فيها صحّة الإسناد، فعدم ثبوت الرّواية؛ لعدم ورودها في مصدر مُعتمد عليه كما أُفيد؛ لا يخدش في شاهديّتها على المطلوب، على أنّه لم يُدّعَ ثبوتها، ولذا لم يُعَبَّر عنها بأزيد مِن (الخَبَرْ) ومِثل هذا التّعبير لا تخفى دلالته في مشهور استعمالات الفُقهاء وطريقتهم ولو في الجُملة، ومِثل ذلك لا يكاد يخفى على مِثل المُستشكِل حفظه؛ فما اعترض به لا يخلو مِن غرابة لا سيّما مِن مِثله!

وأمّا نقضاً: فإنّ صاحب الإشكال حفظه استشهد في مورد آخر مِن بحثه[1] بما هو ليس أحسن حالًا مِن مِثال المقام، فمن جُملة ما استشهد به في سياق إثباته أنّ معنى (الذّكاة) هو: (الطّيب والنّقاء) برواية عامّية عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: «وأمّا بلحاظ الاستعمالات الواردة في لسان الشارع، فمنها: ...ما عن الباقر عليه السلام : (ذكاة الأرض يبسها))، وأُشير في الحاشية هكذا: المصنف (ابن أبي شيبة) : ج١ ص٧٥ ب٧٠ من (كتاب الطهارة)

(١) الذّبح بالمكائن، مصدر سابق، ص١٩-٢٠.

ح ١٠)).

أقول: وهي رواية عامّية كما أُشير، ولم أجدها إلاّ مِن طُرقِهم، ويطول ذكر تخريجها مِن مصادرهم بلا طائِل؛ فإنّها مُتوفّرة أيضاً في غير المصدر المذكور، ولا يعزب على المُتتبّع النّظر والمراجعة، على أنّه يكفي في الإلزام، وتَوجُّه النّقض اقتصار إيعازها إلى مُصنّف ابن أبي شيْبة، فتدبّر.

والحاصل: أنّ الإشكال مِن هذه الجِهة غير وارد أيضاً.

الأمر الثّاني: مناقشة ما أُفيد في (بحوث فقهيّة)

والصّحيح أنْ يُجاب عنه: بأنّ دعوى تحقّق الحقيقة الشّرعيّة ليست على حدٍّ واحد، بل يُمكن أنْ تُتصوّر بأحد نحويْن:

النّحو الأوّل: أنْ يثبت كُلٌّ مِن الوَضع الشّرعي (الحقيقة الشّرعيّة)، ونقل المعنى إليه، بحيث ينسخ الثّاني الأوّل فيتمّ هجره، إمّا تعيّناً، أو تعييناً بنحو يوجبه الاستعمال، وهو ما يُعبّر عنه في بعض كلماتهم بالاستعمال بداعي الوَضع.

وبناءً عليه: يُمكن أنْ يُقال: أنّ تأريخ انعقاد الحقيقة الشّرعيّة المُدّعاة في المقام -على تقدير ثبوتها- غير معلوم، وكذا تأريخ صدور الخبر -على تقدير صحّته- ، الأمر الذي يوهن في شاهديّة الخبر؛ إذْ لا يتّجه الاستشهاد بالاستعمال الذي تضمّنه الخبر على عدم انعقاد الحقيقة الشّرعيّة بعد تعذّر تعيين الحصّة الزّمانيّة التي احتضنته، والأخرى التي كانت ظرفاً لوقوع النّقل وانعقاد الحقيقة الحادثة، كي يتيسّر تشخيص تأخّر الاستعمال أو تقدّمه؛

لكون الالتزام بالحمل على الحقيقة الشّرعيّة وعدمه يتعيّن معهما إحراز ما ذكرناه في مرتبة مُتقدّمة.

النّحو الثّاني: أنْ يثبت الوضع الشّرعي (الحقيقة الشّرعيّة) على سبيل الاشتراك، بناءً على الاتّجاه القائل بحصوله بكثرة الاستعمال مع التّحفظ على المعنى الأوّل بعدم هجرانه، إمّا مِن خلال التّمسك بدعوى خُلوّ ظاهر حال الواضع مِن إلغاء المعنى الأوّل، أو بالتّمسك بدعوى أنّ الاستعمال لم يكن بحدًّ يقتضي قرناً أكيداً أقوى مِن المعنى الأوّل.

وبناءً عليه: يكون الاستشهاد بالخبر غير ناهض أصلاً؛ لكون الاستعمال الذي اشتمل عليه لا يتنافى مع فرض وجود الحقيقة الشّرعيّة، فإنّ صورة الاشتراك تسع لكلا الاستعمالَيْن بلا مُزاحم.

نعم، رُبما يُمكن أنْ يُقال: أنّ الاشتراك غير مُتصوّر بعد فهمه صلى الله عليه وآله للخبر مُجرّداً عن القرينة، وحينئذ: لا موضوع للنّحو الثّاني فيما نحن فيه، فتأمّل.

والحاصل: أنّه على كلا التّقديريْن لا تتمّ شاهديّة الخبر على المطلوب.

المبحث الثّاني: دعوى أنّ المعنى الأصلي للتّذكيّة لغة هو الإتمام

المطلب الأوّل: ما أُفيد في (بحوث فِقهيّة: الذّبحُ بغير الحديد)

أفاد حفظه الله :

«من المحتمل قوياً أن تكون التذكية مستعملة في الآية الكريمة[(١)]

(١) وهي قوله تعالى مِن سورة المائدة، الآية ٣ : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ

في معناها الأصلي أي التمام ولكنّه لما كان يحصل غالباً بالذبح شاع إطلاقها عليه حتى عُدّ من معانيها... »[1].

ثم أشار في الحاشية مُعلِّقاً:

«قال الزجاج في معاني القرآن ج٢ ص١٦٠: أصل الذكاء في اللغة كلّها تمام الشيء، فمن ذلك الذكاء في السّن والعظم وهو تمام السن، قال الخليل: الذكاة في السن أن يأتي على قروحة سنة وذلك تمام استكمال القوة، والذكاء في الفهم أن يكون فهماً تاماً سريع القبول، وذكّيت النار إذا هو من هذا تأويله: أتممت إشعالها. والظاهر أن ما ذكره هو الصحيح، وأما ما يوجد في كلمات بعض الفقهاء من استظهار أن الذكاة في الأصل يقارب معنى النقاوة والنزاهة والطهارة فيبدو أنه يستند إلى ملاحظة بعض موارد الاستعمال كقولهم: (غلام ذكي) أي نقي الفكر و(نار ذكية) أي خالصة من الدخان و(كل يابس ذكي أي طاهر، ولكن الظاهر أن الذكاة في الموردين الأولين بمعنى الإتمام أيضاً..وأما ما يظهر من القرطبي (ج٦ ص٥٢) من أن المعنى الأصلي للتذكية هو التطيّب بملاحظة قولهم: (رائحة ذكية) أي طيبة، فليس في محلّه فإن توصيف الرائحة بالذكية إنما هو من حيث كونها ساطعة قال ابن سيده في المحكم (ج٧ ص٩٧) : وذكا الرّيح شدّتها من طيب أو نتن، ومسك ذكي وذاك ساطع الرائحة وهو منه أهـ. وكذلك ما يظهر من ابن فارس في المقاييس (ج٢ ص٣٥٧) من أن ذكا يدلّ على حدّة

لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

(١) بحوث فِقهيّة: الذّبحُ بغير الحديد، مصدر سابق، ص٧٤-٧٥.

في الشيء ونفاذ مبني على انطباعه من بعض الأمثلة مع أنها لا تأبى الحمل على المعنى الأول فلاحظ»[1].

المطلب الثّاني: إشكال (الذّبح بالمكائن) على ما تقدّم

ونوقش المُدّعى في (الذّبح بالمكائن):

فأشكل حفظه الله بقوله:

«واستدل على هذا المسلك بما ذكره الزّجاج وصاحب لسان العرب نقلاً عن الخليل: أن التذكية في الأصل هي عبارة عن الإتمام.

قال الزجاج: أصل الذكاء في اللغة تمام الشيء، فمن ذلك: الذكاء في السن والعظم، وهو تمام السن. قال الخليل: الذكاة في السن أن يأتي على قروحه سنة، وذلك تمام استكمال القوة، والذكاء في الفهم أن يكون فهماً تاماً سريع القبول، وذكيت النار -إذا هو من هذا- تأويله: أتممت إشعالها.

ولكن يُلاحظ على هذا الاستشهاد: أن ما ذكره الزجاج مجرد استنتاج، كما أن صاحب لسان العرب ليس من المعتبرين في علم اللغة وإنما هو ناقل لا أكثر من ذلك، اعتماداً على ما نقله عن الخليل، مع أن عبارة الخليل ليست واضحة في أنّ المعنى الأصلي هو التمام، وإنما ذكر الخليل أن ذكاء السن باستكمال قوته وذكاء الفهم بكونه تاماً سريع القبول، ولعل هذا من باب أن الذكاة في السن مساوقة

(١) م.ن. ص٧٦-٧٧.

لكمال قوته، وأن الذكاء في الفهم مساوق لسرعة قبوله وتماميته، لا أن المعنى اللغوي الأصلي للذكاة هو التمام، فلا ظهور للعبارة في هذا المعنى»[1].

المطلب الثّالث: مُناقشة ونقد

أوّلاً: يُلاحظ على ما أُفيد في (الذّبح بالمكائن) مِن عدّة جِهات

الأولى: أنّ صاحب الدّعوى لم يستدل بما ذكره الزّجاج وصاحب (لسان العرب) كما أُفيد! حتّى يُشكل عليه بعدم جدوائيّة استنتاجات مِثل الزّجاج وصاحب اللّسان، بل هو نَقَل الأقوال، ثمّ استظهر صحّتها؛ لموافقتها الإطلاقات العُرفيّة؛ فإنّه طبّق استظهار هذا المعنى أيضاً مِن بعض الاستعمالات، كما يُكتشف ذلك مِن رفضه فيما بعد لمُلاحظة بعض موارد الاستعمال التي لا تُصحّح -مِن وجهة نظره- غير المعنى الذي اختاره، بل يراها مُنسجمة مع مُختاره؛ ولذا قال بعد أنْ نقل عن الزّجاج مِن كتابه (معاني القرآن):

«والظاهر أن ما ذكره هو الصحيح، وأما ما يوجد في كلمات بعض الفقهاء من استظهار أن الذكاة في الأصل يقارب معنى النقاوة والنزاهة والطهارة فيبدو أنه يستند إلى ملاحظة بعض موارد الاستعمال كقولهم: (غلام ذكي) أي نقي الفكر و(نار ذكية) أي خالصة من الدخان و(كل يابس ذكي أي طاهر، ولكن الظاهر أن الذكاة في الموردين الأولين بمعنى الإتمام أيضاً... »[2].

---

(١) الذّبح بالمكائن، مصدر سابق، ص١٧-١٨.

(٢) بحوث فِقهيّة: الذّبحُ بغير الحديد، مصدر سابق، ص٧٦.

أقول: وهذا المسلك في الاستدلال تامٌّ في نفسه، ويصلح لامتحان تحقّق الوضع اللّغوي، وإثباته؛ ولذا اعتمده المُستشكِل نفسه في مقام إثبات أنّ المعنى اللّغوي الأصلي للذّكاة هو (الطّيب والنّقاء)! ، حيث قال هناك:

«أن المعنى اللغوي الأصلي للذكاة هو الطيب والنقاء، فذكاة الشيء بمعنى طيبه ونقاءه من الكدورات)، ومِن جُملة ما استدل به على ذلك بـ(أن الاستعمال، وإن كان أعم من الحقيقة والمجاز كما ذكر في الأصول، لكن كثرة استعمال اللفظ في معنىً معين دون قرينة بينة شاهدٌ عرفيٌ على أن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي الأصلي. فلذلك إذا رجعنا إلى الإطلاقات العرفية فإنه يقال: نار ذكية، ويراد به صفاء ضوئها واشتعالها لا مجرد شدة الاشتعال...هذا بلحاظ الاستعمالات العرفية...»[1].

والحاصل: أنّ هذا الإشكال غير وارد مِن هذه الجِهة.

الثّانية: أنّه أشكل على الاستدلال بكلمات ابن منظور في (لسان العرب)؛ لكونه ليس مِن المُعتبرين في عِلم اللّغة، بعد أنْ نسب إلى صاحب هذا المسلك أنّه استدل بكلمات صاحب اللّسان.

وفيه:

أوّلاً: أنّ صاحب المسلك لم يذكر صاحب (لسان العرب)، ولم ينقل عنه شيئاً لا تصريحاً، ولا تلويحاً!، وقد نقلنا تمام كلامه آنفاً، وحينئذ: لا معنى

(١) الذّبح بالمكائن، مصدر سابق، ص١٩.

لإثارة مِثل هذا الإشكال في المقام.

اللّهم إلاّ أنْ يُقال: أنّه أراد الأعم مِن صاحب (بحوث فِقهيّة)، وغيره.

لكنّه: لم يُذكر غيره في مقام الإشارة إلى صاحب هذا المسلك! ، وبحثه ناظر إليه كما هو واضح لكلّ مَن طالعه.

وكيفما كان: فإنّ هذا الإشكال غير مُتّجه على صاحب (بحوث فِقهيّة)، على سبيل السّالبة بانتفاء الموضوع.

ثانياً: أنّ العُمدة في وجه عدم اعتبار صاحب (لسان العرب)؛ تأخّره زماناً، إلاّ أنّه ليس بضارٍّ فيما نحن فيه، بعد كون العِبرة هو كلمات مَن تقدّمه مِن فحول أهل اللّغة؛ فإنّه في مقام النّقل عمَّن تقدّمه مِن المُعتبرين، باعتراف المُستشكِل نفسه، حيث صرّح في مطلع كلامه الآنف أنّ ما ذكره صاحب اللّسان إنّما هو مِن قبيل النّقل عن الخَليل، مُضافاً إلى تصريحه بعد ذلك بأنّه ناقل لا أكثر مِن ذلك اعتماداً على ما نقله عن الخَليل.

الثّالثة: أنّه نسب إلى الزّجاج وابن منظور صاحب (لسان العرب) أنّهما نَقَلا عن الخليل: أنّ التّذكية في الأصل هي عبارة عن الإتمام.

ويرد عليه: أنّ هذه النّسبة لا تصح؛ فإنّه مع فرض أنّهما استنتجا المعنى المذكور، إلاّ أنّهما لم ينسبانه إلى الخليل، فلم ينقلا عن الخليل أنّ الأصل في التّذكيّة هو الإتمام! ، وإنّما نقلا قوله في معنى ذكاة السّن، وأمّا دعوى أنّ التّذكيّة في الأصل هي عبارة عن الإتمام؛ فهي من عِندهما، لا مِن كلام الخليل!، ولكنّه رُبما خفي على المُستشكل؛ فخلط بينهما.

فتحصّل: أنّ هذا الإشكال لا يرجع إلى محصّل.

الرّابعة: أنّ ما أفاده ﷺ مِن احتمال أنّ ما ذكره الخَليل إنّما هو مِن باب أنّ الذّكاة مساوقة لكمال القوّة، وأنّ الذّكاء في الفهم مساوق لسرعة قبوله وتماميّته، ولا ظهور في عبارة الخليل في معنى التّمام؛ غير واضح؛ لأنّ مُقتضى انسجام صدر العبارة مع ذيلها: حمل معنى الذّكاة في (الذّكاة في السّن) على التّمام، أو الاكتمال؛ إذْ أنّ المُحتملات الثّبوتيّة، -بحسب عبارة الخليل- في معنى (الذكاة في السّن) لا يتُصوّر فيها غير بلوغ السّن حدّاً يصدق عليه معنى التّمام، أو الاكتمال.

وتأسيساً على ذلك: يثبت المعنى المذكور إجمالاً، ولو على نحو أحد أفراد معانٍ عرضيّة -ثبوتيّة-، على سبيل القدر المُتيقّن في مقام الإثبات، وليس الغرض منوطاً باكتشاف تمام المعاني، فإنّ اطّراد اللّفظ في معانٍ أخرى على نحو الاشتراك اللّفظي أو المعنوي مُحتمل في نفسه، إلاّ أنّ الشّأن كلّه في تنقيح ذلك إثباتاً، ويمكن أنْ نقرّب المعنى المطلوب -إثباتاً- بالنّحو الآتي:

أنّ قول الخليل: «(الذّكاة في السّن): أنْ يأتي على قروحه سنة، وذلك تمام استكمال القوّة»، تنحل إلى صدر، مؤدّاه مُضي سنة على القروح، وذيل وهو على أقلّ التّقادير مسوق على نحو ذِكر اللاّزم، أو المُساوق، وأمّا المُستفاد مِن الصّدر فهو مُضي مُدّة ليست بالقليلة على القروح، وبذلك تبلغ السّن مرتبة ما، ملزومة لاستكمال القوّة، ولا يُتصوّر في هذه المرتبة غير كونها مُصنّفة ضِمن عنوان كمال السّن، ولو بأدنى مراتبه، بعد وضوح كون

هذا العنوان من قبيل العناوين التّشكيكيّة، ويكفي صحّة انطباق العنوان فيما نحن فيه.

وبذلك: يتّضح أن (ذكاة السّن) لا تأبى معنى تمامها أو كمالها، ولو بنحو أفراد عنوان التّمام أو الكمال، بقرينة ملاءمة الذّيل للصّدر، بل هو المعنى المُتصوّر منها.

والحاصل: أنّ الاستنتاج الذي مارسه الزّجاج سالم عن الإشكال، وهو مُقتضى التّمسك بالقدر المُتيقّن مِن عبارة الخليل.

الخامسة: أنّ عبارة: «الذّكاة في السّن أنْ يأتي على قروحه سنة، وذلك تمام استكمال القوّة« إنْ لم تكن ظاهرة في المطلوب، فإنّ عبارة » الذّكاء في الفهم أنْ يكون فهماً تامّاً سريع القبول» لا إشكال في كونها ظاهرة.

وتقريب ذلك: أنّها مِن قبيل حمل المعنى على اللّفظ، والحمل نحو مِن أنحاء الهوهوية والاتّحاد -كما حُرّر في محلّه-، وهو مِن أوضح مصاديق بيان المعنى، سواء كان الحمل ذاتيّاً أوّليّاً، أو شايعاً صناعيّاً، وأمّا دعوى المُساوقة فيُطلب لها دليل أو قرينة تقتضيها، والمقام كما ترى.

بل أنّ المُستشكِل نفسه عندما أعاد صياغة العِبارة الأولى، والتي هي على وِزان الثّانية؛ عبّر عنها بما يُفيد الحمل، حيث وسّط فيها كلمة (هو)، قال في مورد آخر مِن بحثه: «قول الخليل: ذكاء السن هو ما مرت على قروحه سنة»[1].

(١) الذّبح بالمكائن، مصدر سابق، ص١٩.

ومع الالتزام بتحقّق الحمل؛ فإنّه لا معنى -حينئذ- للعدول عن مُقتضاه، أو صرف مؤدّاه بإثارة احتمال إرادة المُساوقة مِن العِبارة.

والحاصل: أنّ عبارة الخليل الثّانية ظاهرة في المطلوب بلا إشكال، فما أفاده حفظه الله غير تامٍّ.

وهذا الذي قرّبناه يتمّ فيما لو فرضنا أنّ العبارة هي عبارة الخليل، وذلك بناءً على نقل (بحوث فِقهيّة)، وكذا -تبعاً له- (الذّبح بالمكائن)، بل إنّ عبارة (بحوث فقهيّة) إنْ كانت ظاهرة في النّسبة إليه، فإنّ الذّبح بالمكائن نصٌّ فيها، كما مرّ بك، وستعرف في محلّه أنّه لا يصحّ شيء مِن ذلك أصلاً!

والمتحصّل: أنّ ما ذكرناه متين مِن باب الإلزام، تمسّكاً بمقام الإثبات بحسب النّقليْن الآنفيْن، وإلاّ فإنّه ليس كذلك ثبوتاً.

ثانياً: يُلاحظ على ما أُفيد في كلٍّ مِن (بحوث فقهيّة)، و(الذّبح بالمكائن)

أنّه في (الذّبح بالمكائن) نسب إلى الخليل أنّه قال: «وذكاء الفهم بكونه تاماً سريع القبول».

وفيه: أنّ هذا ليس مِن قول الخليل أصلاً!، بل هو مِن قول الزّجاج، ويرجع هذا الخطأ في النّسبة إلى أنّ المُستشكل اعتمد على ما نقله صاحب الدّعوى، فاقتصر عليه، ولم يُراجِع الأصل[1]، مع أنّ ما نقله صاحب الدّعوى

---

(١) ومُحرّر الدّروس لم يتفطّن إلى ذلك؛ ولذا أثبته على ما هو عليه!، وهو وإنْ ذكر كتاب (معاني القرآن) في قائمة مصادر البحث، لكنّ الظّاهر أنّه لم يرجع إليه أصلاً، ويُنبّه على ذلك أيضاً أنّه ذكر الكتاب هكذا في صفحة ٢١١ : (مصادر البحث) : (معاني القرآن: إبراهيم بن السري الزجاج، القاهرة، ١٣٩٤ هـ)، وهو بعين المذكور في (بحوث فِقهيّة ص٥٣٩) في: (فهرس المصادر والمراجع) : (معاني القرآن، إبراهيم بن السري الزجاج، ط القاهرة ١٣٩٤ هـ)،

غير دقيق، والظّاهر أنّه (صاحب الدّعوى) نقله على نحو الاختصار، فاشتبه الأمر على المُستَشكِل حفظه !

ولك أنْ تُقارن بين ما نقله صاحب الدّعوى (أعني صاحب (بحوث فِقهيّة))، والذي نقلناه لك آنفاً، واعتمده المُستَشكِل حفظه بلا مُراجعة، وبيْن الأصل، وإليك صورة ما في الأخير:

قال الزّجاج في (معاني القرآن):

«فمِن ذلك الذّكاء في السّن والفهم، وهو تمام السّن، قال الخليل: الذّكاء في السّنِ أن يأتي على قروحِه سنة، وذلك تمام استكمال القُوّة. قال زهير: يُفَضّلُه إذا اجْتَهِدُوا عليْهِ تمامُ السِّنِّ منه والذَّكاءُ

وَقيل: جري المذْكِيَاتِ غِلاب؛ أي جَرْي المَسَانِّ التي قد تأَسَّنتَ، وتأويل تمام السِّن: النّهايةُ في الشّباب، فإذا نقص عن ذلك، أو زاد فلا يُقال لها الذّكاء، والذّكاء في الفَهم: أنْ يكون فَهِماً تامّاً سريعَ القَبول، وذَكَيْتُ النّار إنّما هو مِن هذا. تأويله أتمَمت إشعالها»[1].

مع أنّ ثمّة معلومات أخرى كان ينبغي أنْ تُكتب إلى جانب المقدار المذكور، فإنّ هذه الطّبعة هي طبعة الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، وقد أغفلها الثّاني؛ فتبعه الأوّل!

وتجدر الإشارة إلى أنّي رجعتُ إلى عدّة طبعات، وقد كان الأمر على ما قُلناه، وهذه الطّبعات لا تختلف عن طبعة القاهرة (سنة: ١٣٩٤ هـ-١٩٧٤م) ؛ فهي للمُحقّق نفسه، وهو الدّكتور عبدالجليل عبده شلبي، وليست هي إلاّ إعادة صف ونشر، مِنها:

١-معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزّجاج، ج٢، ص١٤٦ ، ط. عالم الكُتب، الطّبعة الأولى: ١٤٠٨ هـ-١٩٨٨م، لبنان-بيروت، وليست هذه الطّبعة سوى إعادة صفّ للحروف.

٢-معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزّجاج، ج٢، ص١١٧-١١٨، ط. دار الحديث، ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م مصر-القاهرة، والزّيادة التي اشتملت عليها هذه الطّبعة هي تخريج الأحاديث وتنقيح الشّواهد.

٣-معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزّجاج، ج١، ص١١٢، ط. المكتبة العصريّة، ١٤٣٥ هـ-٢٠١٤ هـ، صيدا -بيروت -لبنان، ونُشرت بعنوان: تهذيب، وهي عن الأصل المذكور أيضاً.

(١) الزّجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن سري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، عالَم الكُتب، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٠٨

ويؤيّد ذلك: أنّ المقدار الموجود في كتاب (العيْن) مِن قول الخَليل في (العيْن) هو خصوص العبارة الأولى فقط، قال: » الذّكاة في السّن أنْ يأتي على قروحه سنة، وذلك تمام استتمام القُوّة «[1].

والمتحصّل: أنّ ما أفاده حفظه الله في (الذّبح بالمكائن) مبني على نحو مِن عدم الدّقة، تبعاً للاشتباه، أو الاختصار والتّصرف المُخلّ المذكور في (بحوث فقهيّة).

مناقشات سيّدنا الأستاذ حفظه الله[2] لما تقدّم واندفاعها

أوّلاً: مناقشته للجِهة الأولى

تفضّل سيّدنا الأستاذ[3] حفظه الله بالجواب عمّا ذكرتُه في هذه الجِهة بما يشتمل على توضيحات مهمّة، ونُكات مُفيدة؛ ولذا أذكره بتمامه، ثمّ أذكر ما يُمكن أنْ يُتنظَّر فيه مِن جوابه، قال حفظه الله:

«أنّ المعصوم عليه السلام في مقام الجواب تارةً يكون في مقام بيان الحُكم الشّرعي ابتداءً، وأخرى يكون في جواب السّؤال، فإنْ كان في مقام بيان الحُكم ابتداءً؛ فمقتضى ذلك أنْ يرتّب حُكمه على العُنوان بما له مِن حقيقة شرعيّة إنْ كانت ثابتة، أو حقيقة عُرفيّة إنْ كانت

هـ، ج٢ ص١٤٦.

(١) الفراهيدي، الخَليل بن أحمد، كتاب العيْن، مؤسّسة دار الهِجرة، قُم المُقدّسة، الطّبعة الثّانية، ١٤٠٩ هـ.ق.، ج٥، ص٣٩٩.

(٢) هذه المُناقشات جرت بعد تتلمذي على سيّدنا الأستاذ حفظه الله.

(٣) بعد أنْ عرضتُ عليه –سلّمه الله تعالى– هذا القِسم مِن الأبحاث، أجابني عن بعضها في يوم الجُمعة، الموافق: ٨ ربيع الأوّل ١٤٤٠ هـ.ق. ، ١٦ نوفمبر ٢٠١٨ م، وأنا أثبته هنا بنصّه، وتمّت كتابة المُناقشة في اليوم نفسه، ثُمّ سُلِّمت إليه –حفظه الله تعالى– بعد انقضاء درس بحث الخارج في الفِقه في صباح اليوم التّالي، في مَدْرس الميرزا جواد التّبريزي (قده)، في قُم المُقدّسة، ولم تتمّ بعدها مواصلة تزويدي بالمناقشات على سائر حلقات البحث.

ثابتة، ولا يُعقل في هذا المقام أنْ يرتّب الحُكم على عنوان مُجمل، أو مُبهم، أو أنْ يستعمل اللّفظ مجازاً، وإنْ أقام قرينة على استعماله؛ فإنّه يُعدّ طريقاً غير عقلائي؛ إذْ مادام يمكنه تعليق الحُكم على عنوان بما له مِن الحقيقة الشّرعيّة، أو بما له مِن الحقيقة العُرفيّة مِن دون مانع في البيْن، فلا مانع لأنْ يسلك طريقاً آخر، وهو أنْ يُعلّق اللّفظ على عنوان مُستعملٍ مجازاً فيما يريده جداً، وأمّا إذا كان الإمام في مقام جواب سؤالٍ؛ فهنا صورتان:

[الصّورة الأولى:] إذْ تارةً يكون السّؤال مُحتملاً لفروض مُتعدّدة، وتارةً يكون السّؤال واضحاً، وليس مُحتملاً في نفسه لفروض مُتعدّدة، فإنْ كان السّؤال مُحتملاً لفروض مُتعدّدة: فتارةً يكون السّؤال مُشتملاً على لفظ عام أو مطلق، وتارةً لا يكون مُشتملاً على لفظ عامٍ أو مطلق، فإنْ كان مُشتملاً على لفظ عام أو مطلق، فإذا أطلق الإمام الجواب، ولم يُقيّده بفرضٍ مِن فروض السّؤال؛ فيُقال مُقتضى مُقدّمات الحِكْمة أنّ المُراد الجِدّي هو أنْ الحُكم على طِبق العنوان العام أو اللّفظ المُطلق الوارد في السّؤال، ولا يكون المقام مِن باب عدم الاستفصال، وأمّا إذا افترضنا أنّ السّؤال مُحتمل لفروضٍ مُتعدّدة، لكن لا يوجد لفظ عام أو مطلق، فهنا يأتي دور الإطلاق المقامي القائم على عدم الاستفصال، فيُقال: لو كان الجواب مُختصّاً بفرض مِن الفروض؛ لقام الإمام بالاستفصال، وتخصيص جوابه بأحد الفروض، ولكنّ عدم قيامه بالاستفصال مع كونه في مقام البيان شاهد على أنّ الجواب شامل لسائر الفروض، وهذا ما يُعبّر عنه بالإطلاق المقامي مقابل ما سبق

مِن الإطلاق اللّفظي، فعدم الاستفصال إنّما هو مِن مناشئ الإطلاق المقامي.

الصورة الثّانية: أنْ يكون السّؤال واضحاً، وليس مُحتملًا لفروض مُتعدّدة، وحينئذ: لا يجب على الإمام أكثر مِن الجواب عن نفس السّؤال، فلو فرضنا أنّ السّائل في هذا السّؤال استعمل اللّفظ في معنى مجازي، مع إقامة قرينة واضحة على ذلك، وكان لهذا اللّفظ معنى حقيقي، سواء كان لُغويّاً، أو كان شرعيّاً فانه لا يجب على الإمام أنْ يُنبّه السّائل على أنّه: ما استعملته مجازاً يتنافى مع المعنى اللُّغوي للّفظ، أو يتنافى مع المعنى الشّرعي الذي سنضعه للّفظ، أو سيتعيّن اللّفظ فيه بحُكم كثرة الاستعمال مُستقبلاً؛ لأنّ الواجب على الإمام إيصال الحُكم الشّرعي بطُرقه المعروفه، فإذا افترضنا أنّ استخدام السّائل اللّفظ في المعنى المجازي مع قرينة واضحة على ذلك لا يوجب أي خلل في وصول الحُكم الشّرعي للُمكلّف؛ فلا يجب على الإمام إلا الجواب على طبق ما جاء في السّؤال، إذن ما هو الواجب على الإمام لكونه في مقام الهداية، وإيصال الأحكام الشّرعية للمُكلّفين: أنْ يُنبّه السّائل إنْ كان سؤاله مُشتملاً على خللٍ يمنع مِن وصول الحُكم الشّرعي للمُكلّفين بالنّحو المُتعارف، وأمّا إذا افترضنا أنّه وإنْ اشتمل سؤال السّائل على لفظ مُستعمل مجازاً في معنى مِن المعاني، لكنّ السّائل أقام قرينة واضحةً على ذلك، وموضوع هذا الحُكم عُنوان له حقيقة شرعيّة أو حقيقة لُغويّة، إلا أنّ ما ذكره السّائل في سؤاله لا يوجب خللاً في وصول الحُكم بما له مِن الموضوع؛ هنا لا يجب على

الإمام تنبيهه، وليس المورد مِن موارد عدم ذكر الاستفصال؛ فإنّ ذلك يرتبط بمسألة الإطلاق المقامي، ومحلّ الكلام في استعمال اللّفظ في معنى مجازي مع إقامة القرينة الواضحة على ذلك.

ولأجل ذلك نقول في المقام: بأنّه مِن المُحتمل أنّ السّائل استعمل لفظ (ذكي) فيما ذُبح، أي فيما أُدرِك وذُبح قبل زهاق روحه، مِن المُحتمل أنّه استعمل اللّفظ في هذا المعنى، ولنفترض أنّ استعماله مجازي، إلاّ أنّ تقسيمه لذكيّ وغير ذكي، مع جواب الإمام بأنّه يجوز الأكل في الحالتيْن؛ قرينة واضحة على أنّ مقصوده مِن اللّفظ المعنى الكذائي، وبالتّالي فحتّى لو فرضنا أنّ للذّكاة حقيقة شرعيّة ستحصل في المُستقبل بوضع تعيّني، أو تعييني، أو أنّ للّفظ حقيقة لُغويّة، مع ذلك مادام لم يوجب التّقسيم في السّؤال، ولا مُجاراة الإمام للسّائل في ذِكر التّقسيم في جوابه [خللاً في وصول الحُكم للمكلّفين، فما دام] لم يحصل بذلك أيّ خللٍ في وصول الحُكم الشّرعي إلى المُكلّفين؛ فلا يجب على الإمام أنْ يُبيّن للسّائل بأنّ استعمالك المجازي يتنافى مع الحقيقة اللّغويّة، أو يتنافى مع الحقيقة الشّرعية التي ستثبت مستقبلا؛ إذْ شأن الإمام هو مقام بيان الحُكم الشّرعي، وليس شأن الإمام بيان الأوضاع اللُّغويّة، والشّرعيّة، فيجب عليه إيصال الحُكم الشّرعي بموضوعه من دون خلل، والمفروض أنّ اشتمال اللّفظ على المعنى المجازي في سؤال السّائل، أو في كلام الإمام، أو كلام النّبي لا يوجب خللاً في وصول الحُكم الشّرعي إلى المُكلّفين؛ لأنّ المعنى المجازي الذي أراده واضح، وبقرينة واضحة، والمفروض أنّ الرّوايات

لو ثبتت الحقيقة الشّرعيّة التي تعرّضت للحقيقة الشّرعية بعد ذلك أيضاً لها معنى واضح، ولا تنافي بين المطلبيْن؛ بيْن ترتيب حُكم على حقيقة شرعيّة، وترتيب حُكم على عنوان اشتمل على تقسيم مُبتنٍ على معنى مجازي، دون أنْ يُشّكل أيّ خللٍ في وصول الحُكم الشّرعي للمُكلّف بما له مِن موضوعٍ واقعي، إذن فلا ربط في المقام بمسألة أنّ مُقتضى كون النّبي مُتلقيّاً مسؤولاً أنْ يُنبّه؛ لأنّ هذا ليس مِن موارد لزوم التّنبيه في شيء، وليس مِن موارد عدم الاستفصال في شيء، وبالتّالي مُجّرد استعمال اللّفظ في معنى مجازي؛ لا يدلّ على أنّ الحقيقة هي أنّ الذّكي بهذا المعنى، ولا ينفي وجود حقيقة لُغويّة، أو شرعيّة بمعنى آخر؛ فإنّ الاستعمال أعمّ مِن أنْ يكون استعمالاً حقيقيّاً، أو استعمالاً مجازيّاً، المُهم أنْ يكون بقرينة واضحة، فهو لا يثبت حقيقة، ولا ينفي حقيقة حتّى يصحّ الاستشهاد به.

نعم، لو وجدنا استعمالات عديدة كُلّها تنصبُّ في هذا المعنى؛ لرُبما يُقال: كثرة الاستعمال تكشف عن أنّ المُرتكز في ذلك الظّرف هو أنّ المعنى الظّاهر مِن اللّفظ كذا، أمّا مجُرّد استعمالٍ في رواية؛ فلا يكشف عن أنّ المُرتكز كذلك، والاستعمال أعمّ مِن الحقيقة، والمجاز، هذا هو الإشكال الأوّل.

وأمّا الإشكال الثّاني: وهو أنّ أصالة الحقيقة ليست أصلاً مُستقلاً كما ذُكر في الكفاية، وعقّب عليها سيّد المُنتقى، أصالة الحقيقة مِن صُغريات أصالة الظّهور، وليست أصالة الحقيقة أصلاً مُستقلّاً، فإذا دار

اللّفظ بيْن معنى ظاهر، هو المعنى الحقيقي، وبيْن معنى غير ظاهر، وهو المعنى المجازي، هنا تأتي أصالة الحقيقة، أمّا إذا أُستعمل اللّفظ في معنى واضح بقرينة واضحة، ودار الأمر بيْن أنْ يكون المُستعمل فيه معنى مجازي، أو معنى حقيقي؛ فليس عندنا أصل اسمه (أصالة الحقيقة) في هذا المورد».

الجواب عمّا أفاده سيّدنا الأستاذ حفظه الله

وفيما أفاده حفظه الله مواضع للنّظر مِن عدّة جِهات:

الجِهة الأولى: أنّ ما ذكره في مطلع جوابه حفظه الله مِن تفصيل لصور جواب المعصوم عليه السلام، في تنوّع المقام بين بيان الحُكم الشّرعي ابتداءً تارةً، وفي جواب السّؤال تارةً أخرى، وما يشتمل عليه التّقدير الثّاني مِن تفصيل أيضاً عُرض بنحو مُفصّل في صورتَيْن، كلّ ذلك على طوله، وعلى كونه لا يخلو من فائدة؛ إلاّ أنّه لا ربط له في المقام!

وكذا ما استشكله غير مرّة فيما بعد على عدِّ المقام مِن صُغريات ترك الاستفصال.

ووجه ذلك:

أنّ ما ذكرناه في جوابنا الآنف بما يرتبط بترك الاستفصال؛ مِن الواضح أنّنا لم نُرد مِنه أكثر مِن التّمثيل بنماذج مِن المحاذير التي سنتورّط بها فيما لو قبِلنا بكُبرى عدم التزام المعصوم بالطُّرق العُقلائيّة في مقام الفهم والتّفهيم، فقد تقرّر في محلّه أنّ طريقته خاضعة لتلك الطّرق والآليّات المعروفة لدى

العُقلاء، فهو يتلقّى خطابات المُكلّفين وسؤالاتهم على أساسٍ مِن هذا؛ ولذا هو يعتمد على الإطلاق في كلماتهم، كما أنّه يترك الاستفصال في مقام الجواب عن أسئلتهم، واستفساراتهم، وبناءً على ذلك يعتمد الفُقهاء على الإطلاق المذكور في كلام السّائل -مثلاً- في تعيين مُراد الإمام عليه السلام في مقام الجواب عن سؤاله، أو تركه عليه السلام للاستفصال، وإلاّ لما صحّ اعتمادهم على ذلك فيما لو فرضنا أنّ الإمام عليه السلام لم يراعِ الإطلاق المُنعقد في كلام السّائل، واتّكأ على عِلمه الخاصّ في تحديد مرام السّائل، أو أنّه عليه السلام استند إلى عِلمه الخاص بالضّمائر، مِمّا يدفعه إلى ترك الاستفصال؛ لكون جوابه سيكون مُتطابقاً مع ما في ذهن السّائل، وبذلك تنتفي فوائد إطلاقات أسئلة الرّواة بالنّسبة إلينا، وكذا في تركهم عليهم السلام الاستفصال، الأمر الذي سينسدّ معه الباب في هذه الموارد.

والحاصل: أنّ ما ذكرناه إنّما هو مِن قبيل الأمثلة على سبيل النّقض، لا أنّ المقام مِن تطبيقات ترك الاستفصال، وإلاّ فإنّ أجنبيّة ترك الاستفصال عمّا نحن فيه بمكان مِن الوضوح، ولذا رتّبنا هناك محذور انسداد باب الإطلاق وترك الاستفصال على فرض تخلّف المعصوم عليه السلام عن طرائق وبناءات العُقلاء في هذا المجال.

الجِهة الثّانية: أنّنا لو سلّمنا بتماميّة الكُبرى المذكورة حول عدم وجوب تنبيه الإمام عليه السلام على استعمال السّائل المعاني المجازيّة المُقترنة بالقرينة الواضحة التي يُحرز معها الأمن مِن الخلل في وصول الحُكم الشّرعي للمُكلّف، إلاّ أنّ مُحاولة تطبيقها في المقام غير مُتّجه؛ لأنّ توفّر القرينة

الواضحة مأخوذ في الكُبرى، والمقام لا يشتمل عليها كما ستعرف بعد قليل.

وعليه: يتعيّن على الإمام عليه السلام تنبيه السّائل، ورفع الاشتباه، تجنّباً للخلل المذكور، وتحفّظاً على أغراضه.

والحاصل: أنّ تطبيق الكُبرى المذكورة في المقام؛ في غير محلّه.

الجِهة الثّالثة: أُخذ تقسيم السّائل إلى ذكيٍ وغير ذكيٍ مع جواب النّبي صلى الله عليه وآله بأنّه يجوز الأكل في الحالتيْن؛ بمثابة القرينة الواضحة على مقصود السّائل.

ويُلاحظ عليه:

أنّ التّقسيم الذي جاء على لسان السّائل لا يصلح في نفسه أنْ يكون قرينة؛ لأنّه يصلح للمعنييْن: اللّغوي، والشّرعي -لو كان في زمن الصّدور- ؛ إذْ أنّ قوله (ذكيٍ وغير ذكيٍ)، يتلاءم مع الأوّل: وهو ما يُذبح بعد أنْ يظفر به الصّياد، وقبل أنْ تُزهق روحه، وما تخرج روحه قبل أنْ يُدركه، وكذا مع الثّاني: وهو أنْ يكون جامعاً للشّرائط الشّرعيّة المُقرّرة في محلّها المُعتبرة في الصّيد بالكلّب المُكلّب (ككونه لا يأكل مِمّا يُمسكه في مُعتاد الأكل، وأنْ لا يكون الكلب لحق بفريسته من تلقاء نفسه، والتّسميّة عند الإرسال، أو بعده، وقبل الإصابة، واستناد موته إلى جرح الكلب دون غيره، وغير ذلك مِمّا هو معروف عند الفُقهاء)، وما لا يكون كذلك.

وأمّا التّمسك بجواب النّبي صلى الله عليه وآله المذكور في الرّواية، بوصفه قرينة؛ فهو أشبه شيء بالمُصادرة؛ لأنّه مبني على ثبوت الحقيقة الشّرعيّة في مرتبة سابقة؛

إذْ المفروض أنّ المُصحّح للحمل على المعنى المجازي، هو أنّ جوابه صلى الله عليه وآله مسوق بنحو مِن العناية؛ باعتبار أنّ تحليله لا ينسجم مع المعنى الشّرعي لغير المُذكّى، مع أنّه لم يثبت -بعدُ- تحقّق هذا المعنى.

والمُتلخّص: أنّ ما أُفيد مِمّا لا يُمكن المساعدة عليه؛ لكونه يستبطن نحواً مِن المُصادرة، وبذلك تندفع دعوى اشتمال المقام على قرينة واضحة، وافية بتنقيح موضوع الكُبرى المذكورة.

الجِهة الرّابعة: أنّ الدّعوى المذكورة في (بحوث فقهيّة) مُبتنية على كون الخبر شاهداً على أنّه لم يكن الذّكي في ذلك العصر بمعنى ما أُزهق روحه بطريقة شرعيّة، فالتّذكيّة ليس معناها هو الذّبح الشّرعي، أي أنّ المُتوخّى نفيه هو ثبوت الحقيقة الشّرعيّة في زمن الصّدور.

وبناء على ذلك تأسّست مُداخلتنا، لا أنّ الخبر شاهد على نفي الحقيقة الشّرعيّة التي ستحصل في المُستقبل بوضع تعيّني أو تعييني، ولا أكاد أفهم مُناسبة ذكر هذا النّحو مِن ظرف الحقيقة الشّرعيّة في كلمات سيّدنا الأستاذ، ومِثله ما أُفيد حول الرّوايات التي تعرّضت للحقيقة الشّرعيّة في وقت متأخّر عن رواية المقام، فإنّ وجه الإصرار على الإشارة إلى ثبوت الحقيقة الشّرعيّة مُستقبلاً؛ غير واضح.

ولعلّ، استفاد حفظه الله ذلك مِن تعبيري هناك بـ (الوضع الشّرعي اللاّحق)، مع أنّني لم أقصد أزيَد مِن الإشارة إلى تأخّر الوضع الشّرعي عن الوضع اللُّغوي بطبعه، وأنّ هذا الوضع اللاّحق لو كان مُتحقّقاً فعلاً -حسب الفرض- لكان هو المُتعيّن عند النّبي صلى الله عليه وآله في مقام فهمه لمُراد السّائل، ولذا وصفتُ الوضع

الشّرعي باللاّحق، في مقابل وصفي للوضع اللّغوي بالسّابق، ولم أصف الثّاني بالحالي -مثلاً-، ونحو ذلك.

الجِهة الخامسة: ما ذُكر مِن نفي وجوب تنبيه السّائل على كون الاستعمال المجازي يتنافى مع الحقيقة اللّغويّة، أو يتنافى مع الحقيقة الشّرعيّة التي ستثبت لاحقاً، وكون شأنه عليه‌السلام هو مقام بيان الحُكم الشّرعي، وليس شأنه بيان الأوضاع اللّغويّة.

وحينئذ: لا ربط في المقام بمسألة أنّ مُقتضى كون النّبي مُتلقيّاً مسؤولاً أنْ يُنبّه؛ لأنّ هذا ليس مِن موارد لزوم التّنبيه في شيء.

لا يخفى ما فيه مِن تأمّل، بل منع، وبيانه:

أنّنا لم ندّعِ أنّه يتعيّن على النّبي صلى‌الله‌عليه‌وآله أنْ يُنبّه السّائل إلى خطئه -لو كان- ويُرشده إلى الصّواب في الاستعمال، بل أقصى ما ذكرناه أنّه صلى‌الله‌عليه‌وآله فهم مِن ظاهر كلام السّائل المعنى غير الشّرعي، في ظلّ غياب قرينة تدل على شيء مِن ذلك، الأمر الذي يدلّ على أنّه لم تكن ثمّة حقيقة شرعيّة آنذاك، وإلاّ لأجابه صلى‌الله‌عليه‌وآله بمقتضى المعنى الشّرعي، فكان مِن جوابه مثلاً أنْ يقول -فيما لو فرضنا وجود حقيقة شرعيّة-: في مقابل قول السّائل: (ذكي وغير ذكي)، أنْ يقول: (بل ذكي فقط!)، أو نحوها مِن العبارات، بعد كون (غير الذّكي) بحسب الاصطلاح الشّرعي، وهو ما لم تتوفّر فيه الشّرائط المُعتبرة مِمّا لا يحلّ أكله، فلم ندّع أكثر مِن أنّ جوابه صلى‌الله‌عليه‌وآله سيكون منسجماً مع المعنى الذي استعمل السّائل لفظه فيه، بموجب ظهور اللّفظ فيه، وأمّا وجوب التّنبيه وعدمه فأجنبي عمّا ذكرناه، فالتّطرق إليه خروج عن محلّ البحث.

الجِهة السّادسة: أمّا الإشكال بعدم استقلاليّة أصالة الحقيقة، وكونها مِن صُغريات أصالة الظهور، فلا يصحّ استعمالها في مورد التّرديد بيْن أنْ يكون المُستعمل فيه مجازياً، أو حقيقيّاً، مع نصب القرينة الواضحة.

فيُلاحظ عليه: أنّنا لم ندّعِ شيئاً خلاف ذلك! ، فلم نوظّف هذا الأصل في مِثل المورد المُعترض عليه، بل كان استعمالنا له في محلّه، ولا غُبار عليه؛ لأنّنا قلنا هناك أنّه لو كانت ثمّة حقيقة شرعيّة مُنعقدة، لتردّد مقصود السّائل -بالنسبة للنّبي صلى الله عليه وآله بما هو واحد مِن أهل العُرف- بينها وبين المعنى اللّغوي.

وحينئذ: يكون المقام مجرىً لأصالة الحقيقة، ولحُسم الأمر لصالح الحقيقة الشّرعيّة ببركة هذا الأصل؛ لأنّ النّبي صلى الله عليه وآله مِن أهل العُرف وسيّد العُقلاء، فالمفروض أنّه صلى الله عليه وآله لا يتجاوز آليّاتهم وطُرقهم في اكتشاف المُرادات، أو العمل على طِبق نتائجها، ولكنّه صلى الله عليه وآله في رواية المقام لمّا لم يحمل صلى الله عليه وآله كلام السّائل على المعنى الشّرعي، والذي هو المعنى الحقيقي -حسب الفرض-، ومع أنّ أصالة الحقيقة مُحكّمة، وتقضي بالحمْل على المعنى الشّرعي -لو كان-؛ فإنّه كشف عن أنّه لا يوجد معنى شرعي حينذاك.

فيتحصّل: أنّ إثارة مِثل هذا الإشكال ليس على ما ينبغي.

ثانياً: مناقشته للجِهة الثّانية

قال حفظه الله :

«أمّا المُناقشة في الجواب الحلّي، فهو أنّنا تارةً في مقام إثبات أصل الاستعمال؛ صحيح، لا يُشترط فيه -وهذه طريقة الفُقهاء- لا يُشترط في إثبات أصل الاستعمال اللُّغوي أو في كلمات الشّارع أنْ يكون الخبر ثابتاً، أو أنْ تكون الرّاوية ثابتة، هذا صحيح، وهذا ما جرينا عليه في مسألة الاستشهاد بالرّواية العامّيّة عن الإمام الباقر؛ لأنّنا في مقام إثبات أصل الاستعمال؛ لذلك اكتفينا بمصدر المُصنَّف لابن أبي شيْبة؛ لأنّ غرضنا مُجرّد إثبات أصل الاستعمال، هذا صحيح، فالنّقض غير وارد؛ لأنّه على وِفق القاعدة، وعلى وِفق طريقة الفُقهاء، وأمّا إذا كُنّا في مقام نفي، لسنا في مقام إثبات أصل الاستعمال، نحن في مقام نفي حقيقةٍ في ذلك الظّرف، أي نريد أنْ نثبت أنّه في عصر النّبي لم يكن المعنى الحقيقي للذّكاة بمعنى الذّبح بالطّرق الشّرعيّة بالشّروط الشّرعية، نحن نريد أنْ ننفي، فإذا نريد أنْ ننفي، إذن نحن نريد أنْ نصل إلى أمر تاريخي، وهو عدم وجود حقيقة للذّكاة، بمعنى الذّبح بشروطه الشّرعية في زمن النّبي، هذا اختلف عن إثبات أصل الاستعمال، نحن نريد أنْ ننفي أنْ لا يوجد معنى حقيقي للذّكاة بمعنى الذّبح بشروطه الشّرعيّة، ما دُمنا نريد أنْ ننفي أمراً تاريخيّاً في ظرف مُعيّن، فنحتاج إلى دليل ثابت، ولا يكفي مُجرّد الاستعمال بخبر مِن الأخبار، فاختلف المطلب، ونتيجة اختلاف المطلب يختلف الشّاهد ».

الجواب عمّا أفاده سيّدنا الأستاذ حفظه الله

يُلاحظ على ما أفاده حفظه الله:

أنّ التّمسك بالتّمييز بين ما عُبّر عنه بـ(إثبات أصل الاستعمال)، وبين (نفي حقيقة) فيما نحن فيه؛ غير واضح.

فيُمكن أنْ يُقال: أنّ ما جاء في (بحوث فقهيّة)، وإنْ كان أُريد له أنْ يكون شاهد نفي، إلاّ أنّه في حقيقة أمره شاهد لإثبات أصل الاستعمال؛ فإنّ الغرض الذي توخّاه في (بحوث فقهيّة)، وإنْ كان الاستشهاد على نفي الوضع الشّرعي مِن خلال هذا الشّاهد، إلاّ أنّه في الواقع توسّل بإثبات أصل الاستعمال، عَبْر الرّواية التي اشتملت على الاستعمال المُعرّى عن القرينة، الذي جعله شاهداً، ثمّ ضمّه إلى دليل عدمي، وهو غياب الشّواهد على الوضع الشّرعي، فإنّه بعد أنْ قرّر بأنّه لا يوجد شاهد على تحقّق معنىً شرعي للفظ التّذكيّة في عصر النّزول، ترقّى إلى أنّه في مقابل ذلك بالإمكان العثور على شواهد على خلاف ذلك، ثمّ ذكر شاهده.

وأمّا استشهاده بأصل الاستعمال؛ فلأنّ مفاد الرّواية هو استعمال اللّفظ في غير المعنى الشّرعي، وهو ما يستبطن -وجداناً- نفي ما يُخالفه، وهذا هو مقتضى الدّلالة الإلتزاميّة لكلّ مِن الإثبات والنّفي، فنفى بذلك ثبوت المعنى الشّرعي في زمن صدور الرّواية؛ لمكان المُخالفة في المعنى.

ولذا قال حفظه الله في (بحوث فقهيّة):

«لا شاهد على تحقّق معنى شرعي للفظ التذكية في عصر نزول

الآية المباركة، بل يمكن استحصال بعض الشواهد على خلاف ذلك، ففي الخبر... فهذا يشهد على أنه لم يكن الذكي في ذلك العصر بمعنى ما أُزهق روحه بطريقة شرعية... »[1].

والحاصل: أنّ دعواه لم تتجاوز كون الخبر المذكور مجرّد شاهد على النّفي، لا أنّه يُحقّق النّفي.

والإنصاف: أنّه لا يوجد ثمّة فرق بيْنه وبين ما جاء في (الذّبح بالمكائن)؛ لأنّ الغرض الذي لأجله عُقد البحث المُشتمل على الرّواية المنسوبة إلى الإمام الباقر عليه السلام كان استخلاص شاهد عُرفي على المعنى الحقيقي الأصلي، ومَن أراد إثبات المعنى الحقيقي الأصلي للفظة، كمن أراد نفي سائر المعاني عنها، فإنّه بذلك يتمّ الاستشهاد بأصل الاستعمال لنفي سائر المعاني الأخرى؛ ولذا جاء في (الذّبح بالمكائن) في سياق البحث عن هذه الرّواية وغيرها، هكذا: « أنّ الاستعمال، وإن كان أعم من الحقيقة والمجاز كما ذكر في الأصول، لكن كثرة استعمال اللفظ في معنىً معين من دون قرينة بينة شاهدٌ عرفيٌ على أن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي الأصلي»[2].

نعم، المائز الوحيد في البيْن أنّه اعتبر الكثرة في الاستعمال، لا مجرّده، ولكنّه غير ضارٍّ؛ لأنّنا قُلنا فيما تقدّم أنّ غرض صاحب (بحوث فقهيّة) لم يتعدَّ كونه استحصال شاهد على النّفي، لا إثبات النّفي.

وكيفما كان: فإنّ مجرّد كون الرّواية واحدة؛ لا يوجب انتفاء عنوان

(١) بحوث فِقهيّة: الذّبحُ بغير الحديد، مصدر سابق، ص٧٤-٧٥.

(٢) الذّبح بالمكائن، مصدر سابق، ص١٩.

شاهديّتها على النّفي؛ فإنّ صلاحيّتها لذلك غير مخدوشة مِن هذه الجِهة، وهذه كانت نُكتة الاعتراض الذي أبديناه، وسيّدنا الأستاذ حفظه -نفسه- التزم في جوابه الآنف عن هذه الجِهة بصحّة الاستناد إلى رواية كهذه في مقام إثبات أصل الاستعمال.

والنّتيجة: أنّ الاعتراض على الجِهة الثّانية من الجواب؛ غير تامٍّ.

أدلة قاعدة التسبيب إلى الحرام

الشيخ عيسى مكي الجزيري

الملخص

تعتبر قاعدة التسبيب إلى الحرام من القواعد الفقهية الكبروية المهمة لتعدد تطبيقاته وتنوعها سواء أكان ذلك على الصعيد الفقهي الفردي أم الاجتماعي، وهذه مجموعة وريقات تم التعرض فيها إلى مبحثين أولهما بيان مقتضى الأصل اللفظي والعملي وتحرير محل النزاع، وثانيهما بيان ما يمكن أن يكون دليلاً على القاعدة وما يكون مانعاً من تماميتها.

قاعدة التسبيب إلى الحرام التكليفي الواقعي عرض لما يمكن الاستدلال به.

تعتبر قاعدة التسبيب إلى الحرام من القواعد الفقهية الكبروية المهمة لتعدد تطبيقاته وتنوعها سواء أكان ذلك على الصعيد الفقهي الفردي أم الاجتماعي. وبالرغم من أهمية هذه القاعدة إلا أن مفرداتها لم ترد لا في آية ولا رواية، بل لم تبحث بشكل مستقل كبقية القواعد في كلمات العلماء، وهذه الصفحات تشكل محاولة متواضعة للتوصل إلى بيان أدلة القاعدة من خلال سبر الآيات والروايات وكلمات الأعلام التي يمكن الاستعانة بها على تحقيق المراد.

والتسبيب كما ذكر المحقق الحلي في الشرائع «إنّ التسبيب هو كلّ فعل يحصل التلف بسببه كحفر البئر في غير الملك وطرح المعاثر في المسالك»[1]. وفي غاية المراد «إنّ التسبيب هو ايجاد ملزوم العلّة قاصداً لتوقّع تلك العلّة»[2]. ومن خلال هذين التعريفين للتسبيب وغيرهما، تجد أنّ تعريف التسبيب يتأثر بنحو البحث الذي يبحث فيه عن حكم التسبيب، فتارة يكون البحث عن الحكم التكليفي للتسبيب كالتسبيب لشرب المائع النجس وفعل الحرام الواقعي، وأخرى عن الحكم الوضعي كمسائل ضمان ما يتلف بالتسبيب.

والبحث فعلاً حول النحو الأول- التسبيب إلى الحرام التكليفي- في مبحثين

(١) الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام،٣، ٢٣٧.

(٢) العاملي، محمد بن مكي، غاية المراد، ٢، ٣٩٢.

المبحث الأول: بيان مقتضى القاعدة.

تمهيد

ذكر علماء الأصول في بحث الأوامر أثناء البحث حول التوصلي والتعبدي بيان مقتضى القاعدة عند الشك بين التوصلية والتعبدية، وأطلقوا التوصلي والتعبدي على عدة معاني منها:

الأول: أن الوجوب التعبدي ما لا يحصل الغرض فيه إلا بإتيانه بقصد القربة بخلاف التوصلي.

الثاني: التعبدي ما اعتبر فيه قصد القربة، بخلاف التوصلي لم يعتبر فيه ذلك.

الثالث: التعبدي ما لا يسقط به الأمر إلا بالمباشرة وعن إرادة ولا يكون بفعل محرم، بخلاف التوصلي فلا يعتبر فيه ذلك. ومقامنا من قبيل الثالث.

وهذا البحث وإن اشبع في الأوامر إلا أنّ غير واحد من النكاة التي ذكروها سيالة تأتي في باب النواهي، ونحن نستل من ذلك البحث ما له ربط بمحل بالمقام، حيث إن مقامنا هنا حول النهي لا الأمر؛ لأنّه حول التسبيب إلى الحرام، ولكن يجري بعض ما ذكروه في بحث الأوامر من تنقيح مقتضى القاعدة في المقام؛ لأنّ الشارع يريد من الأوامر إيجاد الطبيعة ومن النواهي إعدامها، ولا فرق بين أن يكون ذلك بالمباشرة أو بالتسبيب، والأدلة المذكورة لإثبات التوصلية أو التعبدية في الأوامر يمكن أن تأتي- في الجملة- في النواهي أيضاً.

فلو ورد خطاب من المولى وشك في ظاهره من حيث المباشرة والتسبيب،

فهل الأصل هو الحمل على المباشرة أم على الأعم بما يشمل التسبيب؟

والبحث يكون في مقامين:

المقام الأول: مقتضى الأصل اللفظي

ويتصور البحث هنا فيما لو كان في البين إطلاق، كما لو ورد نهي عن التصوير فعن محمد بن مسلم عن علي عليه السلام قال: «إيّاكم وعمل الصور»[(١)]، فحينها يُسأل: هل الإطلاق يقتضي التوصلية- كفاية التسبيب- أم التعبدية والاقتصار على المباشرة. وهنا توجد احتمالات بل أقوال ثلاثة:

القول الأول: لا يوجد أصل لفظي يقتضي المباشرة أو التسبيب؛ «لأن دليل الحكم لا نظر له لهذه الجهة كي تنفى بالإطلاق أو لا تنفى»[(٢)]، فدليل الحكم ليس له نظر إلى أن الغرض الباعث للأمر هل يتحقق بمطلق صدور الفعل ولو بالتسبيب فيسقط الأمر به، أو لا يتحقق فلا يسقط الأمر به؟ وإذا لم يكن له نظر فلا يتحقق الإطلاق للدليل لكي يرجع إليه في المقام- حيث إن فرض الكلام وجود إطلاق ليستفاد منه مقتضى الأصل اللفظي- ويكون المرجع حينها إلى مقتضى الأصل العملي. وهذا ما ذهب إليه صاحب المنتقى قدس سره.

القول الثاني: القول بالتفصيل بين الأفعال الصدورية والأفعال الحلولية، فالأفعال الصدورية-كما في تجهيز الميت والعقود والإيقاعات- التي صح

(١) النوري، حسين، مستدرك الوسائل، ١٣، ٢١٠.

(٢) الحكيم، محمد، منتقى الأصول،١، ٤٩١.

انتسابها إلى الغير، يكون الأصل فيها التوصلية وعدم اشتراط المباشرة؛ لأن مقتضى إطلاق المادة هو الشمول للحصة المباشرية والتسبيبية، فتكون النسبة الصدورية محفوظة في الفعل الصادر بالتسبيب فضلاً عما يصدر بالمباشرة، فيصدق مثلاً على من سبّب للقتل أنه قاتل؛ لأن مادة القتل تشمل بإطلاقها القاتل المباشر والمسبب للقتل أيضاً.

وأما الأفعال الحلولية- الصلاة والطواف والصوم- التي لا يصح نسبتها لغير فاعلها، فالأصل فيها المباشرة؛ لأن العرف يرى استناد الفعل إليه ومعلولاً له. بل إنّ المادة- مادة المأمور به أو المنهي عنه- ليس لها إطلاق لتشمل فعل الغير المسبّب للصلاة أو المسبّب لتصوير ذي الروح، فلا يقال عرفاً لمن سبّب لغيره أن يصلي أو يطوف أنه هو المصلي والطائف. وهذا ما ذهب إليه السيد الشهيد الصدر[١] قدس سره.

القول الثالث: القول بحرمة الأعم من المباشرة والتسبيب؛ لأنّ مقتضى كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة هو اللابشرط من جهة المباشرة وعدمها فيشمل التسبيب، فلو نهى المولى عن التصوير فهنا مقتضى عدم تقييده بالمباشرة إرادته الأعم بما يشمل التسبيب، وهذا ما نسب إلى المشهور[٢].

المقام الثاني: مقتضى الأصل العملي.

يمكن تصوير الأصل العملي بلحاظ المبادئ وبلحاظ الجعل.

(١) الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، ٤، ١٤٩-١٥١.

(٢) الخوئي، أبوالقاسم، مصباح الأصول، ١، ٢٩٧

أما بلحاظ المبادئ فقد يقال: هناك علم بوجود ملاك لزومي للمولى بترك الحرم، فهنا هل يتحقق هذا الملاك فقط بالترك المباشري أو بالأعم بحيث يشمل التسبيبي؟ فيقال بأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ويتأمل فيه أن الشك في حدود دائرة الغرض والأرادة التي دخلت في العهدة، فهل هي سنخ إرادة واسعة أم ضيقة، فإن كانت واسعة فإنها تشمل حرمة التسبيب، وإن كانت ضيقة فإنها تختص بالمباشرة، فالشك حينئذ في سعة دائرة الغرض والجاري هو استصحاب عدم سعة الغرض.

وأما بلحاظ التكليف فالجاري هو البراءة عن التسبيب إلى الحرام كما هو واضح، وبهذا صرح السيد السبزواري في تهذيبه: «ثَمَّ إنّ مقتضى أصالة البراءة عدم حرمة التسبيب إلى حرمة أكل النجس، أو شربه، لكونه من الشبهة التكليفية التحريمية، و قد ثبت كونها من مجاري البراءة»[١]،ـ وكذلك الشيخ الآملي في مصباح الهدى[٢].

المبحث الثاني: الأدلة العامة

والمقصود منها تلك الأدلة التي يستند فيها إلى النكات الاستظهارية والقرائن العرفية العامة.

النقطة الأولى: مقدمة في تحرير محل البحث.

قبل الدخول في البحث عن الأدلة لابد من تحرير محل البحث لنرى أنّ الدليل هل يعالج محل البحث أم لا.

(١) السبزواري، عبدالأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام، ١، ٤٨٤.
(٢) الآملي، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة، ١، ١٩٢.

أولاً: ذكروا أن الحرمة على أقسام ثلاثة حرمة تشريعية إنشائية وهي التي لم يتحقق موضوعها في الخارج، وحرمة فعلية وهي التي تحقق موضوعها في الخارج ولكن لم يصل لمرحلة التنجز لجهل المكلف. وحرمة تنجيزية وهي التي تحقق موضوعها وجميع شرائطها، ومحل البحث لا يشمل الحرمة الإنشائية، وبناءً عليه لو أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم فإنه في فرض الجهل لا فعلية للحكم فلا يحرم التسبيب؛ لأنّ الحرمة إنشائية ولم تصل إلى مرحلة الفعلية ولا يصدق عليه تسبيب إلى الحرام الفعلي.

وقد أشار إلى هذه النكتة جمع من الأعلام منهم السيد الخوئي قدس سره، حيث ذكر ما محصله أنّه لا إشكال في جواز التسبيب فيما لو كانت للعلم حصة من الملاك الواقعي للمكلف به، وهذا فيما لو أخذ العلم في موضوع الحكم، فـ«إذا كان الحكم الواقعي مما لا يترتّب عليه أثر بالإضافة إلى المباشر الجاهل و كان وجوده و عدمه على حد سواء، فلا إشكال في عدم حرمة التسبيب»[1] كما لو قدم صاحب الدار للضيف ثوباً متنجساً للصلاة فيها، فهنا لا يكون هذا التسبيب للصلاة بالثوب النجس حراماً؛ لأنه ليس تسبيباً للحرام باعتبار أن صلاته صحيحة؛ لأنّ بطلان الصلاة أخذ فيه العلم بالنجاسة، وما دامت الصلاة كذلك فقد استوفت تمام الملاك.

وهذا بخلاف ما لو لم يؤخذ العلم في موضوع الحكم، كما في العصير المتنجس لم يؤخذ في حرمته العلم، فلو قدّم له هذا العصير المتنجس فإنه يعتبر من التسبيب إلى الحرام.

---

(١) الخوئي، أبوالقاسم، موسوعة السيد الخوئي،٣، ٣٠٧.

ثانياً: عند تتبع مفردة (التسبيب) في كلمات الأعلام تجد أنّهم استعملوها بمعنين مختلفين:

المعنى الأول: عند الحديث عن التسبيب إلى الحرام الواقعي، وأنه هل يحرم تكليفاً أم لا؟ كالبحث عن مسائل سقي المتنجس أو الخمر أو التسبيب إلى قتل النفس أو سفك الدم الحرام، وهذا عادة ما يطرح في بعض بحوث العبادات كباب التقليد أو الطهارة في بحث النجاسات، أو بحث المكاسب المحرمة في التسبيب إلى التصوير المحرم مثلاً. وموضوع البحث حول التسبيب بهذا المعنى.

نعم قد يتصور البحث حول التسبيب إلى تحقق متعلق الأمر في الخارج، كما تجد ذلك في البحوث الأصولية من أن الوظائف العملية تارة يكون تشريعها لأجل التعبد و التقرب بها و أخرى لأجل مطلق وجودها في الخارج، كما في الصلاة الواجبة على ولى الميت فانها تسقط بفعل الغير- النائب من قبل الولي مثلاً- مع كونها تعبدية شرعت لقصد التقرب بها، وهذا معنى من المعاني التي ذكرت للأمر التوصلي[1].

المعنى الثاني: عند الحديث عن التسبيب إلى إضرار المكلف بغيره، فهل يوجب ذلك الضمان أم لا؟ فهنا البحث عن حكم التسبيب من ناحية وضعية لا تكليفية، كما في باب الضمان والديات، فعندما يسبّب أحدهم في إضرار غيره بحفر حفرة أو وضع حجر بحيث يتعثر الأخر بها، فهل يجب عليه ضمان جرحه أم لا؟

---

(١) انظر النائيني، الميرزا، أجود التقريرات، ١، ٩٧.

وليس هذا المعنى هو موضوع البحث.

ثالثاً: الفرق بين قاعدة التسبيب إلى الحرام وبين قاعدة حرمة الإعانة على الإثم.

وحاصله يكمن في علم المباشر من عدمه بحرمة ما يفعله، فإنه في قاعدة الإعانة على الإثم يكون أحدهما معيناً للمباشر للحرام، فيهيئ المقدمات له لارتكاب الحرام، مع علمهما بحرمة هذا الفعل.

وأما قاعدة التسبيب إلى الحرام الواقعي فإنّ أحدهما- المسبّب- يعلم بحرمة الفعل دون المباشر للحرام وله دخل في صدور الحرام من المباشر، كمن يسقي غيره ماءً نجساً من دون أن يعلم الآخر بنجاسة هذا الماء وحرمة شربه.

النقطة الثانية: بيان الأدلة العامة.

الدليل الأول: عند النظر إلى الخطاب الواقعي الشرعي كـ (لا تشرب النجس)، يمكن ملاحظته من جهتين- الأولى من جهة المباشر للشرب وأخرى من جهة المسبّب لشرب النجس- لتحديد ما يقتضيه من حرمة التسبيب وعدم حرمته.

أما الجهة الأولى- لحاظ الخطاب الشرعي موجهاً للمباشر- فيوجد بيانان:

البيان الأول: هناك نحوان لصدور الفعل المنهي عنه، فتارة يكون بنحو مباشر وأخرى بالتسبيب، كما في (لا تشرب النجس) والمستفاد من

الخطاب أن هناك ملاكاً لزومياً وغرضاً مولوياً باجتناب كلا النحوين، فتحرم مباشرة شرب النجس، وكذلك تسبيب غيره لشربه أيضاً؛ لحكم العقل بعدم اختصاص النهي في المقام بالمباشر بل يشمل تسبيب غير المباشر أيضا، فمتعلق النهي طبيعي شرب النجس ولا بشرط من جهة المباشرة أو التسبيب، فيكون مقتضى الظهور الأولي للخطاب بهذا اللحاظ هو حرمة التسبيب إلى الحرام(١).

وقد يتأمّل فيه بأنّ غاية ما يدل عليه الخطاب هو حرمة المباشرة؛ لأنّه بالمباشرة لشرب النجس تحصل مخالفة الخطاب ويفوت غرض المولى، وأمّا حصول الشرب بالتسبيب فلا يجزم كونه مفوتاً لغرض المولى، فلعلّ غرض المولى مقتصراً على الفعل المباشري لاهتمام المولى البالغ بهذا النحو دون غيره(٢).

البيان الثاني: يمكن التمسك بالدلالة الالتزامية للخطاب فيقال: بأن العرف لا يفهم معنى للتفكيك بين المباشرة والتسبيب فيقول بحرمة مباشرة شرب النجس وعدم حرمة التسبيب إلى شربه، بل يقول بأن المدار على مبغوضية صدور الفعل في الخارج وإن كان بتسبيب من الغير فيحرم التفويت مطلقاً بجميع أنحائه. وبناءً على هذا البيان يكون مقتضى الظهور الأولي للخطاب هو حرمة التسبيب إلى الحرام، ولهذا قال السيد الخوئي: «فالنهي المتعلق بشيء يدلنا بحسب الارتكاز العرفي أن مبغوض الشارع مطلق وجوده

(١) انظر الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ٢، ١٥٤.

(٢) انظر الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، ١، ٥٢٤.

سواء أ كان مستنداً إلى المباشرة أم إلى التسبيب»[1]، وقد وافقه على ذلك الميرزا التبريزي قدس سرهما[2].

وأما الجهة الثانية- لحاظ الخطاب الشرعي موجهاً للمسبِب- فقد يقال بأنّ المستفاد منه حرمة التسبيب إلى الحرام أيضاً؛ باعتبار أنّ النهي عن ارتكاب الفعل لا يختص بالمباشرة بل يشمل التسبيب أيضاً، فالمستفاد من إطلاق(لا تضرب أحداً) حرمة مباشرة ضرب غيره أو التسبيب إلى ضربهم. فيمكن استفادة حرمة التسبيب إلى الحرام من هذه الجهة أيضاً[3].

الدليل الثاني: التمسك بالأدلة العامة للمحرمات، حيث يستفاد من ظاهرها- عرفاً- حرمة انتساب الفعل إلى الفاعل، والانتساب يتحقق عرفاً في موردين: في مورد المباشرة وفي مورد التسبيب، فالدليل الدال على حرمة شرب الخمر أو قتل النفس المحترمة أو الغيبة مثلاً يدل على حرمة انتساب هذه الأمور إلى المكلف سواء كان انتساباً مباشرياً أم تسبيبياً، ولهذا يقال بأن الشمر اللعين هو قاتل الحسين وكذلك يزيد لعنه الله هو قاتل الحسين عليه السلام أيضاً لأنّه سبب لقتل الحسين عليه السلام. فمتى ما صدق عرفاً انتساب الحرام إلى شخص ولو بالتسبيب صدق الحرام، وهذا يعني حرمة التسبيب.

وقد أشار إلى هذه النكتة بعض الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره: «و أما التسبيب إلى أكل النجس أو شربه فالتحقيق حرمته، و ذلك لأن المستفاد من إطلاقات أدلة المحرّمات الموجّهة إلى المكلفين حسب المتفاهم العرفي،

(١) المصدر السابق، ٢، ٢٧٧.

(٢) التبريزي، جواد، إرشاد الطالب في شرح المكاسب، ١، ٩٧.

(٣) الخوئي، أبوالقاسم، موسوعة السيد الخوئي، ٣، ٣٠٩.

أن انتساب الأفعال المحرّمة إلى موجديها مبغوض مطلقاً سواء كانت النسبة مباشرية أم تسبيبية»[1].

ويُتأمل فيه بما ذكره بعض الأعلام كالسيد الشهيد الصدر[2] بأن يقال بأن الأفعال على نحوين أفعال حلولية- التي لا يصح نسبتها لغير فاعلها- وأخرى صدورية، وهذا لا يصح في الأفعال الحلولية كما لو تسبب في شرب العصير العنبي، فهنا لا يقال له- للمُسبِّب- أنه شرب العصير العنبي؛ لأنّ الشرب فعل حلولي لا يصح نسبته لغير فاعله، بخلاف الأفعال الصدورية كما في القتل فإنه تصح نسبة القتل إلى من سبّب صدور القتل.

والمتحصل من هذا الدليل حرمة التسبيب إلى الحرام في خصوص الأفعال الصدورية لا الحلولية.

الدليل الثالث: السيرة العقلائية.

فقد يقال بأنّ السيرة القائمة بين الموالي والعبيد وكذلك المرتكزات العقلائية تفهم من الأوامر والنواهي الصادرة من الموالي عدم الفرق بين الامتثال بالمباشرة أو بالتسبيب. والشارع لم يردع عنها، فيتم الاستدلال بها.

الدليل الرابع: الدليل العقلي وله بيانان:

البيان الأول: بيان السيد الخوئي:

ويمكن بيانه من خلال مقدمات ثلاث:

(١) المصدر السابق،٣، ٣٠٩.

(٢) الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، ٤، ١٥١.

المقدمة الأولى: أن الأحكام الشرعية الواقعية وملاكاتها الملزمة لا تختص بالعالمين فهي مشتركة بين العالم والجاهل، فهي فعلية في حقهما على حد سواء، ولا يرفعها حديث الرفع لأنه يرفع المنجزية لا الفعلية وإلا يلزم من ذلك التصويب الباطل.

المقدمة الثانية: هناك غرض مولوي من هذه الأوامر والنواهي الإلهية وهو أيجاد ما يوجب المصلحة وترك ما يوجب المفسدة لتحقيق ذلك الملاك الملزم.

المقدمة الثالثة: التسبيب إلى ارتكاب الحرام الواقعي تفويت لهذا الغرض المولوي والملاك الملزم، وهو قبيح بحكم العقل. فالشارع نهى عن إيجاد هذه الطبيعة المنهي عنها في الخارج مطلقاً سواء أكان بالمباشرة أم بالتسبيب لوحدة المناط وهو تفويت غرض المولى، وتسبيب المكلف ايجادها من قبل غيره - الجاهل - يعد تعد على غرض المولى فيكون حراماً بحكم العقل.

والنتيجة أنه لا فرق بحكم العقل في مخالفة الأحكام الإلزامية وتفويت غرض المولى بين المخالفة بالمباشرة أو بالتسبيب «العقل أيضاً مستقل بذلك لأن ما هو الملاك في المنع عن العمل بالمباشرة موجود في العمل بالتسبيب»[(١)].

والشاهد على ذلك لو أن مولى عقلائياً أمر عبده بعدم الدخول عليه لوجود ملاك وغرض له من هذا النهي، فامتثل العبد ولكنه أرسل عبداً آخر ليدخل عليه، هنا يذم هذا العبد الأول المسبّب لانتقاض غرض المولى وفوات

---

(١) الخوئي، أبوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي،١، ٣١٣.

ملاكه، ولا يقبل منه الاعتذار بل ويستحق العقوبة بنظر العقلاء، فإذا كان هذا شأن المولى العرفي فما بالك بالمولى الحقيقي جلّ ذكره[1].

ودعوى كون الملاك تارة يكون ملزماً وهو ما يتصور في حق العالم، وأخرى يكون غير ملزم وهو ما يتصور في حق الجاهل، والإرادة المولوية تعلقت بالأول- بالملاك الملزم- ولم تتعلم بالثاني- الملاك غير الملزم- فلا يكون التسبيب محرماً بنظر العقل.

مدفوعة؛ لأنّ مقتضى فعلية التكليف أن الحكم إلزامي وكذلك الإرادة المولوية، وهذا يعني أن الملاك ملزم في حق الجاهل والعالم، نعم كونه فعلياً لا يعني تنجزه في حق الجاهل، وتشريع البراءة في حق الجاهل ليس فيه تضييع لغرض المولى وإنما هو من باب الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فالشارع يرى مصلحة الامتنان على المكلفين بجعل البراءة أهم من المصالح الواقعية التي تفوت عند الشك.

وأورد على هذا الدليل:

أولاً: بأن حرمة تفويت الغرض متوجهة إلى من خوطب بالأمر الإلزامي، ومن صدر منه الحرام الواقعي لم يخاطب بهذا الأمر الإلزامي فلا يكون مفوتاً لغرض المولى.

ولكن هذا محل تأمل، هنا الدليل لم يستند إلى نكتة استظهارية لكي يشكل بأن الخطاب متوجه إلى خصوص من خوطب به، بل استند إلى نكتة عقلية، ولا وجه للتركيز على الخطاب، بل الدليل حول المدرك العقلي، فالمولى عنده غرض لا يريد له أن يفوت سواء بالمباشرة أم بالتسبيب.

(١) المصدر السابق٣٥، ١٨٥.

ثانياً: العقل لا يدرك حفظ الأغراض إلا في إطار تشريعه وما أدخله في العهدة، خصوصاً عندما يدّعي المشرع أنّ الشريعة التامة والكاملة لا سبيل إليها إلا عن طريقه وتشريعاته؛ لأنّه لا يدرك أنه يجب عليه أن يتصدى إلى تحريك العبد نحو غرض المولى الذي لم يتحرك المولى نفسه لحفظه بتحريك العبد نحوه، فبمقدار ما يحرك المولى عبده نحو غرضه يحركه العقل كذلك، وإذا جئنا إلى تكاليفه وجعولاته نجدها أنها جعلت على المباشر وليست على المسبّب، فلا يجب عليه أن يحفظ الملاكات التي لم يتصدى المولى لحفظها.

البيان الثاني: للسيد السبزواري في مهذّب الاحكام: يدرك العقل أنّ التسبيب ظلم للمولى وقبيح كما هو الحال بالنسبة إلى مخالفة المولى بشكل مباشر بلا فرق وإن لم نعرف النكتة الأساسية والعلة للتحريم، فعلة الحكم ونكتة تقبيح العقل لبعض المدركات العقلية واضح كالكذب مثلا لأنه ظلم، أما التسبيب لا نعرف النكتة والعلة في ذلك، غاية ما نعرفه أنّه قبيح ولا نعلم أنّ النكتة هل هي تضييع ملاكاته أو التجري عليه. ولعله لهذا الوجه أشار السيد السبزواري بقوله: «ومن العقل بأنّ التسبيب إلى المبغوض مبغوض عقلا و لو بنحو الإجمال»[1].

المبحث الثالث: الأدلة الخاصة (الكتاب والسنة والسيرة)

الدليل الأول: القرآن الكريم.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[2].

(١) السبزواري، عبدالأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام،١، ٤٨٨.

(٢) سورة المائدة: (٥) الآية: ٢.

أولاً: المفاد الإجمالي للآية: ذكر الطبرسي في مجمع البيان في بيان هذه الآية أن«الله أمر عباده بأن يعين بعضهم بعضا على البر و التقوى و هو العمل بما أمرهم الله تعالى به، و اتقاء ما نهاهم عنه، و نهاهم أن يعين بعضهم بعضا على الإثم و هو ترك ما أمرهم به و ارتكاب ما نهاهم عنه من العدوان، و هو مجاوزة ما حد الله لعباده في دينهم و فرض لهم في أنفسهم»[1].

ثانياً: تقريب الاستدلال. - وقد استدل بها المحقّق الأردبيلي ﷺ على حرمة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً بأنّ فيه إعانة على الإثم[2] و قد قرره على ذلك صاحب الحدائق[3]- حيث نهت الآية المباركة عن التعاون على الإثم والعدوان، وكما أنهما يحصلان بالمباشرة فكذلك يحصلان بالإعانة والتسبيب- كما لو سبّب المكلف لوقوع الحرام في الخارج كان معيناً على الإثم- فيشمله نهي الآية.

ثالثا: الإشكالات:

وقد أورد على هذا الاستدلال بعدة إيرادات:

الأول: ما أشكل به المحقق الإيرواني[4] من أنّ مفاد الآية الحكم التنزيهي الترخيصي لا الإلزامي؛ وذلك بمقتضى المقابلة بين الأمر بالإعانة على البر- الذي هو من الأمور الراجحة غير الإلزامية إلا في بعض الموارد كما في الإعانة لحفظ النفس أو إنقاذ غريق- وبين النهي عن الإعانة على الإثم

(١) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن،٣، ٢٤٠.

(٢) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان : ٨، ٥٠.

(٣) البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، ١٨، ٢٠٥ .

(٤) الإيرواني، علي، الحاشية على المكاسب المحرمة،١،٩٧.

والعدوان، بل إنّ مقتضى وحدة السياق بعد حمل الأمر على الاستحباب حمل النهي على الكراهة، فلا يتم الاستدلال بها على حرمة التسبيب إلى الحرام وإنما على كراهته.

وأجيب عنه:

أولاً: إنّ مجرد تتابع جملتين لا يساوق أن يكون سياقهما واحداً- فلا سياق واحد بينهما أصلاً- لأنّ لكلٍّ من الجملتين حكماً خاصاً بها، فالأولى آمرة والأخرى ناهية[1].

ثانياً: وعلى فرض التسليم بوجود وحدة سياق يقال: بأنه لا نسلم قرينية المقابلة والسياق في المقام؛ فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾﴿وَتَعاوَنوا عَلَى البِرِّ وَالتّقوىٰ﴾ مفادان مستقلان جُمعا في سياق واحد، ووحدة السياق ليست قرينة على أنّ معنى تعاونوا في الآيتين واحد، بل يكفي في إشباع وحدة السياق وجود جامع بين الفقرتين وهو متحقق في المقام وهو المطلوبية أو المبغوضية عند المولى، وأمّا مرتبة المبغوضية والكراهة في الجملتين بمعنى واحد بحيث تكون كلا المبغوضيتين إلزامية مثلاً فلا يقتضيه وحدة السياق.

وبعبارة أوضح يقال: بأن غاية ما يقتضيه السياق بين الجملتين وجود نحو من الانسجام والتناسب بينهما لوجود أحد أمرين: إما لاشتراكهما في معنى خاص، أو لوجود جامع بين المعنيين، فمثال الأول قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فالمعنى الخاص بينهما هو بيان المغايرة بين البيع والربا

(١) اللنكراني، محممد، القواعد الفقهية،٤٢٦.

ونفي توهم التسوية بينهما وهذا لا يعني أنّ الحكم بينهما واحد، كأن تكون الحلية الوضعية فيهما واحدة، أو الحرمة الوضعية فيهما واحدة كذلك.

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ* الَّذينَ هُمْ في صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ* وَالَّذينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ* وَالَّذينَ هُمْ لِلزَّكاةِ فاعِلُونَ﴾ فالجامع بين الآيات المحقق لوحدة السياق هو وصف المؤمن بأنه متلبس بالعبادة سواء أكانت عملية أم مالية، أما التمسك بالسياق لإثبات نحو الزكاة من كونه واجبة أو مستحبة فلا يصح[1].

وفي محلنا يوجد جامع مشترك بين الجملتين وهو أصل المطلوبية والمبغوضية في الفعل، وهذا لا يعني أنّ مرتبتهما وحدة.

ثالثاً: ولو غض النظر عما تقدم مع ذلك لا يمكن التمسك بوحدة السياق في المقام؛ لوجود بعض القرائن المتصلة التي تمنع من التمسك بوحدة السياق، كحكم العقل بقبح الإعانة على الإثم والعدوان- وهي من مصاديق الظلم- وكذلك مناسبة الحكم للموضوع على أنّ النهي للتحريم.

الإيراد الثاني: ما أشكل به المحقق الإيرواني[2] وتبعه على ذلك السيد الخوئي[3] قدس سرهما من أنّ هذا لا يتناسب و صيغة (التعاون) في الآية لأنها من باب التفاعل، وهي تقتضي صدور المادة من كلا الشخصين بنحو الاجتماع على الإتيان بالإثم والعدوان كأن يشترك شخصان أو أكثر على فعل ما كالقتل والسرقة مثلاً فينسب صدور الفعل إلى كليهما، وأمّا التسبيب إلى

(١) انظر مجلة منار الهدى، العدد الأول، السنة الأولى١٤٤٢هـ، ص٤٠، العلامة السيد منير الخباز.

(٢) الإيرواني، محمد، الحاشية على المكاسب المحرمة،١، ٩٧.

(٣) الخوئي، أبوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي،٣٥، ٢٨٣.

الحرام فإنّ الفاعل للإثم واحد مستقل عن المُسبِّب، نعم المسبِّب أعانه على بعض مقدمات هذا الإثم، فالنهي في الآية عن التعاون دون الاعانة فلا ينطبق الدليل على المدعى.

وأجيب عنه:

أولاً: ما أجاب به الفاضل اللنكراني من أنّ إطلاق التعاون في الآية المباركة باعتبار مجموع القضايا لا باعتبار قضية واحدة وفعل واحد، فهناك خطابات متعددة لزيد وبكر ...إلخ تأمر كل واحد منهم بإعانة الآخر، ولكن جمعت هذه الخطابات في لسان واحد، فالآية خطاب إلى عموم المسلمين والمؤمنين تأمرهم بأن يكون كل منهم عوناً للآخر في البر والتقوى، وتنهاهم عن ذلك في الإثم والعدوان، وليس معنى تعاونوا من باب تفاعلوا وأنه أخذ على نحو الموضوعية بل هو عنوان مشير إلى جامع من قضايا متعددة. وعليه فتشمل الآية عنوان الإعانة والتسبيب، فالآية تنهى عن إعانة كل شخص في فعله إذا كان مصداقاً للإثم والعدوان(١).

ويؤيد ذلك أنه بناء على كون مفاد الآية حرمة التعاون على الإثم فإنه لا يستفاد منها حكماً زائداً؛ لأنها تقرر حكماً وضحاً ضرورياً لا يختلف فيه اثنان، فحرمة القتل مثلاً واضحة بل هو من أجلى مصاديق الإثم، نعم لو قلنا بأن مفادها تحريم الإعانة على الإثم فإنه يكون للآية حكم يستفاد منها وراء ذلك الحكم الواضح وهو حرمة الإعانة على الإثم والعدوان، فيكون فعل تهيئة المقدمات لمن أسند إليه الفعل المباشر محرماً، ويكون للإتيان بالآية

(١) اللنكراني، محمد، القواعد الفقهية،١، ٤٦٣.

غرض زائد على ذلك الحكم الواضح.

والنتيجة تمامية الاستدلال بهذه الآية.

وهناك آيات أخرى يمكن الاستدلال بها على القاعدة كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولٰئِكَ هُمُ﴾[1] وكقوله تعالى: ﴿وَ لا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[2] ولكن دلالتهما على المطلوب غير تامة، ويمكن الاستناد إلى الآية الأولى لتمميم القاعدة.

الدليل الثاني: الحديث الشريف.

وهنا ذكر الأعلام جملة من الطوائف الحديثية في الأبواب الفقهية المتفرقة يمكن الاستناد إليها في المقام مع إلغاء خصوصيات مواردها.

الطائفة الأولى: من أفتى بغير علم فإنّه يحصل على وزر من عمل بالفتيا.

الرواية الأولى: صحيحة أبي عبيدة الحذاء:

محمد بن يعقوب عن مَحَمَّدُ بْنُ يَحْيى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًى، لَعَنَتْهُ

(١) آل عمران، ١٠٤.

(٢) سورة الأنعام، ١٠٨.

مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، وَلَحِقَهُ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَاهُ»[1].

تقريب الاستدلال: يمر عبر مقدمات:

المقدمة الأولى: ذكرت الصحيحة أنّ السبب في استحقاق من أفتى بغير علم للوزر ولعنة الملائكة هو تسبيبه لإيقاع غيره في المفسدة الواقعية، ولولا هذه الفتوى لما صدر من المباشر فعل الحرام.

المقدمة الثانية: المراد بالوزر هنا هو الوزر التقديري بمعنى على تقدير صدور الفعل منه بغير عذر؛ ضرورة أنّ الجاهل المعذور لا وزر عليه.

المقدمة الثالثة: استحقاقه للعقاب الإلهي يساوق عرفاً حرمة هذا الفعل.

وبعبارة أخرى: إنّما استحق العقاب الإلهي لافترائه على الله جلّ وعلا، وهو مما قامت الضرورة على حرمته عقلاً ونقلاً، و كذلك لتسبيبه وإلقائه غيره في الحرام الواقعي[2].

مناقشة الاستدلال:

أولاً: أن الصحيحة أجنبية عن المدعى؛ لأنّ الإفتاء بغير علم من الافتراء، بل هو من أظهر مصاديق الافتراء على الله تعالى ورسوله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الموجب للعقوبة، وليس الوزر من باب التسبيب.

ويمكن أن يتأمل فيما أفيد بأنّه لا مانع من أن تكون الحرمة والمبغوضية الموجبة للوزر من جهة الافتراء ومن جهة التسبيب أيضاً، فيلحقه وزر الفتوى

---

(١) الكليني، محمد، الكافي، ١، ١٠٢.

(٢) انظر الخوئي، أبوالقاسم، موسوعة السيد الخوئي، ٣٥، ١٨١,

ووزر من عمل بها لعدم التنافي بينهما[1].

ثانياً: على فرض تمامية دلالتها على التسبيب فإنّ ما تثبته حرمة التغرير بالحكم لا حرمة التغرير بالموضوع.

ثالثاً: يحتمل أن يكون المراد منها الطعن على من يفتي الناس بالقياس والاستحسان، وعليه يكون المقصود منها أنّ عليه وزر العمل بها نظير قوله عليه السلام كما في الاختصاص عن العالم عليه السلام: «من استن بسنة حسنة فله أجرها واجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء ومن استن بسنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»[2]. فبقرينة المقابلة يكون عليه الوزر ولا ينقص من وزرهم شيء[3].

الرواية الثانية: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: يُعَذِّبُ اللَّهُ اللِّسَانَ بِعَذَابٍ لَايُعَذِّبُ بِهِ شَيْئاً مِنَ الْجَوَارِحِ، فَيَقُولُ: أَيْ رَبِّ عَذَّبْتَنِي بِعَذَابٍ لَمْ تُعَذِّبْ بِهِ شَيْئاً؟ فَيُقَالُ لَهُ: خَرَجَتْ مِنْكَ كَلِمَةٌ، فَبَلَغَتْ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا، فَسُفِكَ بِهَا الدَّمُ الْحَرَامُ، وَ انْتُهِبَ بِهَا الْمَالُ الْحَرَامُ، وَ انْتُهِكَ بِهَا الْفَرْجُ الْحَرَامُ، وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي لَأُعَذِّبَنَّكَ بِعَذَابٍ لَاأُعَذِّبُ بِهِ شَيْئاً مِنْ جَوَارِحِكَ»[4].

تقريب الاستدلال: الظاهر من استحقاق المفتي بغير علم للعقاب على

---

(١) المنتظري، حسين، دراسات في المكاسب المحرمة، ٢، ١٣.

(٢) المفيد، محمد، الاختصاص، ٢٥١.

(٣) االخميني، روح الله، لمكاسب المحرمة، ١، ١٦٦.

(٤) الكليني، محمد يعقوب، الكافي، ٣، ٣٠٠.

فتواه التي عمل بها- وسفك الدم الحرام بموجبها، وانتهب بها المال الحرام وانتهك الفرج الحرام- حرمة الإفتاء بغير علم وتغرير المكلفين، وهو معنى حرمة التسبيب إلى الحرام. والاستدلال مبني على وثاقة النوفلي والسكوني.

ولكن قد يتأمل بأنّ الحكم المذكور من باب الضرورة؛ حيث إن التسبيب إلى قتل النفس المحترمة وإلى انتهاك الفروج من الأمور التي قامت الضرورة على حرمتها، فلا تصلح للتعميم إلى بقية الموارد[1].

الطائفة الثانية: ما ورد في كراهة أن تسقى البهيمة ما لا يحل أكله.

الرواية الأولى: عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن غياث، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن أمير المؤمنين عليه السلام كره أن تسقى الدواب الخمر»[2].

و هي موثّقة بغياث بن إبراهيم.

وتقريب الاستدلال: المقدمة الأولى: دلت الموثقة على أنّ الشارع المقدس يكره إطعام البهيمة ما لا يحل أكله وشربه.

المقدمة الثانية: والكراهة تعني المبغوضية، ومع إطلاق المبغوضية حكم العقل أو العقلاء أو الإطلاق- بحسب المباني في دلالة الأمر أو النهي على الوجوب والحرمة- بالحرمة.

(١) انظر، الخوئي، أبوالقاسم، مصباح الفقاهة، ١، ١٩٤.

(٢) الكليني، محمد، الكافي، ٧، ٤٣.

المقدمة الثالثة: فإذا كان يكره ذلك في حق البهيمة فمن باب أولى يكره في حق الإنسان المسلم.

والنتيجة: التسبيب حرام لأنه مبغوض عند الشارع المقدس.

وقد يتأمل في هذا الاستدلال:

أولاً: بأن هذا لا يتم على القول بأن دلالة الحرمة وضعية فإن الكراهة تعني الأعم من الحرمة والكراهة.

ثانياً: هذا ليس من باب التسبيب، بل العقل يحكم بالحرمة؛ لأنه يفترض في التسبيب أنه سيصدر الحرام من المباشر والبهيمة لا تفعل الحرام، نعم هو لبيان حكم مستقل وهو كراهة سقاية البهيمة ما لا يحل شربه.

ثالثاً: قد يقال بأن العجماوات لا ينسب إليها الفعل بالاختيار عرفاً، فهو كإيجار الطعام في فم الصائم وهو خارج عن محل البحث، ومحل البحث صدور الفعل من المباشر باختياره. فالرواية أجنبية عن المدعى.

رابعاً: ولو تنزلنا فلا نحرز التعدي من موردها- الأطعمة والأشربة- إلى بقية الموارد.

الرواية الثانية: محمد بن الحسن عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أبي عبد الله الرازي عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن البهيمة البقرة و غيرها تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه، أيكره ذلك؟ قال: نعم يكره ذلك»[1]. وتقريب

(١) الحر العاملي، محمد، وسائل الشيعة، ٢٥، ٣٠٩.

الاستدلال كالتقريب المتقدم للرواية السابقة.

وأورد عليه:

أولاً: بالضعف السندي، فهي ضعيفة بالحسن بن علي بن أبي حمزة.

وثانياً: بالإيرادات المتقدمة على الرواية السابقة.

الطائفة الثالثة: الواردة في بيع الدهن المتنجس والأمر بالإعلام ليستصبح به المشتري.

الرواية الأولى: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ ابْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْفَأْرَةِ تَقَعُ فِي السَّمْنِ أَوْ فِي الزَّيْتِ فَتَمُوتُ فِيهِ، فَقَالَ: «إِنْ كَانَ جَامِداً فَتَطْرَحُهَا وَ مَا حَوْلَهَا وَ يُؤْكَلُ مَا بَقِيَ وَ إِنْ كَانَ ذَائِباً فَأَسْرِجْ بِهِ وَ أَعْلِمْهُمْ إِذَا بِعْتَه»[1]. والرواية تامة سنداً.

الرواية الثانية: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ الْمِيثَمِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «فِي جُرَذٍ مَاتَ فِي زَيْتٍ مَا تَقُولُ فِي بَيْعِ ذَلِكَ فَقَالَ: "بِعْهُ وَ بَيِّنْهُ لِمَنِ اشْتَرَاهُ لِيَسْتَصْبِحَ بِهِ»[2] والرواية تامة سنداً.

تقريب الاستدلال في مقدمات:

المقدمة الأولى: الروايتان دالتان على لزوم إعلام المشتري بحال الزيت، وما هذا الوجوب إلا ليدفع به وقوع المشتري في الحرمة- من خلال استعماله

(١) المصدر السابق، ١٧، ٩٨.

(٢) المصدر السابق.

في المنفعة المحرمة بأكله مثلاً- فلكي لا يكون البائع متسبباً لوقوع المشتري في الحرمة أمره الشارع المقدس- أمراً ارشادياً لأنّ الاستصباح ليس واجباً ولا مستحباً- بالإعلام عن حال الزيت ليستعمل في المحلل «فالأمر بإعلام نجاسة الدهن للمشتري يدلّنا على حرمة التسبيب إلى الحرام»[١].

المقدمة الثانية: إن قلت: بأن ذلك مختص بالنجاسات ولا يستفاد منها حرمة التسبيب إلى مطلق المبغوض الواقعي، كما في التسبيب إلى أكل الميتة الطاهرة كما في السمك الميت في الماء مثلاً، فإنه لا يحرم التسبيب إلى أكلها.

قالوا: يمكن تعدية الحكم إلى مطلق المبغوض الواقعي بإلغاء خصوصية المورد؛ لأن العرف كما يفهم من إطلاق حرمة النجس الحرمة المطلقة سواء أكانت بالمباشرة أم بالتسبيب، فكذلك يفهم من إطلاق حرمة الميتة مبغوضية وحرمة انتساب فعلها إلى الفاعل بلا فرق بين المباشرة أو التسبيب.

وقد استدل بها السيد الخوئي على حرمة التسبيب لأكل الغير للنجس[٢] وكذلك السيد السبزواري في تهذيبه: «وأخرى: بظهور التسالم على وجوب إعلام الجاهل بما يعطى، إن كان الانتفاع الغالب محرما بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام»[٣] والسيد الحكيم في مستمسكه[٤].

(١) الخوئي، أبوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي،٣، 309.

(٢) المصدر السابق.

(٣) السبزواري، عبدالأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام، ١، ٤٨٤.

(٤) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، ١، ٥٢٣.

مناقشة الاستدلال بهذه الطائفة:

أولاً: لعل وجوب الإعلام ليس من باب حرمة التسبيب إلى الحرام، بل من باب وقوع المشتري في الغرر؛ لأن بذلك تقلّ قيمته السوقية حيث إن المترقب من الزيت استعماله في الأكل، وبدون الاعلام يكون من المغشوش، وغش المؤمن حرام كما هو واضح.

ثانياً: إنّ ما ذكر من نكتة لتعميم الحكم لمطلق المبغوض الواقعي- كما في المقدمة الثانية- رجوع إلى إطلاقات الأدلة الأولية الدالة على حرمة الانتساب الشامل للمباشر والتسبيب، ومحل الاستدلال هنا بالروايات من هذه الطائفة لا بالأدلة العامة.

ثالثاً: هذا الوجوب ليس تكليفياً من باب حرمة التسبيب بل إرشاد إلى صحة البيع، فلا يصح البيع الا به.

رابعاً: المستفاد وجوب الإعلام مطلقاً سواء لزم من ذلك التسبيب إلى الحرام أم لا، بمعنى حتى على تقدير أنه لو أعلم سيقع الاخر في الحرام متعمداً.

خامساً: قد يقال أن وجوب الإعلام من باب حرمة الغش؛ لأن النجاسة عيب فيجب الإعلام به وإلا صدق عنوان الغش.

الدليل الثالث: الاستدلال بالظهور المجموعي لهذه الطوائف من الروايات.

بناءً على عدم تمامية الاستدلال بالروايات المتقدمة على كبروية قاعدة

التسبيب وأنها قاعدة عامة، فهل يمكن التمسك بالظهور المجموعي لهذه الروايات وغيرها لإثبات القاعدة بحيث يتصيد من مجموع الروايات في الموارد المتفرقة تمامية القاعدة؟

يظهر من كلمات السيد الشهيد الصدر ذلك، وأنه يمكن الاستناد إلى الظهور المجموعي؛ والوجه فيه أن عمدة أدلة حجية الظهور هو السيرة العقلائية[1]، وهي تشمل هذا النحو من الظهور، بحيث تضعف احتمالية الخصوصية لكل طائفة عند تكثر الطوائف التي تتحدث عن حكم معين، مما يؤدي إلى أن العرف يزيل خصوصية كل طائفة فيلحظها جميعاً كخطاب واحد، ويتمسك بالظهور العام لمجموعها- وهو الحكم المتكرر فيها-.

ومثال ذلك إثبات حجية خبر الثقة في الموضوعات، حيث ذكرت جملة من طوائف الروايات المشوبة بإشكال احتمال أنها خاصة بموردها، ولكن لكون الحكم فيها واحداً فإن العرف لا يفهم -بل يلغي- الخصوصية، وحينها يمكن التمسك بالظهور المجموعي لتلك الروايات لإثبات حجية خبر الثقة في الموضوعات.

فكذلك في المقام هنا يمكن تطبيق هذه الفكرة وإثبات تمامية القاعدة بحيث نلغي احتمال الخصوصية ببركة تكثّر الروايات الدالة على هذا الحكم، والقول بتمامية حرمة التسبيب إلى الحرام.

(١) الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٢ ص ٩١.

ونوقش هذا الاستدلال بالتالي:

أولاً: ما نقل عن السيد الخوئي قدّس سرّه من عدم حجية الظهور المجموعي[1]؛ لأنّه عنوان انتزاعي من الظهور الانحلالي الآحادي، فهو لا يقوم مقام الظهور الآحادي لكل رواية رواية، بل هو من قبيل ضم غير الحجة إلى غير الحجة.

ثانياً: على فرض القبول بفكرة الظهور المجموعي، إلا أنها غير تامة في المقام لقصور في صغراها، حيث إنّ أغلب هذه الطوائف غير تامة دلالة على حرمة التسبيب في مواردها، وما تم لا يشكل ظهوراً مجموعياً، ونفي احتمال الخصوصية في مورد أو موردين لا يحقق هذا الظهور المجموعي[2].

المبحث الرابع: أدلة القول بعدم حرمة التسبيب.

فقد يقال بوجود المانع من القول بحرمة التسبيب مطلقاً، وهو يتمثل في بعض الأدلة التي تمسك بها على الجواز، وعلى فرض تماميتها تشكل معارضاً للأدلة المجوزة.

الدليل الأول: ما قد يقال بأنّ التمسك بالإطلاق المقامي، فلو كان التسبيب حراماً لكان على الشارع بيان ذلك ولو في بعض الخطابات؛ لأنه محل ابتلاء عند المكلفين والحال أنه لم يبين، فهذا السكوت كاشف عن الإطلاق المقامي.

الدليل الثاني: ما قد يقال بأنه يمكن التمسك بالقاعدة القائلة لو كان لبان: فلو كان التسبيب حراماً لانعكس ذلك في النصوص بشكل واضح،

(١) العلامة السيد منير الخباز في مجلس درسه.

(٢) المصدر السابق.

خصوصاً وأن التسبيب محل ابتلاء عند المكلفين، ولا معنى لأن نتصيد حكمه من روايات معدودة غير واضحة الدلالة.

الدليل الثالث: التمسك ببعض الروايات.

منها ما ورد في كراهة استرضاع أهل الكتاب والمشركة والناصبة، وقد استدل بها صاحب المستمسك[1] قدّس سرّه.

الرواية الأولى: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ: لاَ تَسْتَرْضِعِ الصَّبِيَّ اَلْمَجُوسِيَّةَ وَ تَسْتَرْضِعُ لَهُ اَلْيَهُودِيَّةَ وَ اَلنَّصْرَانِيَّةَ وَ لاَ يَشْرَبْنَ الْخَمْرَ يُمْنَعْنَ مِنْ ذَلِكَ[2].

الرواية الثانية: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ: لَبَنُ اَلْيَهُودِيَّةِ وَ اَلنَّصْرَانِيَّةِ وَ اَلْمَجُوسِيَّةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ وَلَدِ الزِّنَى اَلْحَدِيثَ[3].

والروايتان صحيحتان.

أولاً تقريب الاستدلال: حيث دلت الروايتان على جواز أن يرضع المؤمن ولده لبن امرأة من أهل الكتاب، مع أنّ لبنها مما قالوا بنجاسته، فإذا كان نجساً جرت عليه أحكام النجاسات من عدم جواز شربها، ولكن الإمام عليه السلام حكم بالجواز، مما يعني جواز تسبيب الولي لابنه بشرب النجس.

(١) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، ١، ٤٤٨.

(٢) الحر العاملي، محمد، وسائل الشيعة، ٢١، ٤٦٤.

(٣) المصدر السابق.

ثانياً الايرادات على هذا الاستدلال: أولاً: لا يصح الحكم على ما في باطن الانسان من اللبن وغيره أنه من النجاسات ما دام هو في الباطن؛ لعدم تمامية دليل على نجاسة ما في الباطن، فيجوز شربه اختياراً ولا يكون الولي مسبّباً لشرب النجس.

ولكنه نوقش بأنّ روايات الإرضاع مطلقة تشمل بإطلاقها الإرضاع المباشر أو غير المباشر كأن يجعل اللبن في كأس ويسقى الطفل به، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين كونه نجساً أو طاهراً، مما يعني جواز السقي.

ثانياً: الاستدلال بالجواز مبني على نجاسة لبن المجوسية، ولكن لو بنينا على طهارته كما هو المشهور بين الأعلام فلا يتم الاستدلال.

ثالثاً: الصحيحة أجنبية عن محل البحث؛ لأنها ليست ناظرة إلى الطهارة أو النجاسة الخارجية وإنما نظرها إلى الخباثة المعنوية.

هذه الأدلة ناظرة إلى الصبي مع أنه لم يصل الحكم في حقه إلى مرتبة الفعلية ولا التنجّز بل هي في مرتبة الانشاء، فهو مرفوع عنه القلم، فتكون الروايات أجنبية عن محل البحث .

الدليل الرابع: السيرة المتشرعية.

قامت السيرة المتشرعية على عدم إلزام المتشرعة أطفالهم بتطهير أيديهم قبل تناولهم الطعام الذي تنجس بأيدهم، هذا يكشف عن عدم حرمة تناولهم المتنجس وإلا لالتزموا بتطهيرها قبل التناول كي لا يتناولوا المتنجس. وقد ذكر هذا الوجه حملة من الأعلام كمحمد تقي الآملي في من مصباح الهدى

في شرح العروة الوثقى(1) والشيخ السند في سند العروة(2).

ويناقش: بما تقدم من أنّ الطفل لم يصل الحكم في حقه إلى مرحلة الفعلية والتنجز، فلا حرام في حقه أصلاً. ناهيك عن عدم إحراز ثبوت هذه السيرة، فلعلّ ذلك من فتاوى الفقهاء.

والمتحصل- بعد استعراض ما يمكن أن يستدل به على القاعدة- أن المقتضي لتمامية القاعدة متحقق في المقام استناداً إلى الأدلة التالية:

١- الآية الأولى الدالة على حرمة التعاون على الإثم والعدوان.

٢- التمسك بحرمة التسبيب إلى الحرام بالدلالة الإلتزامية لخطاب النهي، والتي تفيد مبغوضية صدور الفعل المحرم في الخارج مطلقاً ولو كان بتسبيب من الغير. وهذا ما تقدّم في الأدلة العامة- البيان الثاني-.

٣- التمسك بالأدلة العامة للمحرمات والتي يظهر منها عرفاً حرمة انتساب الفعل إلى الفاعل مطلقاً، سواء بالمباشرة أو بالتسبيب، ولكن في خصوص الأفعال الصدورية لا الحلولية.

٤- التمسك بالسيرة العقلائية بالبيان المتقدم.

٥- التمسك بالبيان الثاني الدليل العقلي- من صدق حكم العقل بالقبح على التسبيب إلى الحرام.

وأما بقية الأدلة- فلما أورد على الاستدلال بها أو ما قد تُأمل في دلالتها-

(١) الآملي، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة، ١، ١٩٢.

(٢) السند، محمد، سند العروة الوثقى، ١، ٢٧٢.

قاصرة عن الدلالة على القاعدة.

والمانع- الأدلة الدالة على جواز التسبيب- من تماميتها غير ناهض، والنتيجة هي تمامية القاعدة. والله العالم بحقائق الأمور.

ومن الذين تمت عندهم القاعدة السيد الحكيم قدس سره حيث قال: «ومقتضى الاستدلال حرمة التسبيب مطلقاً الى فعل الحرام، سواء أ كان مورده النجس أم غيره، و سواء أ كان الحرام الأكل و الشرب أم غيرهما، لكنه يختص بصورة التسبيب الموجب لقوة إسناد الفعل الى السبب، و لا يشمل غيرها»[1]. والسيد الخوئي قدس سره حيث تعرض للتصريح بها في مواطن عديدة منها «و أما التسبيب إلى أكل النجس أو شربه فالتحقيق حرمته»[2] والسيد السبزواري قدس سره «قاعدة حرمة التسبيب إلى الحرام مقتضى نصوص كثيرة جدا في أبواب متفرقة حرمة التسبيب إلى الحرام» [3] والسيد الشهيد الصدر قدس سره على تفصيل عنده[4]، والشيخ الميرزا جواد التبريزي قدس سره «وعلى الجملة التسبيب إلى الحرام حرام»[5].

(١) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، ١، ٥٢٤.

(٢) الخوئي، أبوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، ٣، ٣٠٩.

(٣) السبزواري، عبدالأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ، ١، ٤٨٥.

(٤) الصدر، محمد باقر، موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ١٠، ١٥٦.

(٥) التبريزي، الميرزا جواد، تنقيح مباني العروة(الطهارة)، ٢، ٣٨٩.

والنتيجة- بعد استعراض ما يمكن أن يشكل المقتضي للقاعدة وهي الأدلة الموجبة لثبوتها، والمانع من الأدلة الدالة على عدم تماميتها- تتلخص في التالي:

١- محل الكلام في القاعدة فيما لو لم يؤخذ العلم في موضوع الحكم ولم تكن للعلم حصة من الملاك الواقعي للحرمة. وكذلك في الحرمة التكليفية لا الوضعية.

٢- مقتضى الأصل العملي بلحاظ التكليف هو البراءة عن حرمة التسبيب إلى الحرام.

٣- يمكن التمسك للقول بحرمة التسبيب إلى الحرام بالدلالة الالتزامية لخطاب النهي، وهي مبغوضية صدور الفعل في خارج وإن كان بتسبيب من الغير، مما يعني يقتضي الاجتناب عن الحرام ولو كان بنحو التسبيب.

٤- يمكن التمسك بدليل السيرة العقلائية لإثبات حرمة التسبيب إلى الحرام.

٥- يمكن التمسك بالدليل العقلي بنكتة قبح ظلم المولى الشاملة لصورة التسبيب.

٦- تمامية الاستدلال بالآية القرآنية: ﴿وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوانِ﴾، لصدق الإعانة والتعاون على عملية التسبيب إلى الحرام، فيشمله نهي الآية المباركة، وعدم تمامية الإيرادات على الاستدلال بها.

٧- عدم تمامية الاستدلال بالروايات، ولا ظهور مجموعي لها ليستند

إليه، ناهيك عن تمامية الكبرى فيه.

٨- عدم تمامية الأدلة الدالة على جواز التسبيب إلى الحرام، كالتمسك بالإطلاق المقامي، بقاعدة لو كان لبان.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

الخلاف في آية الوضوء
(دراسة تفسيرية مقارنة)

الشيخ علي حسين الجزيري

المُلخّص

يتعرّض الكاتب في هذا المقال لآية الوضوء التي وقع الخلاف فيها بين الإمامية والعامّة، حيث يحاول تطبيق القواعد اللغوية والنحوية على الآية، وذلك للوصول للنتائج الفقهية الصحيحة، من خلال المقارنة بين أدلة الفريقين وتقييمها ومناقشتها.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وصلى الله على محمد وآله، الإسلام دين تتفرع منه مذاهب وطوائف مختلفة، وهذه المذاهب تفترق عن بعضها في العقيدة والفقه، وقد يعتقد المسلم أن الاختلافات الرئيسة بين المذاهب تكون في المسائل العقائدية فقط مثل مسألة الإمامة، وأما المسائل الفقهية فهي اختلافات فرعية بسيطة، كما يختلف علماء الإمامية في الفروع الفقهية، ولكن الواقع أن هناك بعض المسائل الفقهية التي وقع فيها خلاف كبير جدا، رغم وجود الدليل القطعي المتفق عليه من القرآن الكريم، وإحدى تلكم المسائل هي مسألة كيفية الوضوء، فبعد أن كان الوضوء من المسائل الابتلائية التي يقوم بها المسلم كل يوم، بل هي من مقدمات الصلاة التي هي عمود الدين، وينبغي أن تكون واضحة متفقا عليها، إلا أنه ولبعض الأسباب وقع فيها الاختلاف الشديد، فيقع البحث حول دلالة آية الوضوء، وما يفهم منها، وأيّ الآراء تساعد عليه، وسيكون الكلام ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: آية الوضوء وتاريخ نزولها، ومتى بدأ الاختلاف في الوضوء، وما هي أهم الاختلافات بين الإمامية والعامة فيه.

المبحث الثاني: البحث عن المقاطع الأربعة[1] في آية الوضوء، من ناحية الدلالة واللغة، وبيان النتيجة التي يمكن الوصول لها من خلال الآية، وأنها تنسجم مع أيّ رأي.

المبحث الثالث: وقفات مع بعض ما ذكره العامة في تفسيرهم للآية

(١) وهذه المقاطع هي: (فاغسلوا وجوهكم) – (أيديكم إلى المرافق) - (امسحوا برؤوسكم) - (أرجلكم إلى الكعبين).

ومناقشتهم فيه.

منهج البحث:

أساس البحث حول آية الوضوء والخلاف الحاصل فيها بين الإمامية والعامة، وسيكون منهج البحث كالتالي:

١-تفسيري؛ إذ إن آية الوضوء من القرآن الكريم، فلا بد من التعرض لآراء المفسرين فيها.

٢-لغوي؛ لأن كثيرا من الاختلافات يرجع إلى بعض المسائل اللغوية والنحوية في الآية.

٣-مقارن؛ لأنه يقارن بين مذهبين مختلفين في الوضوء.

وليست الروايات والأحاديث داخلة ضمن منهج البحث؛ لأن أساس البحث حول دلالة آية الوضوء فقط والخلاف فيها، بغض النظر عن الروايات، لكن قد يستدعي البحث ذكر بعض الروايات الموضحة لآية الوضوء، وبعض الروايات الأخرى التي تصلح لتأييد فكرة معينة، من دون أن تكون الروايات هي الأساس.

وكذلك ليس بالضرورة أن يتعرض البحث لآراء فقهاء الطائفتين وفتاواهم إلا بما يبيّن أصل الخلاف في آية الوضوء.

المبحث الأول: مبحث تمهيدي

النقطة الأولى: آية الوضوء وتاريخ نزولها

آية الوضوء مصطلح يطلق على المقطع الأول من الآية السادسة من سورة المائدة، الذي يتحدث عن الغسل والمسح لبعض الأعضاء حال إرادة الصلاة، وهو قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[1].

وأما تاريخ نزولها فلم أجد عندنا نحن الإمامية -بحسب البحث في بعض المصادر[2]- من يذكر زمنا معينا، ولكن الظاهر أن آية الوضوء نزلت متأخرة جدًا، وبعد أن عرف المسلمون الوضوء واستمروا على الإتيان به[3]؛ وذلك لأن آية الوضوء في سورة المائدة التي هي مدنية، وكذلك بعض الروايات -من العامة- التي يفهم منها أن آية الوضوء نزلت بعد تشريع الوضوء بفترة، ولم يكن الغرض منها بيان حكم الوضوء، وإنما بيان حكم التيمم، فذُكِر حكم الوضوء وكأنه تمهيد لحكم التيمم، ففي تفسير الطبري: «حدثنا أحمد بن عبد الرحمن بن وهب، قال: حدثني عمي عبد الله بن وهب، قال: أخبرني عمرو بن الحرث أن عبد الرحمن بن القاسم حدثه عن أبيه القاسم، عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم، أنها قالت: سقطت قلادة

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) التبيان للطوسي، مجمع البيان للطبرسي، البرهان للبحراني، الميزان للطباطبائي.

(٣) قال السيوطي في الإتقان في علوم القرآن ج١ ص١٤٣: (من أمثلة ما تأخّر نزوله عن حكمه: آية الوضوء، ففي صحيح البخاريّ: عن عائشة، قالت: سقطت قلادة لي بالبيداء، و نحن داخلون المدينة...).

لي بالبيداء و نحن داخلون إلى المدينة، فأناخ رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم و نزل، فبينا رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم في حجري راقد، أقبل أبي أبو بكر، فلكزني لكزة، ثم قال: حبست الناس. ثم إن رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم استيقظ، وحضرت الصبح، فالتمس الماء فلم يوجد، ونزلت: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ الآية»[1].

فالحاصل أن الوضوء كان مُشرّعا قبل أن تنزل الآية، وسبب نزول الآية هو بيان حكم التيمم، لكن لمّا كان التيمم متفرّعا على تعذّر الطهارة المائية بيّنت الآية الوضوء الذي يحقّق هذه الطهارة.

النقطة الثانية: الاختلاف في آية الوضوء

هناك عدة اختلافات في الوضوء بين الإمامية والعامة، بعضها راجع إلى الاختلاف في فهم آية الوضوء، وبعضها راجع إلى الروايات، وسنذكر بعض الاختلافات بينهما، ولكن سوف يكون التركيز في البحث على الاختلاف الناشئ من الاختلاف في فهم آية الوضوء وتفسيرها.

الاختلاف الأول: يذهب الإمامية إلى وجوب الابتداء بغسل اليدين من المرفقين والانتهاء إلى أطراف الأصابع، بينما يذهب العامة إلى التخيير بين الابتداء بالمرافق أو بأطراف الأصابع[2].

الثاني: يرى الإمامية كفاية مسح بعض الرأس -وهو الربع المقدم منه-، بينما يرى العامة وجوب مسح كل الرأس[3].

(١) الطبري، محمد بن جرير، تفسير جامع البيان، ج٥، ص٦٩.
(٢) انظر: الانتصار، السيد المرتضى، ص٩٩.
(٣) المصدر السابق: ١٠٣.

الثالث: يرى الإمامية وجوب المسح على الرجلين وعدم جواز الغسل، بينما يرى العامة الغسل في القدمين، وذهب بعض منهم إلى التخيير بين الغسل والمسح[1]، وهذا من أبرز موارد الخلاف بين الإمامية والعامة في الوضوء، وفيه كلام كثير يأتي إن شاء الله.

الرابع: يعتقد العامة بكون الأذن من الأعضاء الداخلة الوضوء، فيجب أو يستحب مسحها مع الرأس، بينما يعتقد الإمامية بعدم دخول الأذن في الوضوء، وأن المسح عليها بدعة[2].

وهناك اختلافات أخرى أيضا ليس محل البحث عنها، لكن نشير إليها إجمالا:

-ترى الإمامية وجوب الترتيب بين غسل اليد اليمنى واليسرى، والعامة تقول بجواز العكس.

-يذهب العامة إلى جواز المسح على الخفين والعمامة، بينما تذهب الإمامية إلى عدم جواز ذلك.

النقطة الثالثة: متى بدأ الاختلاف في الوضوء؟

الوضوء من العبادات الشرعية التي هي محل ابتلاء كبير للمسلمين منذ زمن النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وكان المسلمون يتوضؤون ثلاث مرات في اليوم على الأقل -بناء على الجمع بين الصلاتين-، ولا شك أنهم كانوا يرون النبي وهو يتوضأ، فليس من المعقول بدوًا أن يختلف المسلمون في كيفية الوضوء، والحال أنهم يمارسونه بشكل يومي، والمسلمون قد نقلوا بعض التفاصيل

(١) المصدر السابق: ١٠٥.

(٢) الخلاف للطوسي ج١ ص ٨٦، الانتصار للسيد المرتضى ١٠٥.

الدقيقة لفعل النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فما بالهم يختلفون في شيء واضح ظاهر وهو الوضوء؟!

وننقل هنا خلاصة ما ذكره السيد علي الشهرستاني؛ حيث يبيّن تاريخ الاختلاف في الوضوء ومتى بدأ ذلك، فعند مراجعة المصادر التاريخية والروايات لا نجد نقلا يشير إلى أيّ اختلاف في الوضوء بين المسلمين في زمن النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بل لم يُنقَل أيّ خلاف في عهد أبي بكر وعمر، اللهم إلا في مسألة جزئية حصل فيها الخلاف في زمن عمر، وهي جواز المسح على الخفين من عدمه(١)، بل إنه لم نجد رواية منقولة عنهما يبيّنان فيها مسألة الوضوء وكيفيته، وهذا يكشف عن الاتّفاق على طريقة الوضوء عندهم، فلا حاجة إلى بيان مسألة واضحة؛ إذ لو كان ثمّة خلاف لبان.

ولكن تشير النقولات التاريخية إلى أن الاختلاف في الوضوء وقع في عهد عثمان، وتدل على ذلك النصوص التالية:

١-أخرج البخاري ومسلم بسندهما عن ابن شهاب أن عطاء بن زيد الليثي أخبره أن حمران مولى عثمان أخبره أن عثمان بن عفان دعا بوَضوء(٢) فتوضأ «...» ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاث مرات، ثم غسل اليسرى مثل ذلك، ثم قال: «رأيت رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ توضأ نحو وضوئي هذا...»(٣).

٢-روى المتقي الهندي عن أبي مالك الدمشقي قوله: «حُدِّثْتُ أن عثمان

(١) في تفسير البرهان -ج٢ ص٢٦١- عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ: أَنَّ عَلِيّاً (عَلَيْهِ السَّلاَمُ) خَالَفَ الْقَوْمَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ، عَلَى عَهْدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ.

(٢) لعل كلمة (وَضوء) هنا بفتح الواو بمعنى الماء، كما هو أحد معانيها اللغوية.

(٣) صحيح البخاري: ١، ٧١ / باب الوضوء ثلاثا / ح١٥٨. صحيح مسلم: ١، ٢٠٤، باب صفة الوضوء وكماله / ح٢٢٦.

بن عفان اختُلف في خلافته الوضوء»[1].

٣-أخرج مسلم في صحيحه: «...عن حمران مولى عثمان قال: أتيت عثمان بن عفان بوضوء فتوضأ ثم قال: أن ناسًا يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وآله بأحاديث، لا أدري ما هي، إلا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله توضأ مثل وضوئي هذا...»[2].

ومحل الشاهد من الحديث الأخير يختلف عن الحديث الأول، حيث يصرّح عثمان في النقل الأخير أن هناك فرقا وخلافا بين وضوئه الذي يدّعيه على النبي صلى الله عليه وآله، وبين الأحاديث التي ينقلها أناس آخرون لا نعلم من يقصد منهم.

وإنما تم التعبير عن النصوص بالتاريخية لا الروائية لأن المراد الاستشهاد بحدث تاريخي، وهو زمان بدء الخلاف في الوضوء، لا عن حكم شرعي وفقهي[3].

وينبغي التنبيه أنه لا ضير في عدم وجود سند صحيح لهذه النقولات التاريخية أو كونها روايات عن العامة؛ لأنه يكفي في الأمور التاريخية الوثوق بها وتعدد القرائن عليها.

(١) كنز العمال: ٩، ١٨٤ / كتاب الطهارة من قسم الأفعال.

(٢) صحيح مسلم: ١:٢٠٧ / باب فضل الوضوء / ح٢٢٩.

(٣) وضوء النبي صلى الله عليه وآله للسيد علي الشهرستاني: ٤٠-٥٢.

المبحث الثاني: دلالة آية الوضوء

وسوف نقسم الآية إلى أربعة مقاطع بحسب الأعضاء المغسولة والممسوحة، وهي الوجه واليدان والرأس والرجلان.

المقطع الأول: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾

أولاً: معنى الغَسل[1]

أما لغة فلم أجد من ذكر معنى واضحًا للغَسل إلا أنه اسم للاغتسال[2]، وأما الغَسل اصطلاحا فهو جريان الماء على أو العضو كالوجه واليدين[3].

ثانياً: معنى الوجه لغة

الوجه لغة هو مستقبَل كل شيء[4]، أي ما يكون مقابلا له، وإنما سمي الوجه وجها لأنه الجزء الذي يواجهه من يستقبل الإنسان.

ثالثاً: محل الخلاف في الوجه اصطلاحا

ليس هناك اختلاف كبير بين الإمامية والعامة في مسألة غسل الوجه، فالكل يقول بوجوب غسل الوجه، وهو معروف، وبما أن الآية لم تحدّد المقدار المراد من الوجه، والمعنى اللغوي لا يحدّد بشكل دقيق حدود الوجه، فإن البحث يتجه إلى الروايات، فقالت الإمامية تبعا للروايات[5] عن الأئمة عليهم السلام بأن الوجه هو ما بين قصاص الشعر إلى الذقن طولا، وما دارت عليه الوسطى والإبهام عرضا، واتفقت العامة مع الإمامية في التحديد الطولي،

---

(١) بفتح الغين، فرقا بينه وبين الغُسل الذي هو أحد الطهارات الثلاث.

(٢) انظر لسان العرب: ج٣، ص٢٨٩٦.

(٣) الانتصار: ١٠٧

(٤) العين للفراهيدي: ج٣، ١٩٢٩.

(٥) الوسائل ج١ص٤٠٣ باب ١٧ من أبواب الوضوء ح١.

واختلفت في التحديد العرضي حيث قالوا بأنه من الأذن إلى الأذن[1].

وليس هناك مزيد كلام في هذا المقطع لعدم وجود دليل لأحد الفريقين في الآية على تحديد مقدار الوجه.

المقطع الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾

أولاً: معنى (اليد)

أما المعنى اللغوي لليد فلم أجد من ذكر لها معنى لغويا محدّدا من المتقدمين، فقد قال الخليل في العين: «اليد معروفة»[2]، ولعله لوضوح معناها، وقال في تاج العروس: «اليد...الكف أو من أطراف الأصابع إلى الكف؛ كذا في النسخ، والصواب إلى الكتف، وهذا قول الزجاج، وقال غير إلى المنكب»[3]، وعلى هذا فيكون لليد لغة ثلاث معانٍ يأتي بيانها في المعنى الاصطلاحي.

وأما اليد اصطلاحاً فهي العضو الخاص الذي يحصل به القبض والبسط والبطش، وتطلق اليد على عدة معانٍ[4]:

١-المعنى الأول: اليد من المَنْكَب -وهو المفصل بين الكتف والعضد- إلى أطراف الأصابع، وهذا أوسع المعاني لليد.

٢-المعنى الثاني: اليد من المرفق -وهو المفصل بين الذراع والعضد- إلى أطراف الأصابع، وهذا معنى متوسط، وأطلقت اليد على هذه المنطقة لأن أغلب أعمال اليد من القبض والبسط والبطش وغيرها تكون بواسطتها.

(١) الخلاف للطوسي ج١ ص٧٦.

(٢) العين للفراهيدي ج٣ ص١٩٩٥.

(٣) تاج العروس: ج٢٠، ص٣٥١.

(٤) انظر الميزان ج٥ ص٢٢٠.

٣-**المعنى الثالث:** اليد من الرسغ -المعصم- إلى أطراف الأصابع، وهو أضيق المعاني، وهذا المعنى مساوق لمعنى «الكف».

ثانياً: المعنى المراد من اليد في الآية

لأجل أن «اليد» لها عدة معانٍ فلا بد من إبراز قرينة تحدّد المعنى المقصود والحد الذي يُراد غسله، وهذه القرينة هي قوله تعالى: ﴿إلى المرافق﴾، أي يجب غسل اليد التي يكون المرفق طرفًا لها، وهذا ينفي المعنى الأول لليد؛ لأنه على المعنى الأول يكون المرفق وسطًا لا طرفًا، وكذلك تنفي هذه القرينة الاحتمال الثالث؛ لأن المرفق ليس طرفا فيه، بل هو خارج عنه أصلا، فيتعيّن المعنى الثاني وهو أن اليد التي يجب غسلها هي التي تكون من المرفق لأطراف الأصابع.

ولعلّ هذه القرينة «إلى المرافق» ذُكِرَت لدفع توهم أن اليد المطلوب غسلها هي التي تكون بالمعنى الثالث، فإن المعنى المتبادر في أذهان الناس عندما تطلب منهم غسل اليد هو ما بين الرسغ لأطراف الأصابع، كما هي العادة الجارية في من يغسل يده قبل تناول الطعام وبعده[1].

ثالثاً: معنى (المرفق)

المرفق لغة مأخوذ من الاتّكاء[2]، وذلك لأن المرفق في اليد يُتَّكَأَ به، واختلف لغة في تحريك المرفق، وفيه وجهان، إما «المِرفَق» بكسر الميم وفتح الفاء، أو «المَرفِق» بفتح الميم وكسر الفاء، والأول أفصح من الثاني، ومعنى المرفق هو المكان الذي يفصل بين الذراع العضد كما تقدم[3].

---

(١) الأمثل ج٣ ص٦١١.

(٢) انظر العين للفراهيدي: ج١، ص٦٩٩.

(٣) مجمع البحرين ج٥ ص١١٧.

رابعاً: دخول الغاية في المغيّى

حدّدت الآية وجوب غسل الأيدي إلى المرافق، فالمرافق غاية لغسل الأيدي، فهل أنّ «المرفق» الذي هو الحد والطرف داخل في وجوب الغسل أم لا؟ وكما يعبرون: هل الغاية داخلة في المغيّى أم لا؟

هناك آراء كثيرة ذُكِرت في علمَيِ اللغة والأصول، ويعتمد بعضها على الخلاف في معنى حرف الجر «إلى»، فنذكر بعض الآراء مع تقييمها.

المعنى الأول لـ(إلى): انتهاء الغاية[1]

اتُّفِق على أن من معاني حرف الجر «إلى» انتهاء الغاية، واختُلِف في دخول ما بعده فيما قبله، فإذا وُجِدَت قرينةٌ على دخول ما بعدها فيما قبلها أو خروجها عنه اعتمد على هذه القرينة، كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾[2]، فإنه بقرينة قوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾[3] نفهم أنه يجوز الأكل في الليل، فليس المراد هو ترك الأكل في الليل، فالليل خارج عن وجوب إتمام الصيام فيه.

أما إذا لم توجد قرينة على دخول أو خروج ما بعد (إلى) فهناك ثلاثة آراء:

١-ما بعد «إلى» إن كان من جنس ما قبلها يكون داخلا، و إن كان خارجا عن جنس ما قبلها يكون خارجا، فإذا قيل مثلا: «أكلت السمكة إلى رأسها» فإن رأس السمكة من جنسها فيكون داخلا، وإذا قيل: «سرت من أول النهار

(١) شرح الخطيب على مغني اللبيب ج١ ص٤٨٩-٤٩١

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) البقرة: ١٨٧.

إلى أول الليل» فإن الليل ليس من جنس النهار فلا يكون داخلا.

وتطبيق هذا الرأي على الآية «أيديكم إلى المرافق» أن المرافق من جنس الأيدي فتكون داخلة في حكم الغسل.

٢-ما بعد «إلى» لا يكون داخلا مطلقا سواء كان من جنس ما قبله أم لا.

٣-ما بعد «إلى» يدخل مطلقا سواء كان من جنس ما قبله أم لا.

المناقشة: ناقش بعض المفسرين(١) هذه المعاني لحرف «إلى»، وقالوا إن غاية ما يدل عليه هذا الحرف هو انتهاء الغاية، أما دخول ما بعدها أو خروجه فهو أمر خارج عن دلالة الحرف، بل يعتمد فيه على القرائن الخارجية، ويختلف بحسب الأمثلة.

المعنى الثاني لـ(إلى): المعية(٢)

ذكر بعض العلماء(٣) أن «إلى» هنا بمعنى «مع» كما هو أحد معانيها، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾(٤) أي يزدكم قوة مع قوتكم، فكذلك معنى «إلى» في آية الوضوء، فيكون المراد «اغسلوا أيديكم مع المرافق»، وبناء على هذا المعنى تكون المرافق داخلة في حكم الغسل.

ولكن لا يطمئن بصحة معنى المعية في آية الوضوء، لأنه في الآية «يزدكم قوة إلى قوتكم» لا يصح إلا معنى المعية ولا يحتمل انتهاء الغاية؛ لأنه لا يناسبها، أما في آية الوضوء فإنها تحتمل معنى انتهاء الغاية، فلا يتعين معنى المعية، إضافة إلى أن الأكثر استعمالا في معنى «إلى» هو انتهاء الغاية.

---

(١) الميزان ج٥ ص٢٢٠

(٢) شرح الخطيب على مغني اللبيب ج١ ص٤٩١

(٣) التبيان للطوسي ج٣ ص٤٥٠.

(٤) سورة هود: ٥٢.

النتيجة: إذا كنا نحن وآية الوضوء فيبقى الاحتمال دائرا بين دخول المرافق أو خروجها، بل إنه لا دلالة في الآية على دخول المرافق في حكم الغسل، وإنما يتبين حكمها عند الرجوع إلى السنة.

خامساً: هل يبدأ الغسل من المرفق أم من أطراف الأصابع؟

تقدم أن الإمامية ترى وجوب بدء الغسل من المرافق، بينما ترى العامة جواز الأمرين، وإمكان البدء من أطراف الأصابع.

ويستدل العامة على مدّعاهم بمعنى حرف الجر «إلى»، فإذا كان معناه انتهاء الغاية فهذا يدل على أن نهاية الغسل تكون في المرافق، فتكون بدايتها أطراف الأصابع، أي اغسلوا أيديكم من أطراف الأصابع إلى المرافق.

ولكن هناك عدة مناقشات ذكرها الإمامية لإبطال هذا الاستدلال:

المناقشة الأولى: عندما نقول إن معنى «إلى» هو انتهاء الغاية فإن المقصود هو أنها غاية للمغسول لا للغَسل، أي إن الغاية لبيان حد ومقدار العضو المغسول، لا لبيان كيفية وطريقة الغسل وأنه يبدأ من هنا وينتهي إلى هنا، ولتوضيح ذلك نذكر مثالا عرفيا، فلو أراد صاحب البيت صباغة بيته فقال للصبّاغ: اصبغ الجدار من حد الأرضية إلى متر واحد، فلا يفهم منه أنه يجب على الصبّاغ أن يبتدأ بالصباغة من الأسفل للأعلى، بل يفهم أن المقدار المراد صباغته هو متر واحد وتكون الأرض طرفا له[1].

والنتيجة أنه ليس في الآية دلالة على إمكان البدء من الأصابع والانتهاء بالمرافق، إذ إن ذلك أمر خارج عن مفهومها.

المناقشة الثانية: تارة يكون حرف «إلى» مع حرف «من» في الكلام،

---

(١) الأمثل ج٣ ص٦١١-٦١٢.

وتارة يكون «إلى» بدون «من»، فإن كانا مع بعضهما في جملة واحدة كما لو قيل: «سِر من الكوفة إلى البصرة» فإنه قد يفهم منه عرفا وجوب البدء من الكوفة والانتهاء بالبصرة، أما لو كانت «إلى» لوحدها كما لو قال الطبيب ناصحا للمريض: «امشِ إلى مسجد بلدتك» فإنه لا يريد وجوب الانتهاء بالمسجد، بل الغرض بيان المقدار الذي ينبغي على المريض أن يمشيه.

والآية قالت: «إلى المرافق» بدون «من»، فليست في مقام بيان شرائط الغسل وأنه من هنا إلى هنا، بل الآية في مقام بين الأعضاء المغسولة والممسوحة.

المناقشة الثالثة: قال السيد المرتضى ما مضمونه: لو سلّمنا أن «إلى» تفيد غاية الغسل -لا مقدار المغسول- لكان الابتداء بأطراف الأصابع واجبا، والانتهاء بالمرافق واجبا، ولا تجوز طريقة أخرى، والحال أن العامة لا يقولون بوجوب ذلك، بل يقولون بجواز الأمرين، فإذا كان مفاد الآية وجوب البدء من أطراف الأصابع لما جاز القول بجواز الابتداء بالمرافق(١).

والحاصل: إنه لا دلالة في الآية على وجوب انتهاء الغسل إلى المرافق، وأقصى ما يمكن أن تدل عليه هو إمكان الأمرين، فحينئذ نرجع إلى الروايات، وقد حددت الروايات وجوب الابتداء بالمرافق وعدم جواز العكس، ففي صحيحة زرارة وبكير عن الباقر عليه السلام في وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله: «...فَغَسَلَ بِهَا ذِرَاعَهُ مِنَ الْمِرْفَقِ إِلَى الْكَفِّ لَا يَرُدُّهَا إِلَى الْمِرْفَق...»(٢).

---

(١) الانتصار ١٠١.

(٢) الكافي ج٣ ص٢٦ باب صفة الوضوء ح٥.

وفي رواية أخرى عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ التَّمِيمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ فَقُلْتُ: هَكَذَا؟ وَ مَسَحْتُ مِنْ ظَهْرِ كَفِّي إِلَى الْمِرْفَقِ. فَقَالَ: لَيْسَ هَكَذَا تَنْزِيلُهَا، إِنَّمَا هِيَ: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ مِنَ الْمَرَافِقِ. فَقَامَ، ثُمَّ أَمَرَّ يَدَهُ مِنْ مِرْفَقِهِ إِلَى أَصَابِعِهِ»[1].

ولعل المقصود من قوله عليه السلام: «ليس هكذا تنزيلها» هو أنه ليس هكذا معناها الذي يفهم منها، وأن نهاية المسح هي المرفق، بل بداية المسح هي المرفق، ومن البعيد أن يكون المقصود من «ليس هكذا تنزيلها» أنها لم تنزل الآية هكذا، وليس هذا لفظها، وإلا لزم القول بالتحريف في القرآن.

المقطع الثالث: قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا۟ بِرُؤُوْسِكُمْ﴾

أولاً: معنى المسح

المسح لغة هو إمرار اليد على الشيء السائل[2].

المسح اصطلاحا هو إمرار الماء على العضو من غير جريان[3].

ولعله لا يوجد فرق بين القول بإمرار اليد أو إمرار الماء، فإن المقصود هو إمرار الماء بواسطة اليد.

ثانياً: هل الواجب مسح كل الرأس أم بعض الرأس؟

تقدم أن الإمامية يرون كفاية مسح بعض الرأس، وأن العامة يرون استيعاب المسح لكل الرأس، وتفصيل الكلام والخلاف في ذلك أن فعل المسح له

(١) الوسائل ج١ ص٤٠٥-٤٠٦ باب ١٩ من أبواب الوضوء ح١.

(٢) انظر تاج العروس: ج٤، ص٢٠٣، ولم أجد في الكتب المقدمة تعريفا لغويا للمسح.

(٣) الانتصار: ١٠٧.

حالات:

١-**الحالة الأولى:** أن يتعدّى الفعل بنفسه، فيقال: «مسحت الشيءَ»، وفي هذه الحالة يكون مدخول فعل المسح مفعولا به، ويمكن أن يفهم منه الاستيعاب، أي مسح الكل.

٢-**الحالة الثانية:** أن يتعدّى الفعل بحرف الجر «الباء» فيقال: «مسحت بالشيء»، ويفهم من الكلام أن ما دخلت عليه الباء هو آلة المسح، كما لو قيل: «مسحت رأسي باليد»، فيكون معنى الباء هو الاستعانة وأن اليد هي الماسحة وآلة المسح.

٣-**الحالة الثالثة:** أن يتعدّى الفعل بحرف الجر «الباء» ولا يكون مدخول الباء آلة للمسح، بل يفهم منه أنه ممسوح، وفي هذه الحالة لا يكون هناك مفعول به مع الجار والمجرور، بل يكون ما دخلت عليه الباء مجرورا لفظا ومنصوبا محلا، وحينئذ يحتمل في الباء عدة معانٍ تختلف النتيجة تبعا لها.

معاني (الباء) في (برؤوسكم):

المعنى الأول: أن تكون الباء للإلصاق، وهو أول وأشهر معنى يذكره النحاة واللغويون للباء، قال ابن هشام في المغني: «قيل: ومنه[1] ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾، والظاهر أن الباء فيهن للإلصاق»[2]، وتقريب الاستدلال أن المعنى يكون حينئذ ألصقوا المسح برؤوسكم، وإلصاق المسح بالرأس يعني استيعابه بالمسح.

(١) أي ومن مجيء الباء لمعنى التبعيض.

(٢) شرح الخطيب ج٢ ص١٤٢.

ويناقش ذلك أولاً: إنه لا يتعين حمل الباء في الآية على الإلصاق، إذ يحتمل فيها كونها للتبعيض -كما سيأتي-، وإذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال، فيكون المسح مرددا بين الكل والبعض، فنقتصر على القدر المتيقن عند الشك، ودعوى مسح الكل والاستيعاب تحتاج لدليل آخر خارج عن الآية.

وثانياً: لو سلمنا أنها بمعنى الإلصاق فإن ذلك لا يعني استيعاب المسح للرأس، فإن من مسح بعض رأسه يصدق عليه عرفا ولغة أنه ألصق المسح برأسه، فغاية ما يدل عليه معنى الإلصاق هو اتصال المسح بالرأس، من غير أن يدل على مقدار الممسوح وأنه الكل أو البعض.

المعنى الثاني: أن تكون الباء زائدة للتوكيد، أي امسحوا رؤوسكم، وتقع الباء زائدة في المفعول كما في قوله تعالى: ﴿وهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾[1] أي هزّي جذعها، وكذلك في آية الوضوء قد وقعت الباء زائدة مع المفعول «رؤوسكم»، وإذا كانت الباء زائدة فإن فعل المسح يكون منصبا على الرؤوس، وهو يقتضي استيعابها.

ويناقش أولا -بمثل ما تقدم- بأنه يحتمل في معنى الباء أن تكون للتبعيض، فلا يتعين هذا الاحتمال.

وثانيا بأنه لا يسلّم أن يدل الفعل على الاستيعاب، بل على أصل فعل المسح، وبيان ذلك:

إن «رؤوسكم» مطلقة، ففيها دلالة الإطلاق، ولم يأتِ مع الكلمة أداة تدل على العموم مثل «جميع » أو «كل»، وقد ذُكِر في علم الأصول أن هناك

(١) سورة مريم: ٢٥.

فرقًا بين دلالة الإطلاق والعموم، فإن الإطلاق يقتضي الاستيعاب البدلي، أي يمكن المسح هنا أو هناك، بهذا المقدار أو ذاك، والعموم يقتضي الاستيعاب الشمولي، أي يجب شمول كل الرأس للمسح، وبما أن «رؤوسكم» فيها إطلاق لا عموم، فلا دلالة على الاستيعاب، بل كفاية مسح البعض.

المعنى الثالث: أن تكون الباء للتبعيض، فيكون المعنى امسحوا بعض رؤوسكم، كما في قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ﴾[1] أي يشربون منها، وهناك شواهد أخرى كثيرة في كلام العرب تكون الباء فيها للتبعيض.

وحتى لو ورد الإشكال السابق من أنه يحتمل في الآية الإلصاق والتوكيد فلا يتعين البعض، فإنه يجاب: بأنه لو سلمنا ذلك فإن ذلك يكون لنا لا علينا؛ لأن المعنى يكون مرددا بين مسح البعض أو الكل، فنقتصر على القدر المتيقن، ودعوى مسح الكل أمر زائد يحتاج إلى دليل.

ومن الغريب ما نُقِل عن إصرار البعض في عدم كون الباء للتبعيض، خصوصا في الآية التي هي محل الكلام، وكأنه يراد الانتصار لمذهبهم فقط في مسح كل الرأس، فقد قال أبو حيان في تفسيره المحيط: «وقيل: الباء للتبعيض، وكونها للتبعيض ينكره أكثر النحاة حتى قال بعضهم: وقال من لا خبرة له بالعربية: الباء في مثل هذا للتبعيض و ليس بشيء يعرفه أهل العلم»[2].

ومن المناسب أن ننقل بعض الروايات التي تبيّن فهم الإمام معنى التبعيض

(١) سورة الإنسان: ٦.

(٢) البحر المحيط في التفسير لأبي حيان: ج4، ص190.

من الباء في الآية، والإمام عربي بل من علماء العرب، فيستشهد بفهمه -على الأقل- لمعنى حرف وإن لم يسلّم بعصمته، ففي صحيحة زرارة قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: أَلا تُخْبِرُنِي مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَقُلْتَ: إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ وَبَعْضِ الرِّجْلَيْنِ، فَضَحِكَ ثُمَّ قَالَ: يَا زُرَارَةُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَنَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ؛ لأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُغْسَلَ، ثُمَّ قَالَ- وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ، ثُمَّ فَصَّلَ بَيْنَ الْكَلَامِ فَقَالَ، وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ، فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: بِرُؤُوسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاء...»[1].

وعَنْ زُرَارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ يُمْسَحُ الرَّأْسُ؟ قَالَ: إنّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ فَمَا مَسَحْتَ مِنْ رَأْسِكَ فَهُوَ كَذَا، وَلَوْ قَالَ: امْسَحُوا رُءُوسَكُمْ، فَكَانَ عَلَيْكَ الْمَسْحُ كُلُّهُ»[2]، ونلاحظ أن الإمام هنا يفرّق في المعنى بين دخول الباء وعدم دخولها، واستفادة معنى التبعيض منها.

فالحاصل: إن الآية تدل على مسح بعض الرأس كما هو رأي الإمامية؛ لأن معنى الباء هو التبعيض.

ثالثاً: معنى الرأس

تارةً يُطلَق الرأس على العضو الأعلى من جسم الإنسان، بحيث يكون شاملا للوجه وما يغطيه الشعر مع شيء أعلى الرقبة، كما لو قيل: «فلانٌ قُطِع

(١) الكافي للكليني: ج3 ص 30 باب مسح الرأس والقدمين ح4.
(٢) تفسير العياشي ج١ ص٣٠٠ ح٥٣.

رأسه في الحرب»، فإن المقصود هو قطع الجزء الأعلى كاملا.

وتارةً يُطلَق الرأس على المنطقة العليا من جسم الإنسان والمكان الذي يغطيه الشعر عادة، بحيث لا يشمل الوجه وشيئا من الرقبة، كما لو قيل: «فلانٌ ضُرِب على رأسه»، فإن المقصود أنه أصابته على أعلى رأسه أو في الجانب، ولو ضَرِب على وجهه لا يقال إنه أصيب في رأسه.

والحاصل أن الرأس يطلق على ما يشمل الوجه، ويطلق على ما عدا الوجه، والرأس المراد في آية الوضوء هو المعنى الثاني، حيث إنه تقدم أن حكم الوجه هو الغسل، فلا بد أن يكون معنى الرأس هو ما عدا الوجه؛ إذ لا معنى للمسح عليه بعد غسله، والآية في مقام بيان الأعضاء الخاصة المتميزة عن بعضها لا الداخلة في بعضها.

رابعا: هل الأذن داخلة في أعضاء الوضوء؟

تقدم أن الإمامية لا ترى أن الأذن من أعضاء الوضوء، بل إن مسحها بدعة عندهم، وأما العامة فقد «قال الشافعي: يستحب أن يمسحا بماء جديد، وقال أبو حنيفة: إنهما من الرأس، يمسحان معه، وذهب الزهري: إلى أنهما من الوجه يغسلان معه»[1].

ولم تذكر الآية الأذن بشكل خاص، فيقع البحث في أنها هل تدخل في عضو آخر من أعضاء الوضوء أم لا؟ فلا يخلو الأمر إما أن تكون الأذن داخلة في الوجه فتغسل أو في الرأس فتمسح، وكلاهما لا يخلوان من إشكال.

---

(١) الخلاف ج١ ص ٨٦.

أما الأول -وهو عدم دخول الأذن في الوجه- فلأنه لا يناسب المعنى اللغوي والعرفي للوجه، لأن الوجه لغة وعرفا هو ما واجه به الإنسان وما قابل به الغير، وواضح أن الأذن تقع على الطرف، ولا يكاد يظهر منها شيء عند المواجهة إلا جزء بسيط، فلا تدخل في معنى الوجه، فلو أصابت الشخص مثلا ضربة في أذنه فإنه لا يقول: أصابتني ضربة في وجهي، بخلاف ما لو أصابته ضربة في أنفه فإنه يصح منه أن يقول: أُصِبتُ في وجهي.

قال القرطبي: «والعرب لا تسمي وجها إلا ما وقعت به المواجهة»[1]، وهذا يعني أنه ما لا يظهر في المواجهة كالأذن لا يُعَدّ من الوجه.

وأما الثاني -وهو عدم دخول الأذن في الرأس- فإنه يرجع إلى الخلاف السابق في استيعاب مسح كل الرأس أو كفاية البعض، فعلى رأي الإمامية من كفاية مسح البعض لا وجه لدخول الأذن في الرأس، بل إن مسحها بدعة عندهم، وليست ضمن الربع المقدم من الرأس، وعلى رأي العامة الذي يقول باستيعاب المسح -لو سلّمنا به- فإنه ينقض عليهم بعدم إيجابهم لغسل شيء من الرقبة وما خلف الأذن مع أنه داخل في الرأس.

وبعبارة أخرى: إذا قلنا بوجوب استيعاب المسح لكل الرأس فدخلت الأذن فيه، فلماذا لا نقول بوجوب غسل ما خلف الأذن وشيء من الرقبة، مع أنها داخلة في المعنى الثاني للرأس؟!

ويمكن أن يؤيَّد ذلك باحتمال انصراف الأذن عن الدخول في المقدار

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج٦ ص٨٤.

المطلوب للمسح؛ لأنه لو قيل لأحد: امسح رأسك، وفهم منه الاستيعاب، فإنه سيمسح على المقدار الذي يغطيه الشعر عادة، ولن يمسح الأذن.

وفي الرواية -بسند صحيح- عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «الْأُذُنَانِ لَيْسَا مِنَ الْوَجْهِ، وَ لَا مِنَ الرَّأْسِ»[1]، فنرى الإمام هنا ينفي كون الأذن من الرأس أو الوجه المطلوب مسحه أو غسله.

والخلاصة أنه سواء قلنا بوجوب مسح البعض أم الكل فإن الأذن لا تدخل في شيء من أعضاء الوضوء بحسب دلالة الآية والمعاني اللغوية والعرفية لمفرداتها.

المقطع الرابع: قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾

هذا المقطع من الآية هو المورد الأبرز للخلاف في الوضوء بين الشيعة والسنة، فالشيعة يمسحون الأرجل، والسنة يغسلونها، ولكلٍّ دليله من الآية، فنستعرض القراءات الواردة في كلمة «أرجلكم» وبيان الأدلة لكل رأي.

قال الطبرسي في مجمع البيان: «قرأ نافع، وابن عامر، ويعقوب، والكسائي، وحفص، والأعشى، عن أبي بكر، عن عاصم: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بالنصب، والباقون ﴿وأرجلِكم﴾ بالجر»[2].

(١) الوسائل ج١ ص٤٠٤ باب ١٨ من أبواب الوضوء ح١

(٢) مجمع البيان للطبرسي ج٣ ص٢٥٨

أولاً: قراءة النصب

وفيها احتمالان إعرابيان:

الاحتمال الأول: أن تكون معطوفة على محل «برؤوسكم»؛ إذ إن محلها النصب، وإن كانت مجرورة لفظا، وبهذا تكون داخلة في حكم المسح لا الغسل، ولم يستشكل أحد في هذا الإعراب إلا عن بعض من المتعصّبين؛ حيث قال: «إنه خلاف الظاهر»، بل حتى العامة الذين يقولون بغسل الأرجل لم يستطيعوا أن يرفضوا هذا الاحتمال الإعرابي، وغاية ما فعلوه أنهم حاولوا بطرق أخرى إثبات غسل الأرجل من الآية، سيأتي الكلام عن بعضها إن شاء الله، والحاصل أن هذا الإعراب لم يتوقّف فيه أحد، بل إنه أول إعراب يطرأ في ذهن أيّ متعلم للنحو، حتى المبتدئين منهم، إذا لم تكن عنده فكرة سابقة عن الخلاف الحاصل في الآية، فلو جئنا بعالم في العربية غير مسلمٍ لم يسمع من القرآن شيئا، وعرضنا عليه آية الوضوء بهذه القراءة، فلا محالة سوف يقول بأنها معطوفة على محل «برؤوسكم»، وعطفها على «وجوهكم» فيه تكلّف زائد.

الاحتمال الثاني: أن تكون «أرجلَكم» معطوفة لفظا على «وجوهكم» فيكون حكمها الغسل، وقد ابتُلِيَ هذا الإعراب بكثير من الأخذ والرد، لا بد من التعرّض لبعضها.

الإشكال الأول: الفصل بأجنبي

إذا قلنا بأن «أرجلكم» معطوفة لفظا على «وجوهكم»، فإنه يفصل بين المتعاطفين بأجنبي، وهذا غير جائز عند النحاة، والمقصود من الأجنبي هنا ما ليس داخلا تحت جملة العطف، والأجنبي هو قوله: «وامسحوا برؤوسكم»،

فإنها جملة مستقلة لها حكم مختلف وقد فصلت بين المتعاطفين.

الإشكال الثاني: الإيقاع في الإيهام

لو كان مراد المولى تعالى هو غسل الأرجل وكونها معطوفة على «وجوهكم»، لكان ينبغي أن تذكر الأرجل بعد «وجوهكم» مباشرة، لا أن يؤخّرها ويفصل بينها بحكم آخر؛ لأن ذلك يسبّب الإيهام والظن بأن حكم الأرجل هو المسح، والله تعالى حكيم لا ينقض غرضه، والقرآن أفصح الكلام لا يُوقِع في الإيهام، خصوصا أن الآية في مقام بيان حكم شرعي مهم وهو الطهارة لأجل الصلاة التي لا تصح بدونها.

قال العلامة الطباطبائي في الميزان: «فإن الطبع السليم يأبى عن حمل الكلام البليغ على ذلك، وكيف يرضى طبع متكلم بليغ أن يقول مثلا: «قبلتُ وجهَ زيد و رأسَه و مسحت بكتفه ويدَه» بنصب يد عطفا على «وجه زيد» مع انقطاع الكلام الأول، و صلاحية قوله «يده»؛ لأن يعطف على محل المجرور المتصل به»[1].

أقول: الأخذ بهذا الاحتمال من العطف والدفاع عنه ناشئ من حالة عكسية غير صحيحة؛ إذ إن العامة لمّا رأوا أن مذهبهم هو غسل الأرجل، ولم يجدوا وجها إعرابيا مناسبا في الآية، لجأوا إلى التشبث بهذا الاحتمال مع ضعفه، وذكروا له تبريرات غريبة، حتى نقل عن بعضهم[2] أن الآية تدل على المسح، ولكن السنّة جاءت بالغسل، فنُسِخ حكم الكتاب، وهذا اعتراف صريح بدلالة الآية على المسح، وخروج عن محل الكلام، ونقله إلى البحث

(١) الميزان ج٥ ص٢٢٢.

(٢) الميزان ج٥ ص٢٢٤.

عن السنة وأنها هل تنسخ الكتاب أم لا.

ثانياً: قراءة الجر:

قرأ البعضُ الآيَةَ: «وامسحوا برؤوسِكم وأرجلِكم»، وهذا واضح في العطف على اللفظ، وهو الأصل في العطف والغالب، وحينئذ يكون داخلا لا محالة تحت حكم المسح، وهناك رواية وردت من طرقنا تذكر هذه القراءة وترجحها، فعَنْ غَالِبِ بْنِ الْهُذَيْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَ: «وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» عَلَى الْخَفْضِ هِيَ أَمْ عَلَى النَّصْبِ؟ قَالَ: بَلْ هِيَ عَلَى الْخَفْضِ»[1]، وإن كانت هذه الرواية ضعيفة سندًا فتكون مؤيدا لا دليلا، لكنّ قراءة الجر منقولة عن القرّاء كما تقدم عن الطبرسي في المجمع.

<u>محاولة لمناقشة حكم المسح على قراءة الجر:</u>

قد يُذكَر لتخريج مذهب العامة بوجوب غسل الأرجل على هذه القراءة أن «أرجلِكم» معطوفة على «وجوهكم»، ولكنّها جُرّت للإتباع والمجاورة، كما يقال في المثال المشهور: «جحرُ ضبٍّ خربٍ»، فإن «خرب» وصف لـ«جحر» ومع ذلك جرّ لمجاورته لـ«ضب» المجرور، وهذا الاحتمال مدفوع بعدة أجوبة منها:

١-المجاورة لغة رديئة ضعيفة لا يحمل عليها كتاب الله تعالى الذي هو أفصح الكلام وأبلغه.

٢-المثال المحكي «جحر ضب خرب» شاذ لا يقاس عليه غيره وإن كان

(١) الوسائل ج١ ص٤٢٠ باب ٢٥ من أبواب الوضوء ح١٠

مسموعا.

٣-الإتباع بالجوار مختص بما إذا اتصل التابع بالمتبوع كما في المثال، لا فيما إذا فصل بينهما بحرف عطف.

المبحث الثالث: مناقشات مع العامة في تفسيرهم لآية الوضوء

اتضح مما سبق أن هناك خلافا كبيرا بين الإمامية والعامة في مسألة الوضوء، وكلٌّ يتشبث برأيه ويسوق الأدلة على مدّعاه، ولا يكفي -للانتصار لرأي الإمامية- أن نأتي بالأدلة على مدّعاهم، بل لا بد من التعرض لإشكالات الخصم والرد عليها، كما أنه لا بد من الإجابة على الإشكالات المثارة من جهتهم على رأي الإمامية في الوضوء، ونختار هنا المناقشة مع العامة في خصوص مسألة المسح أو الغسل للرجلين، حيث إنها من أبرز موارد الخلاف والتي كثر فيها الكلام.

أولاً: بعض إشكالات العامة والإجابة عليها

الإشكال الأول: قال الآلوسي ما نصه: «روى محمد بن النعمان عن أبي بصير عن أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه قال: «إذا نسيت مسح رأسك حتى غسلت رجليك فامسح رأسك ثم اغسل رجليك»، وهذا الحديث رواه أيضا الكلبي و أبو جعفر الطوسي بأسانيد صحيحة بحيث لا يمكن تضعيفها ولا الحمل على التقية؛ لأن المخاطب بذلك شيعي خاص...»[1]، انتهى.

(١) روح المعاني ج٣ ص٢٤٩.

أقول:

أولاً: لم أجد بحسب البحث عن نص هذه الرواية إلا رواية واحدة فقط بسند واحد، وهي كما في الكافي: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ؛ وَ أَبُو دَاوُدَ جَمِيعاً، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ سَمَاعَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام... الخ»[1]، وسندها صحيح كما ذكر الآلوسي، إلا أنه يؤاخَذ بقوله: «بأسانيد صحيحة»، فإنّ ذلك يوهم القارئ أن روايات الغسل تكثّرت بطرق صحيحة كثيرة عند الإمامية، حتى يقوى الإشكال ويتعمّق، فيتوهّم منه ضعف القول بالمسح عند الإمامية، والحال أنه لا يوجد إلا سند واحد لهذا النص، وهذا ليس من الموضوعية والأمانة العلمية.

ولعله يقصد من «الكلبي» الشيخ الكليني؛ فإنه أول من نقل الرواية في الكافي، ومن جاء بعده أخذ الرواية عنه.

ثانياً: لا أعلم ماذا يقصد الآلوسي من قوله: «لأن المخاطب شيعي خاص»، فإن هذا التعليل غير صحيح، فهل يقول أحد من الإمامية إنه يشترط في التقية أن تكون خطابا عاما لعموم الشيعة، فإذا كانت موجهة لشيعي خاص لم تكن تقية؟؟ بل إن أهمّ ما يشترط في التقية هو أن تكون موافقة لرأي العامة، وغسل الأرجل يوافق العامة.

ثم إن كثيرا من روايات التقية -خصوصا بالنسبة لغسل الرجلين كما هو مورد الكلام- قد وُجِّهَت لفرد خاص من الشيعة وفي حالة خاصة، كما

(١) الكافي ج٣ ص٣٥ باب الشك في الوضوء ح٦.

حصل مع الإمام الكاظم عليه السلام وعلي بن يقطين، والرواية طويلة نذكر منها محل الشاهد؛ ليتضح أنه يمكن للإمام أن يوجه فردا خاصا من الشيعة بالعمل بالتقية، بل لعل الأنسب أن تكون لفرد لا لعموم الشيعة، لأن بعض الأفراد يمرّون بحالات خاصة وظروف استثنائية، فإن علي بن يقطين كان وزيرا لهارون، ونص الرواية: كما في الإرشاد: رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَةُ بَيْنَ أَصْحَابِنَا فِي مَسْحِ الرِّجْلَيْنِ فِي الْوُضُوءِ هُوَ مِنَ الْأَصَابِعِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ أَمْ هُوَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ إِلَى الْأَصَابِعِ، فَكَتَبَ عَلِيُّ بْنُ يَقْطِينٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام: إِنَّ أَصْحَابَنَا قَدِ اخْتَلَفُوا فِي مَسْحِ الرِّجْلَيْنِ، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَكْتُبَ إِلَيَّ بِخَطِّكَ مَا يَكُونُ عَمَلِي عَلَيْهِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: فَهِمْتُ مَا ذَكَرْتَ مِنَ الِاخْتِلَافِ فِي الْوُضُوءِ وَ الَّذِي آمُرُكَ بِهِ فِي ذَلِكَ ... وَتَغْسِلَ رِجْلَيْكَ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثَلَاثاً وَلَا تُخَالِفَ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ..»[1]، وذيل الرواية يوضح أنه كان للتقية بقوله عليه السلام: «ابْتِدَاءً مِنَ الْآنَ يَا عَلِيَّ بْنَ يَقْطِينٍ فَتَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَ اللَّهُ وَ اغْسِلْ وَجْهَكَ مَرَّةً فَرِيضَةً وَ أُخْرَى إِسْبَاغاً وَ اغْسِلْ يَدَيْكَ مِنَ الْمِرْفَقَيْنِ كَذَلِكَ وَ امْسَحْ مُقَدَّمَ رَأْسِكَ وَ ظَاهِرَ قَدَمَيْكَ بِفَضْلِ نَدَاوَةِ وَضُوئِكَ فَقَدْ زَالَ مَا كَانَ يُخَافُ عَلَيْكَ وَ السَّلَامُ»[2].

الإشكال الثاني: قال الآلوسي ما نصه: «لو فرض أن حكم اللّه تعالى المسح على ما يزعمه الإمامية من الآية فالغسل يكفي عنه، ولو كان هو الغسل لا يكفي عنه، فبالغسل يلزم الخروج عن العهدة بيقين دون المسح؛

(١) الإرشاد للمفيد ص٢٢٧-٢٢٩.

(٢) المصدر السابق.

وذلك لأن الغسل محصل لمقصود المسح من وصول البلل وزيادة، وهذا مراد من عبر بأنه مسح و زيادة، فلا يرد ما قيل: من أن الغسل و المسح متضادان لا يجتمعان في محل واحد كالسواد و البياض»[1].

أقول: يريد أن يبيّن أن القول بالغسل أولى من القول بالمسح؛ لأن الغسل موافق للاحتياط ويقطع معه ببراءة الذمة؛ وذلك لأن الغسل أعم من المسح، فمن يغسل رجليه فقد حقق المسح، ومن يمسح رجليه فلم يحقق الغسل.

ويرد عليه:

أولاً: عندما ندقق في مفهومي «الغسل» و «المسح» -بحسب ما مرّ في معانيهما اللغوية والعرفية- نجد أنهما مفهومان متباينان متضادان، وليس بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق؛ لأن الغسل هو صبّ ماء جديد على العضو، والمسح إنما يكون بالبلة المتبقية، فمن يضع ماء جديدا أو كثيرا على العضو لا يقال إنه مسح، بل غسل، ومن يضع البلة المتبقية على العضو لا يقال إنه غسل، بل مسح، وبعبارة أخرى: إن الغسل مأخوذ بشرط شيء وهو الماء الجديد غير القليل، والمسح مأخوذ بشرط لا أي بشرط أن لا يكون بماء جديد بل بالبلة المتبقية، فلا يجتمع المفهومان مع بعضهما، ولا يتحقق في الخارج الغسل والمسح معا، فإما أن يمسح وإما أن يغسل، والآلوسي ملتفت إلى هذا الإشكال، لذلك قال: «فلا يرد ما قيل: من أن الغسل والمسح متضادان»، وذلك فرارا من الإشكال قبل أن يوجهه عليه أحد، ولكن بالتدقيق لا يمكن التسليم بأن المسح داخل في الغسل.

---

(١) روح المعاني ج٣ ص٢٥٠.

ثانياً: نحن لا نعلم بعلل التكاليف الشرعية، ولا يمكن الجزم بالغرض والملاك من الحكم، فكيف يقال: «إن الغسل يحصّل مقصود المسح وزيادة»؟ والله تعالى تعبّدنا بالخطاب والحكم لا بالملاك، وكما يعبّر بعض الأصوليين كالشهيد الصدر رحمه الله: إن مركز حق الطاعة هو الاعتبار والجعل، لا الملاك.

ثالثاً: هذا القول لا يوافق الاحتياط التام واليقين بالخروج عن العهدة؛ لأنه يحتمل على الأقل -كما تقدم- أن بين الغسل والمسح تباينا، فإذا أراد شخص الاحتياط فيجب عليه أن يجمع بين الغسل والمسح كما هو رأي البعض[1]، وينبغي الالتفات أيضا إلى أنه يجب أن يقدّم المسح على الغسل؛ لأنه لو غسل أولا فلن يمكنه المسح على العضو الجاف، والذي هو -أي الجفاف- مشترط في المسح، أما لو مسح أولا فيمكنه أن يغسل العضو الممسوح.

ثانياً: تبريرات غريبة لحكم غسل الأرجل ومناقشتها

التبرير الأول: ذكر بعض أهل العامة في تبرير غسل الأرجل أنه «يجب أن تكون مغسولة؛ إذ حكمة الوضوء و هي النّقاء و الوضاءة و التنظّف و التأهّب لمناجاة اللّه تعالى تقتضي أن يبالغ في غسل ما هو أشدّ تعرّضا للوسخ؛ فإنّ الأرجل تلاقي غبار الطرقات و تفرز الفضلات بكثرة حركة المشي»[2].

ويرد عليه: ما تقدم سابقاً من أن الله تعالى كلّفنا بالأحكام الشرعية لا

(١) نسب إلى داوود والناصر للحق من الزيدية، انظر روح المعاني ج٣ ص٢٤٦.

(٢) التحرير والتنوير ج٥ ص٥٢.

بملاكاتها ومصالحها، ولو وصلت عقولنا إلى مصلحة فهذه حكمة وفائدة، وليس بالضرورة أن تكون العلة الواقعية للحكم لكي نرتب عليها أثرا.

ثم إنه لماذا تذكر هذه الحكمة في غسل الأرجل فقط؟ ليس ذلك إلا لأجل التبرير بوجه غير معقول، ولو افترضنا أن شخصا يلبس جوارب وحذاء فسوف تكون قدمه أبعد عن الوسخ، فهل يقال حينئذ بجواز مسحها؟! وإذا كان الرأس مكشوفا فهل يقال بجواز أو وجوب غسله؟!

التبرير الثاني: المراد في الآية هو غسل الأرجل، ولكن لكي لا يقع الإسراف في غسل الأرجل جعلتها الآية مع المسح إشارة إلى الإرشاد إلى الاقتصاد في الماء[1].

ويرد عليه: أنه لماذا يقع الإسراف في غسل الأرجل فقط ولا يقع في غسل الوجه واليدين؟ فإذا كان الغرض هو النهي عن الإسراف فلماذا لا يقال: امسحوا الوجوه والأيدي والرأس والرجلين، ثم نذهب للروايات ونفهم أن الأيدي والوجه والرجلين يُغسلون فنفهم عدم الإسراف في هذه الأمور الثلاثة.

هذا مع عدم الدليل على هذا الأمر، بل هو احتمال لا قرينة عليه، وما هو إلا تبرير لغسل الأرجل.

التبرير الثالث: الأرجل حكمها الغسل، ولكن لأجل الترتيب بين الرأس والرجلين تأخرت الأرجل عن الرأس في الذكر[2].

والجواب على ذلك: أن هذا تحكيم للآية وحملها على الرأي المدّعى،

(١) البحر المحيط لأبي حيان ج٤ ص١٩٢.

(٢) التحرير والتنوير ج٥ ص٥١.

لا أنه استنطاق لها وما هو معناها، إذ ليست الآية في مقام الترتيب، بل في مقام ما يجب غسله ومسحه، ويمكن أن يفهم الترتيب من الروايات، فيمكن أن يقول تعالى: اغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم، ثم نذهب للروايات ونعلم أن مسح الرأس يسبق الأرجل، ولا يشكل بتقدم الأرجل؛ لأن الواو تفيد مطلق الجمع، ولا تفيد الترتيب، فلماذا لم يقل تعالى هكذا إذا كان يريد غسل الارجل، أما أن يؤخرها فإن هذا يسبب الايهام وسوء الفهم، فقد نفهم مسح الأرجل وهو لا يريدها -حسب مدعاهم-.

الخاتمة:

في الختام نود تلخيص ما جاء البحث، مع ذكر النتائج:

١-إن هناك خلافاً بين الإمامية والعامة في كيفية الوضوء، وهذا الاختلاف لا يرجع في الأساس إلى الاختلاف في الروايات والأحاديث بين الفريقين، بل يرجع إلى الأمور التالية:

أ-الاختلاف في فهم آية الوضوء، مع أنه مصدر واحد متفق عليه بين الفريقين، وأبرز سبب للاختلاف في فهم الآية هو الاختلاف في تطبيق القواعد والمسائل اللغوية والنحوية على الآية.

ب-الاختلاف في حجية قول أو فعل الصحابي وتبرير فعله ولو كان مخالفا لظاهر القرآن والسنة، وقد حصل الاختلاف في الوضوء في زمن عثمان.

٢-كثير من العامة لا يفسّر آية الوضوء ويحاول فهمها بموضوعية وانطلاقا من نفس الآية، إنما يضع في ذهنه أولا النتيجة التي يريد الوصول إليها، ثم يحاول أن يستخرجها من الآية، ولو أدّى به ذلك إلى التمسك بوجوه ضعيفة في اللغة أو إنكار قواعد متفق عليها.

٣-اتضح أن القواعد اللغوية وكذلك الفهم العرفي يتناسب مع ما تذهب له الإمامية من كيفيةٍ للوضوء، وطريقة استنباط العامة آراءهم من الآية غير سليم ويخالف كثيرا من القواعد.

٤-محاولة بعض العامة بإصرار تطبيق الآية على دعواهم في كيفية الوضوء أدّى بهم إلى إنكار بعض القواعد والمعاني المتفق عليها والمسلّم بها، ولا أظن أنه يتوقف أو ينكر هذه القاعدة أو ذاك المعنى لو جاء في غير آية

الوضوء مما لا يوجد فيه خلاف.

٥-مسألة الاختلاف في الوضوء كغيرها من المسائل الفقهية الفرعية يمكن أن يرجع في النهاية إلى الاختلاف في أصول الدين، فلو آمن المسلم بعصمة الأئمة عليهم السلام وأخذ عنهم، أو على الأقل كان يقبل بخطأ بعض الصحابة واشتباههم في الأحكام، فسوف يكون من السهل عليه أن يرفض طريقة الوضوء المنقولة التي لا تتناسب مع القرآن الكريم.

المصادر:

-القرآن الكريم

١-السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ

٢-المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤتمر الشيخ المفيد، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ

٣-مكارم شيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ

٤-علم الهدى، السيد علي بن الحسين المرتضى، الانتصار، جماعة المدرسين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٥هـ

٥-أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ

٦-البحراني، سيد هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعث، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٧-الزبيدي، مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥هـ.

٨-الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

٩-ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ

١٠-العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية،

طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ

١١-الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ

١٢-الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، جماعة المدرسين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٧هـ

١٣-الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٣٢ هـ.

١٤-الآلوسي، محمود بن عبدالله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ

١٥-الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الحديث، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ

١٦-ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ

١٧-ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، شرح عبداللطيف الخطيب، دار التراث العربي، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ

١٨-الطريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ

١٩-الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ

٢٠-الطباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ هـ

٢١-الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ

٢٢-الشهرستاني، سيد علي، وضوء النبي صلى الله عليه وآله، مؤسسة الرافد، قم المقدسة، الطبعة السادسة، ١٤٣٢هـ

دراسات قرآنية

دخالة علوم اللغة في فهم القرآن

المنافقون في القرآن الكريم

دخالة علوم اللغة في فهم القرآن

الشيخ علي عبدالله دشتي

الملخص

يتعرّض هذا البحث لعلوم اللّغة ومدى ارتباطها في فهم القرآن الكريم، الأمر الّذي يساعد طالب العلم - إن شاء الله- في استيعاب الثّمرات المرجوّة من دراسة هذه المواد في المقدّمات لتكون هذه المعرفة دافعاً له أثناء مسيرته الدّراسية، وهذا البحث يساعد -إن شاء الله- في دفع التّوهم عند البعض في عدم حاجتنا للتّخصّص في فهمنا للقرآن الكريم محتجّين بأنّ «القرآن صالح لكلِّ زمان ومكان» وأنّه ليس بحكرٍ على فئة دون فئة.

وتمّ في هذا البحث استعراض علوم اللّغة، موضّحين في البدء فكرة كلّ علم وعن ماذا يبحث؟ وأهمّ المطالب فيه، ثمّ مستعرضين بعض الثّمرات العمليّة لهذه العلوم من القرآن الكريم، وقد اقتصرنا في غالب الأحيان على ثمراتٍ قليلة؛ لضيق المتّسع.

المقدّمة

وضعت الحوزة العلميّة قبل مئات السّنين منهجيّة دراسيّة تُوصل الطّالب إلى فهم ما أوصى به النّبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، أعني القرآن والعترة، ومن خلال هذا الفهم يتمّ استنباط الأحكام الشرعيّة منهما، كي تُحدد الوظيفة الشرعيّة للمكلّفين، وقد منّ الله علينا بعلماء طوّروا هذه المنهجيّة على مرّ الزّمن، حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن.

فهذه المنهجيّة هي في حقيقتها وأصلها وسيلة وأداة وطريق وسبب يؤدّي بطالب العلم إلى الهدف السّامي والمرجوّ، وهو فهم الكتاب والعترة.

من هذا المنطلق ينبغي أن نستحضر في أذهاننا دائماً أنّ هذه الأدوات ليست مستهدَفة بحدِّ ذاتها، بل هي مستهدَفة بما هي موصلة إلى الهدف المرجوِّ منها.

وينبغي الانتباه أيضاً إلى أنّ من طبيعة العلوم التطوّر والتوسّع، ووفق هذا ينبغي تقييم هذا التوسّع تقييماً موضوعياً، لا الانسياق خلفه مباشرة دون أيّ تفكير، فالمدار في السّعي خلفه هو كونه مفيداً لتحقيق الهدف المرجوّ، لا أن يكون مجرد تضخّم دون أيّ تأثير عملي على هدفنا.

ومن الواضح أنّ إدراك هذا الأمر واستحضاره خلال الدّراسة والتّدريس يؤثّر في مدى اهتمامك عملياً بكل مطلب تدرسه، فهل تعطيه كامل جهدك؟ أو أن تقتصر على فهم مرادهم منه؟ أو أن تلغيه من المنهج مثلاً؟

ومن هذه العلوم الحوزوية علوم اللغة: النحو والصرف والبلاغة والمعاجم.

في هذا البحث، سنحاول جاهدين أن نسلّط الضوء على علاقة هذه المنهجيّة بالقرآن الكريم خصوصاً، ناظرين إلى علوم اللّغة بالخصوص، مع

ذكر بعض الأمثلة لكلّ علم من هذه العلوم لكيفيّة تحسينه فهمنا للقرآن الكريم؛ حتى نحاول تطوير طريقة تعاملنا مع القرآن الكريم.

وهذا البحث يستهدف من لديه ثقافة علميّة دينيّة، أو من شرع للتوّ في دراسة العلوم الدينيّة حتّى تتبين لديهم أهميّة هذه العلوم، ويكون هذا البحث حافزاً لهم في دراستهم -إن شاء الله-، خصوصاً مع جفاف هذه المواد عن ذلك الارتواء الذي تعطيه لنا النّصوص الشرعيّة، الأمر الذي قد يسبّب لبعض الطّلبة الإحباط والكسل وردّة الفعل السلبيّة تجاه الدّراسة الدينيّة.

وأحب قبل البدء أن أشكر السيد الأستاذ علي أبو الحسن حفظه الله فجلّ الموجود هو منه، وما فعلته هو مجرد ترتيب للمادة وإعادة صياغتها، وكذلك الشيخ عمار اللواتيز، فقد ساعدني في إضافة بعض الأمثلة وإعطائي بعض الملاحظات التي حاولت تجاوزها في هذا البحث.

ويمكننا تقسيم هذا البحث إلى عدّة محاور، وقبلها نذكر تمهيداً:

تمهيد

مع تطوّر الجنس البشري احتاج الإنسان إلى طريقة للتّواصل بينه وبين أبناء جنسه، ولمّا كانت الحاجة أمّ الاختراع، بدأ النّاس بوضع لغاتٍ فيما بينهم، فجعلوا لكلِّ معنى يريدون إيصاله لفظاً يدلّ عليه.

وعلى مرّ العصور تطوّرت هذه اللغات حتّى وصلت إلى ما هي عليه الآن، ومع هذا التطوّر والتّعقيد الذي صاحب اللّغات في بعض الأحيان، واجهنا مشكلة الفهم الخاطئ لكلام بعضنا، فنشأت نزاعات وحروب إثر ذلك.

وما يهمّنا الآن وفي هذا البحث بالخصوص، هو ألّا نقع في هذه المشكلة مع النّص الأهم في حياتنا، وهي الرّسالة الإلهية التي رسمت لنا طريق حياتنا، فنسيء فهمه، ونحمّله معانٍ لم يردها، فنخسر هذه النّعمة العظيمة.

وحتّى لا نقع في هذه المشكلة يجب أن نحدّد الكيفيّة السّليمة لفهم النّصوص، أو قل الكيفيّة السليمة للوصول إلى مراد المتكلم.

ويمكننا أن نصل إلى هذه الكيفيّة -إن شاء الله- عند تتبّع طريقة فهمنا للنصوص الواضحة، وتتبّع الأخطاء الّتي قد وقع بها من أخطأ في فهم مراد غيره، ونحلّل سببها، فنتجنّب أخطاءه، وتتبّع الظواهر اللغوية، وطبيعة اللغة، أضف إلى ذلك تحديد خصائص النّص المراد فهمه -إن وجدت-.

وندّعي أنّ الكيفية السليمة ترتسم وتتحقّق بهذه الخطوات الثلاث:

خطوات فهم النّص[1]:

(١) هذه إعادة صياغة لما ذكره الأستاذ السيد علي أبو الحسن حفظه الله في حواشيه على الكفاية (لم يطبع).

الخطوة الأولى: فهم النّص بحسب المدلول الوضعي أو اللازم له.

وبهذه الخطوة ننظر بعين التّدقيق إلى خصوص النّص، وكلّ الدلالات والمعاني الموجودة فيه الّتي وضع لها العرب ألفاظاً وتراكيب بإيزائها، كمعنى اللفظ نفسه أو المعنى المستعمل فيه، أو المعنى التّركيبي، أو معنى الهيئة، .... إلخ -وسيتّضح المراد ببعض الأمثلة المذكورة إن شاء الله قريباً-.

الخطوة الثانية: فهم النّص حسب الأغراض والمناسبات.

ولبيان هذه الخطوة ينبغي بيان الفرق بين الأغراض والدّلالات، فالدّلالات هي معانٍ تؤخذ من نفس الألفاظ أو التّراكيب -كما مرّ-، وأمّا الأغراض فنعني بها الهدف الّذي جعل المتكلّم يختار هذه الدّلالة دون غيرها، فلماذا اختار هذا التّعبير الّذي يدلّ على المعنى دون أيّ تعبير آخر؟ فعلى سبيل المثال: لماذا استخدم المتكلّم الاستفهام في هذا المورد؟ ماذا كان غرضه؟ هل غرضه الاستفهام الحقيقي أو الاستنكاري مثلاً؟ أو لماذا قدّم الخبر على المبتدأ؟ ماذا كان غرضه؟ ... وغيرها من أمثلة كثيرة.

الخطوة الثالثة: فهم النّص حسب البيانات الخاصة وأسلوب النّص الخاص.

من المعلوم أنّ بعض النّصوص تحتوي على خواص معينة فيها، هذه الخواص يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار؛ لتأثيرها الكبير على فهم النص، وهذا الأمر واضح كثيراً في خصوص القرآن الكريم، فالقرآن له أسلوب خاص فيه يمتاز فيه عن النّصوص الأخرى كما لا يخفى، وهذه الخطوة ينظر لها في علوم القرآن والتفسير، فلا تتعرّض لها علوم اللغة.

وكلُّ خطوة من هذه الخطوات تحتوي على نظرتين -إن صحّ التعبير-: نظرة جزئية إلى خصوص هذه الجملة أو هذا التركيب المعيّن، ونظرة مجموعيّة إلى كلِّ النصوص، والنظرة الأخيرة ستؤثّر في بعض الأحيان على النظرة الأولى فتنسخ وتغيّر المستفاد منها.

العلوم ودخالتها في هذه الخطوات:

والعلوم التي سنتحدّث عنها يقوّم كلّ منها أحد الخطوتين الأوّليتين، وبعضها يكون ناظراً نظرة جزئيّة فرديّة إلى تركيب معين، وبعضها يكون ناظراً نظرة مجموعيّة إلى جميع النّصوص، وسنبدأ بحول من الله بترتيب المطالب بحسب العلوم، وسنذكر -إن شاء الله- في أيّ خطوة يتدخل هذا العلم بعد شرح بسيط له.

المحور الأول: علم النّحو.

لا يقتصر الهدف من دراسة علم النّحو على تحسين نطقنا وجعل لغتنا قريبة من لغة العرب، بل ليس هو الهدف الأساس منها أصلاً.

إنّ من الأمور التي قد يغفل عنها طالب العلم أنّ علم النّحو هو علم يساعدك للوصول إلى فهم مراد المتكلم أيّاً كان، ويتحقّق ذلك من خلال تلك الحركات الإعرابية التي تدلّك بدورها على بعض المعاني المرادة من قبل المتكلم، ويُطلق على هذه المعاني المرادة «المعاني التركيبية».

يقول ابن فارس في هذا السياق: «...فإن الإعراب هو الفارق بين المعاني»[1].

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس القزويني الرازي، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها،

ماذا نعني بالمعاني التركيبية؟

لنأخذ مثالاً لتوضيح المصطلح، عندما أذكر لك -دون تشكيلٍ-: «شاهد محمّد»، ستفهم معنى «المشاهدة»، وستفهم معنى «محمّد»، هذا تمام الأمر، لكن عندما أشكّل لك الكلمة، فأقول تارة: «شَاهَدَ محمّدٌ»، وأخرى: «شَاهَدَ محمّداً» ستفهم معنى زائد عمّا سبق، وهو أنّ كلمة «محمّد» في المثال الأول فاعل، أي أنّه قد صدرت منه المشاهدة، وفي المثال الثاني أنّه مفعول، أي أنّ شخصاً ما قد شاهد محمداً.

ما الذي حدث؟ الذي حدث هو أنّ الحركة الإعرابية -الضمّة في المثال الأول، والفتحة في المثال الثاني- قد دلّت على وجود معنى مستبطن في الجملة وهو معنى الفاعليّة والمفعوليّة، وهذا المعنى يختلف عن المعنى الظّاهر من الألفاظ، وهذا هو ما نطلق عليه «المعاني التركيبيّة».

وأطلق عليها هذا اللفظ لأنّها معانٍ نشأت من تركّب الجملة، تدلّ عليها الحركات الإعرابيّة، بخلاف «المعاني الإفراديّة» الّتي يدلّ عليها اللفظ المفرد بنفسه قبل أن يدخل في أيّ تركيب.

وكذلك الأمر في «ما أحسن زيد» -وهو المثال الذي ذكره ابن فارس بعد ما ذكر كلامه الذي نقلناه سابقاً-، فـ «ما أحسن زيد» لو ذُكرت لك دون تشكيلٍ لن تفهم إلا معنى النّفي، ومعنى الحسن، ومعنى زيد، ولكن لو شكّلنا الجملة، فسيدلّك هذا التشكيل على وجود معنى زائد، وهو النّفي مثلاً لو كان التشكيل «ما أحسنَ زيد»، أو التعجب لو كان التشكيل «ما أحسنَ زيداً»، أو الاستفهام لو كان التشكيل «ما أحسنُ زيدٍ؟».

ص٣٥.

ومنه خفاء بعض الحروف التي تعطي معاني تركيبيّة كـ «لعلّ، وأنّى، وعسى، .....»، فمع خفائها سيختلّ فهمك للمعاني التركيبيّة التي تنتجها هذه الحروف، الأمر الذي يؤدّي -بطبيعة الحال- إلى اختلال فهم النّص القرآنيّ.

وهذه المعاني التركيبيّة الّتي تقدّمت لا يخلو كلامٌ عربيٌّ منها، بما في ذلك أعزُّ كلامٍ أعني كلام الله -عزّ وجلّ-، فكيف يمكننا فهم هذه المعاني التركيبيّة دون دراسة لعلم النّحو؟!

إذا اتّضح هذا، نعرف أنّ علم النّحو يتدخّل في الخطوة الأولى من خطوات فهم النّص، وهو فهم النّص بحسب المدلول الوضعي للكلام، فهذه التراكيب التي أفادت لي هذه المعاني (الفاعليّة - المفعوليّة - النّفي - التّعجب) قد وضعها العرب، وأنت قد فهمت المعاني هذه عن طريق ما استفدته من علم النحو.

أمثلة:

ولنضربَ أمثلة على أهميّة معرفة المعاني التركيبيّة في القرآن الكريم:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾[1].

عندما نتأمّل بهذه الآية، قد يتبادر إلى ذهنك سؤال، وهو العلاقة بين هاتين الجملتين؟ وعند التّفكير والتّأمل نجد أنّ المعنى المناسب في المقام هو التّعليل، فالإنسان يطغى لأنّه يرى نفسه قد استغنى، ولكن، ما الذي دلّ على هذا التّعليل؟ هل فهمنا هذا فهمٌ صحيح؟!

عند مراجعة علم النّحو نجد أنّ العرب تحذف حرف الجرّ قبل «أن

(١) سورة العلق: ٦-٧

المصدرية»[1]، فعند معرفة هذا الأمر مع ملاحظة سياق الآيات ومناسبات الكلام، نعلم أنّ هنالك لام تعليل محذوفة قبل أن «المصدرية»، فيكون المعنى حينئذٍ: «إن الإنسان ليطغى لأنّه رأى نفسه قد استغنى».

ويشبهه قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾[2]، فالمعنى: «عبس وتولى لأن جاءه الأعمى»، وكذلك قوله تعالى: ﴿... قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَن أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[3]، فالمعنى في الآية: «أعوذ بالله من أن أكون من الجاهلين»، وهكذا.

المثال الثاني: يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم بعد ذكره لبعض أحكام الإرث: ﴿... فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[4].

فهنا عند التوقف ومحاولة فهم الآية القرآنية نجد بدواً -بحسب ما نملكه من معرفة سطحيّة باللّغة- أنّ هناك أمراً غير واضح، فالمعنى المتبادر -بدواً- من ﴿أَنْ تَضِلُّوا﴾ معنى غريب، فـ ﴿أَنْ﴾ حرف مصدري، ومن المعلوم أنّ الحروف المصدريّة إذا دخلت على الفعل تُسبك مع الفعل فيتحدّان وينتج المصدر، ويكون المعنى حينئذٍ في المثال: «يبيّن الله لكم ضلالكم»، ولكن، هل هذا المعنى المتبادر هو الصحيح؟

بالطبع لا! فهو لا يناسب السياق نهائياً، إذاً ما هو المعنى المقصود؟

عند مراجعة علم النّحو[5]، نجد أنّه قد جرت عادة العرب على حذف

---

(١) عبدالله بن يوسف، ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ج٤ ص١٤٦.

(٢) سورة عبس: ١-٢

(٣) سورة البقرة: ٦٧.

(٤) سورة النساء: ١٧٦

(٥) ابن هشام، عبدالله بن يوسف، شرح شذور الذهب، ص٨٥.

«حرف الجر» ما قبل «أن المصدرية»، وحذف الـ «لا النافية» ما بعد «أن المصدرية»، فيكون المعنى حينئذٍ: «يبين الله لكم لأن لا تضلوا»، وتكون اللام في المقام «لام تعليل».

ففي مثل هذا المثال -والأمثلة كثيرة- نجد أنّ علم النحو قد ساهم بشكل مباشر في تصحيح فهمي البدوي للكلام بحسب المدلول الوضعي.

وهنالك أمثلة أخرى لنفس هذا المعنى التركيبي، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾[1]، والمعنى: «لأن لا تصيبوا قوماً بجهالة»، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ عَلَىٰ فَتۡرَةٖ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٖ وَلَا نَذِيرٖۖ فَقَدۡ جَآءَكُم بَشِيرٞ وَنَذِيرٞۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[2]، والمعنى: «لأن لا تقولوا ما جاءنا من بشير».

المثال الثالث: قال تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾[3]، فهنا عندما نقرأ هذه الآية نلاحظ أمراً غريباً، ما معنى تعدّي «تأكلوا» بـ «إلى»؟ فنحن لا نقول: «أكلت الطعام إلى الطعام»! فما معنى ذكر «إلى» في المقام؟

وللجواب على ذلك ينبغي توضيح مصطلحٍ مهمٍ في علم النحو، وهو مصطلح «التّضمين».

التضمين أسلوب عربيّ أصيل، وهو أنّ العرب تُضمّن معاني بعض الأفعال

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) سورة المائدة: ١٩.

(٣) سورة النساء: ٢.

بأفعالٍ أخرى إيجازاً وتفنّناً، فتقول العرب «خلا زيدٍ إلى عمرو»، ويعنون بذلك «خلا زيد بعمرو ساكناً إليه»، فبدلاً عن الإطناب والتّطويل في الكلام، اختصر العرب الجملة، فغيروا تعدّي الفعل من «الباء» إلى «إلى»[1].

وإذا أردنا تحليل هذه الظّاهرة اللّغوية يمكننا القول بأنّ حرف «إلى» -الذي يفيد معنى الانتهاء- غير مرتبط بالخلو، بل هو مرتبط بمعنى السّكون، ولكن لم يُذكر اعتماداً على سياق الجملة، ووضوح عدم ارتباط حرف «إلى» بالخلوِّ، بل كونه مرتبط بفعل آخر مضمّن في الكلام، وهو فعل السّكون.

وكذلك الكلام في الآية المباركة، فـ «إلى» لا تُناسب الأكل، بل هي مناسبة لمعنى آخر، وهو «الضمّ»، فضُمّ معنى «الضّم» في الجملة بتغيير حرف التعدّي، فيكون -حينئذٍ- المعنى المستفاد من الآية هو «لا تأكلوا أموالهم ضامّينها إلى أموالكم».

وهذا المعنى -أعني الضمّ- لن يُفهم من الآية دون معرفة بالتّضمين الذي يُدرس في علم النّحو.

المحور الثاني: علم الصّرف.

وهو -إن صحّ التعبير- العلم الباحث عن بُنية الكلمة[2]، لا حال أواخرها الذي يختصّ به علم النّحو.

مقدّمة

ولتوضيح الثّمرة الأساسيّة من هذا العلم في فهم القرآن الكريم ينبغي

---

(١) راجع: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ٢ص٧١٧.

(٢) انظر: متن الكافية والشافية، ابن الحاجب، عثمان بن عمر، ص٥٩.

توضيح مصطلحي المادّة والهيئة، وللتّفريق بينهما لاحظ أيّ كرسيٍ خشبيٍ هذا الكرسي يتكوّن من مادة منها قد صُنع، ويتكوّن من هيئة وهي شكل الكرسيِ فهذا الكرسيِ يختلف عن الطاولة الخشبية مثلاً بالهيئة والشّكل، ويختلف عن كرسيِ الحديد بالمادّة.

إذا اتّضح هذا الفرق نطبّق هذا الأمر على ما يهمّنا:

إنّ كلمات اللغة العربية تحتوي على مادّة وهيئة، فمثلاً حروف «د ر س» -وهي المادّة في المثال- يمكن أن نشكّل منها كلمات كثيرة، فنقول: «دَرَسَ، دَارِس، مَدْرُوسٌ، مَدْرَس، مُدرِّس، مَدْرَسَةٌ، دِراسة، ...» وهذه الكلمات رُغم أنّها قد اتّفقت في المادة التي احتوت عليها، إلا أنّها قد اختلفت بالمعنى، ويرجع هذا الاختلاف بالمعنى إلى اختلافها بالهيئة.

وحتى يدرس الصرفيون هذه الهيئات وما تحتويه من معانٍ، جعلوا ميزاناً نستطيع به أن نحاكم جميع الكلمات التي تأتي لنا، فأخذوا مادة «ف ع ل»، وشكّلوا منها كلّ الهيئات التي وردت عن العرب بأيّ مادة كانت، فكانت مادّة «د ر س» بحسب التّرتيب السابق على هذا النّحو: «فَعَلَ، فَاعِل، مَفْعُول، مَفْعَل، مُفَعِّل، مَفْعَلة، فِعَالَة، ...».

معاني الأبنية الصرفية:

وبعد أن جعلوا ذلك الميزان الصرفيِ تتبّعوا استعمال هذه الهيئة عند العرب، فوجدوا أنّ كلَّ هيئة قد دلّت على معانٍ مخصوصة، فعلى سبيل المثال وجدوا أنّ العرب عندما يستخدمون هيئة «فعَّال» فإنّهم يستخدمونها للدّلالة على المبالغة في فعل الفعل (فلاحظ الفرق -مثلاً- بين: «قتّال»، و»قاتل»)، ولاحظَ الصّرفيون أنّ صيغة «مفعَل» -مثلاً- تستخدم للدّلالة

على المكان، وهكذا.

وهذه الدّراسة للهيئات عنونوها بـ: «معاني الأبنية الصرفية»، ويعنون بالأبنية ما ذكرنا أنّه هيئة.

من هنا نفهم أنّ مع عدم معرفتك واطّلاعك على معاني الهيئات ستغفل عن معانٍ مهمة جداً لن تنالها إلى بدراسة الفصل المعني بدراسة معاني تلك الأبنية الذي يُدرس في علم الصرف.

هذا بالإضافة إلى أنّ معرفتك لهيئة الكلمة الّتي أمامك سيمكّنك من تحديد مادّة الكلمة، الأمر الّذي سيساعدك في الوصول إلى معناها اللّغوي عن طريق المعاجم -كما سيأتي عند الكلام عن علم المعاجم-.

ومن هنا نفهم أيضاً أنّ علم الصّرف -كعلم النّحو- يتدخّل في الخطوة الأولى من خطوات فهم النّص، وهي الفهم بحسب المدلول الوضعي للفظ، فالهيئات هي مداليل وضعيّة.

أمثلة:

ولنضرب أمثلة على معاني الأبنية الصّرفية وتأثيرها في فهم القرآن الكريم:

المثال الأول: قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَت أَيدِيكُم وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيسَ بِظَلَّام لِّلعَبِيدِ﴾[1]، عند التّأمل في هذه الآية المباركة، نجد أنّ الآية قد عبّرت بـ «ظلّام» وهي على وزن «فعّال»، ومعلوم أنّ «فَعَّال» هي صيغة مبالغة من «الظّلم»، فالسؤال هنا: عندما نفى الله -سبحانه وتعالى- عن نفسه كونه «ظلّام» أي: كثير الظّلم أو شديده، أ ليس هذا مستلزمٌ لإثبات قليل الظّلم له -والعياذ بالله-؟

(١) سورة آل عمران: ١٨٢.

علم الصّرف له دخالة في تحقيق هذه المسألة، فهل هذه الصّيغة تدلّ على المبالغة؟ وهل هي في المقام تدل على المبالغة أصلاً أو أنّ هذا التّعبير هو أسلوب قرآني خاص؟ أو أنّ المبالغة هنا بسبب كثرة الأعمال الصّادرة من الناس، فالمبالغة نشأت بسبب كثرة العدد لا شدّة الظّلم، وهل هذا محتمل صرفياً؟ أو أنّ الآية كانت في مقام الردِّ على ادّعاءٍ من الكفّار على كون الله «ظلّام للعبيد» -والعياذ بالله-؟، احتمالات كثيرة لعلم الصرف دخالة في ترجيح بعضها على الآخر.

المثال الثاني: قال تعالى في محكم كتابه: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُم وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾[1]، والسؤال هنا، لماذا عبّرت الآية في البداية بـ ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾، وفي الثّانية ﴿يَخۡدَعُونَ﴾؟

والجواب يتبيّن عند التأمّل في هيئة الأولى «يُفاعِلون»، وهي من مصدر «المُفَاعَلَة» ومن معانيها هو محاولة إيقاع الفعل دون وقوعه فِعلاً[2]، بخلاف الثّانية الّتي هي على وزن «يَفْعَلُون» المجرّدة والّتي تدلّ على وقوع الفعل فعلاً.

فالآية تذكر أنّ الكفّار حاولوا خداع الله، ولكن في الحقيقة هم لم يخدعوا إلا أنفسهم.

المثال الثالث: قال تعالى: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[3]، وهنا نلاحظ -بعد معرفة الأبنية الصرفية- أنّ ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ تشتركان في نفس المادة «ر ح م»، ولكن تختلفان بالهيئة، فما الفرق بين الكلمتين لغوياً؟

---

(١) سورة البقرة: ٩.

(٢) انظر ما ذكره محمدي باميانى، غلام علي، دروس في البلاغة، ج١ ص٣١١.

(٣) سورة الفاتحة: ١.

نقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ على وزن «فَعْلَان»، وهذه الهيئة تدلّ على الامتلاء وكثرة وجود الصّفة[1]، كما في قولك: «عطشان، جوعان، ...»، وأمّا ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ فهي على وزن «فَعِيل»، والّتي تدلّ على ثبات واستقرار الصّفة، يقول ابن فارس: «وتكون الصفات اللازمة للنفوس على فَعيل نحو: شريف وخفيف»[2].

المحور الثالث: البلاغة.

علم البلاغة يتكوّن في الحقيقة من ثلاثة علوم، وهي علم المعاني، والبيان، والبديع، وينبغي الكلام في كل علمٍ من هذه العلوم على حِدَة.

أولاً: علم المعاني:

مرّ في المقدّمة وجود أغراض بلاغيّة تتحقّق من خلال طريقة المتكلّم في بيان ما يريد، فإنّ للمتكلّم حريّة التّصرف في بيان كلامه، فتارة يقول: «زيد قائم»، وتارة يقول: «إنّ زيداً لقائم»، وأخرى يقول: «والله إنّ زيداً لقائم»، كلها بيّن فيها قيام زيدٍ.

وعند ملاحظة هذه النّقطة -بالإضافة إلى ملاحظة كون المتكلّم عاقلاً بليغاً حكيماً- يُعلم في الجملة أنّه لا يغيّر عباراته إلّا لمقاصد معيّنة، وهذه المقاصد هي ما نسمّيها بـ «الأغراض البلاغيّة».

وقد تخفى هذه الأغراض البلاغيّة عن كثير من النّاس لعدم إلمامهم بعلم

(١) انظر: رضي الدين الاسترآبادى، محمد بن حسن، شرح شافية ابن الحاجب، ج٢ ص١٤٥، و الفسوي الفارسي، محمد بن محمد، شرح شافية ابن الحاجب، ص٧٢.

(٢) ابن فارس، أحمد بن فارس القزويني الرازي، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص١٧١.

البلاغة أو قلّة باعهم فيه.

وعلم المعاني يركّز في البحث عن هذه الأغراض ومطابقة أحوال اللفظ لأغراض المتكلم.

ولمّا كان كلامنا هنا في الأغراض فقد انتقلنا إلى الخطوة الثّانية من خطوات فهم النّص، وهي الفهم بحسب الأغراض والمناسبات لا بحسب المدلول اللّفظي للكلمة.

أمثلة:

المثال الأول: قال تعالى في محكم كتابه: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ[1] نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2]

وقال في موضع آخر: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾[3].

عند قراءة هاتين الآيتين، نجد أنّ مفردات الآية القرآنية واضحة بيّنة، وكذلك المعاني التركيبيّة، ولكن سيخطر في ذهنك تساؤل مهم، ما سبب تقديم ضمير المخاطب في الآية الأولى، وسبب تقديم ضمير الغائب في الآية الثانية؟

(١) هو الفقر والحاجة، انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم العين ج٥ ص١٧٥.

(٢) سورة الأنعام: ١٥١.

(٣) سورة الإسراء: ٣١.

نلاحظ أنّ التّعبير في الآية الأولى كان ﴿مِنْ إِمْلَاقٍ﴾، والتّعبير في الآية الثانية كان ﴿خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾، فالآية الأولى قد فرضت حصول الإملاق وفرغت عن وجوده، فعلى هذا قد يقال أنّه لمّا كان الفقير المتلبّس بالفقر ينظر إلى نفسه في البداية وحاجته وفقره، بدأ الله في توجيه الخطاب إليهم قائلاً: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ﴾ مبيّناً الاهتمام بالفقراء، وأنّ الرّزق منه -سبحانه وتعالى- وأن لا ييأسوا من روح الله.

وأمّا الآية الثّانية فالظّاهر منها عدم تحقّق الإملاق حتّى الآن، بل الأمر لا يتعدّى الخشية منه مستقبلاً، وبما أنّ منشأ خشية الفقر غالباً ما يكون الأبناء -فهم سبب زيادة التكاليف- بدأ الله تعالى بهم لتوجيه الاهتمام إليهم، وصبّ العناية عليهم قائلاً -عزّ وجلّ-: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ﴾، ثم عرّج إلى الآباء أنفسهم مخاطباً إياهم: ﴿وَإِيَّاكُمْ﴾.

وقواعد هذه المناسبات والأغراض التي تجعلك تفهم هذه الدّقائق = تُدرس في علم المعاني في علم البلاغة.

ثانياً: علم البيان:

بغضّ النّظر عن تعريف علم البيان والمشكلة الواقعة في تعريفه، يُمكننا القول إنّ علم البيان هو علمٌ يبحث عن التّشبيه، والمجاز، والتخييل، والكناية.

وهذه الأمور الأربعة موجودة بالقرآن الكريم بكثرة، فبطبيعة الحال سيساعد تحليلها وفهم القواعد التي ترتكز عليها إلى تحسين فهمنا للقرآن الكريم.

وتبيين الفرق بين هذه الأمور الأربعة يحتاج إلى بحث مفصّل لا يسعه المقام، فسنكتفي بضرب بعض الأمثلة الّتي توضح دخالة هذه الأمور

-بشكل عام- في فهم القرآن.

وعلم البيان يتدخّل في الخطوة الأولى، فالكلام لا يزال فيه حول المداليل الوضعية أو اللازمة لها.

أمثلة:

المثال الأول: قال تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنا قَلِيلا وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ﴾[1]، نجد في هذه الآية أنّ التعبير جاء ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ﴾ مع أنّ الآيات هي أمور غير قابلة للشّراء، فما سرّ هذا التعبير؟

نقول: في المقام ما يسمى بـ «الاستعارة المصرّحة» بأنّ الله سبحانه وتعالى قد شبّه الآيات بأمر يُشترى، وبنى عليه، وبيّن أنّ النّاس تنال بعض المنافع الدنيويّة في قبال التّهاون بآيات الله، وبيّن أنّ هذه المنافع الدنيويّة مهما عظُمت هي «ثمنٌ قليل» في قبال آيات الله، وهذا التّعبير الأخير يسمّى بـ «التّرشيح» في علم البيان.

فقد صوّرت الآية صورة في ذهنك، وهي عملية بيع حذرتك من وقوعها، وهي أن تدفع آيات الله مقابل ثمن قليل وهي بعض المنافع الدنيوية.

هذا الصّورة البلاغيّة تستميلها وتتقبّلها النّفس بشكل أسرع من سرد الحقائق، ففرقٌ بين الآية الكريمة وبين قولي: «آيات الله أهمّ من الدّنيا، فاهتمّ بالأهمّ».

ثالثاً: علم البديع:

يمكننا القول أنّ علم البديع هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بأمور

(١) سورة البقرة: ٤١.

لم تُذكر في علم المعاني أو البيان.

وهنالك بعض الأبحاث في هذا العلم يؤثّر ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفهم، فهو لا يبحث عن المحسنّات اللّفظيّة فقط، بل يبحث عن المحسنّات المعنوية أيضاً.

وينبغي الانتباه إلى أنّ لبحث المحسنّات اللفظية أثرٌ كذلك، وهو أنّ الآية قد تكون في مقام مراعاة محسنّات لفظية معيّنة، فقد يواجهك تعبيرٌ غريب، فتبحث عن الأثر المعنوي لهذا التّعبير في الآية مع أنّ الآية لم تكن إلا في مقام مراعاة المحسّن اللفظي لا غير، فتنقذك معرفة المحسّنات اللفظية من تكلّف معانٍ لم يردها الله -سبحانه وتعالى-.

ونحن سنقتصر في هذا البحث عن ذكر بعض من المحسّنات المعنويّة، وما سنذكره مؤثّر في الخطوة الثانية من خطوات فهم النص.

فمن المحسّنات المعنويّة على سبيل المثال:

الاحتباك

وهو -بشكل مختصر- أن تذكر أمرين، وتحذف من الأوّل ما أثبت نظيره في الثّاني، وبالعكس، سواء كان متضاداً أم لا[1]، ويتّضح أكثر بالمثال -إن شاء الله-.

أمثلة:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿قَدۡ كَانَ لَكُمۡ ءَايَةٞ فِي فِئَتَيۡنِ ٱلۡتَقَتَاۖ فِئَةٞ تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخۡرَىٰ كَافِرَةٞ يَرَوۡنَهُم مِّثۡلَيۡهِمۡ رَأۡيَ ٱلۡعَيۡنِۚ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ

(١) الحلّة السّيرا في مدح خير الورى. ابن جابر الأندلسيّ الهواريّ، ص١١٥، تحت عنوان ذكر الجمع.

بِنَصرِهِۦ مَن يَشَآءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبرَة لِّأُوْلِي ٱلأَبصَٰرِ﴾[1].

فحذفت من الأولى «مؤمنة» الّتي هي في قبال: «كافرة»، ومن الثّاني «تقاتل في سبيل الشيطان» الّتي هي في قبال «في سبيل الله» من الأوّل.

فاختصر لك العبارة بأسلوب تستميله النّفس ولا تجد فيه أي إخلالٍ، بل بالعكس، نجد جمالاً في هذا التّعبير.

واستشعار هذه المعاني من الأمور التي تساعدك عليها هذه العلوم.

الإدماج

وهو أن يُضمَّن كلام سيق لمعنى معنى آخر[2]، وهذا المعنى الآخر لا يكون مصرّحاً به، ولا يكون في الكلام إشعارٌ أنّه مسوق لأجله.

أمثلة:

لاحظ الآيات الأولى من سورة البقرة، فالكلام كان مسوقاً لتعظيم القرآن ﴿ذَٰلِكَ ٱلكِتَٰبُ لَا رَيبَ فِيهِ هُدى لِّلمُتَّقِينَ﴾[3]، وفي ضمن هذا التّعظيم انتقل إلى مطلب آخر، وهو بيان صفات المتّقين، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤمِنُونَ بِٱلغَيبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقنَٰهُم يُنفِقُونَ﴾[4]، ثم انتقل إلى بيان صفات الكفار، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيهِم ءَأَنذَرتَهُم أَم لَم تُنذِرهُم لَا يُؤمِنُونَ﴾[5]، ثم انتقل للكلام عن نوعٍ ثالث من النّاس، وهم المنافقين: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱليَومِ ٱلأٓخِرِ وَمَا هُم

(١) سورة آل عمران: ١٣.

(٢) فيود، بسيوني عبد الفتاح، علم البديع، ص٢٥٩.

(٣) سورة البقرة: ٢.

(٤) سورة البقرة: ٣.

(٥) سورة البقرة: ٦.

بِمُؤۡمِنِينَ﴾[1]

فنجد تغييراً في السياق، وتغييراً في اتجاه الكلام بشكل لطيف لا تستهجنه النفس، فمن خلال بيان أن القرآن هدى للمتقين، تطرّق إلى ما يقابل المتّقين، وهم الكفّار، وأهل النّفاق.

المحور الرّابع: علم المعاجم.

كم منّا قد واجه كلمة -حين قراءته للقرآن الكريم- لم يعرف معناها؟

إنّ مشكلة خفاء بعض كلمات اللّغة قد تكون من أسهل المشاكل التي يلتفت إليها الباحث -وإن كان يقع فيها في بعض الأحيان-، بخلاف خفاء المعنى التّركيبي أو وجه التّصوير البلاغي مثلاً، وهذه المشكلة وإن كانت واضحة غالباً إلّا أنّ الطّريقة الصّحيحة للتعامل معها يخفى -مع الأسف- على بعض الباحثين.

فالاعتماد على «الإنترنت» أو المعاجم المتأخّرة أو كتب التّفسير ليس منهجاً علمياً، بل ينبغي دراسة معنى هذه الكلمة المشكوكة دراسة تحقيقيّة كاملة.

ومن أهمّ الأدوات لدراسة معنى الكلمة هي المعاجم اللغوية، وعلم المعاجم يعطيك نظرة عن كيفيّة التّعامل مع هذه المعاجم، وعن أقسامها، والقيمة العلميّة لكلٍّ منها.

ومن الواضح أنّ علم المعاجم يتدخل في الخطوة الأولى من خطوات فهم النّص، فالكلام في المعاجم عن تحديد المعنى الوضعي للألفاظ.

---

(١) سورة البقرة: ٨.

أمثلة:

ولا بأس أن نذكر بعض الأمثلة -مع كثرتها- لتوضيح المشكلة بشكل أكبر.

المثال الأول: يقول الله تعالى في محكم كتابه: ﴿اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي﴾[1]، ما المراد من قوله تعالى: ﴿تَنِيَا﴾؟ إذا أردنا معرفة معنى هذه الكلمة في أي باب من أبواب المعاجم نرجع؟ هنا يتدخّل علم الصرف -كما ذكرنا-، فعلم الصرف يساعدني في تحديد أصل الكلمة، ولما كانت المعاجم تجري على أصول الكلمة لا على مشتقاتها يُصبح الأمر واضحاً، فبان أننا يجب أن نرجع في المثال إلى باب الواو، لا التاء ولا النون، فأصل هذه الكلمة هي «وني»، وهو -عند الرجوع إلى المعاجم الدقيقة- التّقصير والفتور، أي أنّ الله نهاهما عن التّقصير في الذّكر.

المثال الثاني: قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾[2]، فما معنى قوله تعالى: ﴿يَتِرَكُمْ﴾؟ من المعلوم أنّنا لن نرجع إلى باب الياء للبحث عن معنى الكلمة في المعجم لأنها ياء المضارعة، ولن نرجع إلى باب التاء؛ لأنّها عين الكلمة، بل يجب أن نرجع إلى باب الواو؛ لأنّ أصلها هو «وتر».

وعند الرجوع إلى المعاجم التي ينبغي الرجوع إليها نجد أنّها أتت بمعنى الإنقاص، فالمعنى يكون حينئذٍ: «ولن يُنقصكم أعمالكم».

---

(١) سورة طه: ٤٢.

(٢) سورة محمد: ٣٥.

الخاتمة

استعرضنا -ولله الحمد- علوم اللغة، وحاولنا بيان أمثلة لفائدتها في القرآن الكريم.

- المؤثّر الرّئيس في علم النّحو في فهم القرآن الكريم هو معرفة المعاني التركيبية، وبيّنا أنّها تدخل في الخطوة الأولى من خطوات فهم النص.

- المؤثّر الرئيس في علم الصّرف لفهم القرآن الكريم هو معرفة معاني الأبنية الصّرفية، بالإضافة إلى أهمّيته في الرّجوع إلى المعاجم، وبيّنا أنّها تدخل في الخطوة الأولى من خطوات فهم النّص.

- يبحث علم المعاني عن الخطوة الثّانية من خطوات فهم النّص، وذكرنا مثالاً على أهميّته.

- يبحث علم البيان عن ظواهر بلاغيّة موجودة بكثرة في القرآن الكريم، وقد ذكرنا مثالاً عليها، وذكرنا أيضاً أنّه يبحث عن الخطوة الأولى من خطوات فهم النّص.

- يبحث علم البديع عن المحسّنات اللّفظية والمعنويّة، وذكرنا وجود فائدة في معرفة المحسّنات اللّفظية وهي عدم حاجة تكلّف معاني؛ إذ قد تكون الغاية من هذا التّعبير هو مراعاة هذه المحسّنات اللفظية، وأمّا المحسّنات المعنوية فواضح تأثيرها في فهم النّص، وهي تؤثّر في الخطوة الثّانية من خطوات فهم النّص، وقد ذكرنا مثالين وهما الاحتباك والإدماج.

- وفي الختام تعرّضنا إلى علم المعاجم وأهمّيتها في معرفة مراد

المتكلّم، ودخالة هذا الأمر في الخطوة الأولى من خطوات فهم النّص.

في الختام، أحبّ أن أذكّر بأنّه ينبغي للمؤمن أن يشغل حياته بمحاولة فهم الرّسالة الإلهية له حتى يطبّقها كما أمره الله -تعالى- وهذا لا يتم إلا بالأساس العلميّ الصّحيح، ولن تفيده الاستحسانات الّتي لا قيمة لها، وينبغي له أيضاً أن لا يستصغر الدّور الذي تبذله الحوزة العلمية في تعليم هذه الأدوات التي تساعد المؤمنين وطلبة العلم في الوصول إلى الهدف المرجوّ، وهو فهم القرآن والعترة، سائلاً للجميع دوام التوفيق للوصول إلى ما يريده الله -عز وجل- منهم.

المصادر

١- القرآن الكريم.

٢- ابن الحاجب، عثمان بن عمر، الكافية(في علم النحو) و الشافية(في علمي التصريف و الخط)، مكتبة الآداب، القاهرة.

٣- ابن فارس، أحمد بن فارس القزويني الرازي، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، محمد علي بيضون، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٤- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

٥- عبدالله بن يوسف، ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، المكتبة العصرية، بيروت.

٦- عبدالله بن يوسف، ابن هشام، شرح شذور الذهب، دار الكوخ، طهران، 1425هـ.

٧- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم العين، نشر الهجرة، قم، ١٤٠٩هـ.

٨- الفسوي الفارسي، محمد بن محمد، شرح شافية ابن الحاجب، نشر إحسان، طهران، 1427.

٩- فيود، بسيوني عبد الفتاح، علم البديع، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٣٦هـ.

١٠- محمدي بامياني، غلام علي، دروس في البلاغة (شرح مختصر التفتزاني)، مؤسسة البلاغ، بيروت.

١١- الهواري، ابن جابر الأندلسي، الحلة السيرا في مدح خير الورى. تحقيق علي أبو زيد. عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥ م.

المنافقون في القرآن الكريم
دراسة وتحليل

الشيخ عبدالله ضيف

الملخص

هذه المقالة ملخص لفصلين لبحث أوسع، تعرض فيها الكاتب لمفهوم النفاق لغة واصطلاحاً، ونبذة تاريخية عن النفاق وأبرز المنافقين.

ثم تعرض لصفات المنافقين من الناحية القلبية، والناحية الجسمية والمادية، والناحية المجتمعية، مشفوعاً بأبرز الأحداث كشواهد على كل منها.

الفصل الأول: مباحث تمهيديّة

المبحث الأول: مفاهيم عامّة

المفهوم الأول: النفاق

النفاق في اللغة: بعد هذا الاستقراء لكلمات اللغويين[1]، يظهر منها أن كلمة النّفاق تستعمل على أنحاء:

النحو الأول: الهلاك، كنفقت الدابّة، أي: بعد أن كانت هذه الدابّة على قيد الحياة، صارت إلى الموت.

النحو الثاني: النّفاد، كنفق الزاد وأنفق الرجل، أي: بعد أن كان الزاد موجوداً والمال متوافراً، فصار عدماً، فنفد الطعام وافتقر الرجل.

النحو الثالث: السّرعة، كفرس نفق الجري، أي: الفرس لديه سرعة كبيرة.

النحو الرابع: المخلص، كالنفق ونافق اليربوع، أي: هو سرب في الأرض له مدخل ومخرج، فلكي يخلص اليربوع نفسه من الحيوانات الأخرى، يجعل له نفقاً للهروب ويسمى بالنافقاء.

النحو الخامس: إخفاء الكفر وإظهار الإيمان، كنافق الرجل، أي: أخفى كفره وستره وأظهر الإيمان. وعبر عنه في العين كما سبق هو «الخلاف والكفر»[2]، حيث إن الرجل ينافق المسلمين، فيظهر لهم الإسلام والإيمان ويبطن لهم الكفر والعدوان.

---

(١) الخليل بن أحمد، الفراهيدي، كتاب العين، ج ٤، ص ٢٥٢. إسماعيل بن أحمد، الجوهري، كتاب الصحاح، ج ٤، ص ١٥٦٠. أحمد بن فارس، بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٤٥٤-٤٥٥. أحمد بن محمد بن علي، الفيومي، كتاب المصباح المنير، ج ٢، ص ٥١٨.

(٢) الخليل بن أحمد، الفراهيدي، كتاب العين، ج ٤، ص ٢٥٢.

النّفاق في اصطلاح الفقهاء: هو إظهار الإيمان مع كتمان الكفر[1].

ولا يوجد قبل الإسلام استخدام لكلمة النّفاق بالمعنى المخصوص به، حيث قال ابن الأثير في النهاية: «لم تعرفه [النّفاق] العرب بالمعنى المخصوص به، وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، وإن كان أصله في اللغة معروفاً»[2]. ومثله قول المشكيني صاحب مصلحات الفقه[3]. فللفظة النفاق حقيقة شرعية.

التمييز بين مفهوم النّفاق ومفاهيم أخرى

يتميز معنى النفاق عن التقية والخداع والغدر والكذب والمداهنة والمجاملة والمدارة؛ إذ يوجد تمايز من ناحية المفهوم -وإن اتحدوا في الإبطان والإظهار- لرجوع ذلك إلى العقيدة، ولإلحاق الضرر بالإسلام، ويتخذ بعض من هذه كأساليب في المواجهة. فالتقية والمجاملة والمداراة فضائل والنفاق رذيلة، والخداع والكذب والمداهنة يختلف ضدها عن ضد النفاق، إذ تعرف الأمور بأضدادها، فالخداع ضدها الأمانة، والكذب ضده الصدق، والمداهنة ضدها المداراة، بينما النفاق ضده الإيمان.

المفهوم الثاني: القرآن الكريم

هو الكتاب السماوي الذي أنزله الله تبارك وتعالى على نبيه الأكرم محمد صلى الله عليه وآله كمعجزة له صلى الله عليه وآله على صدق دعوته صلى الله عليه وآله النبوة والدعوة إلى الله بالتبشير والإنذار.

(١) سيّد علي، الشهرستاني، وضوء النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم؛ ج١، ص: ٣٨٧.

(٢) مجد الدين بن محمد الجزري، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ص ٩٣٤.

(٣) انظر، علي أكبر فيض، المشكيني، مصطلحات الفقه، ص: ٥٤٢.

المبحث الثاني: نبذة تاريخيّة عن المنافقين

البحث الأول: تاريخ النّفاق في القرآن الكريم والأمم السابقة

تمهّد مما سبق أن كلمة النّفاق لم تكن متداولة بين الأمم السابقة؛ لأن هذه الاستعمال جديد، ويمكن ذكر مثال قرآني يستشف منها وجود هذه الحالة ولكن لم يطلق عليها هذه التسمية، وهي قصة السامري مع النبي موسى عليه السلام، حيث يمكن ذكر قرائن حول ذلك، منها: إطلاق بعض المفسرين على السامري لفظ المنافق في موارد[1]، وما نقله المجلسي عن قتادة والثعلبي من إطلاق لفظ النفاق عليه[2]، والتحاقه بجماعة المؤمنين أثناء هروبهم من فرعون[3]، واستثماره الفرصة لإلقاء الشبهة على المؤمنين لعبادة العجل[4]، وتشبيه الإمام الكاظم الأول والثاني بالعجل والسامري[5].

البحث الثاني: تاريخ النّفاق في الإسلام

واجه المسلمون عدة أعداء في بدايات حركتهم، وهم:

العدو الأول: الكفار، وقد واجه النبي صلى الله عليه وآله منهم الذى الكثير في مكة المكرمة وكذلك بعد هجرته إلى المدينة المنورة، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْكافِرِينَ كانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبيناً﴾[6].

العدو الثاني: بعض أهل الكتاب، وهم من يؤمنون بالكتب السماوية كاليهود والنصارى وغيرهما، وهؤلاء بسبب أن الإسلام لم يخضع لرغباتهم

---

(1) ناصر، مكارم شيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٥، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(2) محمد باقر بن محمد تقي، المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ١٣، ص ٢٤٤ – ٢٥٤.

(3) علي بن الحسين، المسعودي، اثبات الوصية، ص: ٦٠.

(4) طه: ٨٥ - ٨٩.

(5) محمد باقر بن محمد تقي، المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ٣٠، ص ٤٠٧.

(6) النساء: ١٠١

الشخصية والدنيوية حاربوا الإسلام، قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصارى أَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّالِمِينَ﴾[(١)].

العدو الثالث: المنافقون، وهم أمن أبطن الكفر وأظهر الإسلام وتحركوا للإطاحة بالإسلام، لعد ذكر أوصاف المنافقين قال تعالى: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[(٢)].

ويعد خطر المنافقين على الإسلام أشد من الباقين، إذ المنافق غير مشخص العداوة ويتواجد بين صفوف المسلمين، وينفذ في المؤسسات الإسلامية، ومؤثر كبير في القرارات المصيرية، بعكس الأول والثاني فهما مشخصا العداوة.

البحث الثالث: أبرز الشخصيات المنافقة في الإسلام

وهم كثر، واقتصر على أهم ثلاثة منهم،

١. عبدالله بن أبيّ بن سلول، وقد نزلت فيه آيات متعددة، حيث كان رأس المنافقين وإليه يجتمع المنافقون[(٣)]، وقد دخل النّبيّ الأكرم محمد صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إلى المدينة، وكان ينظم له الخرز ليتوجوه إمارة المدينة، ويرى أن رسول الله قد استلبه ملكاً ينتظر وصوله إليه[(٤)].

٢. نبتل بن الحارث، حيث قال فيه الرسول صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «من أحب أن ينظر إلى الشيطان فلينظر إلى نبتل بن الحارث»[(٥)]، وكان ممن يؤذي

(١) المائدة: ٥١.

(٢) المنافقون: ٤.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ١٦٧.

(٤) عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم، ابن الأثير، الكامل، ج ٢، ص ١٩٣.

(٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ١٦٢.

النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ[1].

٣. أبو عامر الراهب وأصحابه، راهب كان يبشر بظهور النّبيّ الأكرم محمد صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، فلما جاء النّبيّ صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ إلى المدينة ودعاه للإسلام فأبى، وكان معه جماعة انفضوا عنه، فذهب فيما بعد إلى مكة المكرمة، وعمل على التحشيد ضد النّبيّ صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ والإسلام. ثم ذهب للشام لتحشيد الروم ضد النّبيّ صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، وكان يتواصل مع الذين نافقوا ويعدهم ويمنيهم، وقد أمرهم ببناء مسجد ضرار كمقر له ومجمع للمنافقين.[2]

الفصل الثاني: صفات المنافقين في القرآن الكريم

المبحث الأول: الصفات القلبية والنفسية

ذكرت في القرآن الكريم صفات متعددة للمنافقين قلبية ونفسية، وكلها أصلها واحد، وهو في حقيقتها يرجع إلى مرض قلبي، أدى إلى نتائج نفسية أخرى.

المرض القلبي

وردت لفظة المرض في معنيين في القرآن الكريم، الأول بمعنى المرض الجسدي، والمعنى الثاني ما يخص النفس، وما ذكر في حق المنافقين بالمعنى الثاني.

النقطة الأولى: حقيقة المرض القلبي

وردت لفظة المرض في اثنى عشر آية في حق المنافقين، وذكر المفسرون

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٦٢.

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر، ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج ١، ص ١٨.

أقوال في معنى ذلك:

القول الأول: ما قال به الشيخ الطبرسي صاحب تفسير البيان في تفسيره هذه الآيات، وهي بمعنى الشك والريبة والنّفاق، في أكثر الآيات، منها: النور آية ٥٠، الأحزاب آية ١٢.

القول الثاني: ما قال به كالشيخ ناصر مكارم الشيرازي في أكثر الآيات الاثني عشر، بمعنى النّفاق، في أكثر الآيات.

القول الثالث: ما قالب به السيّد الطباطبائي في الميزان، بمعنى ضعف الإيمان، القدر المتيقن منها خمس آيات، وهي في سورة الأنفال آية ٤٩، النور آية ٥٠، الأحزاب آية ١٢، ومحمد آية ٢٠ و٩٢.

والظاهر الذي قد يقترب إلى الذهن إذا اقترن لفظ المنافقين ومرض القلب افترقا في المعنى، وإذا افترق لفظ المنافقين ولفظ مرض القلب اتحدا في المعنى، إلا إذا دلت قرينة سياقية أو شأن النزول أو غير ذلك.

النقطة الثانية: نتائج المرض القلبي

ومن النتائج التي ذكرها القرآن الكريم للمنافقين مرضى القلوب أموراً عدة:

الأمر الأول: رفض الهداية

قد ختم الله على قلوب المنافقين، قوله تعال: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ما ذا قالَ آنِفاً أُولئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْواءَهُم﴾[1].

(١) محمد: ١٦.

الأمر الثاني: الصد عن سبيل الله

الصد عن القيادة الشرعية الإلهيّة، مع ادعائهم الإيمان، وأن من ثوابت الإيمان الرجوع إلى القيادة الإلهيّة لمعرفة الحكم الشرعي ولكن لما يعيشونه من البعد عن الهداية والتخبط فيما يعملون، يذهبون إلى الطاغوت ليتحاكموا عنده، قوله تعالى: ﴿وَإِذا قيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلى ما أَنْزَلَ اللهُ وإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنافِقينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً﴾(١).

الأمر الثالث: العمه والصم والبكم والعمى

يصاب المنافق بالصم والبكم والعمى، فالمنافق يصم نفسه بإرادته واختياره عن سماع الحق، ويبكم نفسه بإرادته واختياره عن النطق بالحق، ويعمي نفسه بإرادته واختياره عن الإبصار إلى الحق، فبما كسبت يداه من مرض في قلبه، يقول تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُون﴾(٢)، فبسبب هذا المرض وبسوء اختيارهم، يقول تعالى: ﴿أُولئِكَ الَّذينَ طَبَعَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصارِهِمْ وَأُولئِكَ هُمُ الْغافِلُون﴾(٣).

الأمر الرابع: العزة بالإثم

لا يكتفي المنافق برد الحق، بل تأخذه العزة بالإثم، فيرى نفسه على حق، فتشتعل في نفسه وقلبه نيران العصبية، فلا يقبل الحقّ ويصر على إثمه وعدوانه، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ

---

(١) النساء: ٦١.

(٢) البقرة: ١٨.

(٣) النحل: ١٠٨.

جَهَنَّمُ ولَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾(1).

الأمر الخامس: الشعور بالخوف

يعيش المنافقون الخوف من أي حركة أو آية أو فعل من النّبيصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو المؤمنين، إذ يخاف المنافقون ظهور نفاقهم وانكشاف أمرهم فيتجرعون ألم الخوف والوجل، قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ كلّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِم﴾(2).

المبحث الثاني: الصفات المادية والجسمية

ذكر القرآن الكريم عدة صفات مادية وجسمية للمنافقين، ونذكرها كالتالي:

الصفة الأولى: القول الجميل

المنافق -بالعادة- يحمل لساناً جميلاً، ويرتب حديثه بشكل متناسق، كي يوقع الطرف الآخر في شبك نفاقه، فلا يعطي الحقيقة في كلامه، ويكتفي بأنصاف الحقائق ويغطيها ويغلفها بغلاف الحسن في الظاهر، ولكن باطن كلامه وأحاديثه تضمر الخصومة، بل هو ألد الخصام، قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النّاس مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلى ما في قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصام﴾(3).

الصفة الثانية: الجسد الجميل

ذكر القرآن الكريم صفة جمال الجسد لدى المنافقين، إذ كان منافقو المدينة يتميزون بجمال الجسد واللباس وتنظيمه، قوله تعالى: ﴿وإِذَا رَأَيْتَهُمْ

(1) البقرة: ٢٠٦.

(2) المنافقون: ٤.

(3) البقرة: ٢٠٤.

﴿تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾[1] فكان الناظر إليهم يعجب بما لديهم من كمال الخلقة والجمال.

الصفة الثالثة: الكسل في الجسد

المنافق لما كان ظاهره يخالف باطنه، إذ لم يدخل قلبه الإيمان بالله تعالى والرسول صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والمعاد، فيتثاقل في الأعمال العبادية، فيتكاسل عن الصلاة، قوله تعالى: ﴿وإِذَا قَامُواْ إِلَى الصَّلاَةِ قَامُواْ كُسَالَى﴾[2].

الصفة الرابعة: كثرة الأموال والأولاد

الأموال والأولاد نعمة إلهية يعطيها لمن يشاء، وهي من أسباب القوة والمنعة، ولكن الإسلام لا يرى في كثرة الأولاد والأموال سبباً مستقلاً عن الله سبحانه وتعالى للقوة والمنعة، بل هي وسيلة من الوسائل التي تركها الله للمؤمنين للاستفادة منها لتقوية الإسلام.

وقد أنعم الله سبحانه وتعالى على المنافقين بنعمة الأموال والأولاد وكثرتهما، ولكن الله سبحانه حذر المؤمنين عن النظر إلى المنافقين بنظر الإعجاب، بل كثرتهما إلى المنافقين عذاب لهم في الدنيا والآخرة، قوله تعالى: ﴿فَلا تُعْجِبْكَ أَموالُهُمْ وَلا أَوْلادُهُمْ إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِها فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كافِرُون﴾[3]، فهذه النعمة الإلهيّة لهم في الحقيقة وبال عليهم وعذاب، وهي شواغل بالنسبة إليهم عن الهداية والصلاح والتعقل لمجريات وحقائق السنن الإلهيّة في الكون.

المبحث الثالث: الصفات المجتمعيّة

---

(١) المنافقون: ٤.

(٢) النساء: ١٤٢

(٣) التوبة: ٥٥

يتخلّق المنافقون بصفات معينة يتعاملون بها مع المجتمع المسلم، تارة ضد قيادة المجتمع وتارة أخرى ضد مكونات المجتمع وتارة ثالثة مع العدوّ الخارجي للمجتمع المسلم، فهي تتعامل مع كلّ جهة بحسب المعطيات التي لديها، والأساليب المؤثرة، واذكرها في نقاط:

النقطة الأولى: ضد قيادة المجتمع

عمل المنافقون على إسقاط شخصية النّبيّ محمد صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ في المجتمع الإسلاميّ في حياته وبعد مماته، والقرآن الكريم قد وثق أعمال المنافقين التي صدرت منهم من أجل تشويه سمعة النّبيّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وأبرز المواقف:

الأمر الأول: التحاكم إلى الطاغوت مع وجود النّبيّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ

الأصل هو الرجوع في حالة التنازع لمن له الولاية أمر بديهي، قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطيعُوا اللّٰهَ وَأَطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْويلا﴾(١)، وشيء أوسع المفاهيم، فالتنازع سواء كان في أمر ديني أو دنيوي فيراجع فيه القيادة المعصومة العارفة بالدين.

وقد خرج المنافقون عن هذا الأصل بصريح القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُريدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُريدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعيدا﴾(٢)، فمن غير المعقول أن آمن بمبدأ معين فكراً وأخالف هذا المبدأ عملاً وسلوكاً.

(١) النساء: ٥٩.

(٢) النساء: ٦٠.

الأمر الثاني: الاغتيال المعنوي

عمل المنافقون على استغلال أي حدث ممكن في تشويه سمعة النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بما يسمى في الاصطلاح المعاصر الاغتيال المعنوي، وذلك بعدة طرق، منها:

الطريق الأول: عودة النّبيّ من غزوة بني المصطلق

وقد ذكرتها في الفصل الأوّل في المبحث الثاني تحت عنوان أبرز الشخصيات المنافقة في الإسلام عبدالله بن أبيّ بن سلول تحت الحدث الثاني، فراجع.

الطريق الثاني: حادثة الإفك

وقد اختلف المفسرون بالمقصود بحادثة الإفك، هل هي عائشة كما هو قول العامة أم هي مارية القبطية أم إبراهيم؟ وناقش السيّد الطباطبائي في كلا الأمرين، وخلص إلى أن المقصود شخصية قريبة من النّبيّ صلى الله عليه وآله إما زوج وإما أم ولده[1].

فقد رموا أهل النّبيّ صلى الله عليه وآله بفعل الفاحشة، وقد رد القرآن ذلك، والذين روجوا لهذه الشائعة في أهل النّبيّ صلى الله عليه وآله هم المنافقون، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جاؤُ بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾[2].

الطريق الثالث: حادثة الغدير

ورد في تفسير القمي: «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: لَمَّا أَقَامَ رَسُولُ

---

(١) السيّد محمد حسين، الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٥ ص ٨٩.

(٢) النور: ١١.

اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ كَانَ بِحِذَائِهِ سَبْعَةُ نَفَرٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ - وَهُمْ فُلَانٌ وَفُلَانٌ[1] وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَأَبُو عُبَيْدَةَ وَسَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ وَالْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ قَالَ الثَّانِي: أَمَا تَرَوْنَ عَيْنَهُ كَأَنَّمَا عَيْنَا مَجْنُونٍ - يَعْنِي النَّبِيَّ السَّاعَةَ يَقُومُ وَيَقُولُ قَالَ لِي رَبِّي - فَلَمَّا قَامَ قَالَ: أَيُّهَا النَّاس مَنْ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ - قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ قَالَ اللَّهُمَّ فَاشْهَدْ - ثُمَّ قَالَ أَلَا مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ - وَسَلِّمُوا عَلَيْهِ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ - فَنَزَلَ جَبْرَئِيلُ وَأَعْلَمَ رَسُولَ اللَّهِ بِمَقَالَةِ الْقَوْمِ فَدَعَاهُمْ وَسَأَلَهُمْ فَأَنْكَرُوا وَحَلَفُوا - فَأَنْزَلَ اللَّهُ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ ما قالُوا»[2]، فنكتشف أنه لآخر أيام الرسول صلى الله عليه وآله كان المنافقون يستميتون في الاستهزاء وتشويه صورة النّبي صلى الله عليه وآله في مجالسهم وأنديتهم.

الأمر الثالث: الاغتيال الجسدي

تعرض النّبي صلى الله عليه وآله لعدة اغتيالات نجى منها بوحي من الله تعالى، واثنان من الاغتيالات من قبل المنافقين على الأقل، وهما:

الاغتيال الأول: غزوة حنين

فقد نقل أسد الغابة، قوله: «قال الزبير: خرج شيبة [بن عثمان بن أبي طلحة] مع رسول الله صلى الله عليه وآله يوم حنين، يريد أن يغتال رسول الله صلى الله عليه وآله فرأى من رسول الله صلى الله عليه وآله غرّة، فأقبل يريده، فرآه رسول صلى الله عليه وآله، فقال: يا شيبة، هلمّ، فقذف الله في قلبه الرعب، ودنا من رسول الله صلى الله عليه وآله، فوضع يده على صدره، ثم قال: اخسأ عنك الشيطان، فقذف الله في قلبه الإيمان، فأسلم، وقاتل مع رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان ممن صبر يومئذ، وقيل في امتناعه من قتل

---

(١) وقد سماهم في تفسير الصافي، ج٢، ص ٣٥٩.

(٢) علي بن إبراهيم، القمي، تفسير القمي، ج١، ص: ٣٠١.

النّبيصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ غير ذلك»[1]. وقيل إنه أسلم يوم فتح مكة وقيل أسلم في غزوة حنين عندما أراد قتل الرسولصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ[2]. فالكلام يأتي على كونه مسلماً ظاهراً قبل غزوة حنين بغرض قتل الرسولصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

الاغتيال الثاني: غزوة تبوك (مؤامرة العقبة)

عندما رجع النّبيصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من غزوة تبوك تآمر عليه في العقبة اثنى عشر رجلاً من المنافقين يريدون قتله عن طريق إسقاطه من على ناقته، وقد نزل جبرئيل ينبهه على ذلك، فكان يصحبه عمار يقودها وحذيفة بن اليمان يسوقوها، فبأمر رسول اللهصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ضرب حذيفة وجوه رواحل المنافقين، فرجعوا ضمن حشد النّاس كي لا يعرفهم أحد، وقد عرفهم رسول اللهصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لحذيفة[3]، قوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ ما قالُوا وَلَقَدْ قالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ وَهَمُّوا بِما لَمْ يَنالُوا وَما نَقَمُوا إِلاَّ أَنْ أَغْناهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْراً لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذاباً أَلِيماً فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ وَما لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ﴾[4].

ومحل الشاهد أن الآية تذكر مؤامرة على النّبيصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عبر الاستهزاء بصورة النّبيصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الممثل والقدوة الإسلاميّة، وهو اغتيال معنوي، بقوله: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ ما قالُوا وَلَقَدْ قالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ﴾، كما المؤامرة الأخرى هي الاغتيال الشخصي للنبي الأكرمصَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عبر قتله، قوله: ﴿وَهَمُّوا بِما لَمْ يَنالُوا﴾.

(١) أبو الحسن بن علي بن محمد الجزري، بن الأثير، أسد الغابة، ج ٢، ص ٣٨٣.
(٢) أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد، عبدالبر، الاستيعاب، ج ٢ ص ٧١٢.
(٣) الفضل بن الحسن، الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٢٨.
(٤) التوبة: ٧٤.

النقطة الثاني: ضد مكونات المجتمع

عمل المنافقون بدقة ضد مكونات المجتمع الإسلامي لتفكيك الاندماج والأخوة التي أرسى معالمها الإسلام الحنيف، فاستثمر الفجوات الاجتماعيّة الحاصلة في مجتمع تحول من جاهلية ظلماء إلى عصر النور والتحضر، مستغلين بساطة البعض وجهل البعض الآخر، وتوسع تيار النّفاق بين أفراد المجتمع، وذلك في أمور:

الأمر الأول: الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف

اتبع المنافقون خطوات الشيطان عبر أمرهم بالمنكر ونهيهم عن المعروف، قوله تعالى: ﴿الْمُنافِقُونَ وَالْمُنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنافِقِينَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾[1]، فقد فضح الله تعالى أمرهم في القرآن الكريم كي يفهم من سيأتي بعدُ ليشخص العدوّ من الصديق، فيعرف أن من ينشر المنكر وينهى عن المعروف في صف الشيطان وأوليائه، ويعادي الله تعالى والمؤمنين.

ونشط في هذا المجال الرجال والنساء منهم، فالاستفادة من العنصر النسائي مهم وخطير في التأثير على المجتمع، فإن صلحت المرأة ربت مجتمعاً صالحاً، وإن فسدت المرأة ربت جيلاً فاسداً.

الأمر الثاني: منع الصدقات عن المؤمنين

حث المنافقون الآخرين على عدم التضامن والتكافل الاجتماعي مع الفقراء والضعفاء، قوله تعالى: ﴿هُمُ الَّذينَ يَقُولُونَ لا تُنْفِقُوا عَلى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا وَلِلَّهِ خَزائِنُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَلكِنَّ

---

(١) التوبة: ٦٧.

الْمُنافِقِينَ لا يَفْقَهُون﴾[1] فالهدف الأساس لدى المنافقين أن يضعف المجتمع الإسلامي ويتفكك حتى ينفض النّاس عن الرسول صلى الله عليه وآله وعن الإسلام فتعود الجاهلية لتحكم أمور النّاس وتعيدهم إلى العبودية المقيتة الظالمة، وقد بين ذلك عبدالله بن أبي بن سلول في كلامه عندما قال كلمته في قضية منازعته مع جعال في حال رجوعهم من غزوة بني المصطلق، قوله ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال: «قد نافرونا وكاثرونا في بلادنا والله ما مثلنا ومثلهم إلا كما قال القائل سمن كلبك يأكلك أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل يعني بالأعز نفسه وبالأذل رسول الله صلى الله عليه وآله ثم أقبل على من حضره من قومه فقال هذا ما فعلتم بأنفسكم أحللتموهم بلادكم وقاسمتوهم أموالكم أما والله لو أمسكتم عن جعال وذويه فضل الطعام لم يركبوا رقابكم ولأوشكوا أن يتحولوا من بلادكم ويلحقوا بعشائرهم ومواليهم»[2].

الأمر الثالث: الفتنة بين المؤمنين

عرف المنافقون أهمية الأخوة الإيمانية التي أرسى معالمها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في المدينة المنورة[3]، فحاولوا تفتيت المجتمع عن هذا الطريق، كما قال عبدالله بن أبي بن سلول في مشاجرته مع جاعل[4]، تقدمت سابقاً في منع الصدقات عن المؤمنين فلا أعيد.

---

(١) المنافقون: ٧.

(٢) الفضل بن الحسن، الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٤٤٣، وقريب منه ما نقل في عيون الأثر، انظر أبو الفتح محمد، ابن سيّد الناس، عيون الأثر، ج ٢، ص ١٣٠.

(٣) التوبة: ١١.

(٤) الفضل بن الحسن، الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٤٤٣، وقريب منه ما نقل في عيون الأثر، انظر أبو الفتح محمد، ابن سيّد الناس، عيون الأثر، ج ٢، ص ١٣٠.

وعندما يكشف القرآن أعمالهم يحلفون بالله أنهم من المؤمنين، قوله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَما هُمْ مِنْكُمْ وَلكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ﴾[1]، والله تعالى يفاصل بين المنافقين والمسلمين وما هم منكم.

كما استخدموا أسلوب المخادعة والكذب ظناً منهم ينقذون أنفسهم ويغطون عليها من الكشف للمؤمنين، واستخدموا ذلك كي تشيع ظاهرة عدم الثقة بين المسلمين، قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ ساءَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2].

كما يمارسون أسلوب الخداع والمكر والحيلة، فيحلفون ما قالوا وما فعلوا، كذباً على الله تعالى وعلى رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وعلى المؤمنين، وهو من أشد الأعداء عليهم، قوله تعالى: ﴿وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلى ما في قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصامِ﴾[3].

وهناك من المسلمين من يسمع لهؤلاء المنافقين، قوله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا فيكُمْ ما زادُوكُمْ إِلاَّ خَبالاً وَلَأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَليمٌ بِالظَّالِمينَ﴾[4].

النقطة الثالثة: التآمر ضد المجتمع مع العدوّ الخارجي

قام المنافقون بالتآمر ضد المجتمع الإسلامي والدولة الفتية مع الأعداء الذين يتربصون بالإسلام الدوائر، وقد تنوعت أدوارهم في ذلك، واذكرها ضمن أمور:

---

(١) التوبة: ٥٦.

(٢) المنافقون: ٢.

(٣) البقرة: ٢٠٤.

(٤) التوبة: ٤٧.

الأمر الأول: التخلف عن الجهاد

عمل المنافقون في المدينة على إرباك المشهد الجهادي للمسلمين، وهو عن طريقين:

الطريق الأول: الخروج مع النّبيصلى الله عليه وآله للقتال ومن ثم الرجوع في منتصف الطريق، وذلك لإنزال الإحباط واليأس في قلوب المسلمين عن خوض المعارك، بالإضافة لقلة العدد والعدة.

كما جرى ذلك في معركة أحد، إذ خرج النّبيصلى الله عليه وآله بجيش المسلمين وقوامه ألف مقاتل، وقد رجع عبدالله بن أبيّ بن سلول وجماعة المنافقين في الطريق بما قوامه ثلث الجيش، وقد صرحت رواية أبي الجارود بأنهم ثلاث مئة منافق[1].

الطريق الثاني: البقاء في المدينة والامتناع عن الخروج مع النّبيصلى الله عليه وآله للحروب ابتغاء الفتنة، وتثبيط المقاتلين عن القتال.

حيث حاول المنافقون الاستفادة مما ذكرناه سابقاً -الحالة الروحية والبلاء الشديد- لتثبيط المقاتلين عن الجهاد في سبيل الله، قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقائِلِينَ لِإِخْوانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنا وَلا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[2] وبينت الآية أن المنافقين لا يحضرون القتال إلا قليلًا. وإذا حضر المنافقين في حرب فهم يبحثون عن إثارة للفتن والغوائل بالمسلمين.

الأمر الثاني: التواصل مع العدوّ الخارجي والتجسس

تواصل المنافقون مع العدوّ الخارجي بغرض إنزال الضربات على المسلمين والقضاء عليه، وقد أدى ذلك إلى موالاة ومحبة للكافرين، ثم تواصلوا مادياً

---

(١) علي بن إبراهيم، القمي، تفسير القمي، ج١، ص: ١٢٢.

(٢) الأحزاب: ١٨.

عبر التخطيط للحروب وإخلاف التعهدات وغير ذلك.

الحدث الأول: الموالاة للكافرين

وقد أشرت إلى ذلك في الأمر الأوّل التحاكم للطاغوت مع وجود النّبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِه من النقطة الأولى تحت عنوان ضد قيادة المجتمع.

الحدث الثاني: التعاون مع بني النضير

تواصل المنافقون مع الأعداء يأتي في سياق إسقاط الإسلام في المدينة كخطة أولى، وثم إذا انتصر الكفّار والمشركون يكونون سالمين من الأذى، ويحصلوا على المكاسب والغنائم والمصالح، وإن خسر المشركون فهم احتفظوا بإيمانهم الظاهري، فيكسبون الغنائم التي يحصل عليها المسلمون، قوله تعالى: ﴿الَّذينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللهِ قالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كانَ لِلْكافِرينَ نَصيبٌ قالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنينَ فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرينَ عَلَى الْمُؤْمِنينَ سَبيلا﴾[1].

الأمر الثالث: الاجتماعات السرية

يجتمع المنافقون في أماكن متعددة ابتغاء التخطيط والاتفاق على الأعمال العدائية ضد الدين، والاستهزاء بما يعتقد به المسلمون وما يريدون القيام به من حروب وقتال، ومنها:

المكان الأول: مسجد ضرار

فعدّ هذا المسجد مكاناً للإضرار بالمسلمين كمركز متقدم للأعمال العدائية، فتعامل النّبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِه مع هذا الأمر بالإحراق، لم يعط فرصة لهؤلاء

---

(١) النساء: ١٤١.

المنافقين بالتقدم في خطواتهم تلك لبناء المراكز تحت العناوين البراقة التي تدس السم في جسد الأمّة الإسلاميّة.

المكان الثاني: بيت سويلم

وكان هذا البيت يجتمع فيه المنافقون، يثبطون النّاس عن الذهاب لحرب الروم في غزوة تبوك، فبعث الرسول ﷺ إليه طلحة بن عبيدالله في مجموعة من أصحابه، وأمره بحرق بيت سويلم عليهم[1].

الأمر الرابع: نشر الإشاعات

قام المنافقون بنشر الشائعات في وسط المجتمع المؤمن ووسط الاستعداد للحروب والقتال، وأذكر أبرز الأمثلة فيما نشره المنافقون من الإشاعات لإدخال الضرر على المسلمين، ومنها:

الحدث الأول: غزوة بدر

أشاع المنافقون في غزوة بدر -مع قلة عدد المقاتلين- عدم القدرة على القتال، وقد رد الله سبحانه وتعالى عليهم بقوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنافِقُونَ وَالَّذينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هؤُلاءِ دينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَإِنَّ اللهَ عَزيزٌ حَكيمٌ﴾[2].

الحدث الثاني: استخلاف الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام

ذكر ابن هشام في كتاب سيرة النّبي ﷺ عن استخلاف النّبي ﷺ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب على المدينة عند خروجه لغزوة تبوك، وقد

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥١٧.

(٢) الأنفال: ٤٩.

أرجف المنافقون أن تركه النبي صلى الله عليه وآله استثقالاً[1]، فكان هؤلاء يستهدفون بإشاعاتهم الإمام علي عليه السلام ليتخلى عن استخلافه في المدينة من قبل النّبي صلى الله عليه وآله ليخلو لهم الجو بأراجيفهم، ويخلقوا الفتنة تلو الأخرى.

الحدث الثالث: إطلاق الأراجيف

أطلق المنافقون الكثير من الشائعات في المدينة المنورة، وقد حذرهم الله تعالى من ذلك، إذ تؤثر شائعاتهم على روحيات المقاتلين والمستعدين للخروج للقتال، فقال الله تعالى: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجاوِرُونَكَ فيها إِلاَّ قَليلاً﴾[2].

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٢٠.

(٢) الأحزاب: ٦٠