

فَقِّهْ هَـلَـمَّ الْبَيْتِ

عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة

الطبعة الثالثة

- الاستصناع
- التشبّه بالكفار
- التذكية الشرعية
- مصطلح: آيات
- من فقهاءنا: ابن الجُبَيْد
- المسائل المستحدثة في الطب
- التلقيح الصناعي
- شرطية الذكورة في منصب القضاء
- شروح اللمعة و الروضة البهية



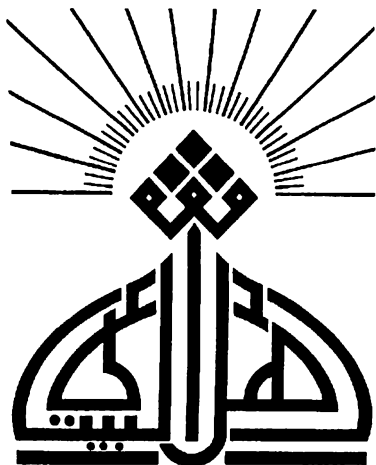
فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فَصْلِيَّةٌ فِقْهِيَّةٌ مُتَخَصَّصَةٌ

تصدر عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)

العدد السابع - السنة الثانية

١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م



هَجَلَة فَطْلِيَّةٌ وَمَقَامِيَّةٌ بِتَخْطِصِيَّةٍ

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

الاشتراك السنوي

(١٢٠٠) تومان داخل البلاد

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانک تجارت ایران

شعبه انقلاب - قم

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاری

بانک صادرات ایران - قم



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

كلمة التحرير ٦-١
رئيس التحرير

الاستصناع ٢٦-٧
آية الله السيّد محمود الهاشمي

المسائل المستحدثة في الطب - القسم الثاني ٥٤-٢٧
آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

التشبه بالكفار والتبعية لهم ٦٦-٥٥
آية الله السيّد محسن الخرازي

التلقيح الصناعي ٩٢-٦٧
آية الله الشيخ محسن حرم پناهي

شرطية الذكورة في منصب القضاء ١٣٢-٩٣
آية الله الشيخ الكيلاني

التذكية الشرعية وطرقها الحديثة - القسم الثاني ١٥٤-١٣٣
الاستاذ الشيخ حسن الجواهري

نافذة: المصطلحات الفقهية - آيات ١٧٢-١٥٥
إعداد الشيخ خالد الغفوري

في رهاب المكتبة الفقهية: شروح اللمعة والروضة البهية ١٩٢-١٧٣
إعداد السيّد محمّد جواد الجلاّلي

من فقهاءنا: ابن الجنيد الأسكافي - القسم الثاني ٢٤٨-١٩٣
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

بسم الله الرحمن الرحيم

إنَّ عملية الإفتاء عندما ننظر إليها من زاوية الواقع العملي سنذعن بأنَّها ضرورة ملحة .. وهذا من الواضح بمكان لكون الأعم الأغلب من أبناء المجتمع لا يملكون القدرة على استنباط الأحكام من الأدلة مباشرة ويتعذَّر عليهم الاحتياط عادة .. فينحصر الطريق أمامهم في - مراجعة أهل الذكر وذوي الاختصاص من المجتهدين .. إذن فلا ريب في أهمية الإفتاء الذي هو باب الشريعة الذي منه تُؤتى والحسن الحصين الذي يحميها من الاندساس والانحراف .. ونحن يمكننا أن نتبين مدى الأهمية الكبرى التي أعطيت لقضية الإفتاء والفقاهة من خلال دراسة النصوص الواردة بهذا الشأن .. منها بل أهمها قوله عزَّ من قائل: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ فإنَّ في هذه الآية المباركة عدَّة إشارات :

الأولى - اعتبار التفقه بالدين الحنيف ضرورة ثابتة لا محيص عنها وقضية حتمية لا ترتفع حتى حال وجوب الجهاد .. بل ورود الحَضَّ فيها على التفقه والأمر به لا مجرد بيان كونه سائغاً ومباحاً شرعاً.

الثانية - بيان انحلال الأمر بالتفقه وانقسامه على جميع قطاعات المجتمع .. ولم يُكتَفَ بإيضاح أصل الحكم أي وجوب التفقه كما هو المعهود في بيان الأحكام الكفائية - نظير قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم

أُمَّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴿١١٠﴾ - فَإِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ آيَةِ النَّفِيرِ أَنَّ الْجَاهِدَ لَيْسَ حَكْمًا كَفَائِيًّا صَرَفًا .. بَلْ يَشْبَهُ الْعَيْنِي؛ لِقَوْلِهِ: ﴿١١١﴾ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ ﴿١١٢﴾ فَهُوَ عَيْنِي بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ فِرْقَةٍ فِرْقَةٌ .. وَكَفَائِيًّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَفْرَادِ الْفِرْقَةِ الْوَاحِدَةِ؛ لِلْاِكْتِفَاءِ بِأَيَّةِ طَائِفَةٍ مِنْهَا .. وَبِهَذِهِ الْمَعَادِلَةُ يَتِمُّ اسْتِعَابُ الْأُمَّةِ بِكُلِّ فَصَائِلِهَا وَتَغْطِيَةِ حَاجَتِهَا الرِّسَالِيَّةِ مِيدَانِيًّا ..

الثالثة - لقد طرحت الآيَةُ التَّفَقُّهَ بِمَا لَهُ مِنَ الْمَعْنَى الْوَاسِعِ الرَّحْبِ .. وَلَمْ تَحْصِرْهُ فِي آفَاقِ ضَيْقَةٍ مَحْدُودَةٍ كَمَا هُوَ الْمَتَعَارِفُ فِي أَزْمِنَتِنَا هَذِهِ .. حَيْثُ إِنَّ الْمَفْهُومَ عَرَفًا مِنْ مُصْطَلَحِ التَّفَقُّهِ وَالْفَقَاهَةِ هُوَ الْقُدْرَةُ عَلَى تَحْصِيلِ وَاسْتِخْرَاجِ الْأَحْكَامِ مِنْ أَدَلَّتِهَا الْمَحْدَّدَةُ وَفَقِ ضَوَائِبِ وَأَسْوَاسِ مُثَبَّتَةٍ وَمُنَقَّحَةٍ مِنْ قِبَلِ الْأُصُولِيِّينَ .. بَيِّدَ أَنَّ التَّفَقُّهَ الْمَطْلُوبَ وَالْمَرَادَ قَرَأْنِيًّا هُوَ الْقَابِلِيَّةُ عَلَى فَهْمِ الرِّسَالَةِ بِكُلِّ أَبْعَادِهَا الْعَقِيدِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ وَالتَّشْرِيعِيَّةِ .. وَهَذَا السَّنْخُ مِنَ التَّفَقُّهِ هُوَ الَّذِي يَحْمِي الرِّسَالَةَ مِنَ الضُّمُورِ وَالْمَوْتِ .. وَيَصُونُهَا مِنَ التَّعْطِيلِ وَالتَّحْجَرِ لَا التَّفَقُّهَ النَّاْقِصَ الَّذِي يَقْتَصِرُ عَلَى مَعَالِجَةِ الشَّرِيعَةِ مِنْ زَاوِيَةٍ خَاصَّةٍ ..

الرابعة - ضرورة إِيصَالِ الثَّقَافَةِ الرِّسَالِيَّةِ إِلَى الْأُمَّةِ بِنَحْوِ مُؤَثَّرٍ ﴿١١٣﴾ وَلِيَنْذَرُوا قَوْمَهُمْ ﴿١١٤﴾ وَالَّذِي يَكُونُ بِدَوْرِهِ طَرِيقًا مُمَهِّدًا لِامْتِثَالِ الْمُنْذَرِينَ وَمُقَدِّمًا لَا يُسْتَغْنَى عَنْهَا لِבِنَاءِ الْمَجْتَمَعِ الْمُنَشَوْدِ ﴿١١٥﴾ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١١٦﴾ .. فَلَا الْإِنْذَارَ الْعَقِيمَ وَغَيْرَ الْمُنْتَجِ يَشْبَعُ غَرَضُ الشَّارِعِ .. وَلَا الْإِخْبَارَ غَيْرَ الْفَاعِلِ وَالْفَاقِدَ لِعُنَاصِرِ التَّحْرِيكِ يَحْقُقُ مَكْسَبًا مُهِمًّا .. حَيْثُ إِنَّ الْآيَةَ لَمْ تَقْتَصِرْ عَلَى ذِكْرِ الْحُكْمِ وَحْدَهُ .. بَلْ أَتَتْ بِهِ مُسَبِّقًا وَمُلْحِقًا بِجُمْلَةٍ مِنَ الْعُنَاصِرِ الَّتِي تَشْكَلُ بِمَجْمُوعِهَا مَرْكَبَ الْوَعْيِ وَالدَّفْعِ بِاتِّجَاهِ التَّنْفِيزِ وَالْإِنْقِيَادِ .. وَهُوَ إِنْ دَلَّ عَلَى شَيْءٍ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى شِدَّةِ عُنَايَةِ الشَّارِعِ وَاهْتِمَامِهِ بِهَذَا الْأَمْرِ .. مِمَّا يَقْتَضِي كَوْنَ

الاستجابة من قِبل المعنّي والمخاطب بهذا الحكم على مستوى بحيث يتناسب مع حجم المسؤولية المسجلة في عهده .. بمعنى أن تكون حركة المخاطب نحو امتثال هذا الأمر الربّاني - أي التفقه في الدين - وافية بتحقيق المراد بتمامه .. ولا يخفى توقّف ذلك على تشخيص ووعي غرض المولى والهدف المقصود من الحكم في رتبة سابقة ..

وعلى ضوء ذلك يتمّ تقويم حركة كلّ طائفة من كلّ فرقة .. فقبل بداية النفي لطلب العلم والشروع في التفقه لا بدّ من اعتماد خطة إحصائية دقيقة لانتداب الكادر المستعدّ وانتخاب الطائفة اللائقة بتحمّل عبء التفقه بما فيه من حيثيات وأبعاد فعلية ومستقبلية ..

وبعد تجاوز مرحلة البناء والإعداد والوصول إلى مرتبة التخصص والفاهمة المعتمدة يتحمّل على تلك الطائفة الانتقال إلى حالة العطاء وممارسة وظيفتها وهي الإفتاء ﴿لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ .. وقد تقدّم أنّه ليس مطلق الإفتاء بمحقّق للملاك .. بل المراد الجدّي للشارع الحكيم هو الإفتاء الموجّه للجمهور .. والذي من شأنه البيان والوضوح بحسب ما هو متعارف في مخاطبة الرأي العام والتأثير فيه على نحو ينتج تأثر المخاطب وتفعيل حالة التقوى فيه: ﴿لعلّهم يحذرون﴾ .. أي ضرورة توقّر لغة الفقه على عنصريين .. هما: الوضوح والتحريك .. وكلّ من العنصرين بحاجة ماسّة إلى دراسة وتأمّل دقيقين لمعرفة مدى انطباقهما على الخطاب الفقهي الفعلي ..

إنّ الوسيلة المعتمدة اليوم لدى الفقهاء في الخطاب هي الرسائل العملية .. فهي الناطقة باسم الفقيه والحاوية لمجموعة فتاواه وآرائه ولا ريب في كون العمل بها مبرراً لذمة المقلّد .. فما عليه إلّا أن يبادر لتطبيق وإجراء الأحكام الموجّهة إليه .. وهو الذي يتحمّل كامل المسؤولية في حالات التلكؤ وعدم الامتثال فإنّ ذمّته تبقى مشغولة

ومن اللازم عليه تحصيل اليقين بفراغها .. لكن لا يخفى أنَّ هذا إنَّما يتم في فرض تحقّق الإنذار بمحض وصول الرسالة العملية إلى المقلّد .. ودعوى المفروغية من ذلك غير بيّنة ولا مبيّنة .. لأنّ الإنذار لا يصدق على كلّ إفتاء ما لم يتّصف بالبيان والتحريك .. في حين أنّنا نرى أنّ المقلّد في كثير من الأحيان لا يمكنه تحديد وظيفته من خلال مطالعة الرسالة فقط .. بل يعاني من صعوبات في فهم عباراتها فلا يصل بسهولة إلى ما يراد منه شرعاً من تكاليف وأحكام ..

وفي حالات من هذا القبيل كيف يمكننا أن نلقي باللائمة على المقلّد؟! بل كيف يمكن أن يقطع المفتي بفراغ ذمّته فيما يرتبط بتكليفه تجاه مقلّديه من وجوب إنذارهم وتبليغهم أحكام الله سبحانه وتعالى؟! والحاصل: أنّ المقلّد والمقلّد كليهما يجب عليهما تحصيل اليقين بفراغ الذمّة ممّا يوجّه إليهما من التكاليف .. فكما يجب على الأوّل الأخذ والقبول والعمل بما يُلقى إليه المقلّد يجب على الثاني إيصال الفتوى إليه وإنذاره وإرشاده .. وإلا فلا يتحقّق غرض المولى ..

وهذا أمر جدير بأن تدور حوله المناقشات وتُعقّد له الندوات والمؤتمرات لأجل الوصول إلى الصورة النموذجية للرسالة العملية .. ونحن بدورنا نُدلي ببعض الاقتراحات بهذا الصدد لمن يهّمه الأمر:

١ - سهولة اللغة ووضوح التعابير .. وهذا يختلف بحسب الحالات فقد يقتضي الأمر إضافة كلمة كما في موارد الاحتياط فيقال: الأحوط وجوباً أو استحباباً .. وربما يستوجب الأمر مزيداً من الإيضاح ..

٢ - يستحسن في بعض الأحيان الإتيان بالأمثلة والتطبيقات .. على أن يكون التطبيق متعارفاً في زماننا ومأخوذاً من واقع الحياة ..

٣ - تحاشي بعض التعابير التي لا أثر لها على المكلف نحو: (لا يبعد وجوبه) و(لا يخلو من قوة) و(لا يخلو من وجه) و ... فإن ذلك وإن كان له قيمة علمية إلا أنه لا ربط له بتحديد وظيفة المكلف ..

٤ - استعمال وحدات القياس الحديثة في حساب وتعيين المسافات والمقادير كالمترو والغرام ونحوهما .. وإن أبيت إلا عن إيراد الوحدات المصطلحة والمتداولة بين المختصين كالدرهم والدينار الشرعيين أو مريض الشاة فليذكر ما يساويها بين معقوفين أو يضاف في الهامش..

٥ - عدم الاكتفاء بطرح الفتاوى بطريقة جافة .. بل اللازم عرضها محفوفة بالمحفزات والمرغبات في الامتثال .. ورائدنا في ذلك القرآن الكريم والروايات الشريفة فإنها كثيراً ما تبين الحكم محاطاً بفضاء دافع ومحرك صوب تطبيق الأحكام .. والأمثلة في هذا الصدد كثيرة نظير قوله تعالى: ﴿فمن عفى له من أخيه شيء ...﴾ ..

٦ - التركيز على المسائل التي هي محل ابتلاء الأغلبية .. والإكثار من ذكر الفروع فيها .. وكذا الاهتمام بالمسائل المستحدثة .. وربما يستوجب الأمر فتح أبواب فقهية جديدة واستحداث فصول .. والذي ينفع كثيراً في هذا المضمار ما يرد من أسئلة واستفتاءات المقلّدين..

٧ - حذف أو اختصار الفصول والمسائل التي لم يعد لها مجال في واقعنا المعاش نظير الأحكام المرتبطة بالرق وباب الظهار ونحوهما ..

٨ - تبويب الأحكام الشرعية تبويباً معاصراً وذلك في سبيل تيسير وصول المقلّد إلى مراده .. ولعلّ التقسيم الرباعي الجديد - وهو الذي ابتكره الشهيد الصدر^(ع) في الفتاوى الواضحة - هو المفضل :

- ١ - قسم العبادات بالمعنى الأخص. ٢ - قسم السلوك الخاص.
- ٢ - قسم الأموال (العامة والخاصة). ٤ - قسم السلوك العام.

٩ - وإلى جنب الرسالة العملية العامة نقترح تدوين رسائل موضوعية تقتصر على معالجة جانب معين ومخاطب خاص .. نحو: رسالة فيما يهمّ الشباب من الأحكام .. وأخرى تضمّ أحكام النساء الخاصة بهنّ .. وثالثة تبين مايتلى به التجار .. ورابعة للأسرة ..

١٠ - إعداد رسالة ذات مستوى أرقى من الرسالة العامة تكون أكثر تفصيلاً ويحاول فيها قدر الإمكان بيان الاستدلال بصورة مختصرة وميسرة .. خصوصاً إذا كان الاستدلال بالقرآن الكريم أو الروايات الواضحة .. وتعدّ ذلك في بعض الموارد لا يقدح في أصل الفكرة ..

١١ - السعي لتثبيت رسالة موحّدة - نظير العروة الوثقى - يقوم بإعدادها عدّة لجان مختصة .. وتضمّ تعليقات سائر المقلّدين ..

وأنت خبير أنّ هذا الأمر من السهل الممتنع الذي لا يتسنّى لكلّ أحد بل لا يقوى عليه إلّا الجهاز المرجعي في الحوزة العلمية المباركة ..

نسأله تعالى أن يمنّ علينا بالتوفيق والسداد .. إنّه رؤوف بالعباد ..
.. ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ..

رئيس التحرير

الاستصناع

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي

من المسائل التي سلّطت عليها الأضواء أخيراً هي مشروعية وصحة عقد الاستصناع .. وقد عكس أستاذنا (دام ظلّه) بهذا الصدد خمس طرق لتكييف عقد الاستصناع فقهاً .. لكنّها لم تصمد أمام النقد .. وعليه فلم يبق ثمة وجه للزوم هذا العقد بناءً على رأي الباحث ..

حقيقة الاستصناع :

الاستصناع هو اتفاق مع أرباب الصنائع على عمل شيء معين للمستصنع كالثوب والسريّر والباب ونحوها ، ويكون العين والعمل كلاهما على الصانع ، فإذا كانت العين من المستصنع كان إجارة ، وإن كان ما يريده المستصنع جاهزاً بالفعل يأخذه منه كان بيعاً وشراءً .

وهذا يعني أنّ الاستصناع يشبه بلحاظ المادة البيع والشراء ، وبلحاظ العمل المطلوب من الصانع الإجارة . ومن هنا يقع البحث عن صحته وكيفية تخريجه .

وقد اختلفت كلمات فقهاء العامة فيه ، بعد اتفاق أكثر المذاهب الأربعة على صحته ، وقد جعله أكثرهم من باب بيع السلم . والأصح عند الحنفية كونه بيعاً

للمعدوم صحَّ على خلاف القاعدة ، من باب تعارف الناس عليه أو من باب الاستحسان . ومن خرَّجه منهم على أساس عقد السلم اشترط فيه ما يشترط في السلم من تسليم تمام الثمن في مجلس العقد ومن لزوم العقد وغير ذلك . ومن جعله بيعاً للمعدوم لم يشترط فيه تلك الشروط ، وكانت صفة العقد عنده عدم اللزوم ، فإذا صنع الصانع الشيء كان للمستصنع الخيار إن شاء أخذه وإن شاء تركه وفسخ العقد ، لأنَّه اشترى شيئاً لم يره فكان له خيار الرؤية^(١) .

مع كلمات الأصحاب:

ظاهر كلمات الشيخ رحمته الله في الخلاف - كتاب السلم - الحكم بالبطلان عند فقهاءنا حيث قال : « استصناع الخفاف والنعال والأواني من الخشب والصفير والرصاص والحديد لا يجوز ، وبه قال الشافعي . وقال أبو حنيفة : يجوز ؛ لأنَّ الناس قد اتفقوا على ذلك . دليلنا على بطلانه : أنَّا أجمعنا على أنَّه لا يجب تسليمها وأنَّه بالخيار بين التسليم وردَّ الثمن ، والمشتري لا يلزمه قبضه ، فلو كان العقد صحيحاً لما جاز ذلك ، ولأنَّ ذلك مجهول غير معلوم بالمعاينة ولا موصوف بالصفة في الذمة ، فيجب المنع منه »^(٢) .

وقال في المبسوط - كتاب السلم - : « استصناع الخفَّ والنعل والأواني من خشب أو صفير أو حديد أو رصاص لا يجوز ، فإن فعل لم يصح العقد ، وكان بالخيار إن شاء سلَّمه وإن شاء منعه ، فإن سلَّمه كان المستصنع بالخيار إن شاء ردَّه وإن شاء قبله »^(٣) .

وأما سائر فقهاءنا بعد الشيخ رحمته الله فلم أجد من تعرَّض للمسألة بعنوان الاستصناع ، وإن كان قد يستفاد البطلان من بعض كلماتهم في أبحاث عقد السلف وشروطه ، وما يصح فيه وما لا يصح .

ولا شك في أنَّ ما يقع بين المستصنع والصانع لو كان مجرَّد وعد بالشراء على تقدير الصنع - كما يتفق - فليس هذا عقداً ولا أمراً واجب الوفاء ، إلَّا أنَّ هذا المطلب ليس هو المطابق مع المرتكز العرفي والعقلاني ، لا أقلَّ في بعض

موارد الاستصناع التي يرى فيها الالتزام والتعاقد والمسؤولية بينهما بأن يصنع الصانع له ويأخذه المستصنع ويضمنه ، وهذا واضح في أكثر موارد ، خصوصاً مع ما اتسع اليوم من نطاق مثل هذه المعاملة ، وما فيها من الخسارة والخطورة على الصانع لو لم يلتزم المستصنع بأخذ المصنوع لكثرت أو لكونه على ذوق وسليقة خاصة قد لا يقبلها الآخرون ، فيتضرر الصانع لو لم يكن المستصنع ملزماً بأخذه . فيقع البحث في أنه هل يمكن تخريج الاستصناع على أساس عقد من العقود الملزمة ولو في الجملة أم لا يمكن ذلك ، كما هو ظاهر كلمات الشيخ عليه السلام ؟

تخرجات الاستصناع :

وبهذا الصدد يمكن أن نصوّر تخرجات عديدة لصحة الاستصناع :

١ - أن يكون الاستصناع عقداً مستقلاً برأسه ملزماً للطرفين على حدّ سائر العقود اللازمة .

٢ - أن يكون الاستصناع من أقسام عقد البيع .

٣ - أن يكون الاستصناع من أقسام عقد الإجارة وشبهه كالجعالة .

٤ - أن يكون الاستصناع مركباً من أكثر من عقد .

٥ - أن لا يكون الاستصناع عقداً ، بل أمر بالصنع على وجه الضمان .

التخريج الأوّل :

أمّا التخريج الأوّل - الذي مال إليه بعض الكتّاب المحدثين ، وهو أن يكون الاستصناع عقداً مستقلاً - فيمكن تقريره بأحد نحوين :

النحو الأوّل :

أن يقال بأنّ الاستصناع عقد مستقل ينشأ فيه مفهومه المميز عن البيع والإيجار ، وبموجبه يكون الصانع مسؤولاً عن إيجاد الصنعة وتسليمها

للمستصنع . كما أنَّ المستصنع مسؤول عن تسليم الثمن الذي اتفق عليه بينهما في قبال ما يصنعه له الصانع .

ويمكن الملاحظة على هذا البيان :

بأنَّ الاستصناع ليس إلّا بمعنى طلب الصنع ، وهو مفهوم تكويني لا إنشائي اعتباري كالبيع أو الإيجار أو غيرهما من عناوين المعاملات ، فلا معنى لأن يكون الاستصناع بمفهومه ومعناه اللغوي هو المنشأ المعاملي في هذا العقد المستقل ، بل لابدَّ وأن يرجع إلى إنشاء مفهوم آخر اعتباري ، وهو إمّا تملك العين المصنوعة فيكون بيعاً ، أو العمل فيكون إجارة أو شبهها ، فيرجع إلى أحد الاحتمالات الأخرى .

النحو الثاني :

أن يكون المنشأ المعاملي بينهما هو الاتفاق على أن يهيئ الصانع ما يريده المستصنع ويعرضه عليه ليشتريه منه في الموعد المقرر وبالقيمة المتفق عليها مسبقاً أو فيما بعد ، فيكون عقد البيع فيما بعد ، أي بعد إعداد المصنوع .

وأما عقد الاستصناع - الواقع فعلاً - فهو اتفاق بين الصانع والمستصنع على التزام كل منهما بعمل في قبال الآخر يكون فيه غرض ونفع له ، فالصانع يلتزم بإعداد الصنعة وعرضها على المستصنع في الوقت المتفق عليه ليشتريه منه ، والمستصنع يلتزم بشرائها منه بعد إعدادها وعرضها بالقيمة المتفق عليها بينهما مسبقاً أو عند الشراء .

وهذا يكفي في صدق العقد ، ولا يشترط أن يكون بيعاً أو تملكاً ؛ إذ ليس العقد إلّا بالالتزام والتعهد المربوط بالتزام آخر ، أو المتفق عليه بين اثنين .

فيقال بلزوم الوفاء به تمسكاً بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤) ونحوه من أدلة الصحة والنفوذ ، وأثره وجوب الصنع على الصانع ووجوب الشراء على المستصنع عند إتمام الصنع وجوباً تكليفاً .

ويمكن أن يلاحظ على هذا الوجه :

بأنّ العقد ليس مطلق الالتزام الجازم بفعل للآخر مطلقاً أو مع التزام في مقابله ، وإلا كان كل تعهّد جازم بفعل للآخر عقداً واجب الوفاء به ، كما إذا التزم أن يخرج في اليوم الفلاني في قبال أن يخرج الآخر أيضاً في نفس اليوم أو يوم آخر ، أو التزم بأن يسافر إلى زيارة صديقه أو غير ذلك ممّا لا إشكال فقهيّاً في كونه من الوعد غير الواجب .

ودعوى : خروج ذلك بالإجماع والسيرة وإلا كان مشمولاً لعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كما ترى .ولو فرض فلماذا لا يقال به في المقام أيضاً؟!

والذي يخطر بالبال فعلاً - وقد يأتي مزيد بحث عنه أيضاً - أنّ العقد ليس مجرّد الالتزام الجازم بفعل ، وإلا كان كل وعد جازم بفعل عقداً . وليس الفرق بين العقد والوعد أو الشرط الابتدائي بكون الأول جزمياً والثاني مردداً ومشكوكاً . كما أنّه ليس الفرق بأنّ الأول مشتمل على التزامين والثاني التزام من طرف واحد ، كيف! وفي العقود ما يكون الالتزام فيه - بمعنى من عليه الشيء - من طرف واحد كالهبة .

وإنّما العقد هو الالتزام بعلاقة ورابطة اعتبارية تنشأ بذلك الالتزام أو الاتفاق القائم بين اثنين ، كالالتزام بالتملك ، أو إعطاء حق للآخر ، أو الزوجية ، أو الولاية ، أو أية علاقة وضعية قانونية أخرى ، فليست العلاقة الوضعية تنشأ من الالتزام بأداء عمل تكليفاً ، بل لا بدّ وأن تكون هناك علاقة وضعية متعلّقة له ويكون الالتزام إنشأاً لها بنحو المسبب الشخصي الذي يقع موضوعاً للإمضاء والاعتبار القانوني العقلاني أو الشرعي .

وعلى هذا الأساس لا يكون التزام الصانع بأن يصنع المتاع في قبال التزام المستصنع بأن يشتريه منه بعد صنعه عقداً مالم يرجع الى تملك العين أو العمل أو إعطاء حق له عليه ، والذي يرجع الى البيع أو الإيجار ونحوهما .

وأما التمسك بمثل «المؤمنون عند شروطهم»^(٥) فسيأتي أنّه لا يمكن أن

نثبت به أكثر من صحة الشرط ونفوضه في ضمن عقد صحيح ، لا صحة أصل العقد الجديد .

إشكال ورد:

إن قلت: أي مانع في أن يملك المستصنع في المقام على الصانع أن يصنع المتاع ويهيئه في قبال أن يملك ويستحق عليه الصانع أن يشتريه منه ، أي لا يتركه عنده يكون ثقلًا عليه ، فكل منهما له أن يلزم الآخر بما يستحقه عليه ، فيكون الالتزام المذكور متعلقًا بعلقة وضعية أو مستتبعًا لها ، فيكون عقدًا .

قلت: هذا فرع أن يكون كل من العاملين المملكين في قبال الآخر له مالية لكي يعقل تمليكه ، فيكون عندئذٍ إجارة ، كما إذا أجره لخيطة ثوبه في قبال أن يعلم ابنه مثلاً ، فإن التملك أو الاختصاص إنما ينشأ في الأموال .

وتطبيق ذلك في المقام فيه إشكال على ما سنشرحه عند التعرض للتخريج الثالث أو الرابع .

وعلى كل حال فيرجع هذا الوجه بهذا التطوير إلى تركب الاستصناع من إيجار وبيع ، لا عقد آخر خارج عنهما . وسيأتي مزيد بحث عن لزوم مثل هذه الالتزامات في بعض الفروع القادمة .

دعوى ومناقشة :

ثم إنه قد يقال: بأن الاستفادة من بعض الروايات الواردة في النهي عن بيع ما ليس عندك أن أية معاقدة ومقاوله على شراء متاع يحصله البائع في المستقبل - أي غير مهياً عنده فعلاً - لاتصح شرعاً ، إلا إذا كان كل من الطرفين بعد حصول ذلك المتاع بالخيار إن شاء باعه واشتراه الآخر ، وإن لم يشاء لم يتعاقدا عليه ، فوجوب الشراء على المستصنع للمتاع بعد صنعه بنفسه المقاوله الأولى خلاف مفاد تلك الأخبار ، ومحكوم بالفساد والبطلان .

ففي صحيح معاوية بن عمار قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : يجيئني الرجل

يطلب [منّي] بيع الحرير وليس عندي منه شيء ، فيقولني عليه وأقوله في الربح والأجل حتى نجتمع على شيء ثم أذهب فأشتري له الحرير فأدعوه إليه؟ فقال : أرأيت إن وجد بيعاً هو أحب إليه ممّا عندك أيسطيع أن ينصرف إليه ويدعك أو وجدت أنت ذلك أيسطيع أن تنصرف إليه وتدعه؟ قلت : نعم قال : فلا بأس^(٦) . وهناك غيرها من الروايات بنفس المضمون أو ما يشبهه .

وظاهرها أنّ المعيار والميزان في الصحة هو ذلك ، بحيث لو كان ملزماً كان باطلاً وفيه بأس . ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاتفاق على بيع وشراء شيء غير موجود عنده بأن يحصله مصنوعاً من السوق أو يحصل مادته من السوق ويصنعه ثم يكون الآخر ملزماً بأخذه .

مناقشة هذه الدعوى:

إلا أنّ الانصاف بطلان هذا الكلام ؛ وذلك :

أولاً: بالنقض بما إذا كان قد اشترط في ضمن عقد لازم أن يشتري منه ما سيصنعه فلان ، فإنّه لا إشكال في وجوب الشراء عليه إذا صنعه ، وصحة شرائه ؛ حيث لايتوهم فقهياً بطلانه أو بطلان الشرط أو النذر بذلك .

وثانياً: بالحلّ ، وذلك بالفرق بين مفاد الروايات المذكورة وما نحن فيه على القول بوجوب الوفاء بالالتزام بالشراء على تقدير الصنع ؛ فإنّ مفاد تلك الروايات أنّ المشتري لا يكون ملزماً بذلك المتاع بنفس المقابلة الاولى ، بأن تكون هي البيع والشراء بينهما ، بل لا بيع بينهما . وإنّما البيع لابد وأن يقع بينهما بعد أن يشتريه من السوق ، أمّا لما ذكره المشهور من بطلان البيع والشراء قبل الملك ، أو لما نحن احتملناه بل قوّيناه في جملة من الروايات من بطلان جعل الصفقتين صفقة واحدة ؛ لأنّه من ربح ما لم يضمن ، بأن يقع المتاع بمجرد شرائه من السوق للمشتري الأول بالمقابلة السابقة معه .

وكلا هذين المطالبين أجنيبان عن محل الكلام ، وكذلك عن موارد اشتراط الشراء في ضمن عقد لازم ؛ لعدم تحقق الشراء بالشرط أو النذر أو التعاقد

المذكور في المقام ، وإثماً مؤدّى الشرط أو التعاقد المذكور مجرّد الالتزام بعمل الشراء المستلزم لوجوبه عليه تليّكياً ، فما لم يشتر منه لا يقع له ، ويكون تلفه وهلكته على الصانع لا المستصنع . وقد ورد في تلك الروايات عطف ذلك على قوله ﷺ : « إن شاء اشترى وإن شاء لم يشتر » فراجع وتأمل .

هذا تمام الكلام في التخرّيج الاول .

التخرّيج الثاني :

أمّا التخرّيج الثاني : فهو أن يكون الاستصناع بيعاً ، وهذا له حالتان :

الحالة الأولى : أن يكون بيعاً لشيء حالي ، وذلك فيما إذا كان هناك شيء موجود بالفعل ، إمّا قسم من المصنوع كمقدار من السجاد قبل إكماله أو مادة له كالحديد والخشب فيشتريه المستصنع ويشترط على الصانع أن يجعله سريراً مثلاً أو أن يكمل صنع السجاد . وهذا من البيع الشخصي ، والذي لا يشترط فيه شرائط السلم كإقباض الثمن في مجلس العقد .

ولكن هذا خلاف الارتكاز العرفي في موارد الاستصناع ؛ إذ لازمه أنّه لو لم يصنع الباقي ويكمّله كان المستصنع مالكاً للناقص ، غايته أنّ له خيار الفسخ . مع أنّه ليس كذلك ، بل الباقي كالمصنوع قيد للمبيع ، وليس غرض المستصنع إلّا في المصنوع النهائي بلا حاجة الى فسخ .

كما أنّ لازمه أنّ تلفه بلا تعدّد أو تفريط يكون من مال المستصنع قبل إتمام الصنع لا الصانع ؛ لأنّه كالأجير تكون العين في يده أمانة . وهذا أيضاً خلاف المرتكز من أنّ الصانع ما لم يصنع ما يريده المستصنع له لا يكون له حق عليه .

كما أنّه إذا ظهر بطلان البيع لم يكن المستصنع مسؤولاً عن عمل الصانع لو خسر ببقاء المصنوع عنده ، لكونه على ذوق المستصنع خاصة مثلاً .

اللّهم إلّا أن يتمسك بقاعدة الغرور مثلاً أو ضمان الاضرار بالغير ونحو

ذلك لإثبات ضمان المستصنع ما تضرر به الصانع نتيجة طلبه وعقده ولو كان باطلاً ، وهو لا يخلو من إشكال .

الحالة الثانية: أن يكون بيعاً كلياً في الذمة ، فيشتري المستصنع من الصانع متاعاً كلياً بمواصفات معينة ولتكن إحداها أنه من صنعه لا صنع غيره . وهذا هو الغالب في موارد الاستصناع ؛ إذ قد لا يكون هناك عين بالفعل لدى الصانع .

وهذا هو التخريج الذي ذكره بعض العامة ، وعلى أساسه يكون من السلم ، واشتروطوا فيه ما يشترط في السلم كقبض الثمن في مجلس العقد .

وهذا بنفسه يوجب محدودية عقد الاستصناع خارجاً ، حيث لا يسلم فيه شيء من الثمن أو أكثره عادة ، فلو كان من السلم كان اللازم فساد .

محاولة للتصحيح:

وقد يحاول دفع ذلك بأنه لا دليل على اشتراط تسليم الثمن في مجلس بيع السلم ؛ وذلك :

أ - لو كان مدركه عدم صدق عنوان السلم عليه من دون إقباض الثمن - فإن السلم والسلف مقابل للنسيئة لغة وعرفاً فلا تشمله روايات السلم - فهذا لا يوجب بطلان بيع الكلي في الذمة نسيئة أو بلا إقباض الثمن ؛ إذ غاية عدم صدق بيع السلم عليه وعدم شمول تلك الروايات له عدم صحته ، فحينئذ تكفي لإثبات الصحة عمومات ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٧) و ﴿يَجَاوِزُ عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٨) ونحو ذلك .

هذا مضافاً إلى منع تقوّم التسليف بذلك لغة أو عرفاً ، وإنما صدقه بلحاظ التسليف في المبيع ، كما أن روايات السلف لا تدل على ذلك . نعم قد يظهر من بعضها أن ثمن السلف لم يكن ديناً في ذمة المشتري ، بل كان مدفوعاً للبايع إلا أنه أعم من الإقباض في المجلس .

ب - وإن كان مدركه ما ذكره في التذكرة^(٩) من شمول النهي عن بيع الدين بالدين^(١٠) إذا أجل الثمن ولم يقبض في المجلس ، ففيه :-

أولاً: الدين غير عدم الإقباض وبينهما عموم من وجه ، إذ قد يكون الثمن مالاً خارجياً من دون إقباض في المجلس بل يقبضه بعد ذلك ، وقد يكون الثمن ديناً ويقبضه في المجلس ، فكيف يصح الاستدلال على شرطية إقباض الثمن في صحة السلف بالنهي عن بيع الدين بالدين .

وثانياً: قد يكون ظاهر بيع الدين بالدين ما إذا كان المبيع والثمن أو المبيع على الأقل ديناً بقطع النظر عن ذلك البيع ، فلا يشمل ما يصبح ديناً بنفس البيع كما في المقام ، ولا أقل من الإجمال كما يظهر من كلمات الفقهاء وفتاواهم في مسألة بيع الدين بالدين ، على أن في روايات السلم ما قد يستظهر منه صحة السلف بالدين ، فراجع وتأمل .

ج - وإن كان مدركه نهى النبي ﷺ عن بيع الكالي بالكالي^(١١) ، فهذا لم يثبت بطرقنا ، بل في طرق العامة . على أن المراد بالكالي لعله الدين لا مطلق المبيع المتأخر بالثمن المتأخر عن مجلس العقد . والكالي من الكلاء بمعنى الحفظ والمراقبة ، والكالي - كما ذكره في المسالك - « اسم فاعل ، كأن كل واحد من المتبايعين يكلاً صاحبه أي يراقبه لأجل ماله الذي في ذمته ، وفيه حينئذ إضمار أي بيع مال الكالي بمال الكالي ، أو اسم مفعول كالدافق فلا إضمار »^(١٢) فيرجع هذا الحديث الى ما هو منقول عندنا من النهي عن بيع الدين بالدين .

د - وإن كان مدركه الإجماع الذي ذكره أكثر الفقهاء ، فيحتمل فيه المدركية واستناد المجمعين إلى بعض الوجوه المتقدمة ، فلا يمكن أن يكشف عن قول المعصوم عليه السلام .

وعليه ، فلا يشترط في صحة بيع المبيع الكلي في الذمة - أي السلم - أن يكون ثمنه مقبوضاً في مجلس العقد ، وعليه فيصح شراء المصنوع في مورد

الاستصناع بنحو السلف ولو لم يسلم فيه ثمنه إلا بعد تسليمه بعنوان كونه بيعاً ولو لم يسلم سلفاً .

مناقشة هذه المحاولة:

والإنصاف: أنَّ هذه المحاولة غير تامة ؛ لأنَّ الإجماع المذكور بدرجة من الوضوح عند فقهاء الإمامية والعامة بحيث لا يحتمل استناد كل المجمعين فيه الى مثل تلك الوجوه التي لم ترد إلا في بعض إشارات العلّامة وتعبيراته .

بل يمكن دعوى قيام سيرة المتسرّعة بل سيرة المسلمين عملاً على ذلك ، وأنَّ ارتكازهم العملي كان على أنَّ من يشتري شيئاً سلفاً في ذمة الغير لا يصح منه ذلك مالم يقبضه ثمنه في المجلس .

بل لعل سيرة العقلاء أيضاً لا تساعد على تحقق البيع والمعاوضة إذا كان كلا العوضين في الذمة أو مؤجلين ، فكأنَّه مواعد على البيع فيما بعد عند تحقق أحد العوضين وقبضه ، وأمّا البيع عند العرف فعلاً فلا بدّ فيه من فعلية وجود أحد العوضين من الثمن أو المثلث .

نعم ، قد يصح أن يقال : إنَّ القدر المتيقن من مثل هذا الدليل اللَّبِّي شرطية فعلية أحد العوضين في تحقق المعاوضة وعدم كونهما معاً مؤجلين ، وهو أعم من شرطية الإقباض في المجلس . وتمام الكلام في ذلك موكول الى محله .

وهكذا يظهر: أنَّ تخريج الاستصناع على أساس السلم يوجب تحديد عقد الاستصناع بخصوص ما إذا كان الثمن مقبوضاً في المجلس أو نحوه .

نعم ، يمكن تخريجه لا على أساس السلم وبيع الكلّي ، بل بيع الشخصي حتى في الحالة الثانية على أساس بيع المعدوم - كما نقل عن أكثر الأحناف من العامة - بأن لا يكون المبيع كلياً في ذمة الصانع ، بل المبيع شخصي ، أي يشتري المصنوع الذي يصنعه الصانع خارجاً والذي هو متعين خارجاً ولو بمادته ، أو بنحو الكلّي في المعين الذي هو خارجي أيضاً إذا كان ما يصنعه

أكثر مما يريده المستصنع ، وباعتبار تعارفه والاطمئنان بتحقيقه من جهة التزام الصانع بالصنع لا يكون باطلاً ، فإنَّ وجه البطلان ليس عقلياً ، بل هو لزوم الغرر ونحو ذلك مما يرتفع بالتعارف المذكور والاطمئنان بالصنع .

وبهذا يخرج عن السلف ؛ لاختصاصه بما إذا كان المبيع كلياً في الذمة . كما أنَّه لا تشمله روايات بطلان بيع المعدم كالعبد الآبق ونحوه ؛ لانصرافها الى موارد عدم التعارف الخارجي وعدم الاطمئنان بتحقيقه في ظرفه بنحو يرتفع الغرر والخطر .

إلا أنَّ هذا التخريج لو تمَّ - وكذلك التخريج على أساس بيع السلم - لم يكن وجه للإلزام الصانع بالصنع ما لم يرجع إلى شرط ضمني عليه ، كما هو واضح .

كما أنَّ لازم أصل تخريج الاستصناع على أساس البيع أنَّه لو ظهر بطلان البيع بعد أن صنع الصانع ما عليه أن لا يكون المستصنع مسؤولاً عن خسارته إذا كسدت السلعة المصنوعة في يده نتيجة كونها قد صنعت حسب رغبة المستصنع وذوقه ، مع أنَّه في العرف الخارجي يعتبر المستصنع مسؤولاً عن ذلك . وهذا يناسب مع تخريج الإجارة وشبهها لا البيع وأنَّ عمل الصانع كأنَّه مضمون على المستصنع حيث كان بأمره ، وهذا ما سنبحثه في التخريج القادم .

التخريج الثالث :

أمَّا التخريج الثالث فهو أن يكون الاستصناع إيجاراً للصانع من قبل المستصنع ، أو شبه الإيجار كالجعالة في قبال ما يتفق عليه بينهما ، ويكون المصنوع عندئذٍ للمستصنع تبعاً لتملّكه عمل الصانع وصنعه بالإجارة .

وامتياز هذا التخريج أنَّه يخرج لنا وجه ضمان المستصنع لعمل الصانع إذا ظهر بطلان العقد ، وأنَّ المصنوع يكون للمستصنع ، ويضمن للصانع أجره

مثل عمله التي تساوي قيمة ذلك المصنوع بخصوصياته لا محالة . ولعلّه لهذا جعله بعضهم من عقود الاجارات^(١٣) .

وقد يقال: إنّ لازم ذلك أن يكون تلف المصنوع قبل تسليمه من مال المستصنع لا الصانع ، وهو خلاف الارتكاز في باب الاستصناع .

والجواب: أنّه يمكن اعتبار تسليم مثل هذا العمل بتسليم المصنوع لا مجرد الصنع ، فمع عدم تسليمه تنفسخ الإجارة .

إلا أنّ الإشكال عندئذٍ في وجه تملك المصنوع الذي هو عين خارجية ، مع أنّ الإجارة تملك للمنافع لا الأعيان ، فإنّها بحاجة إلى البيع بشروطه .

ويمكن في المقام أن يُذكر وجهان لتقريب تملك المستصنع الذي هو المستأجر للعين المصنوعة بالإجارة أو شبهها تبعاً :

الوجه الأول: أن يقال بأنّ العين المصنوعة تعتبر بمثابة نتيجة العمل وثمرته ونمائه ، فتكون ملكاً لمالك العمل بقانون التبعية وأنّ من ملك الأصل ملك النماء ، نظير ما يقال في الأجير على الحيازة من أنّ ما يحوزه يكون ملكاً للمستأجر ، أو في ثمار البستان والشجرة المستأجرة والتي تكون للمستأجر تبعاً لملك منفعة البستان .

ويلاحظ على هذا الوجه: بأنّ قانون التبعية لا دليل لفظي فيه ليطمسك بإطلاقه ، وإنما يثبت بالسيرة العقلانية والارتكاز العرفي الممضى شرعاً في مثل الثمر والشجر ونحو ذلك مما يكون أحد المالكين متولداً من الآخر ذاتاً وامتداداً له . وفي المقام ليست المادة المصنوعة متولدة من العمل جزءاً ، وأمّا الهيئة المصنوعة فهي حيثية تعليلية في العين والمادة عرفاً وشرعاً ، ولهذا لا تكون مالاً مستقلاً في قبال المادة .

وعدم التبعية في المقام أولى منه في مورد الحيازة ، وإن كان الصحيح فيها أيضاً عدم التبعية على ما حققناه في محلّه ، ووجه الأولوية أنّ المادة

المصنوعة هنا كانت مالاً مملوكاً للصانع في المرتبة السابقة ، فيحتاج انتقالها في الملكية من الصانع إلى المستصنع إلى سبب ناقل لا محالة ، وهذا بخلاف المال المحاز الذي لا يكون مملوكاً إلا بعمل الحيازة نفسه .

وأما تملك الثمرة لمن يستأجر الشجرة فهو على أساس عناية أخرى عرفية غير التبعية ، وهي أن الثمرة تعتبر بالنسبة للشجرة منفعة لها أيضاً ، فيكون إيجارها بمعنى تملك منفعتها والتي منها ثمرتها . ومن هنا اشترط بعضهم أن يكون ذلك قبل حصول الثمرة .

وأما في المقام فليست العين المصنوعة منفعة لا لعين أخرى ولا لعمل الصانع . نعم الهيئة المصنوعة قد تلحظ منفعة لعمل العامل إلا أنها ليست مالاً مستقلاً في العين ، بل هي حيثية تعليلية لازدياد مالية العين المصنوعة كما ذكرنا ، فيحتاج انتقال ملكيتها من الصانع إلى المستصنع إلى سبب ناقل غير الإجارة .

الوجه الثاني: أن يكون تملك المادة المصنوعة بالتبع ، بمعنى الشرط الضمني على الأجير أن يعطيها للمستصنع ، نظير ما يقال من تملك المستأجر ضمناً الخيوط التي يستخدمها الخياط في عمله أو الصبغ الذي يستخدمه الصبّاغ مقدمة لعمل الصباغة ونحو ذلك ، حيث إنها تكون على الأجير ما لم يشترط خلافه .

وفيه: أن هذا قد يصح في مثل الخيوط والصبغ ونحوه مما يستهلك ويتلف مقدّمة للعمل الواقع على مال الغير بحيث لا يكون له بقاء معتد به مستقلاً عما هو مال المستأجر عنده ، وإلا كان بحاجة إلى سبب آخر غير الإجارة كالتوكيل في الشراء له مثلاً . فيكون هناك عقدان ، بيع وإجارة ، ومثاله ما يحتاجه الخياط من قماش آخر (البطانة) فيشتريه الخياط للمالك وكالة .

هذا ، مضافاً إلى أن هذا إنما يصح فيما إذا فرض وجود عين أخرى زائداً على العمل الذي يصبّه الأجير على مال المستأجر كالبطانة للقماش .

وأما في المقام فالعين المصنوعة بتمامها للصانع ، وليس شيء منها للمستصنع ، وعندئذ يكون عمل إيجادها مقدّمة لها ، وليس للمستصنع غرض في إيجادها بقطع النظر عنها ، بل ولا مالية لإيجادها مع قطع النظر عنها ، فلا يوجد مالان أحدهما عمل الصانع والآخر الشيء المصنوع ، بل هناك مال واحد إمّا هو المصنوع أو هو العمل والإيجاد بلحاظ ما له من نتيجة ونماء وفائدة .

فلا يصحّ أن يتحقق سببان وإنشاءان معامليان أحدهما تمليك عمل الإيجاد بالإجارة والآخر تمليك المصنوع الناتج منه بالشرط . بل إمّا أن يكون المصنوع بمثابة النماء والمنفعة للعمل فيصحّ إيجار العمل على أساس الوجه السابق ، وإلّا - كما هو كذلك - فلا تصحّ الإجارة على الإيجاد وتمليك المصنوع بالشرط ؛ لعدم تعدّد المال ، بل وعدم صحة الإجارة على ما لا مالية له ، وهو الإيجاد بعد أن لم يكن مستتبعاً لتملك المال المصنوع ، فترجع المعاملة لبأً وروحاً إلى تمليك المصنوع بصيغة الشرط .

ومنه يظهر أيضاً بطلان تخريج الاستصناع على أساس الإجارة أو الجعالة في قبال تمليك المصنوع للمستصنع ، فإنّ عمل التمليك لا مالية له مستقلاً عن العين المملّكة وإلّا أمكن إرجاع كل بيع إلى إجارة .

التخريج الرابع :

وأما التخريج الرابع فهو أن يكون الاستصناع مركّباً من أكثر من عقد واحد . وتصويره المتعارف بأن يكون مشتملاً على توكيل الصانع بشراء مادة الصنع له ، فيشتمل على وكالة أولاً ثمّ شراء للمادة بالوكالة للمستصنع ثانياً ، ثمّ هو أجير على صنعها بالنحو الذي يريده المستصنع بالأجرة المتفق عليها بينهما .

إلّا أنّ هذا التخريج وإن كان معقولاً في بعض الموارد ، كمورد الخياطة ونحوها ممّا يحتاج العمل في مال المستأجر إلى بعض التوابع الأخرى ، ولكنه خلاف المرتكز في موارد الاستصناع ؛ لأنّه مضافاً إلى بُعده في نفسه عن

المركز العرفي فيه - حيث لا يوكل المستصنع الصانع في أن يشتري له المادة جزماً - أن من لوازم ذلك أن تكون المادة المشتراة قبل الصنع ملكاً للمستصنع وعليه تلفها وخسارتها ، وأنَّ المستصنع لو رجع عن قصده قبل بدء الصانع بالصنع لزمه أن يأخذ المادة التي اشتراها الصانع لأنها اشترت له ، وأن لا يحق للصانع التصرف فيها بدون إذنه وإعطائها للغير وصنع فرد آخر للمستصنع ، إلى غير ذلك ممّا لا يناسب هذا العقد جزماً .

كما أنَّ هذا التخريج لا يجعل المستصنع ضامناً لعمل الصانع لو ظهر بطلان التوكيل في شراء المادة ، أو بطلان شرائها للمستصنع . فهو كالتخريج الثاني لا يفسر ذلك الارتكاز الذي أشرنا إليه فيما سبق .

التخريج الخامس :

أمّا التخريج الخامس فهو أن يكون الاستصناع أمراً بالصنع على وجه الضمان للمصنوع ، نظير الأمر بالعمل على وجه الضمان ، أو الأمر بإتلاف المال كذلك ، فيكون الصانع مأموراً بأن يصنع له على وجه الضمان وهو الذي يتفقان عليه ، فإذا صنعه للمستصنع كان ضامناً لتلك القيمة في قبال تملك المصنوع .

وهذا التخريج ينسجم مع المرتكزات العرفية في باب الاستصناع ، حيث يفسر لنا بقاء المصنوع على ملك الصانع ما لم يأخذه المستصنع ، ولهذا يجوز للصانع أن يعطيه لغيره بعد صنعه لا للمستصنع ، غاية الأمر لا يكون المستصنع عندئذٍ ضامناً له ؛ لأنَّ التخلف منه . كما أنّه يفسر لنا ضمان المستصنع للمصنوع بعد صنعه وعرضه عليه من قبل الصانع بحيث يكون له بما اتفقا عليه من القيمة أو القيمة السوقية بلا حاجة إلى بيع وشراء ومعاملة أخرى .

إلا أنَّ هذا التخريج يتوقّف صحته على أن يدعى توسعة في باب الضمان بالأمر . وتوضيح ذلك : أنّه لا إشكال في ضمان الأمر للعمل ، كما إذا أمره بأن

يخيط ثوبه ، وكذلك لا إشكال في الضمان بالأمر بالإتلاف ، كما إذا قال له : ألقِ مالك في البحر وعليّ ضمانه ، أو أعطه الحيوان ليأكله وعليّ ضمانه .

كما لا إشكال عقلائياً في تعيين ضمان المسمّى إذا اتّفقا عليه ، ولعلّ من هذا الباب الجعالة أيضاً .

إلا أنّ هذه الموارد كلّها من باب الإتلاف للعمل أو المال ، فيكون الأمر بالإتلاف على وجه الضمان موجباً للضمان ، أمّا ضمان الغرامة أو حتى للمسمّى الذي يتّفقان عليه .

وفي المقام لا يوجد إتلاف للمال المصنوع ، وإنّما نقل للمال وتمليك ، وعندئذٍ قد يقال : بأنّ القاعدة المذكورة إنّما هي توسعة لقاعدة ضمان الإتلاف ، فلا تشمل إلا موارد الإتلاف لمال الغير بالأمر ، وأمّا التمليك والتملك فبحاجة إلى سبب ناقل من بيع أو إيجار ، فلا يتمّ هذا التخريج في المقام .

إلا أنّه يمكن أن يقال : بأنّ القاعدة المذكورة أوسع من ذلك عند العقلاء ، فتشمل موارد الإتلاف على المالك ولو لم يكن إتلافاً للمال . وهذه التوسعة لها تطبيقان :

أحدهما : ما إذا كان إتلافاً للملكية وسيطرة المالك على المال ، إمّا حقيقة وشرعاً كما إذا قال له أوقف أو تصدّق بمالك أو اعتق عبدك وعليّ ضمانه ، أو عرفاً كما إذا أمره بأن يربي ماله للسلطان فأخذه منه غصباً ، فإنّه يضمن الأمر قيمة ماله جزماً ؛ لأنّه أثلفه عليه عرفاً .

الثاني : ما إذا لم يكن إتلافاً حتى للملكية وسيطرة المالك على ماله ، ولكّنه كان إتلافاً للهيئة التي كان عليها المال ومتعلّقة لغرض ماله التي كان يريده بها ، كما إذا قال لبائع اللحم : اشوِ هذا اللحم لي فشواه له ، فإنّه خرج بذلك عن كونه لحماً ، فيكون ضامناً لقيمة اللحم أو ما اتّفقا عليه ، ويكون المشوي له ولو بعد دفع بدله ، وليس للآمر أن يتركه ويذهب .

وهذا نقوله في مورد الغصب أيضاً ، فمن أخذ مال الغير غصباً وغيره ولم

تنزل قيمته السوقية بذلك ولكنه كان بنحو لا يفيد مالكة كان من حق المالك المطالبة بقيمة أصل ماله أو بمثله في قبالة ما غيره عليه . بل قال الفقهاء - في مثل حمل متاع الغير ونقله إلى مكان آخر - : إنّ الغاصب ضامن لنقله إلى مكانه الأول لو أراد المالك فيه ولو لم تتغير قيمة المتاع في المكانين . فضمان ما يتغير من خصوصيات مال المالك بالتصرف أو بالأمر على وجه الضمان مطابق مع الارتكاز العقلاني .

نعم ، يبقى هنا لمالك اللحم الحق في إبقاء المشوي لنفسه ؛ لأنّ تملك الأمر له إنّما كان من باب الضمان لقيمته السوقية أو المتفق عليها بينهما بدلاً عن السوقية إذا أراد المالك ذلك لا المبادلة والتملك الفعلي . وهذا هو الذي يفسر لنا وجه بقاء الاختيار بيد الصانع ما لم يعط العين المصنوعة للمستصنع أن يعطيه لغيره ما لم يلزم منه إضرار على المستصنع وانتظاره ، وإلاّ أمكن أن يقال بضمانه له من باب التغيرير في نفس الوقت الذي لو كان من أجله وأعطاه له كان المستصنع ضامناً لقيمته ، فلا يمكنه التخلف بعد الصنع وإعداده له ، لأنّه يكون من إتلاف العمل والمادة عمّا كان غرض المالك عليه بأمره على وجه ضمان المادة والعمل معاً .

إشكال ورد :

لا يقال : لو سلّمنا هذه التوسعة مع ذلك لا يمكن تفسير كل المرتكزات العرفية في باب الاستصناع ، فإنّ لازم ما ذكر أنّه لو صنعه الصانع على وجه الضمان أصبح المصنوع ملكاً للمستصنع وأصبحت ذمّته مشغولة بقيمته للصانع ، فلو تلف قبل إحصاله إلى المستصنع بلا تعدّ وتفريط كان من مال المستصنع ، مع أنّ المرتكز العرفي أنّه من مال الصانع ، بخلاف ما إذا كان من باب المعاملة كالبيع أو الإجارة حيث يكون عدم التسليم موجباً للانقضاء .

فإنّه يقال : يمكن تفسير عدم ضمان المستصنع في المقام على أساس أنّ الأمر كان مقيداً من أول الأمر بصنعه وتسليمه له ، فإذا لم يسلمه له ولو لتلفه

عنده لم يكن وجه للضمان .

والإنصاف: أنَّ التخريج المذكور ممّا لا يمكن المساعدة عليه ؛ لأنَّ ضمان الأمر في باب الأعمال لا يكون أكثر من ضمان ما أُلّف وأُهدر من العمل المصبوب خارجاً ، ولا يتضمن بوجه من الوجوه ضمان الأعيان الموجودة ، وفي مثال الأمر بشوي اللحم لا نقبل أكثر من ضمان عمل الشوي بعد فرض تملك المادة وهو اللحم من قبل المشتري أولاً ولو بالمعاطاة والمراضاة ، فيكون من ضمان نفس العمل بالأمر .

وهذا يعني أنَّ المادة المصنوعة تبقى في المقام ملكاً للصانع ما لم يتسبّب إلى تملكه للمستصنع بعقد ناقل كالبيع ونحوه ، ولا يكفي مجرّد الأمر بصنعه لتملكه . نعم ، يمكن قبول أنَّ الأمر بالصنع يوجب ضمان الأضرار والخسائر التي تقع على الصانع إذا ما لم يقبل المصنوع ؛ لأنّها بحكم الإتلاف عليه بأمره .

والله العالم بحقائق الأمور ■

الهوامش

- (١) الفقه الإسلامي وأدلته ٤ : ٦٣٤ .
- (٢) الخلاف ٢ : ٩٣ ، مسألة ٣٣ من كتاب السلم ، دار الكتب العلمية .
- (٣) المبسوط ٢ ، ١٩٤ .
- (٤) المائدة : ١ .
- (٥) انظر : الوسائل ١٢ : ٣٥٣ ، ب ٦ من الخيار ، ح ١ ، ٢ ، ٥ . وفيها : « المسلمون » وكذلك ١٥ : ٣٠ ، ب ٢٠ من أبواب المهور ، ح ٤ .
- (٦) الوسائل ١٢ : ٣٧٧ ، ب ٨ من أحكام العقود ، ح ٧ .
- (٧) البقرة : ٢٧٥ .
- (٨) النساء : ٢٩ .
- (٩) التذكرة ١ : ٣٧٤ ، ط - الحجرية .
- (١٠) الوسائل ١٣ : ٩٩ ، ب ١٥ من الدين والقرض ، ح ١ .
- (١١) سنن البيهقي ٥ : ٢٩٠ . المستدرك على الصحيحين ٢ : ٦٥ .
- (١٢) مسالك الافهام ٣ : ٢٢٢ ، ط . مؤسسه المعارف الإسلامية .
- (١٣) راجع شرح مجلة الأحكام العدلية : ٢١٩ .

المسائل المستحدثة في الطب

□ آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

القسم الثاني .

المسألة الثالثة: إسقاط الجنين

إنّ من المسائل المستحدثة مسألة إسقاط الجنين ، فنذكر أسباب الإسقاط ثمّ حكمه من الأدلّة الأربعة وحكم ما يتعلّق بإسقاطه من الديّة ، وهل يلحقه حكم القصاص إن كان عن عمد وقد ولجته الروح ؟ وأتّه هل يجوز إسقاطه إذا توقّفت حياة أمّه عليه ؟ إلى غير ذلك من المسائل التي سوف نتعرّض لحكمها تبعاً .

أولاً: أسباب الإسقاط :

يمكن ذكر عدّة أسباب في هذا المجال ، منها :

١ - إنقاذ الأمّ من الخطر والضرر إذا كان بقاء الجنين سبباً في مرضها أو موتها .

٢ - قد يعلم من الاختبارات القطعيّة أو القريبية من القطع أنّ الجنين سيولد ناقص الخلقة جسماً أو عقلاً ، أو كليهما ، ممّا يكون في ذلك العسر والحرّج الشديدين عليه وعلى أبويه أو على المجتمع ، فيكون في ولادته كذلك سبباً في الآلام النفسية والجسمية للجميع ، فهل يجوز إسقاطه في مثل هذه الحالة ؟

٣ - إذا خيف على المجتمع من تزايد النفوس الذي قد يسبب مشاكل كثيرة ، حتى قيل إنَّ ضرر تزايد النفوس يفوق ضرر القنبلة الذرية ، فهل يجوز إسقاطه دفعاً لذلك ؟

ثانياً: الحكم الأولي للإسقاط :

إنَّ إسقاط الجنين من المحرّمات القطعية في الشريعة الإسلامية بعنوانه الأولي ، وعلى ذلك دلّت الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والعقل والإجماع .

أ - الكتاب العزيز :

لا يبعد شمول آيات حرمة قتل النفس له بعد تمام الخلقة وولوج الروح فيه ، في مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ ^(١) ؛ لصدق النفس عليه كذلك .

نعم ، شمولها لدون ما ذكر - من مراحل تكامل الجنين كما إذا تمّ ولم تلجه الروح بعد - مشكل جداً فكيف بما دون ذلك من المراحل؟! إذ لا حياة إنسانية له وإن كان ذو حياة نباتية .

ب - السنة :

ومما يدلّ على حرمة الروايات الكثيرة البالغة حدّ التواتر أو القرينة منه ، المروية في الجوامع المعروفة بين الفريقين ، الدالة على وجوب الدية عليه . وقد عرفت أنّها بالدلالة الالتزامية تدلّ على حرمة ؛ لأنّها جابرة للخسارة الحاصلة عن الاسقاط بالجناية عليه وعلى الغير ، وأنّ العمد في ذلك حرام قطعاً بدون إذن الشارع المقدّس .

ج - العقل :

فهو يدلّ على حرمة الظلم ، وإسقاط الجنين ظلم فاحش ، بل من أفحش الظلم ؛ لأنّه اعتداء على من لا يقدر على الدفاع عن نفسه ، وقد راج ذلك في بعض المجتمعات الغربية التي لا تأبى عن ارتكاب الشنائع والمظالم التي يحكم

العقل والوجدان البشري بمنعها لقبها .

د - الاجماع :

وقد أجمع علماء الإسلام على إيجابه الدية جبراً للخسارة بسبب الجناية العمدية على الغير وهي محرمة ، وفي ذلك قال شيخ الطائفة : « دية الجنين التام إذا لم تلج الروح مئة دينار ، وقال جميع الفقهاء دية غرة عبد أو أمة ، وقال الشافعي : قيمتها نصف عشر الدية خمسون ديناراً أو خمس من الإبل . دليلنا : إجماع الفرقة وأخبارهم ، وطريقة الاحتياط تقتضي أيضاً ذلك » (٢) .

فالأقوال في ذلك ثلاثة : مئة دينار ، وخمسون ديناراً ، وعبد أو أمة ، هذا كله مع كون الجنين تامّ الخلقة لكن لم تلج الروح بعد ، وأمّا فيما دونه فالدية أقلّ من ذلك . وقد عرفت أنّ الأصل في وجوب الدية كونها بسبب الجناية ، والجناية العمدية محرمة قطعاً .

إن قلت : أليست الدية واجبة على من يريد الأخذ بحقّ القصاص من رجلين قتلًا رجلاً؛ إذ لا بدّ من دفع نصف دية كلّ منهما ليجوز القصاص منهما . قلت : لا يجوز القصاص منهما إلّا بإذن الشارع ، ومن دونه يكون محرماً قطعاً ، ومثل هذا الاستثناء لا يمنع من حرمة الجناية العمدية بعنوان كونها قاعدة كلّية بسبب وجوب الدية .

فتحصل ممّا ذكرنا أنّ حرمة إسقاط الجنين بعنوانه الأولي ممّا لا ينبغي الريب فيها ، ولا يعتريها أدنى شكّ ، فإن قيل بجوازه في بعض المواضع فذلك لطرو العناوين الثانوية عليه .

هذا مضافاً إلى ما ورد في بعض الروايات الخاصّة مثل رواية إسحاق بن عمّار ، قال : قلت لأبي الحسن (عليه السلام) : « المرأة تخاف الحبل ، فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها ؟ قال : لا ، فقلت : إنّما هو نطفة ، فقال : إنّ أول ما يخلق نطفة » (٣) .

وظاهر النهي الحرمة ، وقوله : « تخاف الحبل » دليل على عدم الجواز حتى في فرض الشك احتياطاً في النفوس ، إلا أن يكون المراد من خوفها الحبل هو الحبل المعلوم الذي تخاف من عواقبه .

ثالثاً: حالات الجنين :

وهي عديدة ، والعمدة فيها ثلاث حالات :

١ - ما لم يتمّ خلقه بحصول الصورة الإنسانية له ، كما إذا كان نطفة أو علقة أو مضغة أو عظاماً ، وقبل أن تكسى العظام لحماً ، وقبل أن يشقّ له السمع والبصر وتتمّ سائر أعضائه .

٢ - إذا تمّ خلقه ولم تلجه الروح بعد ، فيكون حياً حياة نباتية لا إنسانية ، وهو من هذه الجهة كالإنسان الميّت الذي لا روح له .

٣ - إذا ولجته الروح بتمام الأربعة أشهر - على ما هو المعروف - ويكون حياً بحركته في بطن أمّه ، ولذلك حالتان : فتارة يولد حياً كما إذا أتى عليه ستة أشهر تامّة على قول أو سبعة على آخر ، وأخرى يولد ولا يبقى حياً كما إذا كان أقلّ من ستة أشهر .

ومن الواضح أنّ لكلّ واحدة من الصور المذكورة حكماً ، ففي الأولى لا يصدق عليه أنّه إنسان بالفعل - دون القوّة - لا حياً ولا ميّتاً ، فالنطفة ليست إنساناً بالفعل ، وإن كان لها قابلية ذلك في المستقبل ، وإطلاق الإنسان عليه مجازي كإطلاق النخلة على النواة .

وكذا الكلام في الصورة الثانية ، فإنّ له بالإنسان الميّت شبهاً من بعض الجهات ، ولذا ورد في الروايات تشبيهه به ، وحكم الشارع باتّحاد ديتهما ، فالجناية عليه كالجناية على جسد الميّت لكن لا من جميع الجهات .

نعم ، في الصورة الثالثة يصدق عليه عنوان الإنسان ويكون قتله كقتل الإنسان في الجملة لما سيأتي من أنّ إجراء جميع أحكام المتولّد الحيّ عليه

لا يخلو من إشكال .

رابعاً: الدية في الجناية على الجنين :

لا ريب في ثبوت الدية في الجناية على الجنين ، فالمشهور أنَّ النطفة فيها عشرون ديناراً ، والعلقة أربعون ، والمضغة ستون ، والعظام ثمانون ، وفي تأمّ الخلقة من دون أن تلج الروح مئة ، وفي ولوج الروح دية كاملة ، فإن كان الجنين ذكراً ففيه ألف دينار وإن كان أنثى فخمسمئة .

وحيث إنّ الدية بمثابة التدارك لما يفوت العائلة من المنافع الاقتصادية تكون دية الذكر أكثر من دية الأنثى ؛ إذ من الواضح أنَّ ما يفوت بموت الرجل من المنافع المادية أكثر ممّا يفوت بموت الأنثى كما هو الغالب ، فالفرق بين الذكر والأنثى لا يعود إلى الإنسانية لتكون المرأة بمنزلة نصف الذكر ، بل يعود لما ذكرنا .

استند المشهور في كلّ ذلك إلى معتبرة ظريف المروية بطريق الكليني عليه السلام بأسانيده إلى كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام ، قال : « جعل دية الجنين مئة دينار ، وجعل منّي الرجل إلى أن يكون جنيناً خمسة أجزاء ، فإذا كان جنيناً قبل أن تلج الروح مئة دينار . . . ، والمئة دينار خمسة أجزاء ، فجعل النطفة خمس المئة عشرين ديناراً ، وللعلقة خمسي المئة أربعين ديناراً ، وللمضغة ثلاثة أخماس المئة ستين ديناراً ، وللعظم أربعة أخماس المئة ثمانين ديناراً » ^(٤) .

وأيضاً إلى ما رواه سليمان بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام : « في النطفة عشرون ديناراً ، وفي العلقه أربعون ديناراً ، وفي المضغة ستون ديناراً ، وفي العظم ثمانون ديناراً ، فإذا كسي اللحم فمئة دينار ، ثم هي ديته حتى يستهلّ ، فإذا استهلّ فالدية كاملة » ^(٥) ، إلى غير ذلك من روايات الباب .

والمراد من الاستهلال - بقرينة ما ذكر في سائر روايات الباب - ولوج الروح فيه ، كما صرّحت به بعض الروايات ولاشتهاره بين الأصحاب .

وقال الاسكافي: «بأنّ الدية فيه غرّة عبد أو أمة»، وقال العماني: «بأنّ فيه الدية كاملة استناداً إلى روايات لا تقاوم أدلة المشهور ولإعراض الأصحاب عنها»^(٦).

خامساً: حكم القصاص في الجنين:

وهل يكون في الجنين القصاص إذا كانت الجناية عليه عن عمد؟
لا ريب في عدم ثبوت القصاص في الحالتين الأولى والثانية قطعاً، إنّما الكلام فيما إذا تمّ خلقه وولجته الروح، فهل يقاد الجاني عليه؟
الذي يظهر من بعض الكلمات شمول القصاص له، فلو ضرب الحامل عالماً بحملها، فأسقط ما في بطنها، يقتصر منه ولو لم يقتلها، ولعلّ مقتضى إطلاق القصاص في القتل العمدي هو شمولها له؛ لصدق عنوان قتل النفس عليه^(٧).

لكن ظاهر غير واحد من النصوص، بل الفتاوى عدم ترتّب غير الدية عليه كما عن المحقّق، قال: «ولو ألقت المرأة حملها مباشرة أو تسبباً فعليها دية ما ألفته، ولا نصيب لها من هذه الدية»^(٨)، وهو شامل لقتل العمد، بل ظاهر قوله: «لا نصيب لها من الدية» كونه كذلك لمانعية القتل من إرث الدية. وقد أقرّه في الجواهر على ذلك بعد نقل المتن بقوله: «بلا خلاف ولا إشكال في ثبوت الدية عليها بل وفي عدم إرثها أيضاً مع العمد»^(٩)، وهو ظاهر في كون المسألة إجماعية من دون تفصيل بين صورتي ولوج الروح وثبوت القود والقصاص فيها بقتل الجنين وعدمه، بل ظاهر روايات الباب ذلك، منها:

١ - ما رواه سعيد بن المسيّب، قال: سألت عليّ بن الحسين عليه السلام عن رجل ضرب امرأة حاملاً برجله فطرحها ما في بطنها ميتاً - إلى أن قال: - «وإن طرحته وهو نسمة مخلّقة له عظم ولحم مزيل [مرتّب] الجوارح قد نفخت فيه روح العقل فإنّ عليه دية كاملة»^(١٠).

٢ - ما رواه أبو عبيدة في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام في امرأة شربت دواءً وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها ، قال : «إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشقَّ له السمع والبصر فإنَّ عليها دية تسلَّمها إلى أبيه» - إلى أن قال :- قلت : فهي لا ترث من ولدها من ديته ؟ قال : « لا ؛ لأنَّها قتلتها » ^(١١) ، وهي صريحة في كون الجناية عن عمد وفي كون الولد كاملاً ، وأنَّها كالصريحة في عدم القود مع أنَّ المعروف أنَّ الأمَّ تقتل بقتل ولدها عمداً ، وبذلك صرَّح في الجواهر بأنَّه لا يجد فيه خلافاً إلَّا من الاسكافي الذي وافق العامة على ذلك ، قياساً على الأب واستحساناً ^(١٢) ، فلو كان القصاص هو الواجب الأوَّلي لوجب ذكره في الحديث مع اعتبار سنده .

٣ - عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة فقال : « عليه عشرون ديناراً » ، - إلى أن قال :- « إذا كان عظماً شقَّ له السمع والبصر ورتبت جوارحه ، فإذا كان كذلك فإنَّ فيه الدية كاملة » ^(١٣) ، وهي مطلقة تشمل صورة العمد وغيرها .

والحاصل : فروايات دية الجنين وإسقاطه عمداً أو خطأً على كثرتها ليس فيها ما يدلُّ على القصاص والقود ، وفي ذلك دليل على عدم ثبوت القصاص ، ولو سلَّمنا الشكَّ في المسألة يكون المورد حينئذٍ من موارد درء الحدِّ والقصاص بالشبهة .

ومن كلِّ ذلك يعلم اهتمام الشارع بحياة الأمِّ والجنين الذي في بطنها ، حيث عدَّه كسائر أفراد الإنسان إلَّا في حكم القصاص لدليل خاصِّ .

ثمَّ إنَّ في مسألة سقط الجنين حالات ست ، ثلاث منها تتعلَّق بفرض عدم ولوج الروح والثلاث الأخرى تتعلَّق بفرض ولوجها ، وفيما يلي نذكرها حسب الترتيب :

الأولى - توقَّف حياة الأمِّ على الإسقاط :

إذا توقَّفت حياة الأمِّ على إسقاط الجنين الذي لم تلجه الروح بعد ، ولم يبلغ

حدّ الإنسان الكامل بحيث لا يصدق عليه أنّه إنسان أو نفس محترمة ، فلا إشكال في جواز الإسقاط حفاظاً على حياة الأمّ التي هي أهمّ في نظر الشارع . وكذا إذا خيف على حياتها وإن لم يعلم علماً قطعياً بالخطر والضرر ، فحينئذٍ يدور الخوف عليها مدار سيرة العقلاء ؛ لعدم حصول اليقين غالباً ، حيث يجعلون الخوف طريقاً إلى الواقع ، فيجوز الإسقاط كذلك .

وهل تترتّب الدية في إسقاطه على الأمّ باعتبار كونها قاتلاً ، وذلك بأن تؤديها لمن سواها من ورثته ؟ فيه وجهان :

من شمول عمومات الدية للمقام ، ومجرّد جواز الإسقاط لا يمنع من تعلّق الدية ، نظير الأكل في المخصصة الذي لا ينافي الضمان .

ومن أنّ الدية فرع الجناية وليس المقام من مصاديقها ، فتكون المسألة هنا نظير إجراء الحدّ أو القصاص بحكم الشارع المقدّس ، فكما أنّ الحدّ ومجري القصاص لا يضمنان الدية كذلك ما نحن فيه .

وإن شئت قلت بانصراف العمومات عن مثل هذا ، وأنّ قياسه على الأكل عند المجاعة قياس مع الفارق ؛ لأنّ الضمان من آثار مطلق الاتلاف والدية ليست كذلك - حتى مع إذن الشارع كما في موارد الحدود الإلهية - على الأقوى ، ولذا قلنا في مبحث التشريع - الواجب أو الجائز شرعاً - بعدم الدية .

الثانية - الإسقاط بسبب مرض الأمّ :

إذا خيف على الأمّ - الحامل - من مرض شديد أو نقص لبعض الأعضاء في بدنها ، كما لو أصيبت بالعمى وتداوت بدواء يسقط به الجنين الذي لا يصدق عليه بعد أنّه إنسان ، أو ذو نفس محترمة ، حيث إنّ مداواتها بذلك الدواء وإنقاذها أرجح وأهمّ جاز لها التداوي به والإسقاط . وكذا فيما لو أبليت الأمّ مثلاً بمرض السرطان وكان طريق علاجها منحصراً بالمداواة بالأدوية الكيميائية الموجبة - حسب الفرض - لإسقاط الجنين وإن لم يكن ذلك الداء مؤدياً لموت الأمّ مثلاً ، وحينئذٍ لا تتعلّق الدية أيضاً بنفس البيان المتقدّم .

الثالثة - الخوف على الجنين من النقص في الأعضاء :

إذا خيف على الجنين من نقص في الأعضاء ، أو علم بأنه سيكون ناقص الخلقة كفقْد السمع أو البصر ، أو مصاباً بالشلل في يديه أو رجله فيكون في ذلك بلاءٌ وامتحاناً له ولأبويه مدى العمر ، والمفروض أنه لم تلجه الروح ولم يصوّر على صورة الإنسان الكامل ، فلا يبعد جواز الاسقاط حينئذٍ لإمكان دعوى انصراف أدلة حرمة الاسقاط عن مثل هذه الصورة التي لا يكون الاسقاط فيها جائزاً لمجرد الاشفاق على الجنين فحسب ، بل لما في ذلك من الحرج الشديد على والديه والمجتمع .

وقد عرفت أنّ عمدة ما يدلّ عليه هو الملازمة بين وجوب الدية - على فرض الإسقاط - وحرّمته تكليفاً ، وثبوت الدية في هذا الفرض أوّل الكلام ، فتأمّل .
ثم إنّ القول بجوازه منوط بتحقيق العلم أو الظنّ المتأخّر له المورث للاطمئنان ، وإلا فلا يجوز بمجرّد الاحتمال .

الرابعة - الخوف على الأمّ بعد ولوج الروح :

إذا كان الجنين كاملاً وقد ولجته الروح ولم يعلم بنقص فيه على الأقلّ وخيف على حياة أمّه ، فهل يجوز جعل الجنين فداءً لأمّه فيما إذا دار الأمر بينه وبينها؟

الإنصاف أنّه أمر مشكل ، لعدم الفرق بين النفسين من حيث كون كلّ منهما نفساً محترمة مؤمنة أو ملحقّة في الحكم بها ، فهما من هذه الجهة سواء ، لا يجوز قتل أحدهما لحفظ حياة الآخر .

اللهمّ إلا أن يقال : إنّ ثبوت القصاص في أحدهما دون الآخر دليل رجحان حفظ حياة الأمّ على الجنين وإن تساويا من حيث النفس الإنسانية و من حيث الدية ، فإذا دار الأمر بين حفظ حياة الأمّ وحياة الجنين جاز تقديم حياة أحدهما على الآخر .

ثمّ إنّ في الدية ما تقدّم من ثبوتها في فرض وقوع الجناية المحرّمة لا ما

إذا كان مباحاً بإجازة الشارع المقدّس ، فمن البعيد جداً ترتّب الدية عليه حينئذٍ .

هذا فيما إذا قلنا بجواز الإسقاط بالبيان المتقدم . وأمّا إن قلنا بالحرمة ، فالواجب تركهما على حالهما حتى يقضي الله بينهما ، فإن ماتت الأمّ وبقي الجنين حيّاً بمجرّد تولّده منها ، أو ماتت الأمّ وأمّن إخراج الجنين حيّاً من بطنها بسرعة ، أو مات الجنين سقطاً وبقيت الأمّ سالمة فما ذلك إلّا بقضاء الله تعالى وقدره لعلمه بمصالح العباد .

ولعلّ فرض دوران الأمر بين حياة الأمّ وحياة الجنين فرض نادر لدوران الأمر في الغالب بين موتها معاً وموت الجنين فقط ، وذلك لأنّه إذا بقي في بطن أمّه أدّى إلى قتلها ثمّ موته بعدها لارتباط حياته بحياتها ، وحينئذٍ لا يبعد جواز إسقاطه لدوران الأمر بين موت نفسيين وموت نفس واحدة ، فبإسقاطه تبقى الأمّ على قيد الحياة ، وهذا بخلاف ما إذا علم ببقاء أحدهما وموت الآخر ، فإنّ ترجيح أحد النفسين على النفس الأخرى يكون حينئذٍ أمراً مشكلاً ، اللهمّ إلّا أن يستدلّ للترجيح بما مرّ من مسألة اختصاص القود بقتل أحدهما دون الآخر ، فتدبّر .

الخامسة - العلم بتولّده ناقصاً بعد ولوج الروح :

إذا علم علماً قطعياً أو ظنّياً يطمأنّ به بأنّ الجنين سيولد ناقصاً بعد ولوج الروح فيه ، وليس في بقائه ضرر أو خطر على الأمّ ، فهل يجوز إسقاطه ؟ فيه وجهان :

الوجه الأوّل : القول بعدم الجواز لصدق عنوان الإنسان الحيّ عليه ، فإنّه كما لا يجوز قتل ناقص الخلقة - كالمجنون أو المصاب بقطع بعض أعضاء بدنه من نخاع وغيره - بعد ولادته كذلك لا يجوز قتلها بعد ولوج الروح وكونه إنساناً كاملاً ؛ لشمول إطلاق حرمة قتل المؤمن لمثل المجانين والأطفال من غير فرق بينهم ، ولا اختصاص لها بالإنسان السوي العاقل ، وكذا شمول عمومات حرمة قتل الجنين وما يترتّب عليه من الدية .

إن قلت: تقدّم فيما سبق عدم القود في قتل الجنين ، وأنّ الحكم فيه هو الدية خاصّة .

قلنا: ليس الكلام فعلاً في القصاص والقود ، بل الكلام في الحرمة التكليفية وما يترتب عليها من الآثار ، فإنّه لا فرق من هذه الجهة بين الصحيح والسقيم والكامل والناقص عقلاً أو عضواً .

الوجه الثاني: الجواز نظراً إلى ما يترتب على وجوده ناقصاً من الحرج والعسر عليه وعلى أبويه وعلى المجتمع ، والضرورات تبيح المحظورات ، لاسيّما مع الفرق بين حرمة الجنين مع المولود الحيّ كما عرفت .

والإنصاف أنّ مثل هذه الضرورات غير كافية في إباحة مثل هذه المحظورات ، وأنّه لا يصحّ الاستناد إلى مثل ذلك ، فلا يجوز قتل الجنين بعد ولوج الروح فيه ، كما لا يجوز قتل المجانين والمصابين بالعاهاات البدنية ممّن لا يرجى صحتهم ، على الأقوى .

السادسة - إسقاط الجنين لكثرة النفوس :

هل يجوز إسقاط الجنين بسبب كثرة النفوس إذا كانت سبباً للمشاكل الكثيرة بحصول العلم اليقيني بذلك أو بشهادة ذوي الخبرة الثقات ؟
لا شكّ في عدم جوازه بعد ولوج الروح ، فإنّه لا يجوز قتل النفس استناداً إلى ذلك .

وأما قبل ولوجها بأن كان الجنين في مراحله الأولى ككونه نطفة أو علقة ، فكذلك يحرم إسقاطه وإن لم يكن في الحكم من قبيل إسقاط الإنسان الكامل أو النفس المؤمّنة ومن يلحق بهما ، فلا يجوز ذلك إلّا عند الضرورة ، بل يوجب الاسقاط غالباً الاضرار بالأُمّ لأنّه أمر غير طبعي . علماً بأنّ طرق المنع من التكاثر كثيرة لا تنحصر بمثل هذا المحرم ليحصل التزاحم بين الإسقاط والأمور الأخر .

وعلى كلّ حال فالافتاء بجواز الاسقاط - في أي مرحلة من مراحل الجنين -

مشكل جداً ، خصوصاً بعد العلم بعدم وجود الضرورة لذلك .

بقي هنا فروع:

الفرع الأول: ممّا يتفرّع على ذلك هو ما يسمّى في عصرنا بالاماتة إرفاقاً ورحمة بالمرضى؛ وذلك إذا كان الإنسان يعاني من الآلام فوق طاقته بسبب مرض أو عاهة بدنية أو نقص في الخلقة بحيث يكون موته بعد شهر أو شهرين مقطوعاً به ، فهل يجوز للطبيب أو للمريض أن يقتل نفسه تخلصاً من الآلام؟ علماً أنّ بعض الدول جوّزت ذلك للأطباء إذا أراد المريض نفسه ذلك ووضعوها له قانوناً مع شرائط خاصّة .

الانصاف أنّ ذلك لا يجوز؛ لعدم انسجامه مع مذاق الشريعة الإسلامية بعد ما عرفت من عدم جواز إسقاط الجنين إذا ولجته الروح؛ وذلك لورود الأدلة على حرمة قتل المؤمن ، أو أنّ المؤمن لا يقتل نفسه .

وقد ورد في ذلك روايات عديدة تقتطف منها ثلاثاً أفرد لها في الوسائل باباً تحت عنوان: باب تحريم قتل الإنسان نفسه وهي:

أولاً: عن أبي ولّاد ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مَتَعَمَّداً فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا» (١٤) . والتعبير بالخلود قرينة على عدم خروجه من الدنيا مؤمناً ، أو بمعنى اللبث في جهنّم طويلاً .

ثانياً: ما رواه الصدوق ، قال: قال الصادق عليه السلام: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مَتَعَمَّداً فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدَوَاناً وظُلْماً فَسَوْفَ نُضِلُّهُ نَاراً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾» (١٥) .

وفي الآية دلالة على المطلوب بعد استدلاله عليه السلام بها ، وإن احتمل تفسيرها بقتل الإنسان لغيره كما في قصّة بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (١٦) .

ثالثاً: ما رواه ناجية ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَبْتَلَى بِكُلِّ

بلية ويموت بكلّ مية إلا أنّه لا يقتل نفسه» (١٧) . وهي تشمل بعمومها حالات الإنسان ، فتدبر .

فتحصّل: أنّ هذه الأدلّة لا دليل على تخصيصها أو تقييدها فتبقى على إطلاقها أو عمومها ، ومجرّد العسر والحرّج الشديد لا يبرّر القتل ، فلا يجوز قتل الغير رحمة وإرفاقاً ، بل لا يجوز له قتل نفسه لذلك .

ولو أقدم الطبيب على إماتة المريض أو تسريع موته فهل يعدّ قاتلاً يجوز أن يقتصّ منه أو تؤخذ منه الدية ، أم لا يكون شيء منهما؟

للمقام مسألة معروفة مشابهة منصوصة في كلمات الفقهاء ، وهي: أنّه لو قال إنسان سليم لآخر: اقتلني وإلاّ قتلتك ، لم يجز قتله ؛ لأنّ الإذن لا يرفع الحرمة ، ولكن لو أثمّ وقلته لم يجب القصاص عند الشيخ في المبسوط والعلامة في بعض كتبه والشهيد الثاني في المسالك على ما حكي عنهم ذلك ، مستدلّين عليه بأنّ المقتول أسقط حقّه بالإذن فليس للوارث حقّ القصاص ، وفرّع في الجواهر على هذا القول عدم وجوب الدية أيضاً؛ لأنّها ملك للميت أولاً وبالذات ، ومن ثمّ تنتقل إلى الوارث ، ولذا تؤدّى منها ديونه ، فالمقتول بإذنه أسقط حقّه .

ولكن ناقشه في ذلك كلّ في الجواهر ومال إلى الحكم بالقصاص أو الدية على فرض عدمه (١٨) .

والانصاف أنّ شمول أدلّة القصاص والدية للمقام لا يخلو عن إشكال ، لدرء القصاص بالشبهات كالحدود ، وأنّ الأصل في الدية البراءة .

إن قلت: لا يصحّ حمل المقام على تلك المسألة ؛ لأنّ المفروض هناك إكراه المقتول للقاتل بقوله: اقتلني وإلاّ قتلتك ، وليس في المقام إكراه بل هو يطلب من الغير ويرجوه قتله ، فلا يجوز قياس إحداهما على الأخرى .

قلت: ليست المسألة منصوصة بنصّ خاصّ حتى يستند إلى عدم جواز القياس ، بل الذي استند إليه في الحكم بعدم ثبوت القصاص أو الدية هو إذن

المقتول فلا تشمله أدلة القود والديات . ومن الواضح أنَّ الإذن حاصل هنا أيضاً ، فبعين الدليل يستدلُّ على عدم القصاص والدية . نعم ، الفرق بين المسألتين أنَّه في المقام يثبت التعزير على ذلك لكونه من الكبائر ، ويمكن ابتناء الحكم في المسألة المعروفة على التعزير أيضاً .

الفرع الثاني: قد عرفت ممَّا تقدَّم أنَّه في الموارد التي لا يجوز إسقاط الجنين يجب فيها الدية ، والدية إنَّما هي على المباشر فقط ، فلو كان المباشر في الإسقاط هو الطبيب وجب عليه أداء الدية إلى أبويه ، ولو كان ذلك بطلب الأبوين أو أحدهما لم يكن عليهما شيء ، واستقرَّت الدية على الطبيب كما صرَّح بذلك الأصحاب في بعض الفروع المشابهة . ففي الجواهر قال: «إذا أكرهه على القتل فالحكم فيه عندنا نصّاً وفتوى بل الإجماع بقسميه عليه أنَّ القصاص على المباشر الكامل دون الأمر المكره ، بل ولا دية ، بل ولا كفارة ، بل ولا يمنع من الميراث ، وإن استشكل فيه في القواعد» (١٩) ، ثمَّ استدلَّ عليه بأنَّ المباشر هو القاتل لغة وعرفاً .

والذي يظهر أنَّ المسألة مورد اتفاق الأصحاب في الجملة ، وصريح عبارة الجواهر عدم جريان شيء من الأحكام الأربعة - أعني: القصاص ، والدية ، والكفارة ، والمنع عن الميراث - في غير المباشر ، ومن الواضح أنَّ الحكم بذلك في المقام أولى؛ لعدم تحقُّق الاكراه بالنسبة للطبيب .

اللَّهمَّ إلَّا أن يقال: إنَّ الطبيب وإن كان مباشراً مع إذن الأبوين له في الإسقاط ، يكون جانباً مستحقاً للتعزير ، وكذا الأبوين لو كانا هما السبب في ذلك ، لكن الأبوين لم يستحقَّا شيئاً من الدية لمكان إذنهما له بذلك ، لما تقدَّم من أنَّ الإذن في أمثال المقام يوجب سقوط الحقِّ كما مرَّ في مسألة لو قال أحدهم للآخر اقتلني فقتله لم يكن عليه قصاص ولا دية استناداً إلى كون القتل بإذن ، والإذن مسقط ، وأثَّه من البعيد شمول الإطلاقات لما نحن فيه ، ولو فرض الشكَّ فيها فالأصل هو براءة الطبيب . ومن ذلك يظهر حال ما لو طلب أحد الأبوين ذلك وأذن فيه سقط حقُّه فقط دون الآخر ، فهل تكون الدية

بكاملها للآخر أو له سهمه فقط ؟

الظاهر هو الثاني ؛ لسقوط سهمه بالإذن ، لا أنه ممنوع من الميراث حتى يرثه غيره .

ولو شربت الأمّ دواءً فأسقط جنينها ، فهنا انعكس الأمر فكان الطبيب أمراً والأمّ مباشرة ، وجبت الدية عليها لأبيه لكونها المباشر في القتل ، ولو مات أبوه قبل ذلك فالدية للاخوة والأخوات والجدة والأجداد وهكذا . وكذا الحال فيما لو وصف لها الطبيب دواءً لاسقاط الجنين فشربته أو هي طلبت منه دواءً فأعطاها فشربته فأسقطت جنينها ، كانت هي المباشر في ذلك ، وجبت عليها الدية . ويتبع الحكم المتقدم ما لو ابتاع الأب لها دواءً لهذا الغرض فشربته كانت الدية عليها . وأمّا لو أعطاها زوجها دواءً يعلم أنه يُسقط الجنين وكان قاصداً لإسقاطه ، وزعم أنه نافع لتقوية الجسم مثلاً فشربته كان القاتل هو الأب دونها ؛ لعدم استناد الفعل إليها ، وكذا الحال فيما لو كانت قاصرة العقل .

والحاصل: فالمدار في كلّ ذلك على الاسناد العرفي ، فإنّه من الواضح إسناد الفعل إلى المباشر مع وجود السبب ، إلّا أن يكون المباشر ضعيفاً بأن يكون مغلوباً على أمره مقهوراً على العمل ، أو كان المباشر قاصر العقل بالصبا أو الجنون ، أو كان جاهلاً بالواقع بالمرّة كما تقدّم آنفاً ، فإنّ الفعل في جميع ذلك يسند إلى السبب لقوّته وضعف المباشر . وأمّا لو كان المباشر بالغاً عاقلاً عالماً مختاراً فالفعل يسند إليه دون السبب ؛ للصدق العرفي في ذلك ، مضافاً إلى دلالة جملة من الروايات الواردة في أبواب مختلفة :

١ - منها: ما رواه زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام : في رجل أمر رجلاً بقتل رجل فقتله قال : « يقتل به الذي قتله ، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت » (٢٠) .

٢ - ومنها: ما عن السكوني ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام :

وهل عبد الرجل إلّا كسوطه أو سيفه ، يقتل السيّد ويستودع العبد السجن» (٢١) .

٣ - ومنها: ما عن سماعة ، في رجل شدّ على رجل ليقّته ، والرجل فازّ منه فاستقبله رجل آخر فأمسكه عليه حتى جاء الرجل فقتله ، فقتل الرجل الذي قتله ، وقضى على الآخر الذي أمسكه عليه أن يطرح في السجن أبداً حتى يموت فيه (٢٢) .

٤ - ومنها: ما دلّ على قتل شاهد الزور إذا كان هو السبب في القتل ، نظير ما رواه مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام : « إن أمير المؤمنين عليه السلام قضى في أربعة شهدوا على رجل أنهم رأوه مع امرأة يجامعها ، فيرجم - إلى أن قال - : وإن قالوا: شهدنا بالزور ، قتلوا جميعاً » (٢٣) ، والمراد من ذلك قتلهم مع أداء ثلاثة أرباع الدية إلى أولياء كلّ واحد منهم ، لما ثبت من سائر الروايات مضافاً إلى ضرورة العقل .

هذالكه فيما إذا تزامن السبب والمباشر ، وكانت نسبة الفعل إلى الأقوى منهما .

الفرع الثالث: دية الجنين كسائر الديات يرثها المناسب والمساسب على حسب طبقات الإرث ويحرم القاتل من الدية في المقام كسائر المقامات . وقد مرّ التصريح بذلك في بعض روايات الباب ، نظير ما رواه أبو عبيدة عن الصادق عليه السلام : في امرأة شربت دواءً وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها ، قال عليه السلام : « إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشقّ له السمع والبصر فإنّ عليها دية تسلمها إلى أبيه » - إلى أن قال - : قلت : فهي لا ترث من ولدها من ديتها ؟ قال عليه السلام : « لا ، لأنها قتلتها » (٢٤) ، وفي هذه الصحيحة غنى وكفاية في إثبات المراد ، وإن لم يذكر الوارث في غالب روايات الباب على كثرتها بل أطلق فيها الدية ، والإطلاق في المقام من قبيل الإطلاق المقامي لا اللفظي ، والذي يدلّ على أنّ مصرف الدية هنا مصرفها في سائر المقامات عدم ذكره

هنا مع كونهم عليه السلام في مقام البيان ، فتدبر جيداً .

المسألة الرابعة : ضمان الطبيب لما يتلف بطباطه

من المسائل التي لها صلة بالموضوع مسألة خطأ الطبيب في التشخيص والعلاج . أمّا الموارد التي ذكرت في منشأ الخطأ فمنها ما كان في زمان التشريع وبعضها الآخر صار مستحدثاً في زماننا ، وهي عبارة عن :

أ - ما يتلف بسبب عدم كفاءته العلمية ومع ذلك يتصدى للطبابة .
ب - ما يتلف بتقصير منه في الفحص وعدم الدقة في الكشف عن حال المريض .

ج - ما يتلف بسبب ما لبعض الأدوية من العوارض والمضاعفات الجانبية التي تعورف عند ذوي الاختصاص محظورية استعمالها لمن مرضه يستدعي تناولها ، وقد ورد في الحديث أنه : « ليس من دواء إلا ويهيج داء »^(٢٥) ، ولذا ينبغي اجتناب تناول الأدوية مهما أمكن لما لها من العوارض الجانبية المضرّة .

د - ما يتلف بسبب عدم استخدام الوسائل والأجهزة الحديثة لتشخيص المرض ، كأخذ الصور الفوتوغرافية أو الأشربة الدماغية أو تحليل الدم ، واكتفاء الطبيب بالفحص العادي وعدم التوصية بالأمر المذكور ، ويعود السبب في ذلك إمّا لعدم اهتمام الطبيب بهذه الأمور ، أو رافة بحال المريض وتجنّب إرهاقه مالياً ، أو حرصاً على اختصار الوقت والتعجيل في استكمال العلاج .

هـ - التلف بسبب استفادة المريض من الأدوية قليلة الثمن ؛ لعدم التوصية بالاستفادة من الأدوية الممتازة من الدرجة الأولى ذات الكلفة الباهضة لتجنّب تعريض المريض لضغط مالي .

و - التلف الحاصل بسبب إهمال الممرّض ، فإنّ التمرريض يكون أحياناً أكثر أهميّة من العلاج ، سيّما بعد إجراء العمليات الجراحية المهمة مثل عمليات

القلب والكلية .

ز - ما يحصل بسبب اجتماع أكثر من مرض في المريض . وقد تستدعي معالجة أحدهما الإضرار بالآخر ، ممّا يقتضي التوسّل بطرق وأساليب تفيد الأول ولا تضرّ بالثاني . وكذا ما يحدث بسبب عدم توصية المريض بما لا بدّ له من الامتناع عنه واجتنابه وأشباه ذلك .

بعد هذه المقدّمة لا بدّ لنا من تنقيح أصل مسألة ضمان الطبيب وعدمه بنحو كلّی وبيان قواعدها وأصولها لترجع الفروع المتعلقة بها إلى تلك الأصول .

فنفقول: قد ذكر الفقهاء هذه المسألة في كتابي الديات والإجارة لمناسبتها للمقامين ، فعن المحقّق في الشرائع أنّه قال :

« الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه إن كان قاصراً أو عالج طفلاً أو مجنوناً لا بإذن الولي أو بالغاً لم يأذن . ولو كان الطبيب عارفاً وأذن له المريض في العلاج فالإلى التلف ، قيل : لا يضمن لأنّ الضمان يسقط بالإذن ، لأنّه فعل سائغ شرعاً ، وقيل : يضمن لمباشرته الاتلاف ، وهو أشبه » (٢٦) . ثمّ تعرّض لمسألة الإبراء التي ستأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى .

ويظهر من كلماتهم أنّ القول الثاني هو المشهور بينهم ، بل يظهر من المصنّف في النكت اتفاق الأصحاب عليه ، وعن الغنية دعوى الإجماع على الضمان ، والقول الأول محكيّ عن ابن إدريس وهو شاذّ .

ويظهر من بعض كلمات العامّة القول الأول ، بل لعلّه المشهور بينهم لعدم ذكر مخالف فيه . قال ابن قدامة : « ولا ضمان على حجام ، ولا ختّان ، ولا متطبّب إذا عرف منهم حذق الصنعة ولم تجنّ أيديهم ، وجملته أنّ هؤلاء إذا فعلوا ما أمروا به لم يضمنوا بشرطين :

أحدهما : أن يكونوا ذوي حذق في صناعتهم ولهم بها بصارة ومعرفة .

الثاني: أن لا تجني أيديهم فيتجاوزوا ما ينبغي أن يقطع» (٢٧) .

ومثله من بعض الجهات ما ذكره في موضع آخر منه (٢٨) .

وقال شيخ الطائفة رحمته : « الختّان والبيطار والحجّام يضمنون ما يجنون بأفعالهم ، ولم أجد أحداً من الفقهاء ضمّنهم ، بل حكى المزني: أن أحداً لا يضمنهم ، دليلنا إجماع الفرقة » (٢٩) .

والظاهر عدم الفرق بين الختّان والبيطار والطبيب من هذه الجهة ؛ لاتّحاد الدليل في البابين .

وقد حكى عن الحنفية والمالكية: أنّ الطبيب لا يضمن إذا قام بواجبه واحتاط ولم يتجاوز الحدّ . وعن الحنابلة: وكذا لا يضمن الطبيب المعروف بالحدق إذا لم يخطئ في عمله (٣٠) .

ويظهر ممّا ذكرنا من كلام المحقّق وغيره أنّ عمل الطبيب على أقسام :

١ - قد يكون مقروناً بالحدق والإذن .

٢ - قد لا يكون مقروناً بالحدق والإذن .

٣ - قد يكون الطبيب حاذقاً وليس بمأذون .

٤ - قد يكون مأذوناً ولم يكن حاذقاً .

أمّا الصور الثلاثة الأخيرة فممّا لا ينبغي الإشكال في ضمان الطبيب فيها لا سيّما مع فقدان الوصفين المذكورين ، إنّما الكلام في الصورة الأولى . وقد فصل السيّد الإمام الخميني رحمته في تحرير الوسيلة تفصيلاً آخر وافقه عليه عدّة ممّن تقدّم عليه أو تأخّر عنه ، وهو ما أفاده في كتاب الإجارة ، حيث قال : « الطبيب ضامن إذا باشر بنفسه العلاج بل لا يبعد الضمان في التطبيب على النحو المتعارف وإن لم يباشر .

نعم إذا وصف الدواء الفلاني وقال: إنّه نافع للمرض الفلاني ، أو قال: إن

دواءك كذا من دون أن يأمره بشربه فالأقوى عدم الضمان» (٣١) ، وله في موضع من كتاب الديات نظير هذا التفصيل .

إذا عرفت ذلك نعود إلى أدلة المسألة ونبحث عن مقتضى القاعدة أولاً ، ومن ثم نبحث ثانياً الأدلة الخاصة في المقام .

أمّا مقتضى القاعدة في الصور الثلاث الأخيرة فالظاهر فيها هو الضمان ؛ لما ذكرنا في التفصيل الأول من تفريطه مع عدم الحذق وحرمة تصرفه مع عدم الإذن . فعليه ضمان كلّ ما أتلّفه وكلّ خسارة نشأت من فعله ؛ لقاعدة الإتلاف .

وأمّا الصورة الرابعة : فإن قلنا بأنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه ، وأنّ ما حصل من الخسائر البدنية والمالية كلّها من اللوازم القهرية في أمر الطبابة ، مع تحقّق الإذن ، حينئذٍ لا يبقى مجال للقول بالضمان أو إجراء قاعدة الإتلاف .

وأمّا إن قلنا بأنّه مأذون في العلاج وشفاء المريض من الآلام والأمراض لا غير ، فهو لم يأذن بقتله ونقص عضوه مثلاً وشبه ذلك ، فاللزام حينئذٍ الحكم بضمانه ، لما عرفت .

ولكن الانصاف أنّ المريض لو علم بالملازمة العرفية - ملازمة العلاج لطوّ بعض العوارض أحياناً - كان الإذن منه في ذلك إذنّاً في لوازمه ، لعدم إمكان انفكاكهما ، فهل يمكن أن يأذن المريض بالعملية الجراحية مثلاً من دون أن يتحمّل تبعاتها ومخلفاتها في الآلام الحاصلة بعدها أو الآثار التي تبقى منها في البدن أحياناً ؟ !

نعم ، يمكن أن يقال : إنّ غفلة كثير من الناس عن تلك الملازمة الخارجية في هذا المجال يمنع عن مثل هذا الاستدلال ، هذا فيما يتعلّق بالتفصيل الأوّل . هذا ، وأنّه بالاستناد إلى إذن الشارع المقدّس بالطبابة وأنها عمل سائح ،

لا يمكن القول بعدم ترتّب ضمان عليه ، فكم من عمل سائق أذن الشارع فيه ، ولكن ترتّب عليه الضمان كقضاء القاضي المعرّض للخطأ ، فإنّه مضمون من بيت المال إن لم يكن مضموناً عليه . ومثله مثل جميع موارد الجنايات الخطأ أو شبه العمد . فهي غير محرّمة مع ما فيها من الدية ، فتأمل .

وأما التفصيل الثاني: وهو التفرقة بين صورة مباشرة الطبيب أو عدم مباشرته مع الطبيب على النحو المتعارف بأن يأمر المريض بشرب ذاك الدواء وذلك بنحو خاص ، وبين مجرد توصيفه من دون مباشرته وأمره . فالضمان في الأولين دون الأخير . والوجه فيه هو صحّة إسناد التلف إلى الطبيب في الأولين -أما الأول فهو واضح ، وأما الثاني فللوقوع السبب على المباشر - دون الأخير؛ لأنّ الإسناد فيه إلى المكلف -المريض - نفسه .

هذا ، ولكن ما يجنيه الطبيب بيده بالتجاوز عن الحدّ اللازم في الختان وفي العمليات الجراحية ، فهو أمر مضمون على كلّ حال لعدم الملازمة العرفية ، بخلاف بعض عوارض الأدوية ممّا لا يمكن الاجتناب عنه عادة .

ويمكن الاستدلال لعدم الضمان بقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(٣٢) ، بتقريب: أنّ عمل الطبيب مصداق ظاهر للإحسان ، سيّما مع عدم أخذ الطبيب الأجر على عمله ، والضمان سبيل ، ولذا قد ورد في الحديث عن السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام: أنّ رجلاً شرد له بعيران فأخذهما رجل فقرنهما في حبل فاختنق أحدهما ومات ، فرفع ذلك إلى عليّ عليه السلام فلم يضمّنه ، وقال: «إنّما أراد الإصلاح»^(٣٣) .

وقد يناقش: بأنّه لا سبيل إلى المحسن في إحسانه ، والمفروض أنّه أخطأ في إحسانه ولم يحسن بل أراد الإحسان ، مضافاً إلى أنّ نفي السبيل ظاهر في نفي العقوبة وشبهها وأما ضمان الإتلاف فهو أمر آخر ، فتأمل .

وأما الرواية المتقدّمة: فهي غير ناظرة إلى حدوث الموت بسبب تفريط الآخذ؛ لأنّ الموت حدث بسبب حركة الإبل لا بسبب فعل الآخذ لها .

ثم إنّ الأدلة الخاصة في المسألة جملة من الروايات ، وهي :

١ - ما ورد في باب مطلق الأجير مثل صحيحة الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سئل عن القصار يُفسد ، فقال : « كلّ أجير يُعطى الأجرة على أن يُصلح فيُفسد ، فهو ضامن » ^(٣٤) .

٢ - عن أبي الصباح ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القصار هل عليه ضمان ؟ فقال : « نعم ، كلّ من يُعطى الأجر ليصلح فيُفسد ، فهو ضامن » ^(٣٥) ، ومثله غيرهما .

وتقريب الاستدلال ، أن يقال : إنّ هذه الأحاديث عامة وشاملة للطبيب والبيطار والختان وجميع أرباب التخصص .

ولكن الانصاف أنّها ناظرة إلى صورة التعدي والتفريط ولو من باب الخطأ وشبهه لا عن عمد كخرق القميص ببيع ما في يده ، أمّا لو عمل بما هو وظيفته من دون أي نقص في عمله ، ولكن حصل الفساد من ناحية عيب في الثوب مثلاً كما لو غسله عدّة مرات فانخرق - كما هو حال الثياب - فالتفريط لم يكن من جهة الخياط والقصار .

وكذا الحال في الطبيب ، فإنّه لو أثار الدواء في المريض أثراً بسبب بعض الحالات النادرة كالحساسية التي لا تنكشف بالاختبار أو بعض الأمراض الكامنة التي لا أثر لها ظاهراً ولم يكن يعلم بها الطبيب والمريض فأضرّ به الدواء لبعض هذه الأمور ومات أو حصلت في بدنه عاهة أو نقص لم يكن الطبيب - بمقتضى هذه الروايات - ضامناً .

٣ - ما دلّ على خصوص الطبيب وذكر حكمه ، مثل ما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليّه ، وإلاّ فهو له ضامن » ^(٣٦) .

وفي معناه ما في المستدرک عن الجعفریات عن عليّ عليه السلام ^(٣٧) .

وأخذ البراءة من الولي ناظر إلى ما إذا كان المريض صغيراً أو كان بحدّ لا يقدر أن ينظر في مصالحه ومفاسده .

وقد يتوهم أن أخذ البراءة من قبيل إسقاط ما لم يجب وهو مخالف للقواعد ، ويدفعه أن ذلك جائز إذا حضر المقتضي له ، مثل إسقاط حق القسم في عقد النكاح أو إسقاط كافّة الخيارات في العقد ، مع أنّها لم تجب بعد ، لاسيّما بعضها الذي لا يتحقّق إلّا بعد مضي مدّة من العقد كخيار التأخير أو خيار الغبن بناءً على أنّه لا يكون إلّا بعد ظهور الغبن وكذا خيار العيب .

ودلالة الحديث على الضمان لولا البراءة ظاهرة ، فلا يتوجّه إليه الإشكال إلّا من ناحية السند؛ فإنّ العمل بروايات السكوني فيما تفرّد به مشكل على ما بيّناه في محله ، اللهم إلّا أن يقال بانجبار ضعف السند فيه بعمل المشهور . ولكن يحتمل استنادهم إلى العمل بمقتضى القاعدة القاضية بالضمان ، أو إلى العمل بما مرّ من روايات الأجير ، فتدبّر جيّداً .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الضمان في الجملة هو مقتضى القاعدة والروايات العامّة والخاصّة .

حدود الضمان الثابت بالجناية وشروطه :

الظاهر أنّ القدر المتيقّن منه هو ما إذا جنت أيديهم أو وقع الخطأ في تشخيص الأمراض وتعيين الأدوية كمّاً وكيفاً وما شابه ذلك . وأمّا لو عملوا بما هو المتعارف بحسب وظيفتهم ، ولم تجن أيديهم ولم يقع لهم السهو والخطأ ، وإنّما حصلت الخسارة من جهات أخرى ، فالظاهر عدم الدليل على ضمانهم .

إذا عرفت ذلك فلنعطف الكلام على ما تقدّم من المسائل ، فنقول : هاهنا صور ثمان :

الصورة الأولى : إذا قدم على العمل وحصلت الخسارات بسبب قصوره في

العلم مع علمه بذلك أو عدم علمه به ، بأن كان جاهلاً بسيطاً أو مركباً ، فلاشك في ضمانه لما جنت يديه أو لما وقع له من الخطأ .

الصورة الثانية: ما إذا حصل التلف بسبب قصوره في الفحص أو عدم الدقة في الكشف على المريض ، فيكون ضامناً بلا شك ، بل الظاهر إجماع العلماء عليه ، بل العقلاء جميعاً وكذا الصورة السابقة ؛ لاستناد التلف إليه على كل حال .

الصورة الثالثة: إذا كان التلف مستنداً إلى الآثار المضرة المترتبة على الدواء فحسب ، وهي على قسمين :

أ - الآثار الغالبة الموجودة في جميع الأدوية أو أكثرها ، والظاهر عدم ضمان الآثار المترتبة من جهتها ؛ لأن ذلك من أوضح مصاديق «الالتزام بالشيء التزام بلوازمه» ، مع علم غالب الناس بما لتلك الأدوية من العوارض الجانبية المضرة ، ولكن الأولى تأكيد الأطباء على تلك العوارض والآثار وكذلك تأكيد مراكز صناعة هذه الأدوية عليها ، للحد من استعمال الأدوية والاقتصاد في استعمالها على موارد الضرورة وبالمقدار اللازم .

ب - الآثار النادرة جداً بحيث لا يعتني بها أهل هذا العلم ، وإلا لزم الاجتناب عن جميع الأدوية ؛ لأن موارد الخطر بهذا المقدار توجد في الجميع . وإن شئت قلت: يوكل المريض في الغالب أمره إلى الطبيب في معالجته على النحو المتعارف ، وهذا هو المألوف ، فما يترتب عليه من اللوازم يكون مقبولاً مأذوناً من ناحية المريض إجمالاً ، فهو في حكم أخذ البراءة منه .

الصورة الرابعة: عدم اعتناء وعدم مبالاة الطبيب بالأجهزة الطبية المتعارفة في الفحص عن حال المريض ، كأخذ الصور (الفتوغرافية) ، والأشرطة والتحليل ، وغيرها ، والاكتفاء بالفحص العادي إمّا مراعاة لحال المريض من حيث المصارف والكلفة أو غير ذلك على نحو ما مرّ آنفاً .

ثم إنَّ التلف تارة يكون مستنداً إلى عدم الرجوع إلى تلك الأجهزة والوسائل في تشخيص المرض لقصور الطبيب أو تقصيره ، فإنَّ الأمراض مختلفة ، فبعضها لا يجوز الاكتفاء فيه بالفحص العادي المجرد من هذه الأمور -الأجهزة- ، فلو وقع فيه خطأ كان الطبيب مقصراً ضامناً . وبعضها ليس كذلك ويكتفى فيه عادة بالفحص العادي .

وأخرى ، إذا لم يكن هناك طريق إلى تلك الأجهزة إمّا لعدم وجودها في تلك البلاد ، وعدم إمكان الوصول إليها في البلاد الأخرى ، أو عدم استطاعة المريض المالية للوصول إليها مع وجودها ، فيقتصر على المقدار المتعارف العادي ، فلا ضمان حينئذٍ على الطبيب ، لما عرفت من أنَّه موكل بالطبابة على النحو المتعارف ولم يتجاوز عنه .

والحاصل: إنَّ المدار على صدق التعدي أو التفريط فيما صنعه في طبابته ، أو صدور خطأ منه؛ لحصول بعض الحوادث غير المترقبة .

الصورة الخامسة: إذا حصل التلف نتيجة خطأ الأجهزة في تشخيص المرض ، فالظاهر أنَّ الضمان على المتصدّي لتلك الأجهزة إذا كان بتقصير منه في أداء وظيفته ، والطبيب غير ضامن إذا كان المتصدّي لتلك الأجهزة ممّن يطمأنّ به ويعمل أجهزته ظاهراً ، فإنَّه حينئذٍ من قبيل قوّة السبب على المباشر فينسب التلف إليه .

نعم ، إذا كان بعض الخطأ في الأجهزة ممّا لا يمكن الاجتناب عنه ، فقد يخطئ بنسبة واحد في الألف أو في العشرة آلاف ، فوقع هذا الخطأ أمكن الحكم بعدم ضمان المتصدّي للأجهزة أيضاً لأنَّه موكل بالفحص بها على النحو المتعارف ، وأمّا ما لا يمكن الاجتناب عنه من خطأ الأجهزة فهو غير مسؤول عنه .

الصورة السادسة: وهي تشترك من بعض الجهات مع الصورة السابقة . فلو كان هناك أنواع مختلفة من الدواء لمرض واحد وكان بعضها أغلى ثمناً

ولا يقدر المريض على تحصيلها ، فلو علم الطبيب بعدم قدرة المريض على شراء الأغلى ثمناً فوصف له الأقل ثمناً الذي قد يكون فيه بعض المضرات ، فهل يكون ضامناً؟

وبعبارة أخرى: قد يكون الطريق الوحيد للمريض منحصراً بالدواء الزهيد ، ولا دواء للمرض غيره ، ولكن قد يكون فيه بعض الأخطار ، حينئذٍ لو حصل التلف يمكن أن يقال أنه ليس ضامناً؛ لأداء وظيفته من دون أي تقصير وقصور لكون المشكل في بعض الأدوية .

والأحوط في مثل هذه الموارد إعلام المريض بذلك ليكون على بصيرة من أمره ، ويكون ذلك بحكم أخذ البراءة منه .

الصورة السابعة: وهي قصور أو تقصير الممرّض عن أداء ما عليه من المسؤوليات التي لا تقل أهمية عن العمليات الجراحية أو الطبية ، بل تعدّ أهم في بعض الأحيان ، ولولاها لم تنجح تلك العمليات الجراحية ، وهذه الصورة على أنحاء ثلاثة:

تارة: يكون تقصيره مستنداً إلى عدم توجيهات الطبيب اللازمة ، فإنّه لاشكّ في ضمان الطبيب هنا؛ لكونه من مصاديق قوّة السبب على المباشر . وأخرى: يكون بسبب تقصيره بعد معرفة وظيفته ومسؤوليّته ، ولا شكّ في ضمانه هنا لكونه المباشر في ذلك .

وثالثة: يكون بسبب استخدام من ليس له خبرة بأمر التمريض من قبل الطبيب أو مدير المستشفى ، والضمان هنا أيضاً ثابت ، وقد تتفاوت الحالات بأن يكون السبب أقوى في بعضها دون المباشر ، وفي البعض الآخر العكس . الصورة الثامنة: وهي على أقسام أيضاً: فتارة: يمكن تشخيص المرض بأدنى فحص أو بالفحص بالمقدار اللازم ، فلو تركه الطبيب وكان تركه سبباً في تلف أو خسارة كان ضامناً .

وأخرى: يمكن تشخيص المرض بالسؤال عن المريض ولم يسأل كان

ضامناً ، وكذا لو كان الدواء مضرّاً بالحمل ولم يسأل الطبيب عن المريضة هل هي حامل أم لا؟ فسبّب ذلك خسارة على جنينها . فاللزام عليه السؤال عن أمثال ذلك .

وثالثة : إذا لم يمكن تشخيص المرض عن طريق الاختبار ولا عن طريق السؤال عن المريض ، فأضّرّ بعض الدواء بحاله فإنّ ضمان الطبيب حينئذٍ يكون بعيداً؛ لما عرفت من انصراف الاطلاقات عن مثل المقام ، وكونها ناظرة إلى ما يعدّ عند العقلاء أنّه من أسباب الضمان .

وقس على هذه الصورة ما سواها من المسائل ، فإنّ الأدلّة واضحة ومباني المسألة ظاهرة ، وردّ فروعها إليها يعلم ممّا ذكرنا ■

الهوامش

- (١) الأنعام: ١٥١ .
- (٢) الخلاف ٥: ٢٩١ ، كتاب الديات ، المسألة ١٢٠ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٣) الوسائل ١٩: ١٥ ، ب ٧ من قصاص النفس ، ح ١ .
- (٤) المصدر السابق: ٢٣٧ ، ب ١٩ من ديات الأعضاء ، ح ١ .
- (٥) المصدر السابق: ٢٣٨ ، ح ٣ .
- (٦) جواهر الكلام ٤٣: ٣٥٨ .
- (٧) كقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوِئْهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي أَقْتُلٍ ﴾ الإسراء: ٣٣ .
- (٨) شرائع الإسلام ٤: ٢٨٢ .
- (٩) جواهر الكلام ٤٣: ٣٧٤ .
- (١٠) الوسائل ١٩: ٢٤٠ ، ب ١٩ من ديات الأعضاء ، ح ٨ .
- (١١) المصدر السابق: ٢٤٢ ، ب ٢٠ من ديات الأعضاء ، ح ١ .
- (١٢) جواهر الكلام ٤٢: ١٧٠ .
- (١٣) الوسائل ١٩: ٢٣٨ ، ب ١٩ من ديات الأعضاء ، ح ٤ .
- (١٤) المصدر السابق: ١٣ ، ب ٥ من قصاص النفس ، ح ١ .

- (١٥) المصدر السابق: ح ٢. والآية من سورة النساء: ٢٩ - ٣٠.
- (١٦) البقرة: ٥٤.
- (١٧) الوسائل ١٩: ١٣، ب ٥ من قصاص النفس، ح ٣.
- (١٨) انظر: جواهر الكلام ٤٢: ٥٣ - ٥٤.
- (١٩) المصدر السابق: ٤٧.
- (٢٠) الوسائل ١٩: ٣٢، ب ١٣ من قصاص النفس، ح ١، إلى غير ذلك مما ورد في هذا الباب.
- (٢١) المصدر السابق: ٣٣، ب ١٤ من قصاص النفس، ح ٢، وفي نفس الباب هناك ما يدل على قتل العبد، وقد حُمِلت على تفاوت العبيد في العقل والحرية.
- (٢٢) المصدر السابق: ٣٥، ب ١٧ من قصاص النفس، ح ٢.
- (٢٣) المصدر السابق: ٩٧، ب ٦٤ من قصاص النفس، ح ١.
- (٢٤) المصدر السابق: ٢٤٢، ب ٢٠ من ديات الأعضاء، ح ١.
- (٢٥) المصدر السابق: ٢: ٦٢٩، ب ٤، استحباب ترك المداواة، ح ١.
- (٢٦) شرائع الإسلام ٤: ٢٤٨.
- (٢٧) المغني ٦: ١٢٠، كتاب الإجارة.
- (٢٨) المصدر السابق ١٠: ٣٤٤.
- (٢٩) الخلاف ٣: ٥٠٣، المسألة ٢٦، كتاب الإجارة.
- (٣٠) الفقه على المذاهب الأربعة ٣: ١٤٦ - ١٥٣.
- (٣١) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٥، المسألة ٤، بتصرف.
- (٣٢) التوبة: ٩١.
- (٣٣) الوسائل ١٩: ٢٠٦، ب ٣٥ من موجبات الضمان، ح ١.
- (٣٤) المصدر السابق ١٣: ٢٧١، ب ٢٩ من أحكام الإجارة، ح ١.
- (٣٥) المصدر السابق: ٢٧٤، ح ١٣.
- (٣٦) المصدر السابق ١٩: ١٩٤، ب ٢٤ من موجبات الضمان، ح ١.
- (٣٧) مستدرک الوسائل ١٨: ٣٢٤، ب ١٩ من موجبات الضمان، ح ١.

التشبه بالكفار والتبعية لهم

□ آية الله السيد محسن الخرازي

لا إشكال في حرمة التشبه بالكفار والتبعية لهم إذا كان الداعي من ذلك هو الدخول في زيهم والخروج عن زِيّ المسلمين؛ لأنّه ارتداد عن ملة الإسلام إن التفت إلى أنّه عدول عن الإسلام ، وإلاّ فاتّباعهم في الأمور بالداعي المذكور إنهم كبير وجهل عظيم .

ويدلّ على حرمة آيات وروايات كثيرة ، منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (١) .

بل التشبه بهم والتبعية لهم من دون الداعي المذكور أيضاً محرّم؛ لأنّه مضانّ الضلالة والفساد . ويدلّ على حرمة آيات وروايات :

كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أُنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (٢) .

وقوله عزّ وجلّ: ﴿قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَكْثَرَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْتَفَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (٣) .

وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ

فِيهِمْ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُنْصَرِفُونَ ﴿٤﴾ . وغير ذلك من الآيات الدالة على أَنَّ التبعية لهم توجب الضلال والفساد .

هذا كله فيما إذا قصد المشابهة والتبعية لهم في الأمور مطلقاً ، وأما إذا لم يقصد التبعية والتشبه بهم بل كان عمله شبيهاً بعملهم ، فقد وردت روايات تدلّ على المنع ، وهي طوائف :

منها - ما ورد في التكفير :

فقد روى في الكافي بإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن صفوان وفضالة جميعاً ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « ولا تكفر ، فإنما يصنع ذلك المجوس » (٥) .

والسند صحيح ، وهو مطلق من جهة كون التكفير في الصلاة أو غيرها . اللهم إلا أن يحمل - بقرينة سائر الروايات - على التكفير في الصلاة ، خصوصاً مع احتمال أن يكون التكفير اصطلاحاً في وضع اليمنى على اليسرى أو بالعكس في خصوص الصلاة .

وروى في الخصال في حديث الأربعمئة عن أبيي ، عن سعد ، عن اليقطيني ، عن القاسم بن يحيى ، عن جدّه الحسن بن راشد ، عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « حدّثني أبي ، عن جدّي ، عن آبائه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب ممّا يصلح للمؤمن في دينه ودينه - إلى أن قال :- لا يجمع المسلم يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عزّ وجلّ يتشبه بأهل الكفر - يعني المجوس - » (٦) .

والسند معتبر ، وقد ذكرنا ذلك في مسألة التصوير ، فراجع (٧) .

وروى في الخصال أيضاً عن أبيه ، عن سعد بن عبدالله ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ، عن القاسم بن يحيى ، عن جدّه الحسن بن راشد ، عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « . . . عن

آبائِهِ أَنْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ . . . قال : لا يجمع المسلم يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عزَّ وجلَّ يتشبه بأهل الكفر - يعني المجوس -» (٨) .

والسند - كما أشرت إليه - معتبر .

وروى في دعائم الأخبار عن جعفر بن محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قال : «إِذَا كُنْتَ قَائِمًا فِي الصَّلَاةِ فَلَا تَضَعْ يَدَكَ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى وَلَا الْيُسْرَى عَلَى الْيُمْنَى؛ فَإِنَّ ذَلِكَ تَكْفِيرٌ أَهْلَ الْكِتَابِ . . .» (٩) .

والسند ضعيف .

وروى في الكافي عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن حماد ، عن حريز ، عن رجل ، عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ - في حديث :- « لا تكفر ، فإنما يصنع ذلك المجوس » (١٠) .

وهذه الروايات تدلّ على أَنَّ الشبّاهة - فضلاً عن التشبّه - بالكفّار في التكفير في الصلاة ممنوعة في الشرع ، ولعلّ التعبير بأنّه من صنع المجوس أو أنّه تشبّه بأهل الكفر يدلّ على عدم اختصاص المنع بخصوص التكفير ، فيعمّ كلّ كيفية عبادية هي من مختصّاتهم .

هذا وأورد عليه في المعتبر: بأنّ الرواية ظاهرها الكراهية؛ لما تضمّنه من قوله أنّه تشبّه بالمجوس ، وأمر النبي ﷺ بمخالفتهم ليس على الوجوب؛ لأنّهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الإلهيّة وأنّه فاعل الخير ، فلا يمكن حمل الحديث على ظاهره ، فإنّ ما قاله الشيخ أبو الصلاح من الكراهية أولى (١١) . ولعلّ من هذه الجهة تردّد فيه المحقّق في الشرائع (١٢) .

ولكن أجاب عن ذلك في الجواهر: بأنّ التشبّه بالمجوس لا مانع من حرّمته إلّا ما خرج بالدليل ، أو يقال في خصوص المقام: يحرم لأنّه وقع علّة للنهي الظاهر في الحرمة .

ولكنّه مع ذلك مال إلى الكراهة قائلًا:

إنَّ النصوص ظاهرة في الكراهة من جهة اشتغالها على التعليل الذي غالباً يذكر نظيره للمكروهات^(١٣).

وتبعه في المستمسك^(١٤) وجامع المدارك^(١٥) ومستند العروة ، قال في الأخير - ما محضه -: ولكنَّ ظاهر المشهور هو الحرمة ، وحمل قولهم على حرمة التشريع من دون استناد إلى هذه الروايات خلاف استثنائهم صورة التقية؛ فإنَّ من البين عدم انسحاب التقية في موارد الحرمة التشريعية ، فإنها متقوِّمة بالقصد ، ولا معنى للتقية فيه؛ ضرورة أنَّ المتكثِّف لأجل التقية لا يقصد التشريع بتكتفه بل دفع ضرر المخالفين عن نفسه ، فلولم يكن العمل في حدِّ ذاته محرماً ومبطلاً كان الاستثناء حينئذٍ منقطعاً ، وإنَّما يتَّجه الاستثناء المتصل فيما إذا كان العمل في نفسه كذلك ، كبقية المنافيات من القهقهة ونحوها^(١٦).

وعليه فالتكفير يكون محرماً في حدِّ ذاته ، فتعليل الحرام بالتشبه ظاهر في حرمة ولو في خصوص المقام ، وعليه فمقتضى الاحتياط هو ترك ما يكون شبيهاً بعباداتهم في الصلاة ، ولكن يشكل ذلك من جهة أنَّ فهم الأصحاب ليس حجة علينا ، فتأمل . وبقية الكلام في محله .

ثمَّ إنَّ الحرمة أو الكراهة ثابتة ما دامت العلة ثابتة ، فإن لم تكن تلك العلة باقية في عصرنا فالحكم ببقاء الحرمة أو الكراهة مشكل ، والمسألة تحتاج إلى تأمل زائد .

ومنها - ما ورد في تغيير الشيب :

روى في الخصال عن محمد بن جعفر البندار ، عن مسعدة بن أسمع ، عن أحمد بن حازم ، عن محمد بن كناسة ، عن هشام بن عروة ، عن عثمان بن عروة ، عن أبيه ، عن الزبير بن العوام ، قال : قال رسول الله ﷺ : « غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود والنصارى »^(١٧) . والشيب - بفتح فسكون -: الشعر ، وبياضه^(١٨) .

وروى أيضاً في الخصال عن أبي محمد عبدالله الشافعي عن محمد بن جعفر

الأشعث ، عن محمد بن إدريس ، عن محمد بن عبدالله الأنصاري ، عن محمد ابن عمرو بن علقمة ، عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : « غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى » (١٩) .

والمستفاد منهما أنَّ عدم التغيير تشبَّه باليهود والنصارى ، ومقتضى النهي المذكور هو الكراهة .

ولكن روي في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سئل عن قول رسول الله ﷺ : « غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ » ، فقال عليه السلام : « إِنَّمَا قَالَ ﷺ ذَلِكَ وَالَّذِينَ قُلُّ ، فَأَمَّا الْآنَ وَقَدْ اتَّسَعَ نَطاقُهُ وَضُرِبَ بِجُرَانِهِ فَاْمَرُؤُا وَمَا اخْتَارَ » (٢٠) . وضرب بجرانه : أي ثبت واستقر .

وظاهر الأخير أنَّ المنع من الشبابة لتوهم الضعف ، ولا مجال لتلك الشبابة بعد قدرة الدولة الإسلامية ، فليس المنع لمجرد الشبابة .

ومنها - ما ورد في كنس الأفنية :

روى في الكافي عن الحسين بن محمد ، عن أحمد بن إسحاق ، عن سعدان ابن مسلم ، عن إسحاق بن عمار ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « اكنسوا أفنيكم ولا تشبَّهوا باليهود » (٢١) .

وروى أيضاً في الكافي عن بعض أصحابنا قال : قال رسول الله ﷺ : « اكنسوا أفنيكم ولا تشبَّهوا باليهود » (٢٢) .

ومقتضى تلك الروايات هو كراهة عدم نظافة فناء الدار من جهة أنه تشبَّه باليهود .

ومنها - ما ورد في عدم إطالة اللحية :

روى في معاني الأخبار عن الحسين بن إبراهيم المكتَّب ، عن محمد بن جعفر الأسدي ، عن موسى بن عمران النخعي ، عن عمه الحسين بن يزيد ، عن علي بن غراب ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جدِّه عليه السلام : « قال :

رسول الله ﷺ : حقوا الشوارب ، واعفوا اللحى ، ولا تشبهوا بالمجوس « (٢٣) .

وروى في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين ، قال : قال رسول الله ﷺ : « حقوا الشوارب ، واعفوا اللحى ، ولا تشبهوا باليهود » (٢٤) .

قال في الوافي : « الحفّ : الإحفاء ؛ وهو الاستقصاء في الأمر والمبالغة فيه ، وإحفاء الشارب : المبالغة في جزّه . والإعفاء الترك ، وإعفاء اللحى : يوقر شعرها ، من عفى الشيء إذا كثر وزاد . قوله ﷺ : واعفوا عن اللحى : أي لا تستأصلوها بل اتركوا منها ووقروا ، وقوله : ولا تشبهوا باليهود : أي لا تطيلوها جداً ؛ وذلك لأن اليهود لا يأخذون من لحاهم بل يطيلونها . وذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أنّ المراد بالإعفاء أن لا يستأصل ، ويؤخذ منها من دون استقصاء ، بل مع توفير وإبقاء بحيث لا يتجاوز القبضة فيستحق النار » (٢٥) .

ثم إنّ النهي عن التشبه - سواء كان راجعاً إلى الحفّ والإعفاء أو إلى خصوص الإعفاء - لا يدلّ على الكراهة ؛ لعدم حرمة ازدياد طول اللحية على القبضة ، فلا تغفل .

وروى في الوسائل أيضاً عن محمد بن علي بن الحسين أنّه قال : قال رسول الله ﷺ : « إنّ المجوس جزّوا لحاهم ووقروا شواربهم ، وإنّا نحن نجزّ الشوارب ونعفي اللحى ، وهي الفطرة » (٢٦) . والجزّ هو القطع .

ومنها - ما ورد في الألبسة والأطعمة :

روى في المحاسن عن أبيه ، عن عبدالله بن المغيرة ومحمد بن سنان ، عن طلحة بن زيد ، عن أبي عبدالله ، عن آبائه ﷺ أنّ عليّاً عليه السلام كان لا ينخل له الدقيق ، وكان عليّ عليه السلام يقول : لا تزال هذه الأمة بخير ما لم يلبسوا لباس العجم ويطعموا أطعمة العجم ، فإذا فعلوا ذلك ضربهم الله بالذلّ (٢٧) .

قال الشيخ في طلحة بن زيد : « كتابه معتمد » (٢٨) .

ونخل الدقيق: أي غربله وأخرج منه النخالة . والعجم خلاف العرب .

وروى في المستدرک عن القطب الراوندي في لبّ اللباب: «أوحى الله إلى نبيّ أن قل لقومك لا تطعموا أطعم أعدائي ، ولا تشربوا مشارب أعدائي ، ولا تركبوا مراكب أعدائي ، ولا تلبسوا ملابس أعدائي ، ولا تسكنوا مساكن أعدائي ، فتكونوا أعدائي كما كان أولئك أعدائي» (٢٩) .

وفي الفقيه: وروى إسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام أنه قال: «أوحى الله عزّ وجلّ إلى نبيّ من أنبيائه: قل للمؤمنين لا يلبسوا لباس أعدائي ، ولا يطعموا مطاعم أعدائي ، ولا يسلكوا مسالك أعدائي ، فيكونوا أعدائي كما هم أعدائي» (٣٠) .

وأفاد المحقق الشعراني في توضيح الرواية:

«قوله: ولا تسلكوا مسالك أعدائي ، قال ابن خلدون في مقدّمة تأريخه: الفصل الثالث في أنّ المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيّ ومنطقه ومصادر أحواله وعوائده .

وقال في هذا الفصل: انظر إلى كلّ قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زيّ الحامية وجند السلطان في الأكثر؛ لأنّهم الغالبون لهم ، حتى إذا كانت أمة تجاوز أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليها من هذا التشبّه والافتداء حظّ كثير ، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمّ الجلالة ، فإنّك تجدهم يتشبّهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستثمر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنّه من علامات الاستيلاء والأمر لله . انتهى .

أقول: ما أشبه حال بلاد الأندلس على عهد ابن خلدون بحال سائر بلاد المسلمين في عهدنا! والمتفرّجة من الملاحظة في بلادنا عوامل استيلاء النصارى عليهم وأكثرهم ضعفاء العقول والنفوس ، سريع التأثير لزيّ الغالب ،

سهل القبول لما يراد منهم ، استخدمتهم النصارى لإفساد الحوزة ، وقى الله من شرهم .

ولا يدل هذا الحديث على حرمة التشبه بهم مطلقاً ، بل على أنَّ المتشبهين بهم غالباً من أعداء المسلمين وأنهم في مظنة ذلك ، وهو نظير ما ورد في نَم بني أمية ؛ فإنَّ الغالب عليهم عداوة أهل البيت عليهم السلام لا أنَّ جميعهم كذلك ، وليس مطلق من تشبه بهم كافراً أو معادياً» (٣١) .

ولا يخفى عليك أنَّ لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد إلى ما هو الواقع ، وغاية ما تدلّ عليه هذه الروايات هو الكراهة ؛ لوقوع تلك الأمور في معرض التأثير بأفكار الأعداء ومقاصدهم بحيث يؤدي إلى الانقياد إليهم وإن لم يكن قصدهم ذلك ، كما يقال : لا تعاشر أهل الدنيا فتكون من أهل الدنيا كما هم أهل الدنيا .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ : إِنَّ المرشد إليه أمر لا يتناسب مع الكراهة ؛ لأنَّ كون الشخص من أعداء الله من المبعوضات جداً .

إلا أنَّه مع ذلك لا يخلو من التأمل ؛ لورود مثل هذه التعبيرات في بعض المكروهات ، مضافاً إلى أنَّ هذه الجمل مذكورة في معتبرة طلحة بن زيد في وجه ترك غربة الدقيق ، مع أنَّ من المعلوم هو عدم حرمة ذلك ، ولم أر من أفتى بحرمة .

نعم يمكن أن يقال : إنَّه يختلف باختلاف الموارد من الشدة والضعف والكراهة والحرمة ، فتأمل .

ومنها - ما ورد في كراهة الاتّزار والتوشّح :

روى في الكافي عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم ، عن هشام بن سالم ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا ينبغي أن تتوشّح بإزار فوق القميص وأنت تصلي ، ولا تتزّر بإزار فوق

القميص إذا أنت صليت؛ فإنه من زيّ الجاهلية» (٣٢) .

قال في التذكرة: «ويكره أن يأتزر فوق القميص؛ لما فيه من التشبه بأهل الكتاب وقد نهى النبي ﷺ عن التشبه بهم؛ لقول الصادق عليه السلام: لا ينبغي أن تتوشّع بإزار فوق القميص إذا صليت فيه فإنه من زيّ الجاهلية، وليس بمحرّم؛ لأنّ موسى بن عمر بن بزيع قال للرضا عليه السلام: أشدّ الإزار والمنديل فوق قميصي في الصلاة؟ فقال: لا بأس به» (٣٣) .

وعن الذكري: «إنّ في الانتزار فوق القميص تشبهاً بأهل الكتاب، وقد نهينا عن التشبه بهم» (٣٤) .

وقال في الجواهر: «ومن ذلك يعرف ما في المدارك وغيرها تبعاً للمعتبر من نفي الكراهة . . . بل الظاهر كراهة التوشّع أيضاً لخبر أبي بصير .

- ثمّ قال بعد نقل روايات تدلّ على أنّ التوشّع من عمل قوم لوط :-

وكيف كان فالمراد بالتوشّع بالثوب كما عن بعض أهل اللغة والمصباح المنير: إدخاله تحت اليد اليمنى وإلقاؤه على المنكب الأيسر كما يفعله المحرم» (٣٥) .

ومنها - ما ورد في الأكل عند أهل المصيبة :

روى في الوسائل عن الفقيه محمّد بن عليّ بن الحسين ، قال: قال الصادق عليه السلام: «الأكل عند أهل المصيبة من عمل الجاهلية ، والسنة البعث إليهم بالطعام كما أمر به النبي ﷺ في آل جعفر بن أبي طالب لما جاء نعيه» (٣٦) .

قال العلامة عليه السلام: «لا يستحبّ لأهل الميت أن يصنعوا طعاماً ويجمعوا الناس عليه؛ لأنّهم مشغولون بمصائبهم ، ولأنّ في ذلك تشبهاً بأهل الجاهلية على ما قال الصادق عليه السلام» (٣٧) .

ومنها - ما ورد في التصليب :

قال العلامة عليه السلام: «يكره التصليب في الثوب؛ لأنّ عائشة قالت: إنّ رسول

الله ﷻ كان لا يترك في بيته شيئاً فيه تَصْلِيبٌ إِلَّا قَضَبَهُ - يعني قطعه - ولما فيه من التشبه بالنصارى» (٣٨) .

وفي تاج العروس: «وثوب مصْلَب - كما عن المصباح - أي فيه نقش كالصليب» (٣٩) . وفي حديث عائشة أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان إذا رأى التصليب في ثوب قَضَبَهُ؛ أي قطع موضع التصليب منه . وفي الحديث: نهى عن الصلاة بالثوب المصْلَب ، وهو الذي فيه نقش أمثال الصليبان . وفي حديث عائشة أيضاً: فنالته عطافاً فرأت فيه تَصْلِيباً فقالت: نَحْيَهُ عَنِّي . وفي حديث أم سلمة أَنَّهَا كانت تكره الثياب المصْلَبَةَ» (٤٠) .

يستفاد من مجموع هذه الأخبار الكثيرة في الموارد المختلفة: أَنَّ الإتيان بما يكون شبيهاً لما أتى به الكفار مما هو من مختصاتهم كان مكروهاً ومنهياً عنه في الإسلام ، ولعلَّ الوجه فيه أَنَّ ذلك يوجب التبعية الفكرية شيئاً فشيئاً وإن لم يكن قصدهم ذلك ، ونتيجتها الدخول في زمرة الأعداء وسلب الاستقلال والمجد الإسلامي ، كما أشير إليه في الروايات الدالة على النهي عن لبس ملابس الأعداء وغيرها .

ويؤيد ذلك ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام من أَنَّهُ: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ» (٤١) .

فروع :

الأول: إِنَّهُ لا يجوز لبس ما فيه نقش الصليب ونحوه بقصد التشبه والتبعية؛ لما عرفت من منع الآيات عن تبعية الكفار . نعم لو كان ذلك بقصد التزيّن لا التبعية والتشبه فهو مكروه وينبغي أن يترك .

هذا إذا لم يتعنون بعنوان محرّم آخر ، كتضعيف الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي أو ترويج المسيحية ، وإلا فيكون محرماً . كما أَنَّ حفظ الصليب ونصبه حرام؛ لوجوب إتلافه حسماً لمادة الفساد .

الثاني: إِنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي» بعد النهي عن لبس

ملابس الأعداء وأطمعتهم وغيرها يدلّ على أنّ الممنوع هو الذي ينتهي إلى التبعية الفكرية ، وأمّا الذي لا يكون كذلك كانتخاب الأحسن ممّا حقّقه الكفّار في مختلف مجالات الحياة كالسيارات والطائرات وغير ذلك من دون انجراره إلى التبعية المذكورة ، فلعّله غير مشمول للأخبار الناهية ، بل اللازم على الدولة الإسلامية أن تدبّر الأمور بنحو لا يصير المسلمون ضعفاء ومحتاجين إلى الكفّار.

الثالث: إنّ الحكم تابع لبقاء الموضوع ، فإن كان شيء في زمان من مختصّات الكفّار ثمّ شاع ذلك بين المسلمين بحيث لا يختصّ بهم فلا يكون حكم التشبّه باقياً ، ولا منافاة بين أن يكون المسبّب في ذلك مرتكباً للمعصية بفعله وبين أن يصير الفعل بعد الشيوع جائزاً؛ لعدم بقاء الموضوع ، فلا تغفل ■

الهوامش

- (١) النساء: ١١٥ .
- (٢) المائدة: ٤٩ .
- (٣) يونس: ٣٥ .
- (٤) المؤمنون: ٧١ .
- (٥) الوسائل ٤: ١٢٦٤ ، ب ١٥ ، قواطع الصلاة ، ح ٢ .
- (٦) الخصال: ٦٢٢ . بحار الأنوار ١٠: ١٠٠ .
- (٧) راجع ما نشرناه في العدد السابع من المجلة في موضوع التصوير ، القسم الأوّل ، الصفحة ٧٧ .
- (٨) الخصال: ٦٢٢ . بحار الأنوار ٨٤: ٣٢٥ .
- (٩) بحار الأنوار ٨٤: ٣٢٥ .
- (١٠) الكافي ٣: ٣٣٦ ، ح ٩ . الوسائل ٤: ١٢٦٤ ، ب ١٥ ، قواطع الصلاة ، ح ٣ .
- (١١) المعتمد في شرح المختصر ٢: ٢٥٧ .
- (١٢) شرائع الإسلام ١: ٧٢ . ط - انتشارات استقلال .
- (١٣) انظر: جواهر الكلام ١١: ١٨ .
- (١٤) انظر: مستمسك العروة الوثقى ٦: ٥٣٠ .
- (١٥) انظر: جامع المدارك ١: ٤٠٣ .

- (١٦) انظر: مستند العروة الوثقى ٤: ٤٤٧ .
- (١٧) الوسائل ١: ٤٠٠ ، ب ٤١ ، آداب الحَمَام ، ح ٨ .
- (١٨) القاموس المحيط ١٣٣ ، مادة « الشيب » ، ط - مؤسّسة الرسالة .
- (١٩) المصدر السابق: ٤٠١ ، ح ٩ .
- (٢٠) نهج البلاغة: قصار الحكم، الحكمة ١٧. الوسائل ١: ٤٠٣ ، ب ٤٤ ، آداب الحَمَام ، ح ١.
- (٢١) الكافي ٦: ٥٣١ ، ح ٥ . الوسائل ٣: ٥٧٠ ، ب ٩ ، أحكام المساكن ، ح ١ .
- (٢٢) المصدر السابق: ح ٤ .
- (٢٣) الوسائل ١: ٤٢٣ ، ب ٦٧ ، آداب الحَمَام ، ح ٣ .
- (٢٤) المصدر السابق: ح ١ .
- (٢٥) الوافي ٤: ٦٥٧-٦٥٨ ، المجلد السادس .
- (٢٦) الوسائل ١: ٤٢٣ ، ب ٦٧ ، آداب الحَمَام ، ح ٢ .
- (٢٧) المحاسن ٢: ٤٤٠ ، ب ٣٨ ، كتاب المآكل ، ح ٢٩٩ ، ط - دار الكتب الإسلامية .
- (٢٨) الفهرست: ٨٦ .
- (٢٩) المستدرک ٣: ٢٤٨ ، ب ١٠ ، أحكام الملابس ، ح ٤ .
- (٣٠) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٣ ، ب ٣٩ ، ح ٢٠ ، ط - دار الأضواء .
- (٣١) الوافي ١١: ذيل صفحة ٧١٣-٧١٤ ، المجلد العشرون .
- (٣٢) الوسائل ٣: ٢٨٧ ، ب ٢٤ ، لباس المصلّي ، ح ١ .
- (٣٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٥٠٤ .
- (٣٤) ذكرى الشيعة ١: ١٤٨ . ط - حجري .
- (٣٥) جواهر الكلام ٨: ٢٣٨-٢٤٠ .
- (٣٦) الوسائل ٢: ٨٨٩ ، ب ٦٧ ، أبواب الدفن ، ح ٦ .
- (٣٧) منتهى المطلب ١: ٤٦٦ .
- (٣٨) تذكرة الفقهاء ٢: ٥٠٦ .
- (٣٩) المصباح المنير ١: ٤١٧ ، مادة « صلب » . لكن الموجود فيه: « وثوب مصلّب: عليه نقش صليب » .
- (٤٠) تاج العروس ١: ٣٣٧-٣٣٨ ، مادة « صلب » .
- (٤١) بحار الأنوار ٧٨: ٩٣ ، ح ١٠٦ .

التلقيح الصناعي

□ آية الله الشيخ محسن حرم پناهي

إنَّ التلقيح الصناعي من الأمور الحادثة التي لم يرد فيها نصّ خاصّ، لكنّه لا يخرج من عمومات النصوص والأصول؛ ولذا لم يألُ الفقهاء جهدهم في استنباط حكمه منهما؛ امتثالاً لأمر موالِيهم ﷺ في قولهم: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرّيع»^(١).

تعريفه وأقسامه:

التلقيح الصناعي: هو إفراغ النطفة في رحم الأنثى بغير جماع.

النوع الأوّل:

وله أقسام تختلف أحكامها باختلافها:

القسم الأوّل:

أن تلقّح نطفة الرجل في رحم زوجته أو أمته؛ فإنّه من حيث هو لا منع فيه؛ لعدم الدليل على حرّمته، وبما أنّه من قبيل الشبهة البدوية التحريمية، فمقتضى الأصل فيها البراءة الشرعية والعقلية. نعم قد يحرم من حيث مقدّماته، مثل مباشرة الأجنبي له.

القسم الثاني:

أن تلقّح نطفة الأجنبي في رحم الأجنبية بغير وقاع:

وبما أنه أيضاً من الشبهة البدوية التحريمية، كان الأصل فيها البراءة الشرعية والعقلية، وإن كان الاحتياط فيها - بما أنه حفظ وتحصيل للواقع من غير استناد إلى الشارع - حسن عقلاً على كل حال. هذا ولكن في المقام عموماً من الكتاب والسنة لا يخلو بعضها من الدلالة على المنع:

أما الكتاب فأيات:

منها: قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَحْضُرْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾^(٢)؛ لأنه بناءً على أن حذف المتعلق يفيد العموم يجب حفظ الفرج من كل شيء يرتبط به، ومنه التلقيح بأيّة صورة كان.

وفيه: أن المراد حفظ الفرج من الغير، فلا يعم إفراغ المرأة منّي الأجنبي في رحمها بالمباشرة أو بأداة صناعية.

هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد به خصوص النظر، كما يدلّ عليه حديث أبي بصير - المنقول في تفسير القمي والكافي - عن أبي عبدالله عليه السلام: «كلّ آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنا إلا هذه الآية فإنّها من النظر»^(٣).

ولا إشكال في رواية السند، إنّما الكلام في التفسير المذكور، فقد جمعه بعض تلامذة القمي رحمه الله ممّن لم يُعلم حالهم في الرجال، مضافاً إلى أن فيه ما لا يصحّ الالتزام بظاهره. نعم، إنّ إسناد الكافي ضعيف ببكر بن صالح الرازي^(٤).

ومنّها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوهُمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾^(٥).

بناءً على أن قوله: ﴿فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ يدلّ على أن أي عمل يتنافى مع حفظ الفرج فهو اعتداء وتجاوز للحدود الشرعية إلا إذا كان من طريق الزواج أو ملك اليمين.

وفيه: أَنَّ المتبادر منه ارتكازاً هو حفظ الفرج من النكاح، مع ما مرّ من اختصاص الآية بالنظر كما في حديث أبي بصير المتقدم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ... وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضْلَائِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾^(٦).

فبما أَنَّ التكليف لا يتعلّق إلا بالفعل فلا بدّ من تقدير فعل، وبما أَنَّ حذف المتعلّق يفيد العموم، فالفعل المقدّر يعمّ التلقيح بلا إشكال.

ولكن من المعلوم عدم صحّة إرادة هذا العموم؛ وإلاّ لزم تخصيص الأكثر، فلا بدّ وأن يكون المقدّر الفعل المناسب عرفاً، وهو النكاح، ويشهد لذلك قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾.

وأما السنّة فروايات:

الأولى: رواية عليّ بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَ نَظْفَتِهِ (نطفة عقاب) فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ»^(٧).

ولا إشكال في سند الرواية إلاّ من جهة عليّ بن سالم، حيث قيل إنّه مشترك بين البطائني المشهور بالوقف المرمي بالكذب، وبين عليّ بن سالم المجهول.

ويمكن دفعه: بأنّ عليّ بن سالم ثقة على كلا التقديرين؛ لأنّ البطائني الضعيف - على ما حقّقناه في محلّه - هو الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، وأما عليّ بن سالم، سواء كان هو البطائني أو غيره، فبما أنّهما من أصحاب الصادق عليه السلام فهما ثقتان؛ لتوثيق المفيد عليه السلام عامّة أصحاب الصادق عليه السلام، كما في الإرشاد.

وأما تقرير دلالتها: فبأنّ النطفة كما في مفردات الراغب: «الماء الصافي، ويعتبر بها عن ماء الرجل»^(٨)، بل هذا هو صريح دلالة الرواية؛ لإضافتها فيها إلى الضمير الراجع إلى الرجل، فما قيل من أنّ مبدأ تكوّن الحيوان هو

المركب منه ومن ماء الأنثى وإن كان صحيحاً - كما لا يبعد أن يكون هو المراد بالأمشاج في قوله تعالى: ﴿مِنْ نُطْفَةِ امْرَأَتِكَ﴾^(٩) - ولكن أين هذا من معناها في اللغة والمراد بها في الرواية؟! وكيف كان فظاهر الحديث أن موضوع المنع هو إقرار الرجل ماءه في رحم يحرم عليه من غير دخل في المباشرة بحسب المتعارف فيه، ولذا استدلوا بالحديث على وجوب العزل في الزنا؛ لأنه دلّ على أن الإقرار محرّم آخر زائد على أصل الجماع.

لا يقال: إن قضية الغلبة الخارجية انصرافه إلى خصوص المتعارف.

لأنه يقال - مضافاً إلى أن الغلبة الخارجية بمجردها لا توجب الانصراف - : إن تعليق المنع على إقرار النطفة يكشف عن أن الموضوع نفس قرارها، وأنه مبغوض من حيث هو ولو كان بسبب محلل كيد الزوج أو نفس يد المرأة، ويؤكد ذلك رواية إسحاق الآتية.

الثانية: رواية من لا يحضره الفقيه: قال النبي ﷺ: «لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله عزّ وجلّ من رجل قتل نبياً، أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده، أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً»^(١٠). وقد رواه في الخصال بإسناده عن سعد، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام^(١١).

ولا إشكال في ضعف سند الحديث من جهة الإرسال، ومن اشتماله على القاسم بن محمد المجهول.

لكن ربما يدفع: بأن إسناده الصدوق الحديث إلى النبي ﷺ يكشف عن اعتقاده بصدوره عنه عليه السلام قطعاً أو لحجة معتبرة، لا سيما بعد التزامه في أوّل «الفقيه» بأن لا يخرج فيه إلّا ما هو حجة في اعتقاده، ويؤيد ذلك أنه أخرجه في الخصال بإسناده عن غير واحد من أصحابنا - كما عرفت - فإنه كناية عن جماعة يبعد خلّوهم عن الثقة عادة.

لكن الظاهر ضعف الدفع المذكور: أمّا التزام الصدوق في مقدّمة كتابه ففيه

-مضافاً إلى تخلفه عنه في كثير من الموارد، كما في الحقائق -: أَنَّ الالتزام بحجّة الرواية أعمّ من وثاقة الراوي؛ لاحتمال استناد الملتزم إلى قرائن لو كانت تصل إلينا لم نكن نعتمد عليها. وأمّا الاستبعاد فغاياته أنّه يفيد الظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً.

وأمّا دلالته: فبما أنّ «حراماً» وصف لـ «إفراغاً» المقدّر، فإنّه يدلّ على حرمة إفراغ مفروغ عن حرمة، وكون التلقيح حراماً أوّل الكلام.

الثالثة: رواية إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الزنا شرّ أو شرب الخمر؟ وكيف صار في شرب الخمر ثمانون وفي الزنا مئة؟ فقال: «يا إسحاق، الحدّ واحد، ولكن زيد هذا لتضييعه النطفة ولوضعه إيّاها في غير موضعه الذي أمره الله عزّ وجلّ به» (١٢).

ولا إشكال في ضعف سندها بالحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني، كما في رجال الكشي وغيره.

وأمّا دلالتها، فالرواية بظاهرها تدلّ على منع أمرين:

أحدهما: تضييع النطفة.

والثاني: وضعها في غير موضعها الذي أحله الله تعالى، وبما أنّ الأوّل بإطلاقه غير ممنوع شرعاً، فلا بدّ وأن يكون الثاني تفسيراً للأوّل وتقييداً له، فيكون المعنى: إنّ وضع النطفة - من حيث هو - في غير محلّه الذي أحله الله تعالى حرام. ولعلّ المراد من قوله عليه السلام: «موضعه الذي أمره الله» هو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكُمْ خِزْتُ لَكُمْ فَأْتُوا خَزْتُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (١٣).

الرابعة: رواية محمّد بن سنان، عن الرضا عليه السلام - فيما كتب إليه من جواب مسأله -: «وحرم الله الزنا لما فيه من الفساد؛ من قتل النفس، وذهاب الأنساب، وترك التربية للأطفال، وفساد المواريث، وما أشبه ذلك من وجوه الفساد» (١٤).

الخامسة: رواية أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - أنَّ زنديقاً قال له: لم حَرَّمَ الله الزنا؟ قال: «لما فيه من الفساد وذهاب الموارث...» (١٥).

قيل: إنَّ في الروایتين دلالة على أنَّ حكمة التحريم هو ذهاب الأنساب والموارث، وهي بعينها موجودة في التلقيح.
وفيه:

أولاً - بعد الغض عن ضعف السند -: إنَّه أخَصَّ من المدَّعى؛ لعدم وجود الحكمة المذكورة في التلقيح إذا كان صاحب الماء معيَّناً.

وثانياً: إنَّما العلة تعمَّم وتخصَّص دون الحكمة؛ لأنَّها عبارة أُخرى عن المقتضي، ومن المحتمل أن يكون معه مانع يمنع عن تأثيره، لا سيَّما في مثل المقام ممَّا ذكر فيه مقتضيات متعدِّدة لا يقتضي بعضها إلَّا الكراهة، كترك التربية المذكور في رواية ابن سنان.

السادسة: صحيحة شعيب الحدَّاد قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل من مواليك يقرئك السلام، وقد أراد أن يتزوَّج امرأة، وقد وافقته وأعجبه بعض شأنها، وقد كان لها زوج فطلقها على غير السنَّة، وقد كره أن يقدم على تزويجها حتى يستأمرَّك فتكون أنت تأمره، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «هو الفرج، وأمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط، فلا يتزوَّجها» (١٦).

فإنَّ مؤدَّى الرواية هو وجوب الاحتياط في أمر الفرج - والذي يكون منه الولد - عند الشك؛ فإنَّ تفريع المنع على الاحتياط يكشف عن كونه قانوناً كلياً عنده في مقابل جريان أصالة البراءة في الشبهات التحريمية؛ بداهة أنَّه لو كان الطلاق باطلاً لم يكن هناك وجه صحيح لوجوب الاحتياط، وإن كان صحيحاً فلا وجه للحكم بالمنع، إلَّا أنَّ الإشكال كلَّه في أنَّه كيف يحتاط الإمام عليه السلام مع علمه بتمام الأحكام؟! فلا مناص حينئذٍ إلَّا أن يحمل على الاستحباب، كما يشعر به إسناده إلى أنفسهم بقوله عليه السلام: «نحن نحتاط»، بل تكشف عنه أخبار

قاعدة الإلزام الواردة في خصوص الموارد التي نطمئن بصدور بعضها إجمالاً
المعتزدة بالفتاوى .

أما الفتاوى :

قال في السرائر: « وقد روى أصحابنا روايات متظاهرة بينهم متناصرة،
وأجمعوا عليها قولاً وعملاً أنه إن كان المطلق مخالفاً وكان ممن يعتقد وقوع
الطلاق الثلاث لزمه ذلك ووقعت الفرقة به ، وإنما لا يقع الفرقة إذا كان الرجل
معتقداً للحق » (١٧) .

وفي المسالك: « لا فرق في الحكم على المخالف بوقوع ما يعتقد من
الطلاق بين الثلاث وغيرها مما لا يجتمع شرائطه عندنا ويقع عندهم ، كتعليقه
على الشرط ، ووقوعه بغير إشهاد ، ومع الحيض ، وباليمين ، وبالكناية
مع النية ، وغير ذلك من الأحكام التي يلتزمها . وظاهر الأصحاب الاتفاق
على الحكم » (١٨) .

وأما النصوص :

فمنها: رواية علي بن أبي حمزة أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلقة على
غير السنة أيتزوجها الرجل ؟ فقال عليه السلام : « ألزمهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم
وتزوجوهن ، فلا بأس بذلك » (١٩) .

ولا إشكال في دلالتها ، وإنما الإشكال في سندها بالإرسال ؛ حيث جاء فيه :
« عن غير واحد ، عن علي بن أبي حمزة » ، إلا أن يقال : إن عبارة « غير واحد »
كناية عن كون المراد جماعة يبعد خلوها عن الثقة ، لكن لو سلم لا يفيد
إلا الظن .

ومنها: رواية جعفر بن سماعة أنه سئل عن امرأة طلقت على غير السنة
ألي أن أتزوجها ؟ فقال : « نعم . فقلت له : أليس تعلم أن علي بن حنظلة روى :
إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنة فإتھن ذوات أزواج ؟ فقال : يا بني ، رواية

عَلِيّ بن أَبِي حمزة أوسع على الناس، قلت: وأي شيء روى عَلِيّ بن أَبِي حمزة؟ قال: روى عن أَبِي الحسن عليه السلام أَنَّهُ قال: أَلْزَمَهُمْ من ذلك ما أَلْزَمَهُمْ أَنفُسَهُمْ وتَزَوَّجُوهُمْ، فَإِنَّهُ لا بَأْسَ بِذلك» (٢٠).

ولا إشكال في سند الرواية؛ فَإِنَّ جعفرًا من أصحاب الصادق عليه السلام والذي روى عنه الحسن بن مُحَمَّد بن سماعة الثقة، وعَلِيّ بن أَبِي حمزة هو الباطني الثقة عندنا، كما لا إشكال في دلالتها.

ومنها: رواية العلوي قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تزويج المطلقات ثلاثاً، فقال لي: «إِنَّ طلاقكم «الثلاث» لا يحلّ لغيركم، وطلاقهم يحلّ لكم؛ لأنكم لا ترون الثلاث شيئاً وهم يوجبونها» (٢١).

وسندها ضعيف بالعلوي المجهول، ولا إشكال في دلالتها.

ومنها: رواية إبراهيم بن مُحَمَّد الهمداني قال: كتبت إلى أَبِي جعفر الثاني عليه السلام مع بعض أصحابنا وأتاني الجواب بخطه: «فهمت ما ذكرت من أمر ابنتك وزوجها، فأصلح الله لك من أمرك ما تحبّ صلاحه، فأما ما ذكرت من حنثه بطلاقها غير مرّة فانظر -رحمك الله- فإن كان ممّن يتولّانا ويقول بقولنا فلا طلاق عليه؛ لأنّه لم يأتِ أمراً جهله، وإن كان ممّن لا يتولّانا ولا يقول بقولنا فاختلعها منه؛ فَإِنَّهُ إِنَّمَا نوى الفراق بعينه» (٢٢).

ولم تثبت وثاقة الهمداني بدليل معتبر وإن وردت في وثاقته روايات. ثمّ إنّ الشرطية تدلّ على صحّة الطلاق من الجاهل ممّن وإن كان على خلاف السنّة، لكن الرواية -كما عرفت- لا يعتمد عليها.

إلى غير ذلك ممّا دلّ على إلزامهم بما التزموا به من صحّة الطلاق ولو كان على خلاف السنّة الواصلة إلينا من طريق أهل البيت عليهم السلام. وقضية القاعدة هو تقييد الصحيحة بها والأخذ بصريح التفصيل فيها بين أهل الحقّ وفساد طلاقهم إذا كان على خلاف السنّة، وبين أهل الخلاف وصحّة طلاقهم مطلقاً. ولا يضرّ الضعف في سند بعض تلك الأخبار بعد كثرتها واشتمال المجموع على المعتبر

المعتضد بالعمل .

نعم يرد على التقييد أنّ المؤمن المؤلف لا يطلق على خلاف السنّة عادة إلاّ جهلاً وتقليداً لأهل الخلاف، أو عملاً بالمتعارف غفلة، فلا بدّ وأنّ يحمل الصحيح على هذا الفرض .

ومن هنا يعرف حال روايتين أخريّين :

إحداهما : رواية عبدالرحمان البصري، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : امرأة طلقت على غير السنّة، فقال عليه السلام : « يتزوّج هذه المرأة، لا تترك بغير زوج » (٢٣) .

فإنّه يحمل على طلاق المخالف بمقتضى أخبار التفصيل بين الغلبة والانصراف، فتأمّل .

وثانيتها : رواية العلاء بن سيّابة قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة وكّلت رجلاً بأن يزوّجها من رجل، فقبل الوكالة، فأشهدت له بذلك، فذهب الوكيل فزوّجها، ثمّ إنّها أنكرت ذلك الوكيل، وزعمت أنّها عزلته عن الوكالة، فأقامت شاهدين أنّها عزلته، فقال : « ما يقول من قبلكم في ذلك ؟ » قال : قلت : يقولون : ينظر في ذلك ؛ فإن كانت عزلته قبل أن يزوّج فالوكالة باطلة والتزويج باطل، وإن عزلته وقد زوّجها فالتزويج ثابت ... قال : ثمّ قال : « يعزلون الوكيل عن وكالتها ولم تُعلمه بالعزل ؟ قلت : نعم ... وينقضون جميع ما فعل الوكيل في النكاح خاصّة، وفي غيره لا يبطلون الوكالة إلاّ أن يعلم الوكيل بالعزل، ويقولون : المال منه عوض لصاحبه والفرج ليس منه عوض إذا وقع منه ولد، فقال عليه السلام : سبحان الله ! ما أجور هذا الحكم وأفسده ! إنّ النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه وهو فرج، ومنه يكون الولد... » (٢٤) .

ولا إشكال في سند الرواية ؛ لأنّ الصدوق عليه السلام أخرجه في الفقيه (٢٥) بإسناد صحيح إلى ابن سيّابة، والرجل موثّق - على المختار - في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، كما لا إشكال في دلالتها على وجوب الاحتياط في أمر الفرج، وما

يكون منه الولد، فبالنتيجة يجب الاحتياط في مفروض المسألة كما لا يخفى .
لا يقال: إنّ «أخرى» و «أولى» بمعنى واحد كما في اللغة، فلا يفيد إلا الاستحباب .

لأنّه يقال: كيف؟! وقد قال ﷺ قبله: «سبحان الله! ما أجور هذا الحكم وأفسده!» .

فتحصّل: أنّ رواية ابن سالم تدلّ على مبغوضية قرار نطفة المرء في رحم من تحرم عليه من النساء، فكلّ من له دخل في تحقّق ذلك ففعله مبغوض، فلا يختصّ الحكم بالرجال، بل تمكين المرأة من ذلك ممنوع. نعم لو قلنا: إنّ موضوع المنع الإقرار، لم تكن الرواية متعرّضة لحكم تمكين المرأة، إلاّ أنّه يحرم عليها أيضاً لكونه من التعاون على الإثم .

وأما رواية ابن سيّابة فتدلّ على وجوب الاحتياط مطلقاً لا سيّما بملاحظة التعليل الواقع فيها .

القسم الثالث: هو تلقيح نطفة المرأة في رحم امرأة عقيم ليقع عليها زوجها ويتكوّن الولد منها ومن ماء الرجل :

قيل: إنّه يستفاد ممّا مضى من الأخبار في القسم الثاني أنّ انعقاد النطفة من ماء الرجل ونطفة المرأة التي تحرم عليه حرام؛ فإنّ مورد تلك الروايات وإن كان هو إقرار الرجل ماءه في رحم امرأة تحرم عليه لكن يؤخذ بتلك الروايات بعد إلغاء الخصوصية عن نطفة رجل أجنبي امتزجت بنطفة امرأة أجنبية كما في مورد الروايات، والتعدّي منه إلى إفراغ الرجل ماءه في رحم زوجته؛ لأنّ انعقاد النطفة بالآخرة يكون من امتزاج نطفة أجنبيّتين .

قلت: نعم، لكن مجرّد ذلك لا يوجب إلغاء الخصوصية؛ وذلك لإمكان حدوث إحساس في المرأة من قرار نطفة الأجنبي في رحمها لا يحدث ذلك الإحساس لها من وقوع نطفة زوجها فيها ولا من وجود نطفة امرأة مثلها في رحمها .

فلولا عموم خبر ابن سيابة ودلالته على وجوب الاحتياط في أمر الفرج وكلّ ما يكون منه الولد لقلنا بجواز هذا القسم بمقتضى أصالة البراءة .

القسم الرابع: هو تلقيح الرجل ماءه في رحم الحيوان:

ولا ريب في حرمة كونه بالمباشرة، وأمّا بالتسبيب ففيه إشكال؛ من اختصاص ما تقدّم من الآيات والروايات بالإنسان، ومن إطلاق خبر ابن سالم، لكن الظاهر انصرافه عن غير الإنسان .

إلّا أنّه قيل: بإلغاء الخصوصية عن مورده؛ لأنّ المستفاد منه حرمة انعقاد النطفة من ماء الرجل ونطفة ما يحرم عليه .

وفيه: ما عرفت من أنّ الموضوع ليس هو انعقاد النطفة، بل إقرار ماء الرجل أو قراره في رحم يحرم عليه، واختلاف الحيوان والإنسان واضح منكشف من اختلاف أحكامهما في الحدود وغيرها، فدعوى إلغاء الخصوصية من الغرائب، فقضية القاعدة في هذا القسم هي البراءة .

نعم، لو أمكن تولّد الإنسان من الحيوان الحامل من ماء الإنسان أمكن دعوى وجوب الاحتياط فيه؛ لعموم قوله ﷺ: «ومنه يكون الولد» كما في خبر ابن سيابة .

القسم الخامس: أن تلقح نطفة حيوان أنثى في رحم امرأة عقيم ثمّ يجامعها زوجها ويتكوّن منها الولد:

فالأصل فيه البراءة؛ لعدم وجود دليل عامّ ولا خاصّ على منع ذلك .

إلّا أن يقال: إنّ مقتضى عموم قوله ﷺ في رواية ابن سيابة: «ومنه يكون الولد» هو وجوب الاحتياط .

القسم السادس: هو أن يلقح ماء الحيوان الذكر في امرأة ويتكوّن منه الولد:

فإنّه إن أمكن هذا فقد يقال: إنّه لا دليل على منعه بالعموم

ولا بالخصوص، فالأصل فيه هو البراءة.

إِلَّا أَنَّ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ عَمُومَ قَوْلِهِ ﷺ فِي حَدِيثِ ابْنِ سَيَّابَةَ الْمُتَقَدِّمُ أَنَّهُ عَلَى خِلَافِ الْإِحْتِيَاظِ؛ لِأَنَّ مِنْهُ الْوَلَدَ.

ودعوى: أَنَّ قَضِيَّةَ إِبْغَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ عَنْ مُورِدِ أَخْبَارِ الْقِسْمِ الثَّانِي حُرْمَةُ هَذَا الْقِسْمِ أَيْضاً غَيْرُ تَامَّةٍ؛ إِذْ قَدْ عُرِفَتْ أَنَّهُ قِيَاسٌ بَاطِلٌ؛ لِاخْتِلَافِ الْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانَ فِي الْأَحْكَامِ، فَإِنَّهُ يَكْشِفُ عَنْ اخْتِلَافِهِمَا فِي الْخُصُوصِيَّاتِ، فَتَدْبُرُ. الْقِسْمِ السَّابِعِ: هُوَ أَنَّ تَلْقَحَ نَظْفَةَ امْرَأَةً فِي رَحِمِ حَيَوَانٍ أُنْثَى وَحَمَلَتْ هَذِهِ بَنَزُو حَيَوَانٍ ذَكَرٍ عَلَيْهَا:

فَإِنَّ هَذَا الْفَرَضَ -إِنْ أُمُكِنَ خَارِجاً- لَا دَلِيلَ عَلَى مَنَعِهِ مُطْلَقاً لَا خُصُوصاً وَلَا عَمُوماً؛ لِاخْتِصَاصِ حَدِيثِ ابْنِ سَيَّابَةَ بِصُورَةِ كَوْنِ الْأُنْثَى مِنْ نَوْعِ الْإِنْسَانِ، فَالْأَصْلُ فِي هَذَا الْقِسْمِ هُوَ الْبَرَاءَةُ.

القسم الثامن: هُوَ أَنَّ يَلْقَحَ مَنَى حَيَوَانٍ فِي رَحِمِ حَيَوَانٍ آخَرَ مِنْ نَوْعِهِ أَوْ مِنْ نَوْعٍ آخَرَ.

ففيه فرضان، والأوّل وإن يبعد تحقّقه خارجاً لكن لو فرض تحقّق مثله جاز شرعاً؛ لأصالة البراءة بالنسبة إلى الملقح؛ لاختصاص المنع بإفراغ ماء الإنسان في رحم يحرم عليه كما في خبر ابن سالم، وأين هو من تلقيح ماء حيوان في حيوان آخر؟! وتحريم هذا العمل بالخصوص يحتاج إلى دليل لم يصل إلينا.

وأما حديث ابن سَيَّابَةَ فموضوعه النكاح؛ أي عقد الزوجيّة، وأما قوله ﷺ: «وهو فرج ومنه يكون الولد»^(٢٦) فمنصرف عن غير الإنسان، لا سيّما بعد ملاحظة الصدر؛ أعني قوله ﷺ: «النكاح أولى...».

والثاني الذي يكون التلقيح فيه كالأوّل لكن ليتولّد حيوان من نوعهما أو من نوع ثالث، لا دليل على المنع فيه وإلّا كان توليد البغل ممنوعاً، فإذا كان جائزاً بالإفراغ فبالتلقيح بطريق أولى، أو بإلغاء الخصوصية؛ لعدم خصوصية في

الحمار والفرس اللذين استقرّت السيرة منذ القدم على تحصيل البغل منهما، فلا يقال إنّ السيرة دليل لّبي يقتصر في موره على المتيقّن.

القسم التاسع: أنّ تؤخذ النطفة من النباتات و تلقّح في رحم إنسان أو حيوان ويتولّد منها إنسان:

وهذا القسم - لو أمكن - له صور يدخل الكلّ تحت عموم أدلّة البراءة؛ لعدم وصول دليل على المنع فيه إلينا مطلقاً لا خصوصاً ولا عمومًا:

أمّا حديث ابن سالم فلاختصاصه بماء الإنسان؛ وإلاّ لزم منع الحيوانات عن أكل النباتات التي يتكوّن منها.

وأمّا خبر ابن سيّابة فإن كان التلقيح في إنسان فلا يبعد شمول عموم التعليل له ووجوب الاحتياط فيه؛ لأنّه الفرّج ومنه يكون الولد.

هذا كلّه في أقسام نوع من التلقيح.

النوع الثاني:

وهناك نوع آخر له صور أيضاً:

الصورة الأولى: هو أنّ تؤخذ نطفة رجل وزوجته في الخارج، ثمّ تزرع في رحم نفس الزوجة أو زوجة أخرى للرجل أو أمته:

فإنّه لا دليل على حرمة هذا الزرع بأقسامه، فيعمّ الكلّ دليل البراءة عند الشكّ في منعه، لكن من حيث هو، وقد يحرم من حيث إنّ المباشر لعملية الزرع غير محرم، أو كان المباشر امرأة يحرم عليها النظر واللمس و ...

ودعوى: أنّ المستفاد من الروايات الثلاث الأولى المتقدّمة هو حرمة زرع نطفة المرأة في رحم امرأة أخرى مطلقاً ولو كانت محلّلة على الرجل؛ أي صاحب الماء.

منذفعة: بأنّ موضوع هذه الروايات كما عرفت هو استقرار ماء الرجل في رحم امرأة تحرم عليه لا مطلقاً، فلا تعمّ الفروض.

وأما حديث ابن سيّابة ففيه: أَنَّ موضوعه النكاح والشكّ في وقوعه بعد عزل الوكيل وقبل الإعلام، وهذا بخلاف المقام، فإنّ المفروض وقوع العقد والشكّ في جواز تلقيح النطفة المركّبة في الخارج وزرعها في الرحم.

الصورة الثانية: هو أخذ النطفة من ماء الرجل والمرأة التي تحرم عليه، ثمّ زرعها في رحم امرأة تحلّ عليه أو تحرم عليه أو رحم نفس المرأة التي أخذت منها النطفة أو رحم حيوان.

وينبغي البحث هنا في أمرين:

الأول: في نفس أخذ المائين ومزجهما والتهيئة للزرع في الرحم.

الثاني: في زرعهما في الرحم.

أما الأول: فلا إشكال في جوازه؛ بداهة عدم كونه من العناوين المحرّمة، ولا يعمّه شيء ممّا تقدّم من الأدلّة المانعة، لكن من حيث هو، وأما منعه من جهة الأخذ بالاستمناء أو لزوم للمس أو النظر المحرّمين فخارج عن محل البحث، كما أنّ موضوع الروايات المانعة خارج عنه كما عرفت.

ودعوى: عموم قوله ﷺ: «لوضعه إيّاها في غير موضعه» - كما في رواية إسحاق (٢٧) - للرحم الصناعي أيضاً.

مندفعة: بانصرافه إلى الموضع المتعارف؛ أي الرحم، وإلا لزم منع العزل عن المرأة المحلّة ولو مع الإذن.

وأما الثاني - أي زرع النطفة المذكورة في الرحم بجميع أقسامه المتقدّمة -: فقد قيل: إنّ الحرام - لو سلّم - هو عبارة عن تشكيل النطفة من مائين محرّمين، وأما حفظها بعد التحقّق في الرحم كغيره فليس به بأس لو لم نقل بوجوبه، ولذا لا يجوز للزانية إسقاط الجنين المتكوّن من الحرام؛ وذلك لعدم عموم الأخبار الناهية لمثل هذه الفروض، ووجوب الرجوع فيها إلى أصل البراءة.

أقول: أمّا قوله: «الحرام لو سلّم... إلخ» ففيه: أنّه لا دليل على تحريمه أصلاً، فإنّ مورد الروايات الناهية هو الزرع، وهي تعمّ الفرض الثاني فقط، أعني فرض زرع النطفة في رحم يحرم على صاحب الماء؛ لما عرفت من عدم تقييدها بالمباشرة، وكذا خبر ابن سيّابة فإنّه يدلّ على وجوب الاحتياط في مورد الشكّ في وقوع النكاح، فعمومه لمثل المقام - من فرض عدم تحقق النكاح جزماً - بطريق أولى، فتأمّل.

هذا فيما إذا كان صاحب الماء معيّناً، وإلاّ كان حراماً أيضاً؛ لمثل الملاك في الفرض المتقدّم، وقد يؤخذ فيه بملاك منع الزنا من اشتباه النسب، وقد عرفت الكلام فيه.

الصورة الثالثة: هو أخذ النطفة من إنسان، ثمّ تركيبها مع نطفة متّخذة من حيوان أنثى، ثمّ زرعها في رحم امرأة محرّمة على صاحب الماء أو محلّلة أو في حيوان:

قيل: إنّّه لا دليل على تحريم تشكيل النطفة كذلك، كما أنّه لا عموم للأخبار الناهية عن الزرع في مثل الفروض؛ لاختصاصها بالنطفة المأخوذة من إنسانين وإقرارها في رحم إنسان، ولو سلّم إلغاء الخصوصية فلا بدّ وأن تلغى خصوصية الزرع، لا تشكيل النطفة في الخارج.

وفيه: ما عرفت من شمول الأخبار الناهية للفرض الأوّل، وكذلك عموم دليل الاحتياط.

ومن هنا يعرف حكم العكس؛ بأن تؤخذ نطفة امرأة وتمزج بمنّي الحيوان ثمّ يزرع الممزوج في رحم امرأة أخرى أو حيوان، فإنّه لا دليل على منع شيء من الفرضين، والمرجع في مثله البراءة، فتدبّر.

الصورة الرابعة: هو أن يؤخذ ماء الرجل ويمزج بمادة من النباتات بدل نطفة الأنثى، ثمّ يزرع في رحم امرأة أو حيوان:

قيل: إنّ دليل المنع لا يعمّ شيئاً من تشكيل النطفة ولا الزرع في مثل ذلك.

وفيه: ما عرفت من عموم دليل المنع إذا كان الرحم المزروع فيه محرماً على صاحب الماء.

الصورة الخامسة: أن يؤخذ ماءان من حيوانين أو من نباتين أو يؤخذ أحدهما من الحيوان والآخر من النبات، ثم يزرع في رحم إنسان أو حيوان: والأصل في مثل هذه الفروض هو البراءة بعد الالتفات إلى ما عرفت من عدم عموم المنع لها، فتدبر.

الرحم الصناعية:

ثم إنَّ هناك نوعاً من التوليد ليس هو من أقسام التلقيح وإنما يذكر هنا استطراداً، وهو مزج ماء الرجل وزوجته أو الأجنبية أو حيوان أو نبات أو سائر الأقسام التي مرّت في النوع الثاني، ثم يربّى هذا الممزوج في رحم صناعي حتى يتكامل ويصير إنساناً:

فإنّه لا دليل على تحريم شيء منها؛ لعدم عموم الأخبار الناهية وأخبار الاحتياط.

أمّا الأوّل: فلورودها مورد إقرار المنّي في رحم يحرم على صاحب الماء، والمفروض في هذه الفروض عدم وقوع النطفة في الرحم.

وأمّا الثاني: فلورودها مورد الموضع الذي يكون منه الولد.

إلا أن يقال: إنّه يستفاد من الروايات الناهية المنع عن تحقّق الولد وتكوّنه من ماء غير محلّل بالسبب مثل عقد النكاح والملكية من غير دخل للظرف، ولعلّ التقييد به لعدم إمكانه بغيره يومئذٍ عادة.

حكم الولد بالنسبة إلى الرجل:

إذا عرفت أنواع تحصيل الولد وأصنافه من الطرق المستحدثة، تصل النوبة إلى البحث عن أحكام هذا الولد، وأنّه في حكم الولد الحاصل بالمباشرة أو لا؟ فأقول: أمّا النوع الأوّل من تلقيح إحدى النطفتين أو كليهما في الرحم،

فتارة يبحث في التحاق الولد بصاحب المنى، وأخرى في التحاقه بصاحبة النطفة .

ولا شبهة في التحاقه بصاحب المنى إن كان الرحم حلالاً عليه؛ لأنّ ولد الرجل لغةً وعرفاً عبارة عمّن تولّد من نطفته وإن لم يحصل بالمباشرة. ويدلّ عليه أيضاً صحيح محدّد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبدالله عليهما السلام يقولان: «بينما الحسن بن عليّ في مجلس أمير المؤمنين عليه السلام إذ أقبل قوم فقالوا: يا أبا محمد أردنا أمير المؤمنين، قال: وما حاجتكم؟ قالوا: أردنا أن نسأله عن مسألة، قال: وما هي تخبرونا بها؟ قالوا: امرأة جامعها زوجها، فلمّا قام عنها قامت بحموتها فوقعت على جارية بكر فساقتها، فوقعت النطفة فيها فحملت، فما تقول في هذا؟ فقال الحسن: ...يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أول وهلة؛ لأنّ الولد لا يخرج منها حتى تشقّ فتذهب عذرتها، ثمّ ترجم المرأة لأنّها محصنة، وينتظر بالجارية حتى تضع ما في بطنها، ويردّ الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثمّ تجلد الجارية الحدّ...» (٢٨).

وقريب من الصحيح في الدلالة رواية إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام (٢٩).

ومن هنا يعرف حكم صورة حرمة الرحم على صاحب المنى من التحاق الولد به حقيقة وعرفاً، ولدلالة الروايتين عليه - كما عرفت - لورودهما مورد حرمة الجارية على الرجل .

نعم، لو كان استناده إليه مشكوكاً لاحتمال استناده إلى زوج المرأة التحق به شرعاً؛ بدليل قاعدة الفراش الثابتة حجّيته بأخبار متوافرة منقولة من طرق الفريقين :

أمّا الخاصّة: ففي البحار عن ابن عباس عليه السلام أنّه قال في جواب معاوية: «وأما ما ذكرت من نفي زياد فإنّي لم أنفه، بل نفاه رسول الله صلى الله عليه وآله إذ قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر» (٣٠).

وأيضاً: كتب الحسين عليه السلام في جواب معاوية: أولست المدعي زياد بن

سمية... وقد قال رسول الله ﷺ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » (٣١).

وفي الوسائل عن الحسن الصيقل عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول :
وسئل عن رجل اشترى جارية ثم وقع عليها قبل أن يستبرئ رحمها ، قال :
« بئس ما صنع ، يستغفر الله ولا يعود . قلت : فإنه باعها من آخر ولم يستبرئ
رحمها ثم باعها الثاني من رجل آخر ولم يستبرئ رحمها فاستبان حملها عند
الثالث ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : الولد للفراش وللعاهر الحجر » (٣٢) .

وبسند آخر عن الصيقل قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام وذكر مثله ، إلا أنه قال :
قال أبو عبدالله عليه السلام : « الولد للذي عنده الجارية وليصبر ؛ لقول رسول الله ﷺ :
الولد للفراش وللعاهر الحجر » (٣٣) .

وبإسناده عن سعيد الأعرج عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت عن رجلين وقعا
على جارية في طهر واحد لمن يكون الولد ؟ قال : « للذي عنده ؛ لقول رسول
الله ﷺ : الولد للفراش وللعاهر الحجر » (٣٤) .

وبإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال : سألت عن رجل وطئ جارية
فباعها قبل أن تحيض ، فوطئها الذي اشتراها في ذلك الطهر فولدت له ، لمن
الولد ؟ قال : « للذي هي عنده فليصبر ؛ لقول رسول الله ﷺ : الولد للفراش
وللعاهر الحجر » (٣٥) .

وبإسناده عن سعيد الأعرج عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : الرجل يتزوج
المرأة ليست بمأمونة تدعي الحمل ؟ قال : « ليصبر ؛ لقول رسول الله ﷺ :
الولد للفراش وللعاهر الحجر » (٣٦) .

وبإسناده عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « أيما رجل وقع على وليدة
قوم حراماً ثم اشتراها فادعى ولدها فإنه لا يورث منه ؛ فإن رسول الله ﷺ
قال : الولد للفراش وللعاهر الحجر ، ولا يورث ولد الزنا إلا رجل يدعي ابن
وليدته » (٣٧) .

وفي الوسائل بأسانيد متعددة عن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام ، وعن

أبي بصير عنه عليه السلام، وعن زيد الشحام عنه عليه السلام نحوه .

وأما العامة: ففي الصحيحين: « عن عائشة قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني، فأقبضه، قالت: فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال: ابن أخي قد عهد إلي فيه، فقام عبدالله بن زمعة فقال: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه ... فقال رسول الله ﷺ: هو لك يا عبد الله بن زمعة، ثم قال ﷺ: الولد للفراش وللعاشر الحجر، ثم قال ﷺ لسودة بنت زمعة - زوج النبي ﷺ -: احتجبي منه يا سودة؛ لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقي الله تعالى » (٣٨).

إذن، فلا إشكال في صدوره قطعاً، ولا أقل من الاطمئنان به، فلا بد من البحث حول دلالاته من مفرداته وجمله:

أما المفردات: فمعنى الولد واضح. وأما الفراش: فقد يقال « للمفروش » فرش وفراش، ويكنى به عن كل واحد من الزوج والزوجة كما في الحديث، فإنه كنّى به عن الأعم من الزوج والمالك، كما يظهر من موارد ما تقدّم من الأحاديث، وكما يستفاد من سياقها. والعاشر: الزاني. وأما الحجر: فقد كنّى به عن الخيبة وعدم الخلاق، كالتراب، فقد يكنى به عن ذلك.

ويقال: ما له إلا التراب، وقيل: إن المراد به حجر الرجم، والمعنى على كل هو الخيبة، سواء أريد به مطلق الحجر أو حجر الرجم.

وأما الجمل: ففيه جملتان:

الأولى: « الولد للفراش »، ومعناها: اختصاص الولد بالزوج والمالك، في مقابل اختصاصه بالعاشر أو كونه من ولد الشبهة، والحاصل إن معناها الاختصاص والانحصار؛ فإن الاختصاص يستفاد من اللام في « الفراش » بعد القطع بعدم إرادة الملك بها، وأما الانحصار فيستفاد من اللام في « الولد »، كما في « الرجل زيد »، وإن المتبادر منها وجود جنس الرجل فيه بحيث لا يشذ عنه شيء منه.

فإن قلت: إن الاختصاص أيضاً يفيد الحصر، قلت: كيف؟! و«الجلّ للفرس» لا ينافي اختصاص شيء آخر به.

ثم إن هذه الجملة - على الظاهر - خبر، لكنها إنشاء واقعاً؛ وإلا لزم الكذب في بعض الأحيان، وإنما جعله الشارع حفظاً للنسب ولمصالح أخرى لا نعلمها، بل لا يمكن جعل الحكم على المقطوع نفيّاً ولا إثباتاً إذا كان القطع طريقاً محضاً كما لا يخفى.

ويدل على ذلك أيضاً ما جاء في الحديث من أنه: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: كنت أعزل عن جارية لي فجاءت بولد، فقال ﷺ: إن الوكاء قد ينفلت، فألحق به الولد»^(٣٩)؛ فإنه لو كان الفراش موضوعاً - سواء قطع به أم لا - لم يصحّ التعليل بما يوجب الاحتمال.

وكيف كان، لا ريب في ورود الحكم مورد الشك، ولكن هل هو بمناط الظن النوعي والكشف الناقص. أو هو حكم تعبدّي موضوعه الشك كالأصول بمناط تطهير المتولدين عن دنس الزنا في مقام الظاهر، أو حكم حكومي من ناحيته ﷺ حفاظاً على مصالح النظام وصوناً للنسب والميراث؟ احتمالات، لا يبعد صحة الأخير منها، فإنه أوفق بظواهر الأحاديث، مثل حديث البحار حيث قال ابن عباس: «فلنّني لم أنفه بل نفاه رسول الله ﷺ؛ إذ قال ﷺ: ...» فإن نسبة النفي إليه ﷺ دون الله تعالى يكشف عن كونه من أحكامه ﷺ التي تجب إطاعته فيها بحكم قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٤٠)، ومثل قولهم ﷺ: «وليصبر؛ لقول رسول الله ﷺ: ...» كما في رواية الصيقل، وعليّ بن جعفر، وسعيد؛ فإنه لو كان من حكم الله تعالى لكان الصبر لحكم الله، وكذا مثل قوله ﷺ: «هو لك» كما في رواية عائشة، فإنه ظاهر في إنشاء الحكم في موارد التنازع. ويؤيد الوجه الأول أمره ﷺ باحتجاب سودة بعد قوله ﷺ: «هو لك» كما في حديث عائشة؛ فإنه نوع احتياط حفظاً للواقع ولو في بعض آثاره.

ثم إنه يظهر من إطلاق ما تقدّم من النصوص بل ورود بعضها مورد الظن

بالخلاف - مثل حديث عائشة - هو اعتبار الفراش ولو قام ظنّ على خلافه .
وأما أمر سودة بالاحتجاب عنه ، فيما أنّه ينافي الحكم بالإلحاق فإنّه يحمل على الاستحباب أو الإرشاد إلى حسن الاحتياط ، هذا مضافاً إلى ضعف سند الحديث ، فلا يقاوم الإطلاقات المعتبرة ، ولا يكاد يكون مقيداً لها ، وإنّما ذكرناه في المقام اعتضاداً به لا استناداً إليه ، وأما الحكم بالاستحباب على وجه الاحتمال فلقاعدّة التسامح .

هذا كلّه في الجملة الأولى ، وأما الثانية - أعني قوله ﷺ : « وللعاھر الحجر » - ففي معناها احتمالان :

أحدهما : أنّها كناية عن حرمان العاھر وخيبته شرعاً من الإرث ، ويؤيّدّه صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « أيّما رجل وقع على وليدة قوم حراماً ثمّ اشتراها فادّعى ولدها فإنّه لا يورث منه شيء ؛ فإنّ رسول الله ﷺ قال : الولد للفراش وللعاھر الحجر... »^(٤١) ، بناءً على رجوع التعليل إلى الجملة الأخيرة ، فإنّه أوفق بالسياق .

الثاني : أنّه لا نصيب له إلّا الرمي بالأحجار ، بناءً على أنّ تقديم ما حقّه التأخير يفيد الحصر ، وإلّا كان المعنى أنّ نصيب العاھر الرمي بالأحجار .

وفيه : أنّه كذلك إذا كان الزاني محصناً وإلّا فيجلد ، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصّص أو التقييد والإطلاق . وقضية أصالة العموم والإطلاق هو رجحان الثاني بناءً على بناء العقلاء عليهما في مثل المقام ، لكنّه ممّا لم يحزن على المختار .

إذا عرفت ما تقدّم : فاعلم أنّ « اللام » في قوله ﷺ : « الولد للفراش » ظاهرة في الجنس تفيد العموم إن لم يكن منصرفاً إلى الولد الحاصل بالجماع ، لمكان ما هو المتعارف في الخارج ، وإلّا لم تعمّ الحاصل بالتلقيح وانتهى الأمر فيه إلى القرعة ، إلّا على القول بالطريقة ، فإنّها بمناط الغلبة ولا دخل للجماع فيها كما لا يخفى .

هذا كله في حكم الحمل بالنسبة إلى الرجل .

حكم الولد بالنسبة إلى المرأة :

وأما حكم الحمل بالنسبة إلى المرأة الملقحة وأنها هل تترث منه أو لا فربما يتوهم العدم؛ لتكوّنه على وجه غير شرعي قياساً بولد الزنا، وبما أنّهم لم يتفقوا في حكم المقيس عليه فلنبداً الكلام فيه ثم نختم بالمقيس :

فاعلم أنّ المشهور عدم التحاق ولد الزنا بأمّه، خلافاً لما حكى عن الصدوق وأبي عليّ وأبي الصلاح ويونس بن عبد الرحمن، فإنّه أجمعت العصابة على الإقرار بفقّهه كما في رجال الكشي .

ومستند المشهور نصوص :

منها : صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : « أيما رجل وقع على وليدة قوم حراماً ثم اشتراها فادّعى ولدها فإنّه لا يورث منه شيء ؛ فإنّ رسول الله ﷺ قال : الولد للفراش وللعاهر الحجر ، ولا يورث ولد الزنا إلّا رجل يدّعي ابن وليدته » (٤٢) . وقد روى الكليني بإسناده عن أبي بصير وزيد الشحام مثله (٤٣) .

ومنها : صحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألتّه فقلت له : جعلت فداك كم دية ولد الزنا ؟ قال : « يعطى الذي أنفق عليه ما أنفق عليه ، قلت : فإنّه مات وله مال ، من يرثه ؟ قال عليه السلام : الإمام » (٤٤) .

ومنها : رواية محدّد بن الحسن الأشعري قال كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام معي يسأله عن رجل فجر بامرأة ثمّ إنّه تزوّجها بعد الحمل فجاءت بولد هو أشبه خلق الله به ، فكتب بخطّه وخاتمه : « الولد لغية لا يورث » (٤٥) . والغيّ في الأصل الضلال ، وفي الحديث كناية عن الزنا .

ولا يخفى أنّ إطلاق هذه الأحاديث بل عموم الأخير - بناءً على كون « اللام » للتعليل - يعمّ الأمّ .

وَأَمَّا مُسْتَنْدَ الصَّدُوقِ فَنُصُوصٌ أَيْضاً:

منها: موثقة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام كَانَ يَقُولُ: وَلَدُ الزَّانَا وَابْنُ الْمَلَاعِنَةِ تَرِثُهُ أُمُّهُ وَأَخْوَالُهُ وَإِخْوَتُهُ لِأُمِّهِ أَوْ عَصْبَتِهَا» (٤٦).

ومنها: مرسله الصدوق، قال: روي أَنَّ دِيَةَ وَلَدِ الزَّانَا ثَمَانِمِئَةٌ دِرْهَمًا، وَمِيرَاثُهُ كَمِيرَاثِ ابْنِ الْمَلَاعِنَةِ (٤٧).

ومنها: ما عن يونس قال: ميراث ولد الزنا لقربته من قبل أمه على ميراث ابن الملاعنة (٤٨).

وَلَا يَخْفَى أَنَّ قِضِيَّةَ الْقَاعِدَةِ هُوَ تَقْيِيدُ الْمَطْلُقاتِ بِالْمَوْثِقَةِ.

لَكِنْ نَوَقَّشْ فِي هَذِهِ النُّصُوصِ:

أَمَّا فِي الْمَوْثِقَةِ فَبُضْعُفِ السَّنَدُ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى غِيَاثِ بْنِ كَلُوبٍ لِأَنَّهُ عَامِيٌّ، مُضَافاً إِلَى مَا عَنِ الشَّيْخِ مِنْ رَمِيهَا بِالشُّذُودِ، فَلَا تَرْفَعُ الْيَدُ عَنِ الْأَخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ لِمِثْلِهَا.

وَأَمَّا فِي الْمُرْسَلَةِ فَبِالْإِرْسَالِ.

وَأَمَّا فِي رَوَايَةِ يُونُسَ فَبِعَدَمِ اسْتِنَادِهَا إِلَى الْإِمَامِ عليه السلام، وَلَعَلَّهُ رَأَى رَأَاهُ لَضَرْبٍ مِنَ الْإِعْتِبَارِ.

هَذَا مُضَافاً إِلَى مُوَافَقَةِ الْكُلِّ لِلْعَامَّةِ، فَلِيَحْمَلَ عَلَى التَّقْيَةِ أَوْ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْأُمِّ زَانِيَةً، فَإِنَّهَا هِيَ وَأَقَارِبُهَا يَرِثُونَهُ لِثُبُوتِ النَّسَبِ الشَّرْعِيِّ، فَيَكُونُ مِثْلُ وَلَدِ الْمَلَاعِنَةِ.

هَذَا، وَلَكِنْ يُمْكِنُ دَفْعُ الْكُلِّ:

أَمَّا غِيَاثُ فَتَقَّةٌ كَمَا فِي الْعِدَّةِ، وَقَالَ: إِنَّ الطَّائِفَةَ عَمِلَتْ بِأَخْبَارِهِ (٤٩).

وَأَمَّا الشُّذُودُ فَفِيهِ - مُضَافاً إِلَى عَدَمِ ثُبُوتِهِ بَعْدَ مَلَاخِظَةِ رَوَايَةِ يُونُسَ وَاحْتِمَالِ

استناد الصدوق إلى حديث آخر - أنه لا يضّر إلا عند التعارض، ولا تعارض بين المطلق والمقيّد إلا بدوّاً.

وأما المرسله فذكرها من باب الاعتضاد لا الاستناد.

وأما تعهّد الصدوق في مقدّمة الفقيه بذكر الحجّة فقد عرفت تخلفه عنه في موارد كثيرة، وأنّه لا يجدينا؛ لاحتمال استناده إلى قرائن غير معتبرة عندنا.

وأما يونس فلا يظنّ بمثله أن يدفع رأي الأئمّة عليهم السلام برأي نفسه.

وأما التقيّة فمع أنّها بعيدة عن أمير المؤمنين عليه السلام لا يحمل عليها إلا عند التعارض، وقد عرفت أنّه لا تعارض في المقام.

فتحصّل: أنّ الأقوى التحاق الولد بالأُمّ، وثبوت الإرث بينهما.

هذا كلّه في المقيس عليه.

وأما المقيس: ففضيّة الفحوى التحاقه بالمرأة، مضافاً إلى أنّه ولدها عرفاً ولغةً.

ويدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَسْتُمْ بِهِنَّ﴾ (٥٠)؛ فإنّه يدلّ على أنّ المناط هو الولادة من المرأة، والمفروض ولادة الولد من المرأة، فعمومات أدلّة الإرث وغيره من أحكام الولادة بحالها.

ويدلّ على الالتحاق أيضاً ما تقدّم من رواية محمد بن مسلم وإسحاق بن عمّار؛ فإنّ قوله عليه السلام: «ويردّ إلى أبيه» يعمّ المقام بإلغاء الخصوصية، ومع الغضّ عن ذلك كلّ يدلّ على الالتحاق أيضاً ما تقدّم في رواية إسحاق من أنّ ولد الزنا ترثه قرابة أمّه ...

وأما حكم الولد بالنسبة إلى صاحب النطفة إن علم تكوّنه منها، فلا إشكال في عدم التحاقه بالزوج؛ للعلم بالعدم، إنّما الكلام في التحاقه بصاحب النطفة وعدم التحاقه بأحد، ففيه إشكال؛ ينشأ من كون مفهوم قوله عليه السلام: «الولد للفراس» أنّه لا ولد لمن لا فراس له، ومن اختصاص

الحديث - كما عرفت - بموارد الشكّ ، مضافاً إلى عدم صدق العاهر عليه جزماً ، ومفهوم الجملة : أنّه لا خيبة لغير العاهر ، ولو سلّم التعارض لم يكن ريب في تولّده منه وصدق الولد عليه لغةً وعرفاً ، مضافاً إلى صراحة ما تقدّم من صحيحة محمدابن مسلم ورواية إسحاق في التحاقه بأبيه صاحب النطفة ■

الهوامش

- (١) الوسائل ١٨ : ٤١ ، ب ٦ ، صفات القاضي ، ح ٥٢ .
- (٢) النور : ٣١ .
- (٣) تفسير القميّ ٢ : ١٠١ . ونحوه في أصول الكافي ٢ : ٣٦ ، ح ١ .
- (٤) أصول الكافي ٢ : ٣٣ ، ح ١ .
- (٥) المؤمنون : ٥ - ٧ .
- (٦) النساء : ٢٣ .
- (٧) الوسائل ١٤ : ٢٣٩ ، ب ٤ ، النكاح المحرّم ، ح ١ .
- (٨) مفردات غريب القرآن : ٤٩٦ ، مادة « نطف » .
- (٩) الإنسان : ٢ .
- (١٠) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٥٥٩ ، باب النوادر ، ح ٤٩٢١ ، ط - جماعة المدرسين .
- (١١) الخصال : ١٢٠ ، ح ١٠٩ ، وفيه : « أو إماماً » .
- (١٢) الوسائل ١٤ : ٢٦٧ ، ب ٢٨ ، النكاح المحرّم ، ح ٤ .
- (١٣) البقرة : ٢٢٣ .
- (١٤) الوسائل ١٤ : ٢٣٤ ، ب ١ ، النكاح المحرّم ، ح ١٥ .
- (١٥) الاحتجاج ٢ : ٩٣ . ط - قدس .
- (١٦) الوسائل ١٤ : ١٩٣ ، ب ١٥٧ ، مقدّمات النكاح ، ح ١ .
- (١٧) السرائر ٢ : ٦٨٥ .
- (١٨) مسالك الافهام ٩ : ٩٦ . ط - مؤسّسة المعارف الإسلامية .
- (١٩) الوسائل ١٥ : ٣٢١ ، ب ٣٠ ، مقدّمات الطلاق ، ح ٥ .
- (٢٠) تهذيب الأحكام ٨ : ٥٨ ، ح ١٠٩ .
- (٢١) الوسائل ١٥ : ٣٢١ ، ب ٣٠ ، مقدّمات الطلاق ، ح ٩ .

- (٢٢) تهذيب الأحكام ٨: ٥٧، ح ١٠٥ .
- (٢٣) الوسائل ١٥: ٣٢٠، ب ٣٠، مقدمات الطلاق، ح ٣ .
- (٢٤) المصدر السابق ١٣: ٢٨٦، ب ٢، أحكام الوكالة، ح ٢ .
- (٢٥) من لا يحضره الفقيه ٣: ٨٤، الوكالة، ح ٣٣٨٣ .
- (٢٦) الوسائل ١٣: ٢٨٧، ب ٢، أحكام الوكالة، ح ٢ .
- (٢٧) المصدر السابق ١٤: ٢٦٧، ب ٢٨، النكاح المحرّم، ح ٤ .
- (٢٨) المصدر السابق ١٨: ٤٢٦، ب ٣، حد السحق والقيادة، ح ١ .
- (٢٩) المصدر السابق ١٤: ٢٦٧، ب ٢٨، النكاح المحرّم، ح ٤ .
- (٣٠) بحار الأنوار ٤٤: ١١٥ .
- (٣١) الاحتجاج ٢: ٢٠ .
- (٣٢) الوسائل ١٤: ٥٦٨، ب ٥٨، نكاح العبيد، ح ٢ .
- (٣٣) المصدر السابق: ح ٣ .
- (٣٤) المصدر السابق: ح ٤ .
- (٣٥) المصدر السابق: ٥٦٩، ح ٧ .
- (٣٦) المصدر السابق: ٥٦٥، ب ٥٦، نكاح العبيد، ح ١ .
- (٣٧) المصدر السابق: ٥٨٣، ب ٧٤، نكاح العبيد، ح ١ .
- (٣٨) صحيح البخاري ٣: ٥٠٤، ط - دار الفكر . صحيح مسلم ٤: ١٧١، ط - دار الفكر .
- (٣٩) الوسائل ١٥: ١١٣، ب ١٥، أحكام الأولاد، ح ١ .
- (٤٠) النساء: ٥٩ .
- (٤١) الوسائل ١٧: ٥٦٦، ب ٨، ميراث ولد الملائنة، ح ١ .
- (٤٢) المصدر السابق .
- (٤٣) الكافي ٧: ١٦٣، ح ٦٣٣ .
- (٤٤) الوسائل ١٧: ٥٦٧، ب ٨، ميراث ولد الملائنة، ح ٣ .
- (٤٥) المصدر السابق: ح ٢ .
- (٤٦) المصدر السابق: ٥٦٩، ح ٩ .
- (٤٧) المصدر السابق: ح ١٠ .
- (٤٨) المصدر السابق: ٥٦٨، ح ٦ .
- (٤٩) عدّة الأصول ١: ٣٨٠ .
- (٥٠) المجادلة: ٥٨ .

شرطية الذكورة في منصب القضاء

□ آية الله الشيخ الكيلاني

وبعد فهذه نظرة دقيقة في اشتراط الرجولية لمنصب القضاء ، والكلام موضوع في فصلين : الأول : في نقل الآراء . والثاني : فيما يقتضيه النظر الدقيق .

الفصل الأول : في نقل الآراء عند الفريقين

إنّ رؤساء الملة وفقهاء الشريعة من الفريقين يشترطون الرجولية لكثير من المناصب الولائية . ففقهاء العامة يشترطونها لعامة المناصب الولائية من الولاية الكبرى إلى الولاية الخاصة ، مثل الولاية على القضاء في بلد ، أو على استيفاء خراج ، أو على جباية زكاة أو نحوها .

وبالجملة فهم يشترطونها لكل الولايات المترشحة عن الإمام الأعظم . ويصرّحون بأنّ ذلك ممّا لا تقوم به امرأة ؛ لأنّ معاني الولايات مصروفة عن النساء ؛ لما رواه أحمد البخاري والترمذي والنسائي عن أبي بكر ، عن رسول الله ﷺ : « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم إلى امرأة » . وروى بغير هذا اللفظ : « ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة » (١) .

قال الفراء (ت ٤٥٨هـ) في مبحث ولاية القضاء : « لا يجوز تقليد القضاء إلّا لمن كملت فيه سبع شرائط : الذكورية . . . لأنّ المرأة تنقص عن كمال الولايات » (٢) .

وقال الماوردي (ت ٤٥٠هـ) : « ولاية القضاء تنعقد بما تنعقد به

الولايات»^(٣) . يعني مصروفة عن المرأة .

وقال ابن رشد (ت ٥٢٠هـ) في كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد : الباب الأول في معرفة من يجوز قضاؤه : « والنظر في هذا الباب فيمن يجوز قضاؤه وفيما يكون به أفضل ، فأما الصفات المشترطة في الجواز ، فإن يكون حرّاً مسلماً بالغاً ذكراً عاقلاً عدلاً»^(٤) .

وقال ابن قدامة (ت ٦٣٠هـ) في المغني : «ويشترط في القاضي ثلاثة شروط : أحدها الكمال : وهو نوعان كمال الأحكام ، وكمال الخلقة ، أما كمال الأحكام فيعتبر في أربعة أشياء : أن يكون بالغاً عاقلاً حرّاً ذكراً ، وحكي عن ابن جرير أنه لا تشترط الذكورية ؛ لأنّ المرأة يجوز أن تكون مفتية ، فيجوز أن تكون قاضية . وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون قاضية في غير الحدود ؛ لأنّه يجوز أن تكون شاهدة فيه .

ولنا قول النبي ﷺ : « ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » ولأنّ القاضي يحضره محافل الخصوم والرجال ويحتاج فيه إلى كمال الرأي وتمام العقل والفتنة ، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلاً للحضور في محافل الرجال ولا تقبل شهادتها ، ولو كان معها ألف امرأة مثلاً ما لم يكن معهن رجل ، وقد نبّه الله تعالى على ضلالهنّ ونسيانهنّ بقوله : ﴿ أَنْ تَقِيلَ إِخْتِافُهَا فَتَذَكَّرَ إِخْتِافُهَا الْأُخْرَى ﴾^(٥) ، ولا تصلح للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان ، ولهذا لم يولّ النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا ، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً»^(٦) .

وقال علاء الدين الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ) في كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : « وأما بيان من يصلح للقضاء فنقول : الصلاحية للقضاء لها شرائط - إلى أن قال : - وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة لأنّ المرأة في أهل الشهادة في الجملة إلّا أنّها لا تقضي بالحدود والقصاص ؛ لأنّها لا شهادة لها في ذلك ، وأهلية القضاء تدور مدار الشهادة»^(٧) .

وذكر في نيل الأوطار للشوكانى ، قاضى القضاة فى اليمن (ت ١٢٥٥هـ) فى باب المنع عن ولاية المرأة والصبي ومن لا يحسن القضاء أو يضعف عن القيام بحقه :

عن أبى بكره قال : لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى ، قال : « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » رواه أحمد والبخارى والنسائى والترمذى وصحّحه .

وقال : « فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات ، ولا يحلّ لقوم توليتها ، لأنّ تجنّب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب . قال فى الفتح : وقد اتّفقوا على اشتراط الذكورة فى القاضى إلّا عن الحنفية ، واستثنوا الحدود ، وأطلق ابن جرير ، ويؤيد ما قاله الجمهور : أن القضاء يحتاج إلى الرأى ، ورأى المرأة ناقص ولا كمال سيّما فى محافل الرجال » (٨) .

هذه خلاصة ما وسعنى العثور عليه من آراء أهل السنّة فى مؤلّفاتهم حول هذه المسألة .

أمّا أصحابنا ، فقال شيخ الطائفة رحمه الله فى كتاب الخلاف : « لا يجوز أن تكون المرأة قاضية فى شيء من الأحكام . وبه قال الشافعى .

وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون قاضية فيما يجوز أن تكون شاهدة فيه ، وهو جميع الأحكام إلّا الحدود والقصاص .

وقال ابن جرير : يجوز أن تكون قاضية فى كلّ ما يجوز أن يكون الرجل قاضياً فيه ، لأنّها ، تعدّ من أهل الاجتهاد .

دليلنا : أنّ جواز ذلك يحتاج إلى دليل ؛ لأنّ القضاء حكم شرعى ، فمن يصلح له يحتاج إلى دليل شرعى .

وروى عن النبىّ ﷺ أنّه قال : « لا يفلح قوم وليتهم امرأة » وقال : « أخروهنّ من حيث أخرنّ الله » فمن أجاز لها أن تلي القضاء فقد قدّمها وأخّر

الرجل عنها .

وقال : « من فاته شيء في صلاته فليستح ، فإن التسبيح للرجال ، والتصفيق للنساء »^(٩) . فإن النبي ﷺ منعها من النطق لئلا يسمع كلامها مخافة الافتتان بها ، فبان تمنع القضاء الذي يشتمل على الكلام وغيره أولى »^(١٠) .

وقال القاضي ابن البراج رحمه الله (٤٠٠ - ٤٨١ هـ) في المهذب بعد كلام : « وأما كمال الأحكام بأن يكون بالغاً حرّاً ذكراً ؛ لأن المرأة لا تنعقد لها القضاء على حال ، ولا يجوز له الحكم بالاستحسان ولا بالقياس »^(١١) .

وقال ابن زهرة رحمه الله (٥١١ - ٥٨٥ هـ) في الغنية : « ويقضي بشهادة المسلمين بشرط الحرية والذكورة والبلوغ وكمال العقل والعدالة في جميع الأشياء بلا خلاف »^(١٢) .

وقال الصهرشتي رحمه الله في إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : « وكمال الأحكام أن يكون بالغاً حرّاً ذكراً - إلى قوله - : ويقضي بشهادة المسلمين بشرط الحرية والذكورة والبلوغ وكمال العقل والعدالة في جميع الأشياء »^(١٣) .

وقال في الشرائع (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ) : « والنظر في صفات القاضي . . . ويشترط فيه البلوغ وكمال العقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة - إلى أن قال : - ولا ينعقد القضاء للمرأة وإن استكملت الشرائط »^(١٤) .

قال في القواعد (٦٤٧ - ٧٢٦ هـ) : « في صفات القاضي : ويشترط فيه البلوغ والعقل والذكورة والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم . فلا ينعقد قضاء الصبي - إلى قوله - : ولا المرأة »^(١٥) .

قال في اللمعة (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ) : « ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء - إلى أن قال - : ولا بد من الكمال والعدالة وأهلية الإفتاء والذكورة والكتابة والبصر إلّا في قاضي التحكيم »^(١٦) .

قال في الدروس: «يشترط في القاضي المنسوب البلوغ والعقل والذكورة - وإن كان تحكيماً - والإيمان» (١٧).

وقال الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) في مفاتيح الشرائع: «يشترط في القاضي البلوغ والعقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والذكورة والفقه عن بصيرة، بلا خلاف في شيء من ذلك عندنا؛ لأنّ الصبي . . . وكذا المرأة مع عدم أهليتها لمجالسة الرجال ورفع الصوت بينهم، وفي الحديث: «لا يصلح قوم ولتهم امرأة» (١٨).

وقال في المسالك: «أما اشتراط الذكورة فلعدم أهلية المرأة لهذا المنصب؛ لأنّه لا يليق بحالها مجالسة الرجال ورفع الصوت بينهم ولا بدّ للقاضي من ذلك وقد قال ﷺ: «لا يفلح قوم وليتهم امرأة» (١٩).

وقال المحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ) في شرح الإرشاد: «أما اشتراط الذكورة، فذلك ظاهر فيما لم يجز للمرأة فيه أمر، وأما في غير ذلك فلا نعلم له دليلاً واضحاً، نعم ذلك هو المشهور. فلو كان إجماعاً فلا بحث، وإلا فالمنع بالكلية محلّ بحث، إذ لا محذور في حكمها بشهادة النساء، مع سماع شهادتهنّ بين المرأتين مثلاً بشيء مع اتصافها بشرائط الحكم» (٢٠).

وقال المحقق القمي (ت ١٢٢١هـ) في الغنائم: «يشترط في القاضي مطلقاً العقل . . والذكورة إجماعاً، واشترط جماعة عليه الحفظ والنطق أيضاً.

وربّما يشكل في اشتراط الذكورة وغلبة الحفظ والنطق مطلقاً؛ لأنّ العلل المذكورة لها - من عدم تمكّن النسوان من ذلك غالباً لاحتياجه إلى البروز وتمييز الخصوم والشهود، ومن أنّ التمييز والاتقان لا يحصل مع كثرة النسيان والخرس - غير مطردة، فلا وجه لعدم الجواز مطلقاً إلاّ أن ينعقد الإجماع مطلقاً.

أقول: ويمكن أن يكون الإجماع بالنظر إلى أصل اختيار الولاية والمنصب

عموماً ، وأما في حكومات خاصة فلم يعلم ذلك من ناقله ، وإن احتمله بعض العبارات فالإشكال ثابت في الاشتراك مطلقاً^(٢١) ، كذا في النسخة التي عندي والظاهر أنّ الصحيح هو الاشتراط .

وقال النراقي (ت ١٢٤٥هـ) في المستند: «ومنها الذكورة بالإجماع كما في المسالك ونهج الحق والمدارك وغيرها ، واستشكل بعضهم في اشتراطه ، وهو ضعيف؛ لاختصاص الصحيحين بالرجل فيخصّص بهما غيرهما ممّا يعمّ .

ويدلّ عليه مرسله (من لا يحضره الفقيه): «يا معاشر الناس لا تطيعوا النساء على حال ، ولا تأمنوهنّ على مال» .

وروايات أبناء نبأته وأبي المقدام وكثير: «لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها» .

ورواية الحسين بن المختار: «أتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهنّ على حذر ، وإن أمرتكم فخالفوهنّ ، كيلا يطمعن منكم في المنكر» .

ويقربها مرسلتا المطلّب بن زياد وعمرو بن عثمان ورواية حمّاد بن عمرو الطويلة ، وفيها: «يا علي ليس على النساء جمعة ولا جماعة -إلى أن قال :- ولا تولّى القضاء» .

ورواية جابر عن الباقر عليه السلام: «ولا تولّى المرأة القضاء ولا تولّى الإمارة» . وفي خبر آخر: «لا يصلح قوم ولتهم امرأة»^(٢٢) .

وقال الخوانساري عليه السلام في جامع المدارك: «أما الذكورة فادّعي الإجماع على اعتبارها ، واستدلّ أيضاً على اعتبارها بالنبوي «لا يفلح قوم ولّتهم امرأة» . وقوله عليه السلام: «ليس على النساء جمعة ولا جماعة -إلى أن قال :- ولا تولّى القضاء» .

وفي خبر آخر: «لا تولّى المرأة القضاء ، ولا تولّى الإمارة» مضافاً إلى التقييد بالرجل في المقبولة والمشهورة .

ويمكن المناقشة في بعض ما ذكر ، فإنَّ التولية ظاهرة في الرئاسة غير القضاء ، والتعبير بـ « لا يفلح » لا ينافي الجواز ، وكذا التعبير بـ « ليس على النساء » لا ينافية ، ألا ترى أنَّ المرأة تصلي جماعة مع النساء » (٢٣) .

وقال سيّد الرياض رحمه الله (ت ١٢٣١هـ) : « الصفات المشترطة فيه ستة : التكليف بالبلوغ ، وكمال العقل ، والإيمان بالمعنى الأخصّ أي الاعتقاد بالأصول الخمسة ، والعدالة ، وطهارة المولد عن الزنى ، والعلم ، - إلى أن قال - : والذكورة بلا خلاف في شيء من ذلك أجده بيننا ، بل عليه الإجماع في عبائر جماعة كالمسالك وغيره في الجميع ، وشرح الإرشاد للمقدّس الأردبيلي رحمه الله فيما عدا الثالث والسادس ، والغنية في العلم والعدالة ، ونهج الحقّ للعلامة في العلم والذكورة ، وهو الحجّة مضافاً إلى الأصل بناءً على اختصاص منصب القضاء بالإمام رحمه الله اتفاقاً فتوى ونصاً .

ومنه زيادة على ما مضى ، المروي بعدّة طرق - وفيها الصحيح - في الفقيه : « اتفقوا الحكومة فإنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين كنبى أو وصي نبى » . خرج منه القاضي المجتمع لهذه الشرائط بالإذن من قبله كما يأتي بالنص والإجماع وليس في فاقدها كلاً أو بعضاً .

أمّا فقد الثاني فظاهر سيّما بعد ما ظهر من الإجماع ، على العدم - أي عدم خروج فاقد الشرائط من الأصل منه - ، وأمّا الأوّل فلاختصاصه بجامع الشرائط بحكم الصراحة بالاضافة إلى بعضها ، والتبادر بالاضافة إلى آخر منها ، فالأصل أقوى حجّة على العدم ، مضافاً إلى الإجماع الظاهري » (٢٤) .

وقال في مفتاح الكرامة : « أمّا الامرأة فلما ورد في خبر جابر عن الباقر رحمه الله : « ولا تولّى القضاء امرأة » . وقد أنكر الدليل المقدّس الأردبيلي رحمه الله إن لم يكن إجماع ، وهذا خبر منجبر بالشهرة العظيمة إن أنكر الإجماع مع ما ورد من نقصان عقلها ودينها وعدم صلاحيتها في الصلاة للرجل ، وإنّ شهادتها نصف شهادة غالباً . وقال في الخلاف أنَّ أبا حنيفة جوّز ولايتها فيما تقبل فيه

شهادتها ، وابن جرير أطلق «(٢٥) .

قال المولى الكني عليه السلام في كتاب القضاء ، بعد ذكر شروط القاضي التي منها الذكورة ، ونقل الإجماع على ذلك من ثلثة من رؤساء المذهب وارتضاه : «أما الاستشكال في اعتبار الذكورة بعد التردد في انعقاد الإجماع كما صدر عن الأردبيلي ، فهو ممّا لا بأس به على طريقته من عدم العمل بالخبر الضعيف ، وعدم الالتفات إلى الشهرة» (٢٦) .

وقال صاحب الجواهر عليه السلام : «أما الذكورة فلما سمعت من الإجماع والنبيّ : «لا يفلح قوم وليتهم امرأة» ، وفي آخر : «لا تتولّى المرأة القضاء» ، وفي وصيّة النبيّ عليه السلام لعليّ عليه السلام المروية في الفقيه باسناده عن حمّاد : «يا عليّ ليس على المرأة جمعة - إلى أن قال :- ولا تولّي القضاء» مؤيّداً بنقصها عن هذا المنصب ، وأنها لا يليق لها مجالسة الرجال ورفع الصوت بينهم ، وبأنّ المنساق من نصوص النصب في الغيبة غيرها ، بل في بعضها التصريح بالرجل ، لا أقلّ من الشكّ ، والأصل عدم الإذن» (٢٧) .

وفي شرح التبصرة للمحقّق العراقي عليه السلام بعد نقل عمومات مرتبطة بالقضاء على سبيل الإشارة قال : «لا يخفى أنّه لا بدّ من الأخذ بهذه العمومات في المقدار المشترك من مداليلها . وأما بالنسبة إلى الجهة المختصّة ببعضها دون بعض ، فالأمر يدور بين الأخذ بمفهوم القيد الوارد في مقام التحديد ، ورفع اليد عن إطلاق غيره ، أو الأخذ بالإطلاق في غيره ورفع اليد عن ظهور اعتبار القيد في غيره .

وعليه فلا يبعد ترجيح الوجه الأوّل ، من جهة ظهور الأخبار ، خصوصاً المقبولة الواردة في مقام ردعهم عن الرجوع إلى قضاة الجور وصرفهم إلى قضاة الشيعة ، في كونها في مقام التحديد لمن يرجع إليه من قضاتنا ، ولازمه الأخذ بما يستفاد منها تصريحاً أو انصرافاً ، ومن ذلك قيد الرجولية - إلى أن قال :- وعليه فلا غرو في القول بأنّه لا بدّ أن يكون مكلّفاً مؤمناً عدلاً

عالمًا ذكرًا طاهر المولد» (٢٨) .

هذه صفوة آراء أصحابنا حفظه أنوار الأئمة الهادين صلوات الله وسلامه عليهم وعليهم أجمعين . والظاهر كفاية نقل آراء الفريقين في ما نحن بصده . وفي ما يلي ندرج أهم ما تمخضت عنه عباراتهم الحاكية عن نظرهم في الموضوع :

١ - القول باشتراط الذكورة في القاضي مطلقاً ، فالقائل به المشهور من أصحابنا هو شيخ الطائفة والمحقق الكبير والعلامة الحلي والشهيدان وابن البراج وابن زهرة وجمع آخر مما سردنا أسماء بعضهم رحمة الله عليهم . والقائل به من أهل السنة ، الإمام الشافعي والفراء والماوردي وابن رشد والشوكاني وغيرهم .

٢ - القول بعدم اشتراط الذكورة في القاضي مطلقاً ، كالطبري من أهل السنة . وما نلاحظه من الميل والنظر بطرف خفي إليه من عبائر مشايخنا العظام كالمحقق الأردبيلي والمحقق القمي والمحقق السيد أحمد الخوانساري رضوان الله تعالى عليهم .

٣ - القول بالتفصيل المحكي عن الإمام أبي حنيفة وأتباعه ، فاشتراط الذكورة فيما لا يجوز فيه شهادة المرأة ، وعدم الاشتراط فيما يجوز فيه شهادة المرأة . فلا مناص من تمحيص هذه الأنظار .

الفصل الثاني : البحث في أدلة الحكم

القول باشتراط الذكورة مطلقاً :

أمّا أدلة القول باشتراط الذكورة مطلقاً ، فأمر :

الدليل الأول : - وهو العمدة - الحديث النبوي المروي عن أحمد والبخاري والترمذي والنسائي عن أبي بكرة عن رسول الله ﷺ : « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم إلى امرأة » . وسمعت من نيل الأوطار شأن صدور هذا الحديث : أنّه لمّا

بلغ رسول الله ﷺ أَنَّ أهل فارس ملكوا عليهم ابنة كسرى ، قال : « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » .

فتمسّكت العامة بهذه الرواية ، فاشتراطوا الرجولية لعموم المناصب الولائية من الولاية الكبرى إلى الولاية الخاصة ، مثل القضاء حتى على بلدة صغيرة ، زعماً منهم أَنَّ تولية الأمر المذكورة في الحديث النبوي الشريف تشمل شأن القضاء ، فيدخل القضاء في حوزة سياسة الأمور ومنصب الآمرية والسلطانية .

وبعبارة : زعموا اتّحاد القيمومة والزعامة وسياسة الناس مع أمر القضاء . وعلى هذا الزعم صرّحوا باشتراط الذكورة في القاضي ؛ لأنّ المرأة تنقص من كمال الولايات لقول النبي ﷺ : « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » .

مع أنّ التولية معناها إعطاء منصب الزعامة وزمام الأمور لأحد ، وولّي أمور القوم هو الذي بيده زمام أمورهم ورتقها وفتقها في جميع الأبعاد ومنها القضاء الذي تحت رعايته .

ففي عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر رضوان الله عليه تقرأ : « هذا ما أمر به عبدالله عليّ أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه حين ولّاه مصر : جباية خراجها وجهاد عدوّها واستصلاح أهلها وعمارة بلادها - إلى أن قال : - واعلم أنّ الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلّا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض . فمنها جنود الله ، ومنها كتّاب العامة والخاصة ، ومنها قضاة العدل ، ومنها عمّال الانصاف - إلى قوله عليه السلام : - ثمّ انظر في أمور عمّالك فاستعملهم اختياراً ولا تولّهم محابة وأثرة ، فإنّهم جماع من شعب الجور والخيانة » (٢٩) .

فإنّ قوله عليه السلام فيما يرتبط بالعمّال : « لا تولّهم » يدلّ بوضوح على أنّ العمّال المديرين للدولة في البلدان والأمصار هم المنصبفون بالصبغة الولائية المترشّحة من مقام الولاية دون الطبقات الأخرى ، والتي منها طبقة القضاة .

فانصبأه القضاء بلون الولاية بالمعنى المذكور ، ثم اشتراط الذكورة في القاضي مستمسكاً بعروة الحديث النبوي المروي ، ممّا لا ينبغي ، سيّما وأنّ لفظ عبارة « ولّوا أمرهم امرأة » الذي وضع موضع « ملّكوا عليهم ابنة كسرى » يشهد ملء فيه أنّ التولية هي السلطنة والمملكة وسياسة العباد وعمارة البلاد وحفظ ثغورها واستصلاح أهلها ، وذلك المعنى يجري في عمّال البلاد وحكّامها مجرى الدم في الجسم ، فبأيديهم الأمر والنهي والسياسة والعمارة في إطار صلاحيات محدودة - مثل المحافظ والقائم مقام في زماننا - ، وأمّا القاضي المنصوب في ظلّ تولية السلطان والسائس ، فليس له من ذلك الأمر شيء ، فهو بمعزل عن سياسة العباد وعمران البلاد - مع أنّ القضاء غصن من شجرة النبوة - ولكنّه من رعايا مقام الإمامة والولاية ، ولا مجال للقاضي إلّا في إطار القضاء فقط .

هذا ، وإنّ ممّا شجاني أنّ كثيراً من فقهاءنا العظام استندوا في اشتراط الذكورة في القاضي إلى هذا الخبر المدخول سنداً ودلالة .

أمّا مدخولية دلالته على المدعى فكما عرفت ، وأمّا مدخولية سنده فتتضح من مراجعة الملحق [١] آخر البحث ، فلاحظ .

والحاصل: أنّه لا ينبغي الاستناد إلى هذا الحديث في مثل هذه المسألة المهمة التي تمسّ حقوق الإنسان وسلبها عن المجموعة التي تشكّل الأكثرية التي عانت الظلم على امتداد تاريخ البشرية .

الدليل الثاني: من أدلّة القول باشتراط الذكورة في القاضي مطلقاً النبوي المروي: « من فاته شيء في صلاته فليستح ؛ فإنّ التسبيح للرجال والتصفيق للنساء » كما حكيناه عن كتاب الخلاف ، ويقرب منه في الدلالة صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام على ما نقلناها سابقاً . واحتجّ به الشيخ على القول بالاشتراط ، بأنّ التفصيل بين تنبيه الرجل على حاجته في أثناء الصلاة بالتسبيح وبين تنبيه المرأة عليها في الأثناء بالتصفيق ، يدلّ على منع المرأة

من النطق عند إعلام الحاجة وهي في الصلاة؛ لخوف افتتان الأجنبي باستماع صوتها، فإن تمتع القضاء أولى، كما سمعت عند نقل عبارة الخلاف.

ويكفي في ردّه ما حكيناه عن التذكرة في هامش الصفحة ٥، فإنه ﷺ قال - بعد طرح أصل مسألة جواز التنبيه على الحاجة أمّا بالتصفيق أو بتلاوة القرآن -: «فروع: ألف: لو لم يقصد إلّا التفهيم بطلت صلاته؛ لأنّه لم يقصد القرآن فلم يكن قرآنًا. وفيه إشكال ينشأ من أنّ القرآن لا يخرج عن كونه قرآنًا بعدم قصده.

ب - لا فرق بين الرجل والمرأة في ذلك - إلى أن قال -: ولو خالفا فسبّحت المرأة وصفّق الرجل لم تبطل الصلاة عنده بل خالفا السنة» (٣٠).

أقول: كيف صدر مثل هذا الاحتجاج عن مثل شيخ الطائفة ﷺ على حرمة عمل القضاء للمرأة؟!

ويذكرني هذا بما كان يعتذر به الأستاذ الآية الحاج آغا حسين البروجردي رحمه الله في مثل هذه الاحتجاجات الصادرة عن شيخ الطائفة رحمه الله، بأنّ عمره الشريف كان قصيراً بحيث لو وُزّع على ما ترشّح من قلمه الشريف من المؤلفات في شتّى الفنون لضاق عنه، مع ما له من باعٍ في التدريس وفي شؤون السياسة حفظاً لكيان التشييع، فرحمه الله تعالى ورحم معتذره، وأنا أعتذر منهما بعد الصلوات والتسليمات على هؤلاء فأقول:

كيف يسوغ التمسك بالروايات الواردة في مقام التوصية بصيانة وحفظ النساء المؤمنات عن الابتذال وتدّس الأعراض في مسألة هامّة كهذه المسألة؟!

فإنّ مثل تلك الروايات ترمي إلى المبالغة في شؤون النساء، وأنّه ينبغي لهنّ أن يبالغن في أمر العفاف والحجاب وأن يحذرن ويبتعدن عن التبرّج - وهو الظهور للناس كظهور البروج لناظريها - وأن يحتطن في دين الله تعالى صوناً لفضيلتهنّ وستراً لهنّ من كلّ ما يثير الشهوات. وإلى مثل ذلك يومئ قوله ﷺ المروي في الفقيه في مقام الوصية لعلّي عليه السلام:

«يا علي ، ليس على النساء جمعة ولا جماعة ، ولا أذان ولا إقامة ، ولا عيادة مريض ولا اتباع جنازة ، ولا هرولة بين الصفا والمروة ، ولا استلام الحجر ، ولا حلق ، ولا تولّى القضاء ، ولا تستشار ، ولا تذبح إلّا عند الضرورة ، ولا تجهر بالتلبية ، ولا تقيم على قبر ، ولا تسمع الخطبة ، ولا تتولّى التزويج بنفسها ، ولا تخرج من بيت زوجها إلّا بإذنه ، فإن خرجت بغير إذنه لعنها الله وجبرئيل وميكائيل» (٣١) .

ومثله قوله ﷺ المروي في كتاب الخلاف: «أخروهنّ من حيث أخرنّ الله» (٣٢) . ولم نعثّر على منبع هذا الخبر بعد الفحص اللازم . وكيف كان فإنّ الخبر المروي في الفقيه كما ترى ، إنّما يرفع تكليف حضور الجمعة والجماعة عن النساء ، وليس في مقام النهي عن الحضور . فالخبر المذكور يبالغ في حفظ حرمة النساء وتنزّه ساحتهنّ وصون عفافهنّ حتى بترك حضور الجمعة والجماعة ونحوهما .

وبعبارة أخرى: إنّ تشدّد هذه الأخبار بالمبالغة في حفظ شرف النساء وصون كرامتهنّ إلى حدّ بحيث ينبغي التضحية بالمصلحة القريبة الحصول في قبال المفسدة المحتملة الوقوع . وتلك الكرامة لهنّ ليست لأنّهنّ نساء ، بل تلك المرتبة السامية من الكرامة وهذا القدر من الاهتمام لأنّهنّ من النساء المسلمات المؤمنات ، فلهذه الصفة المغبوط فيها حقّ قيمتها من التقوى والتحرّز من الحوم حوّل حمى الله تعالى ومحرماته .

وقد نبّهنا على أنّ مثل تلك الأخبار إنّما هي في صدد إشعارهنّ بعظيم مكانتهنّ ، ورفيع مقامهنّ من الله الرحمن الرحيم ، وأنّهنّ في مكانة لا تشاركهنّ فيها واحدة من غير نحلتهنّ من المشركات والكافرات ، بل لا حرمة لهنّ ، ولا بأس بالنظر إلى رؤوسهنّ وشعورهنّ ، بل إنّهنّ مملوكات الإمام كما في الأخبار .

فتلك الآثار طراً مصبّها إيقاظ المؤمنات وإشعارهنّ بكرامة الله المعطاة

لهنّ ، وتوفير الضمانات والتعهدات بمواثيق الطهارة والعفاف والاجتناب عن كلّ ما يكون في معرض اللوث والرجس ؛ تنزّهاً واحتياطاً وحسماً لكلّ ما يثير الطمع والفتنة في القلوب المريضة؛ فإنّ القلوب المريضة لم تزل ولا تزال موجودة في كلّ عصر وفي كلّ أمّة وتجاه كلّ امرأة . فلا طهارة من التلوّث ولا خلاص من التدنّس إلّا بعد امتناع الأسباب المهيّجة وقلعها من الأسس والأصول .

ومما ذكرنا تعرف قيمة قولهم في الاحتجاج على شرط الذكورية: «لأنّ القاضي يحضره محافل الخصوم والرجال ويحتاج فيه إلى كمال الرأي وتمام العقل والفتنة ، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلاً للحضور في محافل الرجال ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلاً ما لم يكن معهنّ رجل . وقد نبّه الله تعالى على ضلالهنّ بقوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (٣٣) ، ولا تصلح للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان ؛ ولهذا لم يولّ النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد» (٣٤) إلى آخر ما ذكره ابن قدامة فأقرأ واقض العجب!

فإنّك ترى أنّ كلّ ذلك استحسانات باردة ، ومبرّرها عند القوم أنّها سدّ للذرائع على ما هو من أصولهم في الإفتاء .

فصار ذلك داعياً لأعداء الإسلام وباعثاً لتمكينهم من الافتراء بأنّ النساء في الإسلام قاعدات البيوت وأحلاسها ، لا رأي لهنّ يبيدينه ولا نصيب من الحرّية يعترزن به ، وهنّ رهائن البيوت وسجينات المخادع وممن لا عقل لهنّ . وما إلى ذلك من سخائم نفوسهم ونزعات أهوائهم على ما نقرأ ونسمع كلّ يوم من ذلك الايقاع المبتذل والأكاذيب الشائنة . مع أنّ المرأة بين يدي الإسلام قسيمة الرجل ، لها من الحقّ ما له ، وعليه ما عليها ، ولا فضل إلّا أن يقوم الرجل في خدمتها بما له من قوّة الجلّد وقدرة العضد ، فهو قوّم عليها فيحوطها بقوّته ويذود عنها بعضده ، وينفق عليها من كسبه ، فأما فيما سوى ذلك

فهما سواء .

وهذا الذي أجمله الله تعالى في كتابه الذي يهدي به من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجه من الظلمات إلى النور بقوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾^(٣٥) وتلك هي درجة الرعاية والحيطة والخدمة لا يتجاوزها إلى قهر النفس وجحود الحق .

وكما قرن الله عزّ وجلّ بينهما في شؤون الحياة الدنيا ، كذلك قرن بينهما في حسن الثواب وادّخار الأجر وارتقاء الدرجات العلى في الآخرة فقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾^(٣٦) ، وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣٧) .

ومما يناسب المقام ، ذكر ما للنساء في عصر الوحي من الآثار والمآثر تبصرة لما نحن بصدده من اشتراط الذكورة في القاضي وعدمه ، فنتبرّك بمأثرة عن سيدة النساء بضعة النبي الأكرم ﷺ فاطمة الزهراء عليها السلام - وكم لها من مكرمة - وناهيك بها خطيبة . قال آية الله الحجة شرف الدين الموسوي رضوان الله تعالى عليه في كتاب النص والاجتهاد بعد حديث: «إذ أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ فقال أبو بكر: إنّ رسول الله قال: «لا نورث ما تركناه صدقة» .

غضبت على أثارة واستقلت غضباً فلاثت خمارها واشتملت بجلبابها ، وأقبلت في لمة من حفدتها ونساء قومها تطأ ذيولها ما تخرم مشيتها مشية رسول الله ﷺ حتى دخلت على أبي بكر ، وهو في حشد من المهاجرين والأنصار وغيرهم فنيطت دونها ملاءة ثم أنت أنه أجهش لها القوم بالبكاء . وارتجّ المجلس ، فأمهلتهم حتى إذا سكن نشيجهم ، وهداأت فورتهم افتتحت الكلام بحمد الله عزّ وجلّ ثم انحدرت في خطبتها .

تعظ القوم في أتمّ خطاب حكمت المصطفى به وحكاها

فخسفت الأبصار وبخعت النفوس . . . أقامت على إثرها آيات محكمات ، حججاً لا ترد و لا تكابر ، فكان ممّا أدلت به يومئذ أن قالت : «أعلى عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم ؟ إذ يقول : ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ ﴾» (٣٨) ، وقال فيما اقتص من خبر زكريا : ﴿ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرْمِي وَيَورِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾» (٣٩) ، - ثم قالت : - أخصكم الله بآية أخرج بها أبي ؟ أم أنتم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من أبي وابن عمي ؟ أم تقولون أهل ملتين لا يتوارثان ؟! « الخ » (٤٠) .

لعمرك هذا المجال وذاك الاحتجاج والجدال من بضعة الرسول ﷺ من أقوى الشواهد على جواز حضور النساء بأنفسهن في مجامع الرجال والمجادلة والمحاكمة معهم ، وتبيين ضلالهم وإضلالهم ، فلو لم يجز ذلك لعارضها بذلك أبو بكر وبطانته في الساعة . فترى القوم لم يأنفوا أن يكون للنساء شأن المداخلة والجدال في أمر السياسة مع السائس الأعظم عندئذ!

وإنك جدٌ عليم بأن هذا الزمان عهد سياسي تفور منه النار الموقدة تطلع حتى على بيت الولاية ، وأنّ الدماء تنعر من حروفها ، وشفار السيوف تلمع من أطرافها ، ومع ذلك قامت قرّة عين الرسول ﷺ لتعليم الناس الحجاج السياسي ، عليها سلام الله .

وممّا يجل ذكره من الآثار في هذا الموطن ما رواه في كتاب الطبقات الكبرى عن أبي حمزة : « لما قدمت أسماء بنت عميس من أرض الحبشة قال لها عمر بن الخطاب : يا حبشية! سبقناكم بالهجرة . فقالت : أي لعمرى لقد صدقت ، كنتم مع رسول الله يطعم جائعكم ويعلم جاهلكم وكنا البعداء الطرداء ، أما والله لآتين رسول الله فلاذكرن ذلك له . فأتت النبي ﷺ فقالت : يا رسول الله إن رجلاً يفخرون علينا ويزعمون أننا لسنا من المهاجرين الأولين ، فقال رسول الله ﷺ : « بل لكم هجرتان ، هاجرتم إلى أرض الحبشة ونحن مرهنون بمكة ثم هاجرتم بعد ذلك . . . إلخ » (٤١) .

ألم تر إلى الذين هبطوا من الحبشة كيف قامت المرأة بحجتهم ، فلم

تستأذن من أحد منهم وحتى من زوجها ، وذلك لأن الأمر اللائم كان قد توجه إلى حشد من المهاجرين الأعزاء ، فأحسّت بالتكليف في الدفاع عنهم ، ولات حين استئذان من أحد لأجل أداء الفرض . فلا إمرة لأحد عليها فدفعت عنهم .

وقد كانت هجرة النبي ﷺ مسبوقة بببيعة العقبة ، وهي البيعة التي عقدها رسول الله ﷺ مع الأنصار خفية . وكان وفد الأنصار الذين خرجوا من يثرب إلى مكة فتوافدوا تحت جُح الليل بالعقبة ثلاثة وسبعين رجلاً ومعهم من نسائهم من ذوات الرأي اثنتان ، وهما نسيبة بنت كعب المازنية وأُمّ منيع أسماء بنت عمرو السلمية ، وهي من أتمّ القوم عقلاً . فبايعوا رسول الله ﷺ وآتوه موافيقهم ودمامهم أن يمنعه مما يمنعون منه أنفسهم وأهليهم . . .

وأُمّ منيع هذه كانت واحدة من ذوات المكانة والرأي من نسوة الأنصار . قد أسلمت حين تنفّس صبح الإسلام ، وصحبت رسول الله ﷺ إلى خيبر ، فكان لها فيها المشهد المحمود ، وهي أُمّ معاذ بن جبل أحد صحابة النبي الأكرم المشهورين .

وأما نسيبة فهي التي خرجت في جيش المسلمين يوم أحد تسقي الظماء وتأسو الجرحى ، وكانت غرة الحرب وطلعتها للمسلمين ، فما لبث أن أنكرت وأدبرت عنهم فتناولتهم سيوف المشركين تفور الدماء من جثمانهم ، فانكشفوا مدبرين إلا عشرة أو نحوهم يدرأون عن رسول الله ﷺ وفي مقدّمهم نسيبة ، فانتضت سيفها واحتملت قوسها وذهبت تصول وتجول بين يدي رسول الله وتنزح عن القوس وتضرب بالسيف ، وكانت لا ترى الخطر يدنو من رسول الله ﷺ حتى تكون سداًه وجنته ، حتى قال رسول الله ﷺ : « ما التفت يميناً ولا شمالاً إلا أنا أراها تقاتل دوني » .

وأصيب نسيبة في هذا اليوم بثلاثة عشر جرحاً ، واحد منها غار في عاتقها فنزف الدم منه وهي رغم ذلك كالصاعقة الساحقة تضرب في نحور العدو وتجول وترتمي بين صفوفهم ، فدعا لها رسول الله بقوله : « بارك الله عليكم من أهل بيت » وسمعت نسيبة فقالت : يا رسول الله ادع الله أن يرافقك

في الجنة . فقال : «اللهم اجعلهم رفقائي في الجنة» ، فقالت : ما أبالي ما أصابني في الدنيا . وزوجها الذي ثبت معها في أحد ، زيد بن عاصم ، وابنها حبيب قد سار في رفقة خالد لقتال مسيلمة فقتل ، فأقسمت نسيبة أن تقاتل مسيلمة ، فذهبت إلى اليمامة واشتركت في الموقعة التي قتل فيها مسيلمة ، وفيها قطعت يدها رحمها الله تعالى (٤٢) .

وقد طويت كتب المغازي والسير على كثير من ذوات المآثر من المسلمين الصالحات خرجن في رفقة رسول الله إلى مغازيه وحروبه ليداوين المرضى ويواسين الجرحى ويسقين الماء وإليك طائفة من أسمائهن :

فمنهن أمية بنت قيس الغفارية : فتاة قدمت إلى رسول الله تباعه على بعد الشقة ولها أربعة عشر عاماً ، وخرجت على زعامة المواسيات من قومها إلى خيبر ولم تبلغ السابعة عشر وقد أحسنت أمية القيام ، وقلدها رسول الله ﷺ بعد الموقعة قلادة لم تغادر صدرها حتى ماتت ، وأوصت حين موتها أن تدفن معها (٤٣) .

ومنهن أم سنان الأسلمية : قدمت من باديتها إلى المدينة حين مقدم رسول الله إليها ، فبايعته ورافقته إلى خيبر ، وهي التي مشطت صفية بنت حُيَي أم المؤمنين وعدتها لتزف على رسول الله ﷺ ، وهي من اللواتي روين عن رسول الله كثيراً من العلم وابتنتها بثينة إحدى الثقات الفضليات من راويات الحديث . ولم تكن هذه السيدة بدعاً من نساء هذا العصر في الحديث ، بل عقد محمد بن سعد جزءاً من كتاب الطبقات الكبرى لراويات الحديث من النساء أتى فيه على نيف وسبعمئة امرأة روين عن رسول الله ﷺ أو عن الثقات من أصحابه ، وروى عنهن أعلام الدين وسادة المسلمين (٤٤) .

ومنهن حمّة بنت جحش : أخت أم المؤمنين زينب ، وابنة عمّة رسول الله أميمة بنت عبدالمطلب . حضرت مع رسول الله ﷺ أحداً فكان موقفها ممّا تزلّ دونه أقدام الرجال ، فقد كانت تغشى الهيجاء فتحمل الجريح وتعود به حيث

تأسو جراحه ، وأصيب في هذه الموقعة بزوجها مصعب بن عمير ، ومن بعده تزوجها طلحة بن عبدالله فولدت له محمد بن طلحة المعروف بالسجاد (٤٥) .

ومنهنّ أم أيمن: مولاة رسول الله وحاضنته . شهدت أحداً وكانت تسقي العطشى وتداوي الجرحى (٤٦) .

ومنهنّ كعبية بنت سعد الأسلمية كانت تقام لها خيمة في المسجد تداوي فيها المرضى وتأسو الجرحى وكان سعد بن معاذ حين رُمي يوم الخندق عندها تداوي جراحه حتى مات ﷺ (٤٧) .

ومنهنّ الزُبَيع بنت معوذ: قالت: كنّا نغزو مع رسول الله ﷺ ونسقي القوم ونخدمهم وتداوي الجرحى ونردّ القتلى والجرحى إلى المدينة .

وهي رحمها الله تعالى إحدى السابقات إلى الإسلام ، بايعت رسول الله ﷺ بيعة الشجرة - بيعة الرضوان - فوجبت لها كلمة الله تعالى جلّت وعلّت كلمته: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (٤٨) . وكان رسول الله كثيراً ما يغشى بيتها فيتوضأ ويصليّ ويطعم عندها . ولما تزوجت حضر رسول الله ﷺ زواجها ، وجلس على مقربة منها ، وعاشت رضي الله عنها إلى عهد معاوية (٤٩) .

ونظائرهنّ كثير مذكورات ومترجمات في طيّات كتب السير والمغازي والسنن وأعلام النساء ، بل وثنايا تراجم الرجال . وإنّما المقصود هنا الاستشراف العاجل على مواقف النساء في الغزوات والحروب في الشريعة الإسلامية .

ومن أولئك اللواتي استعذبن العذاب ، السيّدة سمية أمّ عمار بن ياسر . وكان بنو مخزوم إذا اشتدّت الظهيرة والتهبت الرمضاء خرجوا بها هي وابنها وزوجها إلى الصحراء ، وألبسوهم دروع الحديد ، وأهالوا عليهم الرمال المتّقدة وطفقوا يرضخونهم بالحجارة ، حتى تفادى عمار ذلك العذاب المرّ بظاهرة من

الكفر . فأما سمية فاعتصمت بالصبر فذهبوا بروحها وقتلوا أفضع قتلة وهي أول الشهداء في الإسلام علت درجاتها^(٥٠) .

وهل أذاك حديث تقسيم رسول الله ﷺ وقته بين الرجال وبين النساء؟ فعن فتح الباري للقسطلاني وكتاب الطبقات الكبرى لابن سعد: عزّ على النساء أن يكون وقت النبي ﷺ للرجال دونهنّ ، فسألنه أن يختصهنّ بيوم من كلّ اسبوع ، فأجابهنّ ﷺ إلى ما طلبن فإذا كان يومهنّ غدون على رسول الله ، فجلبن إليه فأقبل عليهن يجيب السائلة ويهدي الحائرة يأخذ بأيديهنّ جميعاً إلى النهج القويم والصراط المستقيم .

وأيضاً عن فتح الباري أنه استأذن عليه عمر بن الخطاب وهنّ بين يديه ، فابتدرن الحجاب ، فلما دخل عمر تبسم رسول الله ﷺ فقال عمر: بأبي أنت وأُمّي يا رسول الله ما يضحكك؟ فقال رسول الله ﷺ: رآك النساء فتبادرن الحجاب ، فالتفت عمر إليهنّ فقال: يا عدوّات أنفسهنّ تهبنّني ولا تهبن رسول الله؟! قلن: أنت أفضّ وأغلظ من رسول الله .

ومن أبدع مظاهر تكريم الله تعالى ورسوله بالثناء قوله سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ ﴾ - إلى قوله -: ﴿ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾^(٥١) .

وفي مجمع البيان في تفسير الآية المذكورة: « روي أن النبي ﷺ بايعهنّ وكان على الصفا - إلى أن قال -: عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ يبايع النساء بالكلام بهذه الآية وما مسّت يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط إلا يد امرأة يملكها . رواه البخاري في الصحيح وروى أنه ﷺ كان إذا بايع النساء دعا بقدر ماء فغمس فيه يده ثم غمسن أيديهنّ فيه ، وقيل كان يبايعهنّ من وراء الثوب »^(٥٢) .

لعمرك ما أحسن هذا الموقف ، موقف رسول الله ﷺ بينهنّ تكريماً ، وقد جئنا يبايعنه على أن ياتمرن بأوامر الله تعالى وينتهين بنواحيه ، وكان الرسول ﷺ

يقول إرفاقاً بهنّ: فيما استطعتن وأطقتن ، وكنّ يقلن : الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا . والمشهد كما ترى مشهد الانبساط ، ولا تكاد ترى شبحاً من الانقباض .

هذا نموذج مما كان للنساء المؤمنات من الآثار والمآثر في عصر نزول الوحي ، وهي في الكثرة في شتّى الجوانب بمثابة يضيق عنها نطاق البيان ومجال القلم ، فلا يجوز الاستهانة بشأنها .

فلنعد إلى ما كنّا فيه من تمحيص أدلّة القول باشتراط الذكورة في القاضي مطلقاً ، ونقدّها . وقد سبق منها الدليلان مع التمهيص والنقد . وقبل ذكر دليلهم الثالث ينبغي التنبيه على أمر وهو أنّ عبارة: « لا تتولّى المرأة القضاء » كما في الجواهر ، وعبارة: « لا تولّى المرأة القضاء » كما في المستند والمدارك بصيغة المضارع ، وردت في خبر جابر الجعفي عن مولانا أبي جعفر عليه السلام المروي في البحار عن الخصال^(٥٣) ، وهذا الخبر مثل خبر الفقيه مجهول السند فلا ينبغي إتعاب النفس في دلالته ، مضافاً إلى ما ذكرنا في ذيل خبر الفقيه^(٥٤) أنّ أمثال تلك الأخبار في مقام المبالغة في حفظ كرامة النساء والتأكيد في تنزههنّ عن كلّ ما يدنس ساحتهنّ وينتقص من شؤونهنّ وإن كان ذلك من الأمور الجائزة مثل ما ورد: « ليس للنساء من سرّوات الطريق شيء ولهنّ جنبتهن ، ولا يجوز لهنّ نزول الغرف ، ولا تعلّم الكتابة ، ويستحبّ لهنّ تعليم المغزل وسورة النور ، ويكره لهنّ تعلّم سورة يوسف »^(٥٥) ، إلى غير ذلك وقد مر شطر منها .

الدليل الثالث: وأمّا دليلهم الثالث على الاشتراط المذكور فهي طائفتان من الأخبار:

الطائفة الأولى: الأخبار الحاصرة للحكومة في النبيّ أو وصيّ النبيّ ، كما في صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « اتّقوا الحكومة فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي [كنبي] أو

وصيَّ نبي» (٥٦) .

حيث توهم أنها تصدّت لضرب القاعدة على اختصاص الحكومة للمعصوم ، فيحرم الحكومة على غيره إلا بإذنه .

الطائفة الثانية: هي الأخبار المجوزة للقضاء لغير المعصوم ، أعني أدلة النصب التي توجب تنزيل غير المعصوم منزلة المعصوم في القضاء ، أو تخصّص القاعدة المزبورة بالسنة مختلفة:

تارة: بقوله كما في مشهورة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم ، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (٥٧) ، انظر الملحق [٢]

وأخرى: في روايته الأخرى . قال: بعثني أبو عبدالله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: «قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً ، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر» (٥٨) .

وثالثة: بمقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به ، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾» (٥٩) قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكماً ، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ ، والراء علينا الراء على الله ،

وهو على حدّ الشّرك بالله» (٦٠) .

وحاصل الاستدلال : أنّ مقتضى القاعدة حرمة القضاء على غير النّبيّ والوصي ، وأدلة النّصب في مقام التحديد لمن يرجع إليه من قضاة الشيعة ، ولازمه الأخذ بما يستفاد منها . ومن ذلك قيد الرجولية صريحاً ، ولا أقلّ من الشكّ ، والأصل عدم خروج المرأة عن القاعدة المزبورة فلا تكون مأذونة في تصدّي القضاء .

وفيه :

أولاً: أنّ الظاهر المتبادر من لفظ (الحكومة) هي جهة السياسة وتدبير أمور الأمة واستصلاح أهلها وعمران بلادها ونظير ذلك ، وهي أحد الشؤون الثلاثة لوليّ الأمر ، الموروثة عن صاحب الرسالة صلوات الله عليه : أحدها : تبين الشريعة في أبعادها .

وثانيها : السياسة .

وثالثها : القضاء .

وليس هنا مجال البحث عنها - أي الحكومة - . فحملها على القضاء بالمطابقة ليس على ما ينبغي ، ولست أقول إنّه غير صحيح أو غير واقع في الآثار والأخبار (٦١) ، بل المقصود أنّ الحمل المذكور والحال هذه خلاف سنّة الاحتجاج والاستدلال ، حيث يتقّى عند ذاك عن المجازات والمتشابهات كما قرّر في محلّه . ولا يذهب عليك أنّ قوله ﷺ في خبر سليمان : « العالم بالقضاء » لا يصلح لأن يكون قرينة على استعمال لفظ الحكومة في القضاء ، بل مجيء هذا التعبير للإبانة عن أحد الشؤون الآخر لوليّ الأمر ، المشفوع بالحكومة والسياسة ، فخرّ الاستدلال من القاعدة .

وثانياً: مع الغضّ عن ذلك والقول بقيام القاعدة وثباتها ، لا يسلم ما بنوا عليها ، فإنّ ما ذكروا من أدلة النّصب - وأنّ المستفاد منها قيد الرجولية

فلا تكون المرأة مأذونة في القضاء - غير وجيه؛ لأنَّ أخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم بالرجوع إلى قضاة الشيعة إنّما هو من جهة التقابل بأهل الجور وحكامهم ، ووجهة النظر ومصب النهي في الحقيقة هو الردع عن التحاكم إليهم ، وأنَّ التحاكم إليهم إنّما هو التحاكم إلى الطاغوت ﴿وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ ، وحيث كان الغالب المتعارف في القضاء هو الرجولية ولم يعهد قضاء النساء ، فأخذ عنوان الرجولية في قوله ﷺ : « انظروا إلى رجل منكم » من باب الغلبة لا من جهة التعبد وحصر القضاء بالرجال . فلا دلالة لأدلة النصب على اعتبار الرجولية في القضاء . ومن هنا يتّضح وهن التمسك بأصل عدم خروج المرأة عن القاعدة مع ما عرفت الكلام في القاعدة .

ويمكن أن يكون ذلك أيضاً من باب : « حدّثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون ، اتّحبّون أن يُكذّبَ الله ورسوله ؟ » كما روي عن أمير المؤمنين ﷺ ، وسمعنا الأستاذ الإمام رحمه الله يكرّر ذلك في مجلس التدريس ، فإنّ الإفصاح بقول حقّ يستلزم فساداً أعظم واجب الترك ، ولا سيّما في مسألة الأعراض . ولقد مني العرب في جاهليّتهم باتّقاد الغيرة والحمية حتى جاوزوا عن طورها ، ولهم في ذلك حكايات مؤسفة ، حتى قادت تلك الحمية فريقاً منهم إلى قذف زوجته لهاجس اعتاده ، أو خلجة من الشكّ نفذت فيه .

وعن لسان العرب : « أنّ الرجل إذا أراد السفر يعهد إلى شجرة فيعقد بين غصنين منها فإن عاد وكان الغصنان على حالهما زعم أنّها لم تخنه ، وإلاّ خانتها! » . وأنك ترى أنّ وميض بوائق هذه الحمية الملعونة لا يزال يلمع في جميع الأعصار بألوان مختلفة ، حتى في العصور الإسلامية . حتى قيل أنّ الحاكم بأمر الله الفاطمي كان ينهى عن خروج المرأة في النهار ، وكلّ امرأة تخرج في هذا الوقت كان المحتسب مكلفاً بأن يسوّد حجابها ويديرها عارية الرأس في السكك والمحلات كي تكون عبرة لغيرها .

وثالثاً: أنّه قد عُدّ مقبولة عمر بن حنظلة من أدلة النصب حيث ورد فيها :

«ينظران من كان منكم روى حديثنا» انتهى ، مع أن قوله ﷺ : « من كان » مطلق لا اختصاص له بالرجال .

ولا يصلح خبراً أبي خديجة لتقييده لما عرفت من وقوع قيد الرجولية فيهما من باب التقابل والغلبة ، مع أن في أسناد تلك الأخبار مغمرة . فإن أبا خديجة سالم بن مكرم الجمال قد ضعفه الشيخ ووثقه النجاشي فيقع التعارض . فالقدر المتيقن حسن حال الرجل فتكون الرواية حسنة . وأمّا ابن حنظلة فقد رُمي بالغلو .

وكيف كان فلم يقدّم دليل على اعتبار الرجولية في القاضي ، بل مقتضى الاطلاقات وقاعدة اشتراك المكلفين في الأحكام رجالاً ونساءً إلى يوم القيامة ، عدم الفرق بين الجنسين . ولا ينافي ذلك كون موضوع الحكم - أي المكلف - مقيّداً ببعض القيود أو متّصفاً ببعض الصفات أو كونه من طائفة خاصّة من الطوائف أو كونه من النساء أو من الرجال أو من الخنثى أو غيرها من العوارض اللازمة أو المفارقة والحالات المختلفة من وجدان شيء أو فقدانه .

والحاصل: أنه ليس المراد من قاعدة الاشتراك أن جميع المكلفين سواء كانوا واجدين لقيود موضوع الحكم أم فاقدين ، حكمهم على سواء ، بل المراد من الاشتراك أن كلّ من ينطبق عليه عنوان موضوع الحكم فهو محكوم بذلك الحكم إلى يوم القيامة إن مطلقاً فمطلق وإن مقيّداً فمقيّد . وقد علمت أنه لم يقدّم في مسألتنا هذه دليل على التقييد ، فالإطلاق والاشتراك فيها محكّمان .

وهذا هو المستفاد من النبوي المشهور « حكمي على الواحد حكمي على الجميع » ، ومن النبوي الآخر المشهور: « حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد ﷺ حرام إلى يوم القيامة » ، ومن قول الصادق ﷺ بعد كلام طويل في شرائط من يجوز له جمع العساكر والخروج بها إلى الجهاد: « لأنّ حكم الله عزّ وجلّ في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء ، إلّا من علة أو حادث يكون ، والأوّلون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء ،

والفرائض عليهم واحدة ، يسأل الآخرون من أداء الفرائض عما يسأل عنه الأولون ، ويحاسبون عما به يحاسبون» (٦٢) .

وجملة الكلام أنه على فرض تسليم كون المراد من لفظ «الحكومة» في صحيحة سليمان هو القضاء ، وأنها صدرت وأقيت على وزان ضرب القاعدة القائلة باختصاص القضاء بالنبي والوصي عليه السلام .

نقول : إن أدلة النصب قد أخرجت عنها الشيعة بقوله عليه السلام : « انظروا إلى من كان منكم » . وعلمت أن قيد الرجولية في خبري أبي خديجة جرى على سبيل التقابل والغلبة ، فلا يصلح لتقييد المقبولة ولا للمطلقات الأخر ولا لأدلة اشتراك التكليف .

وقد يقرّر ذلك الأصل بلسان العقل : « أنه لا إشكال في أن الأصل عدم نفوذ حكم أحد على غيره قضاءً كان أو غيره ، نبياً كان الحاكم أو وصي نبي أو غيرهما ، ومجرد النبوة والرسالة والوصاية والعلم - بأي درجة كان - وسائر الفضائل لا يوجب أن يكون حكم صاحبها نافذاً وقضاؤه فاصلاً .

فما يحكم به العقل هو نفوذ حكم الله - تعالى شأنه - في خلقه ؛ لكونه مالكمهم وخالقهم ، والتصرف فيهم - بأي نحو من التصرف - يكون تصرفاً في ملكه وسلطانه ، وهو تعالى شأنه سلطان على كل الخلائق بالاستحقاق الذاتي ، وسلطنة غيره ونفوذ حكمه وقضائه يحتاج إلى جعله .

وقد نصب النبي للخلافة والحكومة مطلقاً ، قضاءً كانت أو غيره ، فهو ﷺ سلطان من قبل الله تعالى على العباد بجعله ؛ قال تعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾ (٦٣) .

وقال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ (٦٤) .

ثم بعد النبي ﷺ كان الأئمة عليهم السلام - واحداً بعد واحد - سلطاناً وحاكماً على

العباد ، ونافذاً حكمهم من قبل نصب الله تعالى ونصب النبي ؛ بمقتضى الآية المتقدمة والروايات المتواترة وأصول المذهب . وهذا مما لا إشكال فيه .

وإنما الإشكال في أمر القضاء والحكومة في زمان الغيبة ، بعد قضاء الأصل المتقدم ، وبعد دلالة الأدلة على أن القضاء والحكومة من المناصب الخاصة للخليفة والنبي والوصي .

قال تعالى : ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ (٦٥) دلّ على أن جواز الحكومة بالحق من متفرعات الخلافة ، وغير الخليفة لا يجوز له الحكم حتى بالحق ، فتأمل .

وإنما قلنا بجوازها ؛ لكون الأمر في مقام رفع الحظر ، فلا يستفاد منها إلا الجواز .

وتدلّ عليه أيضاً صحيحة سليمان بن خالد - المحكيّة سابقاً - ورواية إسحق ابن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام لشريح : يا شريح ، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي » (٦٦) .

فنقول : إننا نعلم علماً ضرورياً بأن النبي ﷺ المبعوث بالنبوة الختمية أكمل النبوات - إلى أن قال :- فالضرورة قاضية بأن الأمة بعد غيبة الإمام عليه السلام في تلك الأزمنة المتطاولة ، لم تترك سدى في أمر السياسة والقضاء . . . ويدلّ عليه بعض الروايات » (٦٧) .

ثم ذكر عليه السلام روايات النصب ، وأنّ القدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء والسياسات الدينية . ثم وجه الكلام إلى ما هو مقصود بالبيان من أن الحكومة وسياسة العباد من حق الفقهاء العظام (٦٨) ، انتهى .

وفي النهاية أقول : صدّقنا بالأصل المقرّر عقلاً وأماناً بالقاعدة المقرّرة شرعاً ولكن كلّ ذلك قد خصّص بأدلة النصب ، وتلك الأدلة وجهتها هو الردع عن التحاكم إلى الطاغوت ، وتحديد من يرجع إليه من الشيعة ممّن قد روى حديثهم

ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم . وتعرف أنت أن نطاق هذا البيان لا يضيّق عن شمول النساء ، وقد عرفت أنّ تعبير «إلى رجل منكم» في المشهورة جرى مجرى الغالبية ، فلا يصلح لتقييد المقبولة ولا لتقييد ما في التوقيع الشريف بخطّ مولانا صاحب الزمان روي فداه من قوله ﷺ : «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» . وفي الحوادث الواقعة مسألة القضاء . ولا ارتياب في أنّ ممّا من الله به علينا وجود المحدثات المؤمنات في الإسلام في كلّ عصر .

وكفى بنفيسة (١٤٥ - ٢٠٨هـ) بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب ﷺ شاهداً على ذلك .

ففي كتب التراجم: أنّ الإمام الشافعي لمّا دخل مصر حضر إليها وسمع عليها الحديث ، وكان بشر الحافي يزورها ، وقد استدعى الإمام أحمد بن حنبل في منزل بشر الحافي دعاء الخير من السيّدة رضوان الله عليها . ولمّا توفي الشافعي أمرت بجنازته فأدخلت إليها وصلّت عليه (٦٩) .

وكذا ليس في مكنته تقييد مطلق الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (٧٠) ، ولا تقييد أدلّة اشتراك التكليف .

والقول: بأنّ الاستفادة من مذاق الشرع أنّ الوظيفة المرغوبة في النساء هي التحجّب والتستّر والتصديّ للأمور البيتية دون التدخّل فيما ينافي تلك الأمور . ومن الظاهر أنّ التصديّ للقضاء عادة سيجعلهنّ في معرض أندية الرجال ، والقليل والقال ، بل أحياناً في ورطة السفور وترك الغضّ المأمور به .

قول بلا دليل ، بل لعلّه يدلّ على جواز قضائها لولا ما يكتنفه ويعرضه من بعض المحرّمات ، نظير ما قيل في تحريم الغناء من أنّه لأجل ما يكتنفه ، وهو كما ترى!

الدليل الرابع: من أدلتهم على اشتراط الذكورة في القاضي مطلقاً ، (الإجماع) في عبارة بعض ، و(لا خلاف) في عبارة بعض ، و(المشهور) في عبارة بعض آخر ، و(موضع وفاق عندنا) ، في بعض العبارت على ما سبقت عباراتهم . وإليك قصارها :

١- ففي الغنية: « يقضي بشرط الحرية والذكورة . . . في جميع الأشياء بلا خلاف » (٧١) .

٢- وفي مفاتيح الشرائع: « يشترط في القاضي البلوغ والعقل والإيمان . . . والذكورة بلا خلاف » (٧٢) .

٣- وفي المسالك في ذيل قول الشرائع: « يشترط فيه البلوغ وكمال العقل والإيمان . . والذكورة »:

« هذه الشرائط عندنا موضع وفاق » (٧٣) .

٤- وفي شرح الإرشاد للأردبيلي: « أمّا اشتراط الذكورة فذلك ظاهر فيما لم يجز للمرأة فيه أمر ، وأمّا في غير ذلك فلا نعلم له دليلاً واضحاً . نعم هو المشهور فلو كان إجماعاً فلا بحث وإلا فالمنع بالكلية محلّ بحث » (٧٤) .

٥- وفي الغنائم: « يشترط في القاضي مطلقاً العقل . . والذكورة إجماعاً ، ربّما يشكل في اشتراط الذكورة . . . لأنّ العلل المذكورة لها من عدم تمكّن النسوان . . . غير مسطورة فلا وجه لعدم الجواز مطلقاً إلاّ أن ينعقد الإجماع مطلقاً » (٧٥) .

٦- وفي المستند: « ومنها الذكورة بالإجماع كما في المسالك ونهج الحقّ والمدارك وغيرها واستشكل بعضهم في اشتراطه » (٧٦) .

٧- وفي جامع المدارك: « أمّا الذكورة فادّعي الإجماع على اعتبارها . . . يمكن المناقشة في بعض ما ذكر » (٧٧) .

٨- وفي الرياض: « الصفات المشتركة فيه . . الذكورة بلا خلاف من

ذلك أجده بيننا بل عليه الإجماع في عبائر جماعة كالمسالك وغيره في الجميع» (٧٨) .

٩- وفي الجواهر: «أمّا الذكورة فلما سمعت من الإجماع» (٧٩) .

١٠- وفي قضاء المولى الكني: «منها الذكورة ، ونقل الإجماع على ذلك» (٨٠) .

أقول: الظاهر أنّ تلك الإجماعات المدّعاة ليست من الإجماع المصطلح عليه المعداد من الأدلة الأربعة الذي وجه اعتباره على ما قيل هو القطع برأي الإمام عليه السلام ، ومستند القاطع على ما فصلوه هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً ، أو علمه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً من باب اللطف ، أو عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس برأيه ، وإن لم تكن الملازمة في البين كما هو طريقة المتأخرين على ما في كفاية الأصول . ومآل هذا المبنى إلى الشهرة كما هو نظر الإمام الراحل على ما ببالي .

بل الإجماع المدّعى في مسألتنا هذه هو اتفاقهم على مداركها الروائية ، وأنتك جدّ عليم بأنّ من عادة شيخ الطائفة في الخلاف ، دعوى الإجماع على رأيه في مقابل أهل الخلاف ، فلم يدّعه فيه ، ولم يدّع الإجماع في المسألة في كتابه المبسوط أيضاً . قال فيه :

« القضاء لا ينعقد لأحد إلّا بثلاث شرائط: أن يكون من أهل العلم والعدالة والكمال ، وعند قوم بدل كونه عالماً أن يكون من أهل الاجتهاد ، ولا يكون عالماً حتى يكون عارفاً بالكتاب والسنة والإجماع والاختلاف ولسان العرب ، وعندهم بالقياس - إلى أن قال :-

الشرط الثاني: أن يكون ثقة عدلاً ، فإن كان فاسقاً لم ينعقد له القضاء إجماعاً إلّا الأصمّ فإنّه أجاز أن يكون فاسقاً .

الشرط الثالث: أن يكون كاملاً في أمرين ، كامل الخلقة والأحكام .

أما كمال الخلقة فأن يكون بصيراً ، فإن كان أعمى لم ينعقد له القضاء ؛ لأنه يحتاج أن يعرف المقر من المنكر ، والمدعى من المدعى عليه ، وما يكتبه كاتبه من يديه ، وإذا كان ضريباً لم يعرف شيئاً من ذلك ، وإذا لم يعرف لم ينعقد له القضاء .

وأما كمال الأحكام فأن يكون بالغاً عاقلاً حرّاً ذكراً ، فإن المرأة لا ينعقد لها القضاء بحال ، وقال بعضهم: يجوز أن تكون المرأة قاضية ، والأول أصح ، ومن أجاز قضاءها قال: يجوز في كل ما يقبل شهادتها فيه ، وشهادتها تقبل في كل شيء إلا في الحدود والقصاص» (٨١) .

وظاهر كلامه في الخلاف والمبسوط يفيد: أنه لم يثبت له الإجماع في مسألتنا هذه . وفي النهاية لم يتعرض لاشتراط الذكورة في كتاب القضايا والأحكام بل قال فيه: « قد بينّا في كتاب الجهاد من له تولي القضاء والأحكام بين الناس ومن ليس له ذلك » (٨٢) .

وقال في كتاب الجهاد: « وأما الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين ، فلا يجوز أيضاً إلا لمن أذن له سلطان الحق في ذلك .

وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكّنون فيه من تولّيه بنفوسهم . فمن تمكّن من إنفاذ حكم أو إصلاح بين الناس أو فصل بين المختلفين؛ فليفعل ذلك ، وله بذلك الأجر والثواب » (٨٣) .

والحاصل: أن مثل الشيخ الذي كان مطلع احتجاجاته وأدلّته على المسائل دعوى الإجماع على ما نعرف من عادته ، لم يدّعه في مسألتنا هذه ، ومثله العلامة في القواعد والتحرير .

ويشهد بما استظهرناه من أن مرادهم بالإجماع المدعى هو الاتفاق على مدارك المسألة ، كلام الشهيد في المسالك .

فإنّه ﷺ بعد دعوى الاتفاق على الشرائط السبعة المذكورة في الشرائع

إجمالاً شرع في تفصيل الاحتجاج في كل شرط ، قال : « وأما اشتراط الذكورة فلعدم أهلية المرأة لهذا المنصب ؛ لأنه لا يليق بحالها مجالسة الرجال ورفع الصوت بينهم ولا بدّ للقاضي من ذلك ، وقد قال عليه السلام : « لا يفلح قوم وليتهم امرأة » (٨٤) .

إن قلت : إنَّ اشتراط الذكورة في القاضي قد أرسل في عبارات الفقهاء عليهم السلام إرسال المسلمات ومن قبيل الشرط المفروغ عنه ، وأنهم رضوان الله تعالى عليهم حفظة فتاوى الأئمة المعصومين عليهم صلوات الله الزاكيات الناميات ، وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النظر إليهم عبادة والمجالسة معهم سعادة واقتفاء أثرهم سيادة والإكرام لهم رضوان الله والإهانة لهم سخط الله . أو يتخيل مؤمن أن إرسالهم هذا الشرط إرسال المسلم المفروغ عنه لم يكن على بينة منهم؟! قلت : لا ريب في أن أحق الطرائق في الفقه هي طريقة فقهاء الإمامية الآخذين دينهم وأحكامهم بالوحي من طريق العترة الطاهرة صلوات الله عليهم ، لا بالرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، ولكن ليس مقتضى أحقية طريقتهم في الفقه هو التقليد الأعمى منهم ، والاقتداء على آثارهم ، والأخذ عنهم بلا بيان وبرهان ، بل معنى أحقيتها أنها مسلك الكدح وتجدد الاجتهاد في التمسك والاعتصام بالثقلين في الأصول والفروع ، وقضية ذلك هو تمحيص آرائهم وتوزينها بموازين الحق والنقض والابرام .

وقد تبين من مجموع ما مرّ من البيان : أن على اشتراط الذكورة في القاضي لم يقدّم دليل يطمئن إليه القلب ويأخذه مؤمناً ، فلا محذور عندئذٍ - كما قال المحقق الأردبيلي رحمته الله - في حكمها بشهادة النساء مع سماع شهادتهن بين المرأتين مع اتصافها بشرائط الحكم .

وأما إذا اكتنف قضاؤها بالمحرّمات فلا ريب في حرمة ذلك ، كما أنه إذا اكتنف قضاء الرجل بها . هذا ما بلغ إليه فهمي والله سبحانه وتعالى هو المستعان .

ملحق رقم ١

إنّ مدخولية سند الحديث المذكور غنيّة عن البيان ؛ لأنّ النهي عن موافقة قضاة الجور الوارد في أخبارنا كالشمس في رائعة النهار ، والركون إليهم غير سائغ لنا ، وأنشدك الله ماذا ترى في قوله ﷺ في جواب السائل :

« فقلت جعلت فداك ، فإن وافقهم الخبران جميعاً ؟

قال : ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر .

قلت : فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً ؟

قال ﷺ : إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في المهلكات » (٨٥) .

ألا ترى أنّه يدل بوضوح على أنّ شميم وفاقهم في الخبر المرويّ من طريقنا يسقطه عن الاعتماد عليه ؟ ولا يضرنا شأن صدور الخبر في مصبّ التعارض .

لا يقال : إنّ كثيراً من القواعد الفقهية المستفادة من الأحاديث النبوية المروية من طرق القوم قد تلقّاها أصحابنا رضوان الله عليهم بالقبول ، وذلك مثل قاعدة « على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه » المروية في سنن البيهقي (٨٦) ، وكنز العمال (٨٧) وقاعدة : « النهي عن بيع الغرر » المروية في سنن البيهقي (٨٨) أيضاً وغيرهما من القواعد المأخوذة عن طريقهم ، فليكن ما نحن فيه على هذه الوتيرة .

فإنّه يقال : نعم لا ارتياب في ذلك ، إلّا أنّ كلّ قاعدة مروية من طريق القوم تلقّاها أصحابنا بالقبول كانت مقرونة بأمانة تشهد بأنّها من منبع النبوّة . فتراهم مثلاً في قاعدة « على اليد » يقولون : إنّ ضعف سندها منجر بعمل قدماء الأصحاب ، ويعنون بذلك أنّ شهرة عمل قدماء أصحابنا تدلّ على أنّ

للقاعدة المتلقاة من غير طرقتنا أصل في بيت العترة الطاهرة ، وأنّى مثل هذه الدعامة لما نحن فيه من النبوي المروي عن أبي بكر؟ فالشهرة المدعاة فيه غير الشهرة .

وكان سيّدنا الأستاذ الإمام الراحل رحمه الله يستشكل في ثبوت الشهرة بمعنى عمل قدماء الأصحاب بالنبوي «على اليد» ، وأنه في عصر السيّد والشيخ كان خبراً مروياً على سبيل الاحتجاج والجدال مع الخصم ، ثم صار مورد التمسك في العصر المتأخّر ، ثم صار من المشهورات في عصر آخر ، ومن المشهورات المقبولات في هذه العصور ، فلا يمكن أن يقال: لا ينبغي التكلّم في سنده .

الملحق رقم ٢

في طريق الفقيه إلى أحمد بن عائد - راوي هذه الرواية عن أبي خديجة - حسن بن عليّ الوشاء ، وهو ممّن وقع في أسانيد كامل الزيارات ، فهو ثقة على ما بنوا عليه: من أنّ الرجال الواقعيين في أسانيد موثقون ، وإلاّ لم ينصّ على وثاقته أحد من الرجاليين ، منه عفي عنه ^(٨٩) .

وفي معجم الرجال: «طريق الصدوق إليه: محمّد بن عليّ ماجيلويه رحمه الله ، عن عمّه محمّد بن أبي القاسم ، عن محمّد بن علي الكوفي ، عن عبدالرحمن بن أبي هاشم ، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال ، والطريق ضعيف . ولا أقلّ من جهة محمّد بن علي الكوفي ، وأمّا طريق الشيخ إليه صحيح» ^(٩٠) ■

الهوامش

- (١) راجع : الأحكام السلطانية للفرّاء : ٣١ . الأحكام السلطانية للماوردي : ٢٧ .
 - (٢) الأحكام السلطانية للفرّاء : ٦٠ .
 - (٣) الأحكام السلطانية للماوردي : ٦٩ .
 - (٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢ : ٤٥٤ ، ط - الشريف الرضي .
 - (٥) البقرة : ٢٨٢ .
 - (٦) المغني ١١ : ٣٨٠ .
 - (٧) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧ : ٣ .
 - (٨) نيل الأوطار ٨ : ٢٩٧ - ٢٩٨ ، ط - دار إحياء التراث العربي . ونقله صاحب السنن الكبرى ١٠ : ١١٨ « عن أبي بكرة ، قال : قد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم ، بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم ابنة كسرى فقال : « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » .
 - (٩) قال في الكافي : عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يريد الحاجة وهو في الصلاة فقال : « يومئ برأسه ويشير بيده ويسبح ، والمرأة إذا أرادت الحاجة وهي تصلي تصفّق بيدها » راجع الكافي ٣ : ٣٦٥ ، ح ٧ .
- وقال في التذكرة : « يجوز التنبيه على الحاجة أمّا بالتصفيق أو بتلاوة القرآن كما لو أراد الإذن لقوم فقال : ﴿ اذْخُلُوا بِسَلَامٍ آمِينَ ﴾ الحجر : ٤٦ ، أو قال لمن أراد التخطي على البساط بنعله : ﴿ فَالْخُفَّ عَنْكَ إِنَّكَ يَا أُوْلَئِكَ الْأُنْفُسُ طَوًى ﴾ طه : ١٢ ، أو أراد إعطاء كتاب لمن اسمه يحيى ﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ﴾ مريم : ١٢ ، أو ﴿ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا ﴾ يوسف : ٢٩ ، أو أتى بتسبيح أو تهليل وقصد القرآن والتنبيه ، وبه قال الشافعي - إلى أن قال : - وقال أبو حنيفة : تبطل صلاته إلا أن ينبّه إمامه أو المارّ بين يديه - إلى أن قال : - ولا فرق بين الرجل والمرأة في ذلك ، وبه قال مالك : لعموم قوله عليه السلام : « من نابه في صلاته شيء فليسبح » ، وقال الشافعي : يسبح الرجل وتصفّق المرأة لقوله عليه السلام :

« إذا نابكم شيء في الصلاة فالتسبيح للرجال والتصفيق للنساء » ، ولو خالفا فسبّحت المرأة وصفّق الرجل لم تبطل الصلاة عنده ، بل خالف السنّة « راجع التذكرة ١ : ١٣١ . بحار الأنوار ٨٤ : ٢٩١ .

وروى البخاري عن سهل بن سعد الساعدي أنّ رسول الله ﷺ ذهب إلى بني عمرو بن عوف ليصلح بينهم فحانت الصلاة فجاء المؤذن إلى أبي بكر فقال : أتصلي للنّاس فأقيم؟ قال : نعم ، فصلّى أبو بكر فجاء رسول الله ﷺ والناس في الصلاة فتخلّص حتى وقف في الصفّ فصفّق الناس وكان أبو بكر لا يلتفت في صلاته ، فلمّا أكثر الناس التصفيق التفت فرأى رسول الله ﷺ ، فأشار إليه رسول الله ﷺ أن امكث مكانك ، فرفع أبو بكر يديه فحمد الله على ما أمره به رسول الله ﷺ من ذلك ، ثمّ استأخّر أبو بكر حتى استوى في الصفّ ، وتقدّم رسول الله ﷺ فصلّى ، فلمّا انصرف قال : « يا أبا بكر ما منعك أن تثبت إذ أمرتك ؟ » فقال أبو بكر : ما كان لابن أبي ححافة أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ : « ما لي رأيتمكم أكثرتم التصفيق من رابه شيء في صلاته فليسبّح فإنّه إذا سبّح التفت إليه وإنّما التصفيق للنساء » عمدة القاري في شرح البخاري ٥ : ٢٠٨ .

قال الشارح : وفي رواية عبدالعزيز : « وإنّما التصفيق للنساء » وفي رواية حمّاد ابن زيد بصيغة الأمر ولفظه « إذا نابكم أمر فليسبّح الرجال وليصنع النساء » . وقال : قال عيسى بن أيّوب : التصفيق للنساء ضربٌ باصبعين من يمينها على كفّها اليسرى ، وقيل : هو الضرب بظاهر اليد إحداها على صفحة الأخرى ، والتصفيق هو ضرب إحدى الصفحتين على الأخرى وهو اللهو واللعب ، ففي بعض الروايات : « فصنّع القوم » فيحمل أنّهم ضربوا أكفّهم على أفخاذهم . راجع كلام الشارح في نفس المصدر : ٢٠٩ و ٢١٠

(١٠) الخلاف ٦ : ٢١٣ - ٢١٤ ، المسألة ٦ ، ط - مؤسسة النشر الإسلامي .

(١١) الينابيع الفقهية ١١ : ١٣١ .

(١٢) المصدر السابق : ١٩٠ .

(١٣) المصدر السابق : ٢٢٣ .

(١٤) المصدر السابق : ٣٠١ .

(١٥) المصدر السابق : ٣٩٤ ، ومثله أفتى في تحرير الأحكام .

- (١٦) المصدر السابق : ٤٦٧ .
- (١٧) الدروس الشرعية ٢ : ٦٥ .
- (١٨) مفاتيح الشرائع ٣ : ٢٤٦ .
- (١٩) المسالك ١٣ : ٣٢٧-٣٢٨ ، ط - مؤسّسة المعارف الإسلامية .
- (٢٠) مجمع الفائدة والبرهان ١٢ : ١٥ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٢١) الغنائم : ٤٧٢ .
- (٢٢) مستند الشيعة ٢ : ٥١٩ .
- (٢٣) جامع المدارك ٦ : ٧ .
- (٢٤) رياض المسائل ٢ : ٣٨٥ ، ط - حجرية .
- (٢٥) مفتاح الكرامة ١٠ : ٩ .
- (٢٦) كتاب القضاء : ١٢ و ١٣ .
- (٢٧) جواهر الكلام ٤٠ : ١٤ .
- (٢٨) شرح تبصرة المتعلّمين : ١١ ، كتاب القضاء ، ط - مهر / قم .
- (٢٩) نهج البلاغة : ٤٢٦ ، الكتاب ٥٣ ، صبحي الصالح .
- (٣٠) التذكرة ١ : ١٣١ .
- (٣١) الفقيه ٤ : ٢٦٣ .
- (٣٢) الخلاف ٦ : ٢١٤ .
- (٣٣) البقرة : ٢٨٢ .
- (٣٤) المغني ١١ : ٣٨٠ .
- (٣٥) البقرة : ٢٢٨ .
- (٣٦) النساء : ١٢٤ .
- (٣٧) النحل : ٩٧ .
- (٣٨) النمل : ١٦ .
- (٣٩) مريم : ٥ و ٦ .
- (٤٠) النّص والاجتهاد : ٥٩-٦٣ ، تحقيق أبو مجتبى .
- (٤١) طبقات ابن سعد ٨ : ٢٨١ .
- (٤٢) راجع : سيرة ابن هشام و انساب العيون و طبقات ابن سعد و أسد الغابة .

- (٤٣) راجع : طبقات ابن سعد ٨ : ٢٩٣ .
- (٤٤) راجع : طبقات ابن سعد ٨ : ٢٩٢ . أسد الغابة ٧ : ٣٤٧ .
- (٤٥) راجع : طبقات ابن سعد ٨ : ٢٤١ .
- (٤٦) راجع : طبقات ابن سعد ٨ : ٢٢٥ . أسد الغابة ٧ : ٣٠٣ .
- (٤٧) راجع : طبقات ابن سعد ٨ : ٢٩١ .
- (٤٨) الفتوح : ١٨ .
- (٤٩) راجع : اسد الغابة ٧ : ١٠٧ - ١٠٨ .
- (٥٠) انظر : أنساب العيون الشهير بالسيرة الحلبية : ١ : ٤٨٢ - ٤٨٣ .
- (٥١) الممتحنة : ١٢ .
- (٥٢) مجمع البيان ٩ : ٢٧٦ .
- (٥٣) راجع : بحار الأنوار ١٠٣ : ٢٥٤ .
- (٥٤) راجع : صفحة ١٠٥ .
- (٥٥) بحار الأنوار ١٠٣ : ٢٥٥ .
- (٥٦) الوسائل ١٨ : ٧ ، ب ٣ ، صفات القاضي ، ح ٣ .
- (٥٧) المصدر السابق : ٤ ، ب ١ ، صفات القاضي ، ح ٥ .
- (٥٨) المصدر السابق : ١٠٠ ، ب ١١ ، صفات القاضي ، ح ٦ .
- (٥٩) النساء : ٦٠ .
- (٦٠) الوسائل ١٨ : ٩٩ ، ب ١١ ، صفات القاضي ، ح ١ .
- (٦١) قد استعملها الشيخ الأعظم رضوان الله عليه في معنى القضاء حيث قال : « للفقهاء الجامع للشرائط مناصب ثلاثة : أحدها الافتاء . . . الثاني الحكومة ، فله الحكم بما يراه حقاً في المرافعات وغيرها - إلى أن قال :- الثالث : ولاية التصرف في الأموال والأنفس » . راجع : المكاسب ٣ : ٥٤٦ ، ط - لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم .
- وقال الإمام الراحل رضوان الله عليه : « الحكومة مفهوماً أعم من القضاء المصطلح ، والقضاء من شعب الحكومة والولاية » راجع : رسالة الاجتهاد والتقليد : ٢٩ ، ط - مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله . وفصل شؤون النبوة بشعبها الثلاث في قاعدة لا ضرر : ١٠٥ ، ط - مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله .

- (٦٢) الوسائل ١١: ٢٧ ، ب ٩ ، جهاد العدو ، ح ١ . مرآة العقول ١٨: ٣٣٧ ، باب من يجب عليه الجهاد ومن لا يجب . وقال الخبر ضعيف .
- (٦٣) الأحزاب : ٦ .
- (٦٤) النساء : ٥٩ .
- (٦٥) ص : ٢٦ .
- (٦٦) الوسائل ١٨: ٧ ، ب ٣ ، صفات القاضي ، ح ٢ .
- (٦٧) رسالة الاجتهاد والتقليد للإمام الراحل رحمته الله : ٢٠ - ٢٣ .
- (٦٨) راجع رسالة الاجتهاد والتقليد للإمام الراحل رحمته الله : ٢٤ .
- (٦٩) أعلام النساء ٥: ١٨٧ - ١٨٩ ، عمر رضا كحالة ، وقد نقلها عن تاريخ ابن خلكان وشذرات الذهب لابن العماد ومرآة الجنان للياضي والحقيقة والمجاز للنابلسي ولواقع الأنوار للشعراني وتحفة الأحابب للسخاوي وطائفة أخرى من المصادر .
- (٧٠) النساء : ٥٨ .
- (٧١) الينابيع الفقهية ١١: ١٩٠ .
- (٧٢) مفاتيح الشرائع ٣: ٢٤٦ .
- (٧٣) مسالك الافهام ١٣: ٣٢٧ ، ط - مؤسسه المعارف الإسلامية .
- (٧٤) سبق تمام كلامه في صفحة : ٩٧ من هذا البحث .
- (٧٥) سبق تمام كلامه في صفحة : ٩٧ من هذا البحث .
- (٧٦) سبق تمام كلامه في صفحة : ٩٨ من هذا البحث .
- (٧٧) سبق تمام كلامه في صفحة : ٩٨ و ٩٩ من هذا البحث .
- (٧٨) سبق تمام كلامه في صفحة : ٩٩ من هذا البحث .
- (٧٩) سبق تمام كلامه في صفحة : ١٠٠ من هذا البحث .
- (٨٠) سبق تمام كلامه في صفحة : ١٠٠ من هذا البحث .
- (٨١) المبسوط ٨: ٩٩ - ١٠١ .
- (٨٢) النهاية : ٣٣٧ .
- (٨٣) المصدر السابق : ٣٠١ .
- (٨٤) المسالك ٣: ٣٢٧ - ٣٢٨ .
- (٨٥) أصول الكافي ١: ٦٧ ، ح ١٠ .

- (٨٦) سنن البيهقي ٦: ٩٥ .
(٨٧) كنز العمال ٥: ٣٢٧ .
(٨٨) سنن البيهقي ٥: ٣٣٨ .
(٨٩) راجع: الفقيه ٤: ٥١٤ . كامل الزيارات: باب ١٦، ح ٢ .
(٩٠) راجع: معجم رجال الحديث ٨: ٢٦ .

التذكية الشرعية وطرقها الحديثة

ـ القسم الثاني ـ

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

طرق أخرى للتذكية :

هناك طرق أخرى قديمة وحديثة متداولة لازهاق الروح لابدّ من تسليط الضوء عليها لمعرفة أنّها هل تعتبر تذكية شرعية يمكن الحكم بحليّة الحيوان الذي وقعت عليه أم لا ؟ وهذه الطرق بنحو الاختصار هي^(١) :

أولاً : تدويخ الحيوان قبل الذبح ، وهو على صور :

١ - تدويخ الحيوانات الكبيرة ، كالماشية والخيول ؛ وذلك بضرب العظم الجبهي للحيوان بمطرقة ضخمة تُحدث ألماً شديداً للحيوان وتفقدته الوعي وينهار ، ثمّ يذكّى باليد .

وهذه الطريقة قديمة قد تخلّت عنها المجازر الحديثة ، واستبدلتها بطرق حديثة للتدويخ سنشير إليها .

٢ - تدويخ الحيوان بواسطة المسدّس الواصل^(٢) الذي يُحدث ثقباً في جوف الجمجمة - دماغ الحيوان - يؤدّي إلى فقدان الوعي بشكل فوري نتيجة لتمزيق جزء من البنية الحيّة من الدماغ ، وهذا هو المسدّس الواصل الأبري ، وهناك قسم من المسدّسات تحدث انهداماً في العظم الجبهي يفضي إلى فقدان الوعي ،

وهذا هو المسدّس الواقع الكروي .

٣ - التدويخ بالصدمة الكهربائية : وهي طريقة حديثة - نصّ عليها القانون البريطاني سنة ١٩٥٨م - تستعمل في بعض الحيوانات ، كصغار العجول والشيّاه والأرانب وخلصتها : إمرار تيار كهربائي - ذي شدّة معيّنة ولمدّة ثابتة - إلى صدغي الحيوان يُحدث فقدان الوعي مباشرة ، ثمّ يحدث طور من التقلّص العضلي المزمن قبل الارتخاء التام^(٣) .

وقد نُقِلَ أنّ في نهاية الثمانينات من القرن العشرين تستخدم المجازر النيوزلندية الصدمة الكهربائية لتدويخ الماشية ، وذلك باستعمال تيار كهربائي شدّته (٢/٥) أمبير يؤدّي إلى توقّف القلب .

٤ - التدويخ بغاز ثاني أوكسيد الكربون : وهي طريقة قد يلجأ إليها لتدويخ الشياه والماشية ، وقد استعملت في أحد المصانع المحليّة بأمريكا سنة ١٩٥٠م ، ثمّ انتقلت إلى الدانمارك ثمّ شملت معظم الدول الأوربية .

وخلصتها : حبس الحيوان في بيئة هوائية تحتوي على ٧٠٪ من غاز ثاني أوكسيد الكربون ، فيبقى الحيوان محتفظاً بوعيه خلال عشرين ثانية ، ثمّ يفقد وعيه مباشرة ، ويتبعه منعكسات حركيّة تستمرّ لمدّة عشر ثوانٍ ، ثمّ تحدث حالة الارتخاء العضلي جزّاء حالة التخدير العميق ، وتستمرّ هذه الحالة عادة من دقيقتين إلى ثلاث دقائق ، ولا يؤدّي ذلك - بواسطة الغاز المذكور - إلى توقّف القلب إلّا في حالات نادرة .

وفي حالة التدويخ يلاحظ إنّ زمن النزف للدم أطول من الوقت المعتاد بدون تدويخ .

٥ - التخدير قبل الذبح بواسطة مادّة مخدّرة كالبنج بشكل حقن ، أو أكل بتقديم طعام فيه مادّة البنج .

ثانياً : الخنق بالطريقة الإنجليزيّة :

وهي طريقة تعتمد على خرق جدار الصدر بين الضلعين الرابع والخامس ،

ومن خلال هذا الخرق ينفخ بمنفاخ فيختنق الحيوان نتيجة لضغط هواء المنفاخ على رئتي الحيوان ، وهذا الاختناق يحول دون نزيف الدم وإنهاره^(٤) .

وإلى هنا انتهينا من ذكر الطرق الحديثة والقديمة للتذكية ، فما هو الحكم الشرعي اتجاهها؟

والجواب:

١ - بالنسبة للخنق بالطريقة الإنجليزية حيث تؤدي إلى موت الحيوان بالاختناق ، فالحكم بالتحريم واضح ؛ إذ المنخقة محرّم أكلها بالنص القرآني ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْيَتَةٌ وَالْأُذُنُ وَالْجَنْزِيرُ وَمَا أَمِلَ يُغَيِّرُ اللَّهُ بِهِ وَالْمُنْحَقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ . . . ﴿٥﴾ .

وكذا الحكم جار في كلّ خنق يؤدي إلى إزهاق الروح ، كإطلاق غاز ثاني أوكسيد الكربون في غرفة مغلقة يؤدي إلى إزهاق الروح .

٢ - وأمّا التدويخ بصوره المتقدّمة ، فتارة نفترض أنّ هذا التدويخ قد أدّى إلى وقف قلب الحيوان وموته -وهو نادر- قبل إجراء الذبح عليه ، ففي هذه الحالة يكون الحيوان ميتة ولا ينفعه الذبح بعد الموت . وأخرى نفترض أنّ هذا التدويخ قد أدّى إلى جعل الحيوان فاقد الوعي -كما هو الفرض- وسيعود الوعي إليه بعد مدّة معيّنة ، ففي هذه الحالة يكفي إجراء التذكية عليه لحليّته ، فيكفي خروج الدم المتعارف في أمثال هذه الحيوانات المدوّخة ، وإن كان زمن النزف فيه أطول من الوقت المعتاد بدون تدويخ .

وأما إذا شككنا في حياة الحيوان بعد التدويخ ، فيكفي للحكم بالحياة حركته بعد التذكية ، كحركة الذنب والأذن ؛ وذلك للروايات الصحيحة :

أ - منها: صحيحة الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام المصرّحة باعتبار الحركة بعد الذبح ، قال : سألته عن الذبيحة ؟ قال : «إذا تحرّك الذنب أو الطرف أو الأذن فهو ذكي»^(٦) .

٤ - ومنها: صحيحة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام ، قال: «فإن أدركت شيئاً وعين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب يمصع ، فقد أدركت ذكاته ، فكله» (٧) .

نعم ، هناك رواية الحسين بن مسلم^(٨) التي اكتفت بخروج الدم المعتدل (الخارج بدفع لا يتناقل) ، لكن سندها غير تام ، ومن اعتمدها من الفقهاء جعل أحد الأمرين كافياً في حلّة الذبيحة ، وبعض اعتبر اجتماعهما شرطاً لحلّة الذبيحة ، لكن الأقوى هو الاكتفاء بحلّة الذبيحة بالحركة بعد التذكية ، لصحة دليله وضعف غيره .

وعلى هذا ، فمن الطبيعي حرمة الحيوان المشكوك حياته إذا أجريت عليه التذكية ولم يتحرّك منه شيء ، وهذا هو مفهوم صحيحتي الطلبي وزرارة المتقدمتين ، أو لم يتحرّك منه شيء ولم يخرج الدم بصورة معتدلة على الرأي الآخر .

تنبيه:

إنّ التدويخ المتقدم إذا أجري على عشرين رأس من الغنم ، وحصل لنا قطع بوقف قلب بعضها من هذا التدويخ ، وحصل الذبح للجميع ، ولم نعلم على وجه التعيين ذلك البعض الذي وقف قلبه نتيجة التدويخ ، فالحكم هو حرمة الجميع ؛ للعلم الاجمالي بحرمة بعضها في الشبهة المحصورة .

الآداب الشرعية في التذكية:

روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح ، وليحدّ أحدكم شفرته فليرح ذبيحته» (٩) .

وقد قال النبي ﷺ لمن حدّ شفرته أمام الشاة: أتريد أن تميتها ميتتين ، هلاً أعددت شفرتك قبل أن تضعها . وقال الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «لا تذبح الشاة عند الشاة ولا الجزور عند الجزور وهو ينظر إليه» (١٠) .

ومن هذه النصوص المتقدمة نفهم أنَّ الإسلام أراد إراحة الحيوان عند الذبح ، ولكن كيف لنا إراحة الحيوان عند الذبح ؟

ذهب البعض^(١١) إلى أنَّ إراحة الحيوان بصورة موضوعية تكون من خلال علامات رئيسية هي الألم والكرب^(١٢) والوعي ، فالألم يسبب الكرب ، والكرب قد يحدث لأسباب عديدة أحدها الإحساس بالألم ، وحينئذٍ إذا أفقدنا وعي الحيوان فيزول الكرب والاحساس بالألم .

أقول: لا بدَّ لإراحة الحيوان من غياب الألم أو انقاصه إلى الحد الأدنى عند الذبح ، الذي هو العنصر الرئيسي في إراحة الحيوان ، وهذا يتوقف على أن تكون آلة الذبح حادة جداً ، ولكن حدّها ينبغي أن لا يكون أمام الحيوان الذي يتولّد له حزن وكرب من هذه الحالة .

وعلى هذا ينبغي أن نتجنّب أي عملية تُخيف الحيوان عند الذبح ، مثل الضجيج الذي يحدث عند الذبح ورائحة الدم الذي يخرج من الحيوان نتيجة الألم والخوف ؛ حيث ثبت أنَّ الدم الذي يخرج على الصفة المتقدمة يؤدّي إلى كرب الحيوانات الأخرى ، بخلاف الدم الذي يخرج من حيوان هادئ ، حيث لا يسبب أي خوف للحيوانات الأخرى ، بل تقوم الحيوانات الأخرى بلعق هذا الدم الذي خرج بهدوء .

أمّا فقد الوعي في الحيوان بواسطة مسدّس واقد ، أو بواسطة الصعقة الكهربائية ، أو بغاز ثاني أكسيد الكربون ، فإن ثبت أنَّ هذه الأمور لا توجد أي أذى أو خوف عند الحيوان ، ولا توجب توقّف قلبه وإماتته ، فلا بأس بها ، وتكون منسجمة مع النصوص الشرعية التي أمرت بإراحة الذبيحة عند الذبح ، ومصاديق جديدة لها . أمّا إذا كان فيها نوع أذى وخوف للحيوان ، فتكون منافية للغرض التي جاءت من أجله ؛ حيث أوجدت خوفاً وأذى للحيوان ، وقد تكون أكثر من خوفه وأذاه عند الذبح ، وهو واجد لوعيه تماماً ، ولهذا نرى أنَّ فقدان الوعي في الحيوان إنّما يكون من الآداب الشرعية إذا خلا من الأذى

والكرب للحيوان ، وإلا فلا يكون من آداب الذبح .

حكم ما جهل إسلام ذابحه :

وهذه المسألة قد عبّر عنها علماء الإمامية بـ «الشبهة الموضوعية» حيث إنّ الحكم واضح من حيث حليّة الذبيحة إذا كان الذابح مسلماً ، وحرمتها إذا كان غير مسلم ، كما هو الصحيح . ولكنّ الإشكال في حليّة الذبيحة قد يحصل من الموضوع الخارجي الذي حقّق الذبح ، هل هو مسلم أو غير مسلم ؟

وهذا البحث لا يكون عملياً إذا شككنا في إسلام الذابح أو كتابيّته ، بناءً على ما ذهب إليه مشهور أهل السنّة^(١٣) وبعض من غيرهم من حليّة ذبيحة الكتابي وذبح ما يستحلّه ؛ لأنّ الذبيحة حلال على كلّ حال إذا توفّرت بقيّة شروط الذبح .

نعم ، يكون هذا البحث مثمراً لدى أهل السنّة ومن يرتئي رأيهم في صورة كون الشكّ في إسلام الذابح ، أو كونه كافراً غير كتابي ، فتكون الشبهة موضوعية أيضاً ، بمعنى أنّها نشأت من الموضوع الخارجي مع معرفة الحكم في صورة كون الذابح مسلماً ، أو كونه كافراً غير كتابي .

وعلى كلّ حال : فقد يعمّم موضوع البحث لما إذا شكّ في تحقّق شروط الذبيحة أو لم يسمّ عمداً ، أو شكّ في تركه توجيه الذبيحة إلى القبلة عمداً أو سهواً ، أو نشكّ في فري الأوداج الأربعة بآلة حادة ، أو بالسكين بناءً على من يشترطها أو يشترط الفلزّ الخاصّ ، أو قطعها بيده ، وهكذا ممّا يرجع الشكّ معه إلى الموضوع الخارجي .

وفي حكم هذه المسألة توجد عندنا قاعدة واستثناء :

أما القاعدة :

فهي عامّة في كلّ حكم قد شرط^(١٤) بأمر آخر ، فما لم يتحقّق ذلك الأمر

لا يتحقق الحكم خارجاً ، وحينئذ يكون الحكم في موردنا عدم جواز الأكل من الذبيحة لمن شك في إسلام الذابح ، فلا يدري أنه مسلم أو ملحد ، أو لا يدري أنه مسلم أو غير مسلم بناءً على الرأي الآخر .

وقد طابق هذه القاعدة أيضاً أصل عدم التذكية ؛ لأن شرط الأكل هو التذكية الشرعية ، وهذا الأمر مشكوك في تحققه ، كما هو الفرض ، والأصل يقتضي عدم التذكية ؛ لأنها أمر وجودي يشك في تحققه ، فتبقى حرمة الأكل على حالها .

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصلاة التي اشترط في صحتها أن يكون الملبوس غير ميتة ، فالقاعدة تقتضي عدم جواز الأكل وعدم صحة الصلاة إلا بما علم أنه مذكي (١٥) .

وقد أشار إلى هذا صاحب الجواهر؛ إذ قال : «إذ المشكوك فيه باعتبار عدم العلم بتذكيته وعدم أماره شرعية تدل عليها محكوم بأنه ميتة ؛ لأصالة عدم التذكية» (١٦) .

والدليل على ذلك بالإضافة إلى ما تقدم النصوص الشرعية التي منها :

قول الإمام الصادق عليه السلام لزرارة في موثق ابن بكير : « . . . فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وألبانه وكل شيء منه جائز ، إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبح » (١٧) . بناءً على أن التذكية شرط في حلية الأكل ، كما هو شرط في لباس المصلي ، أو نستفيد ذلك من قوله عليه السلام : « وكل شيء منه جائزة » إذا لم تكن راجعة إلى ألبانه .

وأما الاستثناء :

فهو في صورة ما إذا شكنا في إسلام الذابح ، أو شكنا في توفر شرائط الذبح ، ولكن كان المشكوك في يد المسلمين ؛ بأن كان في سوقهم أو أرضهم ، وكان عليه أثر الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة ؛ فإنه يجوز أكله

والصلاة في جلده ، وقد دلّ على هذا الاستثناء روايات صحيحة منها :

١ - صحيح الحلبي ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق ، فقال عليه السلام : « اشترِ وصلِّ فيها حتى تعلم أنّه ميتة بعينه » (١٨) .

٢ - صحيح أحمد بن أبي نصر عن الإمام الرضا عليه السلام ، قال : سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدري أذكي هو أم لا ، ما تقول في الصلاة فيه ، وهو لا يدري ؟ أيسلّي فيه ؟ قال عليه السلام : « نعم ، أنا أشتري الخفّ من السوق ، ويصنع لي وأصلّي فيه ، وليس عليكم المسألة » (١٩) .

٣ - وفي موثّق إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح عليه السلام أنّه قال : « لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام » ، قلت : فإن كان فيها غير أهل الإسلام ؟ قال عليه السلام : « إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس » (٢٠) .

وقد يقال هنا بجريان قاعدة أخرى في خصوص ما إذا شككنا في شرائط الذبيحة بعد إحراز أنّ الذابح مسلم ، وهي قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة التي هي مقدّمة على أصالة عدم التذكية (٢١) .

ولكن ذكر الشيخ النائيني رحمته الله في فوائد الأصول : « أنّ أصالة الصحة إنّما تكون حاكمة على خصوص أصالة عدم النقل والانتقال وبقاء المال على ملك مالكه ، ... وأمّا إذا كان في مورد الشكّ أصل موضوعي آخر يقتضي الفساد ، كأصالة عدم بلوغ العاقد ، أو عدم قابلية المال للنقل والانتقال فلا تجري فيه أصالة الصحة » (٢٢) .

تنبيهات :

١ - ما المراد من الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة ؟

إنّ المراد من الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة هو الاستعمال الاقتضائي أو الاستعدادي لا الفعلي من كلّ جهة ، فإن كان الجلد الذي يعرض للبيع يمكن أن يجعل ظرفاً للماء ، كما يمكن أن يجعل ظرفاً للقاذورات ، وكان اللحم

المعرّض في السوق للبيع يمكن أن يأكله الإنسان ، كما يمكن أن يقدّم غذاء للقط ، فهذا كافٍ في صحّة الاستعمال في ما يشترط فيه الطهارة^(٢٣) .

كما أنّ الموجود في سوق المسلمين أو أرض الإسلام لا يكفي في الحليّة للأكل أو جواز الاستعمال في الصلاة ، إذا لم يعلم استعماله للاقتضائي أو الاستعدادي فيما يشترط فيه الطهارة ، كما إذا وجد في السوق مع احتمال إرادة إحراقه أو إعطائه للحيوانات احتمالاً معتدّاً به ، أو احتمال أن يكون فريسة سبع كذلك^(٢٤) .

٢ - ما المراد من السوق الوارد في الروايات ؟

إنّ كلمة السوق في الروايات منصرفة إلى سوق المسلمين ؛ وذلك لعدم وجود سوق للكفّار في بلاد المسلمين يتعاطون فيها ما يعتبر فيه التذكية من لحوم أو جلود أو شحوم ، كما أنّ الروايات ذكرت عدم العبارة بسوق الكفّار ، كصحيفة الفضيل ووزارة ومحمّد بن مسلم أنّهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدري ما صنع القصابون ؟ فقال عليه السلام : « كلّ إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه »^(٢٥) .

٣ - ما هو ميزان معرفة سوق المسلمين ؟

إنّ الميزان في معرفة سوق المسلمين أو أرضهم من غيرهم هو الميزان الذي ذكره الإمام الصادق عليه السلام في جواب سؤال إسحاق بن عمّار المتقدّم : « إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس » وهذا الميزان غير منافي للعرف أيضاً ، فيميّز سوق الإسلام بأغلبية المسلمين فيه ، سواء كان حاكمهم مسلماً أم لا ، وحكمهم نافذاً أم لا .

٤ - لا موضوعيّة لسوق المسلمين أو أرضهم:

ذكر الفقهاء أنّه لا موضوعيّة لسوق المسلمين أو أرضهم ، بمعنى أنّ سوق المسلمين أو أرضهم يكون كاشفاً نوعياً عن كون البائع مسلماً ، وإلا فلا دخل

للبناء في السوق من غرف أو سقف . وعلى هذا فإنّ ما وجد في سوق المسلمين أو أرضهم هو عبارة عن أمانة يد المسلم إذا كان المسلم يستعمل ما في يده فيما يشترط فيه الطهارة كالصلاة مثلاً ، فلا اثنيّة بين أمانة سوق المسلمين ويد المسلم في الحكم بتذكية المشكوك الذي نحن بصده .

وبعبارة أدقّ ، إنّما يكون المقصود أولاً وبالذات في أمانة التذكية هو يد المسلم وتصرفه في اللحم أو الجلد فيما يشترط فيه الطهارة ، ويكون السوق طريقاً إليها ، فلا تكون يد المسلم في قبال سوق المسلمين . وهكذا نخلص إلى أنّ ما وجد في يد المسلم أو سوق المسلمين أو أرضهم ولا يعلم ذابحه قد حكم الشارع بطلية الذبيحة - كما ذكرت الروايات - وحكم الشارع على الذابح بأنّه مسلم ؛ ولذا يجب تغسيله ودفنه وغيرهما من أحكام المسلمين (٢٦) .

وعلى ما تقدّم لا يجوز الشراء من معلوم الكفر ولو كان في سوق المسلمين ؛ لما ذكرنا من أنّ العبرة هي يد المسلم الذي يستعمل السلعة فيما يعتبر فيه الطهارة ، ولا خصوصيّة للسوق .

ومن نافلة القول أنّ نبيّن أنّ المفروض في كلّ مسلم معرفته بالأعمال المشتركة فيها الطهارة ومقيّد بها غالباً .

٥ - هل يستحبّ الاجتناب عن مشكوك الذابح ؟

بعد أن ذكرنا حليّة أكل اللحم المشكوك ذابحه - أو المشكوك حليّة أكله من ناحية الشبهة الموضوعيّة - فهل يوجد دليل على استحباب اجتنابه ؟

والجواب على ذلك : إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله ذكر حسن الاحتياط بترك الأكل ، حيث إنّ الاحتياط حسن عقلاً وراجح شرعاً في كلّ موضع لا يلزم منه الحرام ، وما قيل من أنّ الاحتياط يلزم منه العسر والحرّج واختلال النظام ، فإنّه في صورة وجوب الاحتياط ، لا في حسنه واستحبابه (٢٧) . وعليه فيستحبّ اجتناب اللحم المشكوك ذابحه بلا كلام .

هذا ، وقد ذكر صاحب الجواهر رحمه الله أنّ « ما يباع في أسواق المسلمين من

الذبائح واللحوم والجلود يجوز شراؤه ، ولا يلزم الفحص عن حاله أنه جامع لشرائط الحلّ أو لا ، بل لا يستحبّ ، بل لعلّه مكروه للنهي عنه في صحيحة الفضلاء^(٢٨) ، سألو الإمام الباقر عليه السلام عن شراء اللحم من الأسواق ولا يدرون ما صنع القصابون؟ فقال عليه السلام : « كُلْ إذا كان ذلك في أسواق المسلمين ولا تسأل عنه »^(٢٩) .

وعلى هذا فيكره السؤال عمّا وجد في أرض المسلمين يباع ويشترى ، وهذا لا ينافي استحباب الاجتناب كما هو واضح .

مقتضى الأصل العملي :

إنّ ما تقدّم كان عبارة عن الأدلّة الدالّة على حلّيّة أكل لحم ما جهل إسلام ذابحه ممّا حلّ أكل لحمه . وأمّا هنا فنريد أن نثبت أنّ الأصل العملي - الذي يلجأ إليه في حالة عدم قيام دليل في المسألة - يؤدّي إلى نفس نتيجة ما أدّى إليه الدليل اللفظي ؛ حيث إنّ أدلّة البراءة عن حرمة الأكل فيما نحن فيه جارية ، فيحلّ الأكل كما تجري قاعدة الطهارة أيضاً ، كما قرّر ذلك في الشبهة الموضوعية^(٣٠) .

وهنا يرد إشكال : لقد قرّر المشهور من علماء الإمامية أنّ الشبهة الموضوعية المحكومة بالحلّيّة والطهارة إنّما تجري فيما إذا لم يكن أصل موضوعي يقتضي الحرمة ، أمّا في موردنا فتوجد أصالة عدم التذكية التي تقتضي حرمة اللحم ونجاسته على المشهور ، فيحكم على أصالة الإباحة ويتقدّم عليه .

والجواب : لقد ذكر السيّد السبزواري رحمه الله في مهذب الأحكام : « إنّ أصالة عدم التذكية لا تجري في المقام ، إمّا للعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة ، وهي عدم الذبح ، أو لما تقدّم من الأخبار في جواز الأكل »^(٣١) وإذا لم تجري أصالة عدم التذكية فتبقى أصالة البراءة تقتضي عدم حرمة الأكل فيما نحن فيه .

ولكن نقول : إذا استندنا إلى الأخبار في تكميل البراءة فلا حاجة إلى الأصل

العملي حينئذٍ؛ لعدم الشك في التذكية .

وأما إذا غرضنا النظر عن الأخبار ، ولم تجر أصالة عدم التذكية للعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة ، كما قرره السيد السبزواري رحمته الله ، فتجري أصالة الإباحة بلا مانع؛ لعدم جريان أصالة عدم التذكية .

ولكن الصحيح والمشهور أنَّ أصالة عدم التذكية تجري وتتقدّم على أصالة الإباحة ؛ وذلك لأنّ الشارع المقدّس حرّم علينا ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالنَّمُ . . . إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ (٣٢) . وحينئذٍ يكون الأصل في الحيوان عدم التذكية ، إلّا أن تثبت تذكيتها بأمانة معتبرة ؛ لأنّ التذكية أمر وجودي ، سواء كانت عبارة عن الأفعال المخصوصة (٣٣) ، أو شيئاً بسيطاً حاصلها منها ، فيستصحب عدمها عند الشك فيها ، وهو معنى أصالة عدم التذكية .

حكم اللحوم المستوردة:

لا حاجة للبحث عن حكم اللحوم المستوردة من البلاد الإسلامية التي تكون لحومها بأيديهم يتصرّفون فيها ويستعملونها فيما يشترط فيه الطهارة ، حيث يكون الحكم هو حليّة الأكل كما هو واضح . إنّما الكلام في اللحوم المستوردة من بلاد الكفر - الذي يكون كلّ أهلها أو أكثرهم كفّاراً - وهذا البحث يشمل حكم اللحوم التي تكون بيد الكفّار أو أرضهم أيضاً .

أقول: إنّ الأصل الذي هو عدم التذكية - حيث إنّ التذكية أمر وجودي كما تقدّم ، فإذا شككنا في حصوله فالأصل عدمه - محكّم هنا بلا إشكال ، وهو يقتضي بطلان المعاملة عليها إذا لم يكن لها منفعة محلّلة غير الأكل ، وحرمة أكلها واستعمالها ونجاستها على المشهور ، وبما أنّه لا توجد هنا أمانة تتقدّم على هذا الأصل - كيد المسلم مثلاً - فيبقى أصل عدم التذكية محكّماً ، وهو يقتضي حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة في الجلد المستورد ونجاسته على المشهور؛ حيث نكون قد عرفنا الحرام من جهة الأصل .

بل توجد بعض الروايات التي يستفاد منها الحكم بعدم التذكية المعاضد للأصل وهي:

١ - موثق إسحاق بن عمار عن العبد الصالح - أي الإمام الكاظم عليه السلام - أنه قال: « لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفي ما صنع في أرض الإسلام » . قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال عليه السلام: « إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس » ^(٣٤) . ومفهومها وجود البأس في ما صنع في أرض الكفر ، بضميمة عدم الفرق في استعمال ما يصنع أو أكل ما يوجد عندهم ، أو بأن يكون الأكل من مصاديق الاستعمال الذي ذكر في الرواية ؛ لأنّ الكلام عن الصلاة ، فاللباس في الصلاة هو استعمال للملبوس .

٢ - رواية إسماعيل بن عيسى ، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارفي؟ قال عليه السلام: « عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه » ^(٣٥) .

ومنطوق الرواية هو أنّه: إذا رأينا المشركين يبيعون ذلك فعلينا أن نسأل ، ولا يفيد السؤال هنا إلّا في صورة حصول العلم بالتذكية أو الحجّة الشرعيّة بها؛ لعدم حجّة خبر الكافر ، وحينئذٍ في صورة الشكّ في التذكية فالأصل عدمها .

ولنفس النكته يحكم بعدم التذكية لما وجد في يد الكافر وإن كان في أرض المسلمين ، وكذا الحكم في اللحم المأخوذ من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين أو المطروح في أرض المسلمين ، إذا لم يكن عليه أثر الاستعمال .

وبالجملة: كلّ مشكوك الذبح إذا لم توجد قرينة يد المسلم الدالة على الحليّة تجري فيه أصالة عدم التذكية ^(٣٦) ، ولا نرى ضرورة للتنبيه على أنّ هذا الحكم ليس مختصاً باللحوم ، بل يجري في الشحوم والجلود أيضاً ، فيكون الحكم فيها جميعاً هو الحرمة وعدم جواز الصلاة في الجلود .

المأخوذ من يد المسلم إذا علم أنه قد أخذه من يد الكافر:

إننا إذا علمنا أن تلك اللحوم التي في يد المسلم قد أخذها المسلم من يد الكافر - كما هو المتعارف في هذه الأيام في الدول الإسلامية - فهل تجري القرينة السابقة على التذكية وتقدم على أصالة عدم التذكية؟

والجواب: إن يد المسلم إذا كانت مسبقة بيد الكافر تكون على أقسام:

القسم الأول: إذا علمنا إجمالاً باشتغال يد الكافر على المذكي وغيره ، كما إذا كان في بلاد الكفر نسبة معتبرة من المسلمين ، وكان هذا الكافر يحصل على اللحوم والجلود من المسلمين وغيرهم ، أو كان هذا الكافر يستورد الجلود واللحوم من المسلمين وغيرهم ، ثم يصنعها ويبيعها إليهم ، ففي هذه الصورة قد يقال: بعدم جريان أصالة عدم التذكية ؛ وذلك لوجود العلم الإجمالي بوجود المذكي ، ولم يثبت كون يد الكافر أمانة على عدم التذكية ، إذن يكون المرجع في هذه الشبهة الموضوعية أصالة الحل والطهارة^(٣٧) .

أقول: ولكن هذا الكلام بإطلاقه خلاف التحقيق ، حيث تجري أصالة عدم التذكية في جميع أطراف الشبهة الموضوعية^(٣٨) ؛ وذلك لعدم حصول مخالفة عملية حتى تتحقق المعصية أو يتحقق القبح ، بل الذي يحصل من جريان أصالة عدم التذكية المخالفة الالتزامية ، ولم يثبت وجوب الالتزام بالحكم الواقعي الفرعي مع قطع النظر عن العمل^(٣٩) .

ولو تنزلنا عن ذلك والتزمنا بمسلك الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله القائل بأن أصالة عدم التذكية لا تجري ، للمناقضة بين الصدر والذيل في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك ، بل انقضه بيقين آخر»^(٤٠) . فحينئذ تصل النوبة إلى أصالة الإباحة في أطراف الشبهة الموضوعية ، ولكنها لا تجري في المقام لوجود العلم الإجمالي بوجود غير المذكي ؛ حيث يكون جريانها موجباً للمخالفة العملية التي هي معصية .

إذن يكون العلم الإجمالي بوجود غير المذكي موجباً لحرمة الاجتناب عن

الجميع ، تطبيقاً لقاعدة منجزية العلم الإجمالي أو جريان أصالة عدم التذكية في جميع الأطراف كما تقدّم .

وبهذا نعرف أنّ فتوى السيّد السبزواري رحمته الله في جريان أصالة الحلّ والطهارة مبنية على جواز جريان أصالة الإباحة والطهارة في أطراف العلم الإجمالي ، وهو مسلك ضعيف .

القسم الثاني: إذا لم يعلم باشتغال يد الكافر على المذكي وغيره ولم يتفحص المسلم عن المذكي ؛ لأنّه لم يكن مبالياً بكون اللحم ميتة أو مذكي ، ففي هذه الصورة تجري أصالة عدم التذكية ، فيحرم اللحم وينجس على المشهور ، ولا توجد أمانة حاکمة على هذا الأصل .

القسم الثالث: إذا كانت هنا أمانة على تفحص المسلم حين شرائه بأن كان ملتزماً ملتفتاً إلى حرمة ذبائح الكفار ، متنبّهاً في كلّ أموره التجارية ، ففي هذه الصورة يجوز الاعتماد على قوله وتفحصه حملاً لفعله على الصحة . ومثل هذا ما إذا كانت الدولة مطبقة للإسلام تتفحص في شراء الذبائح المذكاة بإرسال هيئات للدول المصدرة للحوم ، تشرف على كيفية ذبحها وتسويقها إلى الدول الإسلامية أو إلى بلادها ، ففي هذه الصورة يحلّ اللحم المستورد بواسطة الدولة المثبتة في عملها هذا .

خلاصة البحث في التذكية الشرعية وطرقها الحديثة يكون بعدة نقاط:

١ - بعد بيان الذبح الشرعي وشروطه عند طائفتي الإمامية وأهل السنة ، رأينا أن لا إشكال في ما يذبح بالمكائن الحديثة من ناحية التسمية واستقبال القبلة ، إذا كان الذابح مسلماً على رأي مشهور الإمامية ، أو مسلماً أو كتابياً على رأي أهل السنة وبعض من الإمامية .

٢ - كما لا إشكال أيضاً من ناحية الذبح بالآلات الحادة في المكائن الحديثة إذا كانت الآلة من جنس الحديد المعروف على رأي مشهور الإمامية ، أو حتى إذا لم تكن من جنس الحديد المعروف إذا كانت الآلة حادة قاطعة على رأي آخر

يوافق عليه كل أهل السنة .

٣ - كما لا إشكال في حليّة الذبيحة إذا قطعت الرقبة بواسطة الذبح وإن كان هناك نهي عن قطع الرقبة حين الذبح ؛ لأنّ النهي وإن كان دالاً على حرمة الفعل إلا أنّ حليّة اللحم مستندة إلى توفّر شرائط التذكية المفروض توفّرها عند الذبح . ولكن الحليّة في الصور المتقدّمة مشروطة بعدم حصول علم إجمالي بموت بعض هذه الحيوانات قبل التذكية ، وأن لا يحصل علم إجمالي بموت بعضها نتيجة لضرب الآلة الحادّة رأس الذبيحة أو صدرها .

٤ - إنّ خنق الحيوان حتى الموت بالطريقة الإنجليزية محرّم بنصّ القرآن الكريم ، وكذا كلّ خنق يؤدّي إلى الموت ، كالخنق بغاز ثاني أوكسيد الكربون .

٥ - التدويخ بكلّ صورته إذا أدّى إلى وقف القلب وموت الحيوان قبل التذكية فهو محرّم الأكل ؛ لأنّه ميتة .

٦ - التدويخ بكلّ صورته إذا جعل الحيوان فاقد الوعي - كما هو الفرض - وسيعود إليه وعيه بعد مدّة معيّنة ، ثمّ أُجريت عليه التذكية الشرعيّة حال فقدان الوعي ، وخرج منه الدم المتعارف ، فهو حلال الأكل .

٧ - إذا شككنا في حياة الحيوان بعد التدويخ ، فيكفي للحكم بحياته قبل الذبح حركته بعد الذبح ، كما صرّحت بذلك الروايات عن أهل بيت العصمة سلام الله عليهم .

٨ - إذا حصل من التدويخ علم إجمالي بموت البعض قبل إجراء التذكية ، فلانحكم بحليّة أيّ واحد من هذه الحيوانات التي جرى عليها التذكية وكان بعضها ميتاً قبل التذكية ؛ وذلك للعلم الإجمالي بحرمة بعضها في الشبهة المحصورة .

٩ - إذا شككنا في حليّة الذبيحة من ناحية جهلنا بإسلام الذابح ممّا حلّ أكل لحمه ، فالقاعدة تقتضي حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة في جلد هذه

الذبيحة ، لوجود الروايات القائلة بأنّ جواز الأكل وجواز الصلاة في الجلد لا يكون إلّا فيما علم تذكّيته .

١٠ - إذا شككنا في حليّة الذبيحة من ناحية جهلنا بإسلام الذابح ، أو جهلنا بتوفّر شروط الذكاة ، وكانت في يد المسلم يتعامل معها معاملة المذكيّ ، فالحكم هو حليّة أكل اللحم وصحّة الصلاة في جلد هذه الذبيحة ، للروايات القائلة بأنّ ما وجد في سوق المسلمين أو أرض الإسلام يتعامل معه معاملة المذكيّ إذا كان المسلم يتعامل معه كذلك .

١١ - وأمّا اللحوم المستوردة من الدول الكافرة ، فالحكم فيها حرمة أكلها وعدم جواز استعمال جلودها في الصلاة ، ويحكم بنجاستها على المشهور؛ وذلك لأصالة عدم التذكية الذي لا توجد أمانة حاكمية عليه . كما يحكم بعدم صحّة المعاملة عليها إذا لم يكن لها منفعة محلّلة غير الأكل ، وكذا يحكم بحرمة أكل ما وجد في يد الكافر وإن كان في أرض الإسلام .

وكذا يحكم بحرمة أكل اللحم المأخوذ من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين ، أو المطروح في أرض المسلمين إذا لم يكن عليه أثر الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة ، كلّ ذلك لأصالة عدم التذكية الموجب لذلك ولا حاكم عليها .

١٢ - أمّا المأخوذ من يد المسلم إذا علم أنّه قد أخذه من يد الكافر فيحلّ منه ما إذا علم أنّ المسلم قد أخذه من الكافر ، بعد تفحص عند الشراء ، بأن كان ملتزماً ملتفتاً إلى حرمة ذبائح الكفار ومتنبّهاً في أموره كلّها .

وفي غير هذه الصورة يحكم بحرمة اللحم لأصالة عدم التذكية .

هذا خلاصة ما أردنا بيانه ، والحمد لله أولاً وآخراً ، والصلاة على خير خلقه محمّد وآله وصحبه الميامين ■

الهوامش

(١) هذه الطرق اعتمدنا في توضيحها على بحث « الذبائح والطرق الشرعية في إنجاز الذكاة » للدكتور محمد الهادي ، الأستاذ بجامعة ألمانيا ، من ص ٢١ - ٢٥ .

(٢) هناك نوعان من المسدّسات الواقذة :

النوع الأول : مسدّس واقد أبري : بمعنى أن يكون المتفجّر الناري يدفع أجساماً تصادمية تنتهي برأس أبري .

النوع الثاني : مسدّس واقد كرويّ : بمعنى أن تكون رأسه التصادمية تنتهي بكتلة نصف كرويّة .

(٣) لقد عدل استخدام هذه الطريقة في الطيور والدواجن سنة ١٩٧٠م بإمرارها في حمام مائي مكهرب ليجمع لها الفرق والصعق .

(٤) أقول : إنّ ما تقدّم من العمليات التدويخية التي تسبق عملية الذبح إنّما هي لأجل أن لا يشعر الحيوان بالألم والضيق أثناء الذبح ، فهم يعتبرون أنّ تدويخه بالصورة المتقدّمة ، أو خنقه بالطريقة الإنجليزية ليس فيه أيّ ألم أو ضيق على الحيوان ، إلّا أنّ هذا الرأي مخالف لرأي كثير من العلماء الذين يعتقدون بأنّ هذه العمليات - حتّى التدويخية المتطوّرة - فيها ضيق شديد وألم على الحيوان . ولعلّي أقطع بأنّ اتباع الآداب الشرعيّة في الذبح أسهل على الحيوان من هذه العمليات التدويخية أو الخنقية أو الغرقية . على أنّ القوانين الغربية التي لا تجيز تسويق لحوم الحيوانات الميّتة ، لا تشترط بوضوح في طريقة التدويخ أن لا يؤدّي إلى موت الحيوان قبل الذبح ، وطريقة الخنق الإنجليزية شاهد على ذلك .

(٥) المائدة : ٣ .

(٦) الوسائل ١٦ : ٣٢ ، ب ١١ ، الذبائح ، ح ٣ .

(٧) المصدر السابق : ح ١ .

(٨) راجع: المصدر السابق: ح ٢ .

(٩) صحيح مسلم ٦: ٧٢ ، باب الأمر بالإحسان بالذبح .

(١٠) الكافي ٦: ٢٣٠ ، ح ٧ .

(١١) نقل هذا الرأي الدكتور محمد الهوادي في مقالته حول الذبائح والطرق الشرعية في إنجاز الذكاة عن دراسة مقتبسة من رسالة جامعية لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد «إن كاترين فيرمو» بعنوان الذبح الشرعي الديني الحلال والشيخيّتا عام ١٩٩٤ - ١٩٩٥ م .

(١٢) الكرب هو: الحزن .

(١٣) راجع: المغني ١١: ٥٤ وما بعدها ، وراجع: الجواهر الثمينة ١: ٥٨٤ ، وراجع: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ٢: ١٥٤ . هناك اختلاف شديد بين أهل السنة في حليّة ذبيحة الكتابي مطلقاً ، أو في صورة سماع تسميته أو في ذبحه لنفسه ما يستحلّه أو ذبحه لمسلم ، راجع في ذلك: الجواهر الثمينة .

(١٤) المراد من الشرط هنا «ما يلزم من عدمه عدم الشيء» كما يقال: إنّ الوضوء شرط الصلاة .

(١٥) وقد ذكر المشهور نجاسة الجلد أو اللحم ، بالإضافة إلى عدم جواز أكله وعدم جواز الصلاة فيه؛ لأنّ المشهور قد جعل عدم التذكية ميتة ، فإذا كان أصل عدم التذكية جارياً ، فاللحم حرام أكله ، ولا يجوز الصلاة في جلده ، وهو نجس . راجع: فوائد الأصول - تقارير الميرزا النائيّني رحمه الله ٣: ٣٨٤؛ إذ قال: «لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحليّة بحسب الأصول العملية . هذا ولكن يظهر من بعض الأساطين التفصيل بين الطهارة والحليّة في المثال المتقدم ، فحكم عليه بالطهارة وحرمة لحمه» . وراجع: مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٢٨ ، حيث نقل عن الحقائق نجاسة الجلد المطروح (الذي لا يعلم أنّه مذكّي أم لا) إلى المشهور ، لأصالة عدم التذكية . وراجع: المحكم في أصول الفقه - السيّد محمد سعيد الحكيم ٤: ١١٩ و ١٢٠ .

بينما ذكر بعض (كصاحب الحقائق وغيره): أنّ الطهارة التي هي شرط في الصلاة يكفي فيها احتمال التذكية ، وحينئذٍ تجري قاعدة الطهارة في المقام ، فيحصل التفكيك

بين حرمة الأكل وطهارة الجلد واللحم ، باعتبار أن الأكل (وكذا جواز الصلاة في الجلد) لا بدّ فيها من إحراز التذكية ، وما لم تحرز التذكية لا يجوز أحدهما ، بينما طهارة اللحم والجلد يكفي فيهما احتمال التذكية الذي هو موجود في المقام .

وقد وافق صاحب الحقائق السيّد الخوئي (رحمه الله) ولكنّه خالفه في دليل طهارة اللحم والجلد ، فقال : إنّ الطهارة وجواز الانتفاع بمشكوك الحلّ أو الحرمة هو من باب أنّ النجاسة وحرمة الانتفاع إنّما ترتباً على موضوع الميئة ، واستصحاب عدم التذكية أو إحالة عدم التذكية لا يثبتا الميئة إلّا بالأصل المثبت (الذي ليس بحجّة كما قرّر في الأصول) فلا يترتب النجاسة ولا حرمة الانتفاع بالمشكوك نكاته ، راجع : فقه الشيعة ، تقريرات الإمام الخوئي ٢: ٣٩٣-٣٩٦ .

(١٦) جواهر الكلام ٨: ٥٠ .

(١٧) الوسائل ٣: ٢٥٠ ، ب ٢ ، لباس المصلي ، ح ١ .

(١٨) المصدر السابق ٢: ١٠٧١ ، ب ٥٠ ، النجاسات ، ح ٢ .

(١٩) المصدر السابق: ١٠٧٢ ، ح ٦ .

(٢٠) المصدر السابق: ح ٥ .

(٢١) راجع: جواهر الكلام ٨: ٥٦ ، حيث أرجع قاعدة سوق المسلمين ويد المسلم إلى أصالة صحة فعل المسلم .

(٢٢) فوائد الأصول ٤: ٦٥٦ ، ط - جماعة المدرسين .

(٢٣) راجع: مهذب الأحكام للسيّد السبزواري ٥: ٢٧٧ .

(٢٤) راجع: جواهر الكلام ٨: ٥٧ .

(٢٥) الوسائل ١٦: ٣٥٨ ، ب ٢٩ ، الذبائح ، ح ١ .

(٢٦) راجع: جواهر الكلام ٨: ٥٦ .

(٢٧) راجع: فرائد الأصول (رسائل الشيخ الأنصاري) ١: ٣٧٦ .

(٢٨) الفضلاء هم: زرارة والفضيل بن يسار ومحمّد بن مسلم .

(٢٩) جواهر الكلام ٣٦: ١٣٨ ، وصحيحة الفضلاء مصدرها الوسائل ١٦: ٣٥٨ ، ب ٢٩ ،

الذبائح ، ح ١ .

(٣٠) راجع: فرائد الأصول ١: ٣٦٨ - ٣٧٠ .

(٣١) مهذب الأحكام ٥: ٢٧٦ .

(٣٢) المائدة: ٣ .

(٣٣) من فري الأوداج مع التسمية ، وإسلام الذابح ، وخروج الدم بالصورة المتعارفة ، مع التوجه بالذبيحة إلى القبلة ، وغيرها مما اشترط الشارع المقدس .

(٣٤) الوسائل ٢: ١٠٧٢ ، ب ٥ ، النجاسات ، ح ٥ .

(٣٥) المصدر السابق: ح ٧ ، والحديث رواه الصدوق بسنده عن إسماعيل بن عيسى ، والسند معتبر إلا أن الكلام في نفس إسماعيل بن عيسى فهو لم يوثق .

(٣٦) قد يقال: إن خبر السفارة ينافي ذلك ، فقد روى النوفلي ، عن السكوني ، عن الإمام الصادق عليه السلام: « إن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة ، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل؛ لأنه يفسد وليس له بقاء ، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن . قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي ، فقال: هم في سعة حتى يعلموا » الوسائل ٢: ١٠٧٣ ، ب ٥٠ ، النجاسات ، ح ١١ .

أقول: إن هذه الرواية لا تعارض ما تقدم من أمارة سوق المسلمين ، وهي في خصوص ما كان في يد المسلم يتعامل معه معاملة الطاهر ، حيث إنها ضعيفة بالنوفلي .

(٣٧) راجع: مهذب الأحكام للسيد السبزواري رحمه الله ٥: ٢٨٠ .

(٣٨) ملاحظة: ليس كلامنا في وجود ميتة واحدة في أطراف عديدة غير محصورة حتى يقال: إن العلم الإجمالي غير منجز ، أو أن أطراف العلم الإجمالي ليس كلها محل ابتلائنا ، إن ما نحن فيه هو وجود كمية كبيرة من اللحوم مذكاة ووجود كمية كبيرة غير مذكاة ، وفي هذا الفرض وإن لم يكن أطراف العلم الإجمالي كلها مورد ابتلاء ، إلا أن ما هو مورد ابتلائنا فيه علم إجمالي بوجود الميتة أيضاً .

(٣٩) راجع: فرائد الأصول للشيخ الأنصاري ٢: ٧٤٤ ، ط - جامعة المدرسين في قم ، وراجع: مصباح الأصول ، تقريرات السيد الخوئي ٣: ٢٥٧ و ٢٥٨ .

(٤٠) فإن: « لا تنقض اليقين بالشك » شامل للشكّ المقرون بالعلم الإجمالي وجريان الاستصحاب بعدم تذكية للأطراف ، ومقتضى إطلاق اليقين في قوله ﷺ : ولكن تنقضه بيقين آخر ، هو شموله للعلم الإجمالي وعدم جريان الاستصحاب (أصالة عدم التذكية) في بعض الأطراف ، ولا يمكن الأخذ بكلا الإطلاقين .

نافذة -

المصطلحات الفقهية

□ إعداد الشيخ خالد الغفوري

آيات

أولاً - تعريفها :

- لغة :

لقد وقع بحث بين اللغويين في كلمة « آية » من حيث الهيئة والمادة والمعنى ، وإليك خلاصة ذلك :

أ - الهيئة : قالوا إنّ وزنها قبل الإعلال هو :

أ - فَعْلَة : آيَة ، ولكراهة التضعيف قلبت يائها ألفاً^(١) لانفتاح ما قبلها . وهذا قول سيبويه^(٢) .

٢ - فَعْلَة : آيَة ، وحق مظهرها أن يكون لامه معلاً دون عينه^(٣) ، لكن صحّح لاه ؛ لوقوع الياء قبلها ، نحو : راية .

وهذا قول الخليل والمبرد^(٤) .

٣ - فاعلة : آيَة ، وخففت بحذف

العين^(٥) فصارت آية . وقد ضعّف هذا القول .

ثم إنّ المعلّ هو العين ، وموضع العين ياء . وذكروا أنّ أصلها همزة (أَيَة) فخففت الأخيرة وامتدت .

ونسب إلى سيبويه^(٦) - وإن ردّ ابن برّي هذه النسبة - أنّ موضع العين واو . والنسبة إليها : آويّ وآييّ ، وقال الجوهري : أويّ^(٧) .

والجمع : آيات وآي ، وجمع الجمع آياء^(٨) .

ب - المادة : فإنّ آية من أيّ ، أصله النظر - أي الانتظار - تأيّا يتأيّأ تأيياً

وتنتية : إذا تأتى في الأمر وتمكّت . وفي المكان : إذا أقام به . وذكروا له أصلاً آخر ، وهو التعمّد^(٩) .

جـ - المعنى ، وأمّا المعنى فذكروا :

١ - الآية : هي العلامة^(١٠) أو العلامة الثابتة^(١١) أو العلامة الظاهرة^(١٢) .

٢ - الآية من كتاب الله تعالى : جماعة حروف وكلمات^(١٣) .

وقد ذكروا منشأين لهذا الإطلاق : الأول : الجماعة ، من قولهم خرج القوم بآيتهم أي بجماعتهم لم يدعوا وراءهم شيئاً ، والثاني : العلامة ، قال أبو بكر : سميت الآية من القرآن آية ؛ لأنها علامة لانقطاع كلام من كلام^(١٤) .

وقال علي بن حمزة الكسائي : الآية من القرآن كأنها العلامة التي يفضى منها إلى غيرها كأعلام الطريق المنصوبة للهداية . ونحوه ما حكاه ابن دريد عن أبي عبيدة^(١٥) .

والمتحصّل من جميع ذلك ما يلي :

١ - إن الآية وزان فعلة - على اختلاف في بنائها - وليست على وزن فاعلة .

٢ - إن المادة هي من أي ، وموضع العين منه ياء ، وقيل واو . والأصل فيها

التمكّت ، وفيها أصل آخر هو التعمّد .

٣ - وأمّا المعنى فالذي يناسب المقام المعنى الأول ، وهو العلامة .

وأما ما ذكره بعض اللغويين من أنّ الآية من كتاب الله مأخوذة من قولهم خرج القوم بآيتهم أي بجماعتهم ، فهو مجرّد حدس ودعوى بلا دليل ، وإلّا فإنّ هذا المعنى أكثر مناسبة مع السورة لا الآية ، كما هو واضح ، وسيأتي أنّ بعض الآيات قد تتكوّن من حرفين أو من كلمة واحدة ، وهذا لا يتلائم مع ما ذكره .

ثم إنّ المناسبة بين العلامة وبين الآية القرآنية - كما ذكره البعض - هي أنّها علامة لانقطاع كلام من كلام .

لكن قال في المصباح : « الآية من القرآن ما يحسن السكوت عليه »^(١٦) .

وقال الراغب : « كلّ جملة من القرآن دالة على حكم آية ، سورة كانت أو فصلاً أو فصلاً من سورة »^(١٧) .

إذن تكون « الآية القرآنية » لغة هي المقطع القرآني الذي يتضمّن مطلباً أو حكماً أو معنى تاماً على الأقل^(١٨) ، وليس هو المقدار المعين في المصاحف

المتعارف عند علماء القرآن والمفسرين ، وورد في بعض الأحاديث أيضاً .

وكيف كان فقد جرى الفقهاء في تعابيرهم على ما هو مصطلح في علوم القرآن من معنى الآية ، وليس لهم اصطلاح خاص بهم .

وهو - كما ترى - معنى خاص يختلف عن المعنى اللغوي ؛ لذا لا يصح حمل ما ورد من لفظ « الآيات » في القرآن الكريم على هذا المعنى الاصطلاحي الخاص .

والآيات مختلفة من حيث الطول والقصر فبعض الآيات قد يتكوّن من حرفين ، نحو : ﴿ حَمَّ ﴾ وبعضها من كلمة واحدة ، نحو : ﴿ الرَّحْمَنُ ﴾ وبعضها من كلمتين ، نحو : ﴿ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾ وبعضها قد يكون طويلاً كآية الدّين : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا

الموجودة الآن ، فقد تكون أقلّ وقد تكون أكثر فتشمل عدّة آيات . وبناءً على ذلك تكون المناسبة بين هذا المعنى والأصل اللغوي هو كون الآية علامة دالة عليه سبحانه ، أو لانقطاع كلام من كلام .

- اصطلاحاً :

إنّ الآيات لها معنيان اصطلاحيان ، وهما الآيات الكونية والآيات القرآنية . وكلاهما يناسب المعنى اللغوي الذي رجّحناه وهو العلامة ، كما تقدّم ؛ إذ العلامة قد تكون تكوينية وقد تكون لفظية .

ثانياً - تقسيم الآيات :

يمكن تقسيم الآيات إلى قسمين ، وهما : الآيات القرآنية والآيات الكونية .

١ - الآيات القرآنية :

أ - بيانها ،

وهي مجموعة الكلمات والعبارات المقطّعة والمشخّصة في المصاحف الشريفة والتي تحمل رقماً خاصاً ، وتشكّل مجموعها السور القرآنية . وهذا المعنى هو المشهور ، وهو

أَوْ صَمِيحاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْمَلَ هُوَ
فَلْيُعْلَلْ وَلَيْتُهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهَلُوا شَهِيدَيْنِ
مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأَمْرَآتَانِ مِنْ تَرْصُونٍ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ
تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى
وَلَا يَأْتِ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَلُوا أَنْ
تَكْتَبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ
أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِشَهَادَةِ أَدْنَى أَلَّا
تَرْذَبُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً
تُدِيرُونَهَا بِنِعْمَتِكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا
تَكْتَبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارُ
كِتَابُ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ
بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٩﴾ .

وقيل إن في كتاب الله آيتين تحويان
كلَّ حروف المعجم ، وهما قوله تعالى :
﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاساً
يَغْشَى طَائِفَةً مِّنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ
أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ
الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ
شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي
أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا
مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُل لَّوْ كُنْتُمْ
فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ

إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُلُوبِكُمْ
وَلِيُخَمِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ
الصُّدُورِ ﴿٢٠﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ مُحَمَّدٌ
رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ
رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ
فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي
وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي
التَّوَارَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ
شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَظْلَمَ فَاسْتَوَى عَلَى سَوَادِهِ
يُغْضِبُ الزُّرَّاعَ لِيَتَّبِعَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً
وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢١﴾ .

والآيات القرآنية أيضاً تتفاوت من
حيث موضوعاتها فبعضها نزل في
بيان أمر عقائدي أو أخلاقي أو تشريعي
وغير ذلك .

ب - أسماء الآيات القرآنية ،

اختصت بعض الآيات باسم معين
كآية الكرسي ^(٢٢) وآية السجدة ^(٢٣) وآية
النبا ^(٢٤) ، وربما يطلق على مجموع آيات
اسم ما كآيات السجدة وآيات الأحكام
كما سيأتي .

ج - تقسيمات الآيات القرآنية ،

توجد عدة تقسيمات للآيات تذكر

طالب عليه السلام (٢٧). وهذا الاختلاف في العدد ناشئ من عدة عوامل من قبيل عدّ البسملات وعدمه وإدغام بعض الآيات مع أخرى ، وليس الاختلاف ناشئاً من زيادة أو نقيصة في الكتاب الكريم .

هـ - جزئية البسملة من السور :

اتَّفقت الشيعة الإمامية (٢٨) أنَّ البسملة جزء من كلّ سورة بُدئت بها ، وذهب إليه ابن عباس وابن المبارك ، وأهل مكة كابن كثير وأهل الكوفة كعاصم والكسائي وغيرهما ما سوى حمزة . وذهب إليه أيضاً غالب أصحاب الشافعي ... الخ (٢٩) .

ويدلّ عليه :

١ - الروايات من الفريقين :

١ - فمن طريق الجمهور روايات كثيرة ، منها : ما رواه أنس ، قال : « بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه متبسماً ، فقلنا : ما أضحكك يا رسول الله ؟ قال : أنزلت عليّ آناً سورة فقرأ : بسم الله الرحمن الرحيم إنّنا أعطيناك الكوثر » (٣٠) .

٢ - ومن طريق الخاصة : روايات

عادة في كتب علوم القرآن والتفاسير ، نحو تقسيمها إلى المكية والمدنية . وكذلك تقسيمها إلى المحكم والمتشابه (٣٥) .

وأما الأقسام التي يتعرّض لها الفقهاء فهي :

- ١ - آيات الأحكام ، وسيأتي بيانها تحت عنوان (آيات الأحكام) .
- ٢ - آيات السجدة ، وسيأتي بيانها تحت عنوان (آيات السجدة) .
- د - عدد آيات الكتاب :

اهتمّ المسلمون بالقرآن وعدّ حروفه وكلماته وآياته فكانوا يضعون (خ) على رأس كلّ خمس آيات و (ع) على رأس كل عشر (٣٦) ، وقد رَقمت جميع الآيات في المصاحف اليوم .

واختلفت الاحصائيات في عدد الآيات ما بين ستّة آلاف إلى ستة آلاف وست وستون آية .

والاحصائية المطابقة مع الترقيم المتعارف هي (٦٢٣٦) وهي الاحصائية التي رجّحها في مجمع البيان واعتبرها أعلاها إسناداً ؛ لأنّها مأخوذة عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي

كثيرة (٣١) :

الرسول ﷺ بذلك لنقل إلينا بالتواتر

مع أنه لم ينقل حتى بالآحاد .

٣ - مصاحف الصحابة والتابعين :

مما لا ريب فيه أن مصاحف

الصحابة والتابعين - قبل جمع عثمان

وبعده - كانت مشتملة على البسملة ،

ولو لم تكن من القرآن لما أثبتوها في

مصاحفهم ، فإن الصحابة منعت أن

يُدْرَج في المصحف ما ليس من

القرآن ، حتى أن بعض المتقدمين منعوا

عن تنقيط المصحف وتشكيله ، فأثبتت

البسملة في مصاحفهم شهادة منهم

بأنها من القرآن كسائر الآيات المتكررة

فيه .

وما ذكرناه يبطل احتمال أن إثباتهم

إياها كان للفصل بين السور ، ويبطل

هذه الدعوى أيضاً إثبات البسملة في

سورة الفاتحة ، وعدم إثباتها في أول

سورة براءة ، ولو كانت للفصل بين

السور لأثبتت في الثانية ولم تثبت في

الأولى . وذلك يدلنا قطعاً على أن

البسملة آية منزلة في الفاتحة دون

سورة براءة (٣٤) .

هذا ، ويطرَب على جزئية البسملة

منها : ما عن معاوية بن عمار ،

قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا قمت

للصلاة أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في

فاتحة القرآن ؟ قال : نعم . قلت : فإذا

قرأت فاتحة القرآن أقرأ بسم الله الرحمن

الرحيم مع السورة ؟ قال : نعم » (٣٢) .

ومنها : صحيحة ابن أذينة : « . . .

فلما فرغ من التكبير والافتتاح أوحى الله

إليه سم باسمي ، فمن أجل ذلك جعل

بسم الله الرحمن الرحيم في أول

السورة . . . الحديث » (٣٣) .

٢ - سيرة المسلمين :

لقد استقرت سيرة المسلمين على

قراءة البسملة في أوائل السور غير

سورة براءة ، وثبت بالتواتر أن رسول

الله ﷺ كان يقرأها ، ولو لم تكن من

القرآن للزم على الرسول الأكرم ﷺ

أن يصرح بذلك ؛ فإن قراءته وهو في

مقام البيان ظاهرة في أن جميع ما يقرأ

قرآن . ولو لم يكن بعض ما يقرأ قرآناً

ثم لم يصرح بذلك لكان ذلك منه إغراء

بالجهل وهو قبيح ، وفيما يرجع إلى

الوحي الإلهي أشد قبحاً ، ولو صرح

والسورة ، وكذا الموالاتة في قراءة الصلاة (٣٧) .

٤ - جواز الاكتفاء بقراءة آية واحدة في خطبة صلاة الجمعة (٣٨) .

٥ - كراهة قراءة الجنب والحائض والنفساء ما زاد على سبع آيات من غير العزائم (٣٩) .

والظاهر أنَّ المراد بالسبع آيات المتميزات ، فلا يصدق بتكرير الآية الواحدة ، بل الظاهر عدم الكراهة في تكرير السبع أيضاً . وأشدَّ كراهة قراءة سبعين .

وقال المحقق في الشرائع : « وما زاد أغلظ كراهية » (٤٠) .

وهل المراد بالكراهة هنا كراهة العبادة بمعنى أقلية الثواب أو المرجوحية الصرفة ؟ لا يبعد الثاني ، لكن يستفاد من جملة من الأصحاب الأوَّل (٤١) .

٦ - من مستحبَّات قراءة القرآن أنَّه إذا مرَّ بآية فيها ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ أو ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ قال : (لَبَّيْكَ رَبَّنَا) ، وإذا مرَّ بآية رحمة سألها ، وبآية غضب استعاذ بالله تعالى

بعض الأحكام ، يراجع تفاصيل ذلك تحت عنوان (بسملة) وكذلك عنوان (صلاة - القراءة) .

و - أحكام آيات الكتاب ،

هناك بعض الأحكام المتعلقة بالآيات ولكن لا بهذا العنوان بل باعتبارها جزءاً من قرآن ، نحو : حرمة مسّها على غير المتطهّر . وكذا حكم أخذ الأجرة على قراءتها أو تعليمها أو جعلها مهراً في النكاح وشبهه . وفي مثل هذه الأحكام يرجع إلى عنوان (قرآن) .

وتوجد بعض الأحكام المرتبطة بآيات السجدة ستبحث مستقلاً تحت هذا العنوان ، فليراجع .

وأما الأحكام الراجعة إلى غير ذلك من الآيات ، فهي إجمالاً :

الأوَّل: التلاوة

وأهم فروعها :

١ - قراءة سبع آيات في الصلاة لمن لا يحسن الفاتحة ويحسن غيرها (٣٥) .

٢ - جواز تكرار الآية في الفريضة والنافلة (٣٦) .

٣ - وجوب الترتيب بين آيات الحمد

منه (٤٢).

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿ - إلى قوله : -

﴿ إِنَّكَ لَا تُخِلُّهُ أَمِيمَةً ﴾ في الركعة الخامسة من نوافل الظهر (٥١).

٦ - تستحب قراءة آيات السخرة

﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ ﴾ - إلى قوله : - ﴿ إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ

قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ في الركعة

السادسة من نوافل الظهر (٥٢).

٧ - قراءة الآيات من سورة الأنعام

﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ ﴾ - إلى

قوله : - ﴿ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ في

الركعة السابعة من نوافل الزوال (٥٣).

٨ - قراءة آخر سورة الحشر ﴿ لَوْ

أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ ... ﴾ في الركعة

الثانية من نوافل الزوال (٥٤)، وفي

الرابعة من نوافل المغرب (٥٥).

٩ - تستحب قراءة عشر آيات من

أَوَّلِ الْبَقَرَةِ في الأولى من الركعتين بين

العشاءين (٥٦).

١٠ - قراءة ﴿ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ

... ﴾ إلى آخر سورة البقرة في الثانية

منهما (٥٧).

١١ - قراءة آية الكرسي إلى

﴿ خَالِدُونَ ﴾ عشراً في كل واحدة من

٧ - استحباب الوقف على فواصل

الآيات (٤٣).

٨ - قراءة بعض الآيات في صلوات

معينة مستحبة كالغفيلة .

٩ - استحباب قراءة بعض الآيات في

بعض الصلوات ، منها :

١ - تستحب قراءة آية الكرسي في

نوافل الزوال (٤٤) وفي الثانية من

الركعتين تقرأ بين العشاءين (٤٥)، وفي

أولى الوتيرة (٤٦).

٢ - تستحب قراءة أربع آيات من أول

سورة البقرة في الثالثة من النوافل

الأربع بين العشاءين (٤٧).

٣ - تستحب قراءة أول الحديد إلى

قوله : ﴿ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّوْرِ ﴾ في

الثالثة من النوافل الأربع بين

العشاءين (٤٨) وفي الثالثة من نوافل

المغرب (٤٩).

٤ - تستحب قراءة ﴿ آمَنَ الرُّسُولُ ﴾

(أواخر سورة البقرة) في الرابعة من

نوافل الزوال (٥٠).

٥ - تستحب قراءة خمس آيات من

سورة آل عمران ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ

ركعتي صلاة يوم الغدير ويوم الرابع والعشرين من ذي الحجة ويوم المباهلة^(٥٨).

١١ - تعرّض بعض الفقهاء إلى استحباب قراءة آيات معيّنة من القرآن الكريم في حالات أو أوقات أو أمكنة خاصّة مثل :

١ - استحباب قراءة آية الكرسي وآيتين بعدها ثمّ آية السخرة ثمّ ثلاث آيات من آخر البقرة عند المحتضر^(٥٩).

٢ - يستحب لمن أتى الموقف بعرفات قراءة عشر آيات من أوّل سورة البقرة ثمّ التوحيد ثلاث مرّات ثمّ آية الكرسي ثمّ آية السخرة ثمّ آخر البقرة من قوله تعالى : ﴿لِلّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾ وثلاث آيات من آخر الحشر^(٦٠).

٣ - يستحب الفصل بين الغداة ونافلتها المدسوسة في صلاة الليل باضطجاعه على الجانب الأيمن وقراءة الآيات الخمس من آخر آل عمران^(٦١).

٤ - استحباب قراءة الآيات الخمس من آخر آل عمران عند القيام لصلاة الليل^(٦٢).

٥ - استحباب قراءة ﴿إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ - إلى قوله :- ﴿لَا تُخْلِفُ الْمِيعَةَ﴾ تمام خمس آيات^(٦٣) وآية الكرسي والمعوذتين وآية السخرة عند دخول المسجد^(٦٤).

٦ - استحباب قراءة آية آخر الكهف عند النوم^(٦٥).

٧ - يستحبّ بعد صلاة الظهر من يوم الجمعة قراءة الحمد مرّة وكلّ من التوحيد والمعوذتين سبع مرّات وآية الكرسي وآية السخرة وآخر التوبة ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ...﴾ إلى آخرها.

فإنّه روي عن أبي عبدالله عليه السلام قال من قرأ هذه الآيات حين يفرغ من صلاة الجمعة قبل أن يثني رجله كانت كفارة له ما بين الجمعة إلى الجمعة^(٦٦).

٨ - قراءة آية الكرسي وآخر الحشر وعشر آيات من الصافات و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَالْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٦٧). و﴿سُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ * وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ

تُظْهِرُونَ * يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ
وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْرِجُ الْأَرْضَ
بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿٦٨﴾ .

٩ - يستحب أن يقرأ بعد صلاة أول
الشهر هذه الآيات : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ * وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى
اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا
كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (٦٩) . ﴿ بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ
فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا
رَادَ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ
وَهُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ (٧٠) . ﴿ وَإِنْ
يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ
وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ ﴾ (٧١) . ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
* سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾ (٧٢) .
﴿ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴾ (٧٣) .
﴿ حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴾ (٧٤) .
﴿ وَأَقْسَوْهُ أَنْ يَرَى إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ
بِالْغِيَابِ ﴾ (٧٥) . ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ
إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (٧٦) . ﴿ رَبِّ إِنِّي
لَمَّا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴾ (٧٧) .
﴿ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ
الْوَارِثِينَ ﴾ (٧٨) (٧٩) .

١٠ - استحباب قراءة آية الكرسي ،
والسجدة ، والتسمية ، ﴿ وَهُنَّ خِطَاةٌ
الَّتِي سَحَرْنَا لَكَ هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ
مُفْرِنِينَ ﴾ (٨٠) . ﴿ وَكُلَّ رَبِّ أَنْزَلْنِي
مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ﴾ (٨١) .
وقراءة ما يتعلق بالحفظ من الآيات
كقوله تعالى : ﴿ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي
سَيَهْدِينِ ﴾ (٨٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إِذْ
يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ
مَعَنَا ﴾ (٨٣) ، وآية الكرسي حين يأخذ
مضجعه ﴿ فَخَذَّ اللَّهُ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا
وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ (٨٤) ،
﴿ رَبِّ أَذْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي
مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا
نَصِيرًا ﴾ (٨٥) . كل هذا مع بعض الأدعية
في السفر ولكل من هذه الآيات موضع
وحال معين (٨٦) .

١١ - استحباب قراءة مئة آية في
نافلة العشاء (٨٧) .

١٢ - استحباب قراءة خمسين آية
في كل يوم (٨٨) .

١٣ - من الآيات التي نص على
استحباب قراءتها : قراءة أربع آيات من
أول البقرة ، وآية الكرسي ، وآيتين

الركعتين الأوليين من صلاة الأعرابي^(٩٨). ومنها: روي: من قرأ آية الكرسي وجعل ثوابها لأهل القبور، جعل الله له من كل حرف ملكاً يسبح له إلى يوم القيامة^(٩٩).

هذا كله مضافاً إلى ما ورد في فضل آية الكرسي، ومنه - كما عن أبي عبد الله عليه السلام -: «أَنْ لِّكُلِّ شَيْءٍ ذُرَّةٌ وَهِيَ ذُرَّةُ الْقُرْآنِ، وَمَنْ قَرَأَهَا مَرَّةً صَرَفَ اللَّهُ عَنْهُ أَلْفَ مَكْرُوهٍ مِنْ مَكَارِهِ الدُّنْيَا وَأَلْفَ مَكْرُوهٍ مِنْ مَكَارِهِ الْآخِرَةِ، أَيْسَرُ مَكَارِهِ الدُّنْيَا الْفَقْرَ، وَأَيْسَرُ مَكَارِهِ الْآخِرَةِ عَذَابُ الْقَبْرِ، وَإِنِّي لِأَسْتَعِينُ بِهَا عَلَى صُعُودِ الدَّرَجَةِ»^(١٠٠).

ومن أحكام آية الكرسي استثنائها من كراهة الكلام في حال التخلّي، فقد نصّ الفقهاء على كراهة الكلام حال التخلّي إلا بذكر الله وآية الكرسي^(١٠١).
١٧- الآيات التي يستحبّ قراءتها في كل ليلة :

عن أبي جعفر عليه السلام عن النبي ﷺ : «إِنَّ مِنْ قُرْأَنٍ عَشْرَ آيَاتٍ فِي لَيْلَةٍ لَمْ يَكْتُبْ مِنَ الْغَافِلِينَ، وَمَنْ قَرَأَ خَمْسِينَ كُتِبَ مِنَ الذَّاكِرِينَ، وَمَنْ قَرَأَ مِثَّةَ كُتِبَ مِنْ

بعدها، وثلاث آيات من آخرها، حتى لا يرى في نفسه وماله شيئاً يكرهه، ولا يقربه الشيطان، ولا ينسى القرآن^(٨٩).
١٤- استحباب قراءة خمسين آية بعد تعقيب صلاة الصبح^(٩٠).

١٥- من التعقيبات المستحبة بعد الصلاة قراءة الحمد وآية الكرسي وآية ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾^(٩١) وآية الملك ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلِكِ تُؤْتِي الْمُلُوكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلُوكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُؤَيِّدُ مَنِ تَشَاءُ وَتُزِيلُ مِمَّنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٩٢).

١٦- وقد ورد التأكيد على بعض الآيات كآية الكرسي - مضافاً إلى ما ذكرنا - في موارد، منها: استحباب قراءتها بعد الوضوء^(٩٣). ومنها: قراءتها عند الميّت بعد وضعه في القبر^(٩٤). ومنها: قراءتها بعد استفتاح صلاة الليل^(٩٥). ومنها: قراءتها دبر كل صلاة^(٩٦)، فقد روي أن النبي ﷺ قال لعلي عليه السلام: «يا علي عليك بتلاوة آية الكرسي في دبر صلاة المكتوبة فإنّه لا يحافظ عليها إلا نبي أو صديق أو شهيد»^(٩٧). ومنها: قراءتها بعد

كلماتهم ، خصوصاً في بحث صلاة الآيات .

ب - أحكامها ،

وأهم أحكامها ما يلي :

الأول: وجوب صلاة الآيات :
وسنبيّن ذلك ضمن عدّة نقاط :

أ - الآيات التي تجب الصلاة عندها :
وقد عبّر عنها بعض بالآيات العظيمة^(١٠٦)، وآخر بالأخايف^(١٠٧)، وثالث بالآية المخوفة^(١٠٨)، ورابع كلّ مخوف سماوي^(١٠٩)، وهي :

الأولى : الكسوفان : وهو انطماس نور النيزين - الشمس والقمر - أي احتجابهما^(١١٠) كلّاً أو بعضاً . وقد يختص إطلاق الخسوف على القمر والكسوف على الشمس^(١١١) . وقد يطلق عليهما الآيتان^(١١٢) .

الثانية : الزلزلة^(١١٣) : وهي رجفة الأرض^(١١٤) .

الثالثة : أخايف السماء : نحو ريح مظلمة سوداء أو حمراء أو صفراء أو ظلمة أو غير ذلك^(١١٥) .

والكسوف والخسوف والزلزلة أنواع وما عداها نوع واحد^(١١٦) .

القانتين ، ومن قرأ مئتين كتب من الخاشعين ، ومن قرأ ثلاثمئة كتب من الفائزين ، ومن قرأ خمسمئة كتب من المجتهدين ، ومن قرأ ألف آية كتب له قنطار من تبر ، القنطار خمسة عشر ألف مثقال من الذهب ، المثقال أربعة وعشرون قيراطاً أصغرهما مثل جبل أحد وأكبرها ما بين السماء والأرض^(١٠٢) .

الثاني: الكتابة

يستحب كتابة بعض الآيات في حالات معيّنة ، نحو : استحباب كتابة آية الكرسي على رأس ثمانية أذرع على البيوت^(١٠٣) . فيما إذا كان ارتفاعها أكثر من ثمانية أذرع ، كما في الرواية^(١٠٤) .

٢ - الآيات الكونية :

أ - بيانها ،

وهي كلّ حدث وتغيّر طبيعي كوني هامّ وبينّ لم يكن مألوفاً ولا اعتيادياً^(١٠٥) لعامة الناس ؛ لذا فإنّه غالباً ما يكون مخوّفاً .

وهذا المعنى للآية خاصّ ، وإلاّ فكلّ شيء يعتبر آية دالة عليه سبحانه .

ثمّ إنّ هذا التعريف متصيّد من

وبإخبار الرصدي إذا حصل الاطمئنان
بصدقه ، ووقع الكلام في الأخير وفي
الاكتفاء بالعدل والثقة الواحد (١٢٠) .

ولمزيد التفصيل يرجع إلى عنوان
(صلاة الآيات) .

الثاني: استحباب الغسل عند ظهور
آية في السماء (١٢١) .

الثالث: يكره الجماع في اليوم والليلة
الذين يكون فيهما آية (١٢٢) . ولمزيد
التفصيل يراجع عنوان (النكاح) ■

هذا ، وقد وقع الخلاف في بعض
الآيات :

أ - كسوف النّيرين ببعض الكواكب
الأخرى غير الأرض (١١٧) .

ب - كسوف الكواكب الأخرى (١١٨) .

ج - أخاويف الأرض - عدا الزلزلة -
كالخسف (١١٩) .

٢ - شروط وجوب صلاة الآيات :

وقد ذكروا عدّة شروط : منها :
سعة الوقت للصلاة .

ومنها : اشتراط الخوف في الآيات
المخوفة .

ومنها : اختصاص الوجوب بمن
في بلد الآية وما يلحق به .

٣ - كيفة صلاة الآيات :

وهي ركعتان في كلّ منهما خمسة
ركوعات وسجدتان بعد الخامس من
كلّ منهما ، فيكون المجموع عشرة
ركوعات وسجدتين بعد الخامس
وسجدتين بعد العاشر . وقد ذكر
لكيفيّتها عدّة صور .

٤ - طرق ثبوت الآية :

فإنّه يثبت الكسوف وغيره من
الآيات بالعلم وبشهادة العدلين

الهوامش

- (١) قيل : وهذا قلب شاذٌ ، وهو قليل غير مقيس عليه . اللسان ١ : ٢٨١ .
- (٢) انظر : المفردات : ١٠٣ ، الهامش رقم (١) حكاه عن الكتاب ٤ : ٣٩٨ .
- (٣) نحو : حياة ونواة .
- (٤) انظر : المفردات : ١٠٣ . الهامش (*) .
- (٥) أو اللام كما في النهاية ١ : ٨٧ - ٨٨ .
- (٦) معجم مقاييس اللغة ١ : ١٦٧ .
- (٧) لسان العرب ١ : ٢٨٢ و ٢٨٣ .
- (٨) المصدر السابق : ٢٨١ .
- (٩) معجم مقاييس اللغة ١ : ١٦٧ .
- (١٠) مجمل اللغة : ٦١ ، وغيرها من كتب اللغة .
- (١١) معجم الفروق اللغوية : ٣٦٨ .
- (١٢) المفردات : ١٠١ .
- (١٣) مجمل اللغة : ٦١ .
- (١٤) لسان العرب ١ : ٢٨٢ .
- (١٥) الجمهرة ١ : ٢٥٠ - ٢٥١ .
- (١٦) المصباح المنير ١ : ٣٢ .
- (١٧) المفردات : ١٠٢ .
- (١٨) انظر : محيط المحيط : ٢٢ .
- (١٩) البقرة : ٢٨٢ .
- (٢٠) آل عمران : ١٥٤ .
- (٢١) الفتح : ٢٩ .
- (٢٢) البقرة : ٢٥٥ .
- (٢٣) الأعراف : ٥٤ - ٥٦ .

- (٢٤) الحجرات : ٦ .
- (٢٥) علوم القرآن (للسيد محمد باقر الحكيم) : ١٣٦ - ١٣٧ .
- (٢٦) انظر مباحث علوم القرآن (د. صبحي الصالح) : ٩٧ .
- (٢٧) راجع : المعجم الاحصائي ١ : ١٥٩ - ١٦٠ .
- (٢٨) انظر : تحرير الأحكام ١ : ٣٨ . الذكرى : ١٨٦ . جواهر الكلام ٣ : ٤٣ .
- (٢٩) انظر : تفسير الآلوسي ١ : ٣٩ . الشوكاني ١ : ٧ . ابن كثير ١ : ١٦ . الخازن ١ : ١٣ . وغيرهم .
- (٣٠) صحيح مسلم ٢ : ١٢ . النسائي ١ : ١٤٣ . أبي داود ١ : ١٢٥ .
- (٣١) لمزيد من الاطلاع انظر : الكافي ٣ : ٣١٢ . الاستبصار ١ : ٣١١ . التهذيب ٢ : ٦٨ ، ٢٨٨ .
- الوسائل ٤ : ٧٤٥ .
- (٣٢) الكافي ٣ : ٣١٢ ، ح ١ .
- (٣٣) المصدر السابق : ٤٨٥ : ح ١ .
- (٣٤) انظر : البيان في تفسير القرآن : ٤٦٧ - ٤٧٨ .
- (٣٥) نهاية الإحكام ١ : ٤٧٣ .
- (٣٦) العروة ١ : ٦٦٢ ، م ٤ .
- (٣٧) المصدر السابق : ٦٥٢ ، م ٣٦ .
- (٣٨) جواهر الكلام ١١ : ٢١٤ .
- (٣٩) المصدر السابق ٣ : ٦٧ و ٢٢٢ و ٣٩٨ .
- (٤٠) شرائع الإسلام ١ : ٢٧ .
- (٤١) جواهر الكلام ٣ : ٧٢ .
- (٤٢) كشف الغطاء : ٢٣٨ . العروة ١ : ٦٦١ .
- (٤٣) العروة ١ : ٦٦١ .
- (٤٤) كشف اللثام ١ : ٢٢٣ .
- (٤٥) جواهر الكلام ٧ : ٤٣ .
- (٤٦) كشف اللثام ١ : ٢٢٣ .
- (٤٧) المصدر السابق .

- (٤٨) المصدر السابق .
- (٤٩) كشف الغطاء : ٣٠٤ .
- (٥٠) الحقائق الناضرة ٦ : ٨٢ .
- (٥١) المصدر السابق ، والآيات من سورة آل عمران : ١٩٠ - ١٩٤ .
- (٥٢) المصدر السابق ، والآيات من سورة الأعراف : ٥٤ - ٥٦ .
- (٥٣) المصدر السابق : ٨٣ ، والآيات من سورة الأنعام : ١٠٠ - ١٠٣ .
- (٥٤) المصدر السابق .
- (٥٥) كشف الغطاء : ٣٠٤ .
- (٥٦) جواهر الكلام ٧ : ٤٣ .
- (٥٧) المصدر السابق .
- (٥٨) كشف الغطاء : ٢٦٠ .
- (٥٩) جواهر الكلام ٤ : ٢١ . العروة الوثقى ١ : ٣٧٥ . المستمسك ٤ : ٢٥ . التنقيح ٨ : ٣٩ .
- (٦٠) جواهر الكلام ١٩ : ٥٤ . المقنعة : ٤١٠ . الحقائق ١٦ : ٣٨٧ .
- (٦١) جواهر الكلام ٧ : ٣٥ .
- (٦٢) جواهر الكلام ٧ : ٣١ . كشف الغطاء : ٢٣٣ . المقنع : ٧٢ .
- (٦٣) آل عمران : ١٩٠ - ١٩٤ .
- (٦٤) الذكرى : ١٥٨ .
- (٦٥) كشف الغطاء : ٣٠١ .
- (٦٦) المقنعة : ١٦١ .
- (٦٧) الصّافّات : ١٨٠ - ١٨٢ .
- (٦٨) كشف الغطاء : ٣٠٦ ، والآيات الأخيرة من سورة الروم : ١٧ - ١٩ .
- (٦٩) هود : ٦ .
- (٧٠) يونس : ١٠٧ .
- (٧١) الأنعام : ١٧ .
- (٧٢) الطلاق : ٧ .
- (٧٣) الكهف : ٣٩ .

- (٧٤) آل عمران : ١٧٣ .
- (٧٥) غافر : ٤٤ .
- (٧٦) الأنبياء : ٨٧ .
- (٧٧) القصص : ٢٤ .
- (٧٨) الأنبياء : ٨٩ .
- (٧٩) العروة الوثقى ٢ : ١٠٨ . المستند ٧ : ٣٦٧ .
- (٨٠) الزخرف : ١٣ .
- (٨١) المؤمنون : ٢٩ .
- (٨٢) الشعراء : ٦٢ .
- (٨٣) التوبة : ٤٠ .
- (٨٤) الأعراف : ٤٣ .
- (٨٥) الإسراء : ٨٠ .
- (٨٦) جواهر الكلام ١٨ : ١٣٩ - ١٤٣ . العروة الوثقى ٢ : ٤١٣ . كشف الغطاء : ٤٢٢ .
- (٨٧) جواهر الكلام ٧ : ١٨ .
- (٨٨) كشف الغطاء : ٣٠٢ .
- (٨٩) المصدر السابق .
- (٩٠) المصدر السابق : ٢٤٨ .
- (٩١) آل عمران : ١٨ .
- (٩٢) آل عمران : ٢٦ . انظر العروة الوثقى ١ : ٧٠٤ .
- (٩٣) جواهر الكلام ٢ : ٣٣٩ . كشف الغطاء : ١٠٠ .
- (٩٤) جواهر الكلام ٤ : ٣٠٧ .
- (٩٥) كشف الغطاء : ٢٣٢ .
- (٩٦) المصدر السابق : ٢٤٨ .
- (٩٧) الوسائل ٦ : ٤٧٤ ، ب ٢٤ من التعقيب ، ح ١٣ .
- (٩٨) جواهر الكلام ٧ : ٦٩ .
- (٩٩) كشف الغطاء : ١٥٧ .

- (١٠٠) جواهر الكلام ١٨ : ١٤٠ . الوسائل ١١ : ٣٩٦ ، ب ٢٤ ، آداب السفر ، ح ٢ .
- (١٠١) جواهر الكلام ٢ : ٧٤ . كشف الغطاء : ١١٨ . العروة الوثقى ١ : ١٨١ .
- (١٠٢) كشف الغطاء : ٣٠١ .
- (١٠٣) المصدر السابق : ٢١٦ .
- (١٠٤) الخصال ٢ : ٤٠٨ ، ح ٨ .
- (١٠٥) انظر : المذهب ١ : ١٢٤ .
- (١٠٦) المصدر السابق .
- (١٠٧) كشف الغطاء : ٢٥٧ .
- (١٠٨) جواهر الكلام ١١ : ٤٠٢ و ٤٠٨ . العروة الوثقى ١ : ٧٢٥ .
- (١٠٩) العروة الوثقى ١ : ٧٢٥ .
- (١١٠) جواهر الكلام ١١ : ٤٠٠ .
- (١١١) المصدر السابق .
- (١١٢) جواهر الكلام ١١ : ٤٠٣ . الوسائل ٣ : ١٤٣ ، ب ١ ، صلاة الكسوف ، ح ٤ .
- (١١٣) جواهر الكلام ١١ : ٤٠٥ .
- (١١٤) لسان العرب ٥ : ١٥٣ .
- (١١٥) جواهر الكلام ١١ : ٤٠٧ .
- (١١٦) كشف الغطاء : ٢٥٨ .
- (١١٧) جواهر الكلام ١١ : ٤٠١ .
- (١١٨) المصدر السابق : ٤٠٤ .
- (١١٩) المصدر السابق : ٤٠٧ .
- (١٢٠) انظر : العروة الوثقى ١ : ٧٣٠ ، والتعليقات عليها .
- (١٢١) كشف الغطاء : ١٦٠ .
- (١٢٢) جواهر الكلام ٢٩ : ٥٤ .

في رباب المكتبة الضمنية :

شروح اللمعة والروضة البهيّة

□ إعداد السيّد محمّد جواد الجلاّلي

للفقه الإسلامي دور حيوي في دفع عجلة الحياة إلى حيث الرقي المعنوي والكمال الإنساني، فهو ينظم شؤون الإنسان منذ ولادته وإلى أن ينقطع ارتباطه بالعالم المادي، مستوعباً وشاملاً لكل ما يهم الإنسان ويعنيه في مختلف مجالات الحياة.

وصياغة القوانين وبيان أدلتها من الكتاب والسنة، إنما كان بجهود عباقرة وعلماء أوقفوا أنفسهم لخدمة الإنسانية. ويعدّ الشهيد الأوّل - وهو من أكابر فقهاء مذهب أهل البيت (عليه السلام) - من جملة المبادرين في هذا المضمار، بتأليفه المتنوّعة والتي من أشهرها كتاب «اللمعة الدمشقية» الذي كتبه الشهيد جواباً على رسالة بعثها إليه حاكم خراسان «علي بن مؤيد»، وطلب فيها من الشهيد قدومه إلى خراسان للتصدّي لمرجعية الشيعة هناك.

وحيث إنّّه لم تسمح له الظروف آنذاك بمغادرة الشام، فلذا عوّضه عن قدومه برسالة فقهية ميسّرة جمع فيها أبواب الفقه لتكون مرجعاً للشيعة بخراسان وسماها «اللمعة الدمشقية».

ومما يذكر في تأليف هذا الكتاب ،
أنه ألف في اسبوع واحد! (١)

ولم تمر فترة طويلة حتى أصبح هذا
الكتاب مرجعاً فقيهاً عاماً لا
للخراسانيين أو عامة المسلمين
فحسب ، بل مرجعاً للفقهاء .

فقد حظي هذا الكتاب باهتمام من
تأخر عنه من الفقهاء فاعتنوا به شرحاً
وتعليقاً ونظماً ، وزادت عدد شروحه
على سبعة عشر شرحاً ، وها نحن
نشير أولاً إلى أقدم نسخ الكتاب ، وثانياً
إلى المنظومات فيه ، وثالثاً إلى شروحه
والتعليق عليه (٢) .

أولاً: أقدم نسخ اللمعة

١ - نسخة مكتبة كلية الطب بشيراز ٢٣٨ هـ ،
مورخة ٨٠٨ هـ (غاية المراد / المقدمة:
١٦٦) .

٢ - نسخة مكتبة الروضة الرضوية ٣٣٧ هـ ،
مورخة ٨٤٩ هـ (فهرست ٢:
١٠٥) .

٣ - نسخة مكتبة آية الله المرعشي ، مورخة
٨٦٣ هـ (المطبوعة ٦: ٣٣٨) .

٤ - نسخة مكتبة آية الله المرعشي ،

البطاقة الشفوية لشاهد الأول

هو: أبو عبدالله محمد بن جمال الدين
مكي العاملي
لقبه: الشهيد الأول.

ولادته: سنة ٧٣٤ هـ

قالوا فيه: عالم فقيه محدث مدقق،
جامع لفنون العقلية والنقلية زاهد
عابد ورع شاعر أديب. قال عنه أستاذه
فخر المحققين: «استفدت منه أكثر مما
استفاد مني».

روى مصنفات العامة عن نحو من
أربعين شيخاً من علمائهم بمكة
والمدينة ودار السلام ودمشق وبيت
المقدس ومقام الخليل (ع).

مؤلفاته: تربو على العشرين مؤلفاً
في مختلف الفنون. وأهمها في الفقه
«اللمعة الدمشقية» و«الدروس الشرعية»
في فقه الإمامية و«ذكرى الشيعة»
و«البيان».

شهادته: قتل بالسيف اثر التعصبات
المذهبية في دمشق سنة ٧٨٦ هـ.

٢٢٤٧/١ ، مورّخة ٨٩٨هـ (فهرست ٦: ٢٣١) .

- ٥ - نسخة مكتبة الروضة الرضوية ٢٨١١ ، مورّخة ٩٠٧هـ (فهرست ٥: ٤٨٦) .
- ٦ - نسخة مكتبة جامعة طهران ٦٢٩٨ ، مورّخة ٩٤٧هـ (فهرست ١٦: ٢٣٦) .
- ٧ - نسخة مكتبة جامعة طهران ٨٢١٧ ، مورّخة ٩٤٨هـ (فهرست ١٧: ٥٩) .
- ٨ - نسخة مكتبة آية الله المرعشي ، ٩٥٩ ، مورّخة ٩٥١هـ (فهرست ٣: ١٥١) .
- ٩ - نسخة مكتبة الروضة الرضوية ٦٢٠٧ ، مورّخة ٩٥٨هـ (فهرست ٢: ١٠٦ ، ٥: ٤٨٦) .
- ١٠ - نسخة مكتبة الروضة الرضوية ٦٢٠٨ ، مورّخة ٩٦٠هـ (المصدر السابق) .
- ١١ - نسخة مكتبة ملك ١٠٥٤ ، مورّخة ٩٦٧هـ (فهرست ١: ٦٢٠) .

ثانياً: المنظومات الفقهيّة للمعة الدمشقية

١ - التحفة القواميّة في فقه الإماميّة ، لقوام الدين محمد بن محمد مهدي السيفي القزويني (أوائل القرن الثاني عشر الهجري) ، طبع في طهران ١٣٦٥ - ١٣٦٦هـ في هامش الروضة البهيّة . ولمحمد جعفر الاسترآبادي شرح للتحفة بعنوان « ينابيع الحكمة في شرح نظم اللمعة » .

٢ - الهداية المهدية ، لعبدالكريم الجرجاني ، كان حيّاً سنة (١٣٠٤هـ) .

٣ - لؤلؤ الأحكام ، لعليّ بن محمد جعفر الاسترآبادي ، وله شرحان على هذه المنظومة ، وهما:

أ - كنز الدرر الأيتام .

ب - لب الإسلام .

ثالثاً: شروح اللمعة

١ - الروضة البهيّة ، للشهيد الثاني (وسياّتي الحديث عنه بالتفصيل) .

٢ - الشرائع النبويّة ، حرّر قبل سنة (١٢٥٠هـ) ، مجهول المؤلّف .

- ٣ - شرح لمحمد رضا بن محمد مهدي آل بحر العلوم ، (المتوفى ١٢٥٣هـ) .
 - ٤ - توضيح المشكلات ، لمحمد شفيع بن محمد حسين (أواسط القرن الثالث عشر الهجري) .
 - ٥ - التحفة الرضوية ، لمحمد بن معصوم رضوي القصير ، المتوفى (١٢٥٥هـ) .
 - ٦ - التحفة الغروية ، لخضر بن شلال العفكاوي ، المتوفى (١٢٥٥هـ) .
 - ٧ - كشف النقاب ، لمسيح بن محمد سعيد الطهراني .
 - ٨ - شرح لمحمد بن حسين الرضوي .
 - ٩ - الأنوار الغروية أو المشكاة الغروية ، لمحمد جواد بن تقي النجفي (ملاً كتاب) ، كان حياً سنة (١٢٦٧هـ) .
 - ١٠ - شرح لمحمد علي الشفتي ، المتوفى (١٢٨٢هـ) .
 - ١١ - الدرّة الحائرية ، لعليّ نقي بن حسن الطباطبائي المتوفى (١٢٨٩هـ) .
 - ١٢ - منية الألباب ، مجهول المؤلف .
 - ١٣ - الغرّة الغروية ، لملاً علي ، حرّر سنة (١٣٠٣هـ) .
 - ١٤ - شرح محمد علي الرضوي .
 - ١٥ و ١٦ - شرحان مجهولي المؤلف .
 - ١٧ - هناك ترجمتان فارسيّتان لكتاب اللمعة :
 - أ - ترجمة اللمعة للشيخ محسن غرويان وعلي شيرواني ، في مجلدين .
 - ب - ترجمة اللمعة ، طبعته جامعة طهران في مجلدين .
- وقفة مع الروضة البهية :

يعتبر كتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» لمؤلفه الشيخ زين الدين المعروف بالشهيد الثاني ، من أقدم الشروح وأشهرها وأفضلها ، فهو أول الشروح التي لفت الشهيد الثاني من خلاله أنظار من تلاه إلى أهميّة هذا المتن الفقهي القيم ، فقام بشرحه شرحاً مزجياً رائعاً قل نظيره بين الشروح المزجية من حيث الاختصار وسلسلة التعبير وذكر الأدلة والأمثلة والمناقشات ، وقد ألفه في ستة أشهر وبضعة

البطاقة الشفوية لشهادته الثاني

هو: زين الدين بن نور الدين علي بن
أحمد الجبجي العاملي.

لقبه: الشهيد الثاني.

ولادته: ولد في جبج بجل عامل سنة
٩١١هـ.

أسفاره: سافر إلى عدة بلاد لطلب العلم
ونشره، والاتصال بباقي المذاهب الإسلامية.

فضله وعلمه: كان واسع الاطلاع في
العلوم العقلية والنقلية، محيطاً بالمذاهب
الإسلامية فقهاً وحديثاً واعتقاداً، حتى
تصدى للتدريس على وفقها.

مؤلفاته: له ما يربو على السبعين
مؤلفاً في مختلف العلوم والفنون،
وأهمها في علم الفقه كتاب «الروضة
البهية» و«مسالك الافهام في شرح
شرائع الإسلام».

شهادته: استشهد في طريق
اسلامبول اثر الوشاية به من قبل بعض
المتعصبين وذلك سنة ٩٦٥هـ، عن عمر
يناهز ٥٤ عاماً.

أيام على ما يظهر من مقارنة تاريخ
ابتدائه وانتهائه .

وكان تأليفه قبل ثمانية أعوام من
وفاته ، حيث إنه فرغ منه ليلة السبت ٢١
جمادى الأولى سنة ٩٥٧هـ . وانتقل إلى
جوار ربه شهيداً في سنة ٩٦٥هـ .

وقد اشتهر هذا الشرح وتداوله
العلماء منذ القرن العاشر الهجري حتى
عصرنا الحاضر ، ويعد من الكتب
الدراسية الكاملة (من بحث الطهارة إلى
الديات) التي لا بد لطالب العلوم الدينية
من درسه واستيعابه في المراحل
الدراسية الأولى (مرحلة المقدمات) بعد
دراسة كتاب الشرائع أو إحدى الرسائل
العملية . وقد حاول الشهيد الثاني في
هذا الشرح بالإضافة إلى تدريب المبتدئ
على طريقة الاستدلال والاستنتاج
الصحيحين ، وتزويده بالقدرة اللازمة
لهذا الغرض ، فإنه طرح أيضاً أروع
الأساليب في أدب البحث العلمي وإيراد
المناقشات وطرح الآراء المخالفة ، مع
مراعاة سائر الجهات الأدبية مما يصلح
معه أن يكون هذا الشرح قدوة في هذا
المجال .

الشروح والتعليقات على الروضة البهية:

سنورد فيما يلي أسماء الشروح والتعليق على الروضة البهية مستفيدين في ذلك مما أورده العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني ، في موسوعته الذريعة^(٣) ، ومن كتاب (مدخل إلى فقه الشيعة)^(٤) ، ثم نذكر بعض الشروح التي كتبت في الآونة الأخيرة ، ونختتم المقال بدراسة إجمالية لأحد شروح الروضة وهو المناهج السوية للفاضل الهندي .

١ - تحقيق المسائل وتطبيق الفتاوى وتدقيق الدلائل ، للشيخ محمد تقي بن الشيخ محمد كاظم بن الشيخ محمد علي بن العلامة الشيخ جعفر التستري الكبير ، في ثلاث مجلدات ، ثالثها: شرح كتاب الوصية إلى آخر الديات ، فرغ منه في ربيع الثاني سنة (١٣٥٤هـ)^(٥) .

٢ - شرح للسيد إسماعيل بن نجف المرندي الحسيني التبريزي المتوفى سنة (١٣١٨هـ) ، يوجد عند أحفاده في تبريز .

٣ - شرح للسيد شفيع الجابلاقي صاحب «الروضة البهية في الإجازة الشفيعية» المتوفى سنة (١٢٨٠هـ) ، خرج منه شرح كتاب التجارة كما ذكر في ترجمته .

٤ - شرح للمولى حسين التبرتي نزيل سبزوار المتوفى حدود سنة (١٣٠٠هـ) ، أو بعدها بقليل ، مجلد كبير إلى آخر كتاب الصوم ، يوجد بخط المؤلف عند السيد عبدالله البرهان في سبزوار كما حدثني به .

٥ - شرح للشيخ عباس بن الشيخ حسن كاشف الغطاء النجفي ، المتوفى سنة (١٣٢٣هـ) ، خرج منه مجلدان من أول الطهارة إلى أواسط أحكام الحيض ، ويظهر منه أنه ألفه بأمر أستاذه المجدد الشيرازي حدود سنة ١٢٩٣هـ .

٦ - شرح للأغا محمد علي الكرمانشاهي صاحب «المقامع» وابن الأستاذ الأكبر الآغا باقر الوخيد البهبهاني ، ذكر في فهرس تصانيفه .

٧ - شرح لخصوص مبحث القبلة والوقت منها ، للشيخ الميرزا محمد علي بن المولى نصير الجهاردهي الرشتي النجفي ، المتوفى سنة (١٣٣٣هـ) ، طبع سنة

(١٣٢٤هـ) .

٨ - شرح للفاضل الهزارجرىبى المولى محمد كاظم ابن المولى محمد شفيح الحائرى المتوفى حدود سنة (١٢٣٨هـ) ، كان من تلاميذ الوحيد البهبهانى وله تصانيف كثيرة .

٩ - شرح للمولى محمد كاظم بن محمد صادق الكاشانى الأصفهانى المولود سنة (١٢٠٥هـ) ، المتوفى سنة (١٢٧٣هـ) ، يوجد عند أحفاده .

١٠ - شرح للسيد محمد السيوشانى من قرى بيرجند .

١١ - شرح للشيخ محمد بن الشيخ يوسف بن جعفر بن عليّ بن الحسين بن محيى الدين بن عبداللطيف الجامعى العاملى ، المتوفى سنة (١٢١٨هـ) ، وهو شرح مزجى ويدعى بـ: « شرح للمعتين » خرج منه إلى أواسط مبحث الوضوء فى مجلّد رآه الشيخ آغا بزرك فى مكتبة الشيخ قاسم محيى الدين فى النجف .

١٢ - شرح للعلامة السيد مهدي القزوينى الحلّى ، المتوفى سنة (١٣٠٠هـ) ، قيل فى حاشية المستدرک : إلّا أنّه لم يتمّ .

١٣ - شرح للعلامة الشيخ مهدي ملّا كتاب النجفى ، فرغ منه سنة (١٢٢٧هـ) . رآه الشيخ آغا بزرك فى النجف فى كتب السيد عبدالرزاق الحلو ، المتوفى سنة (١٣٣٧هـ) . وله أيضاً شرح للمعة لخصوص كتابى الطهارة والصلاة .

١٤ - شرح للآغا محمد مهدي بن محمد إبراهيم الكلbasى الأصفهانى ، ذكره السيد حسن الصدر فى (التكملة) .

١٥ - حاشية للسيد أحمد بن الحسين بن محمد بن الحسين الموسوى التستري مؤلف تعويد اللسان فى تجويد القرآن . قال الشيخ آغا بزرك: رأيته بخطه على هوامش نسخه .

١٦ - حاشية للميرزا إبراهيم بن المولى صدرالدين محمد الشيرازى ، المتوفى بشيراز سنة (١٠٧٠هـ) ، قال الشيخ عبدالنبى القزوينى فى « تميم الأمل » : إنّه على خلاف مشرب أبيه ، وله حاشية شرح للمعة إلى كتاب الزكاة .

- ١٧ - حاشية للأمر إبراهيم بن الأمير معصوم القزويني ، المتوفى (١١٤٩هـ) ، ذكرها ولده السيد حسين في خاتمة كتابه « معارج الأحكام » .
- ١٨ - حاشية للأمر أبي القاسم الكبير الموسوي الخوانساري ، المتوفى (١١٥٨هـ) الجد الأعلى لصاحب « الروضات » كما ذكرها فيه .
- ١٩ - حاشية للشيخ إسحاق التريتي المشهدي ، المتوفى (١٢٣٧هـ) .
- ٢٠ - حاشية للشيخ أسد الله بن إسماعيل الدزفولي الكاظمي ، المتوفى سنة (١٢٣٧هـ) ، ذكرت في ترجمته .
- ٢١ - حاشية للسيد الميرزا محمد باقر بن زين العابدين الموسوي الخوانساري صاحب «روضات الجنات» ، المتوفى (١٣١٣هـ) نسبها إلى نفسه في «الروضات».
- ٢٢ - حاشية للسيد الميرزا محمد باقر الخليفة سلطاني الذي كان صدرأ في عصر الشاه سلطان حسين وعمر طويلاً وتوفي أوائل عصر نادر شاه .
- ٢٣ - حاشية لبعض المتأخرين بعنوان « قوله : قوله » رأى الشيخ آغا بزرك مجلداً منها عند الفاضل الميرزا على أكبر العراقي في النجف .
- ٢٤ - حاشية للشيخ محمد تقي بن المولى عباس النهاوندي ، مؤلف « ترجمة الشرائع » المذكور في ج ٤ ص ١٠٨ دُون كثيراً منها ، والبقية على حالها في الهامش من نسخته .
- ٢٥ - حاشية للمولى محمد تقي التستري المعاصر ، اسمها « تحقيق المسائل » .
- ٢٦ - حاشية للمولى محمد تقي الهروي ، المتوفى (١٢٩٩هـ) بعنوان « الحديقة النجفية » .
- ٢٧ - حاشية للعلامة العماد السيد محمد الجواد صاحب « مفتاح الكرامة » الحسيني العاملي النجفي المتوفى بها سنة (١٢٢٦هـ) ، رأى الشيخ آغا بزرك مجلداً كبيراً منها بخطه في بقايا كتبه عند أحفاده من أول كتاب المضاربة ، ثم الوديعة والعارية والمزارعة والمساقاة وبعض الوصايا وتامام النكاح وبعض الطلاق وما يتبعه ، وقال الشيخ آغا بزرك: ولا أدري هل أن له الحاشية على

سائر كتبه أم لا ؟

٢٨ - حاشية للشيخ حسن بن الشيخ سلام بن الحسن الجيلاني التيمجاني شيخ الإسلام ببلاد جيلان إلى زمان تأليف رياض العلماء يعني (١١٠٦هـ) وبعدها كما يظهر منه .

٢٩ - حاشية للشيخ حسن بن الشيخ محمد بن أحمد بن إبراهيم بن علي بن يوسف السببتي العاملي ، المتوفى قبيل الثلثمائة بعد الألف الهجري ، ذكر أنها مدونة في مجلد .

٣٠ - حاشية للشيخ حسن ابن المؤلف وهو صاحب «المعالم» ، المتوفى (١٠١١هـ) ذكرت في تصانيفه بعنوان «التعليقة المبسوطه» .

٣١ - حاشية للسيد حسين بن أبي القاسم جعفر بن الحسين الموسوي الخوانساري ، المتوفى (١١٩١هـ) ، هو شيخ بحر العلوم وجد صاحب «الروضات» ذكرها فيه عند ترجمة جدّه بعنوان «التعليقات على شرح اللمعة» ، وذكر في ترجمة الميرزا القمي في (ص ٥١٧) أنه له تعليقة رشيقة على بحث صلاة الجنائز من هذه الحاشية ، وذكرها الشيخ آغا بزرك بعنوان «الحاشية على حاشية الروضة» .

٣٢ - حاشية للمولى حسين بن حسن الجيلاني اللبناني .

٣٣ - حاشية لسلطان العلماء الأمير علاء الدين حسين بن رفيع الدين محمد المرعشي الآملي الأصفهاني المتوفى سنة (١٠٦٤هـ) (٦) .

٣٤ - حاشية للمحقق الخوانساري الحسين بن جمال الدين محمد ، المتوفى سنة (١٠٩٨هـ) ذكرها السيد الصدر في «الكلمة» .

٣٥ - حاشية للسيد حيدر علي الهندي ، المتوفى (١٣٠٣هـ) ، ذكرها السيد علي نقي في «مشاهير علماء الهند» .

٣٦ - حاشية للمؤلف نفسه وهو الشيخ زين الدين الشهيد في (٩٦٦هـ) غير مدونة رمزها «منه ره» رأى الشيخ آغا بزرك كثيراً منها في هامش نسخة كتابتها في

(١٠٩٥هـ) .

٣٧ - حاشية للمولى حسام الدين محمد صالح بن أحمد المازندراني أكبر أوصهار

المولى محمد تقي المجلسي ، المتوفى (١٠٨٦هـ) .

٣٨ - حاشية للسيد عبدالصمد بن أحمد بن محمد بن الطيب بن محمد بن نورالدين

ابن المحدث الجزائري ، المتوفى (١٣٣٧هـ) ، توجد عند حفيده السيد حسن بن

السيد مهدي ابن المؤلف .

٣٩ - حاشية للسيد عبدالله بن نورالدين الجزائري ، المتوفى (١١٧٣هـ) ، صرح

في إجازته الكبيرة بأنها لم تدون .

٤٠ - حاشية للمولى محمد علي بن أحمد القراچه داغي ، المتوفى (١٣١٠هـ) ،

طبعت بصورة متفرقة على هامش « الروضة » .

٤١ - حاشية للآغا محمد علي بن الآغا باقر البهبهاني ، المتوفى في كرمانشاه

(١٢١٦هـ) ، رأى الشيخ آغا بزرك المجلد الثالث منها المشتمل على كتاب

التجارة إلى آخر الديات في بقايا مكتبة الطهراني بكر بلاء .

٤٢ - حاشية للأمير السيد علي بن السيد عزيز الله بن عبدالمطلب الجزائري ،

المتوفى سنة (١١٤٩هـ) .

٤٣ - حاشية للميرزا محمد علي بن محمد بن مرتضى المدرسي الطباطبائي

اليزدي ، المتوفى (١٢٤٠هـ) .

٤٤ - حاشية على بحث الوقت والقبلة منها خاصة ، للمولى علي قلي بن محمد

الخلخالي ، المتوفى باصفهان حدود سنة (١١١٥هـ) .

٤٥ - حاشية للشيخ علي بن نصرالله الليثي تلميذ الشيخ البهائي ، قال الشيخ

سليمان الماحوزي في « تاريخ علماء البحرين » إن هذه الحواشي متفرقة ،

ومنها الحاشية على مبحث القسم من كتاب النكاح وهي استدراك مليح وقد

أجبت عنها في سنة (١٠٨٩هـ) .

٤٦ - حاشية للسيد الأمير فخرالدين المشهدي الخراساني ، المتوفى (١٠٩٧هـ) .

٤٧ - حاشية للمولى صدرالدين محمد بن إبراهيم الشيرازى ، المتوفى (١٠٥٠هـ) قال في « كشف الحجب » إنها دؤنت إلى كتاب الزكاة ، وقال الشيخ آغا بزرك : قد ذكرنا حاشية ولده الميرزا إبراهيم على كتاب الزكاة نقلاً عن ترجمته في « تتميم أمل الآمل » ولعلّ هذه غيرها فلاحظ .

٤٨ - حاشية للشيخ محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد المعروف بالشيخ محمد السبط ، دؤن منها إلى كتاب الصلح ، نسخها في المكتبة الرضوية .

٤٩ - حاشية الميرزا محمد بن سليمان التنكابني ، ذكر في قصصه أنّها في مجلّدات قال الشيخ آغا بزرك توجد قطعة من حواشي كتاب النكاح عند السيد شهاب الدين نزيل قم ، قال: أنّه فرغ منها في سنة (١٢٩٦هـ) .

٥٠ - حاشية للمولى محمد بن عبدالفتاح التنكابني السراب ، المتوفى (١١٢٤هـ) ذكرت في فهرس تصانيفه .

٥١ - حاشية للسيد محمد بن عليّ بن أبي الحسن العاملي صاحب « المدارك » رأى الشيخ آغا بزرك نسختها في مكتبة السيد محمد باقر الحجة الطباطبائي الحائري بكر بلاء .

٥٢ - حاشية للسيد الأمير رفيع الدين محمد الصدر بن المير شجاع الدين محمود ابن السيد علي المعروف بخليفة السلطان المرعشي الآملي ، المتوفى (١٠٤٠هـ) .

٥٣ - حاشية للسيد محمد بن هبة الله القزويني المولود في (١٢٩٦هـ) ، نزيل مشهد خراسان .

٥٤ - حاشية للسيد مصطفى بن السيد هادي بن السيد دلدار علي النقوي الكنهوي ، المتوفى (١٣٢٣هـ) ، ذكرت في فهرس تصانيفه .

٥٥ - حاشية للمولى محمد بن مؤمن بن شاه قاسم السبزواري .

٥٦ - حاشية للميرزا نصرالله الفارسي المدرّس بالروضة الرضوية ، المتوفى بها في جمادى الثانية (١٢٩١هـ) ، قال في « مطلع الشمس »: إنها أربع مجلّدات ،

- وقال في «فردوس التواريخ» إنها في مائة وعشرين ألف بيت (٧) .
- ٥٧ - حاشية للمولى محمد نضير بن المولى عبدالله بن المولى محمد تقي المجلسي .
- ٥٨ - حاشية للشيخ ياسين بن صلاح الدين بن علي البحراني ، قال في إجازته التي كتبها سنة (١١٤٥هـ) للسيد نصر الله الحائري: إنه قد برزت جملة منها ، نسأل الله توفيق الإتمام .
- ٥٩ - حاشية للسيد المير محمد يوسف بن المير عبدالفتاح التبريزي ، المتوفى سنة (١٢٤٢هـ) ، كان تلميذاً للوحيد البهبهاني .
- ٦٠ - كشف الرموز الخفية ، لمحمد بن حسن العاملي ، المتوفى (١٠٣٠هـ) .
- ٦١ - شرح لأحمد بن محمد التوني أخ المولى عبدالله الفاضل التوني صاحب «الوافية» ، المتوفى (١٠٧١هـ) ، كما في الذريعة ٦: ٩١ ، كان حياً سنة (١٠٩٧هـ) ، ط . تبريز ١٢٩١هـ وغيرها .
- ٦٢ - شرح لعبدالحسين بن أبي الحسن القاضي كان حياً سنة (١٠٨١هـ) .
- ٦٣ - شرح لمحمد بن قاسم الأصفهاني ديلمج ، كان حياً سنة (١٠٨٤هـ) ، طبع منه قسم كما في (فهرست خانبابا مشار: ٢٨٢ ، وانظر: الذريعة ٦: ٩٦ - ٩٧) .
- ٦٤ - حاشية لإبراهيم بن حسين المرعشي المعروف بـ «خليفة سلطان» ، المتوفى (١٠٩٨هـ) ، ط . تبريز وغيرها في هامش الروضة البهية .
- ٦٥ - شرح لفخر الدين محمد الموسوي (أواخر القرن الحادي عشر الهجري) .
- ٦٦ - حاشية للمير أبوطالب بن ميرزا بيك الميرفندرسكي (القرن ١١) .
- ٦٧ - الزهراء الذوية لعلي بن محمد العاملي ، المتوفى سنة (١١٠٤هـ) .
- ٦٨ - الرد على اعتراضات خليفة سلطان على الروضة البهية ، لعلي بن محمد العاملي .
- ٦٩ - شرح لجعفر بن عبدالله بن إبراهيم الحويزي قاضي أصفهان ، المتوفى

- (١١١٥هـ) ، من تلامذة العلامة المجلسى .
- ٧٠ - شرح لمحمد إبراهيم بن محمد معصوم الحسينى القزوينى ، المتوفى (١١٤٩هـ) .
- ٧١ - كشف اللسان من منطق الطيور والحيوان ، وهى رسالة فى شرح الكلمات الغربية لكتاب الأطعمة والأشربة من الروضة البهية لإسماعيل بن محمد ملك اليزدى العقدائى ، كان حياً سنة (١١١٧هـ) .
- ٧٢ - شرح مجهول المؤلف حرّر قبل سنة (١١١٩هـ) .
- ٧٣ - حاشية الروضة لجمال الدين محمد بن الآقا حسين بن جمال الدين الخوانسارى ، المتوفى (١١٢٥هـ) ط / طهران (١٢٧٢هـ) ، وهناك حاشية أخرى لأخيه آغا رضى محمد المتوفى قبله بقليل .
- ٧٤ - المناهج السوية للفاضل الهندى ، المتوفى سنة (١١٣٧هـ) ، سيأتى التفصيل عنه فى آخر هذا المقال .
- ٧٥ - تعليق على مبحث الزوال من الروضة البهية ، لأحمد بن إبراهيم البحرانى .
- ٧٦ - العين فى تعارض حقي المتبايعين ، للمختارى .
- ٧٧ - شرح لمحمد بن محمد صالح الحسينى الخاتون آبادى ، الشهيد سنة (١١٤٨هـ) ، ولعلّه متّحد مع ما ذكره الشيخ آغا بزرك بالرقم ١٠٦٦ باسم شرح الأمير محمد حسين بن الأمير محمد صالح الخاتون آبادى المتوفى سنة (١١٥١هـ) . ولأخيه محمد حسين المتوفى سنة (١١٥١هـ) ، حاشية على الروضة .
- ٧٨ - شرح لمحمد رفيع بن فرج الجيلانى ، كان حياً سنة (١١٥٠هـ) .
- ٧٩ - إشارات الفقه لصدر الدين محمد بن محمد نصير الطباطبائى اليزدى ، المتوفى سنة (١١٥٤هـ) .
- ٨٠ - الإبانة المرضية ، لمحمد صالح بن محمد سعيد الخلالى ، كان حياً سنة (١١٧٥هـ) ط / طهران (١٣١٣هـ) .

- ٨١ - شرح عبارة مشكلة في مبحث صلاة الميت ، لمحمد حسين بن أبي القاسم الخوانساري ، استاذ السيد مهدي بحر العلوم ، المتوفى (١١٩١هـ) ، طبع في أصفهان سنة (١٣٧٧هـ) مع « النهرية » لمحمد باقر الخوانساري .
- وهناك تعليقة على هذا الشرح لتلميذ المؤلف المحقق القمي عند حلّه لعبارة في مبحث صلاة الجنائز ذكرها في الروضات وعبر عنها بتعليقات شرح اللمعة ، وقد ذكرها الشيخ آغا بزرك في (الذريعة ٦ : ٩٣) .
- ٨٢ - شرح عبارة مشكلة في مبحث صلاة الخوف ، لمحمد حسين بن أبي القاسم الخوانساري المتقدم ذكره .
- ٨٣ - شرح لمحمد صادق (القرن الثاني عشر الهجري) .
- ٨٤ - المفردات الفارقة ، لعبدالقادر بن صدرالدين الحسيني المازندراني
- ٨٥ - شرح لحسين القزويني .
- ٨٦ - شرح الكرمانشاهي .
- ٨٧ - شرح لإسماعيل بن خداداد الهزارجربي الاسترآبادي ، كان حياً سنة (١٢٦٦هـ) .
- ٨٨ - شرح عبدالله بن محمد تقي الهزارجربي تيلكي ، المتوفى قبل سنة (١٢٣٣هـ) .
- ٨٩ - شرح لمحمد مهدي بن محمد جعفر الموسوي ، كان حياً سنة (١٢٣٧هـ) .
- ٩٠ - شرح لمحمد جعفر بن صفر الهمداني ، المتوفى (١٢٣٨هـ) .
- ٩١ - شرح لموسى بن جعفر كاشف الغطاء ، المتوفى (١٢٤٣هـ) .
- ٩٢ - شرح لمحمد رضا آل بحر العلوم .
- ٩٣ - مخزن الأسرار الفقهية ، لمحمد علي بن محمد باقر الهزارجربي ، تلميذ المحقق القمي ، المتوفى سنة (١٢٤٥هـ) في قمشه .
- ٩٤ - شرح لأحمد بن محمد مهدي النراقي ، المتوفى (١٢٤٥هـ) .
- ٩٥ - شرح لعبدالله بن محمد جعفر الكرمانشاهي ، المتوفى (١٢٥٣هـ) .

٩٦ - فصل الخطاب الإبراهيمية في شرح عبارات الروضة البهية ، لإبراهيم بن محمد حسين بن مجد الدين بن السيد علي خان المدني الشيرازي ، المتوفى حدود (١٢٥٥هـ) .

٩٧ - رسالة سهلة في شرح القبلية (بالفارسية) لعلي أكبر بن علي بن محمد الإسماعيلي ، كان حياً سنة (١٢٥٥هـ) .

٩٨ - شرح لمسيح بن محمد سعيد الطهراني ، المتوفى سنة (١٢٦٣هـ) ، وهو في عدة مجلدات .

٩٩ - شرح لمحمد النائيني كان حياً سنة (١٢٥٩) .

١٠٠ - مجمع الآراء ، وهي حاشية لمحمد جعفر الاسترآبادي ، المتوفى سنة (١٢٦٣هـ) .

١٠١ - شرح لمحمد رضا بن علي شريف الكوكدي الكلبيكاني ، كان حياً سنة (١٢٦٤هـ) .

١٠٢ - اللغات (بالفارسية) لمحمد بن مقيم البارفروشي المازندراني ، كان حياً سنة (١٢٦٤هـ) .

١٠٣ - اللوامع لمحمد بن مقيم البارفروشي السالف الذكر .

١٠٤ - شرح لمحمد باقر الكلبيكاني ، كان حياً سنة (١٢٦٧هـ) .

١٠٥ - منهاج الأمة ، لنصير الدين بن محمد النراقي ، المولود سنة (١٢١٩هـ) والمتوفى (١٢٧٣هـ) ، تلميذ صاحب الجواهر .

١٠٦ - شرح لمحمد بن جعفر بن محمد صفى آبادهائى ، المتوفى (١٢٨٠هـ) .

١٠٧ - شرح لمحمد ابراهيم قشلاقي .

١٠٨ - التحفة النجفية ، لمحمد تقى بن حسين علي الهروي الأصفهاني ، المتوفى (١٢٩٩هـ) في ثلاث مجلدات كبار .

١٠٩ - نسخة لجعفر الكزازي .

١١٠ - صفاء الروضة ، لمحمد صالح بن حسن الحائري الموسوي الداماد

- (الشهير بميرزا صالح عرب) ، المتوفى سنة (١٣٠٣هـ) .
- ١١١ - نسخة للحسن بن أحمد الحسيني الجيلاني ، كان حياً سنة (١٣٠٦هـ) .
- ١١٢ - التعليقة الأنيقة ، لمحمد عباس بن علي أكبر الموسوي التستري اللكنهوي ، المتوفى (١٣٠٦هـ) ، ط / لكنهو ١٣٣٩هـ (فهرست آصفية ٤: ٤٧٧) وانظر الذريعة ٤: ٢٢٣ .
- ١١٣ - حديقة الروضة أو منهاج النجاح ، لمحمد علي بن أحمد قراچه داغي ، المتوفى (١٣١٠هـ) ، ط / تبريز ١٢٩١هـ وغيرها في هامش الروضة البهية .
- ١١٤ - شرح لجواد بن عبدالحسين المبارك النجفي ، المتوفى (١٣١١هـ) رآه الشيخ آغا بزرك عند ولده الشيخ عبدالحسين مبارك .
- ١١٥ - حاشية لمحمد علي ابن السيد صادق الموسوي الرضوي ، المولود (١٢٣٩هـ) ، والمتوفى (١٣١١هـ) .
- ١١٦ - تعليقة لمحمد طاهر بن إسماعيل الموسوي الدزفولي - صهر الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله ، كان حياً سنة (١٣١١هـ) ، وانظر التفاصيل عنه (الذريعة ١٣: ٢٩٣ - ٢٩٤) .
- ١١٧ - المقاصد العلية ، لعلي بن محمد ابن السيد حسن ابن السيد محسن الأعرجي ، كان حياً سنة (١٣٢٢هـ) .
- ١١٨ - منهاج النجاة لعلي بن عبدالله علي ياري ، المتوفى (١٣٢٧هـ) ، ط / تبريز ١٣٠٩هـ و ١٣٤٠هـ .
- ١١٩ - منهاج الملة ، لعلي بن عبدالله علي ياري المتقدم ذكره .
- ١٢٠ - حاشية لمحمد علي بن محمد نصير المدرّس ، المتوفى (١٣٣٤هـ) ، طبع قسم منه في طهران سنة (١٣٢٣هـ) .
- ١٢١ - حاشية لمحمد حسين بن محمد قاسم القمشه أي ، المتوفى (١٣٣٦هـ) .
- ١٢٢ - الموائد الحسينية من الروضة البهية ، للحسن بن أحمد الحسيني الكاشاني ، المتوفى (١٣٤٢هـ) شرح في نحو عشرين مجلداً .

١٢٣ - الحاشية الرضية ، لأمجد حسين بن منور علي الله آبادي ، كان حياً سنة (١٣٤٣هـ) ، ط/ الهند ١٣٤٣هـ .

١٢٤ - سراج الأمة لمحمد حسن بن صفر علي البارفروشي ، المتوفى (١٣٤٥هـ) ، ط / طهران ١٣٢٤هـ و ١٣٦٦هـ .

١٢٥ - نسخة لمرتضى الحسينى السدهى الأصفهاني .

١٢٦ - نسخة لمحمد جعفر بن محمد طاهر .

١٢٧ - نسخة لعبدالغنى .

١٢٨ - هناك عدة نسخ لشروح وتعليق وحواش مجهولة المؤلف وهي :-

أ - نسخة في مكتبة جامعة طهران ٦٩٩٦/١ (فهرست ١٦ : ٤٢٣) .

ب - نسخة في مكتبة ملك ٢٥٤٥ (فهرست ١ : ٢٢٥) .

ج - نسخة في مكتبة الروضة الرضوية ١٨٠ فقه (فهرست ٢ : ٥٤ - ٥٥) .

د - نسخة في مكتبة المدرسة الفيضية ٦٠ (فهرست ١ : ٨١) .

هـ - نسخة في المكتبة الرضوية ٤٩/٢ (فهرست : ٤٨) .

و - نسخة في مكتبة جامعة طهران ٢٥٢٦/٣ (فهرست ٩ : ١٣٢٦) .

ز - نسخة في مكتبة المدرسة الفيضية ٣٠٧ (فهرست ١ : ٨١) .

ح - نسخة في مكتبة المرعشى ٢٠٧٨/٢ (فهرست ٦ : ٩٢) .

ط - نسخة في مكتبة المجلس ٨٨ : ٢ ، امام جمعه خوي (فهرست ٧ : ٨٨) .

ي - نسخة في مكتبة المسجد الأعظم ٣٥٢٩ (فهرست : ١٠٣٣) .

ك - نسخة في مكتبة المسجد الأعظم ٢٤٢٤/٣ (فهرست : ٥٢٧) .

الشروح والتعليقات الحديثة للروضة البهية :

١ - النجعة في شرح اللمعة للعلامة المحقق الشيخ محمد تقي التستري رحمته الله ، في ١١

مجلداً ، ط/ مكتبة الصدوق ، طهران .

٢ - الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية للسيد محمد حسن ترحيني العاملي في ٩

أجزاء ، ط / دار الهادي ، بيروت .

٣ - اللمعة الدمشقية تعليقات السيّد محمد كلانتر في ١٠ مجلّدات ، طبع مراراً في النجف وقم وبيروت .

٤ - شرح الروضة البهية للشيخ أحمد الدشتي صدر منه إلى الآن ثلاثة أجزاء ، ط/قم .

٥ - النضيد (بالفارسية) للشيخ حسن قاروبي في ١٣ جزءاً .

٦ - المباحث الفقهية (بالفارسية) للشيخ جواد ذهني الطهراني في ٣٠ جزءاً .

٧ - شرح اللمعة (بالفارسية) للسيّد علي الحسيني في ثلاثة أجزاء .

٨ - ترجمة وتوضيح اللمعة (بالفارسية) لعلّي الشيرواني في خمسة أجزاء (شرح المجلّد الثاني من الطبعة الحجرية) .

أوسع شروح الروضة البهية:

وأوسع الشروح للروضة البهية وأعمقها مادة وأمتنها استدلالاً هو شرح الفاضل الهندي المشار إليه سالفاً بالرقم ١٥ وقد وصفه الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتابه الذريعة^(٨) فقال :

المناهج السويّة في شرح الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، للفاضل الهندي ، المولى بهاء الدين محمد بن تاج الدين الحسن بن محمد الأصفهاني ، من أواخر الدولة الصفوية ، ولد سنة (١٠٦٢هـ) والمتوفى - كما على لوح قبره - سنة (١١٣٧هـ) ، وهو في أربعة مجلّدات خرج منه شرح كتاب الطهارة ، مزجا ، في نحو من ثلاثين ألف بيت ، وكتاب الصلاة فصلاً في قرب عشرين ألف بيت ، والزكاة والصوم نصف الصلاة وختمه بالحجّ ، وفرغ من الصلاة في مولد النبيّ يوم الخميس السابع عشر من أوّل الربيعين من سنة ثمانية وثمانين بعد الألف ، وهو إلى إمامة الأبرص في نسخة السيّد محمد باقر الحجة ، وفرغ من الزكاة ليلة الأضحى سنة (١٠٩٣هـ) ، وفرغ من الخمس في أوّل نقل ثانية جمادى سنة (١٠٩٤) وفرغ من الاعتكاف بعد الصوم في الثاني والعشرين من شعبان (١٠٩٥) ، كما في

نسخة السيد محمد باقر الحجة
بكر بلاء .

ثم ذكر النسخ التي وقف عليها
فقال : نسخة منه في خزانة سيدنا
المجدد الشيرازي بسامراء ، وخزانة
الحاج سيد علي الايرواني في تبريز
وغيرهما ، وثلاث مجلدات في كتب
السيد محمد اليزدي باصفهان إلى آخر
الاعتكاف عند السيد محمد بن علي
الكوهكمري في النجف ، ومجلد الصلاة
عند الشيخ هادي كاشف الغطاء بخط
المولى محمد علي بن محمد قاسم
القمشه أي في سنة (١٢٣٥هـ) .

وقال المحقق التستري في وصف
المناهج السوية : « وهي مبسطة
مشحونة بالفوائد والتحقيقات » (٩) .
ونسخها موجودة في :

- ١ - مكتبة جامعة طهران ١١٥٩ و ٢٣٦٥
(فهرست ٥ : ٢٠٦٨ - ٢٠٦٩ و ٩ : ٩٦٦) .
- ٢ - المكتبة الوطنية ٦٠٣ / عربي (فهرست
٨ : ٨٨) .
- ٣ - مكتبة المطهري ٢٥٦ (فهرست ١ :
٤٤٩) .
- ٤ - مكتبة المجلس ٢٢٢ ، إمام جمعة

- خوي ١٣٢٧ (فهرست ٤ : ٩٧ - ٩٨
و ٧ : ٣٧٣) .
- ٥ - مكتبة مفتاح ٦٢ (فهرست ٢٩٩) .
- ٦ - مكتبة ملك ثلاث نسخ (فهرست ١ :
٧٣٩) .
- ٧ - مكتبة المسجد الأعظم وفيها أربع
نسخ (فهرست : ٣٨٨ - ٣٨٩) .
- ٨ - مكتبة آية الله المرعشي خمس نسخ
(فهرست ٨ : ١٤٨ - ١٤٩ و ١١ : ٤٢) .

البطاقة الشخصية للفاضل الهندي

اسمه : أبو الفضل بهاء الدين محمد بن
الحسن الأصفهاني .
لقبه : الفاضل الهندي ، بهاء الدين ،
كاشف اللثام .
ولادته : سنة ١٠٦٢ هـ .
مؤلفاته : ألف أكثر من أربعين كتاباً
ورسالة ، وأهمها : كشف اللثام عن قواعد
الأحكام للعلامة الحلّي ، والمناهج
السوية في شرح الروضة البهية .
وفاته : سنة ١١٣٧ هـ عن عمر يناهز ٧٥
عاماً .

الهوامش

- (١) أعيان الشيعة ١٠: ٦٠ .
- (٢) لاحظ للمزيد كتاب «مدخل إلى فقه الشيعة / مقدّمه اى بر فقه شيعة» للسيد حسين المدرّسي ، الصفحة ١٣٨ و ١٣٩ ، فقد أورد نماذج من أقدم نسخ اللمعة الدمشقية ، ثم أتبعها بقائمة لما هو متوفّر من شروحا . وقد نقلنا عنه هنا مع حذف أنواع النسخ وأرقامها وأماكن إيداعها في المكتبات .
- (٣) انظر: الذريعة ١٣: ٢٩٢- ٢٩٦ ، ٦: ٩٠- ٩٨ .
- (٤) انظر: مدخل إلى فقه الشيعة: ١٨٥- ١٩٣ .
- (٥) التسلسل من رقم ١- ٥٩ ، نقلاً عن الذريعة بتصرّف ، ومن ٦٠- ١٢٨ عن كتاب (مدخل إلى فقه الشيعة) بتصرّف واختصار أيضاً .
- (٦) تجدر الإشارة إلى أنّ الحواشي على الروضة البهيّة المنسوبة إلى هذا البيت الجليل ، كما يلي:
- ١ - حاشية لوالد سلطان العلماء: السيّد مير رفيع الدين محمّد الصدر بن المير شجاع الدين محمود ابن السيّد علي ، المعروف بخليفة سلطان المرعشي الآملي ، المذكورة بالرقم ٥٢ .
- ٢ - حاشية لعلاء الدين حسين سلطان العلماء ، المذكورة بالرقم ٣٣ .
- ٣ - حاشية لولده السيّد إبراهيم بن حسين المرعشي ، المتوفّى سنة (١٠٩٨هـ) ، المذكورة بالرقم ٦٤ ، طبعت هذه الحاشية في هامش الروضة البهيّة في تبريز .
- ٤ - حاشية لحفيده السيّد ميرزا محمّد باقر خليفة سلطاني ، المتوفّى أوائل عصر نادر شاه وهو حسن بن علاء الدين حسين سلطان العلماء ، وقد ذكرها بالرقم ٢٢ والمراد بحاشية سلطان العلماء أو تعليقه على الروضة هو حاشية علاء الدين حسين ، لا حاشية أبيه ولا ابنه ولا حفيده .
- (٧) البيت: مصطلح كان يطلق على مجموعة أوراق أو صفحات ، كما يطلق اليوم عليها اسم الفورمة لكلّ (٨) صفحات ، والملزمة لكلّ (١٦) صفحة من الكتاب .
- (٨) الذريعة ٢٢: ٣٤٥ .
- (٩) مقابيس الأنوار: ١٨ .

من فقهاءنا

٥

الفقيه الأقدم ابن الجُنيد الإسكافي - القسم الثاني -

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

لم تحدّد كتب التراجم والرجال مشايخ فقيهنا الإسكافي ، وكذا الحال بالنسبة لتلامذته والراوين عنه ، وإنّما ظفّرنا بأسماء البعض منهم من خلال البحث في كتب الفقه والرجال ، فعثرنا على مجموعة ممّن يأخذ عنهم أو يأخذون منه . ونبدأ الحديث بسرد أسماء المجموعة الأولى وهم مشايخه وأساتذته :

مشايخه :

١ - العاصمي ، أحمد بن محمّد بن عاصم أبو عبدالله ، وهو ابن أخي عليّ ابن عاصم المحدث .

ذكر الشيخ في رجاله - في من لم يرو عنهم عليه السلام - أنه روى عنه ابن الجنيـد وابن داود ، وفي الفهرست نقل تصريح ابن الجنيـد بروايته عن العاصمي ^(١) .

٢ - حُميد بن زياد بن حمّاد الدّهقان ، (المتوفّى سنة ٣١٠هـ) ، كوفي ، سكن سورا .

قال فيه النجاشي : « كان ثقة ، واقفاً ، وجهاً فيهم » ، ونقل عنه في ترجمة الحسن بن أيّوب قال : « قال ابن الجنيـد : حدّثنا حُميد بن زياد قال : حدّثنا محمّد بن عبد الله بن غالب ، عن الحسن بن أيّوب » ^(٢) .

٣ - الشلمغاني ، محمّد بن عليّ بن أبي العزّاقر ، (المتوفّى سنة ٣٢٢هـ) .

قال عنه النجاشي : « كان متقدّماً في أصحابنا ، فحمّله الحسد لأبي القاسم الحسين ابن روح على ترك المذهب والدخول في المذاهب الرديئة ، حتى خرجت فيه توقيعات ، فأخذّه السلطان وقتله وصلبه » ^(٣) .

وقد ذكر الحجّة السيّد حسن الصدر أنّه روى عنه في أيام استقامته ^(٤) ، إلّا أنّ الشيخ روى عنه في الغيبة ما يؤكّد النقل عنه حتى بعد انحرافه ، قال الشيخ : « وذكر أبو محمّد هارون بن موسى قال : قال لي أبو عليّ بن الجنيـد : قال لي أبو جعفر محمّد بن عليّ الشلمغاني : ما دخلنا مع أبي القاسم الحسين ابن روح عليه السلام في هذا الأمر إلّا ونحن نعلم فيما دخلنا فيه ، لقد كنّا نتهارش على هذا الأمر كما تتهارش الكلاب على الجيف . . . » ^(٥) .

٤ - عبدالواحد بن عبد الله بن يونس ، (المتوفّى سنة ٣٢٦هـ) .

ذكر النجاشي أنّه روى عنه ، قال في ترجمة حنان بن سدير أنّه روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليه السلام ، ثمّ قال : « أخبرنا شيخنا أبو عبد الله ، عن محمّد ابن أحمد بن الجنيـد قال : حدّثنا عبدالواحد بن عبد الله بن يونس قال : حدّثنا محمّد بن أحمد ابن يعقوب بن إسحاق بن عمّار قال : حدّثنا عليّ بن الحسن بن فضال قال : حدّثني إسماعيل بن مهران ، عن حنان بن سدير ، عن

أبي عبدالله عليه السلام (٦) .

٥ - محمد بن علي بن مَعمر الكوفي .

سمع منه التلعكبري سنة (٣٢٩هـ) كما في رجال الشيخ (٧) ، وقد أورد النجاشي في رجاله (٨) في ترجمة «صبيح الصائغ» أنَّ ابن الجنيد حَدَّثَ عن محمد بن مَعمر عن محمد بن بكر بن جناح بكتابه - أي كتاب صبيح - ولم نعثر لابن الجنيد على رواية الحديث عن ابن مَعمر ، إلاَّ أنَّه غير مستبعد - كما وجدناه في مجموعة مَمَّن سبق ذكرهم من مشايخه - حيث إنَّه يروي عنهم تارة أو ينقل عنهم كتاباً لراي ما تارة أخرى ، على أنَّ طبيعة الأمور تقتضي ذلك أيضاً؛ إذ من المستبعد أنَّه نقل عن ابن مَعمر خصوص هذا المورد حسب ولم ينقل عنه ما عداه .

٦ - أبو عثمان بن عثمان بن أحمد الذهبي .

ذكره الشيخ في رسالة تحريم الفقاع (٩) .

تنبيه:

ذكر العلامة الكاظمي في مشتركاته (١٠) أنَّ ابن الجنيد يروي عن المحدث والرجالي الشهير أحمد بن محمد بن عقدة الهمداني (المتوفى سنة ٣٣٢هـ أو ٣٣٣هـ) ، وقد نقل عنه ذلك المامقاني (١١) والبروجردي في طرائف المقال (١٢) من دون اعتراض ، وهو وهم ، والمنشأ فيه ما ذكره الشيخ في ترجمة ابن عقدة بعد إيراد اسمه ونسبه أنَّه أخبره بذلك أحمد بن عبدون عن محمد بن أحمد بن الجنيد (١٣) ، وهو أعمُّ من روايته عنه كما أفاده المحقق التستري (١٤) ، وإن كان ممكناً في ذاته ؛ لمعاصرة أحدهما الآخر ، إلاَّ أنَّه لا مثبت له ؛ إذ لم تذكر كتب الرجال والحديث ذلك أصلاً .

تلامذته والرواة عنه :

١ - الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، (المتوفى سنة ٤١٣هـ) .

ذكر ذلك الشيخ في الفهرست^(١٥) والرسائل العشر^(١٦) .

٢ - الحسين بن عبيد الله الغضائري ، (المتوفى سنة ٤١١هـ) .

نص عليه النجاشي في مواضع من كتابه^(١٧) ، وورد أيضاً في الرسائل العشر للشيخ الطوسي^(١٨) .

٣ - أحمد بن عبد الواحد بن عبدون .

ذكره الشيخ في مواضع من الفهرست^(١٩) .

٤ - الرجالي الكبير أبو العباس أحمد بن علي النجاشي ، (المتوفى سنة ٤٥٠هـ) .

حيث روى عن شيوخه : الحسين بن عبيد الله الغضائري ، والشيخ المفيد ، وسائر مشايخه الثقات المجاز عنهم رواية كتب ابن الجنيد ومصنفاته ، كما صرح به النجاشي^(٢٠) .

٥ - جميع مشايخ النجاشي الذين أجازهم ابن الجنيد ، وأجازوا النجاشي رواية مصنفاته^(٢١) .

٦ - الشيخ الطوسي ، محمد بن الحسن ، (المتوفى سنة ٤٦٠هـ) .

ينقل عنه بواسطة واحدة . عن ابن عبدون والشيخ المفيد كما في الفهرست ، وعن جماعة - لم يحددهم - كما في الرجال^(٢٢) .

٧ - الشيخ الأجل هارون بن موسى التلعكبري .

حيث أورد الشيخ في « الغيبة » عنه ، كما تقدّم نقله عند الحديث عن ابن أبي العزاقر الشلمغاني .

ابن الجنيد والقول بالقياس :

لا يختلف اثنان في أنّ الفقه المذهبي الذي تأسّس رسمياً بظهور المذاهب

الأربعة في القرن الثاني ، قد حمل معه معالم خاصّة تميّزت على ضوئها مدارس المسلمين الفقهية ، فكان من الطبيعي أن تستقلّ كلّ مدرسة باتجاهها ومنحائها الخاصّ بها ، فمدرسة العراق كان العمل بالرأي والقياس هو المعلّم البارز فيها ، فيما كان العمل بالحديث هو المعلّم الأساس لمدرسة الحجاز .

وأما مدرسة أهل البيت عليه السلام - والتي تمثّلت وقتئذٍ في الإمامين الباقرين عليه السلام اللّذين عاصرا ظهور الفقه المذهبي ومدارسه - فقد كان لها شأن آخر تجاه ذلك الوضع؛ إذ شيدت موقفها على رفض القياس والرأي ، وسعت إلى تأصيل وتجذير هذا الموقف كركن مهمّ من أركان المدرسة في نفوس أتباعها من الفقهاء والرواة ، معتمدة في ذلك أسلوبين أساسيين :

الأول: أسلوب الرفض العملي للقياس في مقام بيان الأحكام الشرعية وتحديد مداركها؛ بمعنى أنّ أئمّة أهل البيت عليه السلام لم يعولوا على القياس كمصدر من مصادر التشريع في مجال التطبيق .

الثاني: رفض القياس وإقصاءه عن دائرة الفقه والاستدلال من خلال ما ورد عنهم عليه السلام من التحذير والردع عن العمل بالقياس بأشدّ أنحاء الردع ، حتى قيل: إنّ الأحاديث في ذمّه قد بلغت الخمسمئة حديث^(٢٣) .

وبذلك فقد كان لمدرسة أهل البيت عليه السلام موقف معلن وصريح تجاه القياس ، تنقطع معه كلّ أسباب الشبهة والالتباس .

وتأسيساً على ذلك ، فكيف يقع لفقيه لامع كابن الجنيّد أن يأخذ بالقياس - كما نُسب له - ويجعله مصدراً له من مصادر الاجتهاد والإفتاء ، سيّما بعد اتّضح معالم التشيّع طوال الفترة ما بين عصر الباقرين عليه السلام إلى زمن الغيبة الصغرى؟!

وقد وُجدت عدّة محاولات للإجابة على ذلك ، وقبل التعرّض لتلك المحاولات نشير إلى أهمّ وأقدم النصوص الدالّة على عمله بالقياس ، وهي كالآتي :

١ - ما ذكره معاصره وتلميذه الشيخ المفيد (المتوفى سنة ٤١٣هـ) -
 - ويعتبر أهم هذه النصوص وأقدمها - حين أجاب فيه على بعض مشايخ
 الأحناف بنيسابور لما ادعى وصول ابن الجنيد إليها وقوله بالقياس . قال رحمه الله :
 « فأما قوله بالقياس في الأحكام الشرعية واختياره مذاهب لأبي حنيفة وغيره
 من فقهاء العامة لم يأت بها أثر عن الصادقين (عليه السلام) ، فقد كنّا ننكره عليه غاية
 الإنكار ، ولذلك أهمل جماعة من أصحابنا أمره وأطرحوه ولم يلتفت أحد منهم
 إلى مصنف له ولا كلام .

وأجاب المفيد على ما ذكره الشخص المذكور من محاوره جرت بينه وبين
 ابن الجنيد في أمر القياس فقال : « مع أنه لو كان الجندي قد قال بما حكيت
 عنه ولم يردّ فيه ولم ينقض فهو من جنس ما كنّا ننكر عليه من الهذيان ،
 وليس علينا عهدته في غلطه ، لما قد بيّنا خطأه وزايلناه » (٢٤) .

٢ - ما ذكره الشيخ المفيد أيضاً في المسائل السروية حيث قال : « فأما
 كتب أبي علي بن الجنيد فقد حشّاها بأحكام عمل فيها على الظنّ ، واستعمل
 فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل ، فخلط بين المنقول عن الأئمة (عليهم السلام)
 وبين ما قاله برأيه ، ولم يفرد أحد الصنفين من الآخر » (٢٥) .

٣ - ما ذكره الشيخ النجاشي بعد إيراد فهرست كتبه ، قال : « وسمعت
 شيوخنا الثقات يقولون عنه : إنه كان يقول بالقياس » (٢٦) .

٤ - ما تقدّم نقله عن الشيخ الطوسي : « إنه كان يرى القول بالقياس ،
 فتركت لذلك كتبه ولم يعول عليها » (٢٧) .

٥ - كتبه التي كتبها في الدفاع عن القياس كما هو ظاهر الحال من
 عناوينها ، مثل : « كشف التمويه والالتباس على أغمار الشيعة في أمر
 القياس » .

٦ - ما ذكره الشيخ الحنفي السابق ذكره من أنّ ابن الجنيد - بعد محاوره

جرت بينهما - قد تشاغل بالثناء على أصحابنا القائسين وقال: « فلأجل قولكم بمثل هذا المقال على أصحابي قلت بالقياس ، وخالفت أصحابي كلهم في اعتقادهم فيه » .

قال الشيخ الحنفي: فضحكت من تبرئه إليّ ، ومصانعته لي ، وحمدت الله على ما أولى .

وقال أيضاً في موضع آخر: وقايسته - أي ابن الجنيّد - فوجدته من أجهل الناس ، وأبعدهم عن طريق العلم ، وتقرب إليّ بوفاق أبي حنيفة في مسائل وبالقول بالقياس في الأحكام والرأي ، ولم يكن يحسن من ذلك كلّ شيئاً^(٢٨) .

ولئن كان الناقل المذكور قد انفرد بنقله لكان متّهماً به ، ولكن ما سبق نقله يعضد كلامه ويؤيده .

وهذه الأدلّة هي في غاية الوضوح في الدلالة على المقصود ، وقد عوّل متأخرو علماء الرجال والتراجم - سيّما النجاشي والطوسي - في نسبة القياس له .

وأما المحاولات والإجابات على النسبة المذكورة فهي:

المحاولة الأولى:

وهي لجمع من الأعلام كالسيد بحر العلوم الطباطبائي والعلامة المامقاني والشيخ أبي عليّ الحائري والسيد الخوئي^(٢٩) .

وإليك عبارة الأوّل من هؤلاء الأعلام في تقرير هذه المحاولة وبيانها ، إذ بالغ أكثر من غيره ببيان طويل في معالجة الموضوع ودراسته فقال ﷺ: والوجه في الجمع بين ذلك وبين ما نراه من اتّفاق الأصحاب على جلالته وموالاته وعدم قطع العصمة بينهم وبينه حملة على الشبهة المحتملة في ذلك

الوقت لعدم بلوغ الأمر فيه إلى حدّ الضرورة؛ فإنّ المسائل قد تختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف الأزمنة والأوقات ، فكّم من أمر جلّي ظاهر عند القدماء قد اعتراه الخفاء في زماننا لبعد العهد وضياح الأدلّة ، وكّم من شيء خفي في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلاء باجتماع الأدلّة المنتشرة في الصدر الأوّل أو تجدد الإجماع عليه في الزمان المتأخّر . ولعلّ أمر القياس من هذا القبيل ، فقد ذكر السيّد المرتضى في مسألة له في أخبار الآحاد^(٣٠) أنّه قد كان في رواتنا ونقطة أحاديثنا من يقول بالقياس كالفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمان وجماعة معروفين . وفي كلام الصدوق عليه السلام في الفقيه ما يشير إلى ذلك حيث قال في باب ميراث الأبوين مع ولد الولد: « وقال الفضل بن شاذان بخلاف قولنا في هذه المسألة . . . وهذا ممّا زلّت به قدمه عن الطريقة ، وهذا سبيل من يقيس »^(٣١) .

ثمّ أيّد ما أفاد فقال : « وممّا يدلّ على ما قلناه من قيام الشبهة التي يعذر بها ابن الجنيد في هذه المقالة - مضافاً إلى اتفاق الأصحاب على عدم خروجه بها من المذهب وإطباقهم على جلالته وتوثيقهم وتصريحهم بتوثيقه وعدالته - أنّ هذا الشيخ كان في أيام معزّ الدولة من آل بويه وزير الطائع من الخلفاء العباسيّة ، وكان المعزّ إماميّاً عالماً ، وكان أمر الشيعة في أيامه ظاهراً معلناً ، حتى أنّه كان قد ألزم أهل بغداد بالنوح والبكاء وإقامة المآتم على الحسين عليه السلام يوم عاشوراء في السكك والأسواق ، وبالتهنئة والسرور يوم الغدير . . . فكيف يتصوّر من ابن الجنيد في مثل ذلك الوقت أن ينكر ضرورياً من ضروريات المذهب ، ويصنّف في ذلك كتاباً يبطل فيه ما هو معلوم عند جميع الشيعة ، ولا يكتفي بذلك حتى يسمّي من خالفه فيه «أغماراً وجهالاً» ، ومع ذلك فسلطانهم مع علمه وفضله يسأله ويكاتبه ويعظّمه؟! ولولا قيام الشبهة والعذر في مثله لامتنع مثله بحسب العادة . . . فظهر: أنّ خطأه في أمر القياس وغيره في ذلك الوقت كان كالخطأ في مسائل الفروع التي يُعذر فيها المخطئ ولا

يخرج به عن المذهب» (٣٢) .

ومحصّل المحاولة المذكورة هو كون فكرة القياس في تلك الفترة من المسائل الفرعية والاجتهادية التي قد يخطأ فيها الفقيه كما يخطأ في غيرها ، ولم تكن في طبيعتها ترقى إلى حدّ الضرورة المذهبية ، كما هو الأمر في مفهوم العصمة أو الإمامة مثلاً .

المناقشة :

إنّ فكرة القياس كمبدأ أساسي من مبادئ الاجتهاد قد تحرّكت في واقع الممارسة الفقهيّة لدى البعض بكلّ فاعليّة وزخم في النصف الأوّل من القرن الثاني ، وذلك على يد أبي حنيفة النعمان بن ثابت (المتوفى سنة ١٥٠هـ) مؤسس المذهب الحنفي ، وقد تصدّى الإمام الصادق عليه السلام في تلك الآونة لإبطال هذا المبدأ ، وإقصائه عن دائرة الاجتهاد والإفتاء ، كما أنّه نبّه إلى خطره على الدين والشريعة بأحاديث قلّما نجد لها نظيراً في شدّة لحنها وقوّة ردعها ، وله عليه السلام في هذا المضمار مناظرات (٣٣) جرت مع أبي حنيفة أثبت له خواء هذه الفكرة وعدم جدواها في ضوء الواقع الفقهي .

وقد كان هذا الموقف من قبل أئمّة أهل البيت عليهم السلام صريحاً ومشهوراً لدى العامّ والخاصّ ، ولا يكاد يخفى على أدنى من يتعاطى أمر الفقه والحديث ، وهكذا كان الأمر يزداد وضوحاً وجلاءً كلّما تقادمت الأعوام حتى شكّل أمر القياس معلماً بارزاً تميّز به مدرسة أهل البيت عليهم السلام .

وفي ضوء ذلك فلا يمكن تصحيح الفرضية التي قامت عليها المحاولة المزبورة من عدم وصول الأمر في ذلك إلى حدّ الضرورة ، سيّما وأنّ الفترة التي برز فيها نشاط ابن الجنيد هي النصف الأوّل من القرن الرابع ، ممّا يعني مرور فترة كافية لترسيخ موقف أهل البيت عليهم السلام من القياس في أذهان المتريّبين في مدرستهم ، ومن ثمّ تحويل ذلك الموقف إلى ضرورة يعرفها أصاغر

أتباعهم فضلاً عن أجلائهم وفقهائهم .

وقد أفصح السيّد المرتضى علم الهدى عن هذه الحقيقة وأشار إليها في معرض كلامه عن القياس وأخبار الآحاد فقال: « إِنَّ أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدّمهم ومتأخّرهـم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن القياس في الشريعة ، ويعيبون أشدّ عيب الذاهب إليهما والمتعلّق في الشريعة بهما ، حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من المذاهب» (٣٤) .

وفي العدة دعوى إجماع الطائفة المحقّقة على ذلك قال : « وهو أقوى ما اعتمد في ذلك » (٣٥) .

بل إنّ إبطال القياس بلغ عند جماعة ممّا - كما أفاده السيّد المرتضى - إلى حدّ دعوى الاستحالة من جهة العقل .

هذا ، وإنّ ممّا يدعم كون المسألة من المسائل المسلّم بطلانها إعراض جمهور قديماء الأصحاب عن كتبه كما سمعت من كلماتهم الآتفة ، فلو كانت المسألة اجتهادية لما استحقّ هذا الإعراض الواسع ، ولكان الشأن فيها كباقي المسائل الفرعية التي يكثر فيها الخلاف ولا تؤدّي إلى إعراض بعضهم عن بعض وإسقاط كتبه عن الاعتبار .

ثانياً: على فرض تسليم الفرضية التي ابتنت عليها المحاولة من كون المسألة اجتهادية وأنّها لم تبلغ حدّ الضرورة إلّا أنّ هذا الدفاع أيضاً لا يجدي شيئاً؛ إذ المسألة ممّا ورد فيها النصّ القطعي ولم تكن مسكوتاً عنها من قبل الأئمة عليهم السلام ، كما أنّها لم تكن مثار الخلاف والجدل في لسان الأخبار وأقوال الفقهاء ليقلّ إته استند لروايات معارضة لما ورد من ذمّ القياس والنهي عنه ، وعليه فلا يمكن خفاء مثل هذه الأحاديث الرادعة على متّفقه فضلاً عن فقيه ، فيكون الاجتهاد فيها على غير وجهه الصحيح؛ لأنّه اجتهاد في مقابل النصّ .

وأما ما أُيدَ به كلامه من أنَّ ابن الجنيد كان معاصراً لمعزّ الدولة وقد كان إمامياً عالماً ، فلو كان بطلان القياس بتلك الدرجة من الوضوح والضرورة لاقتضى معاملته من قبل هذا السلطان بغير ما نقل عنه من إجلاله وتعظيمه ، فالجواب عليه :

أولاً: إنّ الأخذ بالقياس أو رفضه شأن علمي يعرفه الفقهاء ويهتمهم أمره كما مرّ نقله عن الشيخ المفيد والطوسي والنجاشي ، ولذا قد يخفى مثله على معزّ الدولة - الذي عُرف باحترامه لعلماء الشيعة سيّما الشيخ المفيد - ولم ينقل عنه أنّه كان من العلماء ، وحتى على فرض علمه به فإنّه قد يكون ترك الخوض في ذلك لمصالح اقتضت السكوت .

ثانياً: إنّ ابن الجنيد حتى مع تسليم كونه يعمل بالقياس فإنّه معدود في زمرة علماء الإماميّة وفقهائها كما طفت به عباراتهم وآراؤهم السالف ذكرها ، وعليه فإنّ مكاتبة معزّ الدولة له قد تأتي في هذا السياق ومن هذا المنظار .

المحاولة الثانية :

ما ذكره السيّد السيستاني في كتابه «الرافد إلى علم الأصول» على نحو الاحتمال فقال : « إنّ نسبة العمل بالقياس لابن الجنيد وردت في عدّة كتب ، ولكننا نحتمل أن تكون النسبة في غير محلّها بمقتضى تتبّعنا لاستعمال كلمة القياس ، فلعلّ المراد بهذه الكلمة هو ما نعبّر عنه بالموافقة الروحية للكتاب والسنة .

بيان ذلك : إنّ معظم الأصوليين المتأخّرين فسّروا الأحاديث الآمرة بعرض الخبر على الكتاب والسنة نحو : « ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فذروه » بالموافقة والمخالفة النصّية ؛ بمعنى أن يعرض الخبر على آية قرآنية معيّنة ، فإن كانت النسبة بينهما هي التباين أو العموم من وجه طرح الخبر ، وإن كانت النسبة هي التساوي أو العموم المطلق أخذ .

ولكنّا نفهم أنّ المراد بالموافقة الموافقة الروحية؛ أي توافق مضمون الحديث مع الأصول الإسلامية العامة المستفادة من الكتاب والسنة ، فإذا كان الخبر مثلاً ظاهره الجبر فهو مرفوض؛ لمخالفته قاعدة الأمر بين الأمرين المستفادة من الكتاب والسنة بدون مقارنته مع آية معيّنة ، وهذا المفهوم الذي نطرحه هو الذي يعبر عنه علماء الحديث المتأخرون بالنقد الداخلي للخبر؛ أي مقارنة مضمونه مع الأصول العامة والأهداف الإسلامية ، وهو المعبر عنه في النصوص بالقياس ، نحو: «ففسه على كتاب الله» .

إذن ، فمن المحتمل كون المراد من عمل ابن الجنيد بالقياس هو كونه من المدرسة المتشددة في قبول الحديث التي تلتزم بنظرية النقد الداخلي للحديث والموافقة الروحية فيه للكتاب والسنة ، في مقابل مدرسة المحدثين التي تعتقد بقطعية صدور أكثر الأحاديث دون مقارنتها مع الأصول الإسلامية» (٣٦) .

المناقشة:

أولاً: إنّنا لا ننكر اشتراك لفظة القياس بين معناه الاصطلاحي وبين المعنى المذكور في قوله ﷺ «ففسه على كتاب الله» الذي هو بمعنى العرض ، إلا أنّ المتأمل في كلمات من نسب إليه العمل بالقياس كالشيخ المفيد والطوسي والنجاشي يجزم - لصراحتها - بعدم إرادة المعنى الثاني من كلامهم ، وإلا لو كان المراد ذلك لما استوجب الذمّ والمقاطعة لآرائه وكتبه؛ فإنّ الرجوع لكتاب الله وعرض الحديث وقياسه عليه بأيّ معنى فسّرناه ممّا لا ينبغي فيه التوقّف أو الإشكال .

ثانياً: إنّ من المستبعد تبلور فكرة النقد الداخلي للحديث عند القدماء ، ولا شاهد له في كتبهم واستنباطاتهم ، وإنّما تبلورت هذه الأفكار تزامناً مع تطوّر واتّساع علمي الحديث والأصول .

المحاولة الثالثة :

إنّ ابن الجنيد لم يكن يعمل بالقياس ، وذلك لإمكان أن يكون رميهم له

بالقياس لاستدلاله في كتابه الكبير بطريق الإمامية وطريق مخالفيهم . ويشير إليه قول الشيخ في العدة - وإن لم يصرح باسمه - عند محاولة الاستدلال بعمل الطائفة على أخبار الآحاد الذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم لم يعملوا به أصلاً ، وإذا شذّ واحد منهم عمل به في بعض المسائل على وجه المحاجة لخصمه وإن لم يعلم اعتقاده ردّوا قوله وأنكروا عليه وتبرّأوا من قوله^(٣٧) .

ثمّ استشهد صاحب المحاولة لرأيه وعدم تمامية النسبة بأنّ من جملة كتبه كتاب كشف التمويه والالتباس على أغمار الشيعة في أمر القياس .

وقد ذهب إلى هذا التفسير الشيخ أبو علي الحائري^(٣٨) والسيد الخوانساري^(٣٩) ، واحتمله السيد بحر العلوم الطباطبائي ، ولكنّه عدل عنه وضعفه كما نقل عنه ذلك العلامة المامقاني^(٤٠) .

وهذه المحاولة هي أقرب من سابقتها للواقع؛ وذلك لارتكازها على تبرير موضوعي ومنشأ ما في معالجة المشكلة ، وهذا التبرير الموضوعي يتلخّص في طبيعة كتابه « تهذيب الشيعة إلى أحكام الشريعة » الذي يستعرض فيه الآراء والاتجاهات المخالفة في كلّ مسألة - كما تقدّم نقله سابقاً عند الحديث عن هذا الكتاب - ويستدلّ لها بما تقتضيه طريقتهم من قياس أو غيره ممّا لا نقرّه ولا نعمل به ، الأمر الذي أوجب إيهام البعض فحملوه على العمل بالقياس .

ولكن هذا التفسير لوحظ عليه أيضاً:

أولاً: بأنّه كالاتجاه في قبال تنصيب كثير من أجلاء الأصحاب^(٤١) ، قال الشيخ المفيد^(٤٢) : « فأمّا كتب أبي عليّ فقد حشّاها بأحكام عمل فيها على الظنّ ، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل »^(٤٢) .

وثانياً: إنّ الوهم قد يحصل لواحد أو اثنين أو لجماعة إذا كانوا يستندون إلى مصدر واحد ، ولكن من المستبعد وقوعه لجماعة كمشايع النجاشي

والشيخ المفيد ، هذا مع توفر كتبه وتداولها بين أيديهم مما يعطي فرصة أكبر للتأمل والإمعان فيها .

المحاولة الرابعة :

وتبتني على احتمال أنه كان يزى صحة الاستناد في مقام الإفتاء إلى ما يسمى بـ «وحدة المناط أو وحدة الملاك وإلغاء الخصوصية» ، وهو في الحقيقة لون من القياس كقياس الأولوية ومنصوص العلة ، وجميعها مقبول من زاوية أصولية .

أقول : ومما يؤيد هذه المحاولة رأي ذهب إليه ابن الجنيـد في باب الشفعة ، حيث ذهب - خلافاً للمشهور - إلى ثبوت الشفعة للشريك ، سواء انتقلت إليه ببيع أو غيره من المعاملات كالصلح والإجارة والهبة ، والمشهور على أنها لا تثبت إلا بالبيع .

واحتمج ابن الجنيـد لذلك : « بأن الحكمة الباعثة لإيجاب الشفعة في صورة البيع موجودة في غيره من عقود المعاملات ، فلا اعتبار في خصوصية العقود في ذلك في نظر الشرع ، فإما أن يثبت الحكم في الجميع أو ينتفي عن الجميع ، فإثباته عن البعض دون بعض ترجيح من غير مرجح » (٤٣) .

ولكن يلاحظ على ذلك : بأن المدار في الاستناد إلى وحدة المناط حصول القطع به دون الظن ، وإلا عاد الأمر ودخل في رتبة القياس المذموم ، وهذا اللون من وحدة المناط القطعي نادر الاتفاق جداً على ما صرح به الأعظم ؛ لتعسر إحراز المناط قطعاً من الخارج (٤٤) .

وعلى ضوء ذلك فإن نسبته إلى القياس وترك كتبه وإعراض مشهور القدماء عنه يفقد مبرره ؛ إذ أن مثل هذا الاستعمال النادر لوحدة المناط - الذي حسبه البعض قياساً - لا يقتضي مثل هذا التقاطع والنفرة والجفاء لفقهه وإسقاط كتبه ، على أن عبارة الشيخ المفيد دالة بوضوح على وصف كتبه بأنها مشحونة بالعمل بالظن والقياس .

على أَنَّ مجموعة من فتاواه «القياسيّة» التي سننقل بعضها لا تستند إلى مسألة وحدة المناط وإلغاء الخصوصية وإنّما ظاهرها الاستناد إلى القياس .

وعلى كلّ حال ، فإنّ هذه المحاولة تفسير جيّد للجمع بين كلمات الأعلام؛ إذ يقوى في النفس كون كلام الشيخ في العدة ناظرًا إلى موقف الأصحاب من ابن الجنيّد لولا صراحة كلام مثل الشيخ المفيد - وغيره من الشواهد - في دعوى العمل بالقياس .

هذا كلّّه إذا درسنا المسألة من زاوية كلام الأعلام إشكالاً ودفاعاً ، وأمّا لو نظرنا إليها من زاوية فقهه وآرائه فإنّا قد نجد مؤشّرات متضادّة أيضاً ، منها ما يدلّ على عدم عمله أو اعتقاده بالقياس ، ومنها ما هو بعكسها .

فمن الأوّل: ما ورد عنه في باب القضاء حيث قال :

« لا بأس أن يشاور الحاكم غيره فيما اشتبه عليه من الأحكام ، فإن خبروه بنصّ أو إجماع أو سنّة خفي عليه عمل به » (٤٥) .

إذ لم يعدّ القياس في جملة الأدلّة ، في حين أنّ العامّة أضافت القياس في هذه المسألة على ما نقله عنهم شيخ الطائفة في المبسوط (٤٦) .

ومن الثاني: عبارة عن مجموعة فتاوى يُشَمّ منها بدوًا رائحة القياس ننقلها بالنصّ من كلام العلامة الحلّي مع تعليقاته عليها :

« المشهور أنّه بعد نفوذ يديه يمسح وجهه إلى طرف الأنف بكفّيه معاً .

وقال ابن الجنيّد: فإذا حصل الصعيد براحتيه مسح بيمينه وجهه .

لنا: ما تقدّم من الأحاديث الدالّة على المسح بكفّيه .

احتجّ: بأنّ الوضوء يغسل باليمنى فكذا التيمّم يمسح بها .

والجواب: القياس إذا لم ينصّ فيه على العلّة لم يجز الاحتجاج به .

وعند باقي علمائنا أنّه لا يجوز مطلقاً » (٤٧) .

٢ - « المشهور عندنا طهارة المذي ، ذهب إليه الشـيخان والسيد المرتضى وابن بابويه وجمهور علمائنا .

وقال ابن الجنيـد : ما كان من المذي ناقضاً طهارة الإنسان غُسل منه الثوب والجسد ، ولو غُسل من جميعه كان أحوط .

وجعل المذي الناقض ما خرج عقيب شهوة لا ما كان من الخلقة ، والصحيح ما تقدّم .

لنا : الإجماع من الإمامية على طهارته ، وخلاف ابن الجنيـد غير معتد به ؛ فإنّ الشيخ رحمه الله لما ذكره في كتاب فهرست الرجال وأثنى عليه قال : إلّا أنّ أصحابنا تركوا خلافه^(٤٨) لأنّه كان يقول بالقياس .

احتجّ ابن الجنيـد : بما رواه الحسين بن أبي العلا . . . ولأنّه خارج من أحد السبيلين ، فكان نجساً كالبول .

والجواب : بالفرق بيّن بما افترق به الأصل والفرع وإلّا اتّحدا ، وهو ينافي القياس ، على أنّ القياس عندنا باطل^(٤٩) .

٣ - « المشهور أنّه لا شفعة إلّا إذا انتقلت الحصّة بالبيع ، ولو انتقلت بغيره من المعاوضات كالصلح والإجارة والهبة بعوض وغيره . . . وقال ابن الجنيـد : إذا زال ملك الشريك عنه بهبة منه بعوض شرط بعوضه إيّاه أو غير عوض كانت للشفيع شفعة فيه . . .

احتجّ ابن الجنيـد : بأنّ الحكمة الباقية لإيجاب الشفعة في صورة البيع موجودة في غيره من عقود المعاملات ، والاعتبار في خصوصيّة العقود في ذلك في نظر الشرع ، فإنّما أنّ يثبت الحكم في الجميع أو ينتفي عن الجميع ، فأثبتاته عن البعض دون بعض ترجيح عن غير مرجّح .

والجواب . . . أنّ القياس عندنا باطل^(٥٠) .

٤ - « إذا وقف على أولاده ولم يفصل بعضاً على بعض فيتساوى الذكور

والإناث فيه عند أكثر علمائنا .

وقال ابن الجنيـد: يكون للذكر مثل حظّ الأنثيين ، وكذا لو قال: لورثتي .

لنا: الأصل يقتضي التسوية ، فلا يجوز العدول عنه إلّا بدليل ، كما لو أقرّ لهم أو أوصى لهم .

احتجّ ابن الجنيـد: بالحمل على الميراث .

والجواب: القياس عندنا باطل مع ثبوت الجامع ، فكيف مع عدمه وثبوت الفارق؟! «(٥١) .

٥ - «المشهور أنّ الدين المؤجّل لا يحلّ على المفلس بالإفلاس .

وقال ابن الجنيـد: إنّه يحلّ .

وكذا لا يحلّ الدين الذي له إذا كان مؤجّلاً بإفلاسه .

وقال ابن الجنيـد: إنّه يحلّ أيضاً .

لنا: الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه .

احتجّ: بالقياس على الدين على الميّت وله .

والجواب: الفرق في الأوّل؛ لتضرّر الورثة لو منعوا من التصرف وصاحب الدين لو لم يمنعوا ، بخلاف المفلس .

ونمنع الحكم الثاني في الميّت «(٥٢) .

وممّا يجدر الالتفات إليه هو أنّ هذه الموارد - التي ذكرناها من مجموع فقهه - مضافاً إلى إمكان المناقشة في بعضها تعتبر ضئيلة في نفسها إذا ما قسناها بفقهه من يقيس ، ممّا يقوّي في النفس احتمال أن يكون لابن الجنيـد فهم وتصوّر آخر عن القياس غير المعنى المشهور له .

دور ابن الجنيـد في تطوير حركة الاجتهاد:

ليس بإمكان أيّ باحث في تاريخ الفقه ومراحل تطوّره أن يغفل الدور

الحساس للفقهاء الإسكافي في تدشين منهج جديد لطريقة البحث الفقهي ، فهو ثاني شخصية علمية - من بعد ابن أبي عقيل العماني - تتجاوز المنهج المعتمد لدى الطائفة طيلة ثلاثة قرون متوالية .

لقد حاول الإسكافي من خلال مصنّفاتهِ الفقهية الواسعة أن يحقق نُقْلة جوهرية في الفقه شكلاً ومضموناً . ويمكن رسم الملامح العامة لذلك فيما يلي :

أولاً: تأسيس الفقه التفريعي :

لم تعهد مدرسة بغداد فقيهاً سبق الفقيه الإسكافي في الدعوة للفقه التفريعي وترك الفقه المنصوص . وكأنّه أراد لعلم الفقه أن يخرج من رتبة النصّ وانحصاره في مجموعة قضايا منصوصة إلى حيث القدرة على التفريع وفرض المسائل وتكثيرها .

يقول الإمام الشهيد الصدر رحمته الله في دراسته لطبيعة تلك المرحلة وتحديد بدايات طرح الفقه التفريعي: « يجب أن لا نفهم من النصوص المتقدمة التي كتبها الشيخ الطوسي أنّ نقل الفكر الفقهي من دور الاختصار على أصول المسائل والجمود على صيغ الروايات إلى دور التفريع وتطبيق القواعد قد تمّ على يد الشيخ فجأة وبدون سابق إعداد ، بل الواقع أنّ التطوّر الذي أنجزه الشيخ في الفكر الفقهي كان له بذوره التي وضعها قبله أستاذاه السيد المرتضى والشيخ المفيد ، وقبلهما ابن أبي عقيل وابن الجنيد كما أشرنا سابقاً ، وكان لتلك البذور أهمّيتها من الناحية العلمية ، حتى نقل عن أبي جعفر ابن معد الموسوي - وهو متأخّر عن الشيخ الطوسي - أنّه وقف على كتاب ابن الجنيد الفقهي ، واسمه التهذيب ، فذكر أنّه لم يرَ لأحد من الطائفة كتاباً أجود منه ، ولا أبلغ ولا أحسن عبارة ولا أرقّ معنى منه ، وقد استوفى فيه الفروع والأصول ، وذكر الخلاف في المسائل ، واستدلّ بطريقة الإمامية وطريقة مخالفيهم . فهذه الشهادة تدلّ على قيمة البذور التي نمت حتى آتت

أكلها على يد الطوسي» (٥٣) .

ثم ذكر أنّ «كتاب المبسوط لم يكن إلّا تجسيداً للتوسّع والتكامل للفكر الفقهي الذي كان قد بدأ بالتوسّع والنمو والتفريع على يد ابن الجنيد» (٥٤) .

وقد كان المعتمد له في انطلاقة التجديدية هذه ركيزتان:

١ - التوسعة في أدلّة الحكم الشرعي وأدوات الاستنباط بما يشمل الدليل العقلي والإجماع والأصول العملية ، على ما سنبينه لاحقاً .

٢ - مسلكه في حجّة خبر الواحد .

ولا شكّ في أنّ هذين العاملين يضاعفان من قدرة الفقيه على الاستنباط وإثراء الفقه ؛ ولذا فإنّ تراثه الفقهي جاء متميّزاً من هذه الجهة ، فنحن نقرأ عن كتابه «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة» أنّه كان في عشرين مجلداً ، فاختصره في «المختصر الأحمدى» ، وأنّ عدد أبوابه تربو على المئة وأربعين باباً . . . وهو عمل لا شكّ أنّه لم تسبقه إليه جهود فقهاء مدرسة الحديث ، بل وحتى جهود البعض من أعلام الفقه التفريعي .

أجل ، إنّ مختصرات الفقهاء الرواة - كالرسالة لعلي بن بابويه والمقنع والهداية لولده الصدوق وكتب ابن قولويه في الفقه وغير هؤلاء من الأجلّاء - لم تعهد هذا النوع من البسط والسعة في عرض المضمون الفقهي . وسيأتي الكلام في تطبيقات ذلك عند الحديث عن خصوصيات فقهه بشكل أكثر تفصيلاً .

ثانياً: إدخال عنصر الاستدلال :

بمعنى أنّ الفقه الذي دعا إليه ابن الجنيد هو الفقه التفريعي الاستدلالي لا الفقه الفتواي المجرد ، وقد تلا في ذلك تلو الفقيه العماني في كتابه «المستمسك بحبل آل الرسول ﷺ» .

وأياً كان ، فإنّ بداية هذا النمط من البحث والتدوين الفقهي لدى الطائفة كان

على يدي هذين الفقيهين القديمين ، فهما رائدا هذا الميدان ، ثم تلاهما شيخ الطائفة الطوسي ، فتوج تلك الجهود المباركة بكتابه العظيم « المبسوط » ، فكان آية في هذا الفن وأعجوبة باري من خلالها فقه المذاهب الإسلامية الأخرى التي كان البعض منها يستحقر فقه أصحابنا ويستنزره وينسبه إلى قلة الفروع والمسائل^(٥٥) .

بيد أن الطابع العام لكتاب المبسوط ليس هو الاستدلال وإنما التفريع وذكر المسائل؛ إذ الغاية من تأليفه هو ذلك ، وربما أوماً إلى الدليل فيما لو كان الفرع غريباً أو مشكلاً على ما رسمه في مقدمة الكتاب^(٥٦) .

ثالثاً: التوسعة في أدوات الاستنباط :

اعتمدت مدرسة الفقه المأثور النص مرجعاً وحيداً في اجتهادها ، فيما وسع الفقهاء المحصلون تلك المرجعية لما يشمل الدليل العقلي والإجماع والأصول العملية .

وقد كان لهذه التوسعة أثر إيجابي كبير في تطوير وإنماء حركة الاجتهاد ، ويمكن أن نقول إنه حقق نقلة نوعية في واقع الممارسة الاجتهادية عند الطائفة بحيث جعلتها على أبواب بل في واقع مرحلة جديدة .

رابعاً: عدم التقيد بالنص :

نلاحظ أن فقيه هذه المرحلة الجديدة وضع صياغات خاصة للمضمون الفقهي بعيداً عن الالتزام بحرفية النص متناً وسنداً ، ف تحرير النص الفقهي يكون من إنشاء الفقيه ، وهذه نتيجة طبيعية تلازم تأسيس الفقه التفريعي؛ إذ ثمة فروع فقهية لم يرد فيها النص بالخصوص وإنما اجتهد فيها الفقيه بالتمسك بعموم أو إطلاق أو أصل عقلي أو شرعي أو إجماع .

ومن هنا فإن من إفرازات المرحلة الجديدة (الفقه التفريعي) التجديد في لغة الفقه وآليات البيان والتعبير فيه ، فلا تقيد في بيان الفتوى بألفاظ النص أو

سنده ما دامت الحاجة لا تحتم ذلك ، وبالطبع فإنّ هذا الكلام لا يعني عدم الإفادة من متون الأحاديث وهجرها بالمرّة من قبل فقهاء هذه المرحلة ، بل إنّ التآليف بهذا الأسلوب بقي مستمراً إلى عصر شيخ الطائفة ، حيث ألف بنفسه كتاب النهاية في مجرّد الفقه والفتوى الذي هو متون الأخبار ومضامينها مع حذف الأسناد .

خامساً: تأسيس الفقه المقارن :

لا نبالغ إذا اعتبرنا الفقيه الإسكافي أوّل فقيه من فقهاء الطائفة وربما فقهاء الإسلام يضع مصنفاً فيما يسمّى بـ «علم الخلاف» أو الفقه المقارن .

فقد كتب كتابه التهذيب وتعرّض فيه للآراء والاتّجاهات المخالفة عند العامّة مستعرضاً أدلّة المسألة من الجانبين ، كما ورد ذلك في عبارة السيّد محمّد ابن معد الموسوي حيث وصفه بأنّه «قد استوفى فيه الفروع والأصول ، وذكر الخلاف في المسائل ، واستدلّ بطرق الإمامية وطرق مخالفهم» (٥٧) .

كما أنّه كتب «تبصرة العارف ونقد الزائف» حيث ذكر فيه الاحتجاج للمذهب والردّ على المخالفين فيه والانفصال من المعارضات التي يعارضون بها في الأحكام .

وظاهرة المناظرة والمقارنة بين الآراء تعدّ أمراً طبيعياً في مثل بغداد التي كانت تحتضن مختلف المذاهب والمدارس والتيارات الفقهية والكلامية والفلسفية ، وعليه فكان من الطبيعي أن يدرك فقهاء الإمامية ضرورة هذا الأمر ولزومه من أجل إعطاء صورة واضحة ومشرفة عن مذهب أهل البيت (عليهم السلام) والتعريف به والكشف عن أصالته وتفوّقه مقارنةً بآراء باقي المذاهب الأخرى ، فانبرى لذلك شيخنا الإسكافي وكان المؤسس في هذا المضمار .

مكانة فقه ابن الجنيد :

تسم التراث العلمي لابن الجنيد الإسكافي بالموسوعية والاستيعاب لفنون

عديدة وعلوم كثيرة ، ولتراثه الفقهي مساحة واسعة وحظّ وافر من ذلك ، فقد ناهزت مصنّفاته في ذلك التسعة عشر كتاباً ما بين دورة فقهية كاملة أو مفرد في موضوع خاص . ويأتي في الصدارة من كتبه الفقهية كتاب « تهذيب الشيعة » وكتاب « المختصر الأحمدي » ، وكلاهما في الفقه الاستدلالي ، والأوّل منهما - كما قلنا سابقاً - يقع في عشرين مجلّداً ، فهو عبارة عن موسوعة فقهية استدلالية فريدة من نوعها في فقه الأقدمين .

إلا أنّ مسلكه وطريقته لم تلقَ ترحيباً من قبل الطبقة المعاصرة له ، وواجهت إعراضاً كبيراً من قبل معظم تلك الطبقة ، فلهذا تركت كتبه ، وكان السبب من وراء ذلك - كما تقدّم - هو قوله بالقياس .

نعم ، تعرّض السيّد المرتضى لآرائه في مواضع من « الانتصار » مشيراً في بعضها إلى مخالفاته للإجماع ، وأنّ ذلك لا يضرّ بانعقاده ؛ لأنّه قد تقدّمه وتأخّره (٥٨) ، كما إنّه عرّض بطريقته وقوله بالرأي في مواضع من الانتصار ورسائله (٥٩) .

ولم يتعرّض له الشيخ المفيد في كتبه الموجودة إلّا في المسائل السروية والصاغانية منتقداً طريقته ، وكذا الشيخ لم ينقل عنه شيئاً سوى ما في « رسالة تحريم الفقّاع » حيث نقل عنه بعض الآراء ومقاطع من رسالته « الارتياح في تحريم الفقّاع » (٦٠) .

وأوّل من أثنى على فقهه ونقل آراءه ببالغ الإجلال والتعظيم هو ابن إدريس الحليّ (المتوفّى سنة ٥٩٨هـ) في « السرائر » (٦١) ، ثمّ تلاه في ذلك المحقّق في المعتمد وتلميذه الآبي ، والعلامة وولده الفخر ، وابن فهد الحليّ ، والسيّد ابن طاووس في الإقبال . وبهذا تكون مدرسة الحلة هي أوّل كيان علمي للشيعة يتفاعل مع فقه ابن الجنيـد وينظر إلى آرائه نظر الجدّ والاحترام .

ومنذ تلك الآونة بدأت النظرة السلبية عن ابن الجنيـد تأخذ بالأفول ، واطرد

الاهتمام بفقهه والالتفات إلى عمقه ودقته حتى صار ينظر إليه أنه من كبار فقهاء الأصحاب وأجلهم كما في عبارة ابن إدريس^(٦٢) ، وعدّه المحقّق الحليّ من الأفاضل المعروفين بفقه الأخبار وصحة الاختيار وجودة الاعتبار ومن أصحاب كتب الفتاوى الذين اختار النقل عنهم^(٦٣) ، ووصفه العلامة بأنّه شيخ الإمامية ووجه في أصحابنا ثقة جليل القدر^(٦٤) ، وبخصوص كتابه الأحمدي أطراه بما هو شأنه فقال: «كتاب جيّد ، يدلّ على فضل هذا الرجل وكماله ، وبلوغه الغاية القصوى في الفقه ، وجودة نظره»^(٦٥) .

وكفى بمثل العلامة له مادحاً ، وفي كلام السيّد محمّد بن معد ما يدلّل على ذلك حيث قال في وصف كتابه التهذيب: «قد وقع إليّ من هذا الكتاب مجلّد واحد ، وقد ذهب من أوّله أوراق ، فتصفّحته ولمحت مضمونه فلم أرَ لأحد من الطائفة كتاباً أجود منه ، ولا أبلغ ولا أحسن عبارة ، ولا أدقّ معنى ، وقد استوفى فيه الفروع والأصول»^(٦٦) .

وتابعهم في ذلك الشهيدان سيّما الأوّل منهما ، فإنّه أكثر النقل عنه في الذكرى ، والظاهر وصول كتابه «المختصر الأحمدي» بيده وقد وثّقه واعتبره من أعظم العلماء^(٦٧) ، وقال الشهيد الثاني في حقّه: إنّه عزيز المثل في المتقدّمين بالتحقيق والتدقيق ، مؤيداً كلامه بقوله: يعرف ذلك من اطّلع على كلامه^(٦٨) .

وخير كلام جامع يعكس طبيعة تعامل المتأخّرين مع فقهه ما أفاده العلامة المحقّق السيّد بحر العلوم ، قال :

«وممنّ يحكي قول ابن الجنيّد ويعتبر ما في الإجماع والنزاع من القدماء السيّد الأجلّ المرتضى ، فإنّه قد أكثر النقل عنه والاعتذار عن مخالفته في بعض المسائل ، وأمّا المتأخّرون من أصحابنا كالشهيدين والسيوري وابن فهد والصيمري والمحقّق الكركي وغيرهم فقد أطبقوا على اعتبار أقوال هذا الشيخ والاستناد إليها في الخلاف والوفاق ، حتى أنّ الشهيد الثاني في المسالك - في

مسألة حرمان الزوجة - أورد على السيد المرتضى بأنّ الأوفق بمذهبه القول بعدم الحرمان مطلقاً كما ذهب إليه ابن الجنيد . ولم أقف على مَنْ توقّف في رعاية أقوال هذا الشيخ من المتأخّرين إلّا صاحب كشف الرموز تلميذ المحقّق فإنّه قال : « وأخلّت بذكر ابن الجنيد إلّا نادراً معتدراً بما سبق نقله من الشيخ من ترك كتبه لقوله بالقياس » (٦٩) .

وكتب من تأخّر عن المذكورين في العبارة السالفة كصاحب المدارك والجواهر والحدائق والرياض وعشرات المصادر الفقهية الأخرى مشحونة بنقل آرائه وفتاواه .

وصفوة القول هنا : أنّ فقه ابن الجنيد قد شقّ طريقه إلى مصنّفات الفقهاء والمراكز العلمية على يد مدرسة الحلّة ، وبشكل خاصّ على يد ابن إدريس الحلّي ، بل إنّ العلامة الحلّي قد أكثر النقل عنه في كتاب المختلف الذي أعده لمقارنة آراء أكابر فقهاء الإمامية وبيان أدلّتها ، حتى بلغ مجموع ما نقل عن فقهه وقضاياه في حدود « ١٦٠٠ » مسألة ، في الوقت الذي لم يتجاوز نقله عن الشيخ المفيد التسعمئة مسألة وعن العماني الستمئة مسألة . بل إنّ قد يُفرد النقل عنه في بعض المسائل ولا يذكر غيره فيها ، كما في أوّل مسائل بحث « الحجر » .

هذا مضافاً إلى أنّه قد يرجّح رأيه في جملة من المسائل قبال رأي الشيخ الطوسي ، وربّما المشهور أيضاً (٧٠) .

وتجدر الإشارة إلى أنّ فقه ابن الجنيد قد تمّ جمعه وتبويبه من خلال إصدارين صدرا لحد الآن (٧١) ، ولا شكّ أنّها خطوات تستحقّ الثناء والتقدير في طريق إحياء التراث الفقهي للطائفة ، بيد أنّهما اقتصرا في النقل عن « مختلف الشيعة » حسب ، ولم تنقل عن كتب الشهيد والمحقّق وابن إدريس والشيخ حسن صاحب المعالم وغيرهم ممّن وصله كتاب ابن الجنيد ، عسى أن يوفق من ينهض لإتمام ذلك واستدراكه .

أضواء على فقه الإسكافي :

يصعب على الباحث أن يتحدّث بإسهاب وتفصيل عن خصائص فقه الإسكافي؛ وذلك لعدم توقّر شيء من كتبه وقد قدّمنا فيما سبق لمحات عامة عن فقهه وآرائه ، ونريد الآن الإشارة إلى مجموعة مقارنات ونكات متفرّقة عن فقهه ، عسى أن تكشف عن جانب من خصائصه ونقاط القوّة أو الضعف فيه . ولا أدعي أن ذلك يؤدّي دور الدراسة الشاملة لفقهه ، وإنّما هي مجموعة إثارات ونكات مقتطفة من خلال البحث في آرائه وفتاواه .

١ - القدرة على التفرّيع: من الخصائص التي توقّر عليها فقه الإسكافي القابلية على التفرّيع ودراسة المسألة بمختلف صورها وحالاتها ، وهذا من الواضحات لكلّ من وقف على جانب من آرائه وكتاباتهِ . وقد يمكن القول إنّهُ سجّل بذلك تفوّقاً على كتابات معاصريه كالرسالة والهداية والمقنع والمقنعة والنهاية ولربّما المبسوط أيضاً في بعض الموارد . ولنقرأ النّص التالي لابن الجنيّد في بحث الجهاد مقارنين ذلك بكلام للشيخ في المبسوط على ما نقله عنهما العلّامة في المختلف حيث قال: « قال الشيخ: لو جعل لدليلٍ جارية من قلعة ، وفتحت صلحاً على أنّ لصاحب القلعة أهله ، وكانت الجارية من أهله ، قيل للدليل: أترضى بالقيمة ؟ فإن رضي فلا بحث ، وإن امتنع قيل لصاحب القلعة: أترضى بالقيمة عنها ؟ فإن رضي فلا بحث ، وإن امتنع قيل لصاحب القلعة: ارجع إلى قلعتك بأهلك ، ويزول الصلح؛ لأنّهُ قد اجتمع أمران متنافيان لا يمكن الجمع بينهما ، وحقّ الدليل سابق ، فوجب تقديمه .

وقال ابن الجنيّد: ولو أنّ علجاً^(٧٢) دلّ المسلمين على قلعة وشرط عليهم جارية سمّاها ، فلمّا انتهوا إلى القلعة صالحوا صاحب القلعة على أن يفتحها لهم ويخلّي بينه وبين أهله ففعل ، وكانت زوجته تلك الجارية المشروطة للعلاج ، فإن كان المسلمون صالحوا صاحب القلعة قبل قدرتهم عليها من غير استظهار على من فيها كان الصلح جائزاً ، ولم يجب أن تسلّم الجارية إلى

العـلج ، ويفسخ شرط صاحب القلعة ، وأحب أن يعوّض العـلج قيمتها من الغنيمة ، وإن كانوا إنما صالحوا بعد الاستظهار على القلعة ومن فيها فإن علموا بحال الجارية لم يشترطوها ، فإن شرطوها بجهل أو لم يعلموا فواجب عندي تعويض العـلج ، فإن أبى إلا الجارية المشروطة له قيل لصاحب القلعة : إن أحببت أن تسلمها وتتعوّض منها - لأن شرطنا تقدّم بها لغيرك ، ووقع لك شرطنا على جهل منّا بما قد صار لغيرنا - فعلنا ذلك ، فإن لم تسلمها نبذنا إليك وقاتلتناك إلى أن تسلم المرأة إلى العـلج الذي شرطناها له .

والأقرب عندي : اعتبار المصلحة ، فإن كانت مصلحة المسلمين في بقاء الصلح عوّض العـلج عنها كما قال ابن الجنيـد ، ولم يجب فسخ الصلح ، كما لو أسلمت ، وإن لم يكن في فساد الصلح ضرر على المسلمين جاز فسخه مع التعاسر» (٧٣) .

نص آخر ذكره العلامة أيضاً وقد تضمن مقارنة بين رأي المشهور ورأي ابن الجنيـد ، قال فيه : « المشهور أنّه لا يجوز بيع دار المفلس التي يسكنها ولا خادمه الذي يخدمه ولا ثوب تجملّه .

وقال ابن الجنيـد : ويستحب للغريم إذا علم عُسر من عليه الدين أن لا يحوجه إلى بيع مسكنه وخادمه الذي لا يجد غنى عنهما ولا ثوبه الذي يتجمل به ، وأن ينظره إلى أن ينهي خبره إلى من في يده الصدقات إن كان من أهلها أو الخمس إن كان من أهله ، فإن لم يفعل وثبت دينه عند الحاكم وطالب الحاكم ببيع ذلك فلا بأس أن يجعل ذلك الملك رهناً في يد غريمه ، فإن أبى إلا استيفاء حقّه أمره الحاكم بالبيع وتوفية أهل الدين حقوقهم ، فإن امتنع حبسه إلى أن يفعل ذلك ، فإن دافع باع عليه الحاكم» (٧٤) .

٢ - الاستدلال : وهو من أهم العناصر الدخيلة في عملية الاستنباط ، وهو إضافة إلى ذلك كاشف عن قدرة الفقيه وإحاطته . ونحن نشاهد في فقه الإسكافي نماذج متميّزة من الاستدلال إذا ما قايـسناه بفقه غيره من القدماء ،

فهو يحاول أن يحشد أكبر عدد ممكن من الأدلة لدعم رأيه ، وإليك نموذجاً من ذلك :

فقد ذهب في بحث الزكاة إلى أنّ المسكين أسوأ حالاً من الفقير - بخلاف من يرى أنّهما متّحداً إذا افترقا - لوجوه :

الأول: ما رواه أبوبصير - في الصحيح - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّمَا الصَّنَاقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾ ^(٧٥) فقال: « الفقير الذي لا يسأل الناس ، والمسكين أجهد منه » ^(٧٦) .

الثاني: إنّ العادة في عبارات أهل اللسان تأكيد الأضعف معنئياً بالأقوى منه ، وأنّ المؤكّد يفيد زيادة على ما يفيد المؤكّد ، ولا شكّ في أنّه يحسن تأكيد الفقير بالمسكين ، فيقال: فقير مسكين ، دون العكس ، فلولا أنّ وجود الحاجة في المسكين أقوى لما حسن هذا التأكيد .

الثالث: قوله تعالى: ﴿ أَوْ مَشْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴾ ^(٧٧) معناه: أنّه لشدة فقره وحاجته قد ألصق بطنه بالتراب؛ لشدة جوعه .

الرابع: قول الشاعر:

أما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبيل

جعل للفقير حلوبة وفق عياله ، فيكون حاله أجود من المسكين ^(٧٨) .

وقد ذهب إلى هذا الرأي الشيخ المفيد والطوسي في النهاية وسنن ^(٧٩) ، ولم يتعرّضوا لشيء من الأدلة المذكورة .

٣ - قد يوافق في بعض فتاواه آراء أهل الحديث ، كما في مسألة من مرّ على بستان أو ماشية ، فإنّه ينادي ثلاثاً ويستأذن فإن أجابوه وإلا فليجني وليأكل ^(٨٠) .

٤ - قد يلاحظ في مسألة ما التزامه برأي لا يُعرف دليله ووجهه ، كما في

من مسّ قطعة من حيّ أوميّت وفيها عظم ما بينه وبين سنة ، وأطلق الباقر ولم يقيّدوه بالسنة ، ولا يُعرف الوجه في تقييده بذلك (٨١) .

٥ - من الملاحظات على فقه ابن الجنيد تعلّقه بأخبار ضعيفة أو شاذّة أو هناك ما هو أوضح منها طرّقاً .

قال السيّد المرتضى في مسألة أن يشترط الواقف لنفسه بيع الوقف : « لا اعتبار بابن الجنيد ، وقد تقدّمه إجماع الطائفة وتأخّر أيضاً عنه ، وإنّما عوّل في ذلك على ظنون وحسبان وأخبار شاذّة لا يلتفت إلى مثلها » (٨٢) .

وقال أيضاً في مسألة ما إذا بلغت الإبل خمساً وعشرين : « ففيها خمس شياه ، وخالف ابن الجنيد فقال : فيها ابنة مخاص ، فإن لم تكن في الإبل فابن لبون ، فإن لم يكن فخمس شياه . فإن قيل : قد خالف أبو علي بن الجنيد في ذلك . . . قلنا : إجماع الإماميّة قد تقدّم ابن الجنيد وتأخّر عنه ، وإنّما عوّل ابن الجنيد في هذا المذهب على بعض الأخبار المروية عن أئمّتنا عليهم السلام ، ومثل هذه الأخبار لا يعوّل عليها » (٨٣) .

وذكر العلامة في مسألة الفارّ بالسبك من الزكاة أن « الإجماع قد تقدّم ابن الجنيد وتأخّر عنه ، وإنّما عوّل ابن الجنيد على أخبار رويت عن أئمّتنا عليهم السلام تتضمّن أنّه لا زكاة عليه وإن فرّ ، وبإزاء تلك الأخبار ما هو أظهر منها » (٨٤) .

وذكر العلامة الحلّي موارد أخرى لا نطيل بذكرها (٨٥) .

٦ - قد يتمسك برواية توافق العامّة مع وجود رواية أخرى لأصحابنا ، كما في مسألة الجهر مكان الإخفات وبالعكس ، حيث جوّز ذلك استناداً إلى ما رواه عليّ بن جعفر - في الصحيح - عن أخيه موسى عليه السلام (٨٦) . ومستند المشهور في عدم جواز ذلك ما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلام (٨٧) ، وأطرحوا الأوّل لموافقة العامّة (٨٨) .

وعمل أيضاً في باب الرهن برواية موافقة للعامّة معارضة برواية منّا (٨٩) .

٧ - قد يلاحظ على بعض فتاواه بأنه يأخذ ببعض روايات المسألة دون بعض ، وقد يكون السرّ فيه عدم اطلاعه على جميع مداركها ، كما وقع له في مسألة حضور الجمعة لمن نوى أقلّ من خمسة أيام فأوجب عليه ذلك إذا نوى خمسة أيام ، والمشهور لا يجيزون ذلك . وقد تمسك ابن الجنيّد بما رواه محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام التي أوجبت ذلك (٩٠) .

إلا أنّ ثمة رواية أخرى (٩١) خصّصت لزوم ذلك بمن كان في مكّة والمدينة ، وقد أشار الشيخ الطوسي إلى احتمال أن يراد من رواية محمّد بن مسلم هو من كان فيهما (٩٢) .

٨ - استقلّاه في الفتوى وبيان الرأي: قد نراه يخالف الإجماع وروايات عديدة تمسكاً بدليل آخر ، كما صنع في مسألة دفع السهم الثاني من الخمس (سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل) إلى غير المؤمن من أهل هذه الصفات إذا لم يوجد تمسكاً بعموم آية الخمس ، مع أنّ هذا العموم مخصوص بالإجماع بالإيمان ، فيكون مخصوصاً بالقرابة مع وجود طائفة من الأخبار التي خصّت الحكم بخصوص المؤمن (٩٣) .

٩ - قد يعمل برواية عامّة مع وجود نصوص من طرقنا ، كما في مسألة إفراد يوم الجمعة بالصوم حيث قال: لا يستحبّ ذلك ، فإن تلا به ما قبله أو استفتح به ما بعده جاز . والمشهور الاستحباب مطلقاً؛ لرواية ابن سنان في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال: رأيته صائماً يوم الجمعة فقلت له: جعلت فداك ، إنّ الناس يزعمون أنّه يوم عيد ، فقال: «كلّا إنّّه يوم خفض ودعة» (٩٤) .

واحتمل ابن الجنيّد برواية عبد الملك بن عمير قال: سمعت رجلاً من بني الحارث بن كعب قال: سمعت أبا هريرة يقول: ليس أنا أنهي عن صوم يوم الجمعة ، ولكن سمعت رسول الله ﷺ قال: «لا تصوموا يوم الجمعة إلا أن

تصوموا قبله أو بعده» (٩٥) .

والجواب - كما ذكره العلامة عن الشيخ - : أنَّ طريقه رجال العامة لا نعمل به ، بل الأوَّل هو المعمول به (٩٦) .

١٠ - ثمة عمليات استدلالية من فقهه قد تكون غير جامعة لشرائط الاستنباط الصحيح ، كما في مسألة دفع زكاة الفطرة على الفقير ، حيث ذهب المشهور إلى عدم لزومها بأصالة البراءة وأحاديث كثيرة تدلّ على ذلك ، منها ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال سئل : رجل يأخذ من الزكاة ، عليه صدقة الفطرة؟ قال : « لا » (٩٧) .

وأما حجة ابن الجنيد فهي قوله تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾ (٩٨) ، وروايتا زرارة والحلبي (٩٩) حيث أوجبنا ذلك .

ولكن يلاحظ أنَّ هذا النوع من الاستدلال غير تام؛ إذ الآية غير دالة على الوجوب ، وإن دلت فإنَّما بمفهوم الخطاب وهو ضعيف . وأما الأخبار فإنَّها محمولة على الاستحباب بملاحظة الأخبار النافية للوجوب ، فوجب حملها على الاستحباب عملاً بالدليلين وتنزيلاً لها على ما يوافق البراءة الأصلية (١٠٠) .

دوره في علم الأصول :

إنَّ الإمامية بمجرد أن انتهى عصر النصوص بالنسبة إليهم ببدء الغيبة أو بانتها الغيبة الصغرى بوجه خاص تفتحت ذهنيَّتهم الأصولية ، وأقبلوا على درس العناصر المشتركة ، وحققوا تقدماً في هذا المجال على يد الرواد النوابع من فقهاءنا ، من قبيل الحسن بن أبي عقيل ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي في القرن الرابع . ودخل علم الأصول بسرعة دور التصنيف والتأليف ، فألف الشيخ محمد بن محمد بن النعمان الملقَّب بالمفيد (المتوفى سنة ٤١٣هـ) كتاباً في الأصول واصل فيه الخط الفكري الذي سار عليه ابن أبي عقيل وابن الجنيد قبله ، ونقدهما في جملة من آرائهما (١٠١) .

وقد كان لابن الجنيد مصنّفات في الأصول سردناها في تعداد مؤلفاته .

وبهذا يكون الفقيه الإسكافي - من خلال مؤلفاته الأصولية ومنهجيته في الفقه التي اعتمد فيها قواعد علم الأصول دون آليّة النصّ فقط - قد مهّد لظهور العصر التمهيدي الأوّل ، كما أطلق عليه السيّد الشهيد الصدر وهو يحدّد الأدوار التي مرّ بها علم الأصول ، وأضاف في توضيح معالم هذا العصر قائلاً :

العصر التمهيدي: وهو عصر وضع البذور الأساسية لعلم الأصول ، ويبدأ هذا العصر بابن أبي عقيل وابن الجنيد ، وانتهى بظهور الشيخ (١٠٢) .

وعده في موضع آخر من رواد الاجتهاد وواضعي بذور علم الأصول في الفقه الإمامي (١٠٣) .

وأما الأدلّة والعناصر الأصولية التي شيّد عليها فقهه وكان لها دور كبير في رفته وإغنائه فهي بعد الكتاب والسنة: الإجماع ، الدليل العقلي ، الأصول العملية ، حجّة خبر الواحد ، تخصيص العام . وفيما يلي نتحدّث باقتضاب عن كلّ واحد من هذه العناصر :

الإجماع :

ويراد به عند الإماميّة ما كان كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام ، وحينئذٍ فمآله إلى السنة .

ولهم في الكشف عنه مسالك ونظريات ، ونظرية المتقدمين فيه هي الإجماع الدخولي . ولم أعثّر في حدود بحثي عن حياة الفقيه العماني والصدوق عمّا يشير إلى تمسّكهما بهذا الدليل في شيء من مصنّفاتهم ، والذي يُحدس قوياً عدم وجوده أيضاً في تراث الرواد الأوائل ، مثل الشيخ الكليني وعلي بن بابويه وابن قولويه والجعفي وأضرابهم من القدماء ، ولعلّ إدخاله على يد ابن الجنيد في فقه الإماميّة لأوّل مرّة كان تأثراً بفقه غيرنا من المذاهب التي هي أسبق منّا

في اكتشاف هذا الدليل والأخذ به وتطبيقه في الفقه ، وهم يرونه دليلاً مستقلاً في عرض باقي الأدلة ، وبهذا يختلف مضمونه عن الإجماع الذي يعتقد به فقهاء مدرسة أهل البيت عليه السلام .

وقد أخذ الإجماع موقعه بين أدلة الاستنباط في فقه الشيعة منذ تلك الفترة ، فتداولته مدرسة الشيخ المفيد بشكل واسع وبشكل خاص في مؤلفات السيد المرتضى والشيخ الطوسي .

وأما المواضع التي وجدناه يرى فيها حجّة الإجماع ففي كتاب الطهارة^(١٠٤) والقضاء^(١٠٥) والخلع^(١٠٦) ، ولعلّ المتتبع يجد موارد أخرى لذلك .

الدليل العقلي :

وهو كلّ قضية يدركها العقل ، ويمكن أن يستنبط منها حكماً شرعياً^(١٠٧) .

ولم يكن لهذا الدليل أيّ اعتبار في فقه مدرسة الحديث ؛ لاعتمادها على مرجعية النص لا غير . وأوّل من أخذ بدلالته وسلك به في فقه الإمامية بشكل ملحوظ واسع الفقيهان القديمان العماني وابن الجنيـد الإسكافي . وعن أهميّة الدور الذي نهضوا به يحدث السيد العلامة بحر العلوم فيقول : « هو - أي العماني - أوّل من هدّب الفقه واستعمل النظر وفق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى ، وبعده الشيخ الفاضل ابن الجنيـد ، وهما من كبار الطبقة السابعة »^(١٠٨) .

والملاحظ لفقه الإسكافي يجد مجموعة من الممارسات الاجتهادية التي تركز على دلالة العقل ، كما في موارد التمسك بوحدة المناط وإلغاء الخصوصية - وقد تقدّم مثاله في بحث الشفعة - وبقياس الأولوية - كما في مسألة الصلاة على الميت وأنّ إمام المسلمين أولى بها؛ لأنّ له الولاية في الصلاة على الفرائض ففي الجناز أولى^(١٠٩) ، وكما في مسألة حضور جماعة من الأولياء في صلاة الميت أيضاً^(١١٠) - وبالإطلاقات والعمومات حيث تمسك

في مواضع عديدة من فقهه بذلك ، كتمسكه بعموم آية الخمس في دفع النصف الثاني للخمس - وهو سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل - إلى عامة أهل هذه الصفات ، سواء كانوا هاشميين أم لا ، وخُصَّ الحكم عند المشهور بالهاشميين^(١١١) ، وهكذا في الطلاق تمسك بعموم « حتى يذوق عسيلتها » في الحكم بجواز تحليل المراهق للمطلقة^(١١٢) .

الأصول العملية :

ثمة موارد عديدة استند فيها ابن الجنيد إلى الأصول العملية كالاحتياط والبراءة ، ومن جملة تلك الموارد :

- ١ - الحكم بصحة الطواف وفي ثوب إحرامه دم ، محتجاً بالأصل^(١١٣) .
- ٢ - الحكم بصحة صلاة المرأة مكشوفة الرأس لا يراها غير ذي محرم لها ، محتجاً ببراءة الذمة^(١١٤) .
- ٣ - يجوز الإخفات في موضع الجهر وبالعكس حال القراءة ، محتجاً بالأصل . والمشهور عدم جوازه^(١١٥) .

بيد أن عمله بهذه الأصول وغيرها قد يأتي في بعض الموارد مع توفر النص الدال على خلاف مؤدى الأصل أو كونه معارضاً بأصل آخر ، وقد انتقد العلامة الحلّي بعض اجتهادات ابن الجنيد المبنيّة على ذلك .

فمثلاً نحن نلاحظ في مسألة صحة طواف من كان في ثوبه نجاسة أن الأصل المدعى فيه معارض بالاحتياط؛ للشك في براءة ذمته من وجوبه والاحتياط يقتضي اشتغالها . وكذا في قضية صلاة المرأة مكشوفة الرأس .

وفي مسألة الإخفات مكان الجهر توجد رواية صحيحة في المقام ، وهي صحيحة زارة عن الباقر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه ، فقال : « أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلاته وعليه الإعادة ، وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً لا يدرى فلا شيء عليه »

وقد تَمَّتْ صلاته» (١١٦) .

حجّية خبر الواحد :

وهي واحدة من أكثر المسائل حساسية ومثاراً للبحث والجدل عند المتقدمين ؛ باعتبار أنّ أكثر الأحكام الفرعية طريقها الأخبار ، ولذا نجد الفقهاء الأوائل في عصر الغيبة كانوا يحرصون أشدّ الحرص في أمر الأخبار والتثبت من استكمالها شرائط الصحة والقبول ، سيّما وإنّهم في تلك البرهة كانوا يزاولون دور تنقية التراث الروائي وتهذيبه وتصنيف المجاميع الروائية فيه ، حتى تمخّضت تلك الجهود عن تصنيف الكتب الأربعة .

ومن هنا فقد حصر بعضهم حجّية الخبر بخصوص المتواتر ولم يعمل بأخبار الآحاد ، كالشيخ ابن أبي عقيل (١١٧) والسيد المرتضى (١١٨) وتبعهما ابن إدريس (١١٩) ، بل نقل السيد المرتضى وكذا الشيخ في العدة عن جماعة منّا استحالة أن يتعبّدنا الشرع بخبر الآحاد (١٢٠) . ومنهم من عمل بخصوص خبر الواحد المقرون بدليل يفضي إلى العلم بصحة مخبره ، والدليل تارة يكون من العقل وأخرى من العرف وثالثة الإجماع ، وهذا ما اختاره الشيخ المفيد (١٢١) . ومنهم من رأى حجّيته فيما لو كان وارداً من طرفنا عن النبي ﷺ أو أحد المعصومين عليه السلام ، وكان ناقله ممّن لا يطعن في روايته ، ولم تكن قرينة على صحة ما تضمّنه الخبر ؛ لأنّه لو كانت كان الاعتبار بها وكان ذلك موجباً للعلم ، وقد ذهب إلى ذلك الشيخ أبوجعفر عليه السلام (١٢٢) .

وبشكل عام ، فإنّ قداماء الطائفة رفضوا العمل بخبر الواحد بالجملة ، فيما كان قبوله مطلقاً ، هو رأي العامة .

قال الشيخ في العدة بعد إيراد رأيه : « فإن قيل : أليس شيوحكم لا تزال يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يعمل به ، ويدفعونهم عن صحة ذلك ، حتى أنّ منهم من يقول : لا يجوز ذلك عقلاً ، ومنهم من يقول : لا يجوز ذلك لأنّ السمع لم يرد به ، وما رأينا أحداً منهم تكلم في جواز ذلك ،

ولا صَنَّفَ فيه كتاباً ، ولا أَملى فيه مسألة ، فكيف تدَّعون أنتم خلاف ذلك؟! »
ثم أجاب عليه بما حاصله : بأنَّ المنكر لذلك أنكر ما كان من طرق غيرنا من
أخبار الآحاد لا ما كان من طرقنا (١٢٣) .

وقد خالف شيخنا الإسكافي رأي معاصريه فذهب إلى حجِّية خبر الواحد ،
وقد أعمل هذا الرأي واستند إليه في جملة واسعة من فتاواه (١٢٤) ، وأشار
السيد المرتضى إلى وجود هذا الرأي عنده في بحث الشهادات من كتاب
«الانتصار» (١٢٥) .

بيد أنَّنا لم نقف على دليل لابن الجنيدي في مسلكه هذا .

وعلى أيِّ تقدير ، فإنَّه بوسعنا القول عنه أنَّه أوَّل فقيه وأصولي من
الإمامية يؤمن بحجِّية خبر الواحد بشكل مطلق ، ومن ثمَّ انفتح الباب على
مصراعيه لدى باقي الأصوليين فآمنوا أيضاً بذلك ، وصار هو الرأي السائد
والمشهور لديهم .

تخصيص العام :

ذكر السيد المرتضى في باب الشهادات فقال : « وكان أبو علي بن الجنيدي من
جملة أصحابنا يمنع من شهادة العبد وإن كان عدلاً ، ولما تكلم على ظواهر
الآيات في الكتاب التي تعمَّ العبد والحرَّ ادَّعى تخصيص الآيات بغير
دليل ، وزعم أنَّ العبد من حيث لم يكن كفواً للحرَّ في دمه وكان ناقصاً عنه في
أحكامه لم يدخل تحت الظواهر . . . وهذا منه غلط فاحش ؛ لأنَّه إذا ادَّعى أنَّ
الظواهر إذا اختصَّت بمن تتساوى أحكامه في الأحرار كان عليه الدليل ؛ لأنَّه
ادَّعى ما يخالف الظواهر ، ولا يجوز رجوعه في ذلك إلى أخبار الآحاد التي
يروونها ؛ لأنَّنا قد بيَّنا ما في ذلك » (١٢٦) .

نلاحظ في النصِّ المذكور أنَّ ابن الجنيدي قام بتخصيص العمومات الكتابية
- مثل قوله تعالى : ﴿ قَوِيْ عَزْلٍ مِنْكُمْ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾ -

بنكتة استفادها من الأخبار المروية في العبد وأنه لا يساوي الحرّ في أحكامه ،
ولذا أفتى بخروجه من هذه العمومات وبعدم قبول شهادته .

ويستفاد من هذا النصّ أيضاً مسلكه في تخصيص العام الكتابي بخبر
الواحد ، الأمر الذي رفضه غيره من الأصوليين^(١٢٧) .

دوره في علم الحديث والرواية :

لم يكن الفقيه الإسكافي محدثاً صرفاً بالمعنى المعهود لاصطلاح المحدث ؛
إذ كانت طريقته - كما عرفنا - تختلف عن طريقة مدرسة الحديث وفقهها ، فلم
يكن ينظر إلى الحديث على أنّه كلّ شيء لتكون غايته في ضبطه وجمعه
حسب ، ولذا لم نعهد له مؤلفاً في الحديث . بيد أنّ هذا لا يعني انقطاعه عن
هذا العلم ، كيف ؟! وقد كان له شيوخ وطرق في الرواية - كما تقدّم الحديث
عن مشايخه - علماً إنّ تلك الفترة شهدت رواجاً لحركة الحديث والاهتمام به ،
كما أنّ له روايات أسندها الفقهاء إليه نقلاً عن كتبه ، وفيها ما ينحصر طريقه
به ولم ترد به الرواية عن غيره .

ممّا يشكّل ذلك قيمة خاصة لتراثه الروائي ، هذا ، وقبل الإشارة إلى طائفة
من تلك الأخبار التي رواها ينبغي الالتفات إلى أنّ في جملة ذلك مجموعة من
المراسيل التي أسندها مباشرة إلى المعصوم عليه السلام أو إلى الراوي المباشر عنه .
وقد صرّح الشهيد بتوثيق مراسيله وقبولها معللاً ذلك بأنّه ثقة ، وإرساله في
قوة السند ، ولأنّه من أعظم العلماء^(١٢٨) .

١ - ما ذكره العلامة في المختلف نقلاً عن ابن الجنيـد أنّه روى أنّ رجلاً
جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام لبياعه ، فقال : يا أمير المؤمنين ، أبسط يدك
أبايعك على أن أدعو لك بلساني وأنصحك بقلبي وأجاهد معك بيدي ، فقال :
« حرّ أنت أم عبد؟ » فقال : عبد ، فقبض أمير المؤمنين عليه السلام يده ، فباعه^(١٢٩) .

ونقله عنه أيضاً صاحب الوسائل^(١٣٠) .

٢ - ما في المختلف أيضاً: «وقال ابن الجنيد: روى ابن سعيد - يعني الحسين - عن أبي عبدالله عليه السلام جواز الاعتكاف في كل مسجد صلى فيه إمام عدل صلاة الجمعة جماعة ، وفي المسجد الذي يُصلى فيه الجمعة بإمام وخطبة» (١٣١) . ورواه في الوسائل أيضاً نقلاً عن المختلف (١٣٢) .

٣ - ما في الوسائل في أبواب النكاح: «وقال ابن الجنيد في كتابه الأحمدي على ما نقل عنه علماؤنا: روي عن أبي عبدالله وأبي الحسن موسى عليه السلام كراهة رؤية الخصيان الحرّة من النساء ، حرّاً كان أو مملوكاً» (١٣٣) .

٤ - ما نقله السيّد المرتضى عنه عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّ رسول الله ﷺ قضى أن يتقدّم صاحب اليمين في المجلس بالكلام (١٣٤) .

٥ - وقال السيّد المرتضى أيضاً: «قال ابن الجنيد إلّا أنّ ابن محبوب فسّر ذلك - أي الحديث السابق - في حديث رواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: إذا تقدّمت مع خصم إلى والٍ أو قاضٍ فكن عن يمينه» (١٣٥) . وروى في الوسائل هذين الحديثين أيضاً (١٣٦) .

٦ - قال في المختلف: «قال ابن الجنيد: وقد روى توقيت الدرهم ابن سعيد عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، وابن منصور عن زيد بن علي» (١٣٧) .

٧ - وفيه أيضاً: روى ابن الجنيد عن جميل بن درّاج عن الصادق عليه السلام قال: «المتّمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة» (١٣٨) .

٨ - وفيه أيضاً: وقال ابن الجنيد: في أكل الجراد عمداً دمٌ ، كذلك روى ابن يحيى عن عروة الحنّاط عن أبي عبدالله عليه السلام (١٣٩) .

آراؤه النادرة:

ربما تعدّ مخالفات ابن الجنيد لمشهور الإمامية أمراً طبيعياً بعد أن عرفنا

أنَّ له مباني خاصة في الفقه ، وأنَّه يحتفظ بحرية الرأي واستقلاله من دون تأثّر بفقه الآخرين واجتهاداتهم . وقد يكون - فيما سنذكره من آراء انفرد بها - موافقاً للعامة أو بعضهم ، وعلى كلّ حال فنحن نذكر ما ظفرنا به من آرائه المخالفة لمشهور الطائفة معتمدين في الأغلب على كتاب مختلف الشيعة مع تعليقات العلامة الحلّي على آرائه .

كتاب الطهارة :

١ - القهقهة في أثناء الصلاة عمداً تقطع الصلاة ، وتوجب إعادة الوضوء . والأكثر على عدم كونها ناقضة للوضوء (١٤٠) .

٢ - من قبل بشهوة للجماع ولذة في المحرّم نقض الطهارة ، والاحتياط إذا كانت في محلّل إعادة الوضوء . وذهب الأكثر إلى أنّها لا تنقض (١٤١) .

٣ - مسّ ما انضمّ عليه الثقبان ناقض للوضوء ، ومسّ ظهر الفرج من الغير إذا كان بشهوة فيه الطهارة واجبة في المحلّل والمحرّم احتياطاً ، ومسّ باطن الفرجين من الغير ناقض للطهارة من المحلّل والمحرّم . وذهب أكثر علمائنا إلى أنّ مسّ القبل والدبر باطناً أو ظاهراً من المحرّم والمحلّل لا ينقض الوضوء (١٤٢) .

٤ - إذا خرج المذي عقيب شهوة ففيه الوضوء ، ولا خلاف في أنّه لا يوجبه عند علمائنا (١٤٣) .

٥ - الحقنة ناقضة للوضوء (١٤٤) .

٦ - الدم الخارج من أحد السبيلين إذا شكّ في خلّوه من النجاسة كان ناقضاً للطهارة (١٤٥) .

٧ - يستحبّ حال التغوّط في الصحراء أن يتجنّب استقبال القبلة أو الشمس أو القمر . والمشهور وجوب ذلك (١٤٦) .

٨ - إذا ترك غسل موضع البول ناسياً حتى صلى وجبت الإعادة في الوقت ، ويستحب بعده . والمشهور وجوبه قبله وبعده (١٤٧)

٩ - الظاهر من عبارته في مسألة غسل الوجه لزوم ذلك في الوضوء . والمشهور خلافه (١٤٨) .

١٠ - يجوز أن يستأنف المتوضئ ماءً جديداً لمسح الرأس والرجلين . وأكثر علمائنا لا يجيزون ذلك ، وهو مذهب العامة (١٤٩) .

١١ - يجب الترتيب في مسح الرجلين . والمشهور جواز المسح دفعة (١٥٠) .

١٢ - يستحب أن لا يشرك الإنسان في وضوئه غيره بأن يوضئه أو يعينه . والمشهور بين علمائنا تحريم التولية في الطهارة (١٥١) .

١٣ - إذا بقي موضع عضو من الأعضاء التي يجب عليه غسلها لم يكن بآله فإن كان دون سعة الدرهم بلّها وصلى ، وإن كان أوسع أعاد على العضو وما بعد إن لم يكن قد جفّ ما قبلها ، وإن كان قد جفّ ابتداء الطهارة . ولا يُعرف هذا التفصيل عند فقهاءنا (١٥٢) .

١٤ - يجب الغسل على من مسّ ما قطع من الإنسان الحيّ من قطعة فيها عظم ما بينه وبين سنة . وأطلق الفقهاء ذلك ولم يقيّدوه بسنة (١٥٣) .

١٥ - يكره للجنب والحائض مسّ الكتابة من المصحف أو الدراهم التي عليها القرآن أو اسم الله تعالى . والمشهور الحرمة (١٥٤) .

١٦ - إذا حلّ به الموت غمّض وليّه عينيه . . . ووضع على بطنه شيئاً يمنع من ربوها . والمشهور كراهة جعل الحديد على بطنه (١٥٥) .

١٧ - لا يجوز التيمّم بالأرض السبخة . وكرّهه باقي علمائنا (١٥٦) .

١٨ - إذا حصّل الصعيد براحتيه مسح بيمينه وجهه . والمشهور أنّه بعد نفّض

يديه يمسح وجهه إلى طرف الأنف (١٥٧) .

١٩ - بول الصبي الذكر الذي لم يأكل للحـم طاهر . والمشهور نجاسته (١٥٨) .

٢٠ - الظاهر من كلامه غسل الثوب من لبن الجارية وجوباً (١٥٩) .

٢١ - ما كان من المذي ناقضاً طهارة الإنسان غسل منه الثوب والجسد .
والمشهور طهارة المذي (١٦٠) .

٢٢ - إذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبع مرّات . والمشهور ثلاثاً (١٦١) .

٢٣ - يغسل إناء الولوغ بالتراب أو ما يقوم مقامه في المرّة الأولى . والمشهور
أنّه بالتراب فقط (١٦٢) .

٢٤ - جلد الميتة يطهر بالدباغ إن كان الحيوان طاهر العين في حياته .
والمشهور أنّه لا يطهر (١٦٣) .

كتاب الصلاة :

٢٥ - لا بأس أن تصلّي المرأة الحرّة وغيرها وهي مكشوفة الرأس حيث لا يراها
غير ذي محرم لها . والمشهور وجوب ستر الرأس للحرّة البالغة (١٦٤) .

٢٦ - لا يُعتدّ بأذان الفاسق . والمشهور خلافه (١٦٥) .

٢٧ - يجوز الإجهار مكان الإخفات عامداً . والمشهور عدم جوازه (١٦٦) .

٢٨ - إذا نوى المسافرين مقام خمسة أيام في البلد وجب عليه حضور الجمعة .
والمشهور لزومها عند إقامة عشرة أيام (١٦٧) .

٢٩ - جواز التسليم للإمام عن يمينه في صلاة الميت ليعلم بها انصرافه .
والمشهور أنّه لا تسليم فيها (١٦٨) .

٣٠ - يصلّى على الطفل إذا استهلّ . والمشهور أنّه يصلّى على الطفل إذا بلغ

ستاً دون ما إذا نقص عنها (١٦٩) .

٣١ - الموصى إليه أولى بالصلاة على الميت من القربات . ولم يعتبر علماؤنا ذلك (١٧٠) .

٣٢ - يجوز رفع الجنازة من أي جوانبها . والمشهور استحباب التربع (١٧١) .

٣٣ - يصعد الإمام في صلاة الاستسقاء المنبر قبل الصلاة وبعدها . والمشهور أنه يصلي ثم يصعد المنبر ويخطب (١٧٢) .

كتاب الصوم :

٣٤ - يستحب للصائم الامتناع من الحقنة ؛ لأنها تصل إلى الجوف (١٧٣) .

٣٥ - لا يستحب إفراد يوم الجمعة بصيام ، فإن تلا به ما قبله أو استفتح به ما بعده جاز . والمشهور الاستحباب مطلقاً (١٧٤) .

٣٦ - صوم يوم الاثنين والخميس منسوخ ، وصيام يوم السبت منهي عنه . ولم يذكر ذلك المشهور من علمائنا (١٧٥) .

كتاب الحج :

٣٧ - ظاهر كلامه يعطي وجوب الغسل وصلاة الإحرام عند الإحرام . والأشهر الاستحباب (١٧٦) .

٣٨ - الوقوف بالمشعر ركن ، من تركه متعمداً بطل حجّه ، ذهب إليه علماؤنا ، إلا ابن الجنيّد (١٧٧) .

٣٩ - تجب الأضحية . والمشهور استحبابها (١٧٨) .

٤٠ - يجب الحج على المملوك والأمة وإن كانا ممنوعين عنه كالمصدود والمحصور ، فإن أذن لهما سيدهما فيه فقد لزمهما أدائه . وهو خلاف

المشهور من أنّ الحرية شرط ، وقد أجمع علماؤنا سواه عليه (١٧٩) .

كتاب الجهاد :

٤١ - المشهور أنّه لا حدّ للجزية بل هو بحسب ما يراه الإمام ، وقال ابن الجنيـد بعدم جواز الاقتصار عن كلّ رأس بدينار (١٨٠) .

كتاب الذبـاحـة :

٤٢ - المشهور بين الأصحاب أنّه يعتبر في الذبح قطع أربعة أعضاء من الحلق . واقتصر ابن الجنيـد على قطع الحلقوم (١٨١) .

كتاب الخمس :

٤٣ - المشهور بين علمائنا إيجاب الخمس في أرباح التجارات والصناعات والزراعات . وقال ابن الجنيـد : فأما ما استفيد من ميراث أو كدّ بدن أو صلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك فالأحوط إخراجه ؛ لاختلاف الرواية في ذلك (١٨٢) .

٤٤ - جواز دفع سهم المساكين وأبناء السبيل واليتامى في آية الخمس إلى أهل هذه الصفات من ذوي القربى وغيرهم من المسلمين إذا استغنى عنها ذوو القربى . والمشهور عدم جواز ذلك (١٨٣) .

كتاب الرهن :

٤٥ - لا يجوز توكيل الراهن المرتهن في البيع . والأشهر جوازه (١٨٤) .

كتاب الحجر :

٤٦ - حدّ بلوغ الصبي أربع عشرة سنة . والمشهور أنّه خمس عشرة سنة (١٨٥) .

٤٧ - تعليق رفع الحجر في الصبيّة بالتزويج . وليس ذلك بشرط عند علمائنا (١٨٦) .

كتاب المفلس:

٤٨ - يستحب للغريم أن لا يحوج من عليه الدين إلى بيع مسكنه وخادمه اللذين لا يجد غنى عنهما . والمشهور عدم جواز ذلك (١٨٧) .

٤٩ - يحل الدين المؤجل بالإفلاس . والمشهور أنه لا يحل (١٨٨) .

٥٠ - إقرار السكران من شُرْبٍ محرّمٍ مختاراً نافذ ، دون ما كان سكره بعلّة أخرى . والمشهور عدم نفوذه مطلقاً (١٨٩) .

كتاب اللقطة:

٥١ - لا يجوز للعبد أن يلتقط لقطة . والمشهور جواز لقطته (١٩٠) .

كتاب الغصب:

٥٢ - لو غصب مسلم مسلماً خماً فاستهلكها حكم له بقيمتها خلاً . والأشهر عدم ضمانه (١٩١) .

كتاب المساقاة:

٥٣ - لا يشترط تعيين المدّة في المساقاة . والمشهور اشتراط ذلك (١٩٢) .

كتاب الوقف:

٥٤ - إذا وقف على أولاده ولم يفضل بعضاً على بعض فإنّه يكون للذكر مثل حظّ الأنثيين . وعند أكثر علمائنا يتساوى الذكور والإناث فيه (١٩٣) .

كتاب النكاح:

٥٥ - المحرّم من الرضاع باعتبار العدد كلّ ما وقع عليه اسم رضعة ، وهو ما ملأت بطن الصبي إمّا بالمض أو بالوجور (١٩٤) .

٥٦ - يحرم الرضاع حتى لو كان بعد الحولين إذا لم يتوسّط بين الرضاعين

فطام بعد الحولين . وعلماؤنا أجمع على أن يكون الرضاع المحرّم قبل أن يبلغ سنّ المرتضع كمال الحولين^(١٩٥) .

٥٧ - يكفي الوجور في نشر الحرمة في الرضاع . والمشهور أنّه لا يؤثّر ، فلا بدّ من الأخذ من الثدي مباشرة^(١٩٦) .

٥٨ - ثبوت الولاية للأُمّ في النكاح والجدّ لها . والمشهور عند علمائنا أجمع خلافه^(١٩٧) .

كتاب الطلاق :

٥٩ - يقع الطلاق بقوله : اعتدي . والمشهور أنّه لا يقع^(١٩٨) .

٦٠ - لا يجوز الطلاق للمملوك بل هو بيد سيّده ، وذهب إليه من علمائنا ابن أبي عقيل . والمشهور أنّه يملك ذلك^(١٩٩) .

كتاب الكفّارات :

٦١ - لا يجوز عتق ولد الزنا في الكفّارة . والمشهور جوازه^(٢٠٠) .

كتاب الصيد :

٦٢ - يجوز الصيد بالكلاب سلوكية كانت أو غيرها ممّا علّمها المسلمون ما لم يكن أسود بهيماء . وأطلق علماؤنا إباحة كلّ ما يقتله الكلب المعلّم^(٢٠١) .

٦٣ - التعليم الذي يحلّ به صيد الكلب هو أن يكون الكلب يفعل ما يريده صاحبه . والمشهور أنّ تعليمه يكون بشروط ثلاثة : إذا أرسله استرسل ، وإذا زجره انزجر ، وأن لا يأكل ممّا يمسه ، مع تكرّر ذلك حتى يقال في العادة إنّّه تعلّم^(٢٠٢) .

كتاب القضاء :

٦٤ - ليس للإمام ولا الحكّام من قبله أن يقضوا بعلمهم . وإجماع الإمامية

على خلافه (٢٠٣) .

٦٥ - لا يجوز كتاب قاضٍ إلى قاضٍ في حقوق الله تعالى ، وأمّا حقوق الناس بعضهم على بعض في الأموال وما يجري مجراها دون الحدود في الأبدان فجائز كتاب القضاة من إمام المسلمين بعضهم إلى بعض (٢٠٤) .

كتاب الإرث :

٦٦ - ذوو الأرحام من قبل الأمّ يتقاسمون المال بالسوية كذوي الأرحام من قبل الأب . والمشهور ذلك في ذوي أرحام الأب فقط (٢٠٥) .

كتاب الحدود :

٦٧ - لو زنى الزاني مراراً بامرأة واحدة وجب حدّ واحد ، فإن زنى بجماعة نساء في ساعة واحدة حدّ لكلّ امرأة حدّاً . وبه قال الصدوق ، والمشهور أنّه لو زنى أربع مرات أو أكثر لم يقم عليه فيها الحدّ فليس عليه أكثر من مئة جلدة (٢٠٦) .

٦٨ - يظهر منه جعل الارتداد قسماً واحداً وأنّ المرتدّ يستتاب ، فإن تاب وإلا قتل . وهو مذهب العامة ، والمشهور أنّه قسمان (٢٠٧) .

٦٩ - قال ابن الجنيّد : روي عن أبي جعفر محمّد بن علي وأبي عبد الله جعفر بن محمّد عليه السلام أنّ القطع في خمس دينار أو في درهمين ، وروي أيضاً الدرهمين عن موسى بن جعفر عليه السلام . والمشهور أنّ النصاب الذي فيه القطع ربع دينار ذهباً خالصاً أو ما قيمته ذلك (٢٠٨) .

كتاب القصاص والديات :

٧٠ - يثبت لوليّ المقتول عمداً القود أو أخذ الدية أو العفو . والمشهور أنّ الواجب بالأصالة في قتل العمد القود ، والدية إنّما تثبت صلحاً (٢٠٩) .

٧١ - زاد ابن الجنيّد في الجراحات الثمانية «العود» ، وهي التي تعود في العظم

فلا تخرقه ، وجعل ديـتها عشرين من الإبل . قال العلّامة الحلّي : ولم يصل إلينا في ذلك حديث يعتمد عليه (٢١٠) .

٧٢ - لا يقاد والد ولا والدّة ولا جدّ ولا جدّة لأب ولا لأُمّ بولد ، ولا ولد إذا قتله عمداً . والمشهور أنّ الأمّ تقتل بالولد لو قتلت عمداً ، وكذا الأجداد من قبلها (٢١١) .

وفاته :

من المقطوع به بقاء ابن الجنيـد إلى سنة (٣٤٠هـ) ، وهي السنة التي دخل فيها نيسابور (٢١٢) ، كما أنّ له رواية مؤرّخة بتاريخ نفس السنة نقلها الشيخ عنه في بعض رسائله (٢١٣) .

كما أنّ من المقطوع به أيضاً مراسلة معزّالدولة - المتوفّى سنة (٣٥٦هـ) - له . وعلى كلّ حال ، فإنّ وفاته كانت قبل سنة (٣٨٠هـ) ، وهي سنة وفاة ابن النديم ، حيث ذكر عنه أنّه كان قريب العهد ممّا (٢١٤) .

وأما ما عن الشيخ عبداللطيف بن أبي جامع في رجاله من أنّ وفاته كانت بالرّي في سنة (٣٨١هـ) وهي سنة وفاة الصدوق (٢١٥) فبعيد من وجوه :

الأوّل : إنّ المصادر المعتمدة في ترجمة ابن الجنيـد - ونعني بها المصادر الأولى كرجال الشيخ وفهرسته ورجال النجاشي والمعالم وغيرها - قد خلت من تحديد زمان ومكان وفاته ، وعليه فلا مستند واضح لما ذكره .

الثاني : إنّ بقاءه لهذا التاريخ يفترض كونه من المعمرين ، ولم يذكر ذلك عنه كما اعتاد ذكره الرجاليّون ؛ وذلك أنّ ولادته كانت في حدود سنة (٢٨٠ - ٢٩٠هـ) ؛ لرؤايته عن حميد بن زياد (المتوفّى سنة ٣١٠هـ) ، وبقاؤه لسنة (٣٨٠هـ) يعني أنّه نيّف على التسعين أو المئة .

الثالث : ما نقلناه من عبارة ابن النديم ، فإنّها صريحة في عدم بقائه إلى

ذلك التاريخ .

الرابع: إنّ سنة (٣٨١هـ) توفي فيها الصدوق عليه السلام ، فلو كانت وفاة ابن الجنيد فيها لاقترن ذكرهما فيها كما هي عادتهم في مثل سنة (٣٢٩هـ) ، حيث توفي فيها السمرري آخر السفراء وعلي بن بابويه والكليني ، ولذا فإنّهم يقرنون بينهم في هذا التاريخ ، ولا شيء من ذلك لا في حياة الصدوق ولا الإسكافي .

وأما كون وفاته بالريّ فهذا أيضاً ممّا لم يُعلم مأخذه ومستنده فيه ، حيث لم تحدّد مصادر ترجمته شيئاً من ذلك ، ولم يذكره إلّا هو ، وتبعه عليه آخرون (٢١٦) .

ولعلّ المناسبة تقتضي - باعتبار سكنه ببغداد - أن تكون وفاته فيها؛ إذ لم ينقل عن أسفاره ورحلاته سوى سفره إلى نيسابور . والله العالم بحقائق الأمور ■

الهوامش

- (١) الفهرست: ٢٨.
- (٢) رجال النجاشي: ١٣٢، الرقم ٣٣٩ و ٥١، الرقم ١١٣.
- (٣) المصدر السابق: ٣٧٨، الرقم ١٠٢٩.
- (٤) تأسيس الشيعة لفنون الإسلام: ٣٠٣.
- (٥) الغيبة: ٣٩١، ط - مؤسّسة المعارف.
- (٦) رجال النجاشي: ١٤٦.
- (٧) رجال الطوسي: ٥٠٠.
- (٨) رجال النجاشي: ٢٠٢.
- (٩) الرسائل العشر: ٢٥٩.
- (١٠) هداية المحدثين (مشاركات الكاظمي): ١٧٧.
- (١١) تنقيح المقال ١: ٦٨.
- (١٢) طرائف المقال ٢: ٦١٣.
- (١٣) الفهرست: ٢٨.
- (١٤) قاموس الرجال ١: ٦٠٦.
- (١٥) الفهرست: ١٣٤.
- (١٦) الرسائل العشر: ٢٥٩.
- (١٧) رجال النجاشي: ١٣٩ و ٢٠٢، الرقم ٣٦٢ و ٥٤١.
- (١٨) الرسائل العشر: ٢٥٩.
- (١٩) الفهرست: ١٢ و ٢٨ و ١٣٥.
- (٢٠) انظر: رجال النجاشي: ٣٨٨ و ٦٩ و ١٣٩ و ٢٠٢.
- (٢١) رجال النجاشي: ٣٨٨.
- (٢٢) الفهرست: ١٣٥. الرجال: ٥١١.
- (٢٣) قواعد الحديث: ٢٣٤، ولاحظ الأحاديث الواردة في ذمّ القياس في وسائل الشيعة: ب، ٦،

صفات القاضي، كتاب القضاء.

- (٢٤) المسائل السروية (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٧: ٧١ - ٧٣.
- (٢٥) المسائل الصاغانية (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٣: ٥٨ و ٦١.
- (٢٦) رجال النجاشي: ٣٨٨.
- (٢٧) الفهرست: ١٣٤.
- (٢٨) المسائل الصاغانية (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٣: ٦١ و ٥٦.
- (٢٩) انظر: الفوائد الرجالية ٣: ٢١٣. تنقيح المقال ٢: ٦٧ (باب الميم). معجم رجال الحديث ١٤: ٣٢٢. منتهى المقال ٥: ٣١٦. وقد ذكر الشيخ الحائري هذا الجواب بعد جواب سيأتي التعرض له في المحاولة الثالثة.
- (٣٠) رسائل المرتضى ٣: ٣١١.
- (٣١) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٩٦، ط - النجف.
- (٣٢) الفوائد الرجالية ٣: ٢١٣.
- (٣٣) ذكرت هذه المناظرات في ملخص إبطال القياس لابن حزم: ٧١. حلية الأولياء ٣: ١٩٦ - ١٩٧.
- (٣٤) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٣. وانظر أيضاً: عدة الأصول ١: ٣٣٩، ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- (٣٥) عدة الأصول ٢: ٦٦٦.
- (٣٦) الرافد إلى علم الأصول: ١١.
- (٣٧) عدة الأصول ١: ٣٣٩.
- (٣٨) منتهى المقال ٥: ٣١٦. وأيضاً: ربحانة الأدب ١: ١٢١.
- (٣٩) روضات الجنات ٦: ١٤٧.
- (٤٠) تنقيح المقال ٢: ٦٨ (باب الميم).
- (٤١) المصدر السابق.
- (٤٢) المسائل السروية (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٧: ٧٣.
- (٤٣) مختلف الشيعة ٥: ٣٥٩.
- (٤٤) انظر: أجود التقريرات ١: ٤٩٩.
- (٤٥) مختلف الشيعة: ٧٠٣.

- (٤٦) المبسوط ٨: ٩٧.
- (٤٧) مختلف الشيعة ١: ٥١، س ٢٥.
- (٤٨) في الفهرست: «كتبه».
- (٤٩) مختلف الشيعة ١: ٥٧، س ٢٥.
- (٥٠) المصدر السابق: ٤٠٤، س ٣٨.
- (٥١) المصدر السابق ٢: ٤٩٣، س ٢٨.
- (٥٢) المصدر السابق ٥: ٤٧٣.
- (٥٣) المعالم الجديدة: ٦٢.
- (٥٤) المصدر السابق.
- (٥٥) انظر: المبسوط ١: ٢.
- (٥٦) المصدر السابق: ٣.
- (٥٧) إيضاح الاشتباه: ٢٩١.
- (٥٨) انظر: الانتصار: ٧٨، ٨١، ٨٣، ٢٢٧، ٢٣٦.
- (٥٩) الانتصار: ٢٣٨. رسائل الشريف المرتضى ١: ١٨٩.
- (٦٠) انظر: الرسائل العشر: ٢٥٩، ٢٦٥.
- (٦١) السرائر ١: ٤٣٠.
- (٦٢) المصدر السابق ٢: ٢٥٥.
- (٦٣) المعتبر ١: ٣٣.
- (٦٤) الخلاصة: ١٤٥.
- (٦٥) إيضاح الاشتباه: ٢٩٢.
- (٦٦) المصدر السابق: ٢٩١.
- (٦٧) الذكرى: ٢٥٥، س ١.
- (٦٨) المسالك ٢: ٢٦٩، ط - حجري.
- (٦٩) الفوائد الرجالية ٣: ٢١٢.
- (٧٠) مختلف الشيعة ٤: ٣٤٧ و ٤٤٦، و ٥: ٨٢ - ٨٣ و ١٧٨ - ١٧٩، ط - مؤسسة النشر الإسلامي. و ٧: ٣٧١، و ٦: ١٣٦ و ١٦٩ و ١٧٢، و ٤: ٤٥٩، ط - مركز الدراسات والأبحاث.

(٧١) وهذان الكتابان عبارة عن:

١- مجموعة فتاوى ابن الجنيد، للأستاذ الشيخ علي پناه الاشتهاري، من أوّل الطهارة إلى الديات. ويقع الكتاب في ٣٧٤ صفحة، وقد طبع في سنة ١٤١٦هـ، وهو أفضل الكتابين من حيث الدقة والاستيعاب والإخراج. وثمة ملاحظات لدينا على عمل الكتاب لا مجال لطرحها هنا.

٢- الفتاوى لابن الجنيد الإسكافي، للشيخ باقر المحسنى الخرمشهرى، طبع في سنة ١٤١٣هـ، ويقع في ٣٥٦ صفحة، وعدة مسائله ١٣٣٦ مسألة وأبوابه من الطهارة إلى الديات. وطريقة الكتاب تعتمد فيما لا نصّ فيه من كلام ابن الجنيد على ما يستفيده مؤلّفه من كلام العلامة.

(٧٢) العلاج: الرجل من كفّار العجم. لسان العرب ٢: ٣٢٦.

(٧٣) مختلف الشيعة ٤: ٤١١، ط - مركز الدراسات والأبحاث.

(٧٤) المصدر السابق ٥: ٤٧٢.

(٧٥) التوبة: ٦٠.

(٧٦) التهذيب ٤: ١٠٦، ح ٢٩٧. الكافي ٣: ٥٠١، ح ١٦.

(٧٧) البلد: ١٦.

(٧٨) مختلف الشيعة ٣: ٧٦.

(٧٩) المقنعة: ٢٤١. النهاية: ١٨٤. المراسم: ١٣٢.

(٨٠) انظر: مختلف الشيعة ٨: ٣٥٩.

(٨١) المصدر السابق ١: ٣١٤ - ٣١٥.

(٨٢) الانتصار: ٢٢٧.

(٨٣) المصدر السابق: ٨٠.

(٨٤) مختلف الشيعة ٣: ٣٣.

(٨٥) المصدر السابق ٢: ٣٠٧، ٧: ٣٥، ٩: ١٧٦.

(٨٦) التهذيب ٢: ١٦٢، ح ٦٣٦.

(٨٧) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٢٧، ح ١٠٠٣.

(٨٨) انظر: مختلف الشيعة ٢: ١٧٠ - ١٧١.

(٨٩) القواعد الفقهيّة (للجنوردي) ٦: ٥٥.

- (٩٠) الكافي ٣: ٤٣٦، ح ٣.
- (٩١) وسائل الشيعة ٥: ٥٢٧، صلاة المسافر، ح ١٦.
- (٩٢) انظر: مختلف الشيعة ٢: ٢٤٤.
- (٩٣) انظر: المصدر السابق ٣: ٢٠٢.
- (٩٤) التهذيب ٤: ٣١٦، ح ٩٥٩.
- (٩٥) المصدر السابق: ذيل الحديث ٩٥٩.
- (٩٦) مختلف الشيعة ٣: ٣٦٩.
- (٩٧) التهذيب ٤: ٧٣، ح ٢٠١.
- (٩٨) الأعلى: ١٤ و ١٥.
- (٩٩) التهذيب ٤: ٧٤، ح ٢٠٨، و ٧٥، ح ٢١٠.
- (١٠٠) انظر: مختلف الشيعة ٣: ١٣٧ - ١٣٩.
- (١٠١) المعالم الجديدة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله: ٥٥.
- (١٠٢) المصدر السابق: ٨٧.
- (١٠٣) المصدر السابق: ٧٩.
- (١٠٤) مختلف الشيعة: ٣٧، ط - حجري.
- (١٠٥) المصدر السابق: ٧٠٣.
- (١٠٦) المصدر السابق: ٥٩٧.
- (١٠٧) دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية): ٤٩٥.
- (١٠٨) الفوائد الرجالية ٢: ٢٢٠.
- (١٠٩) مختلف الشيعة ٢: ٣١١، المسألة ١٩٦، ط - مركز الدراسات والأبحاث.
- (١١٠) المصدر السابق، المسألة ١٩٧.
- (١١١) المصدر السابق ٣: ١٩٩، المسألة ١٥٦.
- (١١٢) المصدر السابق ٧: ٣٨٢، المسألة ٣٧.
- (١١٣) المصدر السابق ٤: ٢١٣.
- (١١٤) المصدر السابق ٢: ١١٣.
- (١١٥) المصدر السابق: ١٧١.
- (١١٦) التهذيب ٢: ١٦٢، ح ٦٣٥.

- (١١٧) قاموس الرجال ٣: ٢٩٤.
- (١١٨) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢.
- (١١٩) السرائر ١: ٥١.
- (١٢٠) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢. عدّة الأصول ١: ٣٣٩.
- (١٢١) التذكرة بأصول الفقه: ٢٨ و ٤٤.
- (١٢٢) عدّة الأصول ١: ٣٣٦.
- (١٢٣) المصدر السابق ١: ٣٣٩.
- (١٢٤) انظر على سبيل المثال: الانتصار: ٢٤٧. مختلف الشيعة ٧: ٣٥، و ٢: ٣٠٧ و ١٧١، و ٣: ٤٤.
- (١٢٥) الانتصار: ٢٤٧.
- (١٢٦) المصدر السابق.
- (١٢٧) التذكرة بأصول الفقه: ٣٨.
- (١٢٨) ذكرى الشيعة: ٢٥٥، س ١.
- (١٢٩) مختلف الشيعة: ٣٢٤، س ٢، ط - حجري.
- (١٣٠) وسائل الشيعة ١١: ١٥، ط - المكتبة الإسلامية.
- (١٣١) مختلف الشيعة: ٢٥١، س ٣٠.
- (١٣٢) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٣، ب ٣ من الاعتكاف، ح ١٣.
- (١٣٣) المصدر السابق ١٤: ١٦٨، ب ١٢٥.
- (١٣٤) الانتصار: ٢٤٤.
- (١٣٥) المصدر السابق.
- (١٣٦) وسائل الشيعة ١٨: ١٥٩، ١٦٠، ب ٥ من آداب القاضي، ح ١ و ٢.
- (١٣٧) مختلف الشيعة: ٢٧، س ١١.
- (١٣٨) المصدر السابق: ٢٩٤، س ٢٦.
- (١٣٩) المصدر السابق: ٢٧٦، س ٧.
- (١٤٠) مختلف الشيعة ١: ٢٦٠، ط - مؤسسة النشر الإسلامي.
- (١٤١) المصدر السابق: ٢٥٩.
- (١٤٢) المصدر السابق: ٢٥٦.

- (١٤٣) المصدر السابق: ٢٦١.
(١٤٤) المصدر السابق: ٢٦٣.
(١٤٥) المصدر السابق.
(١٤٦) المصدر السابق: ٢٦٦.
(١٤٧) المصدر السابق: ٢٦٩.
(١٤٨) المصدر السابق: ٢٨٧.
(١٤٩) المصدر السابق: ٢٩٦.
(١٥٠) المصدر السابق: ٢٩٨.
(١٥١) المصدر السابق: ٣٠١.
(١٥٢) المصدر السابق: ٣٠٧.
(١٥٣) المصدر السابق: ٣١٥.
(١٥٤) المصدر السابق: ٣٥٣.
(١٥٥) المصدر السابق: ٣٨٨.
(١٥٦) المصدر السابق: ٤٢٥.
(١٥٧) المصدر السابق: ٤٣٠.
(١٥٨) المصدر السابق: ٤٥٩.
(١٥٩) المصدر السابق: ٤٦٠.
(١٦٠) المصدر السابق: ٤٦٣.
(١٦١) المصدر السابق: ٤٩٥.
(١٦٢) المصدر السابق: ٤٩٧.
(١٦٣) المصدر السابق: ٥٠١.
(١٦٤) المصدر السابق: ٢: ١١٣.
(١٦٥) المصدر السابق: ١٥٠.
(١٦٦) المصدر السابق: ١٧٠.
(١٦٧) المصدر السابق: ٢٤٤.
(١٦٨) المصدر السابق: ٣٠٧.
(١٦٩) المصدر السابق: ٣٠٨.

- (١٧٠) المصدر السابق: ٣١٢.
(١٧١) المصدر السابق: ٣٢٤.
(١٧٢) المصدر السابق: ٣٣٩.
(١٧٣) المصدر السابق: ٣: ٢٨١.
(١٧٤) المصدر السابق: ٣٦٩.
(١٧٥) المصدر السابق: ٣٧٠.
(١٧٦) المصدر السابق: ٤: ٧٨.
(١٧٧) المصدر السابق: ٢٦٣.
(١٧٨) المصدر السابق.
(١٧٩) المصدر السابق: ٣٨٧.
(١٨٠) المصدر السابق: ٤٤٩.
(١٨١) البحار ٥٨: ٣٠٦.
(١٨٢) مختلف الشيعة ٣: ١٨٥.
(١٨٣) المصدر السابق: ٢٠١.
(١٨٤) المصدر السابق: ٥: ٤٤٦.
(١٨٥) المصدر السابق: ٤٥١.
(١٨٦) المصدر السابق: ٤٥٢.
(١٨٧) المصدر السابق: ٤٧٢.
(١٨٨) المصدر السابق: ٤٧٣.
(١٨٩) المصدر السابق: ٥٣٤.
(١٩٠) المصدر السابق: ٦: ٦٧.
(١٩١) المصدر السابق: ٩٦.
(١٩٢) المصدر السابق: ١٦١.
(١٩٣) المصدر السابق: ٢٧٠.
(١٩٤) المصدر السابق: ٧: ٣٠.
(١٩٥) المصدر السابق: ٣٥.
(١٩٦) المصدر السابق: ٣٨.

- (١٩٧) المصدر السابق: ١٢٣.
(١٩٨) المصدر السابق: ٣٤٢.
(١٩٩) المصدر السابق: ٣٧٠.
(٢٠٠) المصدر السابق: ٨: ٢٦٢.
(٢٠١) المصدر السابق: ٢٩١.
(٢٠٢) المصدر السابق: ٢٩٢.
(٢٠٣) الانتصار: ٢٤٢.
(٢٠٤) مختلف الشيعة ٨: ٤٤٥.
(٢٠٥) المصدر السابق ٩: ١١٨.
(٢٠٦) المصدر السابق: ١٧٦.
(٢٠٧) بحار الأنوار ٦١: ٢٥٩.
(٢٠٨) مختلف الشيعة ٩: ٢٢٧.
(٢٠٩) المصدر السابق: ٢٨٦.
(٢١٠) المصدر السابق: ٤١٣.
(٢١١) المصدر السابق: ٤٥١.
(٢١٢) المسائل الصاغانية (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٣: ٥٦-٥٧.
(٢١٣) رسالة تحريم الفقاع (ضمن الرسائل العشر): ٢٥٩.
(٢١٤) فهرست ابن النديم: ٢٤٦، الفن الخامس.
(٢١٥) الفوائد الرجالية ٣: ٢٢٢.
(٢١٦) تنقيح المقال ٢: ٦٩.

دَعُوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

* * *

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

*Specialized Quarterly on Islamic
Jurisprudence*

VOL. 3 - NO. 10 - 1998 / 1419