

فَمَّا أَهْلُ الْبَيْتِ



مَجَلَّةٌ فُضِّلَتْ مُتَخَصِّصَةً فِي الْفِقْهِ الْأِسْلَامِيِّ



● إرث المسلم من الكافر وحجبه لورثته الكفار

آية الله السيد محمود الهاشمي

● مشروعية استناد القاضي إلى علمه

آية الله الشيخ محمد المؤمن

● التنجيم وعلم النجوم

آية الله السيد محسن الخرازي

● عقود التوريد والمناقصات /٢/

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

● المرأة والقضاء في الاسلام

الأستاذ السيد محسن الموسوي الجرجاني

● الشهادة على الزنا - المعاينة واليقين

الشيخ حيدر حب الله

● الإثبات القضائي - تجزئة الإقرار

الشيخ قاسم الإبراهيمي

● ماوراء الفقه: التلقيح الصناعي بين العلم والشرعية /١/

السيد شهاب الدين الحسيني

● الفقه والحقوق الدولية

الأستاذ ناصر قربان نيا

● الآفاق التشريعية في القرآن الكريم /٢/

الشيخ خالد الففوري

● في رحاب المكتبة الفقهية - الفقه المنظوم /٢-٢/

السيد محمد جواد الجلاللي

● درة نجفية - في الفرق بين الإجزاء والقبول

الشيخ يوسف البحراني

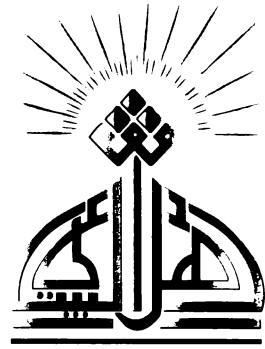
● فقه الكليني - دراسة وتحليل

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

العدادان الثاني والعشرون والثالث والعشرون

فَقِهْ أَهْلَ الْبَيْتِ

مَجَلَّةٌ فُضَّلِيَّةٌ تُتَخَصَّصُ فِي الْفِقْهِ الْأِسْلَامِيِّ



مَوْسُوسَةٌ لِمَا أَثَرَهُ مَعَارِفُ الْفِقْهِ الْأِسْلَامِيِّ عَلَى الْمَنَافِعِ الْإِسْلَامِيَّةِ

(٢٣-٢٢) الأعدادان الثاني والعشرون و الثالث والعشرون - السنة السادسة ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

المشرف العام:

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

يحررها:

عدد

من المختصين الباحثين
في الفقه والشريعة الإسلامية

المدير المسؤول:

السيد محمد بحريني قمشة

مدير التحرير:
عبدالكريم رؤوف

المدير التنفيذي:
الشيخ اسدالله حسني

ترخيص:
وزارة الإعلام بموجب قرار رقم (٥٢)
بتاريخ ٢٤ شباط ٢٠٠١ م

المراسلات

باسم مكتب المشرف العام ، على العنوان التالي :
ص.ب ٢٤/٥٠٠ بيروت . لبنان

الرمز البريدي: ٢٠١٠-١٠١٧ برج البراجنة- بعبدا
تلفاكس: ٠١/٢٧٣٦٠٤ - هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥

E-Mail: feqh@islamicfeqh.org

وكلاء التوزيع

◀ لبنان :

الغدير للطباعة والتوزيع- حارة حريك - الطريق العام - بناية
البنك اللبناني السويسري
هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥

تلفاكس : ٠١/٢٧٣٦٠٤

◀ مصر:

مؤسسة الأهرام - القاهرة - شارع الجلاء
هاتف : ٥٧٨٦١٠٠ - ٥٧٨٦٠٢٣

◀ المغرب :

الشركة الشريفة للتوزيع والصحف- سوشيرس
ص.ب: ١٣/٦٨٣

هاتف: ٤٠٠٢٢٣ - فاكس: ٤٠٤٠٣١/٢

◀ ايران :

انتشارت الغدير. ص.ب ٣٧١٨٥/٣٧٩٩
تلفاكس: ٠٠٩٨٢٥١٧٧٤٤٩٦٢
هاتف : ٠٠٩٨٢٥١٧٧٣٩٩٩٩

◀ باقي الدول :

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع:
لبنان ص.ب ١١٣/٦٥٩٠

الرمز البريدي: ١١٠٣-٢١٤٠ بيروت
هاتف : ٠٣/٢٨٤٦٠٠ - تلفاكس: ٠١/٨٥٦٦٧٧

قواعد النشر و قسيمة الاشتراك في الصفحات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَسٌ

كُلٌّ فَرَغَ مِنْهُمْ كُلًّا لِنِيفَةٍ ۚ فَلَا الَّذِينَ لِيَنفِرُوا

مُتَقَاتِلِينَ أَجْجَعًا إِلَىٰ مَعْرَعَةٍ مِّنْهُمْ ۚ

التوبة / ١٢٢



محتويات العدد

كلمة التحرير

- المحرّر ٥ - ٦
- إرث المسلم من الكافر وحجبه لورثته الكفار
- آية الله السيد محمود الهاشمي ٧ - ٤٢
- مشروعيّة استناد القاضي إلى علمه
- آية الله الشيخ محمّد المؤمن ٤٣ - ٨٠
- التنجيم وعلم النجوم
- آية الله السيّد محسن الخرازي ٨١ - ١١٦
- عقود التوريد والمناقصات / ٢ /
- الأستاذ الشيخ حسن الجواهري ١١٧ - ١٤٢
- المرأة والقضاء في الإسلام
- الأستاذ السيد محسن الموسوي الجرجاني ١٤٣ - ١٨٠
- الشهادة على الزنا - المعاينة واليقين
- الشيخ حيدر حبّ الله ١٨١ - ٢٢٤
- الإثبات القضائي - تجزئة الإقرار
- الشيخ قاسم الإبراهيمي ٢٢٥ - ٢٧٤
- ما وراء الفقه: التلقيح الصناعي بين العلم والشرعية / ١ /
- السيد شهاب الدين الحسيني ٢٧٥ - ٣١٤
- الفقه والحقوق الدولية
- الأستاذ ناصر قربان نيا ٣١٥ - ٣٤٢

الآفاق التشريعية في القرآن الكريم / ٢

الشيخ خالد الغفوري ٢٤٢ - ٢٥٨

في رحاب المكتبة الفقهية - الفقه المنظوم / ٢ - ٢

السيد محمد جواد الجلاي ٢٥٩ - ٢٨٨

درّة نجفية - في الفرق بين الإجزاء والقبول

الشيخ يوسف البحراني ٢٨٩ - ٤٠٠

فقه الكليني - دراسة وتحليل

الشيخ صفاء الدين الخزرجي ٤٠١ - ٤٥٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يتكفّف الفقه الإسلامي الشيعي - في إطار القواعد والأصول التي يقرّها - مع مختلف تغيرات وتطورات الحياة ، ويسعى للاستجابة لمستجدّاتها ومستحدثاتها المتكررة ، ويمتاز هذا الفقه بمستوى العمق والدقة اللتين تمنحانه إمكانية الوصول إلى أقرب نقطة إلى الواقع الشرعي الإلهي ، انطلاقاً من الرفض الشديد الذي أثاره الأئمة عليهم السلام على وسائل في الفكر الاجتهادي الآخر من قبيل القياس والاستحسان وغيرهما .. وقد أضافت الفترة الأخيرة عوامل تطوّر جديدة على هذا الفقه ، لاسيما ما يخص تطورات فقه الدولة الذي رافق تقريباً الثورة الإسلامية التي فجّرها الإمام الخميني رحمته الله ، فأخذ الفقه الحكومي بالحضور أكثر فأكثر في وعي الفقيه ، وكنموذج على ذلك التجربة الفقهية الثرة التي أغنى بها سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي المعرفة الفقهية ، فسوف يلاحظ القارئ - كنموذج - في بحثه هنا حول حجب المسلم الكافر في الإرث حضور الفقه السياسي في النقطة الأخيرة التي تعرض فيها سماحته لموضوع صلاحيات الحاكم الشرعي والولي الفقيه للتدخل في مسألة الحجب هذه عن طريق العلاقة مع أهل الذمة ، وهو ما يؤكّد أكثر فأكثر على التمازج الشديد الذي بدأ يأخذ مرحلة متقدّمة ما بين الفقه عموماً والفقه السياسي خصوصاً .

ويلاحظ المتابع لتطورات الفكر الاجتهادي الشيعي درجة من المعاناة الفقهية التي يمر بها الفقيه الشيعي كي يصل إلى النتائج الفقهية، فهو لا يرتجل المطالب، ولا يستعجل النتائج، وإنما يصول ويجول في أكثر من ميدان على صعيد النصوص القرآنية والروائية، وعلى صعيد العقل والإجماع والسيرة العقلانية و... وهذا ما يستدعي - استجابة لهذا التطور والعمق التخصصي - لغة تخصصية فقهية ذات طابع نخبوي، الأمر الذي قد يضر أحياناً بتفاعلات الفقه الإسلامي بتمظهراته المذهبية المختلفة.. ومن هنا يبرز دور المجالات التخصصية الفقهية التي تسعى لمخاطبة الآخر من موقع التفاعل الفقهي القانوني لخدمة قضايا الفكر الإسلامي الكبرى، وتظهر الحاجة جلياً إلى وسيلة تواصل تربط أنماط التفكير الاجتهادي المتعدد اليوم في العالم الإسلامي، وتعطي الاحترام والتقدير والأولوية لذلك، ومن هذا المنطلق تسعى مجلة فقه أهل البيت عليه السلام إلى أن تحظى بهذا الدور المقدس خدمةً للفقه الإسلامي عموماً وفقه أهل البيت عليه السلام بالخصوص، وذلك من خلال إرسالها قواعد للاتصال والتلاقح ما بين التوجهات الفقهية والقانونية المعاصرة في العالم الإسلامي اليوم.. وانطلاقاً من هذه القاعدة تستنفر مجلة فقه أهل البيت عليه السلام الطاقات جميعاً لخدمة هذا المشروع الكبير وتفتخر بأن لها شرف السبق في هذا المضمار الذي تأمل أن تتضافر فيه الجهود وتتكاتف فيه الأيدي لتذليل الصعاب أملاً في الوصول إلى مرحلة متقدمة من الإنتاج الفقهي العام الذي يلبي حاجات أمتنا الإسلامية إن شاء الله تعالى.

المحرر

أو ضامن جريرة - دون الكافر وإن قرب»^(١).

وعَلّق عليه في الجواهر بقوله: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه نصاً وظاهراً - في محكي الموصليات والخلاف والسرائر والنكت والتنقيح وكشف اللثام - مستفيض»^(٢).

وقد تطابقت كلمات الفقهاء من أصحابنا - رضوان الله عليهم - على ذلك ، وإليك جملة من عباراتهم:

قال في المقنعة: «باب موارِيث أهل الملل المختلفة والاعتقادات المتباينة: ويرث أهل الإسلام بالنسب والسبب أهل الكفر والإسلام. ولا يرث كافر مسلماً على حال؛ فإن ترك اليهودي أو النصراني أو المجوسي ابناً مسلماً وابناً على ملّته فميراثه عند آل محمد ﷺ لابنه المسلم دون الكافر. ولو ترك أخاً مسلماً وابناً كافراً حجب الأخ المسلم الابن عن الميراث، وكان أحق به من الابن الكافر، وجرى الابن الكافر بكفره مجرى الميت في حياة أبيه أو القاتل الممنوع بحجابه من الميراث» (٣).

وقال في الانتصار: «ومما انفردت به الإمامية عن أقوال باقي الفقهاء - في هذه الأزمان القريبة وإن كان لها موافق متقدم الزمان - القول: بأنَّ المسلم يرث الكافر وإن لم يرث الكافر المسلم»^(٤).

وقال في الناصريات: «نحن نرث المشركين ونحجبهم. هذا صحيح، وإليه يذهب أصحابنا. وروي القول بمثل مذهبنا عن معاوية بن أبي سفيان ومعاذ ومحمد بن الحنفية ومسروق وعبد الله بن معقل المزني وسعيد بن المسيب. وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا: إِنَّ المسلم لا يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم. دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد...»^(٥).

وقال في النهاية: «وإذا خَلَفَ الكافر وارثاً مسلماً - ولداً كان أو والدأ أو ذا

رحم، قريباً كان أو بعيداً، ذكراً كان أو أنثى، أو زوجاً أو زوجة - ولم يخلف غيره كان المال له. فإن خلف مع المسلم - كائناً من كان - وارثاً كافراً قريباً أو بعيداً أو زوجاً أو زوجة، كان الميراث للوارث المسلم دون الكافر»^(٦).

ومثله عبارة ابن البراج في المهدب^(٧). وفي الكافي في الفقه: «ولا يرث الكافر المسلم وإن اختلفت جهات كفره وقرب نسبه، ويرث المسلم الكافر وإن بعد نسبه كابن خال مسلم لموروث مسلم أو كافر له ولد كافر يهودية أو نصرانية أو جبر أو تشبيه أو جحد نبوة أو إمامة، ميراثه لابن خاله المسلم دون ولده الكافر»^(٨).

وظاهره إلحاق كل من يحكم بكفره واقعاً وإن كان منتحلاً للإسلام ظاهراً بالكافر في هذا الحكم، وهو مخالف مع فتاوى فقهاءنا الآخرين.

قال الشيخ في النهاية: «والمسلمون يتوارث بعضهم من بعض وإن اختلفوا في الآراء والديانات؛ لأنّ الذي به تثبت الموارثة إظهار الشهادتين والإقرار بأركان الشريعة»^(٩).

وفي الغنية: «قد بينّا فيما سبق أنّ الكافر لا يرث المسلم، فأما المسلم فإنّه يرث الكافر عندنا وإن بعد نسبه. ويدل على ذلك الإجماع الماضي ذكره وظاهر آيات الميراث؛ لأنّه إنّما يخرج من ظاهرها ما أخرجه دليل قاطع... وإذا كان للكافر أولاد أصاغر وقربة مسلم أنفق عليهم من التركة حتى يبلغوا، فإن أسلموا فالميراث لهم، وإن لم يسلموا كان لقربته المسلم»^(١٠).

وفي الوسيلة: «وإن مات الكافر لم يخل من ثلاثة أوجه: إمّا يكون وارثه كافراً، أو مسلماً، أو كلاهما. فالأول يكون ميراثه للكافر، والثاني يكون للمسلم، والثالث كذلك. وإن كان الكافر أقرب من المسلم - وإن كان مكان ذي القرابة مولى نعمة - فكذلك. وإن خلف ولداً طفلاً من أمّ مسلمة كان ميراثه له؛ لأنّ الولد يلحق بأشرف الأبوين، فإذا بلغوا وأسلموا أخذوا المال، وإن لم

يسلموا قهروا عليه، فإن أبوا قتلوا وكان ميراثهم لوارثهم المسلم، فإن لم يكن له وارث مسلم كان لبيت المال» (١١).

وقال في السرائر: «فصل: قد بينّا فيما مضى أنّ الكافر لا يرث المسلم، فأما المسلم فإنّه يرث الكافر عندنا وإن بعد نسبه، ويحجب من قرب عن الميراث، بلا خلاف بيننا» (١٢).

وقال في الجامع للشرائع: «فإن خلف الكافر وارثاً مثله وآخر مسلماً، ورثه المسلم وإن كان أبعد من الكافر» (١٣).

وقال في القواعد: «ولو خلف الكافر ورثة كفاراً ورثوه، ولو كان معهم مسلم كان الميراث كله له سواء قرب أو بعد، حتى إنّ مولى النعمة بل ضامن الجريرة المسلم يمنع الولد الكافر من ميراثه من أبيه الكافر، والإمام لا يمنع الولد من الإرث. ولو كان مع الولد الكافر زوجة مسلمة فإن قلنا بالردّ فلا بحث، وإلا فاقوى الاحتمالات أنّ للزوجة الثمن والباقي للولد، ثم الربع فالباقى له، أو لها أو للإمام» (١٤).

وقال في تحرير الوسيلة: «لو مات الكافر - أصلياً أو مرتدّاً عن فطرة أو ملّة - وله وارث مسلم وكافر ورثه المسلم كما مرّ، وإن لم يكن له وارث مسلم بل كان جميع ورثته كفاراً يرثونه على قواعد الإرث، إلّا إذا كان مرتدّاً فطرياً أو ملّياً فإنّ ميراثه للإمام عليه السلام دون ورثته الكفار» (١٥).

وقال في منهاج الصالحين: «المسلم يرث الكافر ويمنع من إرث الكافر للكافر، فلو مات كافر وله ولد كافر وأخ مسلم أو عم مسلم أو معتق أو ضامن جريرة ورثه، ولم يرثه الكافر... هذا إذا كان الكافر أصلياً، أمّا إذا كان مرتدّاً عن ملّة أو فطرة فالمشهور أنّ وارثه الإمام، ولا يرثه الكافر، وكان بحكم المسلم. ولكن لا يبعد أن يكون المرتد كالكافر الأصلي ولا سيما إذا كان ملّياً» (١٦).

ومن هذا العرض يظهر أنَّ أصل الحكم بعدم إرث الكافر من الكافر مع وجود وارث له مسلم وإن بعد نسبه، محل وفاق وإجماع بين فقهاءنا. خلافاً للعامة حيث ذهب معظمهم إلى عدم إرث المسلم من الكافر، فضلاً عن حجبهِ لإرث الكافر منه.

جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: «ذهب جمهور الفقهاء - وهو قول أبي طالب من الحنابلة وقول علي وزيد بن ثابت وأكثر الصحابة - إلى أنَّ الكافر لا يرث المسلم حتى ولو أسلم قبل قسمة التركة؛ لأنَّ الموارث قد وجبت لأهلها بموت المورث، وسواء أكان الارتباط بين المسلم والكافر بالقرابة أم بالنكاح أم بالولاء. وذهب الإمام أحمد إلى أنَّه إن أسلم الكافر قبل قسمة التركة ورث، لقوله عليه السلام: «من أسلم على شيء فهو له»، ولأنَّ في توريثه ترغيباً في الإسلام، كما ذهب إلى أنَّ الكافر يرث عتيقه المسلم. وذهب جمهور الفقهاء أيضاً إلى أنَّ المسلم لا يرث الكافر. وذهب معاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان والحسن ومحمد بن الحنفية ومحمد بن علي بن الحسين ومسروق إلى أنَّ المسلم يرث الكافر. استدلت الأئمة الأربعة على مذهبهم بقوله عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملل شتى» ^(١٧) ولقوله عليه السلام: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» ^(١٨). واستدل القائلون بتوريث المسلم من الكافر بقوله - عليه الصلاة والسلام -: «الإسلام يعلو ولا يعلى» ^(١٩)، ومن العلو أن يرث المسلم الكافر. وفسر المانعون الحديث بأنَّ نفس الإسلام هو الذي يعلو؛ على معنى أنَّه إن ثبت الإسلام على وجه ولم يثبت على وجه آخر فإنَّه يثبت ويعلو. أو أنَّ المراد العلو بحسب الحجة أو بحسب القهر والغلبة؛ أي النصر في العاقبة للمسلمين» ^(٢٠).

وبعد أن اتضح الموقف الفقهي من هذه المسألة، نورد البحث عنها في الجهات التالية:

- ١ - إرث المسلم من الكافر .
- ٢ - حجب الوارث المسلم للوارث الكافر .
- ٣ - عدم الحجب إذا كان الوارث صغيراً .
- ٤ - إمكان منع الحجب من قبل إمام المسلمين ضمن عقد الذمة وعدمه .

١ - إرث المسلم من الكافر

ويمكن الاستدلال عليه بوجوه :

الوجه الأول: إجماع الطائفة وتسالمهم عليه - كما ظهر من استعراض كلماتهم - وثبوت أدلة واستدلالات أخرى في كلماتهم على الحكم المذكور بل وجود روايات عن المعصومين عليهم السلام تدل عليه لا يقدر في الإجماع المذكور، ولا يجعله مدركياً؛ لأنّ لحن كلمات فقهاءنا القدماء، وتصريحهم بأنّ المسألة مما انفردت به الإمامية وأجمعت عليه، أو أنّه حكم آل محمد عليهم السلام، مع كون المسألة محل اختلاف منذ القديم بين المذهبين، وإقرار كلا الطرفين في كتبهم بأنّ قول عليّ والحسن وزين العابدين عليهم السلام مخالف مع جمهور العامة.. كل هذه القرائن والنكات توجب الاطمئنان بأنّ هذا الحكم كان واضحاً مسلماً عند الطائفة ومعلومّاً من موقف مذهبنا حتى عند العامة، فضلاً عن الخاصة. فمثل هذا الإجماع لا إشكال في كشفه الجزمي عن رأي المعصوم عليه السلام، فيكون أقوى الحجج في المسألة.

الوجه الثاني: إنّه مقتضى القاعدة، وهي العمومات من الكتاب والسنة؛ حيث دلّت على ثبوت الميراث بأسبابه، وهو يعم الكافر والمسلم، خرج من عمومه أنّ الكافر لا يرث المسلم، بالأدلة الخاصة وبالإجماع بل الضرورة من الدين، فيبقى غيره تحت العموم.

قال المرتضى رحمته الله في الانتصار: «دليلاً بعد إجماع الطائفة المتردد، جميع ظواهر آيات المواريث؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...﴾ (٢١) يعم الكافر والمسلم، وكذلك آية ميراث الأزواج والزوجات والكلالة. وظواهر هذه الآيات كلها تقتضي أنّ الكافر كالمسلم في الميراث، فلما أجمعت الأمة على أنّ الكافر لا يرث المسلم أخرجهنا بهذا الدليل الموجب للعلم، وبقي ميراث المسلم للكافر تحت الظاهر كميراث المسلم للمسلم.

ولا يجوز أن يرجع عن هذا الظاهر بأخبار الآحاد التي يروونها؛ لأنّها توجب الظن ولا يُخصّ بها، ويرجع عما يوجب العلم من ظواهر الكتاب؛ ولأنّ أكثرها مطعون على رواته مقدوح فيهم؛ ولأنّها معارضة بأخبار كثيرة يرويها أيضاً مخالفونا وتوجد في كتبهم؛ ولأنّ أكثرها له تأويل يوافق مذهبنا.

وتفصيل هذه الجملة أنّ مخالفنا في هذه المسألة يعول على خبر يرويه الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام، عن عمرو بن عثمان بن عفان، عن أسامة ابن زيد أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» (٢٢). وعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّه لا يتوارث أهل ملّتين» (٢٣). وعن عامر الشعبي عن النبي صلى الله عليه وآله نحوه (٢٤).

وعن الزهري عن سعيد بن المسيّب قال: مضت السنّة ألا يرث المسلم الكافر. ولم يورث عمر بن الخطاب الأشعب بن قيس عن عمّته اليهودية (٢٥).

وقال الزهري: كان المسلم لا يرث الكافر في عهد النبي صلى الله عليه وآله وعهد أبي بكر وعمر وعثمان. فلما ولي معاوية ورث المسلم من الكافر، وأخذ بذلك الخلفاء حتى قام عمر بن عبد العزيز فراجع السنّة الأولى.

وكل هذه الأخبار إذا سلمت من القدوح والجروح إنّما توجب الظن دون العلم اليقيني. ولا يجوز أن يرجع بها ولا بشيء منها عما يوجب العلم من ظواهر كتاب الله تعالى.

فأما خبر أسامة فمقدوح فيه؛ لأنَّ أسامة تفرد به عن النبي ﷺ، وتفرد به أيضاً عنه عمرو بن عثمان، وتفرد به علي بن الحسين عليه السلام عن عمرو، وتفرد به الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام، وتفرد الراوي بالحديث مما يوهنه ويضعفه لوجوه معروفة.

وقد روى هذا الحديث بعينه الزهري فقال: عن عمرو بن عثمان، ولم يذكر علي بن الحسين عليه السلام. واختلاف الرواية أيضاً فيه مما يضعفه، ومما يضعف هذا الخبر أنَّ علي بن الحسين عليه السلام كان يورث المسلم من الكافر بلا خلاف، فلو روى فيه سنّة لما خالفها.

وروى أحمد بن حنبل عن يعقوب، عن أبيه، عن صالح، عن الزهري: أنَّ علي بن الحسين عليه السلام أخبره أنَّ عثمان بن عفان وأسامه بن زيد قالوا: لا يرث المسلم الكافر^(٢٦)، من غير أن يسنداه إلى النبي ﷺ. وهذا الاختلاف والاضطراب في رواية الخبر دالّان على ضعفه. وأما حديث عمرو بن شعيب فإنَّ الحفاظ لا يثبتونه عن النبي ﷺ، ويذكرون أنَّه من قول عمر بن الخطاب، وعمرو بن شعيب مضعّف عند أصحاب الحديث.

ومما يوهنه أيضاً تفردّه عن أبيه، وتفرد أبيه عن جده، وتفرد جدّه به عن النبي ﷺ. وعمرو بن شعيب ما لقي عبد الله بن عمر الذي هو جدّه، وإنّما يرسل عنه. وأما خبر الشعبي عن النبي ﷺ فهو مرسل.

وقول سعيد بن المسيب: إنّه سنّة، لا حجة فيه؛ لأنّ ذلك خبر عن اعتقاده ومذهبه. ويجوز أن يريد به أنّه من سنن عمر بن الخطاب لا النبي - عليه وآله السلام - وما يستنّه غير النبي - عليه وآله السلام - ممن ذكرناه يجوز أن يكون خطأ كما يجوز أن يكون صواباً.

وكان مذهب سعيد بن المسيب تورث المسلم من الكافر، فكيف يجوز أن يكون عنده في خلاف ذلك سنّة؟! على أنّ هذه الأخبار معارضة مقابلة بما

آية الله السيد محمود الهاشمي

يرويه مخالفونا ويوجد في كتبهم؛ مثل الخبر الذي يرويه عمر بن أبي حكيم عن عبد الله بن بريدة أَنَّ أخوين اختصما إلى يحيى بن يعمر - يهودي ومسلم - فوزَّث المسلم منهما.

وقال: حدَّثني أبو الأسود الدؤلي أَنَّ رجلاً حدَّثه أَنَّ معاذاً قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الإسلام يزيد ولا ينقص»، فوزَّث المسلم (٢٧). ونظائر هذا الخبر موجودة كثيرة في رواياتهم، فأما روايات الشيعة في ذلك فمما لا يحصى.

وأما الخبر المتضمن لنفي التوارث بين أهل ملتين (٢٨) فنحن نقول بموجبه؛ لأنَّ التوارث تفاعلٌ، وهو مقتضى أن يكون كل واحد منهما يرث صاحبه، وإذا ذهبنا إلى أَنَّ المسلم يرث الكافر والكافر لا يرثه (٢٩) فما أثبتنا بينهما توارثاً (٣٠).

وقد نقل هذا الحديث في رواياتنا عن المعصومين عليه السلام أيضاً، ولكن فسّر في نفس الروايات بما يرجع إلى ما ذكره السيد رحمه الله، على ما سيأتي تفصيله في الوجه القادم.

الوجه الثالث: الروايات الخاصة، فإنَّ هناك مجموعة من الروايات قد تبلغ حد الاستفاضة دلَّت على أَنَّ المسلم يرث من الكافر (٣١).

منها - صحيح أبي ولاد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المسلم يرث امرأته الذمية، وهي لا ترثه» (٣٢).

ومنها - رواية الحسن بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلم يحجب الكافر ويرثه، والكافر لا يحجب المسلم ولا يرثه» (٣٣). والحسن بن صالح بترى لم يثبت توثيقه.

ومنها - معتبرة أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يرث الكافر

المسلم، وللمسلم أن يرث الكافر، إلا أن يكون المسلم قد أوصى للكافر بشيء» (٣٤).

والتعبير في هذه الرواية بأن «للمسلم أن يرث الكافر» فيه دلالة على أن له أن يرث إذا تمت له شرائط الإرث، وهذا قد يشعر بعدم حجب المسلم للكافر إذا كان المورث كافراً وكان أقرب من المسلم في طبقة الإرث.

ومنها - رواية عبد الرحمان بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام في النصراني يموت وله ابن مسلم، أيرثه؟ قال: «نعم، إن الله عزوجل لم يزدنا بالإسلام إلا عزاً، فنحن نرثهم وهم لا يرثونا» (٣٥).

والرواية بسند الصدوق فيها محمد بن سنان (٣٦)، وبسند الكليني (٣٧) والشيخ عليه السلام (٣٨) فيها موسى بن بكر، وهو الواسطي الذي في توثيقه كلام، والصحيح وثاقة الرجل؛ لنقل صفوان بن يحيى وابن أبي عمير عنه، بل شهد صفوان بأن كتابه مما لا يختلف فيه أصحابنا. إلا أنه في سند الكليني عبد الله بن أعين لا عبد الرحمان، وكذلك في سند الشيخ بنقل التهذيب لا الاستبصار (٣٩)، والظاهر أن هذا سهو؛ إذ لا وجود لعبد الله بن أعين لا في الرجال ولا في الأسانيد، فالصحيح أنه عبد الرحمان، كما يشهد له ما يأتي في سند الصدوق عليه السلام.

ومنها - روايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يتوارث أهل ملتين نحن نرثهم ولا يرثونا؛ إن الله عزوجل لم يزدنا بالإسلام إلا عزاً» (٤٠). وقد رواها الصدوق عليه السلام، وفي السند موسى بن بكر أيضاً (٤١)، ولعلها نفس الرواية الأولى.

ومنها - معتبرة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن المسلم هل يرث المشرك؟ قال: «نعم، فأما المشرك فلا يرث المسلم» (٤٢).

آية الله السيد محمود الهاشمي

ومنها - معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : سمعته يقول : « لا يرث اليهودي والنصراني المسلمين ، ويرث المسلمون اليهود والنصارى » (٤٣) .

ومنها - معتبرة جميل وهشام - جميعاً - عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال - فيما روى الناس عن النبي ﷺ أنه قال : « لا يتوارث أهل ملّتين » - قال : « نرثهم ولا يرثونا ؛ إنّ الإسلام لم يزد في حقّه إلّا شدة » (٤٤) . وفي نقل الشيخ رحمته : « لم يزد إلّا عزّاً في حقّه » (٤٥) .

ومنها - رواية أبي العباس قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « لا يتوارث أهل ملّتين ؛ يرث هذا هذا ، ويرث هذا هذا ، إلّا أنّ المسلم يرث الكافر ، والكافر لا يرث المسلم » (٤٦) .

وأبو العباس هو البقباقي الثقة ، والراوي عنه في هذه الرواية قاسم بن عروة ، وتوثيقه محل بحث بين الأعلام . والأرجح وثاقته ؛ لنقل ابن أبي عمير والبرزنطي عنه في أسناد صحيحة - بناءً على كفاية ذلك في التوثيق - على أنّ في كتاب المسائل الصاغانية المنسوب للمفيد رحمته التصريح بوثاقته (٤٧) ، فبناءً على صحة انتساب هذا الكتاب إلى المفيد رحمته يثبت توثيقه بذلك أيضاً ؛ فالرواية معتبرة سنداً .

ومنها - رواية مالك بن أعين وعبد الملك بن أعين - جميعاً - عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : سألت عن نصراني مات وله ابن أخ مسلم وابن أخت مسلم وله أولاد وزوجة نصارى ؟ فقال : « أرى أن يعطى ابن أخيه المسلم ثلثي ما تركه ، ويعطى ابن أخته المسلم ثلث ما ترك إن لم يكن له ولد صغار... » (٤٨) . وهي وإن كانت تدل على تفصيل فيما إذا كان للميت الكافر ولد صغار - وسيأتي البحث عنه في جهة قادمة - إلّا أنّ صدرها صريح في إرث المسلم من الكافر ، بل وحجبه للوارث الكافر .

ومثله مرفوعة ابن رباط عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لو أن رجلاً ذمياً أسلم وأبوه حي ولأبيه ولد غيره ثم مات الأب، ورثه المسلم جميع ماله، ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شيئاً» (٤٩).

ومنها - رواية ينقلها الصدوق بإسناده عن أبي الأسود الدؤلي: أن معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا إليه وقالوا: يهودي مات وترك أخاً مسلماً؟ فقال معاذ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الإسلام يزيد ولا ينقص»، فوَرث المسلم من أخيه اليهودي (٥٠).

إلا أن هذه الرواية لا ظهور فيها في صدور الحكم بإرث المسلم من الكافر من قبل النبي ﷺ، وإنما المنقول عنه ﷺ كبرى أن «الإسلام يزيد ولا ينقص»، وقد طبقها معاذ بن جبل في المقام بهذا النحو، فاستنبط منها إرث المسلم من الكافر. ومثله ما ينقله الشيخ الصدوق رحمته الله في المقام - وقد نقله عنه في الوسائل أيضاً - من أن النبي ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام؛ فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» (٥١)، أو «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» (٥٢).

فالاستدلال بمثل هذه الروايات على الحكم في المقام مبني على استظهار العلو والزيادة والخير حتى بلحاظ الإرث، وهو غير واضح. على أن هذه الروايات مرسلة، وفي غيرها من الروايات المتقدمة والصريحة في إرث المسلم من الكافر كفاية؛ لصحة جملة منها ولبلوغ مجموعها حد الاستفاضة.

الروايات المعارضة ومناقشتها:

وفي قبال تلك الروايات توجد عدة روايات قد يدعى مخالفتها بالإطلاق أو بالصراحة مع ما تقدم.

فمن الأول روايتان :

إحدهما - معتبرة حنان بن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته : يتوارث أهل ملّتين ؟ قال : « لا » (٥٣) .

والثانية - رواية علي بن جعفر في قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام ، قال : سألته عن نصراني يموت ابنه وهو مسلم ، هل يرث ؟ فقال : « لا يرث أهل ملّة » (٥٤) .

إلا أنّ الرواية الأولى - والمعتبرة - لا ظهور لها في أكثر من عدم التوارث من الطرفين معاً ، فلا ينافي إرث المسلم من الكافر فقط . ولو فرض ظهور لها في النفي من الطرفين فهو كالظهور الإطلاقي القابل للتقييد ؛ بصراحة الروايات المتقدمة الدالة على أنّ المنع إنّما هو من طرف إرث الكافر من المسلم لا العكس . على أنّ مثل رواية أبي العباس المتقدمة قد فسّرت التوارث بالتوارث من الطرفين ، فتكون قرينة مفسرة وشارحة للمراد من عدم توارث أهل ملّتين .

وأما الرواية الثانية ، فهي مضافاً إلى ضعف سندها بعبد الله بن الحسن ، مورد السؤال فيها إرث الأب الكافر من ابنه المسلم والذي لا إشكال في منعه . وأما استفادة الإطلاق لطرف العكس فمبني على أن يكون المراد من قوله عليه السلام : « لا يرث أهل ملّة » أن أيّ ملّة لا يرثه من ملّة أخرى ، فيشمل بإطلاقه إرث المسلم من الكافر أيضاً . وفي هامش الوسائل أنّ الموجود في المصدر - أي قرب الإسناد - : « لا يرث أهل ملّة ملّة » ، فلو تم هذا لكان بحكم الإطلاق القابل للتقييد بما تقدّم في الروايات من التصريح بإرث المسلم من الكافر .

ومن الثاني عدّة روايات :

منها - معتبرة جميل ومحمّد بن حمران ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في الزوج المسلم واليهودية والنصرانية - أنّه قال : « لا يتوارثان » (٥٥) .

إِلَّا أَنَّ هذه الرواية وإن كانت واردة في السؤال عن خصوص الزوج المسلم والزوجة الكافرة، إِلَّا أَنَّ التعبير الواقع في جواب الإمام عليه السلام نفى التوارث من الطرفين، فتكون كرواية حنان المتقدمة.

ومنها - رواية حنان عن أمي الصيرفي - أو بينه وبينه رجل - عن عبد الملك بن عمير القبطي، عن أمير المؤمنين عليه السلام أَنَّهُ قال للنصراني الذي أُسلمت زوجته: «بضعها في يدك، ولا ميراث بينكما» (٥٦).

وهي - مضافاً إلى ضعف سندها أيضاً - قابلة للحمل على الميراث من الطرفين لا من طرف واحد؛ بقرينة الروايات المتقدمة الصريحة، ولو فرض ظهورها في عدم إرث الزوجة المسلمة من زوجها الكافر أيضاً كانت كالرواية القادمة.

ومثلها مرسلة الصدوق في المقنع قال: قال أبو عبد الله عليه السلام - في الرجل النصراني تكون عنده المرأة النصرانية فتسلم أو يسلم ثم يموت أحدهما؟ - قال: «ليس بينهما ميراث» (٥٧).

ومنها - معتبرة عبد الرحمان البصري قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام - في نصراني اختارت زوجها الإسلام ودار الهجرة -: أَنَّها في دار الإسلام لا تخرج منها، وَأَنَّ بضعها في يد زوجها النصراني، وَأَنَّها لا ترثه ولا يرثها» (٥٨).

وهذه الرواية صريحة في عدم إرث الزوجة المسلمة من زوجها النصراني، فلا يمكن حملها على ما تقدم، بل قد يقال: إِنَّ مقتضى صناعة الجمع العرفي تخصيص الروايات المتقدمة - الدالة على إرث المسلم من الكافر - بغير الزوجة؛ لِأَنَّ دلالة تلك الروايات وشمولها لكل وارث مسلم حتى الزوجة إِنَّمَا تكون بالإطلاق أو بالصرحة، بينما هذه الرواية واردة في خصوص الزوجة المسلمة.

وأصرح من هذه الرواية في التخصيص والتفصيل معتبرة عبد الرحمان بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: « لا نزداد بالإسلام إلّا عزّاً؛ فنحن نرثهم ولا يرثونا، هذا ميراث أبي طالب في أيدينا، فلا نراه إلّا في الولد والوالد، ولا نراه في الزوج والمرأة» ^(٥٩). فإنّها - على تقدير صدورها - صريحة في التفصيل واختصاص الحكم بإرث المسلم من الكافر بغير الزوج والمرأة، بل باختصاص ذلك بالولد والوالد فقط.

اللهم إلّا أن يراد بالولد والوالد - بقرينة المقابلة مع الذيل - النسب في قبال السبب، وفيه تأمل.

إلّا أنّ الذي يضعف صدور هذه الرواية أو يوجب تأويلها ما في ظاهر ذيلها من الدلالة على كفر أبي طالب.

وفي الوسائل بعد نقل الحديث: « قال الشيخ: الاستثناء الذي في هذا الخبر للزوج والزوجة متروك بإجماع الطائفة.

أقول: يمكن أن يراد بالميراث في آخره: الشرف ونحوه، ويبقى التعليل مجازياً، ومثله كثير» ^(٦٠).

وما ذكره صاحب الوسائل من التأويل واضح الضعف، ولا يصح في المقام هذا النحو من الجمع. والتحقيق أن يقال: بأن هاتين الروایتين ساقطتان عن الحجّة، وذلك:

أولاً - لأنّ في الروايات المتقدمة ما هو صريح في إرث الزوج من زوجته الذميّة - كما في صحيح أبي ولّاد - فلا يمكن استثناء الزوج المسلم، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى مطلقات « نحن نرثهم ».

وثانياً - أنّ التعليل الوارد في الروايات المتقدمة - من أنّ الإسلام لا يزيده إلّا عزّاً - لا فرق فيه بين وارث مسلم وغيره؛ فيكون الحكم المذكور في تلك

الروايات كالأبي عن التخصيص، وتكون الروايتان بحكم المعارض مع تلك الروايات لا المخصّص لها، فتحمل الروايتان على التقية؛ لموافقتها مع العامة.

وثالثاً - إعراض المشهور عنهما، بل لعل إجماع الطائفة على خلافهما. وهذا إن لم يوجب القطع بصدورهما تقيّة فلا أقل من كونه قرينة قوية على وجود خلل فيهما أو تأويل لمفادهما، فتسقطان عن الحجّة بناءً على كبرى سقوط خبر الثقة في مثل هذه الموارد عن الحجّة.

وهكذا يتضح - في الجهة الأولى من الجهات المتقدمة - أنّ المسلم يرث الكافر بلا شبهة ولا إشكال، من غير فرق في موجبات الإرث بين النسب والسبب والولاء؛ لأنّ هذا هو مقتضى إطلاق قولهم عليه السلام: «نحن نرثهم»، خصوصاً مع التعليل بأنّ «الإسلام يزيده ولا ينقصه شيئاً»؛ فإنّه يعمّ تمام موجبات الإرث، وإن كل ما كان موجباً للإرث لا يمكن أن يمنع عنه من جهة الإسلام.

٢ - حجب الوارث المسلم وإن بعد

للوارث الكافر عن الإرث

والبحث هنا فيما إذا كان المورث كافراً، أمّا إذا كان مسلماً وكان له وارث مسلم ووارث كافر، فعدم إرث الكافر شيئاً ليس من باب حجب الوارث المسلم بالدقة، بل من جهة أنّ الكافر لا يرث المسلم؛ ولهذا لو لم يكن له وارث مسلم أيضاً لم يرثه الكافر بل ورثه الإمام عليه السلام.

ويمكن أن يستدل على هذا الحكم بأمور:

الأمر الأوّل: الإجماع المتقدم، فإنّ المستظهر بل المصرّح به في كلمات

آية الله السيد محمود الهاشمي

الفقهاء إرث المسلم من الكافر، وحجبه أيضاً لورثته الكفار عن الإرث وإن كانوا أقرب في الطبقة. نعم، قيد ذلك بغير الإمام والزوجة، فالإمام لا يحجب بل لا يرث من الكافر مع وجود وارث كافر له، كما أن الزوجة المسلمة لا تحجب الورثة الكفار بناءً على عدم الردّ عليها.

وهذا الإجماع وإن كان مستظهراً من عبارات الفقهاء، كالإجماع والتسالم على المسألة السابقة - وهي إرث المسلم من الكافر - إلا أنه هناك أوضح وأجلى منه هنا. بمعنى: أن مسألة إرث المسلم من الكافر وأنّ إسلامه لا يزيده إلا عزاً ولا ينقصه شيئاً، من قبيل ضروريات مذهبنا؛ لما تقدمت الإشارة إليه من أنّ هذه المسألة كانت مطروحة ومحل أخذ وردّ وجدال بين مذهبنا وبين العامة؛ حيث ذهب جمهورهم إلى عدم إرث المسلم من الكافر، وأمّا مسألة الحجب للوارث الكافر فلم تكن مطروحة من قبل العامة، ولم ينقل عن أحد منهم. فالتشكيك في مدركية هذا الإجماع في المقام وأنّ مستنده لدى الفقهاء لعله الاستناد إلى الروايات، متّجه.

الأمر الثاني - التمسك بإطلاق ما دلّ على أنّ المسلم يحجب الكافر، الوارد في رواية الحسن بن صالح المتقدمة: «المسلم يحجب الكافر ويرثه، والكافر لا يحجب المسلم ولا يرثه»^(٦١)؛ فإنّه مطلق صادق على المسلم الوارث من المسلم الذي له ورثة كفار، والوارث من الكافر الذي له ورثة كفار. وقد تمسك بهذا الاستدلال جملة من الفقهاء.

إلا أنّ في النفس منه شيئاً؛ لأنّ الحديث افترض المورث كافراً بقوله عليه السلام: «ويرثه»؛ مما يعني أنّ قوله عليه السلام أولاً: «المسلم يحجب الكافر» لم يفرض فيه المورث كافراً بل مسلماً.

وبعبارة أخرى: حجب المسلم للكافر عن مورثه الكافر فرع أن يثبت في المرحلة السابقة أصل إرثه منه، وهذا لم يبيّن بهذا الحديث إلا بقوله عليه السلام:

«ويرثه» بعد قوله ﷺ: «المسلم يحجب الكافر»، فعند قوله ﷺ: «المسلم يحجب الكافر» بعدُ لم يفرض إرثه من الكافر، فلا يكون له إطلاق؛ لفرض كون المورث كافراً، بل المتفاهم العرفي من مثل هذا الخطاب أَنَّ الكفر تارة يفرض في طرف الوارث فيقال المسلم يحجبه، وأخرى يفرض في طرف المورث فيقال المسلم يرثه.

هذا، مضافاً إلى ضعف سند الحديث كما تقدم.

الأمر الثالث - التمسك بالروايات الدالة على منع الكافر وعدم استحقاقه شيئاً من الميراث إذا أسلم بعد القسمة. وهي روايات عديدة صحيحة السند؛ من قبيل صحيح ابن مسكان عن أبي عبد الله ﷺ قال: «من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله ميراثه، وإن أسلم وقد قسّم فلا ميراث له» (٦٢). وقريب منه صحيح محمد بن مسلم وغيره (٦٣).

قال في الجواهر - في مقام الاستدلال بهذه الروايات على الحجب -: «والمعتبرة المتضمنة لمنع الكافر إذا أسلم بعد القسمة؛ فإنّها تعم الإرث من المسلم والكافر مع المسلم وبدونه، خرج الأخير بالإجماع فيبقى غيره. وفي بعضها «من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فهو له» (٦٤)، وظاهره الاختصاص به مطلقاً، خرج منه اجتماعه مع المسلم المساوي له في الدرجة، فيختص في غيره بأحد أمرين: من القرب والإسلام» (٦٥).

ويلاحظ على هذا الاستدلال: أَنَّ هذه الروايات ليست بصدد بيان منع الكافر عن الإرث ليقال بأنّها تعم الإرث من المسلم والكافر، وإنّما بصدد بيان العكس؛ أي أَنَّ إرث المسلم يكفي فيه أن يسلم قبل قسمة التركة، فلا يشترط إسلام الوارث عند موت المورث. نعم هذا يدل بالالتزام على أَنَّ الكافر الممنوع عن الإرث إذا بقي كافراً إلى حين القسمة فلا يستحق شيئاً حتى إذا أسلم بعد ذلك، أمّا أنّه متى يكون الكافر ممنوعاً وأنّه هل يعم ما إذا كان المورث كافراً

أيضاً فهذا لا يستفاد من هذه الأحاديث؛ لأنها ليست بصدد بيان أصل مانعية الكفر، كما هو واضح.

ومنه يظهر أنّ هذه الروايات لا تحتاج إلى التقييد أو التخصيص وإخراج فرض عدم وجود وارث مسلم أو فرض وجود مسلم مساوٍ له. كما أنّ ما استظهره من صحيح محمد بن مسلم: «من أسلم على ميراث من قبل أن يقسم فهو له، ومن أسلم بعدما قسّم فلا ميراث له»^(٦٦) من النظر إلى إرث جميع التركة، غير صحيح أيضاً، بل النظر فيه إلى أصل استحقاق الإرث؛ بقرينة المقابلة، بل عنوان الميراث اسم جنس يصدق على سهمه من الإرث أيضاً.

الأمر الرابع - التمسك ببعض الروايات الخاصة، ويتمثل في روايتين:

إحدهما: رواية جعفر بن محمد بن رباط رفعه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام «لو أنّ رجلاً ذمياً أسلم وأبوه حيّ، ولأبيه ولد غيره، ثمّ مات الأب، ورثه المسلم جميع ماله، ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شيئاً»^(٦٧).

وهي واضحة الدلالة على حجب المسلم لإرث الكافر من مورثه الكافر؛ إلّا أنّ الرواية مرفوعة، مضافاً إلى مجهولية راويها.

الثانية: رواية عبد الملك بن أعين - أو مالك بن أعين - المتقدمة^(٦٨). والبحث في سندها تارة وفي دلالتها أخرى:

أمّا السند: فقد نقلها صاحب الوسائل عن كتاب الفقيه بعنوان «عبد الملك ابن أعين ومالك بن أعين - جميعاً - عن أبي جعفر». ومثل هذا السند معتبر؛ لأنّ عبد الملك بن أعين أحد إخوة زرارة المعتبرين بشهادة الكشي عليهم جميعاً بالاستقامة والفقه^(٦٩)، إلّا أنّ الموجود في نسخ الفقيه التي بأيدينا اليوم «عبد الملك بن أعين أو مالك بن أعين»^(٧٠) بنحو الترديد ومن دون كلمة

« جميعاً »، كما أن الرواية ينقلها الكليني^(٧١) والشيخ^(٧٢) بعنوان « مالك بن أعين »، وكذلك العلامة في المختلف ينقلها بعنوان « ما رواه مالك بن أعين عن الباقر عليه السلام »^(٧٣). ومالك بن أعين لم يذكره الكشي مع إخوة زرارة الذين ذكرهم بالاستقامة والفضل، ولم يذكر توثيق له.

نعم، ذكر بعضهم أن لإخوة زرارة آخرين آخرين هما: مالك بن أعين وقعب بن أعين، وليسا بشيء، أو أنه كان مخالفاً^(٧٤)، ومن هنا استظهر السيد الخوئي رحمته الله في المعجم أن مالك بن أعين في الأسانيد هو الجهني البصري^(٧٥)، وهو أيضاً ممن لم يثبت توثيقه. وعلى هذا يكون السند مردداً بين الموثق وغير الموثق إن لم يطمأن بأنه غير الموثق.

لا يقال: نقل صاحب الوسائل عن نسخة معتبرة لعلها كانت تحت يده حجة لنا؛ لأن له طريقاً معتبراً متصلاً إلى أصحاب الكتب الأربعة في سلسلة إجازاته، بخلاف نسخ الفقيه التي بأيدينا اليوم؛ فإن أصلها وإن كان قطعياً ومتواتراً إلا أن موارد اختلاف النسخ لا قطع فيها بالنسخة المطبوعة بالخصوص، فلعل النسخة الصحيحة خلافها وأن الصحيح نسخة صاحب الوسائل. وحيث إن لتلك النسخة طريقاً تعدياً معتبراً فيكون حجة ما لم يعلم بخلافه، فيثبت بذلك نقل الحديث عن الباقر عليه السلام من قبل عبد الملك بن أعين، ولا ينافي ذلك نقل الكليني والشيخ لنفس الحديث عن مالك بن أعين تعييناً؛ إذ لا تنافي بينهما كما هو واضح.

فإنه يقال: هذا بعيد، بل مطمأن بخلافه في المقام؛ لأن جميع النسخ التي بأيدينا من الفقيه تنقل السند بنحو التردد ومن دون كلمة « جميعاً »، كما أن سائر أصحاب الطرق والإجازات من الأعلام المعاصرين أو المتقدمين على صاحب الوسائل قد نقلوا السند كما في نسخ الفقيه الموجودة بأيدينا، فصاحب الوافي^(٧٦) وصاحب البحار^(٧٧) ووالده في شرحه على الفقيه (روضة

المتقين) (٧٨) كلهم قد نقلوا السند بالنحو الذي ذكرناه، ومجموع ذلك يوجب الاطمئنان بأن السهو من صاحب الوسائل. على أن لأولئك أيضاً - كما أشرنا - طرقات معتبرة إلى صاحب كتاب من لا يحضره الفقيه، فيقع التهافت والتعارض بينها وبين طريق صاحب الوسائل في نقل هذا الموضوع من الفقيه، فالرواية لا تثبت نقلها من قبل عبد الملك بن أعين الثقة.

وأما الدلالة فعلى أصل الحجب، وأن زوجة الكافر وأولاده الكفار لا يرثون مع وجود ابن الأخ وابن الأخت المسلمين ظاهرة، إلا أنها تضمنت أمرين آخرين على خلاف القواعد:

أحدهما: وجوب إنفاق المسلم الوارث على أولاد الكافر الصغار حتى يبلغوا. والآخر: أنهم إذا أسلموا وهم صغار دفع التركة إلى الامام لينفق عليهم، فاذا أدرکوا وأتموا على الإسلام دفع لهم، وإلا دفع إلى الوارث المسلم.

وقد عمّمه ابن زهرة (٧٩)، وأبو الصلاح (٨٠) إلى مطلق ما إذا كان للكافر ولد صغار وقرابة مسلم ولو لم يسلموا وهم صغار.

وحيث إن كلا المطلبين على خلاف القواعد خالف مشهور الفقهاء مضمون هذا الحديث، وحملوه على الاستحباب وعدم اللزوم، وهذا قد يوهن دلالاته حينئذٍ على لزوم الحجب أيضاً. بل ادّعى بعضهم - كما في الجواهر - إعراض المشهور عن العمل بهذا الحديث وإن الأولى طرحة (٨١). وهذا لو تم وقيل بأنه يوجب وهن سند الحديث سقط عن الحجّة، فلا يمكن الاستناد إليه عندئذٍ في الحكم بالحجب أيضاً لأنّ حجّة السند لا تقبل التبعض على ما هو مقرر في محله.

وفي قبال هذه الروايات توجد روايتان في الوسائل ظاهرتان في الخلاف وإن الكافر يرث مع المسلم من المورث الكافر.

إحدهما: رواية ابن أبي نجران، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام في يهودي أو نصراني يموت وله أولاد مسلمون وأولاد غير مسلمين. فقال: «هم على موارِيثهم» ^(٨٢)، نقلها الكليني في الكافي ^(٨٣) والشيخ في الاستبصار والتهذيب ^(٨٤)، إلا أنه في نقل التهذيب يوجد سقط جملة «أولاد مسلمون».

والأخرى: رواية ابن أبي عمير عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام في يهودي أو نصراني يموت وله أولاد غير مسلمين فقال: «هم على موارِيثهم» ^(٨٥) وقد انفرد بنقلها الشيخ في التهذيب ^(٨٦).

ومن المحتمل قوياً إنهما حديث واحد نقله كل من ابن أبي نجران عن غير واحد، وابن أبي عمير عن غير واحد، عن الصادق عليه السلام؛ لوحدة ألفاظ الحديثين. وإن في نقل التهذيب سقطاً لكلمة «مسلمون وأولاد» قبل كلمة «غير مسلمين»، فإن كلا الحديثين نقلتا في التهذيب بنحو واحد، ولكن في الاستبصار نقله الشيخ كما في الكافي مما يوجب الاطمئنان بوقوع السقط في مقام الاستنساخ في التهذيب، فإنه لا وجه للسؤال عن فرض موت الكافر وله أولاد كفار، وإنما الذي يحتاج إلى السؤال عنه فرض وجود أولاد مسلمين له. ولو فرض عدم السقط أيضاً يكون مقتضى إطلاقه لما إذا كان له أولاد أو وارث في طبقة أخرى مسلمون أنهم على موارِيثهم أيضاً.

فبدل كلا الحديثين على عدم الحجب وأن الكافر أيضاً يرث من الكافر حتى مع وجود الوارث المسلم. ومن هنا حمّله بعض الأصحاب على التقية أو على معنى آخر.

قال الشيخ عليه السلام: «لا معنى قوله عليه السلام «هم على موارِيثهم» أي: على ما يستحقونه من ميراثهم. وقد بينّا أنّ المسلمين إذا اجتمعوا مع الكفار كان الميراث للمسلمين دونهم. ولو حملنا الخبر على ظاهره لكان محمولاً على ضرب من التقية» ^(٨٧).

وقال صاحب الوسائل رحمته الله بعد نقله للحديث ولكلام الشيخ رحمته الله: «ويحتمل أن يكون «الواو» في قوله: «وأولاد غير مسلمين» بمعنى «أو» يعني: أن الكافر يرثه أولاده مسلمين كانوا أو كفاراً، لما مرّ لا في صورة كون بعضهم مسلمين وبعضهم كفاراً» (٨٨).

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ الحرّ رحمته الله فمضافاً إلى كونه خلاف صراحة الحديث في النظر إلى صورة الاختلاط ووجود صنفين من الأولاد في الورثة - لأنها الصورة التي تحتاج إلى السؤال عنها واستعلام حكمها - أنّ «الواو» لو كانت بمعنى «أو»، كما إذا صرّح بـ «أو»، فأيضاً يشمل الحديث باطلاقه صورة الاختلاط، ما لم يفرض الترديد بين أن يكون جميع أولاده مسلمين أو جميع أولاده غير مسلمين، وهو بحاجة إلى دالّ آخر كما هو واضح.

وأما ما ذكره الشيخ رحمته الله من الحمل على أنّهم على ما يستحقونه شرعاً من الميراث، فهذا لا يناسب أن يكون جواباً على سؤال السائل؛ لأنّ السؤال عمّا يستحقونه شرعاً، فلا بد للإمام عليه السلام أن يبين ما هو الحكم الشرعي، وإنّ الاستحقاق للمسلم خاصة دون الولد الكافر، لا أن يقول إنّهم على ما يستحقونه شرعاً، فإنّ هذا كالقضية بشرط المحمول الواضح عند كل أحد.

وأما ما ذكره ثانياً من الحمل على التقية، فهو غير محتمل على ضوء ما تقدّم من أنّ جمهور العامة على عدم إرث المسلم من الكافر؛ لعدم التوارث بين أهل ملّتين، فمضمون الحديث مخالف مع قول العامة على كل حال.

على أنّ الحمل على التقية ابتداءً غير صحيح، وإنّما يلجأ إليه عند استحكام التعارض بين حديثين معتبرين سنداً. وعدم وجود جمع عرفي بينهما، وعدم وجود ترجيح سندي مقدّم على الحمل على التقية، وهو الترجيح بموافقة الكتاب وطرح المخالف للكتاب، فإنّه مقدّم على الترجيح بمخالفة العامة على ما هو منقّح في محله من علم الأصول.

وفي المقام لا تصل التوبة إلى الحمل على التقية . وذلك :

أولاً - لأنّ هذا الحديث معتبر سنداً ؛ لأنّه ينقله ابن أبي عمير ، عن غير واحد ، ومراسيل ابن أبي عمير عن غير واحد معتبرة على ما حقق في محله ، خصوصاً مع نقل ابن أبي نجران الثقة العظيم الشأن عن غير واحد عن الامام عليه السلام للحديث أيضاً . بخلاف ما دلّ على الحجب فإنّه لم يثبت شيء من الروايات الثلاثة المتقدمة سنداً .

ودعوى: سقوط سند هذا الحديث باعراض الأصحاب عن العمل به بناءً على كبرى وهن السند بالإعراض .

مدفوعة: بأنّ الاعراض غير ثابت ، كيف وقد عرفت جمع الشيخ بينه وبين سائر الروايات بالنحو المتقدم .

وثانياً - لو فرض اعتبار السند في كلا الطرفين ووقع التعارض بينهما كان المرجّح هذا الحديث ، لمطابقته مع الكتاب الكريم الدال بعمومه على إرث ذوي الأرحام بعضهم من بعض ، والترجيح بموافقة الكتاب مقدم على الترجيح بمخالفة العامة .

وثالثاً - ما تقدم من مخالفة كلا الطرفين مع فتوى العامة ، فلا موضوع لهذا الحمل ، ثم إنّ هذا الحديث أخص من رواية حسن بن صالح المتقدمة ^(٨٩) ؛ لأنّها تدل على حجب المسلم للكافر سواء في إرثه عن المورث المسلم أو الكافر ، فتقيّد بهذه الرواية بما إذا كان المورث مسلماً . نعم المعارضة مستحكمة مع مرفوعة ابن رباط ورواية مالك بن أعين .

والمتحصل من مجموع ما تقدم في هذه المسألة : أنّه لو لم يحصل لنا الجزم أو الاطمئنان بالحكم الشرعي من الاجماع المدعى وتسالم فتاوى الأصحاب على حجب المسلم للكافر حتى في إرثه عن المورث الكافر ،

فبمقتضى الصناعة لا يمكن تخريج هذه الفتوى المشهورة، بل الأصح عندئذٍ هو القول بعدم الحجب، عملاً بحديث ابن أبي نجران وابن أبي عمير عن غير واحد، أو باطلاقات الإرث بعد فرض التعارض والتساقط بين الروايات. والله العالم بالصواب.

٣ - عدم الحجب إذا كان الوارث صغيراً

قال في الشرائع: «لو خَلَفَ نصراني أولاداً صغاراً وابن أخ وابن اخت مسلمين، كان لابن الأخ ثلثا التركة، ولابن الأخت ثلثه، وينفق الإثنان على الأولاد بنسبة حقهما، فإذا بلغ الأولاد مسلمين فهم أحق بالتركة على رواية مالك بن أعين، وإن اختاروا الكفر استقر ملك الوارثين على ما ورثاه ومنع الأولاد. وفيه إشكال ينشأ من إجراء الطفل مجرى أبويه في الكفر، وسبق القسمة على الإسلام يمنع الاستحقاق»^(٩٠). ومنشأ هذا الحكم رواية مالك بن أعين المتقدمة.

وقد تقدم تعميم هذا الحكم من قبل بعض الأصحاب، كالحلي في الكافي، وابن زهرة في الغنية، إلى مطلق ما إذا كان للكافر أولاد صغار وقربة مسلم، فإنه ينفق عليهم من التركة حتى يبلغوا، فإن أسلموا فال ميراث لهم، وإن لم يسلموا كان لقرباته المسلم. فلم يخصصوا الحكم بما إذا كان المسلم ابن أخ أو ابن أخت كما هو مورد الرواية، كما لم يقتصروا على فرض إسلام الأولاد الصغار، بينما ظاهر عبارة المفيد في المقنعة^(٩١) والشيخ في النهاية^(٩٢) استثناء خصوص الصورة المذكورة في كلام الشرائع.

وفي قبال ذلك، القول بعدم وجوب الانفاق، وباستقرار الإرث للمسلم، ومنع استحقاق الأولاد الكفار وإن أسلموا بعد بلوغهم. وهذا منسوب إلى مشهور المتأخرين.

قال في الجواهر: «كما صرح به جماعة من المتأخرين، بل في المسالك نسبته إلى أكثرهم، بل هو قضية من لم يصرح بالخلاف منهم ومن المتقدمين، للحكم بكفر الأولاد، فيُجَبِّون بالمسلم؛ إذ الكفر التبعية كالأصلي في الأحكام، كما هو معلوم من كلام الأصحاب في مباحث النجاسات وأحكام الموتى والنكاح والقصاص والديات والاسترقاق وغيرها» (٩٣).

ثم نقل رواية مالك بن أعين المتقدمة وعلّق عليها بما يلي:

«وربما أيد مضمونها بأنّ المانع من الإرث هو الكفر، وهو مفقود في الأولاد؛ لعدم صدقه عليهم حقيقة، كما عن بعضهم تنزيلها على إظهار الأولاد الإسلام، وهو وإن كان إسلاماً مجازياً، لكنه يقوم مقام إسلام الكبير في المراعاة لا في الاستحقاق، فيمنعنا من القسمة الحقيقية في البلوغ لينكشف الأمر. أو على أنّ المال يقسم حتى بلغوا وأسلموا.

والجميع كما ترى، ضرورة عدم الفرق بين الكفر الأصلي والتبعية في جميع ما ذكرناه، كضرورة عدم معارضة الإسلام المجازي للإسلام الحقيقي، وظهور الرواية في القسمة، بل كاد يكون ذلك صريحها.

ومن هنا قال المصنف بعد ذكر مضمونها: (وفيه إشكال ينشأ...). كما أنّه لذلك حملها الفاضل في محكي المختلف على الذنب واختاره في المسالك.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يصح من جهة الورثة دون الامام، فالأولى طرحها، خصوصاً بعد مخالفة من عمل بها لمضمونها؛ إذ المحكي عنهم أنّهم أطلقوا القول بتولّي الورثة المسلمين الإنفاق على الأولاد، والحكم بإرثهم، ووجوب دفع الفاضل إليهم إذا بلغوا أو أسلموا من غير تفصيل، مع أنّ مقتضاها كون الإرث للأولاد إن أسلموا قبل البلوغ واستمروا عليه بعده، وأنّ المتولّي للانفاق عليهم الامام دون الورثة، فإن لم يسلموا قبله فالارث للقرابة، وعليهم الانفاق

آية الله السيد محمود الهاشمي

ولهم الفاضل وان أسلموا بعده، والاختلاف بين الأمرين ظاهر.

مضافاً إلى أنّ المسألة مفروضة في كلام الشيخين والقاضي فيما إذا اجتمع مع الأولاد الاخوة للأب والاخوة للأم، وفي كلام الحلبيين والمحقق الطوسي في اجتماع القرابة مطلقاً معهم، كما عن الكيدري، وكل ذلك غير مورد النص.

على أنّهما معاً مخالفان للأصول المقررة والقواعد المسلمة، حيث اشتركا في وجوب النفقة على الورثة بلا سبب، وذهابها ممن يستحقها من غير عوض، واختصاص النص باعتبار إسلام الصغير في الحكم بآثره مراعى والفتوى بتوريث من أسلم بعد القسمة، ومنع الوارث المسلم من دون حاجب. فإنّ الطفل تابع لأبويه في الكفر إجماعاً. ولولا التبعية لآطرد الحكم في الأطفال مطلقاً، ولكان المتصرف بالإتفاق عليهم الولي الشرعي دون القرابة، ولم يقل به أحد» (٩٤).

والمهم ما ذكره في ذيل كلامه: «ومع ذلك كله فالرواية ضعيفة» (٩٥) على ما تقدم مفصلاً في البحث السابق.

وأما الوجوه الأخرى فهي لا تقابل الرواية إذا كانت معتبرة سنداً، فإنّ القواعد قابلة للتقييد والتخصيص، كيف وإنّ الحكم بالحجب وعدم إرث الكافر من مورثه الكافر أصله على خلاف القاعدة في باب الارث، ودليله متمثل في هذه الرواية وروايتين مثليها. فأَيّ مانع في أن يكون الخروج عن قاعدة الارث في خصوص ما إذا لم يكن للكافر المورث أولاد صغار، لا يعرف بعدُ حال إسلامهم بعد الإدراك والبلوغ، فهذا في الحقيقة تضيق في الخروج عن قاعدة (أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض) في الإرث في مسألة حجب المسلم للكافر.

فالمهم ضعف سند الحديث . وعندئذٍ إذا تمّ دليل مطلق على حجب المسلم للكافر مطلقاً في المسألة السابقة - كما إذا تمت المرفوعة أو رواية الحسن بن صالح المتقدمتين سنداً ودلالة - كان مقتضى الصناعة عدم وجوب الإنفاق، واستحقاق المسلم لتمام التركة من أول الأمر.

وإن لم يتم الدليل اللفظي في المسألة السابقة وإنّما حكمنا بالحجب على أساس الإجماع والدليل اللَّبِّي، فمن الواضح أنّ هذا الدليل لا يتم في المقام؛ لعدم الإجماع على الحجب فيه، وذهب أكثر المتقدمين إلى استثناء صورة وجود أولاد صغار للميت الكافر، مع وجود قرابة مسلم مطلقاً، أو في خصوص ابن الأخ وابن الأخت المسلمَيْن، فيكون مقتضى القاعدة عندئذٍ الاختصار في الحجب على المقدار المتيقن من الإجماع وهو ما إذا لم يكن للميت ولد صغار. وأمّا إذا كان له ولد كذلك، وجب الإنفاق عليهم من سهمهم من التركة من قبل وليهم ولو كان الامام عليه السلام، وبقاء فاضل التركة مراعى إلى أن يدركوا، فإن أدركوا ولم يقبلوا الإسلام، استقر فاضل الإرث للقرابة المسلم عندئذٍ.

هذا إذا لم نحتمل عدم الحجب للوارث الصغير مطلقاً واستحقاقه للإرث من أول الأمر، وإلا كان مقتضى إطلاقات الإرث عدم الحجب للوارث الصغير مطلقاً، ولذا كان أو غيره، أسلم بعد البلوغ أم لم يسلم.

إلا أنّ مقتضى إطلاق كلمات الأصحاب وفتاوى المجمعين عدم استثناء ما عدا صورة كون الوراث الصغار أولاداً للكافر، وأنّهم أسلموا بعد الإدراك والبلوغ، فإذا حصل الجزم بالحكم الشرعي من مثل هذا الإطلاق في معقد الإجماع تمّ ما ذهب إليه ابن زهرة والحلي - حتى إذا لم تتم الرواية - وإلا كان الاستثناء أوسع.

٤ - إمكان منع الحجب ضمن عقد الذمة وعدمه

إذا تمّ الدليل على حجب المسلم للكافر عن إرثه لمورثه الكافر، فهل يمكن الخروج عن ذلك من خلال عقد الذمة، وما يتفق فيه الكافر مع الحاكم الاسلامي والولي الشرعي من حقوقه في المجتمع الاسلامي، أم لا يصح ذلك؟

قد يقال: بعدم صحة ذلك من جهة أنّ الحجب حق للوارث المسلم، وليس شيئاً يرجع إلى الكافر الذمي، لكي يمكن أن يتنازل عنه ضمن عقد الذمة للحاكم الاسلامي، ولا هو من الأمور العامة. فمثل هذا القرار وعقد الذمة مرجعه إلى منع المسلم الوارث من حقه الخاص، وإعطائه للوارث الكافر على خلاف الحكم الشرعي الالهي، فيكون باطلاً؛ لأنّ العقود والشروط لا بدّ وأن لا تكون على خلاف الحكم الشرعي، وإلا كان باطلاً «لأنّ شرط الله قبل شرطكم»^(٩٦) ولأنّ «كل شرط حلّ حراماً وحرم حلالاً كان باطلاً»^(٩٧).

وفي قبال ذلك يمكن أن يذكر وجهان لصالح القول بعدم الحجب في مورد الذمة ونحوها:

الأول: أنّ مهم الدليل على حجب المسلم لإرث الكافر عن الكافر إنّما كان الإجماع والتسالم الفقهي؛ لعدم تمامية سائر الاستدلالات المتقدمة. ومن الواضح أنّ القدر المتيقن من هذا الإجماع والتسالم - لو تمّ - غير موارد الذمة والتزام الحاكم الشرعي بحفظ الحقوق الخاصة للكفار في بلاد المسلمين. فلعل هذه الخصوصية دخيلة في أن يرث الكافر من الكافر مطلقاً - أي حتى مع وجود المسلم ضمن الورثة - وأن لا يمنع الكفار من إرث بعضهم بعضاً كما هو مقتضى شرعهم ومقتضى القاعدة الأولية في شرعنا أيضاً. ولا جزم بعدم دخل هذه الخصوصية في هذا الحكم الفقهي.

الثاني: أَنَّ أدلة جواز إعطاء الحاكم الشرعي الأمان أو الذمة للكفار بنفسها تقتضي جواز هذا الحق وثبوته لهم بعد إعطائهم الأمان والذمة ؛ لأنَّ تلك الأدلة بمثابة المخصَّص أو الحاكم على ما دلَّ على سلب حرمة دم الكافر وماله وعرضه وسائر شؤونه . ومسألة حجب المسلم لإرث الكافر عن مورثه الكافر من شؤون سلب حرمة مال الكافر بحسب مناسبات الحكم والموضوع المتبادر عرفاً ومتشرعياً من مثل هذا الحكم ، فيكون من اختيارات الحاكم الشرعي وصلاحياته حفظ هذا الحق للكافر ، من خلال إعطائه الأمان أو الذمة داخل بلاد الإسلام .

ومنه يعرف أنَّه لا مجال هنا للتمسك بما دلَّ على أَنَّ شرط الله قبل شرطكم لإثبات الحجب ؛ لأنَّه فرع عدم حكومة أدلة صلاحيات الحاكم الشرعي في إعطاء الأمان والذمة على دليل الحجب ؛ وإلَّا لم يكن شرط الله ذلك في موارد الذمة والأمان كما هو واضح .

والحاصل: المستظهر من أدلة إعطاء الذمة والأمان لأهل الكتاب من الكفار من قبل ولي الأمر والحاكم الشرعي ، أَنَّ ذلك يوجب حقن وحفظ حرمة أموالهم ودمائهم تكليفاً ووضعاً ، وأنَّ ما كان الكفر سبباً لزواله من حرمة المال والدم يرجع محقوناً ومحترماً له بعد إعطائه الذمة والأمان ، ومن جملة ذلك حق أولاده في التركة مع وجود شريك مسلم في الورثة .

لا يقال: ثبوت هذا الحق لهم أول الكلام ؛ إذ مع فرض حجب المسلم للوارث الكافر لا تكون التركة ملكاً للكافر الذمي لكي يجب حفظها وحرمتها له .

فإنَّه يقال: العرف يفهم من دليل الحجب أنَّه من شؤون سلب حرمة مال الكافر في قبال المسلم ، وأنَّ للمسلم أن يأخذ جميع التركة ، ويمنع الوارث الكافر من الإرث الذي هو حقه الأولي لولا الكفر ، فيكون مقتضى الذمة حفظ هذا الحق له .

آية الله السيد محمود الهاشمي

لا يقال: إنَّ بعض روايات الحجب المتقدمة كان بعنوان «الذمي يسلم وأبوه حي»، لا مطلق النصراني فيكون أخص مما يعني ثبوت الحجب حتى في أهل الذمة.

فإنَّه يقال: عنوان الذمي في الروايات يراد منه أهل الكتاب، لا الذمي الشرعي؛ فإنَّه فرع إعطائه الذمة من قبل حاكم شرعي لا طواغيت بني أمية وبني العباس، على أنَّ تلك الرواية كانت مرفوعة، وفي سندها مجاهيل، والوارد في سائر الروايات عنوان «المسلم يحجب الكافر ويرثه»، أو «النصراني يموت وله أولاد صغار وزوجة»، فراجع وتأمل.

الهوامش

- (١) شرائع الإسلام ٤ : ١٢ ، ط - النجف .
- (٢) جواهر الكلام ٣٩ : ١٦ .
- (٣) المقنعة : ٧٠٠ .
- (٤) الانتصار : ٥٨٧ ، المسألة ٣٢٣ .
- (٥) الناصريات : ٤٢١ ، المسألة ١٩٧ .
- (٦) النهاية : ٦٦٥ ، باب توارث أهل الملتين .
- (٧) المهذب ٢ : ١٥٨ .
- (٨) الكافي في الفقه : ٣٧٤ .
- (٩) النهاية : ٦٦٦ ، باب توارث أهل الملتين .
- (١٠) غنية النزوع : ٣٢٨ - ٣٢٩ .
- (١١) الوسيلة : ٣٩٥ ، توارث أهل ملتين .
- (١٢) السرائر ٣ : ٢٦٦ .
- (١٣) الجامع للشرائع : ٥٠٢ ، مانعية الكفر .
- (١٤) قواعد الأحكام ٣ : ٣٤٤ ، ط - جماعة المدرسين .
- (١٥) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٢٧ ، المسألة ١ ، ط - جماعة المدرسين .
- (١٦) منهاج الصالحين (للإمام الخوئي) ٢ : ٣٥٢ ، المسألة ١٧٠٩ .
- (١٧) سنن أبي داود ٣ : ٨٥ ، ط - المطبعة الأنصارية .
- (١٨) صحيح البخاري ٨ : ١٩٤ .
- (١٩) سنن البيهقي ٦ : ٢٠٥ ، ط - دائرة المعارف العثمانية .
- (٢٠) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٣ : ٢٤ - ٢٥ ، مصطلح : إرث - ١٨ .

- (٢١) النساء : ١١ .
- (٢٢) صحيح البخاري ٨ : ١٩٤ .
- (٢٣) سنن البيهقي ٦ : ٢١٨ .
- (٢٤) سنن الدرامي ٢ : ٣٦٩ .
- (٢٥) الموطأ ٢ : ٥١٩ ، ح ١٢ .
- (٢٦) انظر : مسند أحمد ٥ : ٢٠ .
- (٢٧) سنن أبي داود ٣ : ١٢٦ ، ح ٢٩١٢ .
- (٢٨) انظر : وسائل الشيعة ٢٦ : ١٢ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٤ وغيره .
- (٢٩) انظر : المصدر السابق : ١١ ، ح ٢ .
- (٣٠) الانتصار : ٥٨٨ - ٥٩١ .
- (٣١) انظر : وسائل الشيعة ٢٦ : ١٢ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٤ .
- (٣٢) المصدر السابق : ١١ ، ح ١ .
- (٣٣) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٣٤) وسائل الشيعة ٢٦ : ١٢ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٣ .
- (٣٥) المصدر السابق : ح ٤ .
- (٣٦) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٤٣ ، ح ٧٨٠ .
- (٣٧) الكافي ٧ : ١٤٣ ، ح ٤ .
- (٣٨) تهذيب الأحكام ٩ : ٣٦٦ ، ح ١٣٠٥ .
- (٣٩) الاستبصار ٤ : ١٩٠ ، ح ٧٠٩ .
- (٤٠) وسائل الشيعة ٢٦ : ١٣ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٦ .
- (٤١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٤٤ ، ح ٧٨٢ .
- (٤٢) وسائل الشيعة ٢٦ : ١٣ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٥ .
- (٤٣) المصدر السابق : ح ٧ .
- (٤٤) المصدر السابق : ١٥ ، ح ١٤ .
- (٤٥) تهذيب الأحكام ٩ : ٣٦٥ ، ح ١٣٠٢ .

- (٤٦) المصدر السابق : ح ١٥ .
- (٤٧) معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ١٥ : ٣٢ .
- (٤٨) وسائل الشيعة ٢٦ : ١٨ ، ب ٢ من موانع الإرث ، ح ١ .
- (٤٩) المصدر السابق : ٢٤ ب ٥ من موانع الإرث ، ح ١ .
- (٥٠) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٤٣ ، ح ٧٧٩ . وسائل الشيعة ٢٦ : ١٤ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٨ .
- (٥١) وسائل الشيعة ١٦ : ١٤ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ١٠ .
- (٥٢) المصدر السابق : ح ١١ .
- (٥٣) المصدر السابق : ١٦ ، ح ٢٠ .
- (٥٤) المصدر السابق : ١٨ ، ح ٢٤ .
- (٥٥) المصدر السابق : ١٧ ، ح ٢١ .
- (٥٦) المصدر السابق : ح ٢٢ .
- (٥٧) المصدر السابق : ١٤ ، ح ١٢ .
- (٥٨) المصدر السابق : ١٧ ، ح ٢٣ .
- (٥٩) المصدر السابق : ١٦ ، ح ١٩ .
- (٦٠) المصدر السابق ، ذيل الحديث المذكور .
- (٦١) المصدر السابق : ١١ ، ح ٢ .
- (٦٢) المصدر السابق ٢٦ : ٢١ ، ب ٣ من موانع الإرث ، ح ٢ .
- (٦٣) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٦٤) المصدر السابق .
- (٦٥) جواهر الكلام ٣٩ : ١٦ .
- (٦٦) وسائل الشيعة ٢٦ : ٢١ ، ب ٣ من موانع الإرث ، ح ٣ .
- (٦٧) المصدر السابق : ٢٤ ، ب ٥ من أبواب موانع الإرث ، ح ١ .
- (٦٨) المصدر السابق : ١٨ ، ب ٢ من موانع الإرث ، ح ١ .
- (٦٩) رجال الكشي : ١٤٤ ، الرقم : ٦٥ .

- (٧٠) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٤٥ ، ح ٧٨٨ .
- (٧١) الكافي ٧ : ١٤٣ ، ح ١ .
- (٧٢) تهذيب الأحكام ٩ : ٣٦٨ ، ح ١٣١٥ .
- (٧٣) مختلف الشيعة ٩ : ٧٤ ، ط - مركز الأبحاث الإسلامية .
- (٧٤) تاريخ آل زرارة (لأبي غالب الزراري) ١ : ١٢ ، ٣٥ ، ٩٩ . وانظر : رجال ابن داود : ٤٠٤ ، القسم الثاني .
- (٧٥) معجم رجال الحديث ١٥ : ١٦١ ، ١٦٤ .
- (٧٦) الوافي ١٣ : ٩١٧ ، (المجلد الخامس والعشرون) .
- (٧٧) ملاذ الأخيار ١٥ : ٣٩١ .
- (٧٨) روضة المتقين ١١ : ٣٨٧ .
- (٧٩) غنية النزوع : ٣٢٩ .
- (٨٠) الكافي في الفقه : ٣٧٥ .
- (٨١) قال في الجواهر (٣٩ : ٣٠) : « وقد تحصل من ذلك كله ضعف الحديث بجميع طرقه ومخالفته للأصول وفتوى الأصحاب ممن رده أو اعتمده واختلاف القائلين به وندرة القول بمضمونه عند التحقيق ، فالمتمجه إذا ترك هذا الخبر والرجوع إلى الأصل المقرر في الولد كما في غيره من الأطفال » .
- (٨٢) وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٤ ، ب ٥ من موانع الارث ، ح ٢ .
- (٨٣) الكافي ٧ : ١٤٦ ، ح ٢ .
- (٨٤) الاستبصار ٤ : ١٩٢ ، ح ٧٢٢ . التهذيب ٩ : ٣٧١ ، ح ١٣٢٧ .
- (٨٥) وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٥ ، ب ٥ من موانع الارث ، ح ٣ .
- (٨٦) التهذيب ٩ : ٣٧٢ ، ح ١٣٣٠ .
- (٨٧) التهذيب ٩ : ٣٧١ ، ذيل الحديث ١٣٢٧ .
- (٨٨) وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٥ ، ب ٥ من موانع الارث ، ذيل الحديث ٢ .
- (٨٩) وسائل الشيعة ٢٦ : ١١ ، ب ١ من موانع الارث ، ح ٢ .
- (٩٠) شرائع الاسلام ٤ : ١٣ .

(٩١) المقنعة : ٧٠٠ .

(٩٢) النهاية : ٦٦٥ .

(٩٣) جواهر الكلام ٣٩ : ٢٧ .

(٩٤) المصدر السابق : ٢٨ - ٣٠ .

(٩٥) المصدر السابق .

(٩٦) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٦ ، ب ١٣ من الطلاق ، ح ٢ وغيره .

(٩٧) مستدرک الوسائل ١٣ : ٣٠١ ، ب ٥ من الخيار ، ح ٤ ، والحديث هكذا : «... وكل شرط

لا يحرم حلالاً ولا يحلل حراماً فهو جائز» .

بحث فی

مشروعية استناد القاضي
إلى علمه

□ آية الله الشيخ محمد المؤمن (*)

إِنَّ مسألة استناد القاضي في الحكم إلى علمه كانت مطروحة في كلمات علمائنا الأبرار - قدس الله أسرارهم - من قديم الزمان وسالفه. وقد اتفقت كلمتهم على جواز الاستناد إذا كان القاضي إماماً معصوماً، وأمّا القاضي غير المعصوم فقد اختلفت كلماتهم فيه في الجملة.

البيان الإجمالى للأقوال :

المشهور - الذي ادعي عليه الإجماع في الانتصار^(١) والخلاف^(٢) والغنية^(٣) - جواز استناده أيضاً في القضاء إلى علمه مطلقاً، كما أنَّ المنقول في الانتصار^(٤) - وتبعه غيره - عن أبي علي ابن الجنيد الإسكافي عدم الجواز مطلقاً^(٥). وقال جمع من الأصحاب بالتفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس؛ فجَوَّزوه في الثاني ومنعوه في الأول.

(*) عضو مجلس خبراء القيادة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية .

ونقل الشهيد الثاني في المسالك عن ابن الجنيدي في كتابه الأحمدي أنه قال: «ويحكم الحاكم فيما كان من حدود الله عز وجل بعلمه، ولا يحكم فيما كان من حقوق الناس إلّا بالإقرار أو البيّنة» ثم بعد نقله لهذا القول ونقل ما نسبته إليه علم الهدى في الانتصار قال رحمه الله: «فلعل ابن الجنيدي ذكر ذلك في كتاب آخر، وهذا القول الذي نقلناه عنه من كتابه لم يذكره الأصحاب عنه، وإنّما نقلوا عنه القول بأنّ الحاكم لا يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود» (٦).

هذا نقل للأقوال في قالب الإجمال.

البيان التفصيلي للأقوال:

ولا بأس بذكر نبذة منها بالتفصيل؛ ليتضح حال المسألة وأصحاب الأقوال؛ فأما القول بحجية علم القاضي مطلقاً فقد قال به السيد المرتضى علم الهدى (المتوفى ٤٣٦ هـ. ق) في مسائل القضاء والشهادات من الانتصار، قال رحمه الله ما لفظه:

«مسألة: ومما ظنّ انفراد الإمامية به وأهل الظاهر يوافقونها فيه: القول بأنّ للإمام والحكام من قبله أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء، وسواء علم الحاكم ما علمه وهو حاكم أو علمه قبل ذلك. وقد حكى أنّه مذهب لأبي ثور، وخالف باقي الفقهاء في ذلك - ثم ذكر زهاء تسعة أقوال من أقوال فقهاء العامة، قائلًا: - فإن قيل: كيف تستجيزون ادعاء الإجماع من الإمامية في هذه المسألة وأبو علي ابن الجنيدي يصرّح بالخلاف فيها، ويذهب إلى أنّه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود؟!»

قلنا: لا خلاف بين الإمامية في هذه المسألة، وقد تقدّم إجماعهم ابن الجنيدي وتأخّر عنه، وإنّما عوّل ابن الجنيدي فيها على ضرب من الرأي والاجتهاد

وخطأؤه ظاهر .

وكيف يخفى إطباق الإمامية على وجوب الحكم بالعلم وهم وينكرون توقّف أبي بكر عن الحكم لفاطمة بنت رسول الله - صَلَّى الله عليهما - بفدك لما ادّعت أنّه نحلها إياها ويقولون: إذا كان عالماً بعصمتها وطهارتها وأنها لا تدّعي إلّا حقّاً فلا وجه لمطالبتها بإقامة البيّنة؛ لأنّ البيّنة لا وجه لها مع القطع بالصدق؟! فكيف خفي على ابن الجنيد هذا الذي لا يخفى على أحد؟! - ثمّ بعد أن استدل بقضاء أمير المؤمنين (عليه السلام) في حديث الأعرابي الذي ادّعى على رسول الله (صلى الله عليه وآله) سبعين درهماً قد كان أوفاه إياها، والآخر الذي باع ناقته منه (صلى الله عليه وآله) وأخذ ثمنها ثمّ ادّعى أنّ الناقة وثنمها له، وحديث قضاء شريح في مخاصمة أمير المؤمنين (عليه السلام) واليهودي عنده في درع طلحة، وحديث ذي الشهادتين، قال: - والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه، زائداً على الإجماع المتردد، قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة﴾ (٧)، وقوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ (٨)؛ فمن علمه الإمام سارقاً أو زانياً قبل القضاء أو بعده فواجب عليه أن يقضي بما أوجبه الآيّة من الحدود...» (٩).

٢ - وبه أيضاً قال شيخ الطائفة (المتوفى ٤٦٠) في الخلاف، في كتاب آداب القضاء، حيث قال: «مسألة ٤١: للحاكم أن يحكم بعلمه في جميع الأحكام؛ من الأموال والحدود والقصاص وغير ذلك، سواء كان من حقوق الله أو من حقوق الآدميين، فالحكم فيه سواء. ولا فرق بين أن يعلم ذلك بعد التولية في موضع ولايته، أو قبل التولية، أو قبلها بعد (بعدها قبل خ ل) عزله، وفي غير موضع ولايته الباب واحد، وللشافعي فيه قولان في حقوق الآدميين - ثمّ بعد أن نقل عن العامّة أقوالاً ثلاثة قال: - دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين

مشروعية استناد القاضي إلى علمه ■■■■■

الناس بالحق ﴿^(١٠)﴾، وقال الله تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ ﴿^(١١)﴾؛ ومن حكم بعلمه فقد حكم بالعدل ﴿^(١٢)﴾.

وعبارته صريحة في الدلالة على حجّية علم القاضي في باب القضاء مطلقاً، وفي دعوى إجماع الشيعة عليها.

٣ - وبه أيضاً قال أبو المكارم ابن زهرة (المتوفى ٥٨٥) في الغنية، مدّعياً عليه الإجماع؛ حيث قال في فصل القضاء: «ويجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في جميع الأشياء؛ من الأموال والحدود والقصاص وغير ذلك، وسواء في ذلك ما علمه في حال الولاية أو قبلها؛ بدليل إجماع الطائفة» ﴿^(١٣)﴾. وهي في الدلالة كعبارة الخلاف.

٤ - وبه أيضاً قال ابن إدريس (المتوفى ٥٩٨) في السرائر؛ فقد قال في أواخر كتاب الحدود منه: «فإذا ثبت ذلك فعلم الحاكم بما يقتضي تنفيذ الحكم كافٍ في صحّته ومغني عن إقرار وبيّنة ويمين، سواء علم ذلك في حال تقلّد الحكم أو قبلها؛ لسكون نفس العالم إلى ما علمه في حال حكمه بمقتضاه - إلى أن قال بعد ذكر أنواع من الأدلة وبعد الجواب عن عدّة من الشبهات -: فأما ما يوجب الحدود فالصحيح من أقوال طائفتنا وذوي التحصيل من فقهاء عصابتنا لا يفرّقون بين الحدود وبين غيرها من الأحكام الشرعيّات في أنّ للحاكم النائب من قبل الإمام أن يحكم فيها بعلمه، كما أنّ للإمام ذلك مثل ما سلف في الأحكام التي هي غير الحدود؛ لأنّ جميع ما دلّ هناك هو الدليل هاهنا والفرق بين الأمرين مخالف مناقض في الأدلة» ﴿^(١٤)﴾، انتهى.

فعبارته ﷺ هنا - كما ترى - صريحة في عدم الفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الناس.

وقال في كتاب القضايا والأحكام ما لفظه: «عندنا للحاكم أن يقضي بعلمه في جميع الأشياء» ﴿^(١٥)﴾، انتهى.

وعبارته هنا أيضاً عامّة لجميع الأشياء من حقوق الله وحقوق الناس، وظاهر التعبير بقوله: «عندنا» أنّ الأمر كذلك عند علماء الشيعة الإمامية.

وحينئذٍ، فبعد ذلك التصريح وهذا التعميم، فلا أدري لماذا أسند إليه فخر المحققين في الإيضاح^(١٦) القول بالتفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس - الذي اختاره ابن حمزة^(١٧) ولعلّه تبعه في هذا الاسناد ابن فهد في المذهب البارع^(١٨) والشهيد الثاني في المسالك^(١٩) - مع أنّ والده المتتبع العلّامة في المختلف لم يذكر للقول بالتفصيل قائلًا سوى ابن حمزة^{(٢٠)؟} وبعد ذلك كلّه فالأمر سهل.

٥ - وممن قال بحجية علم القاضي على الإطلاق الفقيه المتقدم الكيدري (من أعلام القرن السادس) في إصباح الشيعة؛ قال رحمته في كتاب القضاء والبيّنة والدعوى منه: «ويجوز [يجب. خ ل] للحاكم أن يحكم بعلمه في جميع الأشياء؛ من الأموال والحدود والقصاص وغير ذلك، وسواء في ذلك ما علمه في حال الولاية أو قبلها...»^(٢١).

٦ - وممن قال بها المحقّق الحليّ (المتوفى ٦٧٦) في شرائع الإسلام، حيث قال في كتاب القضاء - بعد ذكر الآداب المستحبّة -: «وهنا مسائل: الأولى: الإمام عليه السلام يقضي بعلمه مطلقاً، وغيره من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس، وفي حقوق الله سبحانه على قولين؛ أصحهما القضاء»^(٢٢).

٧ - وممن قال بها العلّامة الحليّ (المتوفى ٧٢٦) في غير واحد من كتبه؛ ففي كتاب القضاء من القواعد: «الفصل الثالث: في مستند القضاء: الإمام يقضي بعلمه مطلقاً، وغيره يقضي به في حقوق الناس، وكذا في حقّه تعالى، على الأصح»^(٢٣).

وفي لواحق كتاب القضاء من المختلف - عند تعرّضه لاستناد القاضي في حكمه إلى علمه، وبعد نقل قول السيّد المرتضى في الانتصار بما فيه من

مشروعية استناد القاضي إلى علمه ■ ■ ■ ■ ■

الاستدلال - قال: «والحق ما ذهب إليه السيد المرتضى والشيخ في الخلاف؛ لما تقدّم، ولأنّ العلم أقوى دلالة من الظنّ، وإذا جاز الحكم مع الظنّ جاز مع العلم على طريق الأولى» (٢٤).

٨ - وممن قال بها ولده الفخر (المتوفى ٧٧١) في الإيضاح؛ فإنّه قال في شرح قول والده هنا: «اتّفتت الإماميّة كافّة على أنّ الإمام عليه السلام يحكم بعلمه لعصمته؛ فعلمه يقيني. وأمّا غيره فقال الشيخ في الخلاف: يحكم بعلمه في جميع الأحكام. وبه قال المرتضى. وهو الأصحّ عندي وعند والدي وجدي» (٢٥).

٩ - وممن قال بها الشهيد الأوّل (المتوفى ٧٨٦) في غير واحد من كتبه: ففي كتاب القضاء من الدروس: «درس: يقضي الإمام بعلمه مطلقاً. وغيره في حقوق الناس، وفي حقوق الله تعالى قولان: أقربهما القضاء. ولو علم فطلب البيّنة؛ فإنّ فقدها المدّعي فعل حراماً، وإنّ وجدها ففي جواز إلزامه بها ليدفع عنه التهمة، نظراً» (٢٦).

وفي كتاب اللمعة: «وأمّا الإنكار - يعني جواب المدّعي عليه بالإنكار - فإنّ كان الحاكم عالماً بالحق قضى بعلمه مطلقاً» (٢٧).

وهو عليه السلام وإن أفتى بالجواز هنا مطلقاً، إلّا أنّ موضوع كلامه حقوق الناس بقرينة إنكار المدّعي عليه دعوى المدّعي، فلا إطلاق له بعمّ حقوق الله التي لا يتصوّر - في باب القضاء فيها - وجود مدّع ومنكر، ولذا فسّر الشهيد الثاني الإطلاق بقوله: «ولا فرق بين علمه به في حال ولايته ومكانها وغيرهما» (٢٨).

١٠ - وممن قال بها الشهيد الثاني (المتوفى ٩٦٦) في المسالك - عند شرحه لقول المحقق الماضي آنفاً - فإنّه عليه السلام قال بعد نقل الأقوال: «فهذا

آية الله الشيخ محمد المؤمن

خلاصة تحرير الخلاف في المسألة، وأصح الأقوال: جواز قضاء الحاكم بعلمه مطلقاً» (٢٩).

١١ - وهذا القول هو ظاهر الفاضل الهندي (المتوفى ١١٣٧) في كشف اللثام، حيث تعرّض لشرح قول العلامة والاستدلال له من غير غمز (٣٠).

١٢ - وقد ذهب إليه سيّد الرياض (المتوفى ١٢٣١) في كتاب القضاء منه، حيث قال رحمه الله - بعد ذكر اتفاق الطائفة على أنّ الإمام عليه السلام يقضي بعلمه مطلقاً - (و) هل (لغيره) عليه السلام - أي لغير الإمام - أيضاً أن يقضي بعلمه (في حقوق الناس وفي حقوق الله) تعالى من حدوده؟ فيه (قولان): أظهرهما أنّه كسابقه، وهو أشهرهما، بل عليه عامّة متأخري أصحابنا، وفي صريح الانتصار والخلاف والغنية ونهج الحق وظاهر السرائر أنّ عليه إجماع الإمامية، وهو الحجة. مضافاً إلى أدلة كثيرة ذكرها الجماعة» (٣١).

أقول: والظاهر أنّ استظهار دعوى الإجماع من السرائر لمكان تعبيره - كما عرفت - بقوله: «عندنا»، وفيه تصريح بأنّه عليه السلام أيضاً قد فهم الإطلاق من عبارة السرائر، خلافاً لما نسبته إليه فخر المحققين وغيره، فتذكر.

١٣ - وهذا القول مختار صاحب الجواهر (المتوفى ١٢٦٦) عند شرحه لعبارة الشرائع هنا، بمثل عبارة صاحب الرياض (٣٢).

١٤ - وهو أيضاً مختار الشيخ الأعظم المحقق الأنصاري (المتوفى ١٢٨١) في كتاب القضاء، حيث قال: «وماً غير الإمام فالأقوى أنّه كذلك؛ يقضي بعلمه مطلقاً في حقوق الله وحقوق الناس؛ لما تقدّم من أنّ معلوم القاضي هو الحق والقسط والعدل الواقعي؛ فلو حكم بخلافه كان جائراً في الحكم، ولو توقّف عن الحكم كان جائراً في حكومته؛ لأنّه حبس الحقوق» (٣٣).

١٥ - وقد أفتى به سيدنا الأستاذ الإمام الراحل رحمه الله (المتوفى ١٤٠٩)، فقال

في كتاب القضاء من تحرير الوسيلة: «مسألة ٨ - يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه من دون بيّنة أو إقرار أو حلف في حقوق الناس، وكذا في حقوق الله تعالى» (٣٤).

١٦ - وقد أفتى به سيدنا الأستاذ العلامة الخوئي رحمته الله (المتوفى ١٤١٣) في كتاب القضاء من تكملة المنهاج، قائلاً: «مسألة ٨ - كما أن للحاكم أن يحكم بين المتخاصمين بالبيّنة وبالإقرار وباليمين؛ كذلك له أن يحكم بينهما بعلمه. ولا فرق في ذلك بين حق الله وحق الناس». واستدلّ له في مباني التكملة بقوله: «لأنّه من الحكم بالعدل المأمور به في غير واحد من الآيات والروايات» (٣٥).

هذه نبذة من أقوال القائلين بأنّ للقاضي أن يستند إلى علمه في القضاء مطلقاً، وقد عرفت دعوى الإجماع عليه صريحاً من الانتصار والخلاف والغنية وعن نهج الحق للعلامة الحليّ، وظاهراً عن السرائر. هذا هو القول الأوّل.

القول الثاني: التفصيل بين حقوق الناس وحقوق الله، فيكون علم القاضي حجة على قضائه في الأوّل دون الثاني.

١ - هذا القول هو ظاهر شيخ الطائفة في حدود المبسوط، حيث قال - عند التعرّض لإقامة حدّ الزنا - ما لفظه: «وأما إقامته بعلمه فقد ثبت عندنا أنّ للحاكم أن يحكم بعلمه فيما عدا الحدود. وفي أصحابنا من قال: وكذلك في الحدود. وفي الناس من قال مثل ذلك على قولين» (٣٦).

والإسناد إليه مبني على أنّ قوله رحمته الله: «فقد ثبت عندنا» في مقام بيان ما يفتي به وذكر حدوده، لا في مقام بيان القدر المتيقن مما يفتي به؛ فيكون ظاهراً في التفصيل المذكور.

وأما قوله رحمته الله في كتاب القضاء - بعد ذكر قاضي التحكيم -: «والذي

آية الله الشيخ محمد المؤمن

يقتضيه مذهبنا ورواياتنا أَنَّ للإمام أن يحكم بعلمه ، وأما من عداه من الحكام فلاظهر أَنَّ لهم أن يحكموا بعلمهم . وقد روي في بعضها أَنه ليس له أن يحكم بعلمه ؛ لما فيه من التهمة » (٣٧) .

فهو وإن كان يتوهم منه الإطلاق لحقوق الناس وحقوق الله تعالى ، إلا أَنَّ الظاهر عدم انعقاد الإطلاق له ، واختصاصه بخصوص الحكم في حقوق الناس ؛ وذلك أَنَّ العبارة المذكورة بيان لمختاره ﷺ في المسألة التي عنوانها هكذا : « إذا ترفع إلى القاضي خصمان ، فادعى أحدهما على صاحبه حقاً فأنكر ، وعلم الحاكم صدق ما يدّعيه المدّعي ؛ مثل إن كان عليه دين يعلمه الحاكم أو قصاص ونحو ذلك ، فهل له أن يقضي بعلمه أم لا ؟ قال قوم : لا يقضي بعلمه ، وقال آخرون : له أن يحكم بعلمه . وفيه خلاف . ولا خلاف أَنه يقضي بعلمه في الجرح والتعديل ؛ بدليل أَنه لو علم الجرح وشهدوا عنده ، ترك الشهادة وعمل بعلمه ، ولأنه لو لم يقض بعلمه أفضى إلى إيقاف الأحكام أو فسق الحكام - ثم بعد أن بيّن المراد بهذا الدليل في ضمن أمثلة ثلاثة من حقوق الناس قال : - والذي يقتضيه مذهبنا... » (٣٨) .

فسياق العبارة - كما ترى - متعرّض لبيان مختاره في مسألة ترفع خصمين إلى القاضي ؛ أحدهما يدعي على صاحبه حقاً ، والمدّعي عليه ينكره ، وهو من مصاديق حقوق الناس ، ولا إطلاق فيه يعم غيرها .

وهكذا الأمر - بل أظهر منه في الاختصاص بحقوق الناس - في قوله ﷺ في موضع آخر منه : « وإن لم يكن له بيّنة لكنّ الحاكم ذكر أَنه أقرّ له به ، فهل يقضي بعلمه ؟ قال قوم : يقضي بعلمه ، وقال آخرون : لا يقضي . وعندنا أَنَّ الحاكم إذا كان مأموناً قضى بعلمه ، وإن لم يكن كذلك لم يحكم به » (٣٩) .

فموضوع كلامه هو علم القاضي بإقرار المنكر قبلاً ، ولا إطلاق له لسائر موارد حقوق الناس فضلاً عن حقوق الله تعالى ، نعم لا يخلو من إشعار به .

وبالجملة ، فضمّ العبارات الثلاث كلّ منها إلى الأخرى يرشد إلى أنّ مختاره هو التفصيل: بين حقوق الناس فالجواز، وبين غيرها فعدم الجواز.

هذا هو تحقيق الكلام عن فتوى الشيخ في المبسوط. ومنه تعرف أنّه لو كان هناك من أسند إلى الشيخ في مبسوطه القول بجواز استناد القاضي إلى علمه مطلقاً فإنّما هو لملاحظة إحدى عبارتيه الأخيرتين من دون ملاحظة الأولى، والله العالم. وبعد ذلك كلّه فالأمر سهل.

٢ - وممن قال بهذا التفصيل الفقيه الأقدم أبو الصلاح الحلبي (المتوفى ٤٤٧) في كتابه الكافي، وذلك أنّه ﷺ وإن قال في أول «فصل: في العلم بما يقتضي الحكم» ما لفظه: «علم الحاكم بما يقتضي تنفيذ الحكم كافٍ في صحّته، ومغني عن إقرار وبيّنة ويمين، سواء علم ذلك في حال تقلّد الحكم أو قبلها؛ لسكون نفس الحاكم العالم إلى ما علمه في حال حكمه بمقتضاه»^(٤٠). والعبرة بنفسها مطلقة؛ تعمّ الحكم في حقوق الله تعالى وحقوق الناس كليهما.

وهكذا قال في الفصل الثالث من تنفيذ الأحكام - في مقام ذكر حكم شقوق جواب أحد المتخاصمين -: «وإن أنكر فكان عالماً بصدق المدعي أو المدعى عليه - على كلّ حال وفي تلك القضية - حكم بعلمه، ولم يحتج إلى بيّنة ولا يمين إلى صحّة دعوى ولا إنكار»^(٤١). وهذه العبارة أيضاً قد يتوهم إطلاقها وشمولها لموارد حقوق الله أيضاً.

إلا أنّه ﷺ في ذيل ذلك الفصل الأوّل - في مقام الجواب عن سؤال حول جواز حكم الإمام أو الحاكم بعلمه الحاصل عن مشاهدته، بعد بيان حكم العلم في العقود والإيقاعات - قال ما لفظه: «... فأما ما يوجب الحدّ، فإن كان العالم بما يوجب الإمام فعلية الحكم بعلمه لكونه معصوماً مأموناً، فإن كان غيره من الحكّام الذين يجوز عليهم الكذب لم يجز له الحكم بمقتضاه؛ لأنّ

آية الله الشيخ محمد المؤمن

إقامة الحدّ أولاً ليست من فرضه، ولأنّه بذلك شاهد على غيره بالزنا واللواط وغيرهما وهو واحد، وشهادة الواحد بذلك قذف يوجب الحدّ وإن كان عالماً» (٤٢).

فهذه العبارة منه قرينة على تقييد إطلاق ما ذكره في أوّل هذا الفصل أو غيره، وأنّ علم غير الإمام من القضاة إنّما يصحّ أن يكون مستند القضاء في غير الحدود. هذا، مضافاً إلى أنّ العبارة التي نقلناها عن الفصل الثالث لا إطلاق لها بنفسها لغير حقوق الناس؛ فإنّ موضوعها - كما أشرنا إليه - الحكم للمدّعي أو المدّعى عليه، وهو إنّما يكون في حقوق الناس.

وكيف كان، فهذا الفقيه الأقدم هو من جملة القائلين بالتفصيل بين حقوق الناس وحقوق الله تعالى، ويقول بجواز الحكم بعلم القاضي في الأوّل لا الثاني.

٣ - ومن القائلين بهذا التفصيل من القدماء ابن حمزة محمد بن علي بن محمد الطوسي المشهدي (المتوفى ٥٧٠)، فقد قال في كتاب الوسيلة في آخر فصل سماع البيّنات من كتاب القضايا والأحكام ما لفظه: «ويجوز للحاكم المأمون الحكم بعلمه في حقوق الناس، وللإمام في جميع الحقوق» (٤٣).

٤ - وقال شيخ الطائفة في آخر الباب الأوّل من كتاب الحدود - باب ماهية الزنا -: «وإذا شاهد الإمام من يزني أو يشرب الخمر كان عليه أن يقيم الحدّ عليه، ولا ينتظر مع مشاهدته قيام البيّنة ولا الإقرار، وليس ذلك لغيره بل هو مخصوص به، وغيره وإن شاهد يحتاج أن تقوم له بيّنة أو إقرار من الفاعل على ما بيّناه» (٤٤).

وهذا المنع منه ﷺ في القاضي غير الإمام يشعر بقوله بهذا التفصيل، إلّا أنّا لم نقف على قوله في كتاب النهاية في جواز استناد القاضي إلى علمه أو عدمه.

٥ - وممن يحتمل صحة هذا التفصيل المحقق في كتابه المختصر النافع؛ فإنه رحمته الله قال فيه - بعد ذكر الآداب في القضاء - ما لفظه: «مسائل: الأولى: للإمام أن يقضي بعلمه مطلقاً في الحقوق، ولغيره في حقوق الناس؛ وفي حقوق الله قولان» (٤٥).

القول الثالث: قول ابن الجنيّد الإسكافي (٤٦)، وقد عرفت أنه نسب إليه قولان: فالسيد المرتضى نسب إليه القول بعدم جواز استناد القضاء إلى علم القاضي مطلقاً (٤٧)، والشهيد الثاني في المسالك نقل عن كتابه الأحمدى أنه قائل بالتفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس (٤٨) بعكس تفصيل ابن حمزة؛ فجوّز استناده بعلم القاضي في حقوق الله ولم يجوّزه في حقوق الناس (٤٩). هذا تحرير أقوال المسألة، وذكر نُبذ من عبارات القائلين على الإجمال، والعمدة هو تبين مقتضى الأدلة:

أدلة القول المشهور - وهو حجة علم القاضي مطلقاً :-

الظاهر أن المستفاد من الأدلة هو ما قاله المشهور الذي ادّعى عليه الإجماع في عدة من الكتب لا بدليل هذا الإجماع المدّعى؛ فإنه بعد تسليم انعقاده لا يمكن الاستناد إليه؛ لأنه يحتمل فيه قوياً أن يكون سند المجمعين هو نفس الوجوه التي ذكرها السيد المرتضى علم الهدى أو بعضها أو بعض الوجوه الأخر؛ ومعه فلا يكشف هذا الاتفاق عن رأي المعصوم ولا عن دليل آخر غير ما وصل إلينا من الأدلة.

هذا، مضافاً إلى أنه لم يقر عليه الاتفاق بعد قول ابن حمزة وأبي الصلاح بل وشيخ الطائفة - في المبسوط - بالتفصيل المتقدم.

بل يمكن الاستدلال له بطريقتين: فتارة بالعمومات الواردة في باب القضاء، وأخرى بالأدلة الخاصة بالدالة على اعتبار علم القاضي.

الطريق الأول:

ويتمّ بيانه من خلال ذكر مقدمات:

المقدمة الأولى: لا ريب في أنّ القاضي المنسوب - عاماً أو خاصاً - من ناحية ولي الأمر للقضاء بين أمة الإسلام مأمور ومكلّف برعاية أحكام الله تعالى في موارد القضاء، بمعنى أنّ الشارع المقدّس قد جعل لجميع الأشياء التي يبتلى بها الناس حكماً، وربما يختلفون في حكم الله في بعض المصاديق فيرجعون إلى القاضي، وربما يكون أحد عاصياً لتكليف جعله الله عليه ويتعداه؛ فجعل الله القاضي مرجعاً يقيم عليه حداً أو تعزيراً أوجبه الله تعالى.

وبالجملة، فالواجب على القاضي الحكم بما حكم الله تعالى به، سواء في المخاصمات التي من قبيل حقوق الناس أو في الحدود والتعزيرات التي من قبيل حقوق الله.

وإلى هذا المعنى يرشد قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أنّ النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنّ بالسنّ والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾^(٥٠)، فقد ذكر الله تعالى حكم قصاص النفس والأعضاء بمماثلها، ثمّ قال في الذيل إنّّه من لم يحكم به فهو ظالم متعدّ لحدود الله، فصدر الآية قرينة قطعية على أنّ رعاية الأحكام الإلهية والحكم بها - بعد ثبوت موضوعها وفرضه - هو المراد من الحكم بما أنزل الله المأمور به في ذيلها، فتوجب الآية المباركة على الحاكم أن يراعي حكم الله الذي جعله على الموضوعات ويحكم به.

وبالجملة، فالمراد بـ ﴿مما أنزل الله﴾ - المذكور في الآية المباركة: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾^(٥١) أو ﴿... هم الظالمون﴾^(٥٢)، ﴿... هم الفاسقون﴾^(٥٣)، والذي أمر الله تعالى نبيّه الأعظم أن يحكم به وذلك

مشروعية استناد القاضي إلى علمه ■■■■■

في قوله تعالى: ﴿ فاحكم بينهم بما أنزل الله ﴾ ^(٥٤) - إنما هو ما يحكم به الحاكم بعد طَيِّ جميع المقدمات؛ فقد أوجب الله تعالى على الحاكم بعد طَيِّ جميع المراحل والمقدمات التي يطويها لإثبات الموضوع المتخاصم فيه مثلاً أن يحكم على هذا الموضوع بما جعله الله تعالى حكماً له، فإذا ثبت لديه وتوصل إلى أنَّ المدعى عليه قَتَلَ نفساً فيحكم عليه بأن يُقتل قصاصاً، أو قطع أنف المجني عليه فيحكم عليه بأن يُقطع أنفه قصاصاً؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿ النفس بالنفس... والأنف بالأنف ﴾؛ وإلا كان ممن لم يحكم بما أنزل الله، ويكون فاسقاً ظالماً كافراً على ما في الآيات المباركة.

والموارد المذكورة في الآيات وإن كانت من قبيل حقوق الناس، إلا أنَّ الميزان هو الحكم بما أنزل الله بلا شاهد على التقييد.

بل إنَّ التأمُّل في هذه الآيات الشريفة يبيِّن بوضوح المراد من قوله تعالى: ﴿ فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إنَّ الله يحبُّ المقسطين ﴾ ^(٥٥)، حيث إنَّ من الحكم بالقسط - بقرينة الآية السابقة الذكر التي تلي هذه الآية - أنَّ الرسول ﷺ إذا حكم بينهم فعليه أن يحكم بقصاص النفس بالنفس والعين بالعين يعني؛ أن يحكم في كلِّ واقعة بما حكم الله تعالى فيها، فما جعله الله تعالى حكماً لكلِّ واقعة هو الذي يكون الحكم به حكماً بالقسط.

فالحاصل: أنَّ ملاحظة الآيات المباركات لا تبقي آيةً شبيهة في أنَّ الحكم بالقسط وبما أنزل الله هو الحكم بالحكم الذي جعله الله تعالى على الموضوعات والوقائع، والذي أُشير إليه وذكر منه نموذج في قوله تعالى: ﴿ النفس بالنفس والعين بالعين... ﴾ ^(٥٦).

وعليه، فمدخول الباء في قوله تعالى: ﴿ فاحكم بينهم بما أنزل الله ﴾ ^(٥٧) أو

﴿... بالقسط﴾^(٥٨) إنّما هو نفس الحكم الذي ينشئه القاضي بعد طي جميع المقدمات، فهذا يجب أن يكون نفس ما أنزل الله تعالى المعبر عنه بالقسط.

ومنه تعرف أيضاً أنّ المراد من العدل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾^(٥٩) أيضاً هو نفس ذاك الحكم الذي يحكم به القاضي آخر الأمر، وأتته إذا كان نفس ما وضعه الله تعالى وجعله في الواقعة المرفوعة عنده فقد حكم بما أنزل الله وبالقسط وبالعدل، وإن لم يحكم بها فيدخل تحت الإيعاد المذكور في الآيات بقوله تعالى: ﴿... فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿... هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، ﴿... هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

فدعوى أنّ المراد بالقسط أو العدل هو أن يكون طريق البحث عن واقع القضية المرفوعة إليه طريقاً أوجب الشارع المشي عليه إنّما هي خلاف ظاهر الآيات، وإن كان المشي على الطريق المذكور أيضاً واجباً، لكنّ المراد بالقسط والعدل كالمراد بما أنزل الله؛ إنّما هو نفس المحكوم به مما جعله الله تعالى حكماً إلهياً لهذه الواقعة المرفوعة إليه، كما عرفت.

فحاصل هذه المقدمة: أنّ الله تبارك وتعالى أوجب على القاضي أن يحكم في كلّ أمر رُفِعَ إليه - سواء كان من حقوق الله تعالى أو من حقوق الناس - بما جعله الله حكماً له؛ فعليه أن يحكم بالجلد أو الرجم أو القتل على الزاني حسب اختلاف الموارد، وأن يحكم بالقتل قصاصاً على مَنْ قَتَلَ نفساً محترمة عمداً، وبأداء الدية على من قتلها شبه عمد... إلى غير ذلك، وإن وقف ولم يحكم بهذه الأحكام بعد وضوح موضوعها لديه كان ظالماً فاسقاً.

المقدمة الثانية: إنّ مقتضى نصب القاضي - عاماً أو خاصاً - أن يكون حكمه لازم الاتّباع لكلّ أحد، بل لا معنى لنصب أحد وأمر الناس بالرجوع إليه

مشروعية استناد القاضي إلى علمه ■■■■■

للقضاء إلا ذلك، فقول الصادق عليه السلام - في معتبرة أبي خديجة -: «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» (٦٠)، دليل واضح على أنّ ما يقضي به ذاك القاضي تُفصل به الخصومة، ويلزم اتّباعه على شيعته التابعين له المؤتمرين بأمره عليه السلام.

وقد صرّح بهذا اللازم البيّن في مقبولة عمر بن حنظلة؛ حيث قال الصادق عليه السلام - بعد النهي عن التحاكم إلى الطاغوت في جواب سؤال ابن حنظلة: فكيف يصنعان؟ -: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله» (٦١). فقد صرّح بأنّ قبول حكمه واجب، وأنّ عدم قبوله وردّه بمنزلة الردّ عليهم الذي هو على حدّ الشرك بالله تعالى.

المقدّمة الثالثة: إنّ حكم القاضي على واقعة شخصية بحكم شرعي إنّما يتفرّع عن ثبوت موضوع ذاك الحكم عنده وتشخيصه؛ لأنّ تلك الواقعة الشخصية من مصاديق موضوع ذلك الحكم الكلي، فإنّه إنّما يحكم بجلد أحد حدّاً للزنا إذا ثبت عنده أنّه مصداق للزاني والزانية المذكورين مثلاً في قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة﴾ (٦٢)، وهكذا.

وعليه، فإذا جعل الله تعالى حكم القاضي حجة ولازم الاتّباع، وكان هذا الحكم متفرّعاً عن تشخيصه للموضوع وأنّ المورد من مصاديق موضوع حدّ الزنا، فلا محالة يكون تشخيصه - الواقع في طريق الحكم - أيضاً حجة؛ وإلاّ لم يكن الحكم الصادر عنه حجة؛ فإنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمات.

وبعبارة أخرى: إنَّ ثبوت انطباق موضوع حكم على مورد جزئي، وثبوت حكم ذلك الموضوع على هذا المورد عند أحد وإن لم يكن حجة إلا على نفسه وإن صدع ألف مرّة بأنَّ هذا الموضوع محكوم بهذا الحكم فليس فيه حجة على الغير، اللهم إلا من باب شهادة عدل واحد إذا اجتمعت شرائط قبول الشهادة، إلا أنَّه إذا كان هذا الإنسان قاضياً وثبت عنده انطباق موضوع ذي حكم على ذاك المورد الجزئي وحكم عليه بحكمه، فحكمه هذا حجة شرعية على غيره؛ يجب اتّباعه، وتفصل به الخصومة، ولا يجوز نقضه، بالتفصيل المذكور في كتب الفقه.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول:

إذا كان المفروض أنَّ القاضي شاهد مثلاً بنفسه أنَّ رجلاً قتل إنساناً عمداً، واتضح الأمر لديه وعلم به علماً لا شبهة فيه، ثمَّ استعدى عنده ولي المقتول مطالباً بدم المقتول، وذكر أنَّ ذلك الرجل متهم مثلاً عنده بقتل المقتول، فالقاضي المنصوب للقضاء والحكم بما أنزل الله في المرافعات يعلم أنَّ ما أنزل الله في هذا المورد هو قصاص ذلك القاتل إذا أَرَادَهُ ولي الدم، فيجب عليه بمقتضى أنَّه قاضٍ أن يحكم بالقصاص، ويجب على الناس أن يقبلوا حكمه، فإن لم يحكم بالقصاص كان ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ ﴿ ...الظالمون ﴾ ﴿ ...الفاسقون ﴾ (٦٣)؛ فإنَّ ما أنزل الله فيه واضح لديه، وهو ليس هنا إلا القصاص. وإن من لم يقبل منه هذا الحكم فإنَّما استخفَّ بحكم الله، ويكون على حدِّ الشرك بالله.

وهذا الحكم وإن كان متفرعاً عن ثبوت الموضوع عنده ويحتمل فيه الخطأ، إلا أنَّه في جميع موارد الحكم يكون حكم القاضي متفرعاً عن ثبوته عنده، ولا مجال للاعتناء باحتمال خطائه في التشخيص، ويكون تشخيصه المتفرع عنه حكمه حجة على غيره.

فعمومات القضاء على هذا تقتضي جواز بل وجوب استناد القاضي إلى علمه وإنشاء الحكم طبقاً لما ثبت عنده من موضوعه بعلمه، وقد مرَّ أنَّ تمام الموضوع في الآيات هو الحكم بما أنزل الله، فيجب الحكم به، ومن لم يحكم به فهو من الفاسقين، وإطلاقه يقتضي استواء الأمر في حقوق الله وحقوق الناس، ومقتضى هذه الإطلاقات اعتبار علم القاضي فيهما جميعاً.

فإن قلت: إنَّ الاستدلال بهذه الإطلاقات مبني على أن تكون في مقام البيان بالنسبة لما تثبت به المعصية التي هي موضوع الجزاء المذكور فيها؛ كالسرقة والزنا وقتل النفس وقطع الأذن وأمثالها، ولم يعلم لها إطلاق، فلا دليل فيها على حجّية علم القاضي لثبوتها، وحينئذٍ فيحتمل أن يعتبر في القضاء والحكم بترتب المجازاة المذكورة فيها أن يثبت الموضوع بمثل البينة بالتفصيل المذكور ذيل كلّ منها، ومن المعلوم أن الأصل العملي في باب القضاء هو عدم النفوذ إلّا فيما قام الدليل على نفوذه.

قلت: إنَّ الأحكام المذكورة في هذه الأدلّة قد رتبت على نفس الواقع؛ فالسارق أو الزاني الواقعي محكوم بحسب الآيات الشريفة بقطع اليد أو الجلد، والجاني الواقعي الذي قتل نفساً أو قطع عضواً محكوم بالقتل أو قطع ذاك العضو قصاصاً؛ والعلم القطعي لا شأن له عند العقلاء إلّا إراءة الواقع بأعلى المراتب المتصورة في إراءته، وهو طريق محض إليه، وفرضه فرض ثبوت الواقع وتحقيقه الجزمي، وبعد ذلك فعلم القاضي بالموضوع عبارة أخرى عن ثبوت موضوع الحكم واقعاً وانكشافه لدى القاضي، ومعه فلا ينبغي الريب ولا الشبهة في أن حكم القصاص وسائر أنواع المجازاة الشرعية بل سائر الأحكام مفروض الثبوت، والقاضي مأمور بأن يحكم بها، وإلّا كان ممن لم يحكم بما أنزل الله وكان من الفاسقين الظالمين.

فالحاصل: أن الله تعالى قد أوجب على المسلمين قطع يد السارق وجلد

آية الله الشيخ محمد المؤمن

الزاني بقوله تعالى: ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ ^(٦٤)، وقوله: ﴿ فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة... ﴾ ^(٦٥)، ومن الواضح أنَّ تنفيذ مثله موكل إلى ولي أمر المسلمين، وإذا نصب هو القاضي لتنفيذه فهو المكلف بقطع يد السارق وجلد الزاني، كما أنَّه المكلف بالحكم بقصاص النفس بالنفس والعين بالعين وبالحكم بما أنزل الله في كل قضية؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فرض علم القاضي بالموضوع عبارة أخرى عن فرض ثبوته واقعاً وانكشافه - كما هو عليه - لدى القاضي، وحينئذٍ فلا ريب في أنَّه مأمور ومكلف بأن يحكم بما أنزل الله؛ يقطع يد من علمه سارقاً، وجلد من علمه زانياً، وإن لم يحكم به فهو من الظالمين الفاسقين.

والعجب أنَّ من المسلم عند الكل أنَّ الاستفادة من أدلة التكليف - كقوله تعالى: ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم... ﴾ ^(٦٦) - إذا علم المكلف بالموضوع هو فعليّة التكليف عليه، وعدم معذوريته في مخالفته، وجوب قطع يد السارق، وجلد الزاني، والحكم بما أنزل الله أيضاً فرد ومصدق من هذه التكليف، فكيف يتوقف في فعليّته إذا علم به المكلف به الذي هو القاضي؟! فلا مجال لهذه الوسوسة بتاتاً.

فإن قلت: إنَّ علم القاضي بالنسبة لتكليف القاضي نفسه طريقي، إلّا أنَّه بالنسبة لوجوب ترتيب الأثر عليه على غيره موضوعي، وغاية الاستدلال المذكور أن يكون علمه حجة عليه بالنسبة لوظيفته هو، ولا دليل فيه على حجيته بما أنَّه موضوع لعمل غيره.

قلت: لا ريب في أنَّ الاستفادة من وجوب الحكم بما أنزل الله وبالقسط وبالحق أنَّ اللازم على المتخصصين بل على الأمة الإسلامية بل على رعايا دولة الإسلام أن يخضعوا لهذا الحكم، ولا يحتمل فيه أنَّ الله تعالى أوجب على الحاكم أن يحكم بما أنزل الله ثمَّ الرعية إن شأؤوا قبلوه وخضعوا له وإن

شاؤوا ردّوه ولم يعتنوا به، بل الملازمة ثابتة بين وجوب الحكم على القاضي ووجوب القبول على الرعيّة، فإذا وجب عليه أن يحكم بقطع يد السارق وجلد الزاني عند علمه بالسرقه والزنا فحكّم به امتثالاً لأمره تعالى وجب على مأموريّ التنفيذ تنفيذه، وعلى المحكوم بقطع اليد والزنا الخضوع له.

وبالجملة، فحجيته هنا - طريقياً - ملازمة لحجيته الموضوعية، بحكم الفهم العرفي القطعي.

وقد قدّمنا ذكر هذه الملازمة في المقدمة الثانية من مقمّات الاستدلال، فذكرها مجدّداً من باب ﴿وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ يَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٦٧).

وأما ما أورده بعض المحققين في شرحه للتبصرة على مثل هذا الاستدلال بقوله: «إنّ التمسك به فرع كون المراد من الحكم بالحق والقسط والعدل هو الحكم بالحق وأخويه في نفس الواقعة، ولازمه حينئذٍ كون القضاء من آثار نفس الواقع لا من آثار الحجة عليه.

ولكن لا يخفى أنّ مثل هذا المعنى ينافي ما في قوله ﷺ: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم» (٦٨)؛ إذ الظاهر منه عدم جواز مثل هذا القضاء واقعاً لا وضعاً ولا تكليفاً، وعليه فالأمر يدور بين رفع اليد عن هذه الروايات بحمل الحق والقسط والعدل والحكم على القسط في مقام الفصل، وكذا الحق في هذا المقام، أو بحمل هذه الرواية الأخيرة على بيان إثبات العقوبة على مثل هذا القاضي من جهة تجزيه بلا اقتضاء مثل ذلك نفي نفوذ قضائه وإن كان خلاف سوق الرواية... ومع الدوران بين هذه الاحتمالات لا يبعد ترجيح الاحتمال الأول، ولا أقلّ من تساويها المسقط للبقية عن الحجّة على المدّعى؛ لأنّ مثل هذه العمومات - بناءً على هذا الاحتمال - غير صالحة لإثبات الصغرى من أنّ الفصل بالحق في هذا المقام بأيّ شيء يتحقق، بل لابدّ من إحراز ذلك من الخارج، كما هو ظاهر» (٦٩).

آية الله الشيخ محمد المؤمن

فمندفع: بما عرفت من أنَّ تصدير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٧٠) بأحكام القصاص المذكورة في صدر الآية دليل واضح على أنَّ المراد بـ ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ نفس الحكم الواقعي الذي أنزله الله تعالى وبيّنه لرسوله بمثل ﴿النفس بالنفس والعين بالعين...﴾ ، فالواجب أن يعدل ولا يتوقف عن الحكم به، ولا محالة يكون علمه طريقاً وصل به إلى هذا الواقع.

ثمّ لو خُلينا ونفس هذه الآية وأمثالها لقلنا بأنّ من آثار الحكم الواقعي لزوم القضاء على طبقه ولم يكن للعلم إلّا مجرد الطريقيّة، نعم إذا لم يعلم به حتى بعد الفحص عنه فلم يثبت لديه حكم المورد وما أنزل الله تعالى فيه ولو لعدم وضوح حال الموضوع فلا يجب عليه الحكم؛ لأنّ أمر حكمه حينئذٍ دائر بين أن ينطبق على الواقع فيكون عملاً بالواجب، وأن يتخلف عنه فيكون معصية؛ لأنّه لم يحكم بما أنزل الله. إلّا أنّ ملاحظة سائر الأدلّة التي منها الرواية المشار إليها في كلامه توجب اعتبار العلم بالحق موضوعاً لجواز الحكم، ولازمه أن يزداد على شرائط القضاء والحكم أمر آخر، هو العلم بما أنزل الله تعالى فيه، فيكون العلم الذي هو ظاهر في الطريقي منه جزء الموضوع في باب القضاء، فيجب أن يكون القضاء بما كان حكم الواقعة في الشريعة وكان عالماً به، وهذا ليس فيه محذور، ولا هو خلاف الظاهر، ولا يدور الأمر بينه وبين سائر المحامل المذكورة في عبارته، بل نهاية الأمر أنّه زيد في شرائط القضاء الشرعي علم القاضي بشرعية ما يحكم به ويختاره، وهذا كالصریح بالنسبة لمدلول الرواية المذكورة، وبمثّلها وقع تقييداً ما لإطلاق ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ...﴾ ، وهذا تصرّف قليل متعيّن غير معتدّ به.

ثمّ إنّ العمدة في اعتبار العلم بالحكم في باب القضاء غير ما أشار إليه من الرواية؛ وإلّا فالرواية مرفوعة من قبل البرقي ولا حجة فيها.

مضافاً إلى أنّ التأمّل في فقرات الرواية يعطي بوضوح أنّه أريد بالعلم فيها

مشروعية استناد القاضي إلى علمه ■ ■ ■ ■ ■

أيضاً العلم بما أنزل الله تعالى في الواقعة ، ولا يحتمل فيه أن يراد به العلم بآداب القضاء ، فقد جاء في الرواية التي رفعها البرقي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه عليه السلام قال : « القضاء أربعة ؛ ثلاثة في النار وواحد في الجنة : رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة » (٧١) .

فإنّ القضاء بالجور المفروض في الفقرتين الأوليين لا معنى له إلا أن يكون ما اختاره وأنشأه في الواقعة جوراً وتضييعاً لحقٍّ وخلاًفاً لما أنزل الله فيها بالمعنى الذي بيّناه وأوضحناه ، ووحدّة السياق قرينة على أنّ المراد بالحق في الفقرتين الأخيرتين أيضاً هو أن يكون ما أنشأه واختاره في نفس الواقعة عين ما أنزل الله تعالى فيه ، فحمل الحق المذكور في الحديث على الحقيقة في كيفية الفصل وآداب القضاء - كما أفاده - خلاف الظاهر جداً ، بل يقرب أن يكون خلاف صريح الرواية .

فالرواية بنفسها ظاهرة قريبة من الصراحة في اشتراط أن يكون القضاء بما أنزل الله تعالى وجعله حكماً للواقعة ، وأن يكون القاضي على علم منه ، وهذا هو الذي رمناه ، والله العالم والهادي إلى الصواب .

هذا كلّه في الاستدلال لحجية علم القاضي من طريق عمومات باب القضاء وهو الطريق الأوّل .

الطريق الثاني: أن يستدل لها بالأدلة الخاصة الواردة في هذا المضمار ، وهي روايات :

١ - منها: ما رواه الصدوق في الفقيه بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام ، وفي الأمالي عن أبيه ، عن علي بن محمد بن قتيبة ، عن حمدان

آية الله الشيخ محمد المؤمن

ابن سليمان، عن نوح بن شعيب، عن محمد بن إسماعيل، عن صالح بن عتبة، عن علقمة بن محمد الحضرمي، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فادّعى عليه سبعين درهماً ثمن ناقة باعها منه. فقال [له النبي ﷺ: يا أعرابي، ألم تستوفِ منّي ذلك؟ فقال: لا. فقال النبي ﷺ: إني خ - الأمالي] قد أوفيتك. فقال: اجعل بيني وبينك رجلاً يحكم بيننا. فأقبل رجل من قريش فقال رسول الله ﷺ: احكم بيننا. فقال للأعرابي: ما تدّعي على رسول الله؟ قال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعثتها منه. فقال: ما تقول يا رسول الله؟ قال: قد أوفيتك. فقال للأعرابي: ما تقول؟ قال: لم يوفني. فقال لرسول الله: ألك بيّنة على أنّك قد أوفيتك؟ قال: لا. قال للأعرابي: أتحلف أنّك لم تستوفِ حقّك وتأخذه؟ فقال: نعم. فقال رسول الله ﷺ: لأتحاكمن مع هذا [الرجل، - خ ل] إلى رجل يحكم بيننا بحكم الله عزوجل. فأتى رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب عليه السلام ومعه الأعرابي، فقال علي عليه السلام: ما لك يا رسول الله؟ قال: يا أبا الحسن، احكم بيني وبين هذا الأعرابي. فقال علي عليه السلام: يا أعرابي، ما تدّعي على رسول الله؟ قال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعثتها منه. فقال: ما تقول يا رسول الله؟ قال: قد أوفيتك ثمنها. فقال: يا أعرابي، أصدّق رسول الله فيما قال؟ قال: لا، ما أوفاني شيئاً. فأخرج علي عليه السلام سيفه فضرب عنقه، فقال رسول الله ﷺ: لم فعلت يا علي ذلك؟! فقال: يا رسول الله، نحن نصدّك على أمر الله ونهيه وعلى أمر الجبّة والنار والثواب والعقاب ووحى الله عزوجل ولا نصدّك في ثمن ناقة هذا الأعرابي!! وإنّي قتلته لأنّه كذّبك لما قلتُ له: أصدّق رسول الله فيما قال؟ فقال: لا، ما أوفاني شيئاً. فقال رسول الله ﷺ: أصبت يا علي، فلا تعد [ولا تعد - خ ل] إلى مثلها. ثمّ التفت إلى القرشي وكان قد تبعه فقال: هذا حكم الله لا ما حكمتُ به» ^(٧٢). واللفظ من الفقيه، وما في الأمالي نحوه لا يضرّ بالمراد، فراجع.

بيان دلالتها: أنَّ الرجل القرشي قد رأى في هذه المرافعة - بعد فرض ألا بيّنة لرسول الله ﷺ على إيفائه ثمن ناقة الأعرابي - أن يحلف على عدم استيفائه له ويأخذه، وقد قال الرسول ﷺ - بمفهوم الكلام - إنّه حكم بغير ما حكم الله به، فتحاكم معه إلى عليّ عليه السلام، وكانت حكومة علي عليه السلام في هذه المرافعة أنَّ رسول الله قد برئت ذمته من الثمن، ولذلك لم يلزمه بأدائه، وحيث صرّح الأعرابي بكذب الرسول الأمين أخرج سيفه وقتله على تكذيبه. ثم إنّه عليه السلام قد علّل حكومته هذه بقوله: «نحن نصدّك على أمر الله ونهيه... ولا نصدّك في ثمن ناقة هذا الأعرابي!!»، ومآل هذه العلة أنني عالم علماً لا يعتريه ريب ولا شبهة بأنك قد أوفيته ولا حق له عليك، فكان حكم الله تعالى براءة ذمتك، ولذلك كان حكمي براءة ذمتك؛ فكما ترى لم يقصر التعليل على مجرّد أنّه ﷺ نبي، بل كونه نبياً صادقاً هو الذي أوجب العلم بصدقه وبرأته من ثمن ناقة الأعرابي، وهذا حكم مستند إلى علم القاضي علماً غير مستند إلى الحسّ والمشاهدة، بل على الاعتقاد الصحيح الإسلامي بأنّ النبي لا يكذب، وقد حكم رسول الله ﷺ بأنّه حكم الله تعالى مرّتين: تارة قبل الرجوع إليه عليه السلام بقوله ﷺ: «لأتحاكمن مع هذا الرجل إلى رجل يحكم بيننا بحكم الله عزوجل»، وأخرى بعد حكمه عليه السلام بقوله للقرشي: «هذا حكم الله لا ما حكمت به». وهذا القول منه ﷺ إرشاد إلى أنّه يجب أن يكون كل قاضٍ هكذا، لا أنّه من مختصات المعصوم عليه السلام، فتدلّ الرواية دلالة واضحة على أنّ حكم القاضي بالاستناد إلى علمه اليقيني هو حكم الله عزوجل، وهو المطلوب، فدلالته تامّة.

وأما سندها: فقد وقع في سند الأمالي صالح بن عقبة عن علقمة بن محمّد الحضرمي، وهما لم يوثقا، بل يحتمل قوياً أن يكون صالح بن عقبة هو ابن عقبة بن قيس الذي عن العلامة في الخلاصة تضعيفه بقوله: «كذاب غالٍ لا يلتفت إليه»^(٧٣). ووجه قوّة هذا الاحتمال أنّ الراوي عنه في هذا السند -

على ما يظهر من الرواية التي قبلها - هو محمد بن إسماعيل بن بزيع الذي عدّ من رواة ابن قيس الكذاب.

نعم، سند الفقيه إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام صحيح، وعنوان السند في المشيخة هكذا: «وما كان فيه متفرقاً من قضايا أمير المؤمنين عليه السلام فقد رويته عن أبي ومحمد بن الحسن - رضي الله عنهما، عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبد الرحمان بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام» ^(٧٤)، والظاهر شموله لقضائه عليه السلام هذا، كما استفاده صاحب الوسائل، ولذا قال: «محمد بن علي بن الحسين بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام قال: جاء أعرابي... الحديث» ^(٧٥). فسند الحديث معتبر ودلالته تامّة والحمد لله تعالى.

٢ - ومنها: ما رواه في الفقيه بإسناده عن ابن عباس قال: خرج رسول الله ﷺ من منزل عائشة، فاستقبله أعرابي ومعه ناقة فقال: يا محمد تشتري هذه الناقة؟ فقال النبي ﷺ: «بكم تبيعها يا أعرابي؟». فقال: بمئتي درهم. فقال النبي ﷺ: «بل ناقتك خير من هذا». قال: فما زال النبي ﷺ يزيد حتى اشترى الناقة بأربعمئة درهم. قال: فلما دفع النبي ﷺ إلى الأعرابي الدراهم ضرب الأعرابي يده إلى زمام الناقة فقال: الناقة ناقتي والدراهم دراهمي؛ فإن كان لمحمد شيء فليقم البينة.

ثم ذكر أنه ﷺ دعاه إلى قضاء الشيخين المقبلين كلّ بعد الآخر وأنهما قالوا له ﷺ: القضية فيها واضحة يا رسول الله؛ لأنّ الأعرابي طلب البينة. ثم ذكر أنه ﷺ قال للثاني منهما: «اجلس حتى يأتي الله بمن يقضي بيني وبين الأعرابي بالحق». فأقبل علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال النبي ﷺ: «أترضى بالشاب المقبل؟». قال: نعم. فلما دنا قال النبي ﷺ: «يا أبا الحسن، اقض فيما بيني وبين الأعرابي». فقال: «تكلم يا رسول الله». فقال النبي ﷺ:

« الناقاة ناقتي والدرهم درهم الأعرابي ». فقال الأعرابي : لا ، بل الناقاة ناقتي والدرهم درهمي إن كان لمحمد شيء فليقم البيّنة .

فقال علي عليه السلام : « خلّ بين الناقاة وبين رسول الله ﷺ » . فقال الأعرابي : ما كنت بالذي أفعل أو يقيم البيّنة . قال : فدخل علي عليه السلام منزله فاشتعل على قائم سيفه ثم أتى فقال : « خلّ بين الناقاة وبين رسول الله ﷺ » قال : ما كنت بالذي أفعل أو يقيم البيّنة . قال : فضربه علي عليه السلام ضربة ، فاجتمع أهل الحجاز على أنّه رمى برأسه ، وقال بعض أهل العراق : بل قطع منه عضواً .

قال : فقال النبي ﷺ : « ما حملك على هذا يا علي ؟ ! » فقال : « يا رسول الله ، نصّدقك على الوحي من السماء ولا نصّدقك على أربعمئة درهم » (٧٦) .

وهذه الرواية في وضوح الدلالة كسابقتها ، وبيانها مثلما سبق فيها ، إلّا أنّ سندها غير معتبر . قال العلامة التقي المجلسي في الروضة عنها : « الظاهر أنّ الرواة كلّهم من العامة ، وذكره للحجة عليهم . ويمكن أن يكون الخبر مروياً من الخاصة أيضاً عند المصنّف ، أو كان متواتراً عنده لما حكم بصحة الأخبار المنقولة في هذا الكتاب » (٧٧) .

ثمّ إنّّه مما ذكرنا في بيان أدلّة الحديثين ، يظهر ضعف ما أفاده بعض المحققين في شرحه للتبصرة - في مقام إضعاف الاستدلال بهما - بما لفظه : « إذ قد عرفت عدم الملازمة بين جواز الفصل بعلم الامام الذي هو حجة على كلّ أحد وعلم غيره الذي لا حجّة له في حق غيره ، مع إمكان منع كون فعله عليه السلام بعنوان فصل الخصومة ، بل من الممكن كونه بعنوان ترتيب ما للواقع من الأثر من جهة قيام الحجة عليه ، وليس مطلق ترتيب الأثر على طبق الحجّة حكماً ما لم يقصد به فصل الخصومة » (٧٨) ، انتهى .

وجه الضعف ما عرفت من أنّ النبي ﷺ قد أكّد مرّتين ، تارة قبل قضائه

آية الله الشيخ محمد المؤمن

وأخرى بعده على أنه حكم الله تعالى ، وقد أرشد وحث القرشي على أن هذا هو حكم الله ، يعني فليحكم هكذا كل حاكم ، كما أن علياً عليه السلام قد بين وجه حكمه بدليل يوجب العلم له ولغيره من المؤمنين ، وحاصله أن رسول الله صادق ، فالعلم حاصل بما يقوله . وهذا لا يفترق فيه الامام وكل مؤمن غيره .

وبالجملة ، فصريح الحديث أنه حكم الله تعالى حكم به علي عليه السلام ، لا مجرد ترتيب الأثر على ما قامت عليه الحجة . فهو حكم حكم به الحاكم المعصوم وعلى غيره أيضاً أن يتبعه ويخطو خطاه كما قال به رسول الله ﷺ .

٣ - ومنها: صحيحة سليمان بن خالد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « في كتاب علي عليه السلام : أن نبياً من الأنبياء شكى إلى ربه فقال : يا رب كيف أقضي فيما لم أر ولم أشهد ؟ قال : فأوحى الله إليه : احكم بينهم بكتابي ، وأضفهم إلى اسمي فحلفهم [تحلفهم - خ ل] به ، وقال : هذا لمن لم تقم له بيّنة » (٧٩) .

بيان دلالتها: أن قول ذاك النبي : « يا رب كيف أقضي فيما لم أر ولم أشهد ؟ » يفهم منه عرفاً أن قضاء القاضي بما رآه وشهده جائز لا إشكال فيه وإنما أشكل الأمر عليه وصعب لأنه لم ير ولم يشهد ، وحيث إن من الواضح أن نقل هذه الحكاية عن كتاب علي عليه السلام إنما هو لتعليم أدب القضاء - ولذلك عقبه بقوله عليه السلام : « هذا لمن لم تقم له بيّنة » - فالصحيحة بموجب هذا المفهوم الواضح تدل على جواز استناد القاضي في قضائه على علمه ورؤيته . ولا اختصاص له بما إذا كان القاضي نبياً أو معصوماً .

ومثل هذه الصحيحة مرسل أبان بن عثمان - الذي هو من أصحاب الإجماع - عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام فراجع (٨٠) .

٤ - وقد يستدل له بما رواه الحسين بن خالد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : « الواجب على الامام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن

مشروعية استناد القاضي إلى علمه

يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بيّنة مع نظره، لأنّه أمين الله في خلقه، وإذا نظر إلى رجل يسرق أن يزبره وينهاه ويمضي ويدعه»، قلت: وكيف ذلك؟ قال: «لأنّ الحق إذا كان لله، فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان للناس فهو للنّاس» (٨١).

بتقريب أنّها صريحة في جواز إجراء الحدّ إذا علم بموجبه، ولا فرق فيه بين حقّ الله وحقّ الناس، وذلك: أنّ الرواية إنّما دلّت على عدم إجراء الحدّ في مثل السرقة لا لأنّ علم الحاكم به غير حجة، بل لأنّ إجراءه موقوف على مطالبة الناس، فلو طالب به من له الحق لتّم إجراؤه وتنفيذه بدون تردد.

إلا أنّ الإنصاف عدم تمامية الاستدلال بها، وذلك أنّه لا عموم فيها يشمل غير الامام عليه السلام، فيحتمل اختصاص الحكم بالعلم بمن جعله الله أمينه في خلقه، ولا يعمّ كلّ من يجوز له القضاء من بين عباده، وإن لم يكن إماماً معصوماً.

وبعبارة أخرى: يحتمل أن يكون حجّة علمه من آثار أنّه أمين الله، لا من آثار كونه قاضياً بين المسلمين.

٥ - كما قد يستدلّ له بقول أمير المؤمنين عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، الواردة في درع طلحة، الذي رآه علي عليه السلام بيد رجل، فتحاكم معه إلى شريح، فطلب منه شاهدين عدلين حرّين على ما ادّعاه، فخطأه عليه السلام ثلاث مرّات ثمّ قال عليه السلام: «ويلك - أو ويحك - إنّ إمام المسلمين يؤمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا» (٨٢).

ببيان أنّ المراد من قوله عليه السلام: «يؤمن...» أنّه إذا كان أمين المسلمين فلا محالة لا يكذب، ويحصل للقاضي العلم بما يدّعيه، فيجب أن يعتمد عليه ويحكم بعلمه الشخصي.

لكنّ الإنصاف أنّه من المحتمل أن يراد منه أنّ عدم قبول قول وادّعاء الامام الذي هو أمين المسلمين يوجب وهن مقام الإمامة، فإنّ إمام المسلمين يؤمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا، فهنا أمر زائد على مجرد العلم بصدق المدّعى، وهو أنّه لو لم يقبل دعواه لأوجب وهن مقام الإمامة، وهذا هو الباعث على لزوم قبول قوله ودعواه، فلا دلالة فيه على جواز اعتماد القاضي على علمه في سائر الموارد.

فلا يتم الاستدلال في المسألة بشيء من هذين الخبرين، إلّا أنّه لا حاجة إليهما أيضاً بعد تماميّة سائر الأدلّة مما قد عرفت فيما مضى.

وفي قبال تلك الأدلّة قد يقال بقيام أدلّة أخرى على عدم جواز استناد القاضي إلى علمه في القضاء، فتكون مقيّدة للطائفة الأولى؛ أعني عمومات القضاء وإطلاقاته ومعارضته للطائفة الثانية، وهي:

١ - صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأتما رجل قطع له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطع له به قطعة من النار» (٨٣).

فقد حكم عليه السلام بانحصار مستند قضاؤه في البيّنات والأيمان، وهو - بعبارة أخرى - أنّه عليه السلام لا يستند في القضاء على علمه. ومن المعلوم أنّه ليس لنا التعدّي عن سنّته، فلا يجوز أن يكون علم القاضي مستنداً للقضاء.

٢ - رواية ابن عباس التي رواها أهل السنّة في صحاحهم: عن القاسم بن محمّد أنّه سمع ابن عباس يقول: إنّ رسول الله ﷺ لآعن بين العجلاني وامرائه - قال: - وكانت حبلى، فقال: والله ما قربتها منذ عفرنا - والعفر: أن يسقى النخل بعد أن يترك من السقي بعد الابار بشهرين - قال: وكان زوجها

مشروعية استناد القاضي إلى علمه

خمش الساقين والذراعين، أصهب الشعر، وكان الذي رميت به ابن السحماء - قال: - فولدت غلاماً أسود أحلى جعد أعبل الذراعين - قال: - فقال ابن شدّاد ابن الهاد لابن عباس: أهي المرأة التي قال النبي ﷺ: «لو كنت راجماً بغير بيّنة لرجمتها»؟ قال: لا، تلك امرأة قد أعلنت في الإسلام» هذا لفظ الحديث في مسند ابن حنبل (٨٤). وفي بعض اسناد صحيح مسلم (٨٥).

وفي بعض اسناده الآخر: تلك امرأة كانت تظهر في الإسلام السوء (٨٦). ولفظه في سنن النسائي: تلك امرأة كانت تظهر في الإسلام الشرّ، أو الشرّ في الإسلام (٨٧).

كما أنّه في صحيح البخاري تارة: تظهر في الإسلام السوء، وأخرى: تظهر السوء في الإسلام (٨٨).

وكيف كان، فمع أنّ هذه المرأة قد أعلنت، وكانت تظهر في الإسلام الشرّ والسوء، وهو موجب للعلم بارتكابها للزنا، فمع ذلك امتنع الرسول الأعظم ﷺ من رجمها، كما هو مقتضى مفهوم «لو»، ففيها دلالة على أنّ علم القاضي لا يصلح لأن يكون مستنداً لقضائه.

٣ - رواية أبي ضمرة، عن أبيه، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة، أو يمين قاطعة، أو سنّة ماضية من أئمة الهدى» (٨٩).

فقد حكم بأنّ جميع الأحكام لا يخلو مستندها من هذه الثلاثة وليس العلم بواحد منها، فلا يصح استناد القضاء إليه إذاً.

أقول: والحق عدم تمامية دلالة شيء من هذه الأخبار الثلاثة، وذلك:

١ - أمّا صحيحة هشام، فلا أنّ مستند دلالتها على انحصار مستند القضاء في خصوص البيّنة واليمين هو لفظة «إنّما»، وقد حقّقنا في محله أنّها لم

يثبت وضعها للحصر، ويستفاد الحصر فيما يستفاد من سياق الكلام، والسياق لا يقتضيه هنا قطعاً؛ وذلك أنه عليه السلام هاهنا بصدد بيان أنه لا يعتمد في قضاياه بين الأمة على العلم اليقيني المطابق للواقع، وليس مجرد قضائه محللاً للحرام، بل يستند على ما يستند إليه القضاة من الأيمان والبيئات، فلو أدت إلى خلاف الواقع فوصل إلى المحكوم له قطعة من مال أخيه المسلم فهي قطعة نار وصلت إليه، حرام عليه أخذها والتصرف فيها، فهذا الذي بصدد بيانه لا يقتضي إلا مجرد ثبوت اعتماده على البيئة واليمين في باب القضاء، ولا حاجة فيه إلى انحصاره فيهما وعدم اعتماده على غيرهما كما لا يخفى.

هذا ولو سلمنا دلالتها على الحصر، فلا بد وأن يكون الحصر إضافياً وناظراً إلى أقضيته المتعارفة، فإن المعهود فيها أن القاضي لا علم له شخصياً بما يرفعه إليه المتخاصمان، ولا يستند غالباً إلا إلى الأيمان والبيئات، وإلا فلا ريب في أنه ربما يستند في القضاء إلى إقرار المدعى عليه، كما ربما يستند إلى شهادة شاهد واحد ويمين المدعي أيضاً، فالجواب عنهما يكون بعينه الجواب في سندية علمه.

فحاصل المراد منها - والله العالم - أنني لا أتتبع المخاصمات المرفوعة إلي ولا أتفحص عن موضوعاتها حتى يحصل العلم العادي بها في كل مورد. كما لا أعتمد على علم الغيب، وإنما أقضي فيها بمثل البيئات والأيمان التي لا يؤمن تخلفها عن الواقع، فمن قضيت له بمال غيره فهو عليه حرام.

وبالجملة فالحصر إضافي في الأقضية المتعارفة في مقابل القضاء بالعلم المصيب للواقع، الذي لا يحصل إلا بالفحص غير المتعارف، أو بهبة من الله تعالى، يقول عليه السلام: إنني في الأقضية المتعارفة التي لا علم لي بها طبعاً، لا أقضي بالعلم المذكور، بل أقضي بمثل البيئات والأيمان، فإذا لم تصب الواقع فلا يكون القضاء محللاً لحرمة الله، وليس المراد أنه لو كان في قضية شاهد

لها اتفاقاً عالم بها علماً عادياً لا يعتمد على علمه.

فالحصر فيها إضافي لو سلّم دلالتها عليه، وقد عرفت عدم ثبوتها، فهذه الصحيحة لا شهادة فيها على الخلاف.

٢ - وأمّا رواية ابن عباس - فبعد الغض عن سندها - لا دليل فيها على أنّ أعمال تلك المرأة كانت موجبة - عادة - للعلم بفجورها، فلعل غاية الأمر أنّها أوجبت ظناً قوياً معتداً به، ولذلك قال عليه السلام: «لو كنت راجماً بغير بينة لرجمتها» فهي قد أظهرت السوء والشّر في الإسلام، ولعلّه كان بظهورها وحضورها عند الأجانب بغير الحجاب المطلوب متفكّهة معهم ضاحكة لديهم، بما يوجب الظن بها أنّها تعمل الفجور من دون حصول علم جازم به. فلا حجة فيها على ترك القضاء بالعلم، ولا دليل على كونها معارضة لأدلّتنا الماضية.

٣ - وأمّا رواية أبي ضمرة فمع الاغماض عن سندها - ولو لوقوع البنظري في سند الصدوق وكون الاسناد إليه صحيحاً - فدلالتها على انحصار أحكام المسلمين في الثلاثة، وإن كانت تامّة إلاّ أنّه يحتمل أن يكون الحكم باستناد علم القاضي مصداقاً للسنة الماضية من أئمة الهدى، الذين هم أمناء الله على خلقه ويجب عليهم إقامة حدوده على الناس إذا نظروا إلى من يرتكب موضوعاتها - على ما مرّ في خبر الحسين بن خالد ^(٩٠) - فلا دليل فيها أيضاً على الخلاف.

فقد تحصّل أنّ دلالة عمومات القضاء وبعض الأخبار الخاصّة على جواز استناد القاضي على علمه تامّة، وأنّه لا دليل يعارضها، فالحق هو أنّ علم القاضي بالواقعة أيضاً أحد مستندات القضاء.

وقد أشرنا أنّ العمومات لا شاهد على اختصاصها بخصوص حقوق الناس أو حقوق الله تعالى، بل هي عامّة لكلّتيهما.

آية الله الشيخ محمد المؤمن

وهكذا الخبر الحاكم لقضاء أمير المؤمنين عليه السلام في قضية الأعرابي ، فإنَّ مورده وإن كان من حقوق الناس إلّا أنَّ تمام إشكال النبي صلى الله عليه وآله أنَّه حكم بحكم الله تعالى ، وقد أوضح أمير المؤمنين عليه السلام ثبوت موضوع الحكم المستتبع لترتبه عليه بحصول العلم به من ناحية أنَّه صلى الله عليه وآله صادق لا يكذب ، ولازمه سريان الأمر إلى كلّ مورد ثبت حكمه تعالى من ناحية علم القاضي بلا فرق ولا إشارة إلى الفرق فيه بين حقوق الناس وحقوق الله تعالى .

وبعبارة أخرى : إنَّ المتفاهم منه عرفاً أنَّه إذا علم بحكم الله ولو من ناحية صدق المدعي ، فاللزام الحكم به من دون شائبة فرق بين موارد القضاء والمرافعات أصلاً .

فالصحيح هو حجّية علم القاضي مطلقاً في حقوق الله وحقوق الناس والله العالم وله الحمد .

الهوامش

- (١) الانتصار: ٤٨٦، ٤٩١، المسألة: ٢٧١.
- (٢) الخلاف ٣: ٣٠٩، ٣٢٢، المسألة: ٤١، ط - دار الكتب العلمية.
- (٣) غنية النزوع: ٤٣٦-٤٣٨.
- (٤) الانتصار: ٤٨٨، المسألة: ٢٧١.
- (٥) فتاوى ابن الجنيّد: ٣١٩.
- (٦) مسالك الأفهام، كتاب القضاء ١٣: ٣٨٤، ط - مؤسسة المعارف الإسلامية.
- (٧) النور: ٢.
- (٨) المائدة: ٣٨.
- (٩) الانتصار: ٤٨٦-٤٩٢.
- (١٠) ص: ٢٦.
- (١١) المائدة: ٤٢.
- (١٢) الخلاف ٣: ٣٢٢-٣٢٣.
- (١٣) غنية النزوع: ٤٣٦.
- (١٤) السرائر ٣: ٥٤٢، ٥٤٥.
- (١٥) المصدر السابق ٢: ١٧٩.
- (١٦) الإيضاح، ذيل فصل مستند القضاء ٤: ٣١٣.
- (١٧) الوسيلة: ٢١٨.
- (١٨) المذهب البارع ٤: ٤٦٢، ط - جماعة المدرسين.

- (٤٢) المصدر السابق : ٤٣٢ .
- (٤٣) الوسيلة : ٢١٨ .
- (٤٤) النهاية ونكتها ٣ : ٢٨٥ ، ط - جماعة المدرّسين .
- (٤٥) المختصر النافع : ٢٨٠ ، ط - مكتبة المصطفوي .
- (٤٦) فتاوى ابن الجنيّد : ٣١٩ - ٣٢٠ .
- (٤٧) الانتصار : ٤٨٨ ، المسألة : ٢٧١ .
- (٤٨) مسالك الافهام ١٣ : ٣٨٤ .
- (٤٩) الوسيلة : ٢١٨ .
- (٥٠) المائدة : ٤٥ .
- (٥١) المائدة : ٤٤ .
- (٥٢) المائدة : ٤٥ .
- (٥٣) المائدة ٤٧ .
- (٥٤) المائدة : ٤٨ .
- (٥٥) المائدة : ٤٢ .
- (٥٦) المائدة : ٤٥ .
- (٥٧) المائدة : ٤٨ .
- (٥٨) المائدة : ٤٢ .
- (٥٩) النساء : ٥٨ .
- (٦٠) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣ ، ب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٥ ، ط - أهل البيت (عليه السلام) .
- (٦١) المصدر السابق : ١٣٦ ، ب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .
- (٦٢) النور : ٢ .
- (٦٣) المائدة : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ .
- (٦٤) المائدة : ٣٨ .
- (٦٥) النور : ٢ .

- (٦٦) المائدة : ٣ .
- (٦٧) الذاريات : ٥٥ .
- (٦٨) انظر : وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٢ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦
- (٦٩) شرح التبصرة (للمحقق العراقي) كتاب القضاء : ٣٧ .
- (٧٠) المائدة : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ .
- (٧١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٣ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦ .
- (٧٢) من لا يحضره الفقيه ٣ : ١٠٥ - ١٠٦ كتاب القضايا ، باب ما يقبل من الدعاوى بغير بيّنة ، ح ٣٤٢٥ . الأمالي : ٩٠ - ٩١ ، المجلس ٢٢ ، ح ٢ . الوسائل ٢٧ : ٢٧٤ ، ب ١٨ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .
- (٧٣) خلاصة الأقوال : ٣٦٠ ، ط - نشر الفقاهة .
- (٧٤) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٥٢٦ .
- (٧٥) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٧٤ ، ب ١٨ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .
- (٧٦) من لا يحضره الفقيه ٣ : ١٠٦ - ١٠٨ ، باب ما يقبل من الدعاوى بغير بيّنة ، ح ٣٤٢٦ . وانظر : الوسائل ٢٧ : ٢٧٥ ، ب ١٨ من أبواب كيفية الحكم ، ح ٢ .
- (٧٧) روضة المتقين ٦ : ٢٥٦ ، كتاب القضايا والأحكام .
- (٧٨) شرح التبصرة ، كتاب القضاء : ٤٠ - ٤١ .
- (٧٩) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٢٩ ، ب ١ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .
- (٨٠) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٨١) المصدر السابق ٢٨ : ٥٧ - ٥٨ ، ب ٣٢ من مقدمات الحدود ، ح ٣ .
- (٨٢) المصدر السابق ٢٧ : ٢٦٥ - ٢٦٧ ، ب ١٤ في كيفية الحكم ، ح ٦ .
- (٨٣) المصدر السابق : ٢٣٢ ، ب ٢ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .
- (٨٤) مسند أحمد بن حنبل ١ : ٣٣٥ - ٣٣٦ ، ط - دار صادر .
- (٨٥) صحيح مسلم ٤ : ٢٠٩ ، ط - دار الفكر .
- (٨٦) المصدر السابق : ٢١٠ .

(٨٧) سنن النسائي ٦ : ١٧٤ ، ١٧٥ ، ط - دار الفكر .

(٨٨) صحيح البخاري ، كتاب الطلاق ٦ : ١٨ و ١٨٢ ، ط - دار الفكر .

(٨٩) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٣١ ، ب ١ من أبواب كيفية الحكم ، ح ٦ . وفيه أيضاً بدل «ماضية :

جارية» وبديل «من : مع» .

(٩٠) وسائل الشيعة ٢٨ : ٥٧ - ٥٨ ، ب ٣٢ من مقدمات الحدود ، ح ٣ .

التنجيم وعلم النجوم

□ آية الله السيد محسن الخارزي (*)

من الواضح أنَّ علم الفلك - والذي يسمى أيضاً بعلم الهيئة وعلم النجوم - من جملة العلوم القديمة ذات التأريخ العريق؛ حيث نجد آثار ذلك في الأمم السابقة، إلا أنَّ الملاحظ أنَّ هذا العلم لم يتحرَّك في حدود دائرته كعلم مبتنٍ على معادلات رياضية وحسابية وقواعد خاصَّة به، بل دخلت عليه عدَّة عناصر غريبة عن ذات العلم، فامتزج بجملة من الحدسيات والتخمينات والرجم بالغيب، فصار أقرب ما يكون إلى الكهانة والخرافة؛ من قبيل الإخبار بالمغيبات نتيجة لأوضاع فلكيَّة معيَّنة. وأيضاً صار علم الفلك آنذاك مشوباً بعدة اعتقادات باطلة خارجة عن مسؤوليَّة هذا العلم؛ من قبيل الاعتقاد بكون الأفلاك والنجوم هي الخالقة والمؤثِّرة في الكون على نحو الاستقلال أو الاشتراك مع الله سبحانه وتعالى.

من هنا، إذا أردنا أن نحلل موقف الشريعة - نصوصاً وفتاوى - تجاه هذا العلم، لابد أن نأخذ تلك الأمور بنظر الاعتبار، ونفصل بين الموقف تجاه العلم نفسه وبين ما عرض عليه من شوائب لا تمتّ إليه بصلة؛ فإنّ النهي والتحريم ناظران إلى تلك الحثثات الخارجة عن ذات العلم، فلو خلا عن

(*) عضو مجلس خبراء القيادة في الجمهورية الاسلامية الايرانية .

المحاذير الطارئة عليه - كما هو المتعارف اليوم - فإنَّ الشريعة لا تنتهى عنه. فهذا الموقف السلبي للإسلام إنما هو من أجل الوقوف أمام الخرافات، والحيلولة دون تفشيها في المجتمع، وعدم السماح بنشر الاعتقادات الباطلة فيه.

وقد قام الكاتب المؤرّر - دام ظله - في هذه الدراسة بالكشف عن هذه الحقيقة وبيانها، حيث أراح الستار عن بعض التوقعات وعالج النصوص الشرعية معالجة أثبت فيها عدم معارضة الشريعة مع علم النجوم في حدّ ذاته. فليس من الصحيح إذا فهم النصوص الناهية على أساس الرفض لعلم النجوم، بل إنّ النهي منصّب على الحثثيات الدخيلة عليه؛ فلم يقف الإسلام في وجه هذا العلم في يوم من الأيام، بل إنّ كلّ من يراجع التاريخ يرى أنّ عدّة من رواد هذا العلم كانوا من علماء المسلمين من مختلف المذاهب الإسلامية ومن أصحاب الأئمة عليهم السلام والفقهاء والمحدثين والمفكرين الإسلاميين: كمحمد بن أبي عمير، وبني نوبخت، وأحمد بن محمّد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمّد بن طلحة، والجلودي البصري، ومحمّد بن مسعود العياشي، والفضل بن أبي سهل، وعلي بن الحسن العلوي - المعروف بابن الأعلّم - وأبي الحسن النقيب باقيراط، وعلي بن الحسين المسعودي - صاحب كتاب مروج الذهب - وأبي القاسم بن نافع، وإبراهيم الفزاري، وأبي خالد السجستاني وغيرهم.

وهذا العلم قد يطلق عليه لفظ (التنجيم)، وفي نظر البعض أنّه يختلف عن علم النجوم. وكيف كان فالمهم هو بيان الحكم الشرعي لكل حالة من الحالات.

(التحرير)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حكم التنجيم:

في هذا البحث نتعرض إلى الصور المختلفة للإخبار استناداً إلى النجوم والأوضاع الفلكية:

١ - الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب:

ليس ثمة دليل على حرمة الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب؛ كالكسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيرين، والكسوف الناشئ عن حيلولة القمر أو غيره بين الأرض والشمس.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «يجوز الإخبار بذلك إمّا جزماً إذا استند إلى ما يعتقده برهاناً، أو ظناً إذا استند إلى الأمارات» ^(١).

فإذا لم يكن الإخبار عن ذلك محرّماً، فالنظر فيها والاعتقاد بها أيضاً ليس محرّماً؛ إذ لا دليل لدعوى الحرمة فيها، فعدم الدليل كما يقتضي عدم الحرمة في الإخبار كذلك يقتضي عدمها في النظر والاعتقاد؛ ولذلك قال الفاضل الإيرواني رحمته الله: «والظاهر أنّ كل الأفعال الثلاثة جائزة لا بأس بها؛ ليست بكفر ولا فسق؛ لعدم الدليل على المنع عنها» ^(٢).

فمقتضى الأصل والقاعدة هو جواز النظر فيها والإذعان بها والإخبار عنها. فالتنجيم بهذا المعنى جائز، ولا إشكال فيه.

وربما قيل: إنّه خارج عن التنجيم؛ لاختصاصه بمعرفة آثار الكواكب في الحوادث الأرضية، أو ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية، بل هو

داخل في علم الهيئة .

وفيه: أَنَّ التنجيم أعمّ؛ لَأَنَّهُ معرفة مواقيت النجوم وسيرها في طلوعها وغروبها، وهو يشمل أوضاعها. قال في تاج العروس: «والمَنَجْم - كَمُحَدَّث - والمتنَجَّم والنَّجَام - كَشَدَاد -: مَنْ ينظر في النجوم بحسب مواقيتها وسيرها في طلوعها وغروبها» (٣).

وكيف كان، فالمحكي عن السيد المرتضى والكراچكي - وغيرهم ممن أنكر التنجيم - الاعتراف بجواز هذا النوع، حيث قالوا: «إِنَّ الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها من باب الحساب وسير الكواكب، وله أصول صحيحة وقواعد سديدة، وليس كذلك ما يدّعون من تأثير الكواكب في الخير والشر والنفع والضرر».

وقد أشار إلى جواز ذلك في جامع المقاصد مؤيداً ذلك بما ورد من كراهة السفر والزواج في برج العقرب، كما حكاه الشيخ الأعظم رحمته الله. ولعل وجه التأييد أَنَّ ما ورد في كراهة السفر راجع إلى الفلكيات، فلا يرتبط بالمقام إِلَّا بالأولية.

الأدلة المجوزة:

ويدل على جواز ذلك: ما رواه في البحار عن كتاب النجوم للسيد ابن طاووس قال: «رويت بعدة طرق إلى يونس بن عبد الرحمان في جامعه الصغير بإسناده قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك! أخبرني عن علم النجوم ما هو؟ فقال: «هو علم من علم الأنبياء». قال: فقلت: كان علي بن أبي طالب يعلمه؟ فقال: «كان أعلم الناس به» (٤). وظاهره تصحيح أصل علم النجوم.

ويؤيده خبر عبد الله بن سيناة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت لك

آية الله السيد محسن الخرازي

الفداء! إنَّ الناس يقولون: إنَّ النجوم لا يحل النظر فيها، وهي تعجبني؛ فإن كانت تضرُّ بديني فلا حاجة لي في شيء يضرُّ بديني، وإن كانت لا تضرُّ بديني فوالله إنِّي لأشتهيها وأشتهي النظر فيها. فقال: «ليس كما يقولون؛ لا تضرُّ بدينك - ثم قال: - إنكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك، وقليله لا ينتفع به...»^(٥) الحديث.

وهو وإن كان قد ورد في جواز المعرفة بالآثار، ولكن يدل على المقام بالأولية.

قال السيد ابن طاووس: «روى هذا الحديث أصحابنا في المصنفات والأصول»^(٦).

وخبر محمد بن يحيى الخثعمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم حقُّ هي؟ قال: «نعم». فقلت له: وفي الأرض من يعلمها؟ قال: «نعم، وفي الأرض من يعلمها»^(٧).

وخبر الكراجكي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «العلوم أربعة: الفقه للأديان، والطب للأبدان، والنحو للسان، والنجوم للأزمان»^(٨).

وخبر هشام الخفاف قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «كيف بصرك بالنجوم؟» قال: قلت: ما خلّفت بالعراق أبصر بالنجوم متي. قال: «كيف دوران الفلك عندكم؟ - إلى أن قال: - ما بال العسكريين يلتقيان؟ في هذا حاسب وفي هذا حاسب، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر، ويحسب هذا لصاحبه بالظفر، فيهزم أحدهما الآخر؟! فأين كانت النحوس؟!». قال: فقلت: لا والله ما أعلم ذلك قال: فقال: «صدقت، إنَّ أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلّهم»^(٩).

وخبر حفص بن البختري قال: ذكرت النجوم عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال:

« ما يعلمها إلا أهل بيت بالهند وأهل بيت من العرب »^(١٠).

وخبر محمد وهارون ابني سهل وكتبنا إلى أبي عبد الله عليه السلام : إن أبانا وجدنا كان ينظر^(١١) في النجوم، فهل يحلّ النظر فيها؟ قال: « نعم »^(١٢).

وفي إكمال الدين أنهما كتبنا إليه عليه السلام : نحن ولد بني نوبخت المنجم [وقد كتبنا إليك: هل يحلّ النظر في علم النجوم؟ فكتبت: « نعم » والمنجمون] يختلفون في صفة الفلك - إلى أن قال: - فكتب عليه السلام : « نعم، ما لم يخرج من التوحيد »^(١٣).

وفي جامع الأحاديث نقلاً عن كتاب نزهة الكرام وبستان العوام^(١٤): « روي أنّ هارون الرشيد بعث إلى موسى بن جعفر عليه السلام فأحضره، فلما حضر عنده قال [له]: إنّ الناس ينسبونكم - يا بني فاطمة - إلى علم النجوم، وإنّ معرفتكم بها معرفة جيّدة، وفقهاء العامة يقولون: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: « إذا ذكروا (ذكر) في أصحابي فاسكتوا، وإذا ذكروا القدر فاسكتوا، وإذا ذكر النجوم فاسكتوا ». وأمير المؤمنين عليه السلام كان أعلم الخلائق بعلم النجوم، وأولاده وذريته - الذين تقول الشيعة بإمامتهم - كانوا عارفين بها.

فقال له الكاظم عليه السلام : « هذا حديث ضعيف، وإسناده مطعون فيه. والله - تبارك وتعالى - قد مدح النجوم، ولولا أنّ النجوم صحيحة ما مدحها الله عزّ وجل، والأنبياء كانوا عالمين بها. وقد قال الله - تبارك وتعالى - في حق إبراهيم خليل الرحمان - صلوات الله عليه -: ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِسْرَافِيْمَ مَلِكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُوْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾ ، وقال في موضع آخر: ﴿ فَتَنْظُرْ نَظْرَةً فِي النُّجُوْمِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيْمٌ ﴾ ؛ فلو لم يكن عالماً بعلم النجوم ما نظر فيها وما قال: إِنِّي سَقِيْمٌ. وإدريس عليه السلام كان أعلم أهل زمانه بالنجوم. والله - تبارك وتعالى - قد أقسم بها فقال: ﴿ وَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ ﴾ ، وقال في موضع آخر: ﴿ وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا - إِلَى قَوْلِهِ -: فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ﴾ ؛ ويعني

آية الله السيد محسن الخرازي

بذلك: اثني عشر برجاً وسبعة سيّارات. والذي يظهر بالليل والنهار بأمر الله عزّوجلّ بعد علم القرآن ما يكون أشرف من علم النجوم. وهو علم الأنبياء والأوصياء وورثة الأنبياء الذين قال الله عزّوجلّ [فيهم]: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾. ونحن نعرف هذا العلم وما نذكره».

فقال له هارون: بالله عليك يا موسى! لا تظهروه عند الجهّال وعوام الناس حتى لا يشنعوا عليك - إلى أن قال: - أخبرني: أنت تموت قبلي أو أنا أموت قبلك؛ لأنك تعرف هذا من علم النجوم؟ فقال له موسى عليه السلام: «آمنّي حتى أخبرك». فقال: لك الأمان. فقال: «أنا أموت قبلك، وما كذبت ولا أكذب، ووفاتي قريب» (١٥).

وخبر محمد بن بسام عن أبي عبد الله عليه السلام: «قوم يقولون: النجوم أصحّ من الرؤيا، وذلك هو كانت صحيحة حين لم تُردّد الشمس على يوشع بن نون وعلى أمير المؤمنين عليه السلام، فلمّا ردّ الله عزّوجلّ الشمس عليهما ضلّ فيها علماء النجوم؛ فمنهم مصيب ومخطئ» (١٦).

وروي عن ابن أبي عمير أنّه قال: كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع، فيدخلني من ذلك شيء، فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، فقال: «إذا وقع في نفسك شيء فتصدّق على أوّل مسكين ثم امض؛ فإنّ الله يدفع عنك» (١٧).

قال العلامة المجلسي في مرآة العقول: روى الصدوق في الفقيه بسند صحيح عن أبي عمير... وذكر الحديث (١٨). ولكن في صحة السند تأمل.

الأدلة المانعة:

وفي قبال تلك الروايات المجوّزة هناك روايات تدل على مذمومية علم النجوم، وتشبّه المنجم بالكاهن والساحر، منها: موثقة نصر بن قابوس

المروية في الخصال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رحمته الله قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ نَصْرِ بْنِ قَابُوسَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله يَقُولُ: «الْمَنْجَمُ مُلْعُونٌ، وَالْكَاهِنُ مُلْعُونٌ، وَالسَّاحِرُ مُلْعُونٌ، وَالْمَغْنِيَّةُ مُلْعُونَةٌ، وَمَنْ آوَاهَا وَأَكَلَ كَسِبَهَا مُلْعُونٌ». وَقَالَ رحمته الله: «الْمَنْجَمُ كَالْكَاهِنِ، وَالْكَاهِنُ كَالسَّاحِرِ، وَالسَّاحِرُ كَالْكَافِرِ، وَالْكَافِرُ فِي النَّارِ» (١٩).

وغير ذلك مما يدل على ذم المنجم وتشبيهه بالكاهن.

يمكن أن يقال: إنها لا إطلاق لها بعد كونها في مقام عدّ الملعونين وتشبيههم، فلا تنافي جواز ما مرّ من الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب كالخسوف والخسوف ونحوهما.

هذا مضافاً إلى وجود شواهد في الروايات تدل على أنّ المراد من المنجم: من اعتقد وآمن بتأثير النجوم، وكذبَ القدر وقضاء الله سبحانه وتعالى (٢٠).

ومن ضادّ الله في علمه بزعمه أنّه يردّ قضاء الله عن خلقه (٢١).

ومن أخبر جزماً وبتاً بوقوع الحوادث بحيث لا مجال للاستعانة بالله تعالى.

ولذا قال علي رحمته الله - بعدما منعه بعض، من طريق النجوم، عن السير -: «أُتْرَعِمَ أَنْكَ تَهْدِي إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي مِنْ سَارٍ فِيهَا صُرِفَ عَنْهُ السُّوءُ وَتُخَوَّفُ مِنَ السَّاعَةِ الَّتِي مِنْ سَارٍ فِيهَا حَاقَ بِهِ الضَّرُّ؟! فَمَنْ صَدَّقَكَ بِهَذَا فَقَدْ كَذَّبَ الْقُرْآنَ وَاسْتَغْنَى عَنِ الْإِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ فِي نَيْلِ الْمَحْبُوبِ وَدَفْعِ الْمَكْرُوهِ - إِلَى أَنْ قَالَ رحمته الله -: أَيُّهَا النَّاسُ، إِيَّاكُمْ وَتَعْلَمُ النُّجُومُ! إِلَّا مَا يَهْتَدِي بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحَرٍ؛ فَإِنَّهَا تَدْعُو إِلَى الْكُهَانَةِ، وَالْمَنْجَمِ كَالْكَاهِنِ، وَالْكَاهِنُ كَالسَّاحِرِ، وَالسَّاحِرُ كَالْكَافِرِ، وَالْكَافِرُ فِي النَّارِ، سَيُرَوْنَ عَلَى اسْمِ اللَّهِ» (٢٢).

ولعله من ذلك الباب أيضاً ما رواه في مرآة العقول عن الصدوق في الفقيه

آية الله السيد محسن الخرازي

بسند حسن عن عبد الملك بن أعين قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشرّ جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة؟ فقال لي: «تقضي؟» قلت: نعم. قال: «إحرق كتبك» (٢٣).

قال العلامة المجلسي في شرح الخبر: «قوله: «تقضي؟» أي: تحكم للناس بأمثال ذلك وتخبرهم بأحكام النجوم وسعودها ونحوسها؟ أو بالمجهول أي: إذا أذهبت في الطالع الخير تُقضى حاجتك وتعتقد ذلك؟ وعلى التقديرين يدل على عدم جواز النظر في النجوم والإخبار بأحكامها ومراعاتها. وتأويله بأنّ المراد: الحكم بأنّ للنجوم تأثيراً، بعيد» (٢٤).

ولا يخفى أنّ العبارة في الفقيه هكذا: «وروي عن عبد الملك بن أعين» (٢٥). ومقتضاها أنّ الرواية مرسلة لا حسنة.

وكيف كان، فالخبر يدل على جواز النظر فيها من دون القضاء والاعتقاد، وعدم جوازه مع القضاء والاعتقاد بالتأثير على التقديرين. وحمله على مطلق النظر والإخبار من دون القضاء والاعتقاد، بعيد.

فتحصّل ممّا مرّ: أنّ الإخبار عن الأوضاع الفلكية والنظر فيها والاعتقاد بها - من الكسوف والخسوف وغيرهما - لا مانع فيه؛ لانصراف الأخبار عن هذه الصورة، أو لقيام شواهد في الأخبار تدل على أنّ الموضوع المنهي عنه غير هذه الصورة، ولا أقلّ من الشك في شمول الأدلة الناهية لمثل ذلك، فمقتضى القاعدة هو الجواز.

قال الصدوق - بعد نقل قوله عليه السلام: «المنجم كالكاهن...» -: «المنجم الملعون هو الذي يقول بقدّم الفلك ولا يقول بمُفلكه وخالفه تعالى» (٢٦).

وقال الشيخ البهائي: «ما يدّعيه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث

السفلية بالأجرام العلوية، إن زعموا أن تلك الأجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده، وعلم النجوم المبتني على هذا كفر - والعياذ بالله - وعلى هذا حمل ما ورد في الحديث من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاده صحته» (٢٧).

وأما جواز الاعتماد على إخباره فقد فصل الشيخ الأعظم رحمته بين إخباره في البديهي فيجوز، وبين غيره فلا يجوز، حيث قال: «إن خطأهم في الحساب في غاية الكثرة؛ ولذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم، فضلاً عن فساقهم؛ لأن حسابهم مبتنٍ» (٢٨) على أمور نظرية مبتنية على نظريات أخر، إلا فيما هو كالبديهي؛ مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، وانتقال الشمس من برج إلى برج في هذا اليوم، وإن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير. ويمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه» (٢٩).

وفيه: أولاً: أن الظاهر من عبارته أنه جعله من باب الشهادة، مع أن الشهادة مبتنية على الحس، والنجوم مبتنية على المحاسبات.

وثانياً: أن اعتبار التعدد في الشهادة على الموضوعات محل بحث؛ لعدم الدليل عليه، مع قيام بناء العقلاء على جواز الاكتفاء بقول ثقة واحد. نعم ورد في خبر مسعدة بن صدقة - في مورد ما شك في حرمة - أن الأشياء كلها على الحلية ما لم تستبن حرمتها أو تقوم بها البيئة، وهو ردع للبناء المذكور، بناءً على أن المراد من البيئة هو البيئة الاصطلاحية التي هي شهادة عدلين. ولكن لا يخلو سنده ودلالته عن كلام. نعم مقتضى الاحتياط هو التعدد.

وثالثاً: أن قول المنجم يمكن اعتباره من باب كونه من أهل الخبرة، فلا بأس بالاعتماد عليه ما لم يرد نهى في مورد بخصوصه؛ كقولهم رحمته: «صم للرؤية وأفطر للرؤية»، من دون فرق بين كون إخباره في البديهي أو غيره.

وأما عروض الخطأ فلا يختص بهذا العلم، بل هو شائع في العلوم، وإنما الاختلاف في القلة والكثرة، فما لم تكن الكثرة بحد لا يعتني العقلاء بقوله فلا بأس بالاعتماد عليه. ولذا احتمل في البلغة جواز الرجوع إلى المنجم من باب كونه من أهل الخبرة^(٣٠).

وأما النهي عن تصديق المنجم فسيأتي في الفروع الآتية اختصاصه بغير المقام، فانتظر.

٢ - الإخبار عما يقع في المستقبل استناداً إلى الأوضاع الفلكية مع عدم اعتقاد تأثيرها:

قال الشيخ الأعظم^(٣١): «يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عند الاتصالات والحركات المذكورة؛ بأن يحكم بوجود كذا في المستقبل مستنداً إلى الوضع المعين من القرب والبعد والمقابلة والاقتران بين الكوكبين، إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربة محصلة أو منقولة في وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط (أي السببية والعلية) بينهما أصلاً، بل الظاهر حينئذٍ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربة قطعية؛ إذ لا حرج على من حكم قطعاً بالمطر في هذه الليلة نظراً إلى ما جرّبه من نزول كلبه عن السطح إلى داخل البيت مثلاً - إلى أن قال: - ثم إن ما سيجيء في عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا، أو ينصرف إلى غيره؛ لما عرفت من معنى التنجيم»^(٣١).

بل الظاهر أنّ القول والاعتقاد بربط الحركات بالحوادث كربط الكاشف والمكشوف لم يقل أحد بكونه كفراً، كما صرح به الشيخ، وحكى عن الشيخ البهائي^(٣٢) قوله: «إن قالوا: إنّ اتصالات تلك الأجرام وما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجده الله سبحانه بقدرته وإرادته... فهذا لا مانع منه ولا حرج في اعتقاده، وما روي في صحة علم

النجوم وجواز تعلّمه محمول على هذا المعنى» (٣٢).

ويظهر من محكي العلامة ﷺ أيضاً أنّ المقام خارج عن مورد طعن العلماء على المنجمين حيث قال: «إِنَّ المنجمين بين قائل بحياة الكواكب وكونها فاعلة مختارة، وبين من قال إنّها موجبة» (٣٣).

ويؤيده ما ذكره السيد المرتضى - على ما حكاه الشيخ الأعظم عنه - من أنّه ما في المنجمين أحد يذهب إلى أنّ الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالاً من غير أن يكون للكواكب بأنفسها تأثير في ذلك، قال: «ومن ادّعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء، ومتجمل بهذا المذهب عند أهل الإسلام» (٣٤).

فحصّل: أن الإخبار والاعتقاد بحدوث الحوادث عن الاتصالات عند كذا وكذا - من دون اعتقاد بالربط والسببية بل بإرادته تعالى - لا إشكال فيه، ولا يكون تنجيماً اصطلاحياً، وإن صدق عليه التنجيم لغةً.

وأورد عليه: بأنّ الحكم القطعي بنزول المطر في هذه الليلة داخل في التنجيم المنكر في الأخبار (٣٥).

وفيه: أنّ الإخبار المذكور ولو كان قطعياً من دون اعتقاد ربط وسببية وعلّة بين الفلكيات والسفليات ومن دون نفي تأثير الدعاء والصدقات، مشكوك الدخول في الأخبار المانعة، واللازم هو الاقتصار على المتيقن منها: من اعتقاد العلّة والسببية الاستقلالية والاشتراكية، أو الإخبار عن مكتوم الأمور الذي لا يبتني على المحاسبات والتجارب بل يعدّ من المغيبيات؛ كإخبارات الكهنة عن الأمور الغيبية كما يقتضيه تشبيه المنجم بالكاهن. ولذا حمل الشهيد ﷺ قوله ﷺ في خبر زيد بن خالد الجهني: «إِنَّ ربكم يقول: من عبادي مؤمن بي وكافر بالكواكب، وكافر بي ومؤمن بالكواكب؛ فمن قال: مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي وكافر بالكواكب، ومن قال: مطرنا

آية الله السيد محسن الخرازي

بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي ومؤمن بالكواكب» على اعتقاد مدخليتها في التأثير، - قال الشهيد - والنوء: سقوط كوكب في المغرب وطلوع رقبه في المشرق (٣٦).

وقد مر المنع من الإيمان بالكواكب والكفر بالله تعالى، وأن التنجيم الممنوع هو ما يؤدي إلى المضادة مع الله تعالى في الفعل والإخبارات الغيبية. وهذه الأمور لا تأتي في المقام، ولا إطلاق للأدلة الناهية أو الدائمة حتى يشمل المقام، هذا مضافاً إلى ضعف كثير منها.

نعم، لو أخبر جزماً على نحوٍ يوجب الاستغناء عن الاستعانة بالله تعالى بحيث لا يكون للدعاء والصدقات ونحوهما أي تأثير فهو كفر من جهة المخالفة مع واضحات الإسلام. ولكنه ليس بمراد في المقام؛ لأنّ الإخبار القطعي المبتني على التجارب لا ينافي التغيير الحاصل بالدعاء وإرادة الله سبحانه وتعالى، وإن كان ينبغي له الاجتناب عن الحكم القطعي وأن يحكم على سبيل التقريب؛ لكثرة وقوع الخطأ في حساب المنجمين، وعدم الإحاطة بالموانع والروادع، كما تدل عليه الأخبار؛ كخبر الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام - في جواب سؤاله عن علم النجوم -: «هو علم في أصل [أصله - ظ] صحيح ... فلم يستدرك المنجمون الدقيقة [الدقيق] منها، فشابوا الحق بالكذب» (٣٧). وغير ذلك من الأخبار الكثيرة.

ولذلك قال شيخنا الأعظم رحمه الله: «إنّ مجرد كون النجوم دلالات وعلامات لا يجدي مع عدم الإحاطة بتلك العلامات ومعارضاتها، والحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعياً بل ولا ظنياً - ثمّ قال في آخر العبارة: - فالأولى التجنب عن الحكم بها، ومع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب وأنه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا، والله المسدّد» (٣٨).

فتحصّل: أنّ التنجيم بالمعنى الثاني أيضاً لا إشكال فيه.

٣ - الإخبار عن الحوادث والحكم بها مع الاعتقاد بحياة الأفلاك وعدم استقلاليتها في التأثير:

لو كان الإخبار عن الحوادث والحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتصالات المذكورة، ووجود الربط بين العلويات والسفليات، وكون العلويات ذات حياة؛ بأن يعتقد أن العلويات تفعل الآثار المنسوبة إليها ولكن الله هو المؤثر الأعظم، سواء يقال إنها حية مختارة أو إنها موجبة، فهل يعد ذلك كفراً؟

قال الشيخ الأعظم رحمته: «ظاهر أكثر العبارات أنه كفر، ولعل وجهه أن نسبة الأفعال - التي دلت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها - إلى غيره تعالى مخالف لضرورة الدين.

- ثم أورد عليه بأن: - ظاهر شيخنا الشهيد في القواعد عدم الكفر، فإنه قال: «وإن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها والله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ؛ إذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي ولا نقلي».

- ثم قال الشيخ الأعظم: - وظاهره أن عدم القول بذلك لعدم مقتضي له وهو الدليل، لا لوجود المانع منه وهو انعقاد الضرورة على خلافه؛ فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

ولعل وجهه أن الضروري عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله، كما هو ظاهر قول المفوضة، أما استنادها إلى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيئته واختياره حتى يكون كالألة بزيادة الشعور وقيام الاختيار به بحيث يصدق أنه فعله وفعل الله، فلا؛ إذ المخالف للضرورة إنكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة، لا إثباته لغيره أيضاً بحيث يصدق أنه فعله.

نعم، ما ذكره الشهيد من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرص، ونسبة

فعل الله إلى غيره بلا دليل، وهو قبيح. وما ذكره ﷺ مأخذه ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول فيمن يزعم أن هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة؟ قال عليه السلام: «يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر والعالم الأصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك وتدور حيث دارت منقبة لا تفتقر وسائرة لا تقف - ثم قال: - وأن لكل نجم منها موكل مدبر، فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين؛ فلو كانت قديمة أزلية لم تتغير من حال إلى حال...» (٣٩)، الخبر.

والظاهر أن قوله: «بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين» يعني في حركاتهم، لا أنهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم؛ فهي مدبرة باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى.

- ثم قال: - وبالجمله، فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه لم يظهر من الأخبار، ومخالفته لضرورة الدين لم تثبت أيضاً؛ إذ ليس المراد العلية التامة» (٤٠).

ثم إن الفرق بين الثالث والثاني واضح؛ لعدم فرض أي ربط في الثاني دون الثالث كما عرفت، فالاعتقاد بالربط المذكور لا يوجب الكفر، ولكنه لا دليل عليه. كما أن الإخبار به لا مانع منه إذا كان مستنداً إلى المحاسبات، سواء كانت تلك المحاسبات ظنية أو قطعية، نعم يلزم أن يكون الإخبار على نحو لا ينافي تأثير الدعاء والصدقات ونحوهما، وإلا لكان مخالفاً لضروري الدين. وأمّا الإخبار بنحو لا يستند إلى المحاسبات بل كان بنحو يشبه إخبار الكهنة فلعله لا يجوز؛ لما مر من دخوله في أخبار تشبيه المنجم بالكاهن.

٤ - الإخبار مع عدم الاعتقاد بحياة الأفلاك:

لو كان إخباره بحيث أسند الحوادث إلى العلويات، واعتقد بوجود الربط بينها وبين السفليات من دون استقلال في التأثير أو الاشتراك، ومن دون

وجود حياة في العلويات، كما يستند الإحراق إلى النار، فهل يجوز ذلك أم لا؟

والفرق بين الرابع والثالث واضح من جهة اعتبار الحياة في الثالث دون الرابع.

أقول: إن الاستناد محتاج إلى الدليل، واستناد بعض الأشياء إلى العلويات - كبعض الأمور التكوينية - لا يشهد على أن الأمور الأخر أيضاً مستندة إليها. وكيف كان، فإن من اعتقد بوجود الربط بينهما - كربط بعض الأشياء في السفليات إلى بعض - فهو غير معتقد بما يوجب الكفر إن اعتقد بأن المؤثر الأعظم هو الله سبحانه وتعالى، وأن الربط ربما يتغير بسبب الدعاء والتوكل والصدقات، فلا إشكال في الاعتقاد المذكور والإخبار به.

قال شيخنا الأعظم رحمته الله: «ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفراً».

- ثم أورد عليه بأنه: - قال شيخنا الشهيد في القواعد: «وأما ما يقال: من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار وغيرها من العاديّات - بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها، ويكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدوية والأغذية بها مجازاً باعتبار الربط العادي لا الربط العقلي الحقيقي - فهذا لا يكفر معتقده، لكنه مخطئ وإن كان أقل خطأ من الأول؛ لأن وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم ولا أكثر». انتهى.

- ثم قال شيخنا الأعظم رحمته الله: - وغرض الشهيد من التعليل المذكور - أعني قوله: «لأن وقوع هذه الآثار...» إلخ - هو الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادي؛ لعدم ثبوته بالحس - كالحرارة الحاصلة بسبب النار والشمس،

مندفع: أولاً: بأنَّ ضروريَّ الدين - كما أفاد المحقق الإيرواني - هو تأثير الدعاء والصدقة في الجملة لا في كل مقام؛ ولذا نرى التخلّف كثيراً ما، فليكن هذا من موارد التخلّف، فكان اعتقاد التخلّف في مقام غير منافٍ لضروريّ الدين، وكما يحصل هذا الاعتقاد بعد حصول التخلّف فليحصل في مقام قبله (٤٣).

وثانياً: أنه لو أُخبر على سبيل القطع بوقوع شيء من دون احتمال التخلّف بالدعاء والصدقة في جميع الموارد لكان مخالفاً لضروريّ الدين، مضافاً إلى أنّه لا مجال لدعوى القطع مع احتمال التخلّف بالدعاء والصدقة باختلاف الأسباب الظاهرية ومحكوميتها بالأسباب الباطنية؛ ولذا يأتي احتمال البداء في الأمور لو لم يخبر الله تعالى بحيثية وقوع الشيء، كما هو واضح.

وعليه، فالإخبار عمّا تقتضيه العلويات بنحو الإخبار عمّا تقتضيه السفليات لا يدخل في الأخبار الناهية إذا استند إلى المحاسبات ولم يكن قصد المخبر الإخبار بما يشبه المغيبات؛ وإلاّ فلعله يدخل في أخبار تشبيه المنجم بالكاهن. فمجرد الاعتقاد بتأثير العلويات مع كون المؤثر الأصلي هو الله - سبحانه وتعالى - والإخبار به من دون نفي احتمال تأثير الدعاء، لا يوجب الكفر ولا يكون حراماً.

٥ - الإخبار مع الاعتقاد بما يتنافى مع الإيمان بالله ووحدانيته:

هل يجوز الإخبار عن الحوادث والحكم بها مع إسناد ذلك إلى تأثير الاتصالات - المذكورة - فيها بالاستقلال أو بالمدخلية بحيث ينافي الاعتقاد بالمبدأ المتعال أو ينافي الوجدانية؟

قال شيخنا الأعظم رحمته الله: «... وهو المصطلح عليه بالتنجيم، فظاهر الفتاوى والنصوص حرمة مؤكدة - وأشار إلى جملة منها بقوله: -

« قال السيد المرتضى - فيما حكى عنه -: وكيف يشتبه على مسلم بطلان أحكام النجوم وقد أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تكذيب المنجمين والشهادة بفساد مذهبهم وبطلان أحكامهم؟! ومعلوم من دين الرسول ﷺ ضرورة تكذيب ما يدعيه المنجمون والإزرء عليهم والتعجيز لهم، وفي الروايات عنه ﷺ ما لا يحصى كثرة، وكذا عن علماء أهل بيته وخيار أصحابه، فما زالوا يبرؤون من مذاهب المنجمين ويعدونها ضلالاً ومحالاً. وما اشتهر هذه الشهرة في دين الإسلام كيف يصّر بخلافه منتسب إلى الملة ومصلّاً إلى القبلة؟! » انتهى (٤٤).

وقال العلّامة في المنتهى - بعدما أفتى بتحريم التنجيم وتعلّم النجوم مع اعتقاد أنّها مؤثرة أو أنّ لها مدخلاً في التأثير في الضرّ والنفع - قال: « وبالجملة، كل من اعتقد ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية، كافر ». انتهى (٤٥).

وقال الشهيد في قواعده: « كل من اعتقد في الكواكب أنّها مدبرة لهذا العالم وموجدة له فلا ريب أنّه كافر » (٤٦).

وقال في جامع المقاصد: « واعلم أنّ التنجيم مع اعتقاد أنّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلية، حرام. وكذا تعلّم النجوم على هذا الوجه، بل هذا الاعتقاد كفر في نفسه، ونعوذ بالله » (٤٧). انتهى.

وقال شيخنا البهائي: « ما يدعيه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية إن زعموا أنّها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنّها شريكة في التأثير فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده، وعلم النجوم المبني على هذا كفر والعياذ بالله. وعلى هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاد صحته ». انتهى (٤٨).

وقال في البحار: «لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبّرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشُرور، فإنّه يكون كافراً على الإطلاق». انتهى.

وعنه في موضع آخر أن «القول بأنّها علة فاعلية بالإرادة والاختيار وإن توقف تأثيرها على شرائط أخر، كفر». انتهى^(٤٩).

بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم والقول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا؛ حيث قال: «قد صرح علماؤنا بتحريم علم النجوم والعمل بها، وبكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير، وذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدين»^(٥٠). انتهى.

بل يظهر من المحكي عن ابن أبي الحديد أنّ الحكم كذلك عند علماء العامة أيضاً، حيث قال في شرح نهج البلاغة: إنّ المعلوم ضرورةً من الدين إبطال حكم النجوم، وتحريم الاعتقاد بها، والنهي والزجر عن تصديق المنجمين. وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن صدّقك بهذا فقد كذّب بالقرآن واستغنى عن الاستعانة بالله»^(٥١). انتهى^(٥٢).

ولا إشكال في كفر من اعتقد باستقلال العلويات أو اشتراكها في التأثير بحيث ينافي الاعتقاد بالمبدأ المتعال أو وحدانيّته، والإخبار بذلك إظهار للكفر، وهو غير جائز بلا كلام.

ثم إنّ المستفاد من ظاهر بعض العباثر المذكورة شمول الاعتقاد بالتأثير ولو لم يكن بنحوٍ استقلالي أو اشتراكي في التأثير، بل يكون مؤثراً كتأثير السفليات في الأشياء؛ في طول تأثير الله سبحانه وتعالى.

ولكن لا يخفى ما فيه؛ حيث إنّ هذا الاعتقاد ليس اعتقاداً بمحال، وليس بكفر في نفسه؛ إذ هو في طول عليّة الباري تعالى. نعم، دعوى لزوم الكفر

آية الله السيد محسن الخرازي

من ناحية كيفية الإخبار بنحو يستدعي انتفاء فاعلية الدعاء ويلزم منه الاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير ودفع الشر، غير مجازفة مع الالتفات إلى ذلك وعدمه على اختلاف المباني؛ لأنّ ذلك منافٍ لضروريّ الدين من تأثير الدعاء في الجملة.

فلا وجه للحكم بكفرٍ مطلقٍ من اعتقد بتأثير الكواكب، بل الكافر هو من اعتقد بالتأثير بنحو ينكر الصانع - جلّ جلاله - أو من اعتقد بقدّم الأجرام العلوية وتأثيرها، أو من اعتقد بحدوثها وتفويض التدبير إليها وصيرورة يده تعالى مغلوّة. ولا إشكال في ذلك؛ لأنّ إنكار المبدأ المتعال كفر كما أنّ الاعتقاد بتعدّد القدماء شرك، بل الاعتقاد بالتفويض واستقلال المخلوقات في البقاء أيضاً شرك؛ لرجوعه إلى الاعتقاد بعدم حاجتها في البقاء إلى المبدأ المتعال. دون من لم يقل بإحدى الصور الثلاث، بل يعتقد بأنّ حركة الأفلاك تابعة لإرادة الله، فهي مظاهر لإرادة الخالق تعالى ومجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع - جلّ ذكره - أو بزيادة أنّها مختارة باختيارٍ هو عين اختياره تعالى؛ فإنّه لم يُلزم منه إنكار المبدأ المتعال أو الشرك؟! كما لا يخفى.

ولعل ظاهر قول السيد المرتضى رحمته الله: «فما زالوا يبرؤون من مذاهب المنجمين ويعدونها ضلالاً ومحالاً» هو اختصاص ذلك بالصور الثلاث، وعليه فإطلاق المنع في كلمات القدماء ممنوع؛ لانهصار المحال في الصور المذكورة. بل يحمل كلام العلامة والشهيد عليه؛ بقرينة سائر كلماتهما، وهكذا قول المحقق الثاني: «بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر» قرينةً على أنّ مراده هو الصور الثلاث؛ لأنّها تكون في نفسها كفراً.

وكيف كان، فلم يثبت الإجماع على حرمة اعتقاد تأثير الفلكيات على نحو يشمل غير الصور الثلاث، كما إذا اعتقد بتأثيرها بإرادة الله تعالى سواء كانت

الفلكيات مختارة أو مجبولة. نعم استشكل الشيخ الأعظم رحمته في غير الصور الثلاث من جهة الجواز حيث قال: «إِنَّ ظاهر ما تقدم في بعض الأخبار - من أَنَّ المنجّم بمنزلة الكاهن الذي هو بمنزلة الساحر الذي هو بمنزلة الكافر - مَنْ عدا الفرق الثلاث الأول؛ إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث من أَكفر الكفّار لا بمنزلتهم» (٥٣).

وظاهره عدم جواز الاعتقاد باقتضاء العلويات للحوادث السفلية وإن لم يستلزم الكفر بأحد الوجوه؛ لدخوله تحت تنزيهه وتشبيهه بالكاهن.

ويمكن أن يقال: إِنَّ مقتضى تشبيه المنجّم بالكاهن واشترائهما في وجه من الوجوه أن يكون المقصود هو الإخبار بالمغيّبات كالكهنة، لا مجرد الإخبار عمّا تقتضيه العلويات مستنداً إلى المحاسبات، وإتّما الفرق بينهما: أَنَّ الكهنة استندوا في إخباراتهم إلى الجنّ، والمنجّمين استندوا إلى العلويات والطوابع، فهذا الأمر وإن لم يكن كفراً في نفسه، ولكنه منزّل بمنزلة الكهانة ومحزّم، ولا أقلّ من الشك، وعليه فلا تشمل الرواية مجرد الاعتقاد بما تقتضيه العلويات مستنداً إلى المحاسبات بالنسبة إلى التكوينية ونحوها على وجه لا يشابه إخبارات الكهنة.

نعم، لا يجوز الحكم بوقوع المقتضيات بتّاً وجزماً؛ لل منع عن ذلك في بعض الأخبار من جهة منافاته لضرورة تأثير الدعاء والتوكل والصدقات في الجملة، ولزوم الاستغناء عن الله تعالى. ومما ذكر يظهر ما في الجواهر أيضاً حيث اقتصر في الاستثناء من مورد النهي على صورة كون الأوضاع الفلكية أمانة دالة على ما جرت العادة من فعل الله له في هذا العالم، وإن جاز تغييرها بالصدقة والدعاء... إلخ (٥٤).

مع أنّه لا وجه له؛ لعدم الفرق بين هذه الصورة وما إذا اعتقد التأثير على نحو لا ينافي التغيير بالصدقة والدعاء.

فتحصل: أن مجرد الاعتقاد أو الإخبار لا يوجب الكفر، فالواجب هو الرجوع فيما يعتقده المنجم إلى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكفر؛ كإنكار الصانع، أو إنكار وحدانيته، أو إنكار تدبيره بقاءً، أو استلزام إخباره إنكار ضروري من الدين مع الالتفات إلى ذلك؛ فإن كان اعتقاده مطابقاً لأحد هذه الأمور أو أخبر بما يوجب إنكار الضروري عن التفات يُحكم بكفره، وإلا فلا دليل على كفره وإن كان إخباره محرماً؛ كما إذا أخبر على نحو إخبار الكهنة بالمغيبات، سواء لم يعتقد بالربط أو اعتقد به على نحو لا يلزم منه إنكار الصانع أو وحدانيته أو تدبيره. بل يجوز النظر والاعتقاد والإخبار فيما إذا لم يخبر على نحو إخبار الكهنة أو على نحو البت والجزم حتى ينافي تأثير الدعاء بالكل.

لا يقال: مقتضى إطلاق النهي عن النظر في النجوم هو الحرمة، كما في خبر القاسم بن عبد الرحمان أن النبي ﷺ نهى عن خصال منها مهر البغي، ومنها النظر في النجوم^(٥٥)، وكما في خبر نصر بن قابوس: «المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون»^(٥٦).

لأننا نقول: إن ذلك محمول على الصور الموجبة للكفر في نفسه، أو المستلزمة لإنكار ضروري من الدين، أو التي يتشابه الإخبار فيها مع إخبار الكهنة، وأما غيرها فيجوز جمعاً بينها وبين أخبار تدل على جواز النظر في النجوم فيما إذا لم تكن الأمور المذكورة. هذا، مضافاً إلى منع الإطلاق في خبري القاسم بن عبد الرحمان ونصر بن قابوس؛ فإن الأول في مقام ذكر الخصال المذمومة، والثاني في صدد عدّ الملعونين، فلا إطلاق لهما.

وبالجملة، فالأخبار الناهية عن النجوم إما أن ترجع إلى الأمور الموجبة للكفر - كالإيمان بالنجوم وتكذيب القدر^(٥٧)، وكزعم المنجم أنه يردّ قضاء الله عن خلقه بعلمه ويضاده^(٥٨)، فضلاً عما إذا أنكر المبدأ المتعال أو وحدانيته أو تدبيره - أو ترجع إلى إنكار تأثير الدعاء والإخبار القطعي بالمغيبات بنحو

إخبار الكهنة؛ كقول الصادق عليه السلام: «المنجم كالكاهن...» الحديث (٥٩).

والكاهن - كما في القواعد ونسبه إلى المشهور في التنقيح - هو الذي له رائد من الجن يأتيه بالأخبار (٦٠).

قال في المفاتيح: «من المعاصي المنصوص عليها الإخبار عن الغائبات على البتّ لغير نبيّ أو وصي نبيّ، سواء كان بالتنجيم أو الكهانة أو القيافة أو غير ذلك» (٦١).

وكقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «أيها الناس، إياكم وتعلّم النجوم! إلّا ما يهتدى به في برّ أو بحر؛ فإنّها تدعو إلى الكهانة، والكاهن كالساحر، والساحر كالكاfer، والكاfer في النار» (٦٢).

وكقول الصادق عليه السلام: «إنّ الحكم بالنجوم خطأ» (٦٣).

وكقوله أيضاً - لمن نظر إلى الطالع الشر فجلس، وإلى الطالع الخير فذهب، ثمّ سأل عن حكمه -: «تقضي؟» قال: نعم. فقال: «احرق كتبك» (٦٤).

فموضوع النواهي مختص بالمذكورات، فلا مانع من النظر والتعلّم والتعليم والإخبار عما تقتضيه العلويات بإذنه تعالى لا على وجه القطع والبتّ، سواء اعتقد أنّ العلويات أمارات أو مؤثرات؛ لأنّه خارج عن موضوع النواهي.

هذا، مضافاً إلى أخبار الجواز: كقول أبي عبد الله عليه السلام - في جواب عبد الرحمان بن سيابة القائل: إنّ الناس يقولون: إنّ النجوم لا يحلّ النظر فيها، وهي تعجبني، فإن كانت تضرّ بديني فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني، وإن كانت لا تضرّ بديني فوالله إنّني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها -: «ليس كما يقولون: لا تضرّ بدينك - ثم قال: - إنكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به» (٦٥).

ومن المعلوم أنّ عبد الرحمان بن سيابة الذي كان مضطرباً من جهة كونه

قال في الجواهر: «والتحقيق ما عرفت من أنه لا بأس بالنظر في هذا العلم، وتعلّمه وتعليمه، والإخبار عما يقتضيه مما وصل إليه من قواعده، لا على جهة الجزم بل على معنى جريان عادة الله تعالى بفعله كذا عندكذا» (٦٩).

بل مقتضى ما عرفت - من أنّ الاعتقاد بالتأثير لا على جهة الجزم بل بمعنى أنّ العلويات مؤثّرات بإذنه تعالى - لا دليل على منعه.

وقال في البلغة: «وأما إخبار المنجم عما يترتب عليه من الآثار فلا إشكال فيه أيضاً إن كان على سبيل الظن مع احتمال الخلاف، بل وإن كان على سبيل الجزم مع إظهار اعتقاد أنّ الله تعالى يمحو ما يشاء ويثبت وعنده علم الكتاب.

نعم، لو كان على سبيل الجزم وأنه لا يحتمل الخلاف فهو سحر وكهانة وتنجيم، على الوجه المحرم الذي أشير إليه في الأخبار السابقة من أنه تكذيب للقرآن وللنبي محمد ﷺ» (٧٠).

فروع مرتبطة بالتنجيم

الأول: هل يجوز تصديق المنجم وترتيب الأثر على قوله أم لا يجوز؟

لا إشكال في عدم جوازه إذا أخبر عن أمور تكون كفراً؛ كاستقلال العلويات أو اشتراكها في التأثير أو تفويض التأثير إليها بعد خلقها. بل التصديق الجناني في أمثال ذلك مساوق للكفر.

وهكذا لا يجوز تصديقه فيما إذا أخبر بتأثيرها مع الاعتقاد بكونها مخلوقة للباري تعالى وأنه هو المؤثر الأعلى؛ لأنّ الإخبار البتّي والجزمي ينافي الضروري من الدين من تأثير الدعاء والصدقات ونحوهما، بل لو التفت إلى أنّ ذلك يؤدي إلى إنكار ضروريّ من الضروريات كان التصديق المذكور موجباً للكفر.

وأيضاً إذا أخبر عن أمور مع تأثير العلويات أو بدونه عند صيرورة الأفلاك في أوضاع خاصة - كإخبار الكهنة بالمغيبات - لا يجوز تصديقه ولو عملاً؛ للمنع عنه في الأخبار التي منها: ما رواه في الأمالي بإسناده عن عبد الله بن عوف بن الأحمر قال: لما أراد أمير المؤمنين عليه السلام المسير إلى أهل النهروان أتاه منجم فقال: يا أمير المؤمنين، لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يمضين من النهار، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «ولم؟». قال: لأنك إن سرت في هذه الساعة أصابك وأصاب أصحابك أذى وضرّ شديد، وإن سرت في الساعة التي أمرتك ظفرت وظهرت وأصبت كلّ ما طلبت. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «تدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنثى؟» قال: إن حسبت علمت. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «من صدّقك على هذا القول فقد كذب بالقرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (٧١). ما كان محمد صلى الله عليه وآله يدعي ما ادّعت، أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من صار فيها صرف عنه السوء والساعة التي من صار فيها حاق به الضر؟! من صدّقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه، وأحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه، وينبغي أن يوليك الحمد دون ربّه عزّوجلّ، فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله ضدّاً ونذّاً - ثم قال: - اللهم لا طير إلّا طيرك، ولا ضير إلّا ضيرك، ولا خير إلّا خيرك، ولا إله غيرك - ثم التفت إلى المنجم وقال: - بل نكذبك ونسير في الساعة التي نهيت عنها» (٧٢).

وظاهره هو المنع عن تصديق المنجم فيما أخبر عنه بالإخبار القطعي، سواء كان التصديق جنائياً أو عملياً، هذا مضافاً إلى أنّه لا دليل على اعتبار قولهم، فلا وجه للاعتماد عليهم.

ويؤيد ما ذكر: موثقة محمد بن قيس المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام

قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا تأخذ بقول عَرَّاف ولا قائف ولا لَص. ولا أقبل شهادة فاسق إلا على نفسه»^(٧٣)، بناءً على أن المراد من العَرَّاف هو المنجم، وأمّا بناءً على أن المراد منه هو الكاهن فلا تدل إلا بضميمة أن المنجم كالكاهن، ولكنه منوط بعموم التنزيل.

وكيف كان، فالمراد من النهي عن الأخذ هو النهي عن التصديق العملي بقول المنجم، فلا يجوز التصديق العملي بقول المنجم الذي أخبر عن أمور بالإخبار القطعي، بل اللازم هو العمل بالقواعد والأصول الشرعية.

وخبر الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهي قال: «ونهى عن إتيان العَرَّاف وقال: من أتاه وصَدَّقَه فقد برئ مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وآله»^(٧٤).

وخبر يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(٧٥)؟ قال: «كانوا يقولون: يمطر نوء كذا، ونوء كذا لا يمطر، ومنها أنهم كانوا يأتون العرفاء فيصدقونهم بما يقولون»^(٧٦).

ومرسلة المعتبر حيث قال: «ولا يجوز التعويل على قوله (أي المنجم)؛ لقول النبي صلى الله عليه وآله: «من صدَّق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله»^(٧٧).

ولا يخفى أن المستفاد من هذه الأخبار هو النهي عن تصديق المنجم الذي أخبر بتّاً وجزماً بحيث يوجب استغناء المخاطب عن الله تعالى، أو الذي اعتقد أن العلويات مستقلة أو مشتركات في التأثير، أو غير ذات حاجة إلى المبدأ المتعال بقاءً في الوجود والتأثير، كما يشير إليه إطلاق المشرك عليه وأنه كافر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله.

ولا يشمل ما إذا لم يكن كذلك؛ كما إذا أُخبر بأنَّ اقتضاءها بإذن الله تعالى كذا وكذا بحيث لا يستغني المخاطب عن الله تعالى، ولا يوجب الشرك، ولا يستلزم الكفر بما أنزل على محمد ﷺ، ولا يكون إخباره شبيهاً بإخبار الكاهن، فضلاً عما إذا لم يعتقد باقتضاءها أصلاً، فالتصديق الجنائي بالنسبة إليه لا يوجب المحذور؛ وأمّا التصديق العملي فلا يجوز ما لم يوجب قوله الاطمئنان.

لا يقال: إنَّ قوله: «من صدَّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ» يدل على أن تصديق المنجم تكذيب للشارع المكذَّب له، ويدل على ذلك عطف الكاهن عليه، كما أفاده شيخنا الأعظم (٧٨).

لأنّا نقول: أولاً: إن الخبر مرسل.

وثانياً: إن الظاهر من الرواية هو الكفر من جهة لزوم إنكار ما أنزل الله لا تكذيب الشارع في تكذيبه للمنجم، ولعل وجه الإنكار هو الإخبار القطعي والبتّي الذي يؤول إلى الاستغناء عن الله تعالى، وهو كفر لو التفت إليه، والمفروض غيره، فتدبر جيداً.

وثالثاً: إنّه لا دليل على تكذيب الشارع لمطلق المنجم.

فتحصّل: أن التصديق الجنائي بالنسبة إلى المنجم فيما كان يعتقد كُفراً وإنكاراً للضروري من الدين غير جائز، دون ما لم يكن كذلك فإنّه جائز. بخلاف التصديق العملي فإنّه لا يجوز إلّا إذا حصل الاطمئنان من قوله.

الثاني: هل يجوز تعلّم علم النجوم وتعليمه أم لا؟

يمكن أن يقال: لا دليل على حرمة لو لم يكن المقصود منه هو ترتيب الأثر أو الإخبار بمقتضاه على جهة الجزم.

قال في الجواهر - في الكهانة -: «قد يقال بعدم الحرمة في العلم والتعلّم

والتعليم لا للعمل؛ للأصل وغيره بعد انصراف الكهانة والكاهن للعمل والعامل. اللهم إلا أن يقال بعدم انفكاك العلم عن العمل هنا، وفيه منع» (٧٩).

فإذا كان الأمر في الكاهن هكذا ففي المنجم الذي شُبّه به أوضح.

وأما الأخبار الدالة على كثرة الخطأ في علم النجوم فهي لا تدل على النهي عن ذلك، بل غايتها أن كثرة الخطأ مانعة من الحكم البتّي والقطعي في الحوادث.

قال في الجواهر: «لكن الإحاطة بتمام دقائق هذا العلم مما لا يتيسر إلا لخزان علم الله دون غيرهم الذين قد يتخيّلون دلالة القرآن المخصوص على النحس وهو سعد وبالعكس، كما اتفق للمنجم مع أمير المؤمنين عليه السلام؛ لعدم الإحاطة بتمام اقتراناتها وأحوالها، لكن ذلك لا يمنع من النظر فيما دونه من بعض أحوالها الجارية مجرى الغالب، ولا من العمل بما يقوله أهلها على وجه الاحتياط. وعلى ذلك يحمل تعلّم جماعة من الشيعة وغيرهم وفيهم العلماء والمحدثون وغيرهم من الشيعة؛ كالحسن بن موسى النوبختي، وموسى بن الحسن وغيره من بني نوبخت، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمد بن طلحة، والجلودي البصري، ومحمد بن أبي عمير، ومحمد بن مسعود العياشي، والفضل بن أبي سهل الذي أخبر المأمون بخطأ المنجمين في الساعة التي اختاروها لولاية العهد للرضا عليه السلام، فزجره المأمون ونهاه أن يخبر بذلك أحداً، فعلم أنّه تعمّده - إلى أن قال: - وغيرهم ممن وقفنا لهم على أشياء يقطع الإنسان بأنها ليست محض اتفاق - على ما زعمه المرتضى - كما لا يخفى على من تتبع أحوالهم، ووقف على جملة مما نقل من إخباراتهم» (٨٠).

ولقد أفاد وأجاد، ولكن لا وجه لقصر الجواز على التعلّم والتعليم والعمل

آية الله السيد محسن الخرازي

على وجه الاحتياط؛ لما عرفت من جواز الإخبار لا على جهة الجزم. وعليه فلا مانع من جوازهما للإخبار من دون جزم وقطع، فافهم.

ونذهب السيد ابن طاووس - على ما حكى عنه - إلى جواز التعليم والتعلم والنظر في النجوم مع اعتقاد كونها علامات ودلالات على ما يحدث من الحوادث والكائنات أكثر، لكن بحيث يجوز للقادر الحكيم أن يغيرها ويبدلها لأسباب ودواعٍ على وفق إرادته وحكمته^(٨١).

وقد عرفت أن الأمر كذلك مع اعتقاد كونها مؤثرات بإذن الله بحيث يجوز للقادر الحكيم التغيير والتبديل، بل يجوز الإخبار من دون بتّ وحكم وقطع. وعليه فالمحرم في التنجيم هو الاعتقاد بكون العلويات مؤثرات استقلالاً أو اشتراكاً، أو مفوضات في التأثير، أو مؤثرات من دون إمكان التغيير والتبديل، أو الإخبار البتّي والقطعي على نحو ينافي الضروري من الدين من تأثير الدعاء والصدقات، أو على نحو الإخبار الغيبي كإخبارات الكهنة، فلا تغفل.

الثالث: هل يكون الكلام في الرمل والفأل وغيرهما كذلك أم لا؟

قال في الجواهر: «وكذا الكلام في الرمل والفأل ونحوهما من العلوم التي يستكشف بها علم الغيب، فإنها تحرم مع اعتقاد المطابقة لا مع عدمه، وقد كان رسول الله ﷺ يحبّ الفأل ويكره الطيرة، بل ورد عنهم - صلوات الله وسلامه عليهم - أمور كثيرة كالاستخارة وبعض الحسابات وغيرهما مما يستفاد منه كثير من المغيبات، لكن لا على وجه الجزم واليقين، ولعل ذلك كله من فضل الله على عباده وهدايته بهم، نحو ما جاء عنهم في الرُقى أنها تدفع القدر، فقال: إنها من القدر. وإن هذا الباب باب عظيم ليس المقام مقام ذكره، خصوصاً ما يتعلق في الحروز والطلسمات وخواص الحروف وبعض الأشياء وغيرها وما يتولد منها من المصالح والمفاسد، ولكن ينبغي تجنّب ما

فيه ضرر على الناس، واستعمال ما فيه نفع لهم مما هو ليس بسحر، والله العالم» (٨٢).

والظاهر منه أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم من أي طريق كان، ويدل عليه صحيحة حسن بن محبوب عن الهيثم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ عندنا بالجزيرة رجلاً ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يُسرق أو شبه ذلك فنسأله؟ فقال: «قال رسول الله ﷺ: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب...» (٨٣)، الخبر.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «وظاهر هذه الصحيحة أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرّم مطلقاً، سواء كان بالكهانة أو بغيرها؛ لأنَّ عليه السلام جعل المخبر بالشيء الغائب بين الساحر والكاهن والكذاب، وجعل الكل حراماً...» (٨٤).

الهوامش

- (١) المكاسب : ٢٥ .
- (٢) التعليقة : ٢٣ .
- (٣) تاج العروس ٩ : ٧٢ .
- (٤) بحار الأنوار ٥٨ : ٢٣٥ .
- (٥) الروضة : ١٩٥ .
- (٦) نقل قوله هذا النجفي في جواهر الكلام ٢٢ : ١٠٣ .
- (٧) المستدرک ٢ : ٤٣٢ .
- (٨) المستدرک ٢ : ٤٣٣ .
- (٩) جامع الأحاديث ١٧ : ٢٢٥ .
- (١٠) المصدر السابق : ٢٢٨ .
- (١١) كذا ، ولعلّ المناسب أن يقال : «كانا ينظران» .
- (١٢) جامع الأحاديث ١٧ : ٢٢٨ .
- (١٣) المصدر السابق .
- (١٤) مؤلف هذا الكتاب : محمّد بن الحسين بن الحسن الرازي .
- (١٥) جامع الأحاديث ١٧ : ٢٢٩ .
- (١٦) المصدر السابق : ٢٣٣ .
- (١٧) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٦٩ ، ح ٢٤٠٦ .
- (١٨) مرآة العقول ٢ : ٤٧٨ .
- (١٩) جامع الأحاديث ١٧ : ١٩٥ .
- (٢٠) انظر : المصدر السابق : ٢٢١ ، ح ١٨ .

- (٢١) انظر : المصدر السابق : ٢٣٣ ، ح ٢٣ .
- (٢٢) المصدر السابق : ٢٣٦ عن نهج البلاغة : ١٦٨ .
- (٢٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٦٧ ، ح ٢٤٠٢ .
- (٢٤) مرآة العقول ٢٦ : ٤٧٨ .
- (٢٥) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٦٧ ، ح ٢٤٠٢ .
- (٢٦) مرآة العقول ٢٦ : ٤٧٩ .
- (٢٧) المصدر السابق : ٤٦٣ .
- (٢٨) في المصدر : «حسابهم مبتنية» ، والصحيح ما أثبتناه ، كما أنه صحيح أيضاً أن يقال : «حساباتهم مبتنية» .
- (٢٩) المكاسب المحرمة : ٢٥ .
- (٣٠) بلغة الطالب ١ : ٩٩ - ١٠٠ .
- (٣١) المكاسب المحرمة : ٢٥ .
- (٣٢) المصدر السابق : ٢٨ .
- (٣٣) المصدر السابق .
- (٣٤) المصدر السابق .
- (٣٥) إرشاد الطالب ١ : ١٣٧ .
- (٣٦) انظر : جامع الأحاديث ١٧ : ٢٣٤ - ٢٣٥ .
- (٣٧) المصدر السابق : ٢٢٦ .
- (٣٨) المكاسب المحرمة : ٢٨ - ٢٩ .
- (٣٩) الاحتجاج ٢ : ٩٤ .
- (٤٠) انظر : المكاسب المحرمة : ٢٧ .
- (٤١) بحار الأنوار ٥٨ : ٢١٩ .
- (٤٢) انظر : المكاسب المحرمة : ٢٧ - ٢٨ .
- (٤٣) انظر : التعليقة : ٢٤ .
- (٤٤) مرآة العقول ٢٦ : ٤٦١ .

- (٤٥) المصدر السابق .
- (٤٦) المصدر السابق .
- (٤٧) المصدر السابق : ٤٦٣ .
- (٤٨) المصدر السابق : ٤٦٣ .
- (٤٩) بحار الأنوار ٥٨ : ٣٠٨ .
- (٥٠) وسائل الشيعة ١٢ : ١٠١ ، هامش ب ٢٤ .
- (٥١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦ : ٢١٢ .
- (٥٢) المكاسب المحرمة : ٢٥-٢٦ .
- (٥٣) المصدر السابق : ٢٦ .
- (٥٤) انظر : جواهر الكلام ٢٢ : ١٠٦ .
- (٥٥) انظر : وسائل الشيعة ١٢ : ١٠٣ ، ب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٥ .
- (٥٦) المصدر السابق : ح ٧ .
- (٥٧) انظر : المصدر السابق ٨ : ٢٧٠ ، ب ١٤ من آداب السفر إلى الحج ، ح ٦ .
- (٥٨) انظر : المصدر السابق ١٢ : ١٠٤ ، ح ١٠ .
- (٥٩) المصدر السابق : ١٠٤ ، ح ٨ .
- (٦٠) جواهر الكلام ٢٢ : ٨٩ .
- (٦١) المصدر السابق : ٩١ .
- (٦٢) وسائل الشيعة ٨ : ٢٧١ ، ح ٨ .
- (٦٣) المصدر السابق : ٢٧٠ ، ح ٥ .
- (٦٤) المصدر السابق : ٢٦٨ ، ح ١ .
- (٦٥) المصدر السابق ١٢ : ١٠٢ ، ب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به ، ح ١ .
- (٦٦) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٦٩ .
- (٦٧) وسائل الشيعة ١٢ : ١٠٢ ، ب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٢ .
- (٦٨) المصدر السابق ٨ : ٢٧١ ، ب ١٤ من آداب السفر إلى الحج ، ح ٩ .
- (٦٩) جواهر الكلام ٢٢ : ١٠٨ .

- (٧٠) بلغة الطالب ١ : ١٠٠ .
- (٧١) لقمان : ٣٤ .
- (٧٢) وسائل الشيعة ٨ : ٢٦٩ ، ب ١٤ من آداب السفر إلى الحج ، ح ٤ .
- (٧٣) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٧٤) المصدر السابق : ٢٦٩ .
- (٧٥) يوسف : ١٠٦ .
- (٧٦) وسائل الشيعة ٨ : ٢٧١ ، ب ١٤ ، ح ٧ .
- (٧٧) جامع الأحاديث ١٧ : ٢٣١ .
- (٧٨) انظر : المكاسب المحرمة : ٢٧ .
- (٧٩) جواهر الكلام ٢٢ : ٩٠ .
- (٨٠) المصدر السابق : ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٨١) انظر : مرآة العقول ٢٦ : ٤٦١ .
- (٨٢) جواهر الكلام ٢٢ : ١٠٩ .
- (٨٣) وسائل الشيعة ١٢ : ١٠٨ ، ب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٣ .
- (٨٤) المكاسب المحرمة : ٥٣ .

عقود التوريد والمناقصات

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري (*)

القسم الثاني

ثانياً - عقود المناقصات

وعقد المناقصة عقد جديد لم يرد له ذكر في القرآن والسنة والفقه، بخلاف عقد المزايدة الوارد في السنة والفقه.

تعريف المناقصة: هي «إرساء العقد على أفضل العروض - عند وجود العروض المتعددة في وقت واحد عرفاً -» وهذا الإرساء قد يتضمن تملكاً إذا تعلقت المناقصة على توريد سلعة من السلع، وقد يتضمن تملك منفعة إذا تعلقت المناقصة على الانتفاع، وقد يتضمن عقد إجارة إذا كانت المناقصة قد تعلقت على الأعمال (المقاولات) .. وهكذا. فالمناقصة التي هي إرساء العقد على أفضل العروض ليست بنفسها تملكاً أو إجارة، وإنما يكون التملك أو الإجارة أو المضاربة أو المزارعة أو السلم أو الاستصناع متضمناً لعقد المناقصة، كالصلح الذي هو عبارة عن التسالم والتصالح الذي يتضمن التملك

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية .

إذا تعلق بعين، وقد يتعلق بالانتفاع فيفيد فائدة العارية (التي هي مجرد التسليط)، وقد يتعلق بالحقوق فيفيد الإسقاط أو الانتقال، وقد يتعلق بتقرير أمر بين المتصالحين فيفيد مجرد التقرير.

والذي يدلنا على ذلك: أنَّ المناقصة لو كانت هي البيع والإجارة والسلم والاستصناع والاستثمار لزم كون المناقصة مشتركاً لفظياً، وهو واضح البطلان، فلم يبقَ إلا أن يكون مفهوم المناقصة هو نفس إرساء العقد على أفضل العروض الذي يتضمن في كل مورد فائدة من الفوائد حسب ما يقتضيه متعلقه.

وعلى هذا، فالمناقصة عقد يتضمن عقد بيع (توريد أو سلم) أو إجارة أو استصناع أو استثمار، الموجب فيه هو البائع؛ وهو المورد أو المسلم أو المقاول أو المستثمر أو المستصنع، والقابل هو المشتري للبضاعة أو المسلم إليه أو المستأجر أو صاحب المال في عملية الاستثمار.

توضيح لعقود المناقصات:

إنَّ ما يجري في الخارج لعقود المناقصات يحتوي على عمليات يكون لفهمها الأثر الخاص في تشخيص الحكم الشرعي، لذا من المستحسن أن نستعرض سير عملية المناقصة من الدعوة إلى المشاركة حتى نهاية العقد، فنقول:

١ - يعلن في الصحف الكثيرة الانتشار (إذا كانت المناقصة عامة) ^(١) عن الدعوة إلى المشاركة في مناقصة لشراء سلعة أو إنشاء مشروع معين، ويذكر آخر موعد لتسلم المضاريف التي فيها الاستعداد لتقبل الصفقة بسعر معين.

٢ - يشترط في الاشتراك في عملية المناقصة شراء المعلومات التي أعدتها الجهة الداعية إلى المناقصة حول المشروع.

٣ - يبدأ عقد المناقصة من تسلّم المضاريف وفتحها، ويكون تقبّل المشروع بسعر معين هو الإيجاب، والداعي إلى المناقصة بما أنّه قد التزم باختيار أفضل من يتقدمون للتعاقد معه، فحينئذ يكون بذل السلعة أو العمل بسعر أقلّ موجباً لسقوط الإيجاب الأوّل وبقاء الأقلّ.

٤ - إذا رست المعاملة على أحد المتناقصين باعتباره الأفضل للتعاقد، فقد حصل القبول وتمّ العقد في هذه اللحظة.

الإيجاب ملزم في عقد المناقصة:

تمّ إنّ الإيجاب في كل عقد يجوز أن يُرجع عنه قبل حصول القبول، إلّا في عقد المناقصة؛ فإنّ الإيجاب الذي يصدر من البائع أو المقاول لا يجوز الرجوع عنه قبل إتيان القبول، ولهذا قد يتساءل عن سبب عدم الرجوع عن هذا الإيجاب قبل حصول القبول؟

والجواب: هو وجود التزام بين الأطراف المتناقصة على إرساء العقد على أفضل العروض، وهذا معناه عدم جواز رجوع صاحب العرض عن عرضه (أي عدم جواز رجوع الموجب عن إيجابه)، وعدم جواز اختيار المشتري غير العرض الأفضل بحجة من الحجج إلّا أن يشترط جواز ذلك له صريحاً. وهذا الالتزام المتبادل بين المتناقصين مستفاد من مفهوم المناقصة التي هي إرساء العقد على أفضل العروض، وقد قبل بها كل الأطراف وأقدموا عليها ورتبوا أثراً على ذلك؛ فإنّ هذه الالتزامات التي تكون متبادلة ويرتب عليها الأثر تكون ملزمة للطرفين حسب الأدلة الشرعية في وجوب الوفاء بالشروط والالتزامات، ولا نؤمن بالإجماع الدال على كون الشروط الملزمة هي التي تكون في ضمن عقد ملزم^(٢).

وإذا تم عقد المناقصة بإرساء العقد على أفضل العروض لا نجد مشكلة في عقود المقاولات؛ حيث إنّ العمل يُقدّم شيئاً فشيئاً، وثمر العمل يجوز دفعه

معجلاً أو مؤجلاً ونجوماً. وكذا لا مشكلة في الاستثمار إذا كان مضاربة أو مزارعة أو مساقاة؛ لأنَّ طبيعة هذه العقود لا يشترط فيها تقديم كل المال الممول للمشروع. كما لا مشكلة أيضاً في إيجار المنفعة عن طريق المناقصة، وإنما الإشكال يكون في المناقصة إذا كانت عقد توريد أو سلم مع تأجيل الثمن والمثمن في عقود التوريد، أو تأجيل ثمن السلم أيضاً ودفعه نجوماً في عقد السلم. وهذه المشكلة تعرّضنا لحلّها في عقود التوريد فلتراجع هناك، وخلصنا إلى أنَّ عقد التوريد أو حتى السلم إذا صدق عليه أنّه عقد عرفاً مع تأجيل العوضين ودفعهما نجوماً فتشمله عمومات الوفاء بالعقد، ولا مانع يمنع من صحة العقد إلّا ما ذكر من أنّه بيع دين بدين أو بيع كالي بكالي، وقد أجبنا^(٣) عن هذين الحديثين وعرفنا أنّهما لا يمنعان من صحة عقود التوريد بل وحتى السلم إذا تأجل الثمن ودفع نجوماً مع صدق العقديّة عليه^(٤).

الفرق بين المناقصة والبيع العادي:

وبما تقدم اتضح الفرق بين عقد المناقصة والبيع العادي؛ حيث إنّ عقد المناقصة هو: إرساء العقد على أفضل العروض، ويتضمن بيعاً أو إجارة أو استثماراً باختلاف متعلق العقد، بينما البيع العادي هو: إنشاء تملك شيء بعوض مع القبول.

كما أنّ عقد المناقصة يوجّد التزاماً بين المتناقصين باختيار أفضل العروض، وهذا يجعل الموجب المتقدم بعرضه غير مختار في سحب عرضه حتى قبل حصول القبول والإرساء، كما أنّ القابل لا يجوز له أن يقبل غير أفضل العروض إلّا مع شرط صريح بذلك. كل ذلك لمفهوم عقد المناقصة الذي يتضمن هذا الإلزام، بينما يحق للموجب في البيوع العادية أن يسحب إيجابه قبل أن يحصل القبول.

ومن الفرق المتقدم يحصل فرق آخر هو: أَنَّ المناقصات تكون قد اشترطت فيها شرط ضمني بإسقاط خيار المجلس أو عدم إعماله؛ حيث إِنَّ الالتزام بالتعاقد مع أفضل من يتقدم للتعاقد ليس معناه عرفاً هو الالتزام بالتعاقد حتى يتم ثمّ يفسخ بعد ذلك بخيار المجلس. ونستطيع أن نشبّه ما نحن فيه - من عدم وجود خيار مجلس في عقد المناقصات - بمن حلف أن يبيع داره إلى شخص معين؛ فإنّه لا يحق له أن يبيعها منه ثمّ يفسخ بخيار المجلس. وهذا يفسّر لنا معنى ارتكازية عدم الفسخ في عقد المناقصات، بينما في البيوع العادية يكون خيار المجلس بحاله.

ومما ينبهنا على الاشتراط الضمني لسقوط خيار المجلس أو عدم إعماله هو أخذ خطاب الضمان الابتدائي الذي يكون لصالح من يلتزم بالعقد ضدّ من لم يلتزم به بعد رسوّ المعاملة، كما سيأتي.

هل المناقصة عقد؟ وما أركانه؟

قد اتضح مما تقدم أَنَّ المناقصة عقد جديد (أي لم يكن له ذكر في القرآن والسنة والفقه) يتضمن تمليك عين أو منفعة أو إجارة لعمل وأمثالها؛ فالمناقصة عقد تتضمن عقداً آخر يختلف باختلاف الموضوع.

وأما أركانه فهي:

١ - المناقص: الموجب الذي يعرض سلعة موصوفة أو عملاً محدداً بسعر محدد؛ لأنّ الإيجاب هو تمليك السلعة أو المنفعة أو العمل كما في المقاولات.

٢ - المناقص: القابل الذي يبرز قبوله لأفضل العروض، وهو الذي يملك الثمن، إلّا أنّ تملكه للثمن تبعي لتمليك السلعة أو المنفعة أو العمل.

وتامة العقد هنا قد تكون بصورتين:

الأولى: أن يتقدم الإيجاب؛ وهو عرض السلعة أو العمل الموصوفين بثمن معين، ثم يأتي القبول من المشتري على أفضل العروض.

الثانية: قد يتقدم القبول بقول المشتري: «أنا أشتري سلعة أو صافها معلومة»، أو «أستأجر عاملاً لعمل معين باختيار أفضل العروض»، ثم تأتي العروض فيختار أفضلها.

وبما أنه لا يشترط تقديم الإيجاب على القبول ويجوز أن يتقدم القبول ولكن بلفظ «اشتريت» أو «استأجرت»، فيمكن أن يأتي الإيجاب بعد هذا القبول بلفظ «بعث» فيتم العقد.

لا غررية في هذه المعاملة:

وهذه المناقصة التي يتقدم فيها القبول لا غرر فيها؛ لأننا نعلم بحصول العقد مع جهل صفته، بينما الغرر الذي نهى عنه رسول الله ﷺ هو ما لم يعلم بحصول الشيء المبيع.

وحتى لو قلنا: إن الغرر يشمل جهالة صفة المبيع، فإن المبيع والمستأجر هنا ليس فيهما جهالة عند تمامية العقد أو الإجارة وإن كانت الجهالة موجودة عند إنشاء القبول، فلا جهالة في العقد عند إبرامه.

علاقة المناقصة بالمزايدة:

إن العلاقة بين المناقصة والمزايدة هي علاقة تضاد من الناحية اللغوية والموضوعية؛ فالزيادة ضد النقص، ولهذا وردت التفرقة بينهما في العقود باختلاف موضوعهما.

فالمناقصة: تستهدف اختيار من يتقدم بأحسن عطاء، ويكون ذلك عادةً فيما إذا أرادت الإدارة القيام بأعمال معينة كالأشغال العامة، أو أرادت الإدارة شراء كمية من السلع المعينة الموصوفة.

العقد؛ لعدم اشتراط تقديم الإيجاب على القبول إذا كان القبول بعنوان التملك بثمن معين.

وفي المناقصة: تتقدم الإيجابات من المشتركون، ويأتي القبول من المشتري على اختيار أفضلها، فيتم العقد.

التكليف الشرعي لعقد المناقصات:

بما أنَّ المناقصات هي من العقود الجديدة التي لا أثر لها في نصوص الشرع، فلا يمكن أن يستدل عليها بنصوص خاصة فيها.

ولكن بما أنَّها عقد عرفي بين طرفين يتضمن بيعاً أو إجارة أو مقالة أو استثماراً، فيشملها عموم قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ و ﴿تجارة عن تراض﴾ و ﴿أحل الله البيع﴾ إذا كانت المناقصة تتضمن بيعاً عرفياً بين الطرفين؛ لما ثبت في عقود التوريد من أنَّ العقود المعاملية التي أشار إليها القرآن الكريم بقوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ لا تختص بالعقود التي كانت موجودة في زمن صدور النص، بل النصوص الواردة في الشريعة المقدسة وردت على نحو القضية الحقيقية؛ بمعنى أنَّ الشارع المقدس أوجد حكمه على موضوع معين، ومتى وجد هذا الموضوع وجد الحكم ولو لم يكن الموضوع موجوداً حين صدور النص، ولكن بشرط اشتغال الموضوع - وهو العقد هنا - على الشروط التي اشترطها الشارع المقدس في صحة العقد، وعدم اشتغاله على الموانع التي بيّنها الشارع لبطان العقد^(٥). وسوف نتعرض لما يقتضيه أو يسبق عقد المناقصات أو يلحقه من عقود أو إجراءات، لنراها هل تكون مانعة من صحة عقد المناقصة أم لا؟

علاقة المناقصة ببيع ما ليس عند البائع:

ذكرنا في عقد التوريد أنَّ الروايات الحاكية لنهي النبي ﷺ عن بيع ما

ليس عند البائع^(٦) وروايات عدم مواجبة البيع للمشتري إلا بعد أن يشتري البائع السلعة^(٧) (أي عدم شراء المشتري للسلعة إلا بعد أن يشتريها البائع) لابد من تخصيصها بالعين الخارجية (الشخصية)؛ وذلك لورود الروايات الصحيحة التي عمل بها كل المسلمين في جواز بيع الكلّي الموصوف في الذمة سلماً، وبما أن المناقصات إذا كانت على سلع موصوفة تسلّم في وقت معيّن، فهي من السلم الجائز قطعاً، ولا ربط لها ببيع ما ليس عند البائع.

أما إذا كانت المناقصة ليست متضمنة للبيع بل متضمنة للإجارة (المقاولات) أو الانتفاع بعين وأمثالهما، فلا إشكال في صحتها، ولا ربط لها ببيع ما ليس عند البائع أصلاً الذي هو مختص بالعين الشخصية الخارجية التي لا يتصور فيها المناقصة، بل المتصور فيه المساومة والمراوضة للوصول إلى الاتفاق، وهو غير المناقصة.

أنواع المناقصات:

يذكر للمناقصات أنواع وتقسيمات لا تؤثر في تغيير الحكم الشرعي لها:

منها: المناقصات العامة والمناقصات الخاصة (المحدودة): وهذا التقسيم واضح؛ إذ المراد من المناقصات العامة: هي التي تفسح مجالاً لعدد غير محدود من المناقصين، وما يتبع ذلك من إجراءات.

والمراد من المناقصات الخاصة: هي التي توجّه فيها خطابات لمن تتوفر فيهم أهلية الاشتراك في المناقصة؛ فهي تقتصر على عدد محدود من المناقصين، ولها إجراءاتها الخاصة أيضاً ومبرراتها.

ومنها: المناقصات الداخلية والمناقصات الخارجية: باعتبار أن المناقصين قد يكونون من داخل البلد أو خارجه، ولهما إجراءاتهما.

ومنها: المناقصات العلنية والمناقصات السرية: باعتبار حضور المناقصين

عقود التوريد والمناقصات

في المناقصة وتقديم عروضهم بصورة علنية، وعدم حضورهم وتقديم عروضهم بصورة مضاريف مختومة، ويكون لكل منهما إجراءاته الخاصة.

ولكن قلنا: إِنَّ كل هذه الأقسام لا تؤثر في تغيير الحكم الشرعي ، فلا حاجة إلى الإطالة فيها .

نعم: إنّ المناقصات قد تتنوع بتنوع موضوعها - كما تقدم ذلك في تعريف المناقصة - فتكون المناقصة متضمنة لبيع (توريد سلعة) أو للانتفاع أو المقاوله على الأعمال أو الاستصناع، أو سلمٍ، أو استثمار. وقد ذكرنا ذلك في التعريف فلا نعيد.

ولا بأس بالإشارة إلى أنَّ جميع المناقصات تلتزم بمبدأ تكافؤ الفرص؛ وهو مبدأ المساواة بين المتناقصين، ولا يخالف هذا المبدأ إلاً بنص صريح. كما أنَّها تلتزم بمبدأ المنافسة بين المتناقصين؛ بمعنى عدم كونهم متواطئين على حدٍّ معين من السعر، بل يجب أن يكون كل واحد منهم مستقلاً عن الآخر في تقديم عرضه.

حكم دفتر الشروط :

إن دفتر الشروط - الذي يحمل قائمة احتياجات المناقصة وما يتبعها من شروط ومواصفات اشتركت خبرات واستشارات في إعدادها وبذل المِعْد لهذا الدفتر في مقابلته مالا - يعتبر ذا نفع للمشارك في المناقصة وإن كان النفع اطلّاعه على شروط ومواصفات المناقصة. وعلى هذا يحق للمعد لهذا الدفتر بيعه على المشترك في المناقصة، سواء كان بيعه على جميع المتناقصين بسعر التكلفة أو أكثر؛ إذ يشمل هذه المعاملة العمومات، مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾ و ﴿أحلّ الله البيع﴾.

نعم، من رست عليه المعاملة يستفيد من هذا الدفتر أكثر من غيره،

ويمكن أن يباع هذا الدفتر بسعر تكلفته على كل واحد من المتناقصين ، ويكون خيار الفسخ لمن لم ترسُ المعاملة عليه . وحينئذٍ إذا رست المعاملة على أحدهم أخذه وشرّع في العمل على طبقه . وأمّا الباقيون فيرجع إليهم الثمن إذا فسخ كل واحد منهم عقده .

وفرق المعاملة الأولى عن الثانية هو: أنّ المعاملة الأولى إذا كان دفتر الشروط قد صُرف عليه أربعون ديناراً ، يحق لمن أعدّه أن يبيعه على المشتركين في المناقصة - ولنفرضهم خمسين مشاركاً - كل دفتر بدينار أو كل دفتر بـ (٨٠٠) فلس ، فيحصل على ما خسره على دفتر الشروط مع الزيادة أو بلا زيادة .

أمّا المعاملة الثانية: فإنّ الدفتر يباع على كل واحد من الخمسين بأربعين ديناراً - وهو سعر الكلفة - مع خيار فسخ لمن لم ترسُ المعاملة عليه ، فإن رست على أحدهم أخذه بالأربعين وأرجع الثمن إلى الباقيين إذا فسخت معاملاتهم .

حكم تقديم نسبة من الثمن ضماناً من المتقدم إلى المناقصة :

وهذا ما يسمى بالضمان النقدي الذي يقدمه من يتنافس على العملية إلى المستفيد الذي يدعو إلى المناقصة ، ويستحقه المستفيد عند عدم قيام الطالب باتخاذ ما يلزم من رسوّ العملية عليه ^(٨) . ويسمى هذا الضمان الابتدائي ؛ تمييزاً له عن الضمان النهائي الذي سيأتي .

وهذا الضمان يكشف عن جدّية عرض الخدمات من قبل كل المشتركين وجدّية إرادة المتعاقد . وتكيف هذا الضمان النقدي يكون بأحد وجوه ثلاثة :

أولاً - يمكن أن يكون في مقابل رضا (المشتري أو المقاول) لفسخ المعاملة ، حيث إننا علمنا أنّ هذه المعاملة لازمة ؛ ومعنى ذلك عدم جواز

الفسخ من قبل أحد الطرفين كالمشتري إذا لم يرضَ البائع، وحينئذٍ يكون دفع هذا الضمان النقدي إلى المستفيد في مقابل رضاه بفسخ المعاملة أو العقولة . وهذا التوجيه يكون صحيحاً إذا كانت المعاملة قد تمت وصارت ملزمة حين قبول الداعي إلى المناقصة، ويكون كتابة العقد للتوثيق فقط .

ثانياً - يمكن أن يشترط الداعي إلى المناقصة عند بيع دفتر الشروط أن يتملك كمية من المال - وهي الضمان النقدي - عند عدم الالتزام بإبرام العقد من قبل مَنْ رست عليه العملية، وهذا الشرط في ضمن عقد فيكون ملزماً، سواء قلنا إنَّ العقد قد تمَّ عند قبول الداعي إلى المناقصة - كما هو الصحيح - أو قلنا إنَّ العقد يتم عند كتابة العقد مع رضا الطرفين لا قبل ذلك .

ثالثاً - على أنه يمكن القول: بأنَّ المقاول أو البائع إذا كان قد تعهد أو التزم بأن يكون المال - الذي دفعه إلى الداعي إلى المناقصة - ملكاً للداعي إلى المناقصة عند عدم القيام بالإجراءات اللازمة عليه عند رسو العملية عليه، وقد رتب الطرف الآخر عليه الأثر فعمل كل ما يلزم لعقد المناقصة حتى رست على البائع أو المقاول، فحينئذٍ يشمل هذا التعهد والالتزام من الطرفين ﴿أوفوا بالمعقود﴾ الذي معناه أوفوا بالعهود، كما يشمله قوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم» .

حكم الدخول إلى المناقصة على المرخص لهم :

قد يلجأ الداعي إلى المناقصة إلى محدودية المناقصة بالألا يسمح للدخول في المناقصة إلا لمن رخصت لهم الحكومة القيام بالتوريد أو الخدمات (المقاولات)، وكذا قد تعتمد الدولة أيضاً إلى هذه الطريقة . وهذه الطريقة يلجأ إليها لما فيها من التأكد من جدية الداخلين في المناقصة ومن قدراتهم الفنية الكافية لإغناء المشروع، وقد تكون أقل كلفة من المناقصة العامة وتكون

أسعارهم أرخص ؛ لأنَّ المرخَّص لهم حكومياً في الدخول في المناقصة يكونون من المنتجين والمقاولين الحقيقيين لا من الوسطاء .

وحكم هذه العملية جائز بلا إشكال ؛ لاختيار الجهة الداعية إلى المناقصة في تعاملها مع عدد محدود من المناقصين ، وهم الذين تتوفر فيهم شروط معينة قد يكون منها الترخيص الحكومي للمقاولات والبيع بأقسامه ، أو غير ذلك من الشروط التي لا تخالف كتاباً ولا سنة .

نعم ، قد تكون هذه المعاملة مخلة بالعدالة والمساواة بين الراغبين في التعامل ، إلّا أنَّ هذا الإخلال لا يصل إلى حدَّ البطلان أو الحرمة ما دام لا يحتوي على ظلم الآخرين وإضرارهم ، وربما كان فيه نفع للداعي إلى المناقصة .

حكم التأمينات المقدمة في المناقصة :

قد يطلب الداعي إلى المناقصة تأمينات تعادل نسبة من قيمة المعاملة (نقدية أو غير نقدية كضمان من البنك لدفع مبلغ معين من النقود) يستحقها المستفيد (الداعي إلى المناقصة) إذا تخلَّف العميل عن الوفاء بالتزاماته المنصوص عليها في العقد بين المقاول والمستفيد ^(٩) ، عدا شرط التسليم في الموعد المقرر ، فإنَّ هذا سنتكلم فيه في الشرط الجزائي .

أقول : إنَّ هذا الطلب هو شرط في ضمن عقد الإيجار أو البيع ، وحينئذٍ يصح لمن اشترط هذا الشرط أن يمتلك هذه التأمينات النقدية في حالة التخلف ؛ استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ ، وإلى قوله ﷺ : « المسلمون عند شروطهم » ، فتحصل أنَّ العقد والشرط الذي ضمنه يجب الوفاء بهما إذا لم يكن الشرط مخالفاً للقرآن والسنة (وهو المفروض) .

أمَّا التأمينات (إذا كانت غير نقدية) فكضمان البنك لنسبة من قيمة العملية

عند تخلف المَقاول أو البائع عن الالتزام بالشروط المشترطة عليه ، وتخلّف عن دفع النسبة من قيمة العملية . وهذا الضمان عرفي يكون البنك ملزماً بدفع تلك النسبة عند تخلف المشروط عليه عن العمل بتلك الشروط وتخلّفه عن دفع تلك النسبة من قيمة العملية .

حكم التأمينات إذا تأخر المَقاول أو البائع عن تسليم ما يجب عليه عن الموعد المقرر :

قد يطلب الداعي إلى المناقصة غرامة في صورة التأخر عن تسليم ما يجب على المَقاول من أعمال ناجزة في موعدها المقرر ، أو في صورة تأخر البائع عن تسليم البضاعة في موعدها المقرر ، فهل تكون هذه الغرامة صحيحة ويستحقها الداعي إلى المناقصة ؟

والجواب: أنّ هذا ما يعبر عنه في الفقه بالشرط الجزائي، ونتكلم في صحته تارة في عقد الإجارة وتارة في البيع :

أمّا في الإجارة : فقد ذكر علماء الإمامية صحة هذا الشرط بشرط ألا يحيط بجميع الكراء ؛ استناداً إلى قوله عليه السلام : « المسلمون عند شروطهم » ، وقوله عليه السلام في صحيح الحلبي - عند اشتراط المستأجر على الأجير أن يوصله إلى السوق في يوم كذا ، وعند عدم إيصاله يحطّ من الكراء عن كل يوم كذا وكذا - قال : « شرطه هذا جائز ما لم يُحط بجميع كراه » ^(١٠) .

وأمّا في البيوع : فإنّ الشرط الجزائي الذي دليله « المسلمون عند شروطهم » لا يفرّق في صحته بين الإجارة والبيع ، فيكون صحيحاً إذا اشترى إنسان داراً من غيره على أن يسلمها له في مدة معينة ، واشترط المشتري على البائع غرامة معينة في كل يوم يتأخر عن التسليم ، فلو تأخر البائع عن التسليم أيّاماً معينة فيستحق عليه المشتري الغرامة . وهذا كله صحيح في البيع الشخصي الخارجي .

أما إذا كان المبيع كلياً موصوفاً في الذمة (أي في ذمة المبيع) كببيع السلم أو التوريد - إذا قلنا بصحته - فهنا يكون الشرط الجزائي (الغرامة) في مقابل تأخيره رباً جاهلياً، وهو محرّم، فيكون الشرط الجزائي في هذه الصورة مخالفاً للسنة، فلا يجوز.

اشتراط التعويض:

ونفس الكلام المتقدم في الغرامة نقوله بالنسبة إلى اشتراط المستأجر أو المشتري التعويض عن الضرر الحاصل من تأخر تسليم العمل أو السلعة ، إلا أنَّ الفرق بين الغرامة والتعويض هو: أنَّ الغرامة يكون الضرر فيها مفترضاً ولا يلزم إثباته على الداعي إلى المناقصة ، ولا يستطيع المتعاقد الاحتجاج بعدم وقوعه . وهذا بخلاف التعويض الذي يجب فيه إثبات الضرر ومقداره ، ويستطيع المتعاقد إثبات عدم وقوعه .

هل يلزم إخبار المشتري بأن البضاعة تملكها البائع بالأجل؟

أقول: إنّ كلامنا في مناقصات البيع والتوريد والمقاولات تكون على سلعة كلية موصوفة في الذمة، فقد يشتري المشتري كلياً في ذمة البائع يقدمه له بعد مدة معينة، وهذا ما يسمى بالسلم، فإن كان الثمن أيضاً مؤجلاً ويسلم بعض المثلث في وقت لاحق بنسبة من الثمن، فهو عقد التوريد الشائع في هذه الأيام بين الدول.

أما إخبار المشتري بأن البضاعة قد تملكها البائع بالأجل فهو بيع المربحة الذي نسب فيه الربح إلى الثمن (لا إلى السلعة) ، وهذا أحد أقسام البيع ؛ لأن «البائع إما أن يخبر برأس ماله أو لا ، والثاني المساومة ، والأول المربحة إن باع بربح ، والمواضعة إن باع بنقص ، والتولية إن انتفيا معاً» ^(١١) . وعلى هذا تكون المربحة هي البيع مع الإخبار برأس المال مع الزيادة عليه .

وهذا البيع مرابحةً مختص بالسلعة الشخصية التي اشتراها المشتري الأول وأراد بيعها للمشتري الثاني بربح ينسب إلى رأس المال، فيذكر رأس ماله ويذكر زيادة عليه واحداً في المئة أو عشرة في المئة.

وفي هذا البيع ذكر الفقهاء أنه: «يجب على البائع الصدق في الثمن، والمؤمن، وما طرأ من موجب النقص، والأجل، وغيره»^(١٢).

وله الحق في ذكر الثمن، كأن يقول: «اشتريته بكذا وأريد ربح كذا»، أو يقول: «تقوم عليّ بكذا»، فيزيد في ثمن شرائه لو صدق عليه ما يوجب نقله وحفظه وأمثال ذلك.

أمّا في المبيع الكلي الذي نحن بصدده فلا يوجد ثمن قد اشترت به السلعة أولاً حتى يخبر به وبأجله لو كان له أجل، فلا موجب لهذا العنوان في بيع المناقصات والمقاولات.

نعم، لو أمكن أن يكون عقد التوريد منصّباً على سلعة شخصية خارجية قد رثيت من قبل المشتري واشترط توريدها إلى بلده في أوقات معينة يُسَلَّم فيها نسبة من الثمن إلى البائع، يمكن هنا أن يكون البيع مرابحة، وحينئذٍ يجب على البائع الإخبار بالأجل لو كان البائع قد اشترى سلعته بثمن مؤجل؛ لأنّ المفروض أنّ البائع يبيع بنفس الثمن مع زيادة معينة، فلو كان قد اشتراه مؤجلاً وباعه بنفس الثمن حالاً مع زيادة لم يكن بيع مرابحة، وكان خيانة وكذباً.

مماطلة المشتري في تسديد ثمن البضاعة:

قد يتسلّم المشتري البضاعة من البائع ويماطل في تسديد الثمن، فهل هناك حالة يضمن فيها البائع عدم مماطلة المشتري في تسديد الثمن؟

الجواب: هناك عدة أجوبة لضمان عدم مماطلة المشتري:

الأول: إنَّ البائع يحق له (في عقد السلم إذا تأجل الثمن تبعاً لتأجل المبيع ، أو في عقد التوريد الذي يكون فيه البدلان مؤجلين) ألاَّ يُسَلَّم المبيع حتى يقبض الثمن ، وفي هذه الحالة تنتفي ماطلة المشتري موضوعاً .

ولكن هذه الحالة غير متيسرة في هذه العقود؛ لأنَّ البائع في دولة والمشتري في دولة أخرى، وتسليم الثمن مباشرة إلى البائع غير متيسر، بالإضافة إلى أنَّ المشتري قد يتصور ماطلة البائع في تسليم المثلث بعد قبضه للثمن فيتوقف عن تسليم ثمنه أولاً، وله الحق في ذلك أيضاً، ولهذا وجد الجواب التالي لضمان عدم ماطلة المشتري وهو:

الثاني: أن يدفع المشتري الثمن إلى البنك ، ويأمره بتسليمه إلى البائع عند تصدير البضاعة إلى المشتري حسب الوثائق التي يبرزها بنك البائع بتصدير البضاعة إلى المشتري. وهذه الحالة يضمن فيها البائع ثمنه والمشتري مثمنه بواسطة بنك البائع وبنك المشتري بعد وصول مدارك إرسال البضاعة ووصولها .

وهذه الصورة الثانية هي ما يصطلح عليه بـ «الاعتمادات المستندية» المنتشرة في عمليات التجارة الخارجية ، فيفتح المشتري في البنك «اعتماداً» خلاصته: تعهد بنك المشتري للبائع - بناءً على طلب المشتري - أن يدفع له مبلغاً من المال (الثمن) في مقابل المستندات التي تبين أنَّ البضاعة التي اشتراها المشتري قد شحنت بقصد وصولها إلى المشتري خلال مدة معينة ، وهذا ما يسمى باعتماد الاستيراد^(١٣) .

ويظهر من هذه الصورة الثانية: أنَّ دور البنك هو دور المتعهد بوفاء دين المشتري للبضاعة الخارجية فيما إذا اطلع على شحن السلعة بواسطة الوثائق الرسمية .

وهناك صورة أخرى يكون البنك مسؤولاً عن دفع ثمن البضاعة في صورة ما إذا استلم مستندات التصدير من البائع وسلّمها إلى المشتري وقبلها. ولكن هذه الصورة قد تلكّى عملية ضمان ثمن البضاعة للبائع؛ إذ قد تصدر السلعة ولم يقبل المشتري المستندات، فتحصل المماطلة.

ويستحق البنك على عمله هذا أجرة؛ لأنَّه عمل جائز وخدمة يقدمها البنك للمشتري؛ لأنَّ تسلم المستندات التي تدل على شحن البضاعة، وفحصها للتأكد من عدم تزويرها، وتسديد الثمن للمصدر أو بنكه، هي أعمال يقوم بها البنك لصالح المشتري، فيستحق أجرة عليها.

الثالث: قد يقال: إِنَّ البائع لأجل أن يضمن عدم ماطلة المشتري في تسديد ثمن البضاعة قد يلجأ إلى الشرط الجزائي في صورة تأخر المشتري في التسديد، فيحصل عن كل يوم يتأخر فيه المشتري في التسديد للثمن غرامة معينة أو تعويضاً معيناً، وهذا الشرط (الغرامة) أو التعويض تمنع المشتري من التأخير؛ لأنَّ البائع يتمكن أن يقاضيه إلى القضاء الحكومي عند تأخره، فيستحق عليه الثمن والغرامات أو التعويضات التي حصلت من التأخير لتسديد الثمن.

أقول: إِنَّ الثمن ما دام ديناً في ذمة المشتري يجب دفعه في مدة محددة، فتأخيره في مقابل الغرامات أو التعويضات يكون ربأً جاهلياً محرماً؛ لأنَّ الربا الجاهلي ما عُبِّرَ عنه في الروايات: «أتقضي أم تربى؟!»، وهذا بنفسه موجود في الشرط الجزائي عند تأخر الثمن الذي هو دين على ذمة المشتري، فيكون محرماً.

خلاصة البحث

والذي ننتهي إليه من هذا البحث لعقود التوريد والمناقصات هو ما يلي:

أولاً - عقود التوريد:

١ - إنَّ كل عقد عرفي ولو كان جديداً يجب الوفاء به إذا كان مشتملاً على الشروط التي اشترطها الشارع ولم يكن هناك ما يمنع منه شرعاً ؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ .

٢ - إنَّ عقد التوريد: هو عبارة عن توريد سلعة أو مواد محددة الأوصاف في تواريخ معينة لقاء ثمن معين يدفع على أقساط .

٣ - إنَّ عقد التوريد لا يشمل حديث نهي النبي ﷺ عن بيع الدين بالدين ، ولا حديث النهي عن بيع الكالي بالكالي . وليس عقد التوريد عقداً ربوياً ، ولا إجماع على بطلانه ؛ لأنَّ النهي عن بيع الدين بالدين - بالإضافة إلى ضعف سنده - قد فُسر بما إذا كان هناك دينان قبل العقد ويباع أحدهما بالآخر .

كما أنَّ حديث نهي النبي ﷺ عن بيع الكالي بالكالي ضعيف السند أيضاً ، وقد فُسر إمّا بمعنى بيع الدين بالدين ، أو بمعنى أن يكون هناك دين في سلم فيباع في أجل ، ولم يكن عقد التوريد كذلك .

كما أنَّ من الواضح أنَّ بيع التوريد ليس بربا ؛ لأنَّه بيع سلعة بثمن . وهو عقد جديد لا إجماع على بطلانه ، كما هو واضح .

٤ - لا علاقة لعقد التوريد بالنهي عن بيع ما ليس عندك ؛ لأنَّ التوريد غالباً ما يكون على سلعة موصوفة كلية ، بينما النهي عن بيع ما ليس عندك يختص بالسلعة الشخصية الخارجية فيما إذا باعها غير مالکها لنفسه ، بينما عقد

التوريد وإن كان على سلعة شخصية معينة ؛ فإنَّ المفروض بيعها من قبل صاحبها إلى المشتري ، فلا محذور فيه .

٥ - أركان عقد التوريد هي : البائع (المورد) الذي يكون موجباً ، والمشتري الذي يقبل البيع .

٦ - شروط عقد التوريد هي الشروط العامة للمتعاقدین (بلوغ ، عقل ، اختيار) . وشروط العوضين هي نفس شروط السلم ، لكنها تكون للثمن وللمثمن معاً .

٧ - أنَّ عقد التوريد عقد لازم ؛ للأدلة القرآنية والروائية الدالة على اللزوم في العقود ، بالإضافة إلى الأصل العملي والعقلاني .

٨ - يثبت خيار المجلس في عقد التوريد إذا كان فيه مكان للعقد ، وينقضي بالتفرق ؛ للحديث المشهور : « البيعان بالخيار ما لم يفترقا » .

٩ - يثبت خيار الشرط في عقد التوريد ؛ للأدلة العامة على صحة الشرط : « المسلمون عند شروطهم » .

١٠ - يثبت خيار الغبن في عقد التوريد إذا تصورنا الغبن فيه مع جهل المغبون .

١١ - لا يثبت خيار الرؤية (وهو المسبب عن رؤية المبيع على خلاف ما اشترطه فيه المتبايعان) إذا كان التوريد على سلعة كلية موصوفة ؛ لأنَّ خيار الرؤية في العين الشخصية . أمّا إذا كان التوريد على سلعة شخصية معينة مرئية ثم اتضح أنَّها على خلاف الرؤية والوصف ، ثبت خيار الرؤية في عقد التوريد .

١٢ - لا يأتي خيار العيب في عقد التوريد إذا وقع على كلّي موصوف في الذمة . أمّا إذا وقع عقد التوريد على عين معينة شخصية فيثبت خيار العيب :

إذا وجدت معيبة، وكان العيب قبل القبض، ولم يعلم به المشتري.

١٣ - الشرط الجزائي (غرامة أو تعويضاً) صحيح في بيع التوريد عند عدم تسليم البضاعة نهائياً من قبل البائع، وهو يؤول إلى أن حق الفسخ إنما يثبت للبائع عند دفع الغرامة أو التعويض.

١٤ - الشرط الجزائي (غرامة أو تعويضاً) صحيح عند مخالفة البائع الشروط المشترطة في العقد، وهو يؤول إلى إسقاط حق المشتري في الفسخ أو عدم إعماله لخياره في مقابل الغرامة أو التعويض.

١٥ - الشرط الجزائي (غرامة أو تعويضاً) لا يصح عند عدم تسليم البضاعة في تاريخها المعين وسلّمت بعد ذلك؛ لأنّه يؤول إلى الربا الجاهلي التي منعت منه الشريعة.

ثانياً - عقود المناقصات:

١ - عقد المناقصة: هو إرساء العقد على أفضل العروض عند وجود العروض المتعددة في وقت واحد عرفاً.

٢ - عقد المناقصة قد يتضمن تملكاً لعين أو لمنفعة، وقد يتضمن عقد إجارة، وقد يتضمن استثماراً (كعقد مضاربة أو مزارعة أو مساقاة)، حسب متعلق عقد المناقصة.

٣ - الإيجاب المتقدم به البائع أو المقاول ملزم في عقد المناقصة على خلاف بقية العقود، كما أنّ الداعي إلى المناقصة ملزم باختيار أفضل العروض؛ كل ذلك للتعهد الموجود بين الأطراف على ذلك المعلوم من مفهوم المناقصة التي أقدموا عليها ورتبوا عليها الأثر، فهذه الالتزامات إمّا تعهدات من الأطراف أو شروط مشترطة في المناقصة، ويجب العمل على وفقها حسب الأدلة الشرعية؛ لوجوب الوفاء بالعهد أو الشرط.

٤ - إن ارتكازية عدم الفسخ في عقود المناقصات ترجع إلى الشرط الضمني بإسقاط خيار المجلس أو عدم إعماله، فهو عقد يشبه بيع الدار المحلوف على بيعها لشخص آخر.

٥ - المناقصة: عقد جديد لم يذكر في الكتاب والسنة والفقه، أركانه: المناقص والمناقص، يتم بتقديم الإيجاب المتمثل بعرض السلعة أو العمل الموصوفين بثمن معين، ويأتي القبول من الداعي إلى المناقصة على أفضل العروض. وقد يتم العقد بتقديم القبول بلفظ «اشتريت» أو «استأجرت»، ثم يأتي الإيجاب بلفظ «بعث» و «أجرت».

٦ - لا غرر في عقود المناقصات؛ لأننا نعلم بحصول العقد وصفة المبيع والثمن، أو صفة العمل والأجرة عند حصول العقد وتماه.

٧ - المناقصة والمزايدة يتفقان في التعريف ويختلفان في الهدف والغاية.

٨ - المناقصة عقد جديد يدل على صحتها العمومات القرآنية؛ كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ أو ﴿تجارة عن تراض﴾، و ﴿أحل الله البيع﴾ إذا كانت المناقصة تتضمن بيعاً.

٩ - لا علاقة للمناقصة ببيع ما ليس عندك؛ لأن المناقصة تكون على أمر كلي، بينما النهي عن بيع ما ليس عندك مختص بالعين الشخصية.

١٠ - يجوز بيع دفتر الشروط الذي بذل الداعي إلى المناقصة في إعداده مالاً، فيصح بيعه على جميع المناقصين بسعر التكلفة مقسمة على عدد الدفاتر، أو أكثر من التكلفة. كما يصح بيع كل دفتر بسعر التكلفة، ويجعل خيار الفسخ لمن لم ترس عليه المعاملة، فإن رست المعاملة على أحدهم فهو المستفيد من دفتر الشروط حيث يعتمد عليه في عمله، أما بقية المناقصين فيستعاد الثمن لهم إذا فسخوا المعاملة.

١١ - يجوز أخذ نسبة من الثمن لصالح المشتري أو المستأجر إذا امتنع البائع أو المستأجر من القيام بما يجب عليه بعد رسو المعاملة عليه ، ومعنى ذلك أنَّ البائع يحق له الفسخ عند دفع نسبة من الثمن إلى المشتري مثلاً. كما يمكن أن يكون استحقاق المشتري أو المستأجر لهذه النسبة بواسطة الشرط الذي اشترط في ضمن عقد البيع أو الإجارة (المقابلة) ، كما يمكن أن يكون عقداً برأسه .

١٢ - يجوز قصر المناقصة على المرخص لهم حكومياً بالدخول في مناقصات التوريد والأعمال ؛ لأنَّ الجهة الداعية إلى المناقصة مختارة في التعامل مع من تريد .

١٣ - يجوز للداعي إلى المناقصة أن يأخذ تأمينات نقدية أو غير نقدية كغرامة يستحقها إذا لم يقيم العميل بالوفاء بالتزاماته المنصوص عليها في العقد ، عدا شرط التسليم في الموعد المقرر ؛ لأنَّه يؤول إلى الربا الجاهلي الممنوع منه شرعاً إذا كان في عقد بيع كلي ، أمّا إذا كان في عقد إجارة أو في بيع عين شخصية فهو جائز ؛ استناداً إلى عموم «المسلمون عند شروطهم» ، ولا مانع يمنع من ذلك ؛ لعدم وجود الربا الجاهلي هنا . وجواز أخذ التأمينات النقدية في صورة عدم القيام بالشروط - إلّا شرط تأخر التسليم - استناداً إلى كونه شرطاً في ضمن عقد لازم .

١٤ - يجب إخبار البائع المشتري بالأجل الذي اشترى فيه البضاعة إذا كان البيع لبضاعة شخصية قد اشتراها بأجل وكان البيع مرابحة ، ولا يجب إذا كان البيع مساومة .

وينتفي موضوع هذا الحكم إذا كان المبيع كلياً في الذمة ، كما هو الغالب في عقود التوريد .

١٥ - يمكن سدّ الباب أمام مماطلة المشتري في تسديد ثمن البضاعة بطلب

البائع فتح الاعتماد المستندي من قبل المشتري لدى البنك، ولكن لا يجوز جعل الشرط الجزائي على المشتري في صورة تأخيرته في دفع الثمن لردعه عن المماثلة، سواء كان الشرط الجزائي غرامة أو تعويضاً، وذلك في صورة كون الثمن ديناً في ذمة المشتري، كما هو الغالب، لأنّ هذا يؤول إلى الربا الجاهلي الممنوع منه شرعاً.

الهوامش

- (١) أو ترسل كتب إلى جهات معينة تدعوهم إلى المشاركة ، فيما إذا كانت المناقصة محدودة .
- (٢) هذا الرأي مخالف لمشهور علماء الإمامية الذين يقولون بأنّ الشرط والالتزام الابتدائي لا يجب الوفاء به ، والذي يجب الوفاء به هو ما كان في عقد لازم .
- (٣) راجع بحث عقود التوريد من هذا البحث .
- (٤) الرأي عند علماء الامامية عدم صحة البيع إذا كان الثمنان مؤجلين ، إمّا على نحو الفتوى أو على نحو الاحتياط الوجوبي ، وحينئذ تكون عقود التوريد عندهم عبارة عن تفاهم على البيع فعند تسليم كل وجبة يحصل البيع بالنسبة لها فقط ولا إلزام على الطرفين قبلها .
- (٥) راجع عقود التوريد من هذا البحث ، تمهيد .
- (٦) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٧٤ ، ب ٧ من أحكام العقود ، ح ٢ و ٥ .
- (٧) المصدر السابق : ٣٧٦ - ٣٧٨ ، ب ٨ من أحكام العقود ، ح ١٣ و ٤ و ٦ .
- (٨) أقول : إنّ صورة خطاب الضمان النقدي يؤدي إلى تجميد المال لمدة من الزمن ، وقد استبدل بخطاب ضمان بحوالة أو شيك مصرفي أو ضمان بتعهد من شركة تأمين يجب عليها الدفع عند أوّل طلب من الجهة الداعية إلى المناقصة دون أي معارضة تصدر من صاحب العرض .
- (٩) وقد يطلب العميل تأمينات (نقدية أو غير نقدية) إذا شعر بأنّ الجهة المقابلة قد لا تلتزم بالعقد أو قد لا تؤدي ما عليها من مال في الوقت المحدد .
- (١٠) تقدمت الرواية في بحث عقود التوريد من هذا البحث .

(١١) جواهر الكلام ٢٣ : ٣٠٣.

(١٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣ : ٤٢٨.

(١٣) أمّا اعتماد التصدير : فهو الذي يفتحه المشتري الأجنبي في الخارج لصالح المصدر

(البائع) لشراء ما يبيعه هذا البائع الذي في داخل البلد .

المرأة والقضاء في الإسلام

□ الأستاذ السيد محسن الموسوي الجرجاني (*)

يُعَدّ القضاء من أهمّ المسائل وأكثرها حساسيةً وخطورةً في الإسلام؛ باعتبار أنه منصبٌ من مناصب النبوة وشؤونها التي أُنيطت بالأنبياء ﷺ لاسيما نبينا ﷺ، ولعلّ السرّ في ذلك هو أنّ سعادة كل مجتمع مرهونة بإقامة القسط والعدل فيه.

ومن الواضح أنّ بسط العدالة والقسط منوط بأمر القضاء بين الناس بالحق، فتحفظ من خلاله حقوق الضعفاء على حدّ حفظ حقوق غيرهم من الأقوياء، وإلا فتضييع حقوق الضعفاء من ناحية الأقوياء وذوي القدرة الماليّة أمر بديهي لا مرية فيه، فيبتلي المجتمع بالهرج والمرج ويزول الأمن والاستقرار.

ولأهميّة هذا المقام وخطورته نجد أنّ الامام أمير المؤمنين عليه السلام قد تصدّى للقضاء بنفسه، ولم يفوضه إلى غيره من القضاة، كما نجده أيضاً يؤكد توكيداً بليغاً في عهده إلى مالك الأشتر - واليه على مصر - في أمر اختيار القاضي والصفات التي تجب فيه، حيث يقول عليه السلام: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممّن لا تضيق به الأمور، ولا تمحّكه الخصوم، ولا

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية .

يتمادى في الزلّة، ولا يحصرُ من الفيء إلى الحق إذا عَرَفَه، ولا تُشْرِفُ نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشّف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم، ممّن لا يزدهيه إطراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل، ثمّ أكثر تعاهد قضائه وافسح له في البذل ما يزيل علّته، وتقلّ معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك، ما لا يطمع فيه غيره من خاصّتك، ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك، فانظر في ذلك نظراً بليغاً، فإنّ هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار، يُعمل فيه بالهوى، وتُطلب به الدنيا^(١).

وروى إسحاق بن عمّار عن الإمام الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال عليه السلام لشريح: «يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّا نبي أو وصي نبي أو شقي»^(٢).

وعن سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «اتقوا الحكومة، فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين كنبى أو وصي نبي»^(٣).

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة الدالّة على مدى الأهمية التي يوليها الإسلام لمنصب القضاء.

ومن هنا فقد أولى الفقهاء أهميّة وعنايةً خاصّة للقضاء، وتشددوا في الشروط المعتبرة فيه، حتى أنهاها بعضهم إلى ثلاثة عشر شرطاً، هي: البلوغ، العقل، الايمان، العدالة، طهارة المولد، الاجتهاد، الضبط والحفظ، الذكورة، السمع، البصر، النطق، الحرّية والكتابة.

وقد تعرّض لهذه الشروط في الجملة كل من بحث القضاء من فقهاءنا، كما أنّ ما ورد في عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك من خصوصيات وصفات

للقاضي، هي الأخرى قد وقعت مورداً لاهتمام الفقهاء كافة أيضاً؛ إذ بدون تلك الشروط والصفات لا يمكن تحقيق العدالة وبسطها في المجتمع.

وقد تطرح تساؤلات وربما شبهات حول بعض هذه الشروط كشرط الحرية، وطهارة المولد، والذكورة. فيسأل عن سرّ منع الإسلام - وهو دين العدالة - العبد أو المرأة، أو من لم تطب ولادته من القضاء ولو كان عالماً عادلاً جامعاً لشرائط القضاء كافة، الأمر الذي قد يعتبره دعاة حقوق الإنسان على خلاف العدالة الإجتماعية التي يدعو إليها الإسلام، حيث يُمنع بهذا الحكم نصف المجتمع عن مزاولة هذا الحق والمنصب!

والجواب عن ذلك منوط باثبات المنع بالأدلة الشرعية المتسالم عليها، فإذا تمت الأدلة الشرعية المعتبرة على ذلك فإنّ الاجابة على السؤال المذكور تكون بمكان من السهولة، حيث يمكن أن يقال حينئذ إنّ المنع من تولي المرأة القضاء أمر تعبدي به الشارع، لوجود مصلحة تفوت على المجتمع إذا هي تصدّت له، أو لوجود مفسدة يبتلى بها المجتمع إذا هي وليت القضاء. إلّا أنّ الكلام في قيام الدليل المعتبر على المنع وتمايمته.

وهذا ما سوف نبثه في هذا المقال، ولكن في خصوص واحد من هذه الشروط المذكورة وهو شرط الذكورية، حيث سيقع البحث عن مدى صلاحية المرأة وأهليتها للقضاء من ناحية فقهية، مستعرضين الأدلة على ذلك منعاً وجوازاً.

● نظرة عامة في أدلة الأحكام الشرعية:

نشير بشكل مختصر قبل البحث في مسألة قضاء المرأة، إلى مصادر الاستنباط بشكل عام:

١ - الكتاب، ولا شك في أنّه لو دلّ ظاهره على حكم فإنّه يعتبر حجة عليه، وهذا مما لا خلاف فيه، ولا يعتنى بخلاف المخالف فيه.

المرأة والقضاء في الإسلام !

٢ - السنة، وتشمل أقوال النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام وفعلهم، فإذا وردت رواية ظاهرة الدلالة على حكم ما ولم يكن لها معارض أمكن نسبة الحكم الوارد فيها إلى الشرع. إلا أن هذا يتوقف على:

١ - التسليم بحجية الخبر الواحد.

٢ - إن هذه الحجية ليست مطلقة، بل هي في خصوص الخبر الجامع لشرائط الحجية، فلا بد أن تكون سلسلة السند معلومة وموثقة، وهذا أصل مسلم لدى جميع الفقهاء فلا عبرة بالخبر إذا كان بعض رواته ضعيفاً أو مجهولاً أو متروكاً أو غير موثق.

وحاول البعض القول بحجية الخبر الضعيف إذا عمل به المشهور، فيكون عملهم جابراً لضعفه، إلا أن ذلك غير تام؛ لعدم استناده إلى دليل، وليس قابلاً للتوجيه إلا بناءً على حجية مطلق الظن، وما نحن فيه هو الظن الخاص أي بناءً على انفتاح باب العلمي، الذي آمن به جميع الفقهاء تقريباً. وقد فصلنا البحث في محله في عدم جابرية عمل المشهور للخبر الضعيف.

٣ - العقل، وهو من الأدلة والحجج على الأحكام الشرعية إذا كان مستجعماً لشروطه، وليس في حجيته خلاف إلا من الاخباريين، حيث نفوا حجيته، ولا يعول على كلامهم في هذا المجال، وقد ناقشنا رأيهم في محله أيضاً.

٤ - الإجماع، وقد قيل بحجيته منذ القدم، وهو يعني اتفاق جميع فقهاء الطائفة على حكم من الأحكام، وهذا الاتفاق لا بد أن يكون كاشفاً عن رأي الإمام عليه السلام في ذلك الحكم، فمنشأ الحجية فيه هو كاشفيته عن رأي المعصوم عليه السلام فيكون الإجماع حينئذ حجة على ذلك الحكم على نحو يمكن نسبته إلى الشارع المقدس.

ولا شك في أن الإجماع إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم فإنه حجة قطعاً،

ولكن إثبات ذلك يتوقف على أمرين:

الأول: تحصيل إجماعهم واتفاقهم على الحكم، وهذا ما لا يمكن اثباته في خصوص عصرنا بالنسبة إلى الفقهاء المعاصرين، فضلاً عن الأزمنة المتقدمة، فإن كثرتهم الكاثرة مضافاً إلى تشتتهم في البلاد والأقطار يمنع من الإحاطة بأقوالهم وآرائهم، سيما مع عدم معرفية الكثير منهم، الذين قد يجهلهم بنو بلدتهم فضلاً عن غيرهم.

الثاني: إنّه على فرض القبول بإمكان تحصيل الإجماع وإحرازه، فإنّه إنّما يجدي إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، وهذا ما لا يمكن القبول به أيضاً؛ إذ أي تلازم بين حصول الاتفاق والإجماع وبين رأيه عليه السلام؟ إلا من باب اللطف، وهو ما لا يراه فقهاؤنا. ولا طريق آخر للكشف، فلا سبيل إلى القول بحجته حينئذ.

فإذاً مدركية الإجماع تتوقف أولاً على إحرازه، وثانياً على فرض كاشفيته، فإذا لم يكن كاشفاً فلا قيمة له. نعم قد يولد الظن، إلا أنه ليس بمعتبر عندهم.

وهناك نقطة أخرى ينبغي الالتفات إليها في حجة الإجماع وهي: أنه على فرض التسليم بحجية الإجماع، فإنه في خصوص المورد الذي يخلو معقده من دليل آخر يدل عليه، وإلا كان هو المنشأ في الحجة، دون كاشفية الإجماع عن رأي المعصوم كما هو الفرض في حجيته. ومن الواضح فإن وجود هذا الاحتمال يشكل مانعاً من احراز كاشفيته، فالإجماع المعتبر إذاً هو خصوص ما لم يكن فيه مدرك ولا محتمل المدركية، بل كان تعبيراً محضاً كما عليه القائلون بحجية الإجماع.

نظرة عامة في أدلة مشروعية القضاء:

إِنَّ الْأَصْلَ الْأَوَّلِيَّ هُوَ عَدَمُ نَفُوذِ وِلَايَةِ أَوْ قِضَاءِ أَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا مَا قَامَ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ وَأَخْرَجَهُ ، وَقَدْ قَامَ الدَّلِيلُ الْقِطْعِيُّ عَلَى ثُبُوتِ الْقِضَاءِ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، فَإِنْ مِنْ

المرأة والقضاء فى الإسلام

المسلمات التاريخية هو أن النبي ﷺ وكذا أمير المؤمنين عليه السلام كانا قد تصديا للقضاء، وتدل على ذلك بعض الآيات الكريمة، منها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴾ (٤).

وقال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (٥).

وقال أيضاً: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ (٦).

ففى الآيات دلالة صريحة وواضحة على أن من خصوصيات النبي الأكرم ﷺ منصب القضاء، بل يستفاد من بعضها أن فلسفة نزول القرآن على النبي هو الحكومة والقضاء بين الناس، وعليه فإذا توقف اعتقاد الناس وإيمانهم على القبول بقضاء النبي ﷺ وكانوا مأمورين أيضاً بالرجوع إليه وعدم التحاكم إلى الطاغوت فى منازعاتهم - كما أن الهدف من نزول الكتاب هو ما ذكرنا من الحكومة بين الناس - فإن ذلك كله ينتج لزوم الانعاز بأن الرسول ﷺ إنما بعث للحكومة والقضاء بين الناس.

وهذا الأمر يُعدّ من الضروريات والمسلمات الواضحة، وكذا ثبوته للأئمة عليهم السلام من بعده وذلك:

١ - لقرنه سبحانه فى الآية (٥٩) من سورة النساء بين طاعة الامام وطاعة الرسول، فىكون القضاء الذى هو نوع من الأمر واجب الاطاعة أيضاً.

٢ - باعتبار أنهم الولاة والخلفاء من بعده ولا يمكن أن يكونوا كذلك وقضاؤهم وحكومتهم غير نافذة، والحال أن القضاء يعدّ شعبة من شعب الولاية.

٣ - مضافاً للنصوص الدالة على ثبوت القضاء للنبي والوصي من بعده.

٤ - عدم اكتفاء الأئمة عليهم السلام بمباشرة القضاء فحسب بل كانوا يقومون بتنصيب القضاة وتعيينهم، مما يدل على أنَّ أصل القضاء ثابت لهم من قبله سبحانه، أو بتفويض من نبيه ﷺ، فإذا ثبت القضاء لهم هو أيضاً من المسلمات القطعية.

القضاء في عصر الغيبة:

ظهر مما تقدم أنَّ ثبوت القضاء للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده أمر جزمي لا خلاف فيه.

وأما في عصر الغيبة، فقد يقال بانتفاء القضاء فيه، لانتهاء أصل الولاية. كما أنَّه قد يقال أيضاً بأنَّ المجتمع يفتقر إلى القضاء بشدة، فلو لم يكن لعامة الفوضى وساد الهرج والمرج فلابد حينئذ من القبول بالحاكم الوضعية وقضاء من يلي فيها ذلك.

إلا أنَّ هذا الكلام ليس بفني، لأنَّ بحثنا هو حول القضاء الشرعي الثابت بالأدلة المعتبرة، بحيث يكون نافذاً من جهة الشارع، ومثل هذا القضاء ثابت للنبي والأئمة عليهم السلام قطعاً كما سلف، وأما غيرهم فهو بحاجة إلى دليل يخرجهم من الأصل الأولي القاضي بعدم نفوذ قضاء أحد على أحد، فجواز القضاء لغيرهم عليهم السلام منوط باذنهم له في ذلك، هذا وإنَّ مما لا نزاع ولا خلاف فيه، ثبوته للفقهاء والمجتهدين، بل هو من ضروريات الفقه كما هو الحال في منصب الافتاء بخلاف الولاية لهم فإنَّها وقعت موقع الاختلاف.

وهذا الحكم - القضاء - ثابت سواء قلنا بثبوت ولاية الفقيه - كما هو الصحيح بنظرنا - أم لم نقل.

أما بناءً على ثبوتها فلكون القضاء شعبة من شعب الولاية، وأما بناءً على عدم ثبوتها، فباعتبار علمهم بالكتاب والسنة، - حيث إنَّ القضاء ينبغي أن

المرأة والقضاء في الإسلام !

يكون على ضوئهما، وليس من هو أعلم بهما غيرهم فيجوز لهم ذلك، بل يجب - وأيضاً للروايات الواردة في ذلك، وهي:

١ - مقبولة عمر بن حنظلة الواردة عن الصادق عليه السلام في النهي عن الترافع إلى قضاة الجور وسلاطينهم وإنما كما قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً...»^(٧).

وهذا النص هو من أهم النصوص على المدعى المذكور، حيث إن الإمام عليه السلام قد نصب للقضاء خصوص العارف بالحلال والحرام، وهو بنفسه دليل على نصب الفقهاء للقضاء للنكته المذكورة.

وهذه الرواية وإن كان قد نوقش في سندها؛ لعدم ورود توثيق في حق عمر بن حنظلة إلا أنه لم يضعف أيضاً، وقد تلقاها الأصحاب بالقبول من دون تردد - ولذا سميت بالمقبولة - وعليه فإنه لا يستبعد حصول الإطمئنان بصورها.

٢ و ٣ - روايتا أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال - ولا يستبعد أن تكونا رواية واحدة قد رويت مرتين - عن أبي عبد الله عليه السلام حيث جاء في إحدهما: قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: «قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى (تدارؤ) في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فاني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضهم بعضاً إلى السلطان الجائر»^(٨).

وفي الأخرى: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضهم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»^(٩).

ودلالتهما على المطلوب واضحة إلا أنَّ الكلام في سندهما، فإنَّ الأولى قد وقع في سندها أبو جهم (ثوير) الذي لم يوثقه أحد؛ ولاشتراك أحمد بن محمد فيه بين الثقة وغيره.

والأهم من ذلك كلّه راوي الروایتين أبو خديجة، الذي قد ضعفه الشيخ وابن داود والعلامة، وإن كان قد وثّقه النجاشي، فيعارض تضعيف الشيخ حينئذ ويتساقطان، فيبقى الرجل من دون توثيق. وحجّيتها بعمل المشهور مبنية على قبول جابرية عملهم أولاً، وثانياً أنّه غير تام صغرى لامكان استناد المشهور في فتواهم إلى أدلّة أخرى موجودة في المسألة. وعليه فلا يمكن التعويل على الرواية الأولى وإن اطلق البعض عليها لفظ الصحيح. ومنه يظهر الحال في الرواية الثانية أيضاً.

وهذه الروايات الثلاثة صريحة في دلالتها على نصب الفقهاء للقضاء. وثمة روايتان أخريان تختلفان في نوع دلالتها مع الروايات السابقة، حيث تدلان على المطلوب بالعموم والإطلاق وهما:

٤ - ما روي في خطبة عن علي عليه السلام أنّه قال في من يكون بيده الأمر: «أيّها الناس إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه...» (١٠).

والمراد بالأمر هنا هو الحكومة، وقد تقدم أنّ القضاء شعبة من الحكومة والولاية، وهي مطلقة لكل زمان ومكان، فتشمل القضاء في عصر الغيبة أيضاً.

لكن الكلام أولاً: في سندها. وثانياً: في دلالتها، حيث دلّت على تولي الفقهاء للحكومة في عصر الغيبة، وهو وإن كان أعم من القضاء وشامل له، إلا أنّه ليس مساوياً له، فلا يمكن التمسك بها لإثبات الوجوب الكفائي للقضاء في ذمّة الجميع.

٥ - ما كتب به ﷺ في عهده إلى مالك الأشر حيث أوصاه باختيار من هو أكثر علماً وكمالاً لأمر القضاء، أي علماً بالأحكام الشرعية وهذا الأمر منحصر بالفقهاء، فيكونون منصوبين بالدلالة الالتزامية.

وقد يقال: بأنها واردة في مورد خاص مضافاً إلى ضعف سندها، ولكن شهرتها تورث الاطمئنان بصورها عنه ﷺ، كما أن مفادها يشهد بضعف احتمال صدورها عن غير الامام ﷺ، وأما دلالتها على ثبوت القضاء للفقهاء فبإلغاء الخصوصية في المورد الذي وردت فيه وهو ولاية الأشر على مصر.

٦ - عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن قول الله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام﴾ فقال ﷺ: «يا أبا بصير! إن الله عز وجل قد علم أن في الأمة حكماً يجورون، أما أنه لم يعن: حكماً أهل العدل، ولكنه عني: حكماً أهل الجور،...» (١١).

ودلالتها جد صريحة في نفوذ قضاء القاضي إذا كان عادلاً، وأنه مما يرضي الله سبحانه. وهي أيضاً مطلقة. إلا أنها ضعيفة بعبد الله بن بحر.

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة المتواترة تواتراً إجمالياً، الدالة على تأكيد الأئمة ﷺ في إحياء أمرهم، والرجوع في الحوادث إلى رواية أحاديثهم، والحكم بما أنزل الله.

٧ - العمومات والاطلاقات الدالة على اقامة العدل، فهي تدل على ثبوت القضاء للفقهاء.

قال تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ (١٢)، وقال: ﴿إن الله يأمر أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ (١٣)، وقال أيضاً: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ (١٤).

وهذه الآيات تريد تحقيق العدالة في المجتمع الانساني من جميع المكلفين بما فيهم النبي ﷺ، فالآية الأولى تقول: انّ الله يأمر بالعدل والإحسان، وتأمّر الآية الثانية الجميع بأنّ يحكموا بالعدل إذا حكموا بين الناس، والآية الثالثة تأمر المؤمنين بالعدل، وهذه الآيات مطلقة تطلب تحقيق ذلك في كل زمان ووقت ومن جميع المكلفين.

وينحصر تحقيق العدالة بمعناها الواسع باقامة الحدود الالهية واجراء الأحكام الشرعية والقضاء بين الناس بالعدل بلا ملاحظة أي شيء إلّا عند المزامحة، وإلّا فإنّ حصر القضاء في قاضي التحكيم لا يحقق الغرض المقصود؛ إذ ليس قضاؤه عاماً ولا ملزماً، فاذاً يستفاد من هذه الآيات والروايات الأخرى الواردة بهذا المضمون انها تخاطب المؤمنين باقامة العدل وتسوقهم نحو تولّي القضاء، بل إنّ الخطاب فيها عام يشمل جميع المؤمنين والمؤمنات غاية الأمر انّ هذا الوجوب كفائي، هذا أولاً.

وثانياً: أنّه يشترط في من يلي القضاء شروطاً معينة، فمثلاً يشترط فيه أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية المتعلقة بالقضاء، ليكون قضاؤه موافقاً للعدالة. وإلّا كان بغير (ما أنزل الله) أولاً، وعلى غير مقتضى العدالة ثانياً.

إن قيل: إنّما يتم ما تقدم إذا قلنا بأنّ الأمر بالعدالة في الآيات السابقة مولوياً وليس كذلك، لأنّه مخالف للمعيار والملاك في المولوية وهو كون المأمور به ليس مما يدركه العقل بوضوح، وليس موردنا من هذا القبيل، فإنّ تحقيق العدالة مما يدركه كل عاقل، وحينئذ لا بدّ أن يكون الأمر بها ارشادياً. وعليه فلا يمكن اثبات الأمر الشرعي والمولوي بها.

قلنا: إنّ العقل إذا حكم بوجوب العدالة، وأقرّت الشريعة ذلك، لزم منه وجوب تحقيق العدالة على كافّة المكلفين عقلاً وشرعاً، فيجب عليهم تولّي ما يحققها من الولايات والمقامات مما يضمن معه اتساع العدالة وانتشارها.

ومعلوم أنّ ادراك العقل لمسألة ما يعضد في عمومها فلا يبقى مجال لتوهم اختصاصها بزمان دون زمان .

٨ - القضاء بالعدل مما يتوقف عليه النظام المدني ، وإلاّ للزم الحرج والمرج وعمّت الفوضى في المجتمع ؛ لأنّ ديمومته واستمراره مرهونة بحاكمية العدل والقسط فيه ، وما يكون هذا شأنه فإنّه يجب كفاية بحكم الشرع والعقل ولأجل هذا يجب على عامة المكلفين ، وبالتعاقب تحصيل شرائطه إلى أن يصل حدّ الكفاية والنصاب ، وإلاّ كان الجميع عاصين لله ، وفي تركه تهديد بزوال الحكومة الإسلامية ، وإلى هذا يشير قول أمير المؤمنين عليه السلام : « يستدل على زوال الدول بأربع : تضييع الأصول ، والتمسك بالفروع ، وتقدم الأراذل ، وتأخير الأفاضل » ^(١٥) .

هل ينفذ قضاء المرأة ؟!

في المسألة قولان : قول بالجواز والنفوذ ، وقول بالمنع وعدم النفوذ .

القول الأوّل :

يمكن أن يستدل على الجواز بأنّ مقتضى جميع ما تقدّم من الأدلة الدالة على مشروعية القضاء وجوبه اطلاق الحكم في ذلك للرجل والمرأة معاً ، إذ النكته كلّها في جواز تولي القضاء ونفوذه هو أن يكون بالعدل وعلى وفق الكتاب والسنة ، وأن يتوفر في القاضي شرط الايمان ، وهذا هو أقصى ما تدلّ عليه الأدلة السابقة ، وأمّا ما عدا ذلك ، فبحاجة إلى دليل خاص لاثباته ، إذ مقتضى ما تقدم عدم اشتراط شرط زائد غير ما ذكرنا ، وإن لم يبعد أن نقول باشتراط كل ما يمنع من العقل والبلوغ ؛ إذ لا يطمئن بقضاء المجنون والصبي من حيث العدالة وكونه موافقاً للكتاب والسنة ، فالصبي ما دام صبيّاً - حتى لو نال درجة الاجتهاد - قد لا يرى نفسه مكلفاً بالأحكام فيقضي بخلاف مقتضى

العدالة، والأمر في المجنون والسفيه أوضح.

كما لا يبعد أن يقال بشرطية عدم كل نقص يخل بشرطية العدالة في القضاء. ومن هنا اشتروا البصر والسمع والنطق والكتابة والذاكرة لتأثيرها في دقة التشخيص والحكم.

ولكن الحق أن يقال باشتراط بعضها لا جميعها، فإن غير العارف بالكتابة يمكنه الاستعانة بغيرها، بل قد لا يحتاج إليها أصلاً. نعم، قد يصعب القضاء لفاقد البصر والسمع والنطق.

وكيفما كان فإن اشتراط الذكورية مما لا دليل عليه، بل الدليل على نفيه وهو الاطلاقات المتقدمة. وسيوضح صحة هذا القول من خلال استعراض القول الثاني ومناقشة أدلته.

القول الثاني:

وهو قول المشهور، بل قيل هو مجمع عليه بين الأصحاب، حيث لم يتردد فقهاؤنا في المنع، وذلك بتقييد الاطلاقات المتقدمة وإليك استعراض نبذة من أقوالهم قبل ملاحظة استدلالاتهم ومناقشتها:

قال الشيخ في المبسوط: «المرأة لا ينعقد لها القضاء بحال. وقال بعضهم [الجمهور] يجوز أن تكون المرأة قاضية، والأول أصح» (١٦).

وقال في الخلاف: «لا يجوز أن تكون المرأة قاضية في شيء من الأحكام، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون قاضية فيما يجوز أن تكون شاهدة فيه، وهو جميع الأحكام، إلا الحدود والقصاص. وقال ابن جرير: يجوز أن تكون قاضية في كل ما يجوز أن يكون الرجل قاضياً فيه، لأنها تعد من أهل الاجتهاد. دليلنا: أن جواز ذلك يحتاج إلى دليل؛ لأن القضاء حكم شرعي، فمن يصلح له يحتاج إلى دليل شرعي وروي عن النبي ﷺ أنه

قال: لا يفلح قوم وليتهم امراة...» (١٧).

وقال ابن البراج: «المراة لا ينعقد لها القضاء على حال» (١٨).

وقال المحقق الحلبي: «لا ينعقد القضاء للمراة وإن استكملت الشرائط» (١٩).

وقال العلامة الحلبي: «لا ينعقد القضاء للمراة فى الحدود وغيرها» (٢٠).

وقال الشهيد الأوّل: «لا ينعقد قضاء المراة، لإطباق السلف على المنع منه» (٢١).

وقال الشهيد الثانى: «وأما اشتراط الذكورة، فلعدم أهلية المراة لهذا المنصب، لأنّه لا يليق بحالها مجالسة الرجال، ورفع الصوت بينهم، ولا بدّ للقاضي من ذلك. وقال أيضاً: هذه الشرائط عندنا موضع وفاق» (٢٢).

وقال الفاضل الهندي بعد قول العلامة فى القواعد (ولا ينعقد قضاء المراة وإن اجتمعت باقى الشرائط): «لما فى الأخبار من نقصان عقلها ودينها وقيام اثنين منهن مقام رجل فى الشهادة غالباً وعدم صلاحيتها للإمامة فى الصلاة للرجال...» (٢٣).

وقال السيد المجاهد صاحب المناهل: «لا ينفذ قضاء المراة وإن كانت عالمة مجتهدة، ولهم وجود: منها ظهور الاتفاق عليه، ومنها أنّه حكى فى الرياض عن العلامة دعوى الاجماع...» (٢٤).

وقال الشيخ الأعظم: «ويشترط فى القاضي أيضاً الذكورة، فالمراة لا تولى القضاء كما فى النبوي المطابق للأصل المنجبر بعدم الخلاف فى المسألة» (٢٥).

وقال المحقق النجفى بعد عبارة المحقق التى ذكر فيها شروط القضاء ومنها الذكورة: «بلا خلاف أجده فى شيء من ذلك» (٢٦).

وقال السيد اليزدي: « لا يصح قضاء المرأة ولو للنساء » (٢٧).

وقال السيد الخوانساري: « وأما الذكورة فادعي الاجماع على اعتبارها، واستدل أيضاً على اعتبارها بالنبوي « لا يفلح قوم ولتهم امرأة » (٢٨).

وأما الأدلة على قول المشهور، فهي:

الدليل الأول: الكتاب: وقد استدل بثلاثة آيات على ذلك:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (٢٩).

حيث دلّت على قواميّة الرجال على النساء، ولازمها سلطنة الرجال وحكومتهم عليهنّ، فلو كانت المرأة تصلح للقضاء لانتج عكس المطلوب، فتصير القواميّة لهنّ على الرجال (٣٠).

وهذا الكلام في غاية الغرابة، إذ الآية أجنبية عن المقام، ولا دلالة لها فيما نحن فيه، لورودها في الزوج والزوجة، كما يشهد لذلك ما ورد في شأن نزولها، فهي تثبت للزوج مسؤولية إدارة الأسرة، لكونه من تجب عليه النفقة شرعاً، ولوجود بعض الخصوصيات التي لا تتوفر في المرأة، فاجتماع هذين الأمرين معاً، تكون مسؤولية الأسرة على عاتق الرجل، وعليه فانه يمكن القول بأنه متى ما وُجد هذان الأمران في المرأة أو أحدهما كان للمرأة ذلك، أو أنها تشارك الرجل فيه، فلو تكفلت المرأة - مثلاً - بالنفقة، انتفت القيمة عن الرجل وكانت للمرأة، وذلك لأنّ قوام قيمته مركب من النفقة ودفع المهر معاً، وبانتفاء أحدهما ينتفي المركب.

إذاً، مورد الآية هو الأسرة، ولا ربط لها بالمناصب الاجتماعية الأخرى، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ القيمة في الأسرة منوطة بالأمرين المذكورين وبانتفاء أحدهما

تنتفى القيومة عن الرجل .

وثالثاً : أنه غير معقول أن تثبت القوامية لكل رجل على كافة نساء المجتمع !

ورابعاً : أن منصب القضاء لا يراد به إثبات القيومة على الغير حتى يقال إن فيه إثباتاً لقيومة المرأة على الرجل ، وهو مناف لصريح القرآن ، إذ يمكن أن يكون المحكوم عليه قيمياً على القاضي ، بل يراد به رفع الخصومة على ضوء حكم الكتاب والسنة ، وهذا ما يمكن أن يتصدى له كل من الرجل والمرأة .

الآية الثانية : ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ (٣١) .

وقد استدلل بها بعض الفقهاء (٣٢) على القول بالمنع من دون تقريب لوجه الاستدلال بها ، كما أنه لم يظهر لنا وجهه أيضاً حيث إن الآية دلّت على جواز ارجاع المطلقة بالطلاق الرجعي ، ودلّت أيضاً على أن للمرأة حقوقاً على الرجل كما هي للرجل أيضاً عليها مع تفاوت يسير في حقوقه ، وهذا أجنبى عما نحن فيه جداً .

الآية الثالثة : ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ (٣٣) .

وهذه الآية كسابقتيها أجنبية عن المقام جداً ، وعلى فرض أن يكون مفادها منع نساء النبي ﷺ من الخروج من بيوتهن ترغيباً لبعضهن من الخروج لحرب البصرة مثلاً ، فهي آية عن التعميم لباقي النساء .

ويمكن أن يقرب الاستدلال بها بوجه آخر ، وهو دعوى اطلاق المنع فيها من الخروج إلى خارج البيت الشامل لخروجها للقضاء .

ولكن يرد عليه مضافاً للأدلة الكثيرة الدالة على جواز خروجهن من بيوتهن ، أن الآية بنفسها آية عن هذا الاستدلال ، حيث نهت نساء النبي ﷺ

من الخروج متبرجات كما كانت عليه نساء الجاهلية، ولم تنه عن مطلق الخروج.

الدليل الثاني: الروايات:

الرواية الأولى: معتبرة أبي خديجة الوارد فيها قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم» (٣٤).

ولعلها من أهم أدلة القول بالمنع، ولكن يمكن المناقشة فيها:

أولاً: بضعف السند بأبي خديجة سالم بن مكرم الجمال، حيث ضعفه كل من الشيخ وابن داود والعلامة الحلي، وبتضعيف أمثال هؤلاء تسقط الرواية عن الاعتبار، ولا يجدي توثيق النجاشي في المقام، لمعارضته بتضعيف الجماعة فيتعارضان ويتساقطان، وتبقى الرواية بلا توثيق فلا يمكن الاستناد إليها، ولا يمكن حينئذ وصفها بالصحيحة أو المعتبرة كما قد يرى في السنة البعض.

ثانياً: إن أقصى ما تدلّ عليه الرواية النّهي عن الرجوع إلى قضاة الجور، والأمر بالرجوع (إلى رجل منكم)، وليس فيها مفهوم يمنع عن الرجوع إلى النساء؛ لأنّ كلمة (رجل) لقب، ولم يدع أحد حجّة مفهوم اللقب.

ولا ينبغي لأحد قبوله، بل إنّا أنكرنا مفهوم الوصف فكيف بمفهوم اللقب.

لا يقال: إذا لم يكن مراد الامام عليه السلام حصر الرجوع في خصوص الرجل فما هو الوجه لذكره حينئذٍ؟

فإنّه يقال: إنّ كلمة (رجل) لم تؤخذ قيداً حتى يقال إنّ الأصل في القيود الاحترازية، وإنّما ذكرت على نحو المشيرية لمن يصلح للقضاء، باعتبار أنّ الرجل ممن يصلح للقضاء زمن صدور الرواية، فعنوان الرجل أخذ مشيراً لكل من يصلح للقضاء.

ثم على فرض قبول قيديّة الرجل في الرواية، فإنّه قيد غالبي، ناظر إلى أنّ أكثر الرجال قديماً بل وحتى حديثاً أجدر من النساء في القضاء، ولا مفهوم للقيد الغالبي فلا يثبت المطلوب أيضاً، ومما يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَرِيبَانَكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ (٣٥)، فإنّ مطلق الربائب من محارم الرجل ولا خصوصية لمن تكون في حجره سوى الغلبة، فالقيد في الآية غالبي لا مفهوم له؛ إذ المفهوم ناشئ من فقد الفائدة لذكر القيد سواء، والقيد الغالبي ليس كذلك.

وعليه فإنّ الرواية على فرض صحتها سنداً - وهي ليست كذلك - غير دالّة على المنع المدعى، فإنّ اثبات شيء لا ينفي ما عداه، هذا مضافاً إلى أنّ ما عدا رواية أبي خديجة مطلقة قد ورد فيها لفظ (من) أو (رواة أحاديثنا) الشامل للنساء أيضاً، ومن البديهي أنّه لا يمكن جعل رواية أبي خديجة ونحوها مقيدة لها بحال.

الرواية الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة وهي وإن كانت قد تلقاها الأصحاب بالقبول، إلّا أنّ الوارد فيها «ينظران إلى من كان منكم»، و (من) تشمل الرجل والمرأة، فتكون دلالتها على العكس أدلّ، وعلى فرض ورودها بهذا اللفظ فإنّ المناقشة فيها بنفس ما تقدم في رواية أبي خديجة.

الرواية الثالثة: وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام التي رواها الشيخ الصدوق بطولها في آخر (من لا يحضره الفقيه) عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد. وأفرد لها الشيخ الحرّ باباً تحت عنوان (انّ المرأة لا تولّى القضاء) وهي: «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» (٣٦).

وقد تمسك بها بعض الفقهاء (٣٧) لما ورد في ذيلها.

ويمكن المناقشة فيها:

أولاً - بضعف السند، فإنّ طريق الشيخ الصدوق إلى حماد بن عمرو مشتمل على عدّة مجاهيل على ما ذكره المقدس الأردبيلي، مضافاً إلى جهالة كل من حماد وأنس وأبيه. فهي في منتهى الضعف والاهمال.

والعجب من صاحب الوسائل حيث عقد لها باباً خاصاً كما هو ديدنه فيما يجده من روايات الكتب الأربعة حيث يذهب إلى تصحيحها، وذلك من عجائب ما يعتقده الاخباريون!

ولئن قيل إنّ ضعفها منجبر برواية الأصحاب لها وعملهم بها^(٣٨) قيل في جوابه:

١ - أنّ عمل المشهور لا يمكن أن يكون جابراً لضعفها، حيث إنّّه لا وجه لذلك.

٢ - وعلى فرض قبول الجابرية، فإنّ ذلك متوقف على إحراز عمل المشهور بها أولاً. ولا يتم ذلك إلّا في مورد انحصار الدليل. وليس الأمر كذلك؛ إذ قد تقدم ما يدل عليه سابقاً مما يحتمل معه استناد المشهور إليه.

ثانياً - على فرض تسليم صحة السند تنزلاً، فإنّها قاصرة دلالة عن إفادة المطلوب؛ لأنّ قوله عليه السلام «ليس على النساء» لسانه نفي الوجوب عليهن لا نفي نفوذ قضائهنّ، وإلّا كان مقتضى صناعة الكلام أن يقال: ليس للنساء جمعة... ولا تولّى القضاء، فإذا لسانه لسان نفي الوجوب. وهو نظير نفي وجوب صلاة الجمعة عليهنّ الذي لا يلزم نفي الصحة إذا حضرن فيها.

ثالثاً - ولئن تنزلنا عن ذلك، مسلمين دلالة الرواية على الحرمة، فإنّ ثمة ما يمنع من قبولها، حيث ورد في ذيلها جملة من الأمور المكروهة، وبذلك يتساوى احتمال الحرمة والكراهة معاً في فقرة «ولا تولي القضاء».

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال عن أحمد بن الحسن القطّان... عن أبي جعفر عليه السلام: «ليس على النساء أذان ولا اقامة ولا جمعة ولا جماعة... ولا تولّى المرأة القضاء» ^(٣٩) وهي أولى من بعض النبويات التي استدلت بها البعض للقول بالمنع، ولم يتعرض لهذه الرواية التي هي كسابقتها في التفصيل والمضمون وضعف السند، فإنّ رجال سنده ما عدا الشيخ الصدوق وجابر بن يزيد الجعفي راوي الحديث، كلهم مجاهيل، فالقطّان، ومن يروي عنه: الحسن بن علي العسكري عن محمد بن زكريا عن جعفر بن عمارة، عن أبيه، لم يرد فيهم توثيق جميعاً، وكون القطّان من مشايخ الصدوق لا يجدي هنا شيئاً، فالرواية إذاً في غاية الضعف.

والمناقشة في دلالتها كالمناقشة في دلالة الرواية السابقة. وقوله «لا تولّى القضاء» وإن كانت جملة مستقلة بحسب الظاهر لا عطفاً على (ليس) حتى يقال إنّ تركيبتها لا يدل على عدم الجواز. إلّا أنّ اعتبارها جملة فعلية محل تأمل وبحث، فالظاهر أخذها من وصيّة النبي ﷺ السابقة، ويحتمل حينئذ زيادة كلمة (المرأة) فيها من النسخ، هذا مضافاً إلى أنّنا نقطع بارادة الكراهة من باقي فقراتها لا الحرمة مما يحتمل معه ارادتها منها أيضاً، فلا يكون لها ظهور في الحرمة حينئذ.

الرواية الخامسة: ما روي مرسلأ: «ليس على النساء جمعة ولا جماعة... ولا تولّى القضاء» ^(٤٠).

وقد تمسك بها بعض فقهاء العصر ^(٤١)، وفيه أولاً: أنّها مرسلّة لا اعتبار بها. وثانياً: أنّها جملة نافية لم يتضح المراد منها، ويحتمل قوياً إرادة الكراهة منها؛ لاشتمالها على جملة من المكروهات والمستحبات في سياقها، وعليه فالرواية لا يمكن الاستدلال بها.

الرواية السادسة: ما رواه الجمهور بعبارات مختلفة عن النبي ﷺ أنّه

قال: « لا يفلح قوم وليتهم امرأة » كما نقله الشيخ الطوسي في الخلاف^(٤٢)، والموجود في كتبهم: « هلك قوم ولّوا أمرهم امرأة »^(٤٣) و « لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة »^(٤٤)، و « ما أفلح قوم ولّوا أمورهم امرأة »^(٤٥)، و « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة »^(٤٦). وقد قال عليه السلام هذه الكلمة عندما بلغه تولية الفرس ابنة ملكهم كسرى عليهم.

وقد تعتبر هذه الرواية من أفضل ما يستدل به للمنع وقد وقع الاستدلال بها من الشيخ، وتبعه عليه آخرون^(٤٧)، إلا أنه مع ذلك يمكن المناقشة فيها: أولاً - بالارسال من الذين لا اعتداد بارسالهم.

ثانياً - بمنع دلالتها؛ إذ موردها المنع من تولية مثل ابنة كسرى ولا ربط لها بمسألة تولي المرأة القضاء إذا كانت عالمة فاضلة تقضي على طبق كتاب الله وسنة نبيه.

ثالثاً - أنّ نفى أهليتها للولاية على الجميع لا يلزم نفى صلاحيتها في القضاء ورفع الخصومات.

رابعاً - انها غير دالة على الحرمة حتى في موردها - الولاية - لأنّ التعبير بـ « ما أفلح » لا يفيد الحرمة، نظير قوله تعالى: ﴿ قد أفلح المؤمنون ﴾^(٤٨)، لافادة أعلى المراتب وأكملها.

فالعجب من الشيخ، ومن تبعه سيّما المعاصرين كيف تمسكوا بها^(٤٩)؟ إلا أن يكون مقصودهم التأييد، ولكنها غير صالحة حتى لذلك، لأنها أولاً: مرسله كما عرفت، فلا تصلح للتأييد. وثانياً: أنّ التأييد إنّما يكون في مورد قد قامت عليه الأدلة، وليس المقام كذلك.

الرواية السابعة: ما رواه الجمهور وتمسك به الشيخ^(٥٠) وهو قوله عليه السلام: « أخروهنّ من حيث أخرهنّ الله »^(٥١).

قال الشيخ: فمن أجاز أن تلي القضاء فقد قدمها وأخر الرجل عنها^(٥٢).

وهي مضافاً إلى ارسالها ليس فيها دلالة على المنع، كما لا يخفى.

الرواية الثامنة: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من فاته شيء في صلاته فليستح فإِنَّ التسبيح للرجال، والتصفيق للنساء»^(٥٣).

استدل بها الشيخ أيضاً بدعوى أنه ﷺ قد نهى النساء عن النطق لثلاث يسمع كلامهن مخافة الافتتان بهن، فبأن تمنع القضاء الذي يشتمل على الكلام وغيره أولى^(٥٤).

وهذا الكلام في غاية الغرابة والعجب من مثل الشيخ، فإنه يرد عليه:

أولاً - أن الرواية مجهولة ولم يعلم صدورها من النبي ﷺ.

ثانياً - أن مضمونها لم يطرح في الفقه ولم يبحثه الفقهاء وهذا يؤيد عدم صدورها.

ثالثاً - أن لازمها عدم جواز الكلام للنساء مع الرجال لعدم جواز التسبيح لهنّ، وهو مما لا يمكن الالتزام به، لقيام الدليل على جواز ذلك.

رابعاً - أن التسبيح يمكن الاتيان به اخفاً بحيث لا يسمعه الرجال.

خامساً - أن لازم ذلك عدم جواز الصلاة لهنّ بحضور الرجال إذا سمعوا القراءة والأذكار، فإذا جاز لهنّ القراءة والأذكار اخفاً، جاز ذلك في التسبيح أيضاً.

سادساً - أن حصول الافتتان بسماع صوت المرأة في الصلاة إنّما يتحقق إذا كانت صلاتهن بحضور الأجانب، وليس الأمر كذلك غالباً، وعليه فالمنع من التسبيح مطلقاً في غير محله.

سابعاً - أنه على فرض التنزل عن جميع ما تقدم من المناقشات ، فإنّ نهى النساء عن التسبيح في الصلاة أو بعدها لا يدل على عدم جواز القضاء لهنّ . وذلك : لأنّه لم يتضح علّة المنع من التسبيح ، ولا يمكن أن يقاس منعهنّ من القضاء بنكته المنع عن اسماع صوتهن في التسبيح ، هذا أولاً .

وثانياً : أنّه لا تلازم بين قضائها وبين إسماعها الآخرين لصوتها .

وثالثاً : لم لا يجوز قضاؤها لأمثالها من النساء ؟ ! .

الرواية التاسعة : ما رواه صاحب المستدرک عن الاختصاص للشيخ المفيد عن ابن عباس في مسائل عبد الله بن سلام عن النبي ﷺ أنّه قال في ذيل الرواية : « ... لو خلقت حواء من كلّ لجاز القضاء في النساء كما يجوز في الرجال » (٥٥) .

وهذه الرواية هي احدى روايتين ذكرهما المحدث النوري في باب عقده تحت عنوان ان « المرأة لا تولّى القضاء » . إلّا انها ساقطة سنداً بالإرسال من ناحية الشيخ المفيد . ولو سلّمنا تماميّة سندها فإنّها غير تامة دلالة ، لأنّ المراد من كلمة القضاء الواردة فيها ليس ما نحن بصدد اثباته ونفيه - أي القضاء شرعاً - بل القضاء تكويناً ، بمعنى أنّ حواء لو كانت مخلوقة من كل آدم ﷺ ، لتساوى الرجل والمرأة في الخلق والقضاء تكويناً ، وبما انهما ليسا كذلك ، فنستنتج أنّها تكون مخلوقة من بعضه .

الرواية العاشرة : ما رواه أيضاً صاحب المستدرک عن كتاب (تحفة الاخوان) عن أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ عن ابن عباس قال : إنّ الله خاطب حواء عند اخراجها وآدم من الجنة : « ... الآن اخرجي من الجنة فقد جعلتك ناقصة العقل والدين والميراث - إلى أن قال - : ولم أجعل منكّن حاكماً ، ولا أبعث منكّن نبياً » (٥٦) .

وهذه هي الرواية الثانية التي رواها المحدث النوري رحمته الله، وهي في الحقيقة ليست رواية لتبحث عن صحة سندها أو ضعفه، لأنَّ مصدرها هو ابن عباس، وعلى فرض صدورها عنه فإنَّ قوله ليس بحجة.

وأما من جهة دلالية فهي لا تثبت المنع؛ فإنَّ قوله «لم أجعل منكراً حاكماً» لا تدل على ذلك، لأنَّه لو أراد المنع لقال: «ما أجعل» لأنَّ (لم) تدل على الزمان الماضي فيكون المعنى اني لم أجعل فيما سلف من الزمان القضاء للنساء. هذا أولاً.

وثانياً: أنَّ لفظ الحاكم مشترك بين القضاء والحكومة والولاية، بل إنَّه لو أراد ذلك - أي منع النساء من القضاء - لعبَّر عنه بلفظ المؤنث فقال «لم أجعل منكناً حاكمة» لا حاكماً مذكراً كما في المنقول.

الروايات (١١ - ١٤): ما دلَّ على مخالفة النساء، مثل ما عن الصادق عليه السلام عن النبي ﷺ قال: «اعصوهنَّ في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر» (٥٧)، وقد استدل بها بعض المعاصرين على المنع مدعياً صحة سندها (٥٨) من دون تعرض لتقريب الدلالة فيها.

ويلاحظ عليها:

١ - أنَّ الرواية مخدوشة سنداً، فإنَّ الكليني رواها عن عدَّة، عن أحمد بن محمد، وهو مشترك بين الثقة وغير الثقة، ولجهالة العدَّة هنا كما لا يخفى. فالرواية مخدوشة الاسناد؛ لاشتراك أحمد بن محمد، ولجهالة العدَّة التي يروي عنها الكليني.

٢ - أنَّ موردها الزَّوجان، حيث تأمر الزوج بعدم الاستجابة لما تريده المرأة إذا كان ذلك مؤدياً لاستدراجها في الاستجابة للمنكر لو دعت، وأما إذا أمِن ذلك فهو مشروع بل مستحب؛ فإنَّ قضاء حوائج المؤمن والمؤمنة مستحب جداً.

ولا يكاد يخفى على من له أدنى التفات إلى جانب من الأحكام الشرعية ، فإنَّ القاضي لحاجة أخيه المؤمن كالمتمشَّط بدمه في سبيل الله كما في المأثور^(٥٩) ، وربما كان في الاستجابة لمطالبة الزوجة منع لها عن الوقوع في الحرام . فيكون من حقِّها على الزوج أن يستجيب لها .

وعليه فالرواية إذاً أجنبية عن المطلوب ، فإنَّ ما نحن فيه ليس من باب طاعة المرأة بل هو من الاستجابة لأمر الله وطاعته .

ومن هذه الروايات أيضاً : ما روي مرسلأً عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : « اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر »^(٦٠) .

وكذا المرسل عن الصادق عليه السلام « استعيذوا بالله من شرار نسائكم وكونوا من خيارهن على حذر »^(٦١) .

وهذه الروايات قاصرة عن افادة المطلوب ، فإنَّها أجنبية عمَّا نحن فيه ، ولم يستدل بها إلَّا بعض المعاصرين حيث تخيل امكان التمسك بها .

ومنها أيضاً : قول أمير المؤمنين عليه السلام : « إياك ومشاورة النساء ، إلَّا من جربت بكمال عقل »^(٦٢) . وهذه الرواية مما لا يمكن التمسك بها للقول بالمنع كما ادَّعاه بعض المعاصرين ، وذلك :

١ - لضعفها سنداً .

٢ - ولكونها أجنبية عن محلِّ الكلام ، فإنَّها واردة في المشورة .

٣ - لورود التفصيل فيها بين النساء على أساس رجاحة العقل ، فاجازت ذلك للبعض دون بعض فهي حتى في موردها لم تمنع مطلقاً .

ومن جميع ما تقدم من استدلالات ومناقشات يظهر للباحث أنَّ ثمة فرضاً ومدعى مسبقاً قد فرضه المستدل في بحثه ثمَّ حاول تنزيل النصوص عليه .

الدليل الثالث: الإجماع:

وقد ادّعاها جماعة كما يظهر ذلك لمن لاحظ كلماتهم السابقة، منهم: العلامة والشهيدان وكاشف اللثام وصاحب الرياض والجواهر والغنائم والعروة وغيرهم.

ويناقد فيه بمناقشتين:

الأولى: فى أصل انعقاد الإجماع وإمكان تحصيله فى المسألة.

والثانية: فى مدى كاشفية هذا الإجماع - بعد فرض إحرازه وانعقاده - لاثبات عدم أهلية المرأة للقضاء.

أما النقطة الأولى: فإنّ مما لا شك فيه أنّ تحصيل الإجماع فى عصر من العصور أمر مشكل، فضلاً عما إذا كان يراد تحصيله فى جميع الأعصار، وحينئذ فكيف يمكن تحصيل آراء فقهاء الامامية كافة على كثرتهم وتشتتهم فى البلاد وعدم إمكان الوصول لآرائهم لاثبات المنع من تولي المرأة القضاء قولاً واحداً سيما أنّ علماءهم لا ينحصر عددهم بنفر ممن بان اجتهاده أو علّمت مرجعيته، فإنّ ثمة من لم يُعرف بذلك، وهم كثيرون.

نعم، قد يقال بإمكان تحصيل الإجماع فى الأزمنة المتقدمة باعتبار قلة عدد الشيعة آنذاك.

إلا أنّ ذلك أيضاً أمر عسير جداً، فإنّ الشيعة فى تلك الأزمنة لم يكونوا بقلة كما قيل. وعلى فرض ذلك فإنّ العلماء فيهم لم يكونوا بقلة، وقد كان منهم من يعيش بشكل مستتر أو تقيّة: وحينئذ قد يدعى العكس فيقال إنّ تحصيل آراءهم فى تلك الفترة كان أشكل مما عليه فى العصور المتأخرة، والنتيجة هى تعذر تحصيل الإجماع، ويتفرّع على ذلك الاشكال فى الإجماع المنقول كما لا يخفى.

وأما النقطة الثانية: فعلى فرض التسليم بتحقيق الاجماع المنقول، بمعنى القبول بأن ناقل الاجماع قد قام بتحصيله ونقله، فإنّ من المستبعد الالتزام بجذواه وترتيب الأثر عليه؛ وذلك:

لعدم كاشفية الاجماع عن رأي المعصوم أولاً. وعليه فلا يمكن القبول بحجّيته، إلّا بناءً على قاعدة اللطف التي قد نوقش فيها.

وثانياً: إنّ الاجماع المعتبر إنّما هو الاجماع التعبدّي الكاشف عن رأي المعصوم، دون المدركي الذي قد قامت على معقده أدلة أخرى، وعلم استناد المجمعين إليها أو يحتمل استنادهم إليها أو بعضها وإن استندوا إلى الاجماع أيضاً. وما نحن فيه كذلك، فإنّ ثمة روايات قد استدلت بها على منع المرأة من القضاء، على أنّ دعوى الإجماع غير تامّة كبرى عند بعضهم كالمحقق الخوئي^(٦٢)، الذي ناقش في مباني الاجماع، فالعجب من دعواه ذلك هنا.

والمهم في المقام تحصيل اصل الاجماع في المرتبة الأولى، إذ ليس ما يدلّ على ذلك. بل إنّ ثمة ما ينفيه، وخير شاهد على ما نقول أنّ الشيخ في كتاب الخلاف لم يدّع الاجماع، مع أنّه كثيراً ما يدّعيه، وربما يجعله دليلاً واحداً في المسألة ليس إلّا. وهنا بعد ما نقل قول أبي حنيفة في قبول توليها القضاء في بعض الموارد، أو مطلقاً كما ذهب إليه الطبري، استدلت بالأصل و ببعض الأخبار الدالّة على ذلك^(٦٣). ولو كان اجماع في المسألة لاستدل به كما هو ديدنه في ذكر الاجماع والتمسك بها، بل ربما استدلت به زاعماً وجوده وهو غير موجود. سيما أنّه قد تمسك به في عدة مسائل من كتاب القضاء. ولو كان في هذه المسألة إجماع، كان مناسباً له ذكر ذلك وهو يناقش أبا حنيفة وابن جرير اللذين جوّزا ذلك مطالباً لهم بالدليل على ما يدّعون.

فيعلم من ذلك كلّ عدم انعقاد الاجماع إلى زمان الشيخ^(٦٤)، وأمّا بعد زمانه فهو شبه اتفاق، وقد تقدم عدم اعتباره لمدركيته وعدم كاشفيته.

ومن هنا يظهر معنى ما في كلام المحقق الأردبيلي رحمته الله من التشكيك في أصل انعقاده حيث ذكر أنّ اشتراط الذكورة فيما لم يجز للمرأة فيه أمر ظاهر، وأمّا في غير ذلك فلا يعلم له دليل واضح، نعم هو المشهور، فلو كان اجماعاً فلا بحث، وإلاّ فللمنع بالكلية محل بحث (٦٤).

واحتمل المحقق القمي بعد تسليم صغرى الاجماع أن يكون النظر فيه إلى أصل اختيار الولاية والمنصب عموماً، وأمّا في حكومات خاصة، فلم يعلم ذلك من ناقله (٦٥).

وعليه فلا مجال لدعوى الاجماع على المنع والاستدلال به كما ادّعاه في الجواهر (٦٦)، ومباني تكملة المنهاج (٦٧) وغيرها.

وذلك للخدشة فيه صغرى وكبرى، ومعه كيف يتم الاستناد إليه في الافتاء بالمنع مع اطلاع هؤلاء الأعظم على وجه الخدشة فيه؟! ثمّ إنّّه قد ورد في مباني التكملة (٦٨) تأييد الاجماع بوصية النبي صلّى الله عليه وآله الآتية، وستأتي المناقشة فيها.

الدليل الرابع:

ما أفاده الشيخ الطوسي رحمته الله حيث قال: «لا يجوز أن تكون المرأة قاضية في شيء من الأحكام، وبه قال الشافعي وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون قاضية فيما يجوز أن تكون شاهدة فيه وهو جميع الأحكام إلاّ الحدود والقصاص، وقال ابن جرير يجوز أن تكون قاضية في كلّ ما يجوز أن يكون الرجل قاضياً فيه لأنّها تعدّ من أهل الاجتهاد. دليلنا أنّ جواز ذلك يحتاج إلى دليل لأنّ القضاء حكم شرعي فمن يصلح له يحتاج إلى دليل شرعي» (٦٩).

بيان ذلك: أنّ مقتضى الأصل الأولي عدم نفوذ حكم أحد على أحد ولا قضائه إلاّ بدليل خاص، وقد خرج من هذا الأصل قضاء النبي صلّى الله عليه وآله

والأئمة عليهم السلام بدليل قاطع. وخرج منه أيضاً القضاء للفقهاء بدليل معتبر، ولم يثبت القضاء للمرأة بدليل، فهو باق على أصل المنع.

مناقشة الدليل:

يمكن اعتبار هذا الوجه أهم الوجوه والأدلة على المنع، ولكنّ الجواب عن ذلك: بأنّ نفس الدليل الدال على جواز القضاء في الإسلام شاملٌ بعمومه للمرأة أيضاً إذا كانت جامعة لشرائط القضاء، فخرج أي فرد عن ذلك العموم بعد دخوله فيه بحاجة إلى دليل خاص، ولم يقم دليل على ذلك في المرأة كما تقدم بيانه.

وهذا هو الصحيح في مناقشة هذا الاستدلال، لا ما قيل من أنّ جواز القضاء للمرأة موافق لأصالة الجواز فلا يحتاج إلى الدليل، بل المنع محتاج إليه ^(٧٠)؛ إذ لا أصل في مثل هذه الموارد بعنوان أصالة الجواز، كيف والفقهاء مختلفون فيما هو الأصل في التصرفات الفردية هل هو الجواز أو الحظر، فكيف بموارد القضاء التي يكون الحكم فيها راجعاً إلى الغير؟! إذاً فلا ينفذ قضاء شخص على آخر إلّا مع وجود النص على جوازه ونفوذه.

فالجواب الفني عن الاستدلال هو ما ذكرناه، وإن كنّا قد لخصناه في هذا المجال جداً.

الدليل الخامس:

ما أفاده الشيخ أيضاً في كتاب المبسوط حيث قال في بيان شروط القضاء: «الشرط الثالث: أن يكون كاملاً في أمرين: كامل الخلقة والأحكام، أمّا كمال الخلقة فإن يكون بصيراً... وأمّا كمال الأحكام فإن يكون بالغاً عاقلاً حراً، فإنّ المرأة لا ينعقد لها القضاء بحال. وقال بعضهم: يجوز أن تكون المرأة قاضية، والأوّل أصح» ^(٧١).

مناقشة الدليل:

إنَّ عدول الشيخ هنا عما ذكره في كتاب الخلاف من الأدلة والروايات السابقة المتقدمة شاهد على تضعيفه لها، إلا أن يقال بتأخر كتاب الخلاف عن المبسوط.

ولكن يرد عليه حينئذ نفس الإيراد، حيث لم يذكر في الخلاف ما استدل به هنا، سيما أنَّه المناسب ههنا حيث يتعرض فيه للكلمات العامة.

وعلى كلِّ حال فإنَّه يرد على هذا الدليل:

أولاً: أنَّ كل موضوع من الموضوعات يستدعي حكماً خاصاً به، وعليه فلا تفاضل في الموضوعات، بأن يكون هذا الموضوع أكمل لأكمليته حكمه، فالمسافر مثلاً موضوع لحكم القصر ولا يمكن اعتباره أنقص من الحاضر الذي هو موضوع للتمام؛ إذ في كلٍ منهما اقتضاء خاص يستدعي الحكم المناسب له، وعليه فإذا كان للرجل حكم والمرأة حكم آخر فإنَّه لا يمكن اعتبار الحكم الخاص بها دليلاً على نقصها، كما أنَّه لا يكون حكم الرجل الخاص به علامة لكماله.

نعم، يمكن نقصان الأحكام وزيادتها من جهة كمية بما هي أحكام، ولا ربط لذلك بنقصان موضوعاتها أو كمالها.

ثانياً: أنَّنا لا نسلم المدعى المذكور من نقصان حكم المرأة كما هو مقتضى كلام الامام عليه السلام، ولو سلّمناه فلا وجه للمقايضة المذكورة، إذ لا تنافي بين جلوسها عن صلاتها وصومها لعذر، وبين جلوسها للقضاء، فما هو وجه الربط بين هذين الأمرين؟! ومن هنا يشكل جداً بناء الحرمة على مثل هذه التخييلات، وشأن الشيخ أجل من ذلك.

ومما يشهد لما قلناه أنَّه عليه السلام قد عبّر عن القول بالمنع بأنَّه الأصح، مما

يعني اعترافه الضمني بصحة الرأي الآخر أيضاً. لأنّ الأصح يقابله الصحيح لا الباطل، ومن هنا يمكن أن يقال إنّ الشيخ قائل - وبنحو لا يخلو من ظرافة - بالجواز، ولو لم يصرّح به لسبب ما.

الدليل السادس:

إنّ المرأة لقصورها عقلاً وإيماناً، لا يمكنها تولي منصب القضاء. كما أنّ عدم جواز امامتها للجماعة قاضٍ بأولوية منعها منه (٧٢).

مناقشة الدليل:

وهذا الاستدلال ليس فنياً، بل هو ضرب من القياس؛ إذ أي ارتباط بين منعها من إمامة الجماعة وبين منصب القضاء.

هذا، مضافاً إلى كون المقيس عليه محل بحث وكلام ليس هنا محل تفصيله، ولئن وافقنا عليه لموافقته الاحتياط، فإنّ قياس القضاء عليه - الذي هو أمر توصلي وذاك أمر عبادي - مما لا وجه له البتة. ولعلّه لأجل هذا ونحوه لا نجد في كلمات الشيخ وغيره من الأكابر ذكراً لهذا الاستدلال.

وأما نقصان العقل والإيمان ففيه:

أولاً: إنّ هذه الكلية غير صادقة على الإطلاق، فكم من النساء تفوق الرجال عقلاً ودراية. فلا دليل على تفوق الرجال من الناحية العقلية، سيما بعد تجلي ذلك بشكل واضح في عصرنا حيث نرى فيه مشاركة المرأة للرجل في كثير من المجالات، سيّما المجالات العلمية والسباقات الفنيّة والفكرية.

ثانياً: على فرض قبول رجحان عقل الرجل نوعاً، فإنّ هذا لا ينتج المنع من قضائها؛ إذ لم يقم دليل على اشتراط أكملية العقل وقوّة الإدراك في القضاء، وإلاّ لزمه منع من كان إدراكه مساوياً لإدراك المرأة أو أقلّ منه؛ وهذا ما لم يلتزم به أحد.

ثالثاً: انّ جواز القضاء إذا كان بملاك قوّة الادراك والعقل، فإنّ حرمان مطلق المراة من التصدي له مما لا وجه له، كما انّ إطلاق الجواز لمطلق الرجال أيضاً مما لا وجه له، فلا بدّ من ملاحظة من يكون واجداً لذلك من الجنسين، وذلك أوفق بالعدل ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾^(٧٣). وليس من العدل حرمانها إذا كانت مجتهدة عالمة فاضلة، وتقديم الرجل عليها، لصرف ذكوريته حتى لو كان أقل منها شأنًا وفضلاً.

وهذا المعنى من العدل هو الذي أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «إِيَّاكَ ومشاورة النساء إلّا من جربت بكمال عقل...»^(٧٤) وضعفها سنداً غير ضارٍ بها بعد شهادة العقول على مفادها.

وأما ما قد يستشهد به من كلام أمير المؤمنين عليه السلام الدال على نقصان عقل المراة، فالجواب عنه:

أولاً - بضعف السند جدّاً.

وثانياً - انّ الامام عليه السلام قد فسّر المراد من نقصان العقل بعدم كفاية انفرادها في الشهادة، بل لابد من امرأتين، وليس المقصود سلب صلاحيتها من كل عمل أو تصرف يحتاج فيه الانسان إلى العقل والتدبير.

وثالثاً - أنّه يحتمل قوياً كون هذا الكلام ناظراً إلى كثرة اشتغال المراة بأمر المنزل وعدم احتكاكها بالمجتمع والأجواء العلمية، مما لا يساعدها في تنمية ادراكها وطاقاتها العقلية والجسميّة. وهذا أمر واقع لا يمكن انكاره، حيث إنّ الجسم والروح يحتاجان إلى الرياضة والتربيّة وتحصيل الكمالات.

ولكن هذا الاحتمال مبني على ارادة المعنى المعهود من نقصان العقل لا ما فسّرناه من نقصان الشهادة، وحينئذ يكون نقصان الشهادة كحكم شرعي كاشفاً عن ضعف عقلها ويكون ضعف العقل هو الحكمة في عدم قبول

شهادتها منفردة، ولكن قد تقدّم الكلام فيه وقد قلنا أنّه لا يكون مراداً للإمام عليه السلام.

ورابعاً - قد تقدّم الكلام في اشتراط القضاء بكمال العقل وقلنا إنّ لا دليل يدلّ عليه ويثبتّه جدّاً.

الدليل السابع:

أنّ جواز القضاء لها يستلزم خروجها من بيتها، وفعل ما لا يليق بحالها من مجالسة الرجال ورفع الصوت بينهم، ولا بدّ للقاضي من ذلك (٧٥).

مناقشة الدليل: ويرد عليه:

أولاً - أنا لا نسلم القول بعدم جواز خروجها من بيتها، وعدم جواز التحدث مع الرجال. ولا أقلّ من كونها دعوى تحتاج إلى البحث والاثبات، نظير ما نحن فيه من دعوى عدم جواز قضائها.

وثانياً - لو سلّمنا حرمتها وحرمة القضاء لأجلهما، فإنّها لا تثبت أكثر من حرمة ذات الأمور المذكورة لا تحريم القضاء ذاتاً، فلو خلى القضاء منها وتجرد عنها كان جائزاً في ذاته...

فالمحصل من جميع ما تقدم: أنّه لا يمكن الالتزام بحرمان المرأة من منصب القضاء من وجهة نظر اسلامية لعدم قيام الدليل على ذلك. وعليه فالافتاء بحرمة القضاء عليها مما لا سبيل إليه، بل حتى القول بكراهته أيضاً لا تجوز، فإنّ الكراهة حكم شرعي منوط بقيام الدليل، ولم يقم دليل لا على الحرمة ولا على الكراهة. إذ لا يمكن أن يقال إنّ الإسلام منع المرأة من القضاء.

نعم، يمكن للباحث والفقهاء أن يدعي: أنّ ما أدّى إليه فهمي القاصر وقادني إليه البحث والاستظهار من الأدلّة هو عدم جواز تصدي المرأة للقضاء. وكان

مبناه القول بجابرية عمل المشهور لضعف الرواية سنداً أو دلالة ، وإن كان لم يثبت عندنا وعند جماعة تمامية هذا المبنى ، أو لقيام الاجماع عنده واقعاً وهو ممن يرى حجيته . وإن كان صغراه عندنا غير ثابتة ؛ إذ كيف ينعقد اجماع مع عدم تعرض الشيخ المفيد وغيره لحكم المسألة أصلاً ، ومخالفة مثل المحقق الأردبيلي فيه ؟!

وعلى فرض انعقاده ، فهو مخدوش كبروياً أيضاً ، ومن هنا يظهر أنّ القول بالمنع له ما يبرره ، فلا يوجب ما ذكرناه الطعن على فقهاءنا العظام بأنّه كيف أفتوا بالمنع في مثل هذا الحكم الحساس ، وإن كان الحقّ الذي لا مرية فيه عندنا خلاف ما ذهبوا إليه ، إلّا أنّ ما ذكروه من المنع مستند إلى ما يكون حجة لهم ، ولهم أجرهم عند الله جلّ شأنه .

وفي الختام ينبغي الإشارة إلى :

١ - أنّ القول بجواز القضاء للمرأة ليس بمعنى انكار الفوارق بين الرجل والمرأة حتى يقال إنّ الفوارق بينهما تقضي بعدم جواز تولّيها القضاء . لأنّنا لا ننكر تلك الفوارق ، بل ننكر وجود المخصّص للمطلقات الدالّة على جواز القضاء لجميع من تتواجد فيه شروط القضاء رجلاً كان أو امرأة .

٢ - أنّ البحث في تولّي المرأة لمقدمات القضاء خارج عن محلّ النزاع ومما لا بحث فيه ؛ لأنّه ليس بقضاء ، بل حتى تولّيها لرفع الخصومات بالمصالحة مما لا ينبغي الاشكال في جوازه لأنّه ليس من القضاء أيضاً ، وإن كان مقتضى بعض التعليقات المذكورة للمنع تصلح له أيضاً ، ولكن قد تقدمت الخدشة فيها كبرى وصغرى .

الهوامش

- (١) نهج البلاغة : الكتاب رقم ٥٣ ، ط - صبحي الصالح .
- (٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧ ، ب ٣ من صفات القاضي ، ح ٢ .
- (٣) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٤) النساء : ١٠٥ .
- (٥) النساء : ٦٥ .
- (٦) النساء : ٥٩ .
- (٧) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٧ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ١ .
- (٨) المصدر السابق : ١٣٩ ، ح ٦ .
- (٩) المصدر السابق : ١٣ ، ب ١ من صفات القاضي ، ح ٥ .
- (١٠) نهج البلاغة : الخطبة ١٧٣ ، ط - صبحي الصالح .
- (١١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢ ، ب ١ من صفات القاضي ، ح ٣ .
- (١٢) النحل : ٩٠ .
- (١٣) النساء : ٥٨ .
- (١٤) المائدة : ٨ .
- (١٥) عيون الحكم والمواظ : ٥٥٠ .
- (١٦) المبسوط ٨ : ١٠١ .
- (١٧) الخلاف ٦ : ٢١٣ .
- (١٨) المذهب ٢ : ٥٩٩ .
- (١٩) شرائع الاسلام ٢ : ٨٦٠ .
- (٢٠) تحرير الأحكام ٢ : ١٨٠ .

المرأة والقضاء فى الإسلام

- (٢١) الدروس ٢ : ٧٠ .
- (٢٢) المسالك ١٣ : ٣٢٧ .
- (٢٣) كشف اللثام ٢ : ٣٢٢ ، س ٢٠ .
- (٢٤) المناهل : ٦٩٤ ، س ٣٢ .
- (٢٥) كتاب القضاء ١ : ٤٠ .
- (٢٦) جواهر الكلام ٤٠ : ١٢ .
- (٢٧) العروة الوثقى ٣ : ٥ .
- (٢٨) جامع المدارك ٦ : ٧ .
- (٢٩) النساء : ٣٤ .
- (٣٠) كتاب القضاء للسيد الكلبيكاني ١ : ٤٤ .
- (٣١) البقرة : ٢٢٨ .
- (٣٢) كتاب القضاء للسيد الكلبيكاني ١ : ٤١ .
- (٣٣) الأحزاب : ٣٣ .
- (٣٤) وسائل الشريعة ٢٧ : ١٣ ، ب ١ من صفات القاضي ، ح ٥ .
- (٣٥) النساء : ٢٣ .
- (٣٦) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٦٣ .
- (٣٧) الرياض ٩ : ٢٣٧ ، ط - دار الهادي ، كتاب القضاء للشيخ الأنصاري : ٤٠ ، جامع المدارك ٦ : ٧ ، العروة الوثقى ٣ : ٥ .
- (٣٨) جامع المدارك ٦ : ٧ ، العروة الوثقى ٣ : ٥ ، كتاب القضاء للسيد الكلبيكاني ١ : ٤٤ .
- (٣٩) الخصال : ٥٨٥ .
- (٤٠) مكارم الأخلاق : ٤٣٩ .
- (٤١) كتاب القضاء للسيد الكلبيكاني ١ : ٤٨ .
- (٤٢) الخلاف ٦ : ٣١٣ .
- (٤٣) مجمع الزوائد للهيتمي ٧ : ٢٣٤ .
- (٤٤) فتح الباري لابن حجر ٨ : ١١٧ .

- (٤٥) فتح الباري ١٣ : ١٢٩ .
- (٤٦) صحيح البخاري ٨ : ٩٧ . سنن الترمذي ٢ : ٣٦٠ . سنن النسائي ٨ : ٢٢٧ .
- (٤٧) المسالك ١٣ : ٣٢٧ . الرياض ٩ : ٢٣٧ . وانظر : المناهل : ٦٩٤ . جامع المدارك ٦ : ٧ .
- كتاب القضاء للسيد الكلبيكاني ١ : ٤٨ .
- (٤٨) المؤمنون : ١ .
- (٤٩) كتاب القضاء ١ : ٤٨ .
- (٥٠) الخلاف ٦ : ٢١٤ .
- (٥١) المصنف لعبد الرزاق ٣ : ١٤٩ . عمدة القاري ٥ : ٢٦١ .
- (٥٢) الخلاف ٦ : ٢١٤ .
- (٥٣) سنن الدارمي ١ : ٣١٧ . سنن النسائي ٢ : ٨٣ .
- (٥٤) الخلاف ٦ : ٢١٤ .
- (٥٥) مستدرک الوسائل ١٧ : ٢٤١ ، ب ٢ من صفات القاضي ، ح ١ .
- (٥٦) المصدر السابق .
- (٥٧) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٧٩ ، ب ٩٤ من مقدمات النكاح ، ح ١ .
- (٥٨) كتاب القضاء للسيد الكلبيكاني ١ : ٤٨ .
- (٥٩) انظر : مستدرک الوسائل ٩ : ٥٠ ، ب ١٠٥ من أحكام العشرة ، ح ٢٦ .
- (٦٠) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٧٩ ، ب ٩٤ من مقدمات النكاح ، ح ٢ .
- (٦١) المصدر السابق : ح ٥ .
- (٦٢) بحار الأنوار ١٠٠ : ٢٥٣ .
- (٦٣) انظر : الخلاف ٦ : ٢١٣ .
- (٦٤) انظر : مجمع الفائدة ١٢ : ١٥ .
- (٦٥) الغنائم ٦٧٢ س ٢٠ .
- (٦٦) جواهر الكلام ٤٠ : ١٤ .
- (٦٧) مباني تكملة المنهاج ١ : ١٠ .
- (٦٨) انظر : مباني تكملة المنهاج ١ : ١٠ .

(٦٩) الخلاف ٦ : ٢١٣ .

(٧٠) اصدارات مؤتمر «دراسة المباني الفقهية للامام الخميني» ١٢ : ٢٤٠ .

(٧١) المبسوط ٨ : ١٠١ .

(٧٢) انظر : كشف اللثام ٢ : ٣٢٢ س ٢٠ . مفتاح الكرامة ١٠ : ٩ .

(٧٣) النحل : ٩٠ .

(٧٤) بحار الأنوار ١٠٠ : ٢٥٣ .

(٧٥) انظر : المسالك ١٣ : ٣٢٧ .

الشهادة على الزنا

المعاينة واليقين

□ الشيخ حيدر حبّ الله (*)

مدخل لتحديد نقطة البحث :

يدور البحث هنا حول مسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأسس وقواعد الشهادة القضائية وشروط وضرورات هذه الشهادة، لكن لا على نطاقٍ كُلِّ وعامٍ يدرس الشهادة على اختلاف مفرداتها ومواردها وإنما على خطٍّ محدّدٍ يتعلّق بالشهادة على الزنا، فحينما يشهد الشهود على الزنا نسأل بالضبط على ماذا يشهدون؟ وكيف يجب ان تكون طبيعة انكشاف المشهود لهم هنا؟ هل لابد من اطلاعهم الحسّي البصري المباشر على عملية الزنا والتي تعني فقهيّاً ما يسمّى بالادخال أم يكفي انكشاف هذه العملية بالنسبة لهم انكشافاً تاماً يقينياً واضحاً ولو لم يكن الأمر على الشاكلة التي تقدّمت؟...

وبعبارةٍ أخرى هناك أربع نقاط للبحث في هذه المسألة هي :

١ - هل يعتبر في الشهادة على الزنا كون الشهادة على خصوص الادخال

(*) باحثٌ من الحوزة العلمية .

والاخراج أو أنه تكفي الشهادة على ملازمات ومقدمات هذا الامر كالشهادة على كونهما عاريين أو ما شابه ذلك؟ بمعنى ما هو موضوع الشهادة هل هو كونهما عاريين أو على فراش واحد أو في بيت واحد أو أن الموضوع هو الادخال؟

٢ - هل يعتبر في الشهادة العلم واليقين أم أنه يكفي الظن وما كان من قبيله؟

٣ - اذا اشترطنا العلم هل يلزم أن يكون حاصلاً عن طريق الرؤية بحيث لا عبرة بالعلم الناشئ من الحواس الأخرى كاللمس أو العلم الحاصل من الحدس والتحليل؟ وهل يشترط في هذه الرؤية أن تكون مباشرة للادخال بحيث لا يكون محط النظر شيء فيما متعلق اليقين الناتج عن هذا النظر شيء آخر وهو الادخال؟

٤ - هل يُشترط في الشهادة النصوصية والصراحة بحيث يلزم كون عبارة الشاهد نصاً صريحاً في الزنا أم أنه يكفي الظهور العرفي لهذه العبارة في إفادة معنى الزنا الذي هو الادخال؟

والذي يبدو - كما أشار إليه بعض الفقهاء المعاصرين^(١) - أنه قد حصل نوعٌ من الخلط والتداخل بين هذه النقاط الأربع في المباحث الفقهية هنا، وتجنباً لهذا التداخل المخلّ بحركة ونظم البحث نفترض هنا على صعيد النقطة الاولى أن الشهادة لابد أن تكون على الادخال والخراج لان ذلك هو الزنا بحسب التعريف الفقهي له لا على مقدمات ومصاحبات هذا الفعل، كما نفترض على صعيد النقطة الثانية - كما هو الموقف المعروف فقهيّاً في كتاب الشهادات - شرطية العلم في الشهادة وعدم أجزاء الظن ونحوه، وهكذا نفرض الطرف ونبني على لزوم الصراحة في شهادة الشاهد على صعيد النقطة الرابعة، وإنّما نفرض هذه الاحتمالات لا نقيضها حتى نحاول الحد من تأثير مواقف فقهية في

بعض هذه النقاط على النقطة مورد بحثنا والتي هي النقطة الثالثة بحسب عرضنا المتقدم وذلك تحسباً لكافة الاحتمالات، فإذا بُني مثلاً على كفاية الشهادة على المقدمات فإنّ هذا يترك تأثيره في مسألتنا حيث تصبح رؤية وضعية الفاعلين كافيةً في الحد.

فالمسألة التي يبحث عنها هنا هي هل يشترط في الشهادة على الزنا رؤية نفس الإدخال والإخراج أو أنه يمكن الشهادة عليهما - وبالتالي على الزنا - بواسطة رؤية أو إحساس أمرٍ آخر يجعل الشاهد على يقين بحصول الإدخال؟

المواقف الفقهية :

بالرغم من حصول شيءٍ من التشويش في فهم كلمات الفقهاء المسلمين في هذه المسألة نظراً لعدم وضوح الكثير من العبارات في تحديد ما تقصده سيما وأن الكتب الفقهية القديمة كان يغلب فيها الاختصار بحيث يكتفي الفقهاء بتعبيرٍ مصغّرٍ قد لا يوحي ببساطةٍ بكامل المطلوب هنا... فهل يقصد من اشتراطه الشهادة على أنّه كان كالميل في المكحلة حسب التعبير الفقهي المتداول أنه لابد من الرؤية البصرية المباشرة لذلك أو يقصد أن ما يشهد عليه هو ذلك ولو رأى ما يفيد القطع به لا هو بعينه؟ بالرغم من هذا التشوُّش غير أن الذي يبدو هو وجود ثلاثة مواقف فقهية في هذه المسألة هي:

الموقف الأول: وهو الموقف الذي يذهب الى اشتراط الرؤية البصرية المباشرة لنفس الادخال والاخراج أو للدخال فقط أو للدخول، وقد أيد هذا الموقف جماعة من الفقهاء المسلمين^(٢)، بل نص السيد الخوانساري في جامع المدارك على أنه هو المعروف^(٣)، ونص بعض الفقهاء المعاصرين على أن ظاهر الفقهاء الاجماع عليه، بل لا إشكال ولا خلاف فيه^(٤)، وقد صرح عبدالرحمن الجزيري باتفاق الفقهاء من المذاهب الاربعة على شرطية المعاينة^(٥).

الموقف الثاني: وفي مقابل الموقف الأول تبرز وجهة نظر تقول بأن النقطة الجوهرية في مسألة الشهادة على الزنا ومصادقيتها القضائية هو العلم الجزمي الذي يحصل للشاهد بفعل اطلاعه على ما يشهد عليه ولو من غير طريق الاطلاع البصري المباشر على عملية الادخال، فهذا الوضع الذي يملكه الشاهد نتيجة ذلك هو الذي يمنح القيمة لشهادته هذه^(٦).

غير أن هذا الوضع لابد ألا يكون ناشئاً من عمليات تحليل أو محاسبات ذهنية صرفة بل لابد ان ينبثق عن هذا الاطلاع الحضورى لدى الشاهد، بمعنى أن الشاهد يستبطن في شخصيته القانونية وللغوية حضوره لما يشهد عليه، لا يقينه به حتى لو لم يحضره، وهذا الاستثناء يمكن استنتاجه من مطاوي المناقشات المبرزة من قبل أصحاب هذا الموقف، فهم يقرّون بخصوصية الحضور في الشاهد وهو ما يعني استبعادهم القول بحجية الشهادة التي حصل فيها الشاهد على يقين تحليلي تأملي.

والمسألة الاضافية في هذا الموقف والتي تميزه عن الموقف الاول هو فيما يمنحه للشاهد من حرية في الحركة في مجال الوسائل التي تمنحه اليقين النهائي بما يشهد عليه، فهو لا يحصر الوسيلة بحاسة البصر كما لا يحصر البصر بالمعاينة لنفس الادخال.

الموقف الثالث: وهو الموقف القائل بالتفصيل بين الحدود؛ فحدّ الجلد لا تُشترط فيه المعاينة فيما حدّ الرجم يشترط فيه ذلك، وقد نُسب هذا القول إلى الشيخ الطوسي^(٧)، كما يظهر من العلامة المجلسي الميل إليه أيضاً^(٨).

وبين هذه المواقف الثلاثة يلاحظ عدم تعرّض من جانب العديد من الفقهاء لهذا البحث إما لانهم لم يتعرّضوا لهذا الفصل أصلاً^(٩) أو لتعرّضهم له دون الاشارة إلى موقف في خصوص مسألتنا هنا^(١٠).

وعلى أية حال سوف يُحاول هنا ملاحظة الوجوه والادلة التي اعتمد عليها الاطراف لتدعيم مواقفهم.

أدلة الموقف الأول^(١١):

وأهم ما سجّل كأدلة على هذا الرأي أمور:

الأول: الأخذ بقاعدة «الحدود تُدرأ بالشبهات»، وذلك بتقريب أن المورد من موارد الشبهة حيث يشتبّه الامر لدى قيام الشهود بالشهادة مع عدم رؤيتهم المباشرة للدخال ومعه فتطبق هذه القاعدة الفقهية ويدرأ بذلك الحد، وهذا ما ينتج اختصاص إجراء الحد بصورة الشهادة البصرية عن معاينة.

قاعدة الحدود تدرأ بالشبهات:

ولتحقيق الحال هنا لابد من دراسة هذه القاعدة بعيداً عن علاقاتها وتطبيقاتها ومواردها، فالذي يبدو أن هذه القاعدة مما أخذ به كافة المسلمين عدا المذهب الظاهري^(١٢)، ومن هنا فقد ادعي قيام الاجماع عليها^(١٣) وعلى حد تعبير بعض الفقهاء إنّ هذه القاعدة مما أرسل إرسال المسلمات واستدل بها لا عليها^(١٤)، لكن المسألة في هذه القاعدة تكمن في تفسيرها أولاً وبيان مدركها ثانياً.

تفسير القاعدة:

يمكن بيان مجموعة تفسيرات لهذه القاعدة هي:

١ - ما ذكره البعض - وهو ما يمثل المقدار المتيقن من القاعدة حسب تتبع الكتب الفقهية التي ذكرت مجموعة كبيرة من النماذج التي تصبّ في صالح هذا المقدار - من أن القاعدة تعني «عدم إقامة الحد على العمل الذي يقع اشتباهاً، فالمراد من الشبهة هنا هو تحقق العمل الذي عليه الحد مع الجهل بالموضوع أو الحكم كما هو الحال في الوطء عن شبهة...»^(١٥).

وهذا التفسير للقاعدة يحصر مدلولها بالشبهة من طرف المتهم بالزنا نفسه، ويدرء بها عن القاضي أو الشهود أو غيرهم، فالفاعل إذا قام بالعمل الذي تترتب عليه عقوبة معينة، لكن اتيانه بهذا العمل كان عن شبهة حكمية أو موضوعية لم يترتب عليه الحد، وهذا التفسير للشبهة هو - كما يراه البعض - نفس «ما يسمّى اليوم في عرف القانون الوضعي بظروف التخفيف وإن كانت الشبهة أقوى لأنّ ظروف التخفيف لا تمنع العقاب ولكنها تجعله خفيفاً على الجاني» بخلاف الشبهة التي قد ترفع العقاب من أساسه (١٦).

وهذا المقدار من التفسير تدعمه - بعيداً عن أدلة القاعدة المشهورة - الأصول المقررة دينياً سواءً على صعيد علم الكلام أو أصول الفقه أو التحديدات العامة للجرائم في الفقه نفسه حيث أخذت العمدية المخترنة للعلم في تعريف الزنا المعاقب عليه.

٢ - أن تعني القاعدة طرق الشبهة من طرف القاضي نفسه، بمعنى أنّ هذا القاضي مطالب بتحصيل كافّة الشروط المأخوذة في عملية إصدار الحكم، وهذا ما يتطلب منه الفراغ عن مرحلة التحديد حكماً فيستكمل الصورة الاجتهادية للمسألة مورد البحث وفق القواعد المقررة عنده لاستنباط الأحكام فلو شك في لزوم شاهد خامس في الزنا لا يحق له إصدار الحكم على أساس أربعة شهود ما لم يفرغ عن الدراسة الاجتهادية للمسألة، لكن الشبهة هنا بهذا المعنى يفترض بها أن تزول بعد فراغ المجتهد عن التحقيق بالتمسك بأمانة أو أصل أو مع القطع بحكم ما لا فرق في ذلك، هذا على صعيد الشبهة الحكمية.

أما على صعيد الشبهة الموضوعية فالأمر كذلك فلو لم يحرز الحاكم عدالة الشهود مثلاً درء الحد عن الجاني حتى تقوم أدلة حجة ومعتبرة على عدالتهم،

وهذا المقدار من التفسير تستدعيه أيضاً الأدلة العامة في الفقه وأصوله فمقتضى هذه الأدلة العمل عن بينة اجتهدية وتحديد مفردات القضية خارجاً وهذا ممّا لا يُظن أن فيه خلافاً بين الفقهاء.

٣ - أن تعني القاعدة أيضاً عروض الشبهة من طرف القاضي نفسه ، لكن بمعنى الشبهة الواقعية أي اشتباه الواقع ، وهذا معناه - حكماً أو موضوعاً - أن ما يزيل القاعدة المذكورة ليس سوى انكشاف الواقع للحاكم انكشافاً قطعياً ، فلو انكشف انكشافاً ظنياً ولو بدليل معتبر لم يكف ، ونتيجة ذلك حصول نوعٍ من المعارضة بين الامارات والنصوص الواردة في القضاء وبين هذه القاعدة فالامارات تقول مثلاً بأن الظهور العرفي في شهادة الشاهد كافٍ ، لكن مفاد هذه القاعدة درء الحد في مورد الظهور هذا إذا لم توجب الامارات القطع للحاكم .

والحال كذلك على صعيد الاصول العملية الجارية في باب القضاء فقد يدعى بأن ظاهر هذه القاعدة هو التقدّم على هذه الاصول .

٤ - أن يكون المراد بالقاعدة حصول الشبهة لدى القاضي والجاني إما على نحو المجموعية كما هو أبعد احتمالات التفسير لها أو على نحو الجموعية بمعنى كفاية طرؤ الشبهة بالنسبة لاحدهما ، وهذا الاحتمال سوف يشمل حينئذٍ التفسيرات الثلاثة المتقدّمة .

وتطبيقاً للقاعدة في المورد هنا يلاحظ أن التفسير الأوّل لا علاقة له بالبحث هنا ذلك اننا نفترض وقوع الفعل من الزاني عالماً عامداً حكماً وموضوعاً ، أما التفسير الثاني فهو الآخر غير شاملٍ ، ذلك أن المفترض عدم وجود شبهة موضوعية لدى الحاكم ، والشبهة الحكمية يُفترض - بعيداً عن الحيثيات الأخرى التي فرغ منها الفقيه سلفاً - أننا بصدد البحث عن حلّ لها فإذا لم نتوصّل الى حجة شرعية معينةٍ تحل المشكلة جرت القاعدة وإلا فلا .

أما التفسير الثالث فهو مورد الكلام لأنّه شامل لمسألتنا حيث يفترض أن لدينا شبهةً واقعيةً إذ لا دليل قطعي على رأي من الآراء ولو تسنّى لفقيه تحصيل اليقين بالواقع الحكمي والموضوعي لبطل مورد القاعدة هنا. وبهذا يتضح حال التفسير الرابع فيما يتصل بمسألتنا.

مدرك القاعدة:

وقد ذُكرت وجوهٌ عديدة لاثبات هذه القاعدة - كما اختلفت الأقوال بين من اعتبرها نصيةً وبين من خرّجها على أساس آخر - هي:

١ - وهو الأساس فيها، وهو الحديث النبوي المعروف: «ادروا الحدود بالشبهات»^(١٧)، فإنه يدل على أن عروض الشبهة يوجب درء الحدّ مطلقاً، وما نحن فيه من هذا القبيل.

لكن هذا الحديث قابلٌ للمناقشة:

أولاً: بالضعف السندي فيه كما ذكره أكثر من واحد^(١٨)، أمّا من طرق الشيعة فلم ترد الرواية إلّا في فقيه ومقنع الصدوق وفي كتاب دعائم الاسلام لكنها في الجميع مرسلة، فإن بُني على حجية مراسيل الصدوق سيما المصدر منها بـ «قال» تثبت هذه الرواية، وإلّا - كما هو الأظهر وفاقاً للسيد الخوئي^(١٩) - سقطت الرواية عن الحجية.

وربما يناقش إن هذا الحديث مشتهر بين الفقهاء كافة وقد تلقوه بالقبول^(٢٠)، بل هو مما أخذت به القوانين الوضعية^(٢١)، بل إنه مما تواتر لدى الفريقين^(٢٢)، بل إن كثرة طرقه ونقله بروايات كثيرة عن النبي ﷺ يؤكّدان صحة نسبته إلى النبي ﷺ^(٢٣)، والذي يشهد على الاعتراف به لدى الفقهاء ورود تعبير درء الحدود بالشبهات في موارد كثيرة جداً من كلماتهم، وهذا التعبير لا مرجع آخر له سوى هذا النبوي فإنّ تشابه التعبير يمثل شاهداً

واضحاً على نفوذ هذا النبوي في المباحث الفقهية ، ومثل هذه الشهرة كافية لمنح الحديث الاعتبار .

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن اشتهار القاعدة لا يعني الاعتراف بهذا النبوي ، ذلك أن هذه القاعدة ممكنة التفسير من دون هذا النص ، والفقهاء حينما استعملوا هذا التعبير أوردوه في موارد وطء الشبهة وأمثاله كما تشهد بذلك موارد الاستعمال الكثيرة له عندهم مما يلحظ بوضوح لدى تتبع كلماتهم ، وهذه الموارد قامت الأدلة المختلفة على درء الحد فيها بعيداً عن النبوي فمن غير المعلوم استنادهم إليه فيها وأما استخدام التعبير نفسه فلا يوجد ما يمنع من تفعيل الفقهاء لهذا التعبير نظراً لدقته واختصاره في التوظيف في موارد حصل القبول بالدرء فيها من أدلة أخرى .

وأما من طرق أهل السنة فهو حديث مرفوع وموقوف كما ذكره بعض الباحثين^(٢٤) ، ولا تشفع فيه المحاولات المتقدمة للتصحيح لنفس الأسباب ، كما لا ينفع ما ذكره البعض من أنه ولو كان ضعيفاً سنداً بيد أنه تأم متناً وموافق للعقل^(٢٥) فإن هذا لو تمّ كفت فيه الأدلة الأخرى التي أتمته ولم نعد بحاجة إلى هذا الدليل وإلا فمجرد كونه موافقاً للاعتبار لا يعني الأخذ بمضمونه بلا دليل مستقل .

والمتحصل أن هذا النبوي ضعيف بالارسال .

نعم إذا فسرنا الشبهة بما فسرت به في مباحث البراءة من علم الأصول - كما فعله السبزواري في المهدّب - كفت أدلة البراءة هناك على هذا المعنى للشبهة^(٢٦) الذي لا يتجاوز التفسيرين الاولين حتماً ، وصار البحث عن السند هنا أمراً لغواً .

ثانياً: ما ذكره بعض الفقهاء من أن الحديث مخصوص ظاهراً بالشبهة لدى

الفاعل لا الحاكم، ذلك أنَّ ظاهر الحديث التأسيس لامرٍ جديد، وإذا كان المراد الشبهة لدى الحاكم فقد الحديث تأسيسيته، ذلك أنه لم يقل أحدٌ من المسلمين انه مع قيام البيئة الشرعية يمنع الحاكم من إجراء الحد، كما ان عدم إقامته الحدّ عند عدم الدليل الشرعي مما لا يحتاج إلى نص تأسيسي لوضوحه، والمتحصّل أن ظهور الحديث في التأسيس مانعٌ عن شموله للحاكم فيكون مختصاً بالفاعل كوطء الشبهة (٢٧).

لكن هذه المناقشة قابلةٌ للجواب:

أ - بالنقض، إذ المسألة على نفس المنوال من طرف الفاعل، أفهل يناقش أحدٌ من المسلمين في عدم ثبوت عقوبةٍ على الوطء شبهة؟ ألا تقرّر ذلك أدلتهم الكلامية والاصولية بعيداً عن هذا النص؟ وألا تستدعيه الطبيعة الانسانية العقلائية الحاكمة في مثل هذه الموارد؟ فإذا كانت التأسيسية غير واضحة في مورد الحاكم فلا جزم بأنّها أقل وضوحاً في موارد الفاعل.

ب - بالحل، فلو حافظنا على ظهور الحديث في التأسيسية، فلا يوجد ما يمنع من شموله للحاكم، ذلك ان هذا الحديث نبويّ أي في بدايات تكوّن المنظومة الحقوقية والمفاهيمية الدينية وبالتالي فلا يمكن مقايسة الوعي العام الحقوقي عند المسلمين اليوم بما هو في بدايات زمن الرسالة، ولعل الرواية صدرت في بدايات الهجرة النبوية حيث لم يكن المسلمون على دراية بالاحكام القانونية الاسلامية، وصدور مثل هذا الحديث - للتنبيه على ضرورة تحصيل القاضي للثبوت الشرعي فيما يحكم به - في مثل هذا الجو مما لا غرابة فيه ولا منافاة للتأسيس، بل حتى خبر المقنع المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام لا بُد في صدوره على هذا النحو بعد أن كانت الكثير من النصوص التي أتت في زمن الأئمة عليه السلام على هذه الشاكلة بحسب اختلاف موضوعاتها ووعي المسلمين لها.

ثالثاً: إنّ هذا الحديث يدل على أبعد تقديرٍ على التفسير الأول والثاني المتقدمين للقاعدة وهما كما تقدم مما لا يبدو أنه يناقش فيهما أحد^(٢٨)، أما التفسير الثالث فهو غير محتمل إذ لازمه تعطيل الحدود كافة ونقد غرض الشارع من وراء مئات النصوص التي أطلقها حول الحدود بمختلف أنواعها، إذ لا يخلو موردٌ من شبهةٍ بهذا المعنى فإذا أُريد درء الحد حتى في هذه الموارد لما كان هناك معنى لتشريع باب الحدود.

نعم يمكن القبول بالتفسير الثالث للحديث فيما إذا كان مدرك الفقيه في مورد ما أصلاً عملياً كالاستصحاب، فإن ظاهر النبوي - بناء على التفسير الثالث أو ما يشمله كالرابع - التقدّم على هذا الاصل، ذلك أن مورد النبوي أخص من مورد الاصول العامة العملية فلا يبعد تقديمه عليها عرفاً، فلو أحرز الحاكم محكومية شخص ما بعقوبة الجلد لكنّه شك في إجراء الحد عليه عملياً لا يمكنه استصحاب عدم الاجراء لترتيب الحد لأنّ النبوي مقدّم عليه هنا عرفاً، أمّا نكتة هذا التقديم العرفي فلها محلّ آخر.

٢ - ما دلّ على درء الحد عن المسلم قدر المستطاع وأشباه ذلك وما دلّ على عدم الرجم مع الظن بلا بينة وهي:

أ - خبر ابن عباس أن رسول الله ﷺ لاعن بين العجلاني وامرأته، فقال شدّاد بن الهاد هي المرأة التي قال رسول الله ﷺ: «لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمتها؟ فقال: لا، تلك امرأة كانت قد أعلنت في الإسلام»^(٢٩).

ب - وعن ابن عباس أيضاً قال: قال رسول الله ﷺ: «لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمت فلانة، فقد ظهر منها الريبة في منطقتها وهيئتها ومن يدخل عليها»^(٣٠).

ج - ما عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً»^(٣١).

د - ما عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرجٌ فخلّوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة» (٣٢).

فظاهر هذه الروايات - كما استدل به بعض (٣٣) - هو السعي للتوقف في إجراء الحد قدر المستطاع وما أمكن التماس المخرج والعذر للجاني وهو ما يفيد مؤدى القاعدة ويمثّل تطبيقات عملية لها، ويشمل بالتالي ما نحن فيه.

والجواب أولاً: إن الروایتين الثالثة والرابعة ضعيفتان من الناحية السنية حتى وفق القواعد السنية المقررة لدى أهل السنة كما ذكره الشوكاني وغيره (٣٤)، نعم صحّح الشوكاني الرواية الأخيرة لكن موقوفة غير متصلة بالنبي ﷺ وهو ما سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

ثانياً: إن الخبرين الأولين لا يدلان على أزيد من التفسير الثاني المتقدم للقاعدة وقد سبق ان قلنا بأن هذا التفسير تقتضيه الأدلة العامة فقهاً وأصولاً.

ثالثاً: إن الخبرين الأخيرين لا يفيدان ما يزيد عن النبوي المتقدم إذ المفروض ان المراد بما استطعتم الاستطاعة المبررة شرعاً وفق القواعد المقررة لا الاستطاعة التكوينية؛ إذ لازم الأخيرة تعطيل الحدود وسدّها بالكلية، وليس لازماً لها فحسب بل تكون الرواية دالة على ذلك وهو غير محتمل، والظاهر من هاتين الروایتين أنّ على الفقيه البحث في مخارج يمكن أن ترفع حجية الأدلة وتسقط اعتبارها اما مع اكتمال الاثبات الشرعي والقانوني فلا معنى لهذه الروايات حينئذٍ لانها تفترض التعليق على وجود المدفع والمخرج والمفروض عدمه.

٣ - مجموعة النصوص الواردة عن الصحابة مما يفيد هذا المدعى سواء على مستوى القول أو الفعل نحو ما ورد عن ابن مسعود أنه قال: «ادرؤا

الحدود بالشبهة»، وما روي عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان من أنهما عذرا جاريةً زنت وهي أعجمية، وادعت انها لم تعلم التحريم، وغيرها من الروايات (٣٥).

بيد أن هذه الروايات لا تمثل بنفسها حجةً شرعيةً ما دامت لم تصدر عن صاحب الشرع نفسه، بيد أنه يمكن أن يدعى بأن كثرة هذه النصوص والأفعال الصادرة عن الممتشعة يمكنها أن تشكّل كاشفاً عن الموقف الشرعي، ولكن ذلك إذا تمّ لا يفيد أزيد من التفسيرين الأولين للقاعدة كما نلاحظ من الروايات نفسها بوضوح.

٤ - أصالة الاحتياط إمّا المطلقة أو في الأموال والدماء والفروج^(٣٦)، والتي استوحاها الفقهاء من نسيجٍ مترابطٍ سيّالٍ في المصادر الدينية القانونية والأخلاقية، ولعل هذه الأصالة هي المآل الحقيقي لقاعدة الدرع في كلماتهم.

والملاحظة التي يمكن تسجيلها على هذه الأصالة هي أنه من غير المفترض أن تكون مرجعاً للفقهاء في استنباط الأحكام وتبيين الحدود والامتدادات لها كما هو المقرر في مباحث البراءة من علم أصول الفقه؛ إذ لا يُفهم منها - بمعونة ما ذكره في الأصول - نحو حكومة على الأدلة الأولية الثابتة عند الفقيه، وهذا معناه أن هذه الأصالة تمثل مرجعاً ميدانياً إجرائياً للفقهاء، بمعنى أنّ القاضي مطالب ببذل جهود إضافية للتدقيق في الأدلة والشواهد والبيّنات والقرارات والایمان، وملاحقة تفاصيل الحادثة وإجراء تحقيقٍ شاملٍ في مفرداتها وعدم التورّط في الاستعجال في إصدار الأحكام قبل قراءة مختلف الحیثیات نظراً لخطورة الحكم الذي سوف يصدره... ولا يحتمل في هذه الأصالة التقدّم حتّى على الأدلة والامارات التي ثبتت حجيتها كما هو معروف أصولياً.

نعم بالنسبة إلى أصالة الاحتياط في الدماء يمكن القول - إذا ثبتت بدليل معتبر واضح ومستقل - بتفقمها على الأصول العملية لا الامارات؛ إذ من

المحتمل أن يكون لها نظرٌ إلى مثل ذلك، وتفصيل الكلام موكولٌ إلى محله (٣٧).

٥ - ما ذكره بعض الباحثين (٣٨) من إمكانية اكتشاف هذه القاعدة عن طريق تجميع موارد تلتقي فيها من قبيل ما دلّ على لزوم صراحة الشهادة ودقتها (٣٩) وما دلّ على ثبوت الخيار للشهود في الشهادة أو التسرّ وما نصّ على ترجيح التوبة على الاقرار (٤٠)، وكذلك ما ورد في قصة إقرار ماعز بن مالك والمرأة الغامدية (٤١) بتقريب أن تلك كانت محاولة من النبي ﷺ لعدله عن الاقرار فإذا عدل تصبح محاكمته مورداً للشبهة فيسقط الحد لذلك (٤٢).

ويمكن تطوير صياغة هذا الوجه من خلال افتراض ابتناء الحدود على التخفيف كما نصّ عليه بعض الفقهاء (٤٣)، وتكون هذه الشواهد المتقدمة دالةً على مبدأ التخفيف هذا الذي يمكنه أن يشكل مدركاً لقاعدة الدرع ولمسألة الشهادة على الزنا أيضاً.

بيد أن هذا الوجه لا يوجد ما يعزّزه بشكل قواعدي، إذ يستفاد من جملة موارد التشدد في مسألة الحدود من قبيل النهي عن التأخير في إقامة الحد وأنه لا نظر ساعة في الحد (٤٤) وأنه لا كفالة ولا شفاعة في الحد (٤٥) بل حد الشهود للفرية وردت فيه صورٌ تبدي بوضوح درجة التشدد ضد ظاهرة القذف (٤٦)، وهذا ما قد يشكل مانعاً عن التمسك بمبدأ قواعدي بعنوان التخفيف في الحدود، أما الشواهد التي ذكرت سيما قصة إقرار ماعز والغامدية فلا تفيد هذا المبدأ، ذلك أنها تريد التأكيد على مبدأ الوضوح في الحكم ومفرداته ومبرراته، فقصة الاقرار قابلةٌ للتفسير على أساس إمكانية عدم وضوح الأمور للمتسرعة في الصدر الأول بحيث لم يكن الزنا وحدوده واضحين فيكون التأكيد والملاحقة لأجل تأكيد الحاكم من حيثيات القضية ودفع أي احتمال مشوّش لحكمه، وكذلك الحال في مسألة ترجيح التوبة وامثالها فإن

هناك فرقاً بين عدم رغبة الشارع في إيقاع الحد على الزاني كمبدأ وبين حكمه بلزوم التشدد فيه بعد وصوله الى الحاكم، فوظيفة الزاني أو الشهود مختلفة عن وظيفة الحاكم ولا ينبغي الخلط بين الوظيفتين.

وبهذا ظهر أن فكرة التخفيف في الحدود لا تعني - انسجاماً مع وظائف الحاكم المقررة بالأدلة الأخرى - أزيد مما يفيد التفسيران الأولان لقاعدة الدرء.

٦ - التمسك بالاجماع^(٤٧)، حيث كانت هذه القاعدة كما تقدّم مورداً للاتفاق بين الفقهاء عدا الظاهري.

والجواب: إن هذا الاجماع مطمئن بمدركيته فليس بحجة، هذا مضافاً إلى أن معقده غير واضح فمن غير المعلوم أنه انعقد على أزيد من التفسير الأول والثاني للقاعدة كما يلاحظه من يتتبع موارد استعمال الفقهاء لها، وقد تقدّم انهما لا ينفعان هنا بل لا يحتاجان إلى دليل الاجماع نفسه.

وبهذا يتبين أن أقصى ما هو ثابت من قاعدة الدرء هو هذان التفسيران وهما لا يدلان كما اتضح على شرطية المعاينة هنا.

المذهب الظاهري وقاعدة الدرء:

تقدّم أن المذهب الظاهري يرفض قاعدة درء الحدود بالشبهات كما شرحه ابن حزم نفسه في المحلى، فقد ناقش ابن حزم أدلة المثبتين للقاعدة من الروايات والنصوص بضعف سندها بالارسال أو الوقوف على الصحابة، ومن هنا رفض القاعدة تمسكاً بقوله تعالى: ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾ (البقرة: ٢٢٩) (٤٨).

والذي يبدو ان ابن حزم قد وافق - من خلال كلامه - على التفسيرين الأولين لقاعدة الدرء، وكان يصب مناقشاته على ما هو أزيد منهما بحجة أن

فيه تعدياً على حدود الله وتعطيلاً للحدود الشرعية، وهو ما يبرز ما ذكره البعض من تطبيق ابن حزم القاعدة بمعنى الشبهة من طرف الفاعل في الكثير من الموارد الفقهية في كتبه ومذهبه^(٤٩).

وقد تبين مما تقدّم ما يوافق هذه المقولة وأنّ الصحيح عدم ثبوت أزيد من هذا المقدار من القاعدة ويغلب على الظنّ أن فقهاء الامامية سيما المتقدمين منهم كانوا على هذا الرأي أيضاً.

الثاني: - من وجوه الموقف الأول - التمسك بالخط العريض في أصل الشهادة وهو كونها عن حسّ كما هو ثابت ومقرّر في بحث الشهادات عندهم، وحيث إنّنا نتحدّث حول الشهادة والمفترض أن الزنا - كما عرّفوه في بدايات بحث حد الزاني^(٥٠) - هو عملية الادخال فالشهادة عليه شهادة على نفس الادخال، وحيث يعتبر الحس في الشهادة، والحسّ في مثل هذه الأمور هو الحس البصري فلا بد أن يكون الشاهد مشاهداً ببصره لنفس عملية الادخال، وبذلك يتم هذا الشرط^(٥١).

وقد تعرّض هذا الوجه - بعد تجاوز المبنى الذي يذهب إلى كفاية مطلق العلم في باب الشهادات بدون حاجة إلى السماع أو المعاينة كما ذهب إليه البعض^(٥٢) - لمناقشتين هما:

المناقشة الأولى: ما ذكره بعض الفقهاء من أن هذه القاعدة لا إشكال فيها وإنّما الكلام في استدعائها ما ذكره أصحاب الموقف الأوّل، سلّمنا أن الشهادة من الشهود وهو الحضور، وأنه أخذ فيها الابصار أو السماع أو نحوه من الحواس، وسلّمنا أن ما نحن فيه يتطلّب الشهادة عن حسّ... إلا أن دعوى أنه لا بد أن تكون هناك رؤية مباشرة لعملية الایلاج نفسها غير واضحة، إذ إن لازمه سدّ باب الشهادة على الزنا إلا نادراً، إذ من أين يجتمع أربعة شهود عدول ويرون نفس الدخول بهذه الوضعية؟! مع أن التاريخ الاسلامي كثيراً

ما يخبرنا عن حالات إقامة الشهادة على الزنا - ومن ثمَّ الحد - زمن الرسالة أو بعده، مما يشكّل شاهداً على عدم أخذ مثل هذه القيود في الشهادة على الزنا وإلا لما كان هناك مبرّر لكل هذه النقولات التاريخية^(٥٣).

وهذه المناقشة يمكن أن نحلّها إلى نقطتين:

أ - إن لازم مقولة الموقف الأوّل سدّ باب الشهادة على الزنا.

لكن الاستفهام الذي يمكن إثارته هنا هو هل هناك ما يدلّ على رغبة عند الشارع في كثرة الحدود الحاصلة على الزنا خارجاً؟ ألا يمكن افتراض أنّ رفع عدد الشهود في الزنا إلى أربعة - بخلاف غيره بما في ذلك القتل - شاهد معزّز لاحتمال عزوف المشرّع عن كثرة إيقاع هذا النوع من الحد في الخارج؟ ألا يفسّر حتّى الشارع الزاني على التوبة وعدم تقديم نفسه للمحاكمة من خلال الاقرار على أساس عدم تشدّده في وقوع العقوبة على الزنا لا بمعنى رغبته في تساهل الحاكم بل عدم إيصال النوبة إليه؟ إن هذه الشواهد وأمثالها وإن كنّا لا نجزم بدلالاتها على ما نقوله لكنها تشكّل عائقاً لصحة القول الوارد في المناقشة خصوصاً وأنه لا دليل عليه بنفسه.

وبعبارة موجزةٍ إن أقصى ما يفيد هذا الوجه هو تحجيم الشهادة على الزنا تحجيماً كبيراً وهو ما لا دليل على المنع عنه فضلاً عن استلزامه تحجيم إجراء الحد نفسه، بل على حدّ تعبير بعض الفقهاء من الممكن أن يكون غرض الشارع متعلّقاً بعدم ثبوت هذه المعصية الكبيرة في الخارج^(٥٤) انسجاماً مع مبدأ تشريعيّ في باب العقوبات يقضي بإخفاء الجرم وعدم كشفه.

بل يمكن النقاش حتى في درجة التحجيم المفترضة بناءً على أخذ الشرطية، ذلك أن الشواهد الميدانيّة تفيد بأن نسب إثبات الزنا من خلال الاقرار الناجم عن التحقيق القضائي هي نسبٌ جيّدة وكثيرةٌ والاقرار ليس

مختصاً بالصورة الاختيارية العفوية التي يقوم بها المقرّ دون أيّ معلوماتٍ مسبقَةٍ عنه كما هو الحاصل في بعض النصوص كقضية ماعز بن مالك بل يمكن أن يحصل كثيراً عقيب التحقيقات القضائية والامنية وهو ما له حيزٌ كبيرٌ في النشاط القضائي المعاصر (٥٥).

ب - إن الشواهد التاريخية تفنّد مثل هذه الشرطية.

لكن الكثرة المفترضة في المناقشة غير واضحة، فالعديد من النصوص التي تحدّثت عن إقامة الحدّ خارجاً كانت تحكي عن الاقرار وسيلةً للاثبات القضائي كما في قصّة ماعز بن مالك، وبعضها كانت القرائن هي التي تثير القضية كحصول الحمل لدى المرأة أو خروج الولد على غير شبه أمّه وأبيه وما شابه ذلك، على أنّ مجموعة حوادث على امتداد بضعة عشرات من السنين لا تمثّل شاهداً على الكثرة المدعاة المثيرة للاستفهام هنا سيما وان وسائل التحقّي لم تكن بقوة ما هو موجود فعلاً.

والانصاف ان مجرّد المرور السريع على المنقولات التاريخية لا يبرّر لنا رفع اليد عن هذه الشرطية إذا ما دلّ عليها الدليل سيما وأنه من غير المعلوم صدق كافّة الشهادات المنقولة لا صدقاً تاريخياً ولا صدقاً في الشهادة نفسها.

المناقشة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله وغيره من أن الشهادة على الزنا يمكن أن يصدق عليها أنها حسية وبالمشاهدة بلا حاجةٍ إلى اشتراط المعاينة المباشرة، إذ إن رؤية المقدمات الملازمة للدخال خارجاً توجب صدق الرؤية لما يشهد عليه عرفاً، وهذا المقدار كافٍ في الشهادة ولا دليل على ما هو أزيد منه (٥٦)، بل إنّ ما يفهمه العرف هنا هو مرجعية الحس وهو ما يحصل بتحكيم أيّ حاسّة من الحواس أيضاً ولو حاسّة السمع التي قد تفيد اليقين من خلال الصوت الخاص (٥٧).

وهذا الكلام منه ﷺ منسجمٌ والقاعدة في باب الشهادات، لأنَّ المدار في الشهادة هو العلم والحضور، أما أنَّ هذين الأمرين كيف يحصلان وعبر أية واسطة يتحققان فهذا ما لم يرد فيه نصٌّ في كتاب الشهادات، فيمكن تحصيل ذلك على وجه القطع من خلال السمع أو اللمس أو... مما هو موكولٌ إلى النظر العرفي والعقلاني العام، وفيما نحن فيه لا يتردد شخص في نسبة رؤية الزنا من خلال رؤيته الكثير من الملاحظات التي توجب عرفاً وعقلانياً اليقين الجازم به، وما دام العرف هو الملاك في التحديد فيكفي هذا المقدار منه.

الثالث: ما أشار إليه الشهيد الثاني من احتمال كلمة الزنا التي ترد في شهادة الشهود لزنا العين وأشباه ذلك فتعنيها في مقام الشهادة يستدعي إبراز موضح وهو التصريح بالمراد به وهو الإدخال فإذا لم يكن قد رآه فلا محالة لا يمكنه الشهادة به (٥٨).

لكن هذا الوجه يقع في التداخل ما بين اشتراط المعاينة لنفس الادخال مباشرةً، واشتراط الصراحة والنصوصية في شهادة الشاهد - كما أُشير إجمالاً إلى ذلك في مطلع هذا البحث - فالأوّل تقدّم الكلام عنه في الوجه السابق إن لا يزيد هذا الوجه عمّا قرّر هناك، وأما الصراحة فلا بأس بالالتزام بها على أبعد تقدير ما دمنا نمنح الشاهد يقينه بالادخال فكيف لا يشهد عليه وقد رآه عرفاً؟!

الرابع: التمسك بالأولوية بتقريب أن الوارد في قصّة إقرار ماعز بن مالك وغيره هو التشدد في تحديد الزنا وجعل المراد فيه على نفس الدخول، فإذا كان التشدد بهذا الحجم في الاقرار فبطريق أولى لابد منه في البينة، وهذا معناه أنه لابد للشهود من أن يوضحوا وبصراحة أنهم رأوه كالميل في المكحلة كما هو الوارد في خبر ماعز نفسه (٥٩).

ويرد عليه أن المستفاد من مثل هذه النصوص هو ضرورة تأكد الحاكم من عدم وجود خللٍ في فهم المقرِّ لمفهوم الزنا أو لما يعترف به ، أي أن على الحاكم التنبيه لاحتمالات إقرار المقرّ وعدم العجلة بمجرد تلفظه بكلمة ما من الممكن انه لا يعرف مضمونها الشرعي وتداعياتها ، وهذا مطلبٌ قابل للقبول حتى في موردنا ، وهو ما تشبعه فرضية أن الشهود على يقينٍ ودراية بما يقولون ، وهو ما لا يدل على أزيد من إلزامهم بتوضيح مرادهم من الشهادة حتى يرتفع بذلك الاحتمال الآخر لدى الحاكم .

وأقصى ما تفيد هذه النصوص - مضافاً إلى ما تقدّم - هو حثّ الشارع المذنبين على عدم تقديم أنفسهم إلى ساحة المحاكمة والمحافظة على التكتّم وعدم كشف ما ستره الله تعالى عليهم كما يستفاد من ذيل بعضها وهذا لا علاقة له بوظيفة الحاكم بعد ثبوت الدليل .

الخامس: التمسك بالنصوص الواردة في المقام والتي يظهر منها اشتراط معاينة الشهود للدخول معاينةً حسيةً بصريةً مباشرة^(٦٠) ، وهذه النصوص هي :

١ - صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « حدّ الرجم أن يشهد أربعة أنهم رأوه يدخل ويخرج »^(٦١) .

٢ - خبر محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : « لا يرمم رجل ولا امرأة حتى يشهد عليه أربعة شهود على الإيلاج والإخراج »^(٦٢) .

٣ - خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا يجب الرجم حتى (يشهد الشهود الأربع) أنهم قد رأوه يجمعها »^(٦٣) .

٤ - خبره الآخر قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « لا يرمم الرجل والمرأة حتى

يشهد عليهما اربعةُ شهداء على الجماع والايلاج والادخال كالميل في المكحلة» (٦٤).

٥ - خبره الآخر أيضاً قال: «حدّ الرجم في الزنا أن يشهد أربعة أنهم رأوه يدخل ويخرج» (٦٥).

٦ - خبر محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يجلد رجلٌ ولا امرأةٌ حتى يشهد عليهما أربعة شهود على الايلاج والايلاج...» (٦٦).

٧ - خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «... ولا يجب الرجم حتى تقوم البينة الاربعة بأنه قد رؤي (رأوه) يجامعها» (٦٧).

٨ - صحيحة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... ولا تُقبل شهادتهم حتى يقول أربعة: رأينا مثل الميل في المكحلة» (٦٨).

وظاهر هذه النصوص لزوم المعاينة المباشرة لنفس عملية الادخال والايلاج، ومعه فتكون حاكمةً على المبدأ العام في كتاب الشهادات والقاضي بكفاية مطلق العلم كما أشار له في الجواهر (٦٩)، وهذا معناه أخذ الرؤية هنا على نحو الموضوعية ولو لخصوصية المورد نظراً لبناء الحدود على التخفيف وقاعدة الدرع (٧٠). لكن مجال المناقشة هنا وارد أيضاً وذلك:

أولاً: لما تقدّم - وأشار له السيد الخوئي رحمته الله أيضاً - من صدق عنوان الشهادة على الزنا والادخال من خلال رؤية الملازمات القطعية عرفاً، وهذا يعنى أن هذه الروايات لا تضيف على المبدأ المعمول به في كتاب الشهادات خصوصيةً جديدةً.

ثانياً: إن الوارد في خبري محمد بن قيس وخبر أبي بصير [رقم: ٤] هو الشهادة على الادخال لا رؤيته نفسه (٧١)، وقد تقدّم أنّ الشهادة على

الادخال تصحّ عرفاً حتى مع عدم الرؤية المباشرة بالبصر.

ثالثاً: إن هذه الروايات لا تفيد لزوم رؤية الشهود لنفس عملية الادخال، وذلك ان الوارد فيها هو رؤية الرجل يجامعها أو يدخل ويخرج أو رؤى يجامعها، وهذا كلّه غير رؤية نفس الدخول والخروج فإنه قد يصدق أنه رؤى يُدخل ويخرج ولو لم تحصل رؤية الدخول نفسه بالعين وانما رؤيت الملازمات القريبة المفيدة للجزم عرفاً وعقلائاً.

وبعبارة أشمل يمكن اعتبار النصوص على طائفتين:

أ - الطائفة التي عبّرت بالشهادة على الادخال، وقد تبين أنها لا تفيد شرطية المعاينة.

ب - الطائفة التي عبّرت برؤى يجامعها أو يُدخل أو... وقد ظهر أنها تغاير رؤية نفس الدخول.

نعم تبقى صحيحة حريز حيث يظهر منها أنّ ما هو مثل الميل في المكحلة نفس الخارج والداخل لا الرجل، إلا إذا قلنا - كما ذهب إليه البعض - بأن التعبير بالرؤية كناية عن لزوم اليقين والدقة^(٧٢)، فتكون مأخوذةً على نحو الطريقة لمطلق العلم^(٧٣).

رابعاً: ما أشار إليه في جامع المدارك من أن أخذ المشاهدة على هذا النحو شرطاً في الشهادة يحتاج إلى الورود بمقدارٍ مهمٍّ في الاخبار، ومع عدم ذلك على هذا النحو يُستكشف عدم أخذه شرطاً^(٧٤).

لكن هذا الامر غير واضح؛ فلو دلّت هذه النصوص كانت كافيةً كما هو المعتاد في موارد كثيرة أخرى اكتفى فيها بما يقرب من عشرة روايات، نعم إذا كانت المسألة مثاراً للجدل من الناحية الذاتية أو التاريخية - كما سيأتي عند الحديث عن مسألة النظر إلى عورة الزانيين - أمكن التمسك بمثل هذا

المبنى لتقرير ما أفاده **مجلس**.

خامساً: إن هذه النصوص تدل على المطلوب في الرجم لا الجلد فلا يمكن الأخذ بها للحكم بالمعايضة مطلقاً وفي كل أنواع الحدود على الزنا.

وهذه المناقشة هي في الحقيقة دعوى الموقف الثالث في المسألة هنا، وسوف يأتي الحديث عن أدلة هذا الرأي لاحقاً.

السادس: التمسك بالاجماع المدعى في المقام كما تقدّم (٧٥).

لكن الجواب عن هذا الوجه صار واضحاً بعد بيان المدارك العديدة المحتملة للمسألة .

والمتحصّل عدم ثبوت دليلٍ على هذه الشرطية، نعم لعلّ أقوى ما في الباب صحيحة حريز التي سوف يأتي كلامُ نهائى عنها.

أدلة الموقف الثاني:

ويمكن أن تذكر وجوه مدعّمة للموقف الثاني هي:

الأول: الاخذ بصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا قال الشاهد إنه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته أقيم عليه الحد» (٧٦).

والظاهر من هذه الرواية أنها تكتفي بمثل هذا المقدار في الشهادة بلا حاجة إلى معاينة نفس الادخال.

بيد أن هذا الوجه قابلٌ للمناقشة:

أولاً: إنّه لم يُحك عن أحدٍ العمل به ، وإن نقل عن الشيخ الطوسي احتماله بعد تخصيصه الحد بالجلد دون الرجم ، ومع إعراض المشهور عنه لا يصل إلى رتبة الحجة كما أفاده صاحب الجواهر وغيره (٧٧).

وعدم عمل الفقهاء بهذه الرواية يمكن تفسيره على أحد شكلين :

١ - بالشهادة الغامضة كما هو ظاهر الجواهر نفسه هنا، إذ الجلوس مجلس الرجل من زوجته محتملٌ لغير الجماع ومعه فتكون الرواية مخالفةً للمشهور .

والجواب: ان الظاهر من هذا التعبير - سواء عبّر به الشاهد نفسه أو كان تعبيراً من الامام عليه السلام لبيان مضمون كلام الشاهد - عرفاً هو المقاربة والجماع، ولا يشمل مثل القبلة واللمس ونحوهما، فعندما يقال: جلس فلان من هذه المرأة مجلس الرجل من إمرأته فإن العرف يفهم من هذا التعبير - سيما مع كلمة الجلوس - أنه واقعها لا أنه قبلها أو غير ذلك، ومع هذا الظهور العرفي تكون الشهادة غير غامضة فلا تكون الرواية مخالفةً للمشهور، بل حتى لو اعترفنا بعدم شاهدٍ على دلالة هذا النص على الجماع فإن الحكم بثبوت الحدّ سيّما - مع نفي الاحتمالين الآتيين عمّا قريب - يمثل بنفسه شاهداً معزّزاً لتفسيره بالجماع أو لترجيح إرداة الجماع عرفاً منه ما دما نحتمله بدرجة جيدة مسبقاً .

٢ - إن الرواية تكتفي بما دون الرؤية المباشرة للدخال والمشهور ذهبوا الى شرطية المعاينة وفق ما تقدّم .

والجواب: إنه لو سلمنا بكبرى وهن الخبر الصحيح بالاعراض بيد أنه لا يحرز إعراض مشهور القدماء ما قبل الطوسي عن هذا الخبر من هذه الناحية كما أشرنا سابقاً، إذ لم نعثر إلا على المقنعة للمفيد والكافي لأبي الصلاح ممّن ذكروا هذا الحكم، فكيف نجزم بإعراض المشهور عنه حتى تسقط الرواية عن الحجية ؟

ثانياً: ما أفاده صاحب وسائل الشيعة من احتمال أن يكون المراد بالحد

في الرواية التعزير لا المائة جلدة (٧٨).

لكن هذا مجرّد احتمال - بلا قرينة - يبعّده مجيء كلمة الحد محلاً بالالف واللام الظاهرة في العهدة ، ولو أريد قبول ذلك هنا فما هو المانع من قبوله في موارد أخرى لا يقبل نفس صاحب الوسائل حمل الحدّ فيها على التعزير؟

ثالثاً: ما ذكره الحرّ العاملي أيضاً من احتمال أن يكون المراد ثبوت الحدّ على الشاهد لا المشهود ضده (٧٩).

لكن هذا الاحتمال مستبعد لأن هذه الجملة التي نطق بها الشاهد إن كانت ظاهرة في الدخول فمعناه أن الشاهد قد شهد بالزنا من خلال كلام ظاهر في إفادته فما هو الموجب لحدّه؟! وأما إذا لم تكن هذه الجملة.. «جلس منها مجلس الرجل من امرأته» ظاهرة في الزنا والدخول بأن كانت ظاهرة في الأعم أو في غيره فلماذا يحدّ ما دام لم يشهد عليه بالزنا حتى يصدق عليه عنوان القذف، وهذا معناه ان احتمال رجوع ضمير «عليه» إلى الشاهد نفسه هو احتمال ضئيل.

رابعاً: وفق ما تقدّم فهذه الجملة ظاهرة في الجماع عرفاً، وهذا معناه أن الشاهد يريد أن يحكي عن عملية الجماع بواسطة هذا التعبير، ومعه فلا تدل الجملة على أن الشاهد رأى الفاعل على هيئة ووضعية كما تحكيه هيئة ووضعية الرجل مع زوجته حتى يقال إن هذا دليل على كفاية مشاهدة هذه الهيئة، بل تفيد حكايته بهذا التعبير عن الزنا نفسه، ومن ثمّ فالشاهد ساكت عن أنّه كيف حصل له العلم بالادخال فربما عرف بذلك من خلال الرؤية المباشرة.

وبعبارة موجزة فرق بين ان يقول رأيته جالساً منها... وبين ان يقول كان جالساً منها... فالاولى تحكي عن متعلّق الرؤية وربما تفيد المطلوب فيما

الثانية تخبر عما رآه دون أن تذكر متعلق الرؤية فلا يكون في الرواية ظهور في المطلوب وإن كانت مشعرة به .

الثاني: إنه لو صحت شرطية المعاينة المباشرة للزم التورط في مخالفة شرعية بلا مبرر وهي النظر إلى عورة الغير أو التجسس^(٨٠)، ومعه فتسقط عدالة الشاهد فلا يؤخذ بشهادته .

لكن يرد عليه أولاً: إن المطلوب عدالة الشاهد حال إدلائه بشهادته لا حال نظره إلى الواقعة المشهود بها، ومعه فتكفي عدالته زمن الادلاء حتى لو كان فاسقاً قبل ذلك، ولا ملازمة بين الأمرين .

ثانياً: ما ذكره بعض الفقهاء من أن عدم التكثير على الشهود يمثل شاهداً على جواز النظر بهدف الشهادة على الزنا، ومعه يمكن التمسك بالسيرة المتشرعية المتصلة على جواز النظر، وبالتالي فلا معنى للتشكيك في العدالة حينئذٍ^(٨١) .

لكن هذا الجواب من قبل هذا الفقيه مبني، إذ افترض ﷺ مسبقاً أن الشهادة على الزنا قد أخذ فيها رؤية نفس الدخول الملازمة للنظر إلى العورة، فاضطره ذلك لابتداء تخريج فتوى للموضوع في مباحث الستر والنظر، إلا أن هذا الكلام لا يفيد هنا لانه يمثل من الناحية المنهجية مصادرة، ذلك اننا نتكلم عن أدلة الطرف الثاني النافي لشرطية المعاينة وهذا معناه أننا نحاسبها بنفسها بعيداً عن صحة أدلة شرطية المعاينة، أي أن المرحلة أسبق يفترض فيها أنه لا دليل لدينا على الشرطية ومن ثم نريد أن نحاكم أدلة العدم حتى إذا ما ثبت دليل العدم في حد ذاته ومن ثم ثبت دليل الشرطية في حد ذاته قمنا بإجراء مقايسة لتقديم وجه على آخر، وهنا نقول:

أ - لا يمكن النقد على أدلة النافين بإثبات جواز النظر بالسيرة، لان السيرة

الشيخ حيدر حبّ الله

تفسيرُ قائم على شرطية المعاينة المفترض عدم ثبوتها بعد، فكيف يراد بها تبرير النظر لنقد برهان قام على نفي الشرطية هنا؟

ب - لو خيلنا والسيرة وأدلة حرمة النظر لكان الانسب جعلها شاهداً على نفي الشرطية، لان عدم هذا التفسير سوف يضطرننا إلى تقييد عمومات ومطلقات حرمة النظر إلى العورة فالسبيل الانسب هو الحفاظ على العمومات ورفع احتمال الشرطية.

هذا على تقدير تجاهل أدلة ونصوص شرطية المعاينة، أما لو سلمنا بها فسيكون أماننا أدلة حرمة النظر إلى العورة من جهة وأدلة شرطية المعاينة من جهة أخرى وبينهما ظاهرة السيرة، وهنا يقدم تخصيص وتقييد أدلة الحرمة على رفع أدلة الشرطية عرفاً، ذلك أن المعارضة بين السيرة وأدلة الشرطية معارضة مستقرّة فيما يوجد جمع عرفي بين السيرة وأدلة حرمة النظر ألا وهو التقييد والتخصيص، وهذا معناه ان المعارضة بين السيرة وأدلة الحرمة منحلّة فتكون ادلة الحرمة مقيدةً بغير صورة النظر إلى الزنا تلقائياً فتبقى أدلة الشرطية على حالها. لكن حيث تقدّم معنا عدم ثبوت أدلة الشرطية فيكون عموم الحرمة نافذاً والسيرة غير كاشفة عن شيء لاحتمال اعتماد الشهود على رؤية الملازمات التي تفيدهم القطع بالزنا، نعم سيأتي أن ثبوت صحيحة حريز - سنداً وامتناً - قد يغيّر في بعض الأمور هنا.

ووفقاً لذلك يرتفع الاشكال أيضاً عن الصيغة المعدّلة لهذه المناقشة الثانية أعلاه أي التورّط بمخالفة شرعية، وهذه الصيغة هي أنه إذا كان النظر الى العورة حراماً فالشرعية سوف تقع في تعارضٍ تقنينيٍّ، فمن جهةٍ تحرّم النظر ومن جهةٍ أخرى تفترض وجود حدٍّ على الزنا وهذا يستبطن شيئاً من المعاكسة.

وقد قلنا بأنه من الممكن أن يعصي الشهود حال نظرهم لكنهم عدول حال

أداء الشهادة، فضلاً عن شهادة السيرة على الحليّة أو رفع اساس شرطية المعايينة .

لكن التساؤل الذي يبقى هنا يتمركز حول عدم وجود أسئلة من جانب المتشرّعة من الصحابة وأصحاب الائمة عليهم السلام عن حكم النظر إلى العورة لرؤية واقعة الزنا، والاحتمال الاقرب هنا - لو لم نجزم به - هو ان شرطية الرؤية لم تكن مأخوذة في الذهن المتشرّعي فلم يضطّروهم ذلك إلى السؤال عن حكم النظر، أما لو لم نوافق على ذلك فإن تفسير سكوتهم عن هذا التساؤل المنطقي لن يكون واضحاً، فكيف لم يلتفت أحد منهم الى مسألة النظر الى العورة ويسأل عن حكمها في مورد الشهادة على الزنا مع أن حرمة النظر إلى العورة ثابتة بالقطع بين المسلمين من حيث المبدأ؟!!

ج - إن السيد الحكيم رحمته الله نفسه أثار مشكلةً امام التمسك بالسيرة هنا حيث ذهب الى ان السيرة دليلٌ مجملٌ لعدم إحراز أن نظرهم كان عن تعمّدٍ حتى نحكم بالجواز فلربما كان عن غفلةٍ أو أن سكوت المعصوم عليه السلام كان حملاً على الصحة (٨٢).

لكن هذه الملاحظة بالذات قابلة للتأمل فيما لو قبلنا لزوم تدخل المعصوم عليه السلام للامر بالمعروف والنهي عن المنكر في مثل هذا المورد، ذلك ان حمل المعصوم الشهود الاربعة على الصحة يفترض اجتماع الغفلة في نظرهم وهو أمر ضئيلٌ بحساب الاحتمال، فإن احتمال اجتماع أربعة شهود على واقعةٍ واحدةٍ للنظر إليها بهذه الدقة عن غفلةٍ واتفاق، ومن ثم احتمال ان تكون حوادث الشهادات المتعددة الاخرى على واقعة زنا ثانية وثالثة و... على هذا الشكل هو احتمال ضئيلٌ جداً، وهذا معناه ان بإمكان المعصوم عليه السلام أن يحرز الاطمئنان بوقوع معصيةٍ في المورد أو ظنّ عدم المعصية جهلاً من قبل الشهود فهو كأميرٍ بالمعروف وناهي عن المنكر أو كمبرّغٍ للاحكام ملزمٌ بتذكير

الشهود بحرمة ما فعلوه أو لا اقل رفع اشتباههم بالحلية، ومع عدم وجود أي نص تاريخي يفيد مثل هذا الامر فلا شك سيكون ذلك كاشفاً عن جواز نظرهم على تقدير افتراض شرطية المعاينة التي لم تثبت هنا عندنا. فمن يلتزم بشرطية المعاينة ملزماً بالاخذ بهذه السيرة لا لوحدها بل بضمّ سكوت المعصوم عليه السلام عن الأمر والنهي أو عن تبليغ الأحكام وهو ما يكشف عن جواز النظر حينئذٍ.

ثالثاً: ما أفاده في المسالك ^(٨٣) من كون النظر إلى العورة حينئذٍ وسيلة لإقامة حدود الله تعالى، فإنه بدونه ينسد باب الحدود في مثل هذه الموارد وتنتشر الفاحشة.

وقد أجاب بعض الفقهاء عن هذا الوجه بكون حد الزنا مبني على الستر وعدم التحقق في الخارج كما تفيد مجموعة قرائن فيه كحالات التوبة ورباعية الاقرار والشهود ... ^(٨٤).

وقد تقدّم شيء من إثارة الاستفهام حول هذه النقطة بمجموعها، وحصيلة القول إنّ هذا الوجه لا يمثل دليلاً على نفي شرطية المعاينة ولا على اثباتها، فإن أثبتنا في موردٍ سابقٍ شرطية المعاينة حكمنا هنا بجواز النظر إلى عورة الزانيين للسيرة المتقدمة ... لا استكشفنا من نظرهم بطلان الشرطية كما يحاوله هذا الوجه، وإذا لم يقدّم دليل على شرطية المعاينة كفى لوحده في اثبات المطلوب من دون حاجةٍ إلى هذا الوجه، فالوجه الثاني غير تام ظاهراً. كما تبين ان ما ذكره جملة من الفقهاء من عدم جواز النظر إلى عورة الزانيين للشهادة ^(٨٥) لا ينسجم مع شرطية المعاينة اذا قالوا بها لما تقدم.

الثالث: التمسك بما دلّ على إقامة الحد على أساس الشهادة برؤية الرجل والمرأة في لحافٍ واحدٍ، فإن هذه الروايات تؤكد على عدم شرطية المعاينة ذلك ان الاكتفاء برؤيتهما عاريين تحت لحاف واحد وإقامة الحد عليهما نتيجة

هذه الشهادة هو في الحقيقة تنازلٌ عن المعاينة وإلا لزم عدم إقامة الحد نظراً لعدم الرؤية المباشرة.

وهذه الروايات عديدة نذكر منها:

أ - صحيحة عبدالرحمن الحذاء قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا وجد الرجل والمرأة في لحافٍ واحدٍ جلداً مائة جلدة» ^(٨٦).

ب - صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبد الله قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا وجد الرجل والمرأة في لحافٍ واحدٍ قامت عليهما بذلك بيّنة، ولم يُطْلَع منهما على (ما) سوى ذلك، جُلِدَ كُلُّ واحدٍ منهما مائة جلدة» ^(٨٧). وغيرها ^(٨٨) من النصوص التامة وغير التامة سنداً. والواضح من ذلك صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا وجد الرجل مع امرأةٍ في بيتٍ ليلاً وليس بينهما رحم جُلداً» ^(٨٩).

فهذه النصوص تؤكد على آلية جديدة في موضوع الشهادة وتوسع من دائرة الحدّ فيما يرتبط بالمشهود به كما هو واضح، ومما يؤيد هذه التوسعة دون أن يصل إلى رتبة الدليل ما جاء في خبر الحسين بن زيد في شاهدين شهد أحدهما على شخصٍ بأنه رآه يشرب الخمرة فيما شهد الآخر عليه بقيتها حيث حكم أمير المؤمنين عليه السلام بوقوع الحدّ ^(٩٠).

لكن المشكلة في هذه النصوص كونها معارضةً بنصوص تدل على أنهما يجلدان دون الحد من قبيل صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه عبّاد البصري ومعه أناس من أصحابه فقال له: حدثني عن الرجلين إذا أخذوا في لحافٍ واحدٍ، فقال له: كان عليّ عليه السلام إذا أخذ الرجلين في لحافٍ واحدٍ ضربهما الحد، فقال له عبّاد: إنك قلت لي: غير سوط، فأعاد عليه ذكر الحديث (الحد) حتّى أعاد ذلك مراراً، فقال: غير

سوط ، فكتب القوم الحضور عند ذلك الحديث» (٩١). وكذلك صحيحة أبان بن عثمان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن علياً عليه السلام وجد امرأة مع رجل في لحاف، فجلد كل واحد منهما مائة سوط غير سوط» (٩٢).

وغيرها من النصوص بما فيها ما دل على الضرب ثلاثين سوطاً كخبر سليمان بن هلال (٩٣).

ومع وجود هذه المعارضة لا يمكن الاخذ بالطائفة الاولى إلا بعد حل التعارض لصالحها، وهو ما نفاه بعض الفقهاء في هذه المسألة إذ ذكروا ان المقدم هو أخبار الطائفة الثانية الناصة على الأقل من الحد لا الاولى، ذلك ان اخبار الطائفة الاولى موافقة لاهل السنة فتكون صادرةً على سبيل التقية وهو ما تشهد به صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج الآنف الذكر^(٩٤)، وهذا معناه سقوط الطائفة الاولى عن الاعتبار وبالتالي بطلان الاستشهاد بها على نفي شرطية المعانة.

لكن النقطة الجديرة بالتأمل هنا هي في أن تتبع مواقف فقهاء السنة في هذه القضية وما قد توحى به بعض نصوصهم على قلة بحثهم في هذا الموضوع بالنسبة إلى فقهاء الشيعة، إن هذا التتبع يمنحنا نتيجةً معاكسةً فنصوصهم الفقهية تفيد الحكم بالتعزير لا الحد^(٩٥)، كما أن روايتهم خبر جلد عبدالله بن مسعود أربعين جلدةً لشخص كان كذلك^(٩٦)، وقصة المغيرة المعروفة^(٩٧) كل ذلك يؤكد وقوفهم إلى جانب القول بعدم إجراء الحدّ لا أقل من عدم ذهابهم - سيما على نحو صيرورته موقفهم العام أو الموقف الحاكم - إلى ثبوت الحد كاملاً وبالتالي فلا معنى لتقديم الطائفة الثانية وطرح الاولى على أساس التقية، وهذا - أي كون الفقه السني قائلاً بثبوت الانقاص من الحد - يمكنه أن يشكّل دليلاً عكسياً لصالح الطائفة الحاكمة بثبوت الحد كاملاً حملاً لروايات النقص على التقية كما فعله العلامة المجلسي^(٩٨)، ونسبه المجلسي

الأول إلى الشيخ الكليني (٩٩).

بل يمكننا القول بأن ما دل على ثبوت الانقاص من الحد متعارض فيما بينه، إذ دلت مجموعة على المائة سوط عدا سوط واحد فيما دلت أخرى على أنقص كثلثين فإذا صححنا سندياً المجموعة الثانية عارضت المجموعة الأولى من الطائفة الثانية وسلمت بذلك الطائفة الأولى الدالة على ثبوت الحد كاملاً.

بل يمكن ترجيح الطائفة الأولى على الثانية من ناحية كثرتها وتداولها فيما الطائفة الثانية قليلة وهو ما يشكل عاملاً مقوياً لاحتمال الطائفة الأولى ومضعفاً للثانية سيما وأنّ خبر زيد الشحام وسليمان بن هلال المدرجين في الطائفة الثانية ضعيفان سنداً.

نعم في هذا المرور المختصر على مسألة حد الفاعلين في لحاف واحد يتأكد ان رؤية المباشرة ليست لازمة، ولا يعني هذا - كما قد يكون هو السبب في دفع الفقهاء سيما المتأخرين الى ترجيح الطائفة الثانية - التعبد بمجرّد الكون في اللحاف الواحد بل هي تعبير آخر عن كفاية هذا المقدار العرفي للتدليل على الزنا، من حيث لحاظ الكاشفية التي فيه لا من الناحية الموضوعية.

نعم يبقى هنا قضية العلاقة بين صحيحة حريز المتقدمة التي تمثل أقوى وجّه للقول الاول وبين الوجوه المعتمدة في القول الثاني، فالظاهر هو تقدّم أدلة القول الثاني الثابتة سلفاً لان منها ما يصل إلى درجة احتمالية عالية كسكوت المتشرعة عن السؤال عن حكم النظر وهو ما يرفع حجية خبر حريز نظراً لكون الخبر الحجة هو الخبر الموثوق عقلاً، وهذا الخبر مما قامت وجوه عكسية تدفع هذا الوثوق به إذا أصّرنا على تفسيره بالرؤية المباشرة وإلا كانت شواهد القول الثاني معززة لاحتمال التفسير الذي أثاره البعض ممّا

الشيخ حيدر حبّ الله

يعطي الرمزية لتعبير الميل في المحكلة كإشارة إلى اليقين الجازم والدقة اللازمة في الشهود والشهادة.

أدلة الموقف الثالث :

والمدرک الوحيد لهذا الموقف هو النصوص التي تقدّمت في الوجه الخامس من وجوه الموقف الاول المتقدّم هنا، فهذه النصوص تدل على شرطية المعاينة في دائرة عقوبة الرجم لا الجلد ومعه فتكون هذه الشرطية خاصةً بهذا النوع من العقوبات على الزنا وتبقى عقوبة الجلد على القاعدة المقرّرة في باب الشهادات من كفاية مطلق العلم واليقين الحسي على أبعد تقدير، وبهذا يكون هذا الموقف موقفاً تفصيلياً بين الموقفين الأولين.

وهذه الملاحظة التي تحكي عن اختصاص النصوص المتقدمة بالرجم صحيحة، بيد أنها تواجه مشكلةً هي خبر محمد بن قيس (رقم ٦) فإنه ينص على عقوبة الجلد مما يرفع هذا التفصيل.

وقد يجاب عن هذه المشكلة بأنَّ خبر محمد بن قيس هذا منقولٌ بروايتين تقدمتا أيضاً إحدهما تقول بالجلد وثانيتها تقول بالرجم (رقم ٢) فهذان الخبران ينقلهما محمد بن قيس إلى عاصم بن حميد إلى ابن أبي نجران في الأسانيد كلّها مما يعزّز أن الرواية واحدة غاية ما في الأمر هو أن الخبر الذي اشتمل على الجلد فيه «حتى يشهد عليهما» بينما الثاني فيه «حتى يشهد عليه» والأوّل أنسب، هذا من جهة ومن جهة أخرى أضافت الرواية التي ذكرت الجلد ذيلًا يقول: «وقال: لا أكون أوّل الشهود الأربعة أخشى الروعة أن ينكل بعضهم فأجلد» فإذا لم نرجح أحد الاحتمالين في الرواية لم ندر ما هو الصحيح فيها فتسقط بمقدار الاختلاف على الأقل وبالتالي تزول المشكلة التي نعاني منها إذ تبقى النصوص الأخرى بلا منازع.

لكن المشكلة الاخرى التى تبقى هي رواية حريز المتقدمة أيضاً (رقم ٨) حيث إنها تدل بإطلاقها على لزوم المعايينة في مطلق الحدود رجماً أو جلدًا دون أن تفصل، بيد أن المشكلة من ناحيتها يمكن حلها لصالح الموقف الثالث ذلك أن دلالتها سكوتية فإذا ما فهمنا من النصوص الاخرى التفصيل المذكور فلا مانع يمنع من حملها عليه لانها ليست في مقام بيان كيفية الشهادة من كافة الجهات بقدر ما هي في مقام بيان حد القذف بإطلاقها من ناحية أنواع الحدود وشرطية المعايينة إطلاقاً بدويّ قابلٌ للتفسير على ضوء النصوص الأخرى وليس إطلاقاً محكماً حتى يقال بأنه لا يمكن تقييدها بما دل على شرطية المعايينة في الرجم بعد أن كان الطرفان مثبتين لا تقييد بينهما كما هو المقرر أصولياً.

لكن حيث إننا فيما تقدّم قلنا بأن هذه النصوص هي الأخرى كلّها لا تدل على المطلوب سواء اتصلت بالرجم أو الجلد فيكون هذا الوجه - وبالتالي هذا الموقف كلّ - في غير محله، فهذا الموقف مبنيّ على دلالة النصوص على مبدأ المعايينة وقد تقدّمت مناقشتها ومعه فلا معنى للتفصيل المذكور.

النتيجة :

وفق ما تقدّم تكون نتيجة هذا البحث هي عدم شرطية خصوص حاسة البصر في الشهادة على الزنا، فلو شهد على الزنا من خلال يقينه الحضورى به بواسطة حاسة اللمس أو غيرها كفى وتمت عناصر الشهادة الملزمة للقاضي، كما لا يشترط - على تقدير إرادة الوصول إلى اليقين بالبصر - الرؤية المباشرة لنفس عملية الادخال فلو شهد على الزنا بمعنى الادخال لكن من دون رؤية نفس الادخال وإنما برؤية ملازماته التي توجب القطع الواضح بحصوله كفى أيضاً.

الهوامش

(١) السيد محمد صادق الحسيني الروحاني ، فقه الصادق ٢٥ : ٤٠٠ - ٤٠١ الطبعة الثالثة ، مؤسسة دار الكتاب ، قم ١٤١٤ هـ ، كما أشار إلى أصل الخلط الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في أنوار الفقاهة ، الحدود والتعزيرات ١ : ٢٠٩ .

(٢) انظر : ابن حمزة في الوسيلة : ٤٠٩ ، والشيخ المفيد في المقنعة : ٧٧٤ ، وأبو الصلاح الحلبي في الكافي : ٤٠٤ ، والفيض الكاشاني في مفاتيح الشرائع ٢ : ٦٦ ، والشيخ الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٣٩ - ٤٠ ، والعلامة الحلي في تبصرة المتعلمين : ١٨٤ ، وإرشاد الأذهان ٢ : ١٧٢ ، والقواعد ٣ : ٥٢٤ ، والامام الخميني في تحرير الوسيلة ٢ : ٤١٥ ، وابن سعيد الحلي في الجامع للشرائع : ٥٤٧ ، والشهيد الأول في اللمعة : ٢٣٤ ، والسيد الطباطبائي في الرياض ١٠ : ٣٤ ، والمحقق الحلي في الشرائع ٤ : ٩٣٥ ، والمختصر : ٢١٤ ، والقاضي ابن البراج في المذهب ٢ : ٥٢٤ ، وابن ادريس الحلي في ظاهر السرائر ٣ : ٤٢٩ ، والسيد السبزواري في مذهب الأحكام ٢٧ : ٢٦٠ ، ولعله ظاهر الشهيد الثاني في المسالك ١٤ : ٣٥٢ - ٣٥٣ ، والروضة ٩ : ٥٠ - ٥١ ، وإن احتملت عبارته شرطية الصراحة لا المعينة ، ولعل عبارة النهاية للشيخ الطوسي مفيدة لهذا المعنى على احتمال ص ٦٨٩ ، ويظهر الميل إليه من الجواهر ٤١ : ٢٩٩ ، وإن لم يكن كلامه صريحاً في هذا المجال .

هذا وهو الظاهر من عبارة الإمام ابن ادريس الشافعي في كتاب «الأم» موسوعة الامام الشافعي ٨ : ٨٦ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٠ م .

(٣) السيد أحمد الخوانساري ، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٧ : ٢١ مؤسسة اسماعيليان ، قم الطبعة الثانية ، ١٤٠٥ هـ ، وفي الجواهر ٤١ : ٢٩٨ ، أنه لا خلاف معتد به أجده فيه بينهم ، وفي الرياض ١٠ : ٣٣ - ٣٤ ، أنه لا خلاف فيه بين الفقهاء مطلقاً .

(٤) السيد محمّد الحسيني الشيرازي ، الفقه ٨٧ : ١١٢ ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ م ، دار العلوم ، بيروت ، والشيخ جواد التبريزي ، أسس الحدود والتعزيرات : ٨٢ ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧ هـ ، قم .

(٥) عبد الرحمن الجزيري ، الفقه على المذاهب الأربعة (المضاف إليها مذهب الإمامية) ١٠١ : ١٠١ ، منشورات دار الثقلين ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٨ م ، كتاب الحدود .

(٦) انظر : السيد أبو القاسم الخوئي ، مباني تكملة المنهاج ١ : ١٧٩ - ١٨٠ ، والشيخ جواد التبريزي ، أسس الحدود والتعزيرات : ٨٢ - ٨٤ ، والسيد محمّد الحسيني الشيرازي ، مصدر سابق : ١١٤ ، وقد مال إليه المجلسي الأوّل في روضة المتقين ١٠ : ١١ ، نشر بنياد فرهنگ إسلامي ، المطبعة العلمية ، قم ، ١٣٩٨ هـ ، غير أنّه ذكر مخالفته للنصوص .

(٧) الجواهر ٤١ : ٢٩٩ .

(٨) الشيخ محمّد باقر المجلسي ، مرآة العقول ٢٣ : ٢٧٤ - ٢٧٧ ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ هـ ، ويظهر هذا الميل أيضاً من السيد الأردبيلي في فقه الحدود والتعزيرات : ٢٤٥ - ٢٤٦ .

(٩) راجع : السيد المرتضى في جمل العلم والعمل والمسائل المباحفريقيات والناصريات ، وابن الجنيد الاسكافي ، وابن أبي عقيل العماني ، وابن مجد الحلبي ، والسيد الحكيم ، والوحيد البهبهاني ، والسيد اليزدي ، والطوسي في الاقتصاد .

(١٠) لاحظ سلّار الديلمي في المراسم ، والصدوق في الهداية والمقنع ، وابن زهرة الحلبي في الغنية ، والسيد المرتضى في الانتصار ، والكيدري في اصباح الشيعة ، والطوسي في الخلاف .

(١١) سعيانا في عرض الأدلّة استحضر كافة الوجوه التي تشمل ما يحتمل فيه إرادتهم لغير هذه النقطة من النقاط الأربع المتقدمة في صدر البحث ، فمثلاً استدلالنا صاحب المسالك القادمين يحتمل فيهما إرادته الصراحة بل وفهمه ذلك من صاحب الشرائع فلاحظ ، كما أنّ ما سيذكر قريباً من وجوه لتدعيم قاعدة الدرء يمكن لبعضها أن يشكّل دليلاً مستقلاً على الموضوع هنا ، فمناقشته تعدّ مناقشة للإستدلال به هنا أيضاً .

(١٢) انظر: الدكتور سعيد بن مسفر الدّغار الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود: ٥٩، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

(١٣) انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي في المذاهب الخمسة مقارناً بالمذهب الوضعي: ٣٣٤، مطبعة النعمان، النجف، ١٩٧٩ م، والدكتور سعيد بن مسفر الدّغار الوادعي، أثر الشبهات في درء الحدود: ٦١ نقلاً عن المغني لابن قدامة، كما نسبته إلى الكمال بن الهمام: ٦٣، ويمكن مراجعة تفاصيل أنواع الشبهة عند المذاهب الأربعة - مما يفيد الاعتراف بهذه القاعدة - في الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٢٤: ٢٥-٣١، الطبعة الأولى (إعادة طبع)، ١٩٩٢ م، دار الصفوة، مصر، عنوان زنى / شروط حد الزاني / انتفاء الشبهة.

(١٤) مذهب الأحكام ٢٧: ٢٢٦، ولعله لوضوحها أو لأمرٍ آخر لم تدرج في بعض الكتب المقررة لبحث القواعد الفقهية وأمثالها فلم يذكرها السيد بحر العلوم في بلغة الفقيه والنراقي في عوائد الأيّام، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي في القواعد الفقهية والدكتور أبو الحسن محمدي في «قواعد فقه» والشيخ محمد تقي الفقيه في قواعد الفقيه، والسيد الجنوردي في القواعد الفقهية، والشيخ باقر الايرواني في دروسه التمهيدية في القواعد الفقهية والشهيد في القواعد والفوائد والشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا في شرح القواعد الفقهية...

(١٥) السيد محمد كاظم المصطفوي، القواعد: ١١٣، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي.

(١٦) انظر: أحمد بكير، درء الحدود بالشبهات، حوليات الجامعة التونسية، العدد ١٧، ١٩٧٩ م، ص ٧٨.

(١٧) وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي ٢٨: ٤٧، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، الطبعة الثالثة ١٤١٦ هـ، قم، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدمات الحدود، باب ٢٤ ح ٤، ومستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري ١٨: ٢٦، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، كتاب الحدود، أبواب مقدمات الحدود، باب ٢١ ح ٣ نقلاً عن دعائم الإسلام.

وانظر: المقنع للشيخ الصدوق: ٣٤٧. وانظر أيضاً نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشيخ محمد بن علي بن محمد الشوكاني ٧: ١١٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت. (١٨) انظر: المحلى لابن حزم الظاهري: ١٥٣ - ١٥٤، دار الجيل والآفاق الجديدة، لجنة إحياء التراث العربي، وانظر: القواعد للمصطفوي: ١١٣، ومباني تكملة المنهاج ١: ١٥٤، لكن صححه الشيخ محمد الفاضل اللنكراني في «تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة»، كتاب الحدود: ٢٣ - ٢٤، المطبعة العلمية، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ، ولعله بنى على شهرته أو ما شابه.

(۱۹) انظر كنموذج: التنقيح ۲: ۲۷.

(٢٠) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي ، مصدر سابق : ٣٣٤.

(٢١) أثر الشبهات في درء الحدود ، مصدر سابق : ٦٢ .

(٢٢) بحار الأنوار ٣٠: ٧٠٠، الهامش.

(٢٣) انظر: «قاعدة درء الحدود بالشبهات وأثرها في الفقه الاسلامي الجنائي» ،

الدكتور عبد الخالق بن المفضل احمدون ، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ، السنة السابعة ، ١٤١٦ هـ ، العدد ٢٧ : ٢٥ و ٣١ .

(٢٤) أثر الشبهات في درء الحدود : ٥٩ ، وانظر : مقالة «قاعدة درء الحدود بالشبهات وأثرها في الفقه الجنائي الاسلامي» : ٢٥ - ٢٧ .

(٢٥) مقالة «قاعدة درء الحدود بالشبهات»: ٣١.

(٢٦) مَهْذَبُ الْأَحْكَامِ ٢٧: ٢٢٧ و ٢٢٩.

(٢٧) السيد اسماعيل الصدر ، تعليقة على التشريع الجنائي الاسلامي ، مصدر سابق : ٣٣٥-٣٣٦ .

(٢٨) ذهب إلى تفسير الحديث بالشبهة من طرف الفاعل ، اللكراني في تفصيل الشريعة ، مصدر سابق : ٢٣ - ٢٤ .

(٢٩) نيل الأوطار ٧: ١١٦.

(٣٠) المصدر السابق: ١١٧.

(٣١) المصدر السابق.

- (٣٢) المصدر السابق : ١١٨ .
- (٣٣) انظر : أثر الشبهات في درء الحدود : ٥٨ - ٦٠ ، والدكتور احمدون في «قاعدة درء الحدود بالشبهات» ، مصدر سابق : ٣٣ .
- (٣٤) مصدر سابق : ١١٧ - ١١٨ .
- (٣٥) أثر الشبهات في درء الحدود : ٥٩ - ٦٢ .
- (٣٦) ذكر الاحتياط في الدماء كمدرك ، السبزواري في مهذب الأحكام ٢٧ : ٢٢٨ .
- (٣٧) لقد أشار السيد علي الخامنئي حفظه الله تعالى إلى نقطة ذات بعد تأسيسي هام وذلك لدى دراسته إعمال الاستصحاب لترتيب أحكام الكفر على الصابئة وبالتالي جواز القتل وما شابه ذلك ، فقد ذكر أنَّ الاستصحاب لا يجري في المسائل الخطيرة بمعنى عدم إمكانية إنفاذ حكم حساس جداً بمجرد قيام الاستصحاب عليه فإنَّ هذا خلاف مذاق الشارع سيما فيما يرتبط بالدماء ، وهذه النقطة التي أوجزها دام ظلّه من شأنهما - لو استمرينا في التأسيس لها - أن تحدث تغييراً ملحوظاً في الاستدلال الفقهي وتعمل على تطويره وبالأخص لو نفذت إلى بقية الأصول العملية وبعض الأمارات . انظر : بحث حول الصائبية ، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) - قم - العدد الرابع ، ١٩٩٧ م ، ص ٢٨ ، ومجلة المنهاج - بيروت - العدد التاسع ، ١٩٩٨ م ، ص ٢٦ - ٢٧ .
- (٣٨) أثر الشبهات في درء الحدود : ٥٨ .
- (٣٩) انظر : الوسائل ج ٢٧ ، كتاب الشهادات ، باب ٢٠ و ٤٣ .
- (٤٠) الوسائل ، مصدر سابق ، باب ١٦ ، ح ١ إلى ٦ .
- (٤١) انظر : خبر ماعز في البخاري ٨ : ٢٤ ، ومسنّد أحمد ١ : ٢٣٨ و ٢٧٠ ، وسنن أبي داود ٢ : ٣٤٥ ، وسنن البيهقي ٨ : ٢٢٦ ، وسنن النسائي ٤ : ٢٧٩ وغيرها ، وانظر خبر الغامدية في صحيح مسلم ٥ : ١١٩ ، وسنن البيهقي ٦ : ٨٤ .
- (٤٢) التشريع الجنائي الاسلامي : ٣٣٧ .
- (٤٣) انظر كمثال : ايضاح الفوائد ٣ : ٤٥٤ ، والمهذب البارع ٥ : ٥١ ، ومجمع الفائدة ١٣ : ٧ ، والتحفة السنية للجزائري : ٣٣ ، والحدائق ٢٢ : ٣٨ ، ومهذب الأحكام ٢٧ : ٢٦٠ ، والجواهر ٤١ : ٢٩٨ .

- (٤٤) الوسائل ٢٨: ٤٧، مصدر سابق، باب ٢٥، ح ١ و ٢.
- (٤٥) الوسائل ٢٨: ٤٤، مصدر سابق، باب ٢١، ح ١، باب ٢٤ ح ٤.
- (٤٦) انظر كمثال: الوسائل ٢٨: ٩٦، مصدر سابق، أبواب حد الزنا، باب ١٢، ح ٨.
- (٤٧) أثر الشبهات في درء الحدود: ٦١، نقلاً عن مغني ابن قدامة ٩: ٥٧، وانظر: الدكتور احمدون في «قاعدة درء الحدود بالشبهات»: ٣٤ و ٥٨.
- (٤٨) المحلّى، مصدر سابق ١١: ١٥٣ - ١٥٤.
- (٤٩) الدكتور احمدون في مقالة «قاعدة درء الحدود بالشبهات»: ٣٢.
- (٥٠) انظر كنموذج: المحقق الحلي في شرائع الإسلام ٤: ٩٣٢، والسيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج ١: ١٦٦، والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٢٣: ٢٤.
- (٥١) انظر كمثال: الرياض ١٠: ٣٢.
- (٥٢) انظر كمثال: فقه الصادق ٢٥: ٤٠٢.
- (٥٣) مباني تكملة المنهاج ١: ١٨٠، وتابعه على ذلك الميرزا التبريزي في أسس الحدود والتعزيرات: ٨٣ وذكره أيضاً الجزيري في الفقه على المذاهب الأربعة، مصدر سابق ٥٤٨: ١٤٩، لكنه ناقشه بأنّ السبب هو الحفاظ على الكرامات والأعراض.
- (٥٤) السيد محمّد رضا الكلبيكاني في الدرّ المنضود في أحكام الحدود ١: ١٩٣.
- (٥٥) لقد قمت شخصياً بإجراء تحقيقٍ مصغّرٍ - لا أدعيّ اشتماله على الشروط العلمية التي تفيد الدقة اللازمة وإمكانية الاعتماد - من خلال توجيه بعض الأسئلة إلى بعض العاملين في الجهاز القضائي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية تتعلّق بهذا الموضوع، وقد أكّد العديد منهم أنّ حوالي التسعين في المائة من الإثباتات القضائية على الزنا في إيران ناجمة عن الإقرار الذي يعقب التحقيق الأمني والقضائي دون أن ينقص ذلك - نقصاً مَخْلاً - من حجم العقوبات على الزنا نفسه.
- (٥٦) مباني تكملة المنهاج ١: ١٨٠.
- (٥٧) الفقه ٨٧: ١١٤.
- (٥٨) مسالك الافهام ١٤: ٣٥٢.
- (٥٩) المصدر السابق: ٣٥٣.

الشهادة على الزنا

(٦٠) استشهد بالنصوص هنا في الرياض ١٠ : ٣٢ ، جامع المدارك ٧ : ٢١ ، مجمع الفائدة ١٣ : ٣٩ - ٤٠ ، مفاتيح الشرائع ٢ : ٦٦ ، مهذب الأحكام ٢٧ : ٢٦٠ ، جواهر الكلام ٤١ : ٢٩٨ .

(٦١) الوسائل ٢٨ : ٩٤ ، كتاب الحدود والتعزيرات ، أبواب حد الزنا ، باب ١٢ ، ح ١ .

(٦٢) المصدر السابق : ح ٢ .

(٦٣) المصدر السابق : ح ٣ .

(٦٤) المصدر السابق : ح ٤ .

(٦٥) المصدر السابق : ح ٥ .

(٦٦) المصدر السابق : ح ١١ .

(٦٧) المصدر السابق : باب ١٠ ، ح ٨ و ١٢ .

(٦٨) المصدر السابق : باب ٢ من أبواب حد القذف ، ح ٥ .

(٦٩) الجواهر ٤١ : ٢٩٩ .

(٧٠) مهذب الأحكام ٢٧ : ٢٦٠ .

(٧١) سجّل هذه المناقشة على خبر أبي بصير السيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج

١ : ١٨٠ .

(٧٢) السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي ، فقه الحدود والتعزيرات : ١٤٥ - ١٤٦ ، مكتب

الإعلام الإسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ هـ ، والجواهر ٤١ : ٢٩٩ .

(٧٣) فقه الصادق ٢٥ : ٤٠٢ .

(٧٤) جامع المدارك ٧ : ٢١ .

(٧٥) مهذب الأحكام ٢٧ : ٢٦٠ .

(٧٦) الوسائل ٢٨ : ٩٦ ، مصدر سابق ، باب ١٢ ، ح ١٠ ، وباب ١٠ ، ح ١٣ .

(٧٧) جواهر الكلام ٤١ : ٢٩٩ ، الرياض ١٠ : ٣٣ - ٣٤ .

(٧٨) الوسائل ، مصدر سابق ٢٨ : ٩٧ ، ذيل الحديث ١٠ من باب ١٢ .

(٧٩) المصدر السابق .

(٨٠) انظر : كتاب النكاح بقلم جعفر الشاخوري ١ : ٩٩ ، دار الملاك ، ١٩٩٦ م .

(٨١) مستمسك العروة الوثقى ، السيد محسن الحكيم رحمته الله ١٤ : ٣٦ ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .

(٨٢) المستمسك ١٤ : ٣٦ .

(٨٣) المسالك ٧ : ٥٠ - ٥١ ونسبه فيه إلى القواعد ، لكن في القواعد جواز النظر دون بيان مدركه ، انظر : ٣ : ٦ . وقد نص على الجواز الكركي في جامع المقاصد ١٢ : ٣٢ ، وابن سعيد الحلبي في الجامع للشرائع : ٣٩٦ ، كما ذكر هذا الوجه في كشف اللثام أيضاً ٧ : ٢٧ ، وإن استقرب أخيراً المنع .

(٨٤) المستمسك ١٤ : ٣٦ .

(٨٥) العروة الوثقى ٥ : ٤٩٦ ، نشر جماعة المدرسين ، وظاهر الفيروز آبادي والنائيني وعبد الكريم الحائري والمحقق العراقي والسيد أبو الحسن الاصفهاني وكاشف الغطاء والبروجردى والسيد عبد الهادي الشيرازي والسيد الخميني والخوئي (قدس الله أسرارهم) الموافقة على ذلك ، وهو ظاهر كتاب النكاح للشاخوري ١ : ٩٩ ، وقد نص السيد الخوئي على التمسك بأدلة حرمة النظر حيث لا مزاحم لها في مباني العروة الوثقى ، كتاب النكاح ١ : ٨٢ ، كما تمسك له في مهذب الأحكام ٢٤ : ٤٦ بالأصل والإطلاق .

(٨٦) الوسائل ٢٨ : ٨٥ ، الحدود ، حد الزنا ، باب ١٠ ، ح ٥ .

(٨٧) المصدر السابق : ح ٩ .

(٨٨) راجع باب ١٠ المتقدم .

(٨٩) الوسائل ٢٨ : ١٤٥ ، الحدود ، حد الزنا ، باب ٤٠ ، ح ١ .

(٩٠) المصدر السابق : ٢٣٩ ، أبواب حد المسكر ، باب ١٤ ، ح ١ .

(٩١) المصدر السابق : باب ١٠ ، ح ٢ .

(٩٢) المصدر السابق : ح ١٩ .

(٩٣) المصدر السابق : ح ٢١ .

(٩٤) انظر كمثال : مباني تكملة المنهاج ١ : ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٩٥) راجع : محيي الدين النووي في روضة الطالبين ٧ : ٣١٠ ، ومحمد بن الشربيني في

مغني المحتاج ٤: ١٥٠ ، والعبادي في حواشي الشرواني ٩: ١١٢ ، وقد يفهم من السرخسي في المبسوط ٩: ٦٥ ، ومن أبي بكر الكاشاني في بدائع الصنائع ٧: ٤٧ أيضاً .

(٩٦) راجع : ابن حزم في المحلى ١١: ٤٠٢ ، والهيثمي في مجمع الزوائد ٦: ٢٧٠ - ٢٧١ ، وعبد الرزاق الصنعاني في المصنف ٧: ٤٠١ ، والطبراني في المعجم الكبير ٩: ٣٤١ ، والهندي في كنز العمال ٥: ٤١٦ ، وهناك نصوص أخرى في المحلى عن عمر تفيد ذلك أيضاً ، نعم هناك نصوص تدل على الحد الكامل .

(٩٧) الحاكم النيسابوري في المستدرک ٣: ٤٤٩ ، والزيعلی فی نصب الرایة ٤: ١٥٢ .

(٩٨) مرآة العقول ٢٣: ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٩٩) روضة المتقين ١٠: ٦ ، وقد بین وجه فهمه هذا الأمر من كلام الكليني من خلال تأخير الأخير الخبر الدال على الأنقص إلى الرواية الأخيرة وهذا معناه عدم رضايته عنها ، لكن هذا التفسير غير واضح ، فالكليني ذكر في الحديث الثاني من نفس الباب خبر زيد الشحام الدال على الأنقص من الحد ، وهذا معناه أنه لم يؤخر الرواية الأنقص في هذا الباب الذي اشتمل على أحد عشر حديثاً ، للتفصيل انظر فروع الكافي ٧: ١٩٤ ، ح ٢ من الباب ١١٣ ، دار التعارف ، بيروت ، تحقيق الشيخ محمد جعفر شمس الدين ، ١٩٩٣ م .

الإثبات القضائي

تجزئة الإقرار

□ الشيخ قاسم الإبراهيمي (*)

معنى التجزئة :

قد مضى في بعض مقالاتنا السابقة إثبات حجّة الإقرار في الفقه والقانون^(١)، وعدم جواز الرجوع والإنكار بعده^(٢).

وقد يتصل بكلام المقر الدال على الإقرار ما ينافيه كماً كما في الاستثناء من العدد، أو كيفاً كما في وصف ما عليه من دراهم بأنها زيوف أو مغشوشة، أو سبباً مبطلاً للاستحقاق ككون ما عليه من الدراهم ثمناً لخمز أو خنزير أو كلب أو رهناً في لعب قمار، أو رافعاً لفعليته كالتأجيل، أو موجباً للخروج عما بذمته من الحق كالوفاء والإبراء ونحوهما، كما قد يفصل عنه كذلك. وحينئذ فهل يجعل الإقرار مع منافيه كلاماً واحداً ويلتزم بالباقي من الاستثناء في الفرض الأول، وبالموصوف في الفرض الثاني، وبعدم الاستحقاق في الفرض الثالث، وبعدم الفعلية في الفرض الخامس، وبعدم اشتغال الذمة

(*) باحثٌ من الحوزة العلمية .

بالفعل في الفرض السادس؟ أي يلتزم بالحاصل من مجموع الكلام بعبارة أخرى، أم تجعل عبارة الإقرار كلاماً والعبارة المنافية له كلاماً آخر؟ والأول هو القول بعدم التجزئة، والثاني هو القول بالتجزئة.

فالتجزئة هي تجريد الكلام الدال عن منافية، وعده كلاماً مستقلاً عنه.

كلمات القانونيين والفقهاء في تجزئة الإقرار:

الإقرار تارة يصدر من المقر في مورد التهم الجنائية، وأخرى في مورد التهم الحقوقية. وانتزاع رأي القانونيين والفقهاء من كلماتهم يجب أن يحصل في كلا الموردين.

١ - كلمات القانونيين في تجزئة الإقرار الجنائي:

هناك اتجاهان في الفقه الغربي بالنسبة إلى الاعتراف الجنائي:

الأول: الاتجاه الفرنسي الذي ينيط تجزئة الإقرار بنظر القاضي وتقديره؛ وذلك لأن أدلة الإثبات في الأمور الجنائية جميعها في القانون الوضعي إقناعية محضة؛ بمعنى أنها تابعة في اعتبارها ومقدار ما يعتبر منها لقناعة القاضي. وما كان المدار فيه ذلك يمتنع معه حده بضابط معين؛ لاستلزام العمل به - مع التخالف - مخالفة القناعة الحاصلة لدى القاضي من النظر في أدلة الإثبات أو بقناعة القاضي مخالفة الضابط المفروض، وخروجه عن كونه ضابطاً كذلك.

وهذا الاتجاه أخذ به قضاء أكثر الدول اللاتينية، والقضاء المصري من الدول العربية. قال جندي عبد الملك في موسوعته: «مبدأ عدم تجزئة الاعتراف لا ينطبق إلا في القانون المدني الذي يعين كيفية تقديم بعض الأدلة، وأمّا في القانون الجنائي المصري فإنه لا يوجد مبدأ أدلة ثبوت قانونية، وفيما عدا الحالة التي بها تكون حرية القاضي مقيدة بنص قانوني صريح

يعيّن نوعاً خاصاً من الأدلة.. فإنّ القاضي يبني اعتقاده على ما يشاء؛ إذ يقدّر بتمام الحرية قيمة الشهادات والأدلة المقدّمة، وخصوصاً فإنّ كلّ ما هو متعلّق بوقائع الدعوى على الإطلاق يترك الفصل فيه نهائياً لقاضي الموضوع، ويخرج عن مراقبة محكمة النقض والإبرام (نقض ٢٢ يناير سنة ١٩١٠، المجلد ١١، عدد ٥٨).

وأنّ المحكمة لها الحقّ بأن تأخذ من اعتراف المتهم الجزء الذي تراه صحيحاً، وتترك ما يثبت التحقيق كذبه (نقض ٢١ دسامبر سنة ١٩١٨، المجلد ٢، عدد ٥٩).

وأنّ قاعدة عدم جواز تجزئة الاعتراف في المسائل المدنية ليست متبعة في المسائل الجنائية حيث لقاضي الموضوع - فيما عدا بعض مسائل مستثناة - كامل الحرية في أن يكوّن عقيدته بحسب جميع عناصر التقدير التي تعرض عليه، وأن يكوّنها على الأخص بحسب أقوال وإقرارات وبيانات المتّهمين بالذات، فله أن يأخذ بها أو يستبعدّها، سواء في مجموعها أو في جزء منها، بحسب ما يراه من مطابقتها أو مخالفتها للواقع في نظره (نقض ٦ مارس سنة ١٩٣٠، رقم ٣١٥، سنة ٤٧ قضائية) «(٣).

الثاني: الاتجاه الإنجليزي الذي لم يقبل التجزئة في الاعتراف، ما لم تكن الحقائق المكتشفة والأدلة والوقائع تؤيد بعضه وتنفي البعض الآخر، فتصح التجزئة حينئذٍ.

ودليل عدم التجزئة هنا هو ما سيأتي من الأدلة على عدم تجزئة الإقرار في الدعاوى الحقوقية.

وبهذا الاتجاه أخذ التقنين العراقي في القضايا الجزائية، فنصت المادة (٢٢) من ذيل قانون أصول المحاكمات الجزائية رقم (٤٢) لسنة (١٩٣١) على أنّ

« على المحكمة أن تقبل الإقرار برمته، لا الأقسام التي ضدّ المتهم منه، عدا مانصّ في المادّة (٢١) » التي قضت بجواز تجزئة الاعتراف المستحصل بإساءة معاملة المتهم أو تهديده إذا أدّى هذا الاعتراف إلى اكتشاف بعض الحقائق، فيجوز عندئذٍ أن يعتبر ذلك بينة بالنسبة للقسم المتعلّق منه بتلك الحقائق، ويردّ القسم الآخر بمقتضى بطلان الوسائل التي استحصل بها على الاعتراف طبقاً للمادة (١٩) من القانون المذكور^(٤).

٢ - كلمات القانونيين في تجزئة الإقرار الحقوقي:

وأما في موارد التهم الحقوقية والمدنية فقد تقدّم النقل عن القانونيين أنّ هناك ثلاثة مذاهب في تجزئة الإقرار:

الأول: عدم التجزئة مطلقاً:

وهو الذي ذهب إليه «دي باج» وأخذ به المشروع الأولي لقانون الإثبات المصري^(٥).

الثاني: التجزئة برأي القاضي:

وهو الذي ذهب إليه القانون المدني الليبي؛ إذ جاء في الفقرة (٢) من المادة (٣٩٧) منه: ترك تقدير قوّة الإقرار - كالبينة - للقاضي عند اختلاف طرفي الدعوى في الزيادات المقترن بها إقرار المقر منهما، سواء كانت تتضمن تصريحات بوقائع أخرى غير الوقائع المتداعى فيها أو بخلاف ذلك تلك الوقائع يراد بها الحدّ من أثرها أو تغييرها أو إلزالتها^(٦).

الثالث: التجزئة في غير لازم الإقرار:

فقد قسم القانونيون الإقرار إلى: بسيط موافق لدعوى المدعي في أصلها وتفصيلاتها من غير زيادة أو نقصان.

وموصوف مشتمل على زيادات تكون وصفاً للواقعة المتنازع بشأنها زمان وقوعها؛ ككون المعاملة وقعت على شيء غير محترم قانوناً بشرط معين .
ومركّب مشتمل على زيادات ترتبط بوقائع أخرى مرتبطة أو منفصلة عن الواقعة الأصلية محلّ النزاع بين طرفي الدعوى .

وقد ذهب مشهور القانونيين إلى أصل عدم التجزئة في القسمين الأول والثاني مطلقاً، وأمّا الثالث ففصلوا فيه بين أن يكون الإقرار بالوقائع الأخرى غير الواقعة الأصلية متوقفاً على وجود الواقعة الأصلية ، وبين ألا يكون كذلك ؛ فعلى الأول لا يجزأ الإقرار ، وعلى الثاني يجزأ .

فالمقرّ بدين - مثلاً - إذا قرنه بادعاء الوفاء لم يجزأ ولا يلزمه شيء ، أو بادعاء المقاصة منه بدين آخر له على المقرّ له جُزئ ولزمه إمّا إثبات ما له من الدين عليه أو دفع ما عليه من الدين له .

وبهذا المعنى صرّحت كثير من كلمات القانونيين ، وتضمنته جملة من مواد القوانين المدنية^(٧) . ولننقل فيما يلي ما هو جامع من كلماتهم كنماذج لما أجملنا نقله عنهم .

ففي أدلّة القانون غير المباشرة قال في شرح المادة (٦٩) من قانون الإثبات العراقي الواردة في تجزئة الإقرار :

« نصّت المادة ٦٩ من قانون الإثبات : (لا يتجزأ الإقرار على صاحبه إلا إذا انصبّ على وقائع متعدّدة ، وكان وجود واقعة منها لا يستلزم حتماً وجود الوقائع الأخرى) .

يتضح من هذا النصّ أن الأصل في الإقرار - بوجه عام - عدم التجزئة ؛ حتى لا يضارّ المقر بإقراره .

فإن كان الإقرار بسيطاً - وهو تصادق الطرفين على الشيء المدعى به - فهنا لا محل للنظر فيما إذا كان الإقرار يتجزأ أو لا يتجزأ، ويكون حجة قاطعة على المقر يلتزم به .

وكذلك حال الإقرار عندما يكون مركباً؛ أي أنه يتكوّن من واقعة أصلية وأخرى مرتبطة بها وتقابلها سواء بتمامها أو بجزء منها. وهنا إما أن يؤخذ الإقرار كله أو يترك كله؛ كأن يقر المدين بمشغولية ذمته بالمدعى به أو بجزء منه، ويدفع بتجديد الدين أو يدعي الإبراء .

وهنا لا يتجزأ الإقرار عليه، ولا يجوز للدائن أن يتمسك بما هو لصالحه من الإقرار ويترك بقيته؛ فإما أن يقبل الإقرار برمته وتبرأ ذمة المقر، وإما أن يترك برمته، وعلى المدعي أن يثبت دعواه بغير الإقرار من أدلة الإثبات، وبعدها يكلف المدعى عليه بإثبات دفعه بالتجديد أو الإبراء .

ففي الإقرار المركب إذاً يتحتم وجود واقعتين إحداهما أصلية والأخرى مرتبطة بها، وتكونان متلازمتين، وتصحّ فيهما التجزئة^(٨).

لكن إطلاقه كون الإقرار المركب هو ما تضمنّ الإخبار عن واقعتين متلازمتين تصحّ فيهما التجزئة، وإطلاقه الحكم بالتجزئة وإن كان هو الظاهر من عبارته لكنه غير مراد حتماً؛ لمخالفته المعروف من تعريف الإقرار المركب، ومنافاته لمفهوم الاستثناء الوارد في المادة التي قام بشرحها؛ ولذا صرح الشراح الآخرون بغير ذلك، ففي الوجيز في شرح قانون الإثبات قال:

«والأصل في الإقرار المركب عدم قابليته للتجزئة، ولكن هناك حالة يتجزأ فيها هذا الإقرار، فإذا كان بين الواقعتين ارتباط بحيث يستلزم وجود الواقعة الثانية وجود الواقعة الأولى الأصلية فإن الإقرار المركب لا يتجزأ، بل يؤخذ به كله أو يطرح كله؛ كأن يدعي شخص أنه أقرض آخر مبلغاً من النقود، فيقر

المدعى عليه بهذا الدين، ولكنه يدعي أنه وفاء، فهنا الإقرار مركب؛ لأنه لم يقتصر على الواقعة المدعاة وهي وجود الدين، بل شمل واقعة أخرى هي الوفاء، والواقعتان مرتبطتان؛ إذ لا يمكن حصول الوفاء بدين معين إلا إذا وجد هذا الدين.

ومن ثم فلا يجوز للمدعى أن يتمسك من الإقرار بجزئه المتضمن ثبوت الدين وأن يستبعد ما يتعلق منه بالوفاء، بل عليه التمسك بالإقرار كله، وإذا ادعى عدم الوفاء فعليه هو إثبات ذلك، فلا يكلف المقر إثبات حصول الوفاء. وقضت محكمة التمييز: (الإقرار المركب الوارد بدليل كتابي الذي لا يجوز تجزئته يعتبر مبدأ ثبوت بالكتابة؛ مما يصحّ معه استماع الشهادة لإثبات التصرف القانوني) (٩).

أما إذا انصبّ الإقرار على وقائع متعدّدة وكان وجود واقعة منها لا يستلزم حتماً وجود الوقائع الأخرى، فيتجزأ الإقرار على صاحبه (م ٦٩ إثبات). ومثال ذلك: الإقرار بالدين مع وقوع المقاصة فيه بدين آخر، فالواقعة الأصلية (واقعة المديونية) مستقلة عن الواقعة المضافة (واقعة حصول المقاصة)، ويكون بإمكان الدائن (المدعي) أن يأخذ ما في صالحه وهو ثبوت الدين، ويلقي على المدين (المدعى عليه) عبء إثبات أنه دائن له (أي للمدعى)؛ أي أن على المدين أن يثبت ما يدّعيه من انقضاء الدين بالمقاصة، فإن عجز عن الإثبات فتعتبر المحكمة الإقرار قائماً في إثبات ما هو في صالح الدائن (المدعي) أي في ثبوت دينه، وترفض ادعاء المدين (المقر) حصول المقاصة فيه بالنظر لعجزه عن إثباته» (١٠).

كلمات الفقهاء في تجزئة الإقرار:

وكلمات الفقهاء ككلمات القانونيين يمكن تقسيمها بحسب جنائية الإقرار أو حقوقية إلى قسمين:

١ - كلمات الفقهاء في الإقرار الجنائي:

الظاهر أنَّ المذاهب الأربعة متفقة على جواز الرجوع في الإقرار الجنائي مطلقاً؛ حيث وردت بذلك كلماتهم.

ففي بدائع الصنائع للكاساني الحنفي: «فالإنكار منه [أي من المقر] رجوع عن الإقرار، والرجوع عن الإقرار يصح في حقوق الله تبارك وتعالى، لا في حقوق العباد» (١١).

وفي المغني لابن قدامة الحنبلي: «ولا يقبل رجوع المقر عن إقراره إلا فيما كان حداً لله تعالى يدرأ بالشبهات، ويحتاج لإسقاطه، فأما حقوق الآدميين وحقوق الله التي لا تدرأ بالشبهات كالزكاة والكفارات فلا يقبل رجوعه عنها، ولا نعلم في هذا خلافاً» (١٢).

وفي مغني المحتاج للشربيني الشافعي: «والمذهب قبول رجوعه عن الإقرار بالسرقة بالنسبة إلى القطع ولو في أثناؤه؛ لأنَّه حق الله تعالى، فيسقط حدُّ الزنا... أمَّا الغرم فلا؛ لأنَّه حق آدمي» (١٣).

وفي شرح الخرشي المالكي على مختصر خليل قال: «ويقبل رجوع السارق عن إقراره، ولا حدَّ عليه، سواء رجع إلى شبهة كقوله: أخذت مالي المغصوب - أو المعار - وظننت أنَّ ذلك سرقة، أو رجع إلى غير شبهة. ومثله الزاني، والشارب، والمحارب، ومن أقرَّت بالإحصان ثم رجعت قبل إقامة الحدِّ عليها» (١٤).

وكذا الزيدية؛ ففي البحر الزخار قال المرتضى: «واعلم أنَّ الإقرار لا يصح الرجوع عنه بحال من الأحوال، إلا أنَّ يكون الإقرار في حق الله تعالى يسقط بالشبهة، كالإقرار بالزنا والسرقة وشرب الخمر يصح الرجوع عن الإقرار بهذه الأشياء ويسقط الحق، وأمَّا لو كان حقاً لله تعالى ولا يسقط بالشبهة - كالوقوف

والزكاة والحرية الأصلية - فإنّه لا يصح الرجوع عنه ، أو كان الإقرار في سائر حقوق الآدميين المالية وغيرها - كالنسب والنكاح والطلاق - فإنّه لا يصح الرجوع في شيء من ذلك» (١٥).

بل الظاهر أنه محل اتفاق جميع المذاهب إلا الظاهرية والإمامية الجعفرية ؛
أمّا الأوّل فهو الذي صرّح به السيد سابق في فقه السنة قال : « ومتى صحَّ
الإقرار كان ملزماً للمقرّ ، ولا يصح له رجوعه عنه متى كان الإقرار متعلّقاً
بحقٍّ من حقوق الناس .

أَمَّا إِذَا كَانَ الْإِقْرَارُ مُتَعَلِّقًا بِحَقٍّ مِنْ حَقُوقِ اللَّهِ كَمَا فِي حَدِّ الزَّنا وَالْخَمْرِ فَإِنَّهُ يَصَحُّ فِيهِ الرَّجُوعُ لِقَوْلِهِ ﷺ: «ادْرُؤُوا الْحُدُودَ بِالشَّبَهَاتِ»، وَلَمَّا تَقَدَّمَ فِي حَدِيثٍ مَا عَزَى فِي بَابِ الْحُدُودِ.

وخالف الظاهرية ، ومنعوا صحة الرجوع عن الإقرار سواء كان في حق من حقوق الله أو حق من حقوق العباد» (١٦).

وأما الجعفرية فبعض ظواهر كلماتهم قبول الرجوع منه أيضاً ؛ ففي الكافي : « فإن رجع من وجب عليه التأديب بإقراره عنه أو تاب قبل رفعه إلى السلطان وكان من حقوق الله سقط عنه فرض إقامته ، وإن كان من حقوق الآدميين لم تؤثر التوبة ولا الرجوع في إسقاطه » (١٧).

وفي المسالك: « وقد يفرّق بين القصاص والحدّ بما تحقّق من أنّ حقوق الله تبني على المساهلة؛ ولذلك يقبل الرجوع عن الإقرار فيها، وحقوق الآدمي مبنية على الضيق » (١٨).

لكنها قابلة للتأويل والحمل على المورد الخاص، خصوصاً وقد صرح المحقق في المختصر والشرائع بأنه «لو أقر بما يوجب الرجم ثم أنكره سقط عنه ولا يسقط غيره» (١٩).

بل الظاهر أنه إجماعي؛ قال في الجواهر: «وأما لو أقر بحدٍ غير الرجم لم يسقط الإنكار في المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة يمكن معها دعوى الإجماع عليه؛ لقاعدة عدم سماع الإنكار بعد الإقرار، وللمعتبرة...» (٢٠). وقد تقدم ما يرتبط بذلك (٢١).

ومع جواز الرجوع في الإقرار عند أغلب المذاهب فتعقيبه بما ينفيه أو يغيره أو يبطله بالجواز أولى. وحينئذ يكون المبدأ الحاكم عندهم عدم التجزئة في الإقرار الجنائي.

وأما الجعفرية فالظاهر أنهم لا يفرّقون بين الحقوق والحدود في تجزئة الإقرار وعدمه، وهو ما سيقع البحث عنه في القسم الثاني من كلمات الفقهاء في تجزئة الإقرار.

٢ - كلمات الفقهاء في تجزئة الإقرار الحقوقي:

لم تنص كلمات الفقهاء سنة أو شيعية بصورة خاصة على تجزئة الإقرار وعدمه عند تعقيبه بما ينفيه، بل خلطوا بحثهم عن ذلك بالبحث عن الصيغ المستعملة في الإقرار، وكيفية تعبير المقر عن إقراره، ومدى كاشفيته عن ثبوت الحق الذي أورده بكلامه عليه، واشتغال ذمته بالفعل، وغير ذلك مما لا ارتباط له ببحث تجزئة الإقرار.

هذا، ومع أن بحث تعقيب الإقرار بما ينفيه يشتمل على فروض متعدّدة - كتعقيبه بما يزيل الحق المقر به بعضاً أو كلاً، أو ينفي شرطاً من شروط أهلية المقر حين الإقرار أو أصل تحقق الإقرار منه - إلا أننا اقتصرنا في نقل كلمات أئمة المذاهب على الفرض الأول من ذلك؛ لأنّه الفرض الوحيد الذي يمكن معه تصور التجزئة، وأما الفرضان الآخران فأصل الإقرار فيهما لا جزؤه وحده معرض للإشكال.

ففي المقنع لابن قدامة الحنبلي قال: «إذا وصل به ما يسقطه مثل أن يقول: له علي ألف لا تلزمني، أو قد قبضه، أو استوفاه، أو ألف من ثمن خمر، أو تكفّلت به على أتي بالخيار، أو ألف إلا ألفاً، أو إلا ستمئة، لزمه الألف.

وإن قال: كان له علي ألف وقضيته، أو قضيت منه خمسمئة، فقال الخرقى: ليس بإقرار، والقول قوله مع يمينه. وقال أبو الخطاب: يكون مقرراً مدّعياً للقضاء فلا يقبل إلا ببينة، فإن لم يكن بينة حلف المدّعي أنه لم يقض، ولم يبرأ، واستحق. وقال: هذا رواية واحدة ذكرها ابن أبي موسى.

(فصل): ويصح استثناء ما دون النصف، ولا يصح فيما زاد عليه. وفي استثناء النصف وجهان... ولا يصح الاستثناء من غير الجنس نص عليه، فإذا قال: له علي مئة درهم إلا ثوباً لزمته المئة، إلا أن يستثنى عيناً من ورق أو ورقاً من عين فيصح، ذكره الخرقى. وقال أبو بكر: لا يصح.

فإذا قال: له علي مئة درهم إلا ديناراً، فهل يصح؟ على وجهين.

(فصل): وإذا قال: له علي ألف، ثم سكت سكوتاً يمكنه الكلام فيه، ثم قال: زيوفاً، أو صفاراً، أو إلى شهر، لزمه ألف جياذ وافية حالة، إلا أن يكون في بلد أوزانهم ناقصة أو مغشوشة، فهل يلزمه من دراهم البلد أو من غيرها؟ على وجهين.

وإن قال: له علي ألف إلى شهر، فأنكر المقر له الأجل، لزمه مؤجلاً، ويحتمل أن يلزمه حالاً.

وإن قال: له علي ألف زيوف، وفسّره بما لا فضة فيه، لم يقبل، فإن فسّره بمغشوشة قبل.

وإن قال: له علي دراهم ناقصة، لزمته ناقصة.

وإن قال: له عندي رهن، وقال المالك: وديعة، فالقول قول المالك مع يمينه.

وإن قال: له علي ألف من ثمن مبيع لم أقبضه، وقال المقر له: بل هو دين في ذمتك، فعلى وجهين.

فإن قال: له عندي ألف، وفسره بدين أو وديعة، قبل منه.

وإن قال: له علي ألف، وفسره بوديعة، لم يقبل.

ولو قال: له في هذا المال ألف، لزمه تسليمه.

وإن قال: له من مالي أو في مالي أو في ميراثي من أبي ألف أو نصف داري هذه، وفسره بالهبة، وقال: بدا لي من تقبضه، قبل.

وإن قال: له في ميراث أبي ألف، فهو دين على التركة.

وإن قال: له نصف هذه الدار، فهو مقر بنصفها...

(فصل): وإن قال: غصبت هذا العبد من زيد، لا بل من عمرو، أو ملكته لعمرو وغصبته من زيد، لزمه دفعه إلى زيد، ويغرم قيمته لعمرو.

وإن قال: غصبته من أحدهما أخذ بالتعيين، فيدفعه إلى من عيّنه ويحلف للآخر...» (٢٢).

وفي كنز الدقائق للنسفي الحنفي قال: «لو قال: علي ألف من ثمن عبد لم أقبضه، فإن عيّن العبد وسلّمه إليه لزمه الألف، وإلا لا، وإن لم يعيّن لزمه الألف، كقوله: من ثمن خمر أو خنزير.

ولو قال: من ثمن متاع، أو أقرضني وهي زيوف، أو نبهجة، لزمه الجياد، بخلاف الغصب والوديعة.

ولو قال: إِلَّا أَنَّهُ يَنْقُصُ كَذَا، مُتَصِلًا صُدِّقَ، وَإِلَّا لَا.

وَمَنْ أَقْرَبُ بِغَضَبِ ثَوْبٍ وَجَاءَ بِمُعِيبٍ صُدِّقَ.

وَأِنْ قَالَ: أَخَذْتُ مِنْكَ أَلْفًا وَدِيعَةً وَهَلَكْتَ، وَقَالَ: أَخَذْتُهَا غَضَبًا، فَهُوَ ضَامِنٌ.

وَأِنْ قَالَ: أَعْطَيْتُهَا وَدِيعَةً، وَقَالَ: غَضَبْتُهَا، لَا.

وَأِنْ قَالَ: هَذَا كَانَ وَدِيعَةً لِي عِنْدَكَ فَأَخَذْتَهُ، فَقَالَ: هُوَ لِي، أَخْذُهُ.

وَأِنْ قَالَ: أَجَرْتُ بَعِيرِي أَوْ ثَوْبِي هَذَا فَلَانًا، فَرَكِبَهُ أَوْ لَبَسَهُ فَرَدَّهُ، فَالْقَوْلُ لِلْمَقْر.

ولو قال: هَذَا أَلْفٌ وَدِيعَةٌ فَلَانٌ، لَا بَلْ وَدِيعَةٌ لِفَلَانٍ، فَالْأَلْفُ لِلأَوَّلِ، وَعَلَى الْمَقْر مِثْلُهُ لِلثَّانِي» (٢٣).

وَفِي بَدَايَةِ الْمُبْتَدِي: «وَمَنْ اسْتَتْنَى مُتَصِلًا بِإِقْرَارِهِ، صَحَّ الِاسْتِثْنَاءُ وَلِزَمَهُ الْبَاقِي، وَسَوَاءٌ اسْتَتْنَى الْأَقْلَ أَوِ الْأَكْثَرَ، فَإِنْ اسْتَتْنَى الْجَمِيعَ لَزِمَهُ الْإِقْرَارُ وَبَطَلَ الِاسْتِثْنَاءُ.

ولو قال: لَهُ عَلَيَّ مِئَةُ دِرْهَمٍ إِلَّا دِينَارًا أَوْ إِلَّا قَفِيزَ حَنْطَةٍ، لَزِمَهُ مِئَةُ دِرْهَمٍ إِلَّا قِيَمَةُ الدِّينَارِ أَوْ الْقَفِيزِ.

ولو قال: لَهُ عَلَيَّ مِئَةُ دِرْهَمٍ إِلَّا ثَوْبًا، لَمْ يَصَحَّ الِاسْتِثْنَاءُ. وَقَالَ مُحَمَّدٌ: لَا يَصَحُّ فِيهِمَا. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يَصَحُّ فِيهِمَا...

ولو قال: لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ مِنْ ثَمَنِ عَبْدٍ اشْتَرَيْتَهُ مِنْهُ، وَلَمْ أَقْبِضْهُ، فَإِنْ ذَكَرَ عَبْدًا بَعِينَهُ قِيلَ لِلْمَقْرَ لَهُ: إِنْ شِئْتَ فَسَلِّمِ الْعَبْدَ وَخُذِ الْأَلْفَ وَإِلَّا فَلَا شَيْءَ لَكَ.

وَأِنْ قَالَ: مِنْ ثَمَنِ عَبْدٍ اشْتَرَيْتَهُ، وَلَمْ يَعْينَهُ، لَزِمَهُ الْأَلْفُ. وَلَا يَصْدَقُ فِي

قوله: ما قبضت، عند أبي حنيفة؛ وصل أم فصل.

وكذا لو قال: من ثمن خمر أو خنزير، لزمه الألف، ولم يقبل تفسيره عند أبي حنيفة؛ وصل أم فصل، وقالوا: إذا وصل لا يلزمه شيء.

ولو قال: له علي ألف درهم من ثمن متاع، أو قال: أقرضني ألف درهم، ثم قال: هي زيوف أو نبهجة، وقال المقر له: جياذ، لزمه الجياذ في قول أبي حنيفة، وقالوا: إن قال موصولاً يصدق، وإن قال مفصلاً لا يصدق.

ولو قال: لفلان علي ألف درهم زيوف، ولم يذكر البيع والقرض، قيل: يصدق، وقيل: لا يصدق.

ولو قال: اغتصبت منه ألفاً، أو قال: أودعني، ثم قال: هي زيوف أو نبهجة صدق؛ وصل أم فصل.

وإن قال: في هذا كله ألفاً، ثم قال: إلا أنه ينقص كذا، لم يصدق، وإن وصل صدق.

ومن أقر بغصب ثوب ثم جاء بثوب معيب، فالقول قوله.

ومن قال لآخر: أخذت منك ألف درهم وديعة فهلكت، فقال: لا بل أخذتها غصباً، فهو ضامن. وإن قال: أعطيتها وديعة، فقال: لا بل غصبتها، لم يضمن (٢٤).

وفي المنهاج للنووي الشافعي قال: «لو قال: له علي ألف من ثمن خمر أو كلب أو ألف قضيته، لزمه الألف في الأظهر.

ولو قال: من ثمن عبد لم أقبضه إذا سلمه سلمت، قبل على المذهب وجعل ثمناً.

ولو قال: له علي ألف... لا يلزم، لزمه.

ولو قال: له عليّ ألف، ثم جاء بألف، وقال: أردت به هذا وهو وديعة، فقال المقر له: لي عليه ألف آخر، صدّق المقر في الأظهر بيمينه.

فإن كان قال: في ذمتي، أو ديناً، صدّق المقر له على المذهب.

قلت: فإن قبلنا: التفسير بالوديعة فالأصح أنها أمانة، فيقبل دعواه التلف بعد الإقرار، ودعوى الرد.

وإن قال: له عندي أو معي ألف، صدّق في دعوى الوديعة والرد والتلف قطعاً، والله أعلم.

ولو أقر ببيع أو هبة أو إقباض، ثم قال: كان فاسداً وأقررت لظني الصحة، لم يقبل، وله تحليف المقر له، فإن نكل حلف المقر وبرئ.

ولو قال: هذه الدار لزيد، بل لعمرو، أو: غصبتها من زيد، بل من عمرو، سلّمت لزيد. والأظهر أنّ المقر يغرم قيمتها لعمرو بالإقرار.

ويصح الاستثناء إن اتصل ولم يستغرق؛ فلو قال: له عليّ عشرة إلا تسعة إلا ثمانية، لزمه تسعة.

ويصح من غير الجنس؛ كالألف إلا ثوباً، ويبين بثوب قيمته دون ألف» (٢٥).

وفي مختصر خليل المالكي قال: «يؤاخذ المكلف بلا حجر بإقراره... بعليّ أو في ذمتي، أو عندي، أو أخذت منك، ولو زاد: إن شاء الله، أو قضى، أو وهبته لي، أو بعته، أو وفيته، أو أقرضتني، أو ما أقرضتني، أو لم تقرضني، أو ساهلني، أو اتزنها مني، أو لأقرضتك اليوم، أو نعم، أو بلى، أو أجل جواباً لـ: أليس لي عندك؟ أو أليست لي ميسرة؟

لا [مثل] أقرّ، أو عليّ، أو على فلان، أو من أي ضرب تأخذها ما أبعدك منها.

وفي: حتى يأتي وكيلي وشبهه، أو اتّزن، أو خذ، قولان.

[وهو] كَلَّكَ عليّ ألف فيما أعلم، أو أظن، أو علمي.

ولزم إن نوكر في ألف من ثمن خمر، أو عبد، ولم أقبضه، كدعواه الربا، وأقام بيّنة أنّه رباّه في ألف لا إن أقامها على إقرار المدّعي أنّه لم يقع بينهما إلّا الربا، أو اشترت خمرًا بألف، أو اشترت عبدًا بألف ولم أقبضه، أو أقررت بكذا وأنا صبي، كأننا مبرسم، إن علم تقدّمه، أو أقر اعتذاراً، أو بقرض شكراً، على الأصح.

وقبل أجل مثله في بيع لا قرض، وتفسير ألف في: كألّف ودرهم، وخاتم فضة لي نسقاً إلّا في غصب، فقولان...

والاستثناء هنا كغيره.

وصحّ: له الدار والبيت لي، وبغير الجنس؛ كألّف إلّا عبدًا، وسقطت قيمته» (٢٦).

وفي البحر الزخار للمرتضى الزيدي قال: «وإن أقر بوديعة ثم ادّعى أنّها تلفت بعد الإقرار، قبل قوله، لا لو قال: انكشف تلفها قبل إقراره فلا يقبل؛ إذ هو رجوع عن الإقرار بوجوب ردّ عينها...

(مسألة): فإن قال: له في مالي أو فيما أرثه ألف، لم يلزمه؛ لإضافته إلى نفسه، فلو قال: في هذا المال أو فيما خلفه أبي، لزمه.

(مسألة): فلو قال: له عشرة من ثمن ميتة أو خمر، لم يصح؛ إذ قيّده بما لا يصح، والكلام متصل فبطل، كالمشروط (عند الشافعي) يلزم ويبطل القيد. قلنا: كالمشروط.

فإن قال: عليّ له ألف وهو غير لازم، لزم الألف؛ إذ إقراره به غير معلق،

وآخر الكلام رجوع فلا يقبل (عند أبي طالب).

فإن قال: من ثمن هذه الدار، لم يلزمه إلاّ بتسليم الدار؛ إذ هو كالمشروط (عند ابن عباس والمؤيد بالله) يلزمه وإن لم يسلم الدار، كما لو قال: من ثمن دار ولم يعينها...

ويصح استثناء البعض لا الكل ، فيبطل الاستثناء فقط كالرجوع .

(مسألة): والأحسن استثناء الأقل إجماعاً، ويصح الأكثر عند الجمهور (أحمد وابن درستويه). قلنا: معنى الاستثناء حاصل فيه؛ وهو إخراج بعض من كل...

و (عن القاسمية ومحمد بن الحسن وزفر) لا يصح الاستثناء إلا من الجنس، فيكفي تفسيره لوجوب الحمل على الحقيقة (عند أبي حنيفة وأبي يوسف)، بل يصح استثناء المكمل من الموزون والعكس، لا قيمي من مثلي والعكس؛ إذ المقدرات كالجنس الواحد إن اختلفت لا القيميات. قلنا: لا نسلم (بمذهب الشافعي ومالك من أنه) يصح من غير الجنس، فيرجع في تفسير الألف إليه في قوله: عليّ له ألف إلا ديناراً؛ لجواز كونه أراد جنساً آخر. قلنا: إنما يجوز مجازاً لا حقيقة» (٢٧).

وفي المحلّى لابن حزم الظاهري: «إن وصل الإقرار بما يفسده بطل كلّهُ ، ولم يلزمه شيء ؛ لا من مال ولا قود ولا حدّ». ومثّل له بما إذا قال: كان لفلان عليّ مئة دينار وقد قضيتها^(٢٨).

وفى قواعد الأحكام قال: « فى تعقيب الإقرار بما ينافيه ، وفيه مطلبان :

الأول: في الاستثناء، وقواعده خمس... الرابعة: الاستثناء من الجنس جائز إجماعاً، ومن غيره على الأقوى.

الخامسة: الاستثناء المستوعب باطل، ويجوز إبقاء فرد واحد على الأقوى، فإذا قال: له علي عشرة دراهم إلا تسعة، لزمه واحد...

المطلب الثاني: فيما عدا الاستثناء، وهو سبعة:

الأول: إذا عطف ببل؛ فإن كانا معيّنين أو مختلفين لم يقبل إضرابه ولزمه الأمران، ولو كانا مطلقين أو أحدهما لزمه واحد أو الأكثر... ولو عطف بلكين، لزمه ما بعدها؛ إذ لا يعطف بها إلا بعد النفي...

الثاني: إذا كان في يده شيء على ظاهر التملك فقال: هذا الشيء لزيد بل لعمر، قضى به للأول، وغرم قيمته للثاني، وكذا: غصبته من زيد بل من عمرو، على إشكال، أو: غصبته من زيد لا بل من عمرو، أو: غصبته من زيد وغصبه زيد من عمرو، وكذا: استودعته من زيد بل من عمرو؛ سواء اتصل الكلام أو انفصل...

الثالث: هل يصح البديل كالاستثناء؟ الأقرب ذلك إن لم يرفع مقتضى الإقرار، كما لو قال: له هذه الدار هبة أو صدقة، أمّا لو قال: له هذه الدار عارية أو سكنى ففيه نظر؛ ينشأ من كونه رفعا لمقتضى الإقرار، ومن صحة بدل الاشتمال لغة.

ولو قال: له هذه الدار ثلثها أو ربعها، ففيه الإشكال.

الرابع: لو قال: كان له علي ألف وقضيته، أو قضيته منها خمسمئة، لم يقبل قوله في القضاء إلا ببينة. ولو قال: لي عليك مئة، فقال: قضيتك منها خمسين، فالأقرب لزوم الخمسين خاصة؛ لاحتمال قوله: «منها» مما يدعيه. ولو قال: أخذت منه ألف درهم من ديني أو من وديعتي عنده، فأنكر السبب وادّعى التملك، حكم للمقر له بعد الإحلاف.

الخامس: لو قال: له علي ألف من ثمن خمر أو خنزير أو ثمن مبيع هلك

قبل قبضه، أو لم أقبضه، أو ثمن مبيع فاسد لم أقبضه، أو ضمننت به على أني بالخيار، لزمه الألف ولم يقبل قوله في المسقط.

ولو قال: له علي ألف، ثم سكت، ثم قال: من ثمن مبيع لم أقبضه، لزمه الألف.

ولو قال: له علي ألف من ثمن مبيع، ثم سكت، ثم قال: لم أقبضه، احتمل القبول إن سمع مع الإتصال، أو التصديق، واللزوم.

ولو قال: له علي ألف من ثمن عبد إن سلّم سلّمت، احتمل لزوم الألف معجلاً أو بعد تسليم العبد خاصة.

ولو قال: له ألف مؤجلة، أو زيوف، أو ناقصة، لم يقبل مع الانفصال، ومع الاتصال إشكال...

ولو قال: له ألف مؤجلة من جهة تحمل العقل، قبل قطعاً.

ولو قال: من حيث القرض، لم يقبل قطعاً.

ولو قال: ابتعت بخيار، أو كفلت بخيار، لم يقبل تفسيره.

ولو أقر العجمي بالعربية، ثم قال: لُقنت، فإن كان لا يفهم سُمعت دعواه، وإلا فلا.

السادس: لو قال: له عندي دراهم وديعة، قبل تفسيره سواء اتصل كلامه أو انفصل.

ولو ادّعى المالك أنها دين، فالقول قوله مع اليمين، بخلاف ما لو قال: أمانة.

ولو قال: له عندي وديعة وقد هلك، أو رددتها إليه، لم يقبل منه.

أمّا لو قال: كان له عندي، قبل.

الإثبات القضائي

ولو قال: له علي ألف وديعة، لم يقبل تفسيره، ويلزمه لو ادعى التلف.
ولو قال: لك ألف، وأحضرها، وقال: هذه التي أقررت بها، وهي وديعة
كانت لك عندي، فقال المقر له: هذه وديعة، والتي أقررت بها غيرها، وهي
دين عليك، احتمال تقديم قول المقر؛ لإمكان الضمان بالتعدي. ولا يقبل قوله
في سقوط الضمان لو ادعى التلف، وتقديم قول المقر له.

وكذا لو قال: لك في ذمتي ألف، وجاء بها وقال: هي وديعة وهذه بدلها.
أمّا لو قال: لك في ذمتي ألف وهذه التي أقررت بها كانت وديعة، لم
يقبل.

ولو قال: له علي ألف، ودفعها، ثم قال: كانت وديعة وكنت أظنها باقية
فبانت تالفة، لم تقبل؛ لأنّه مكذب لإقراره.

أمّا لو ادعى تلفها بعد الإقرار قبل بالبيّنة.

ولو قال: عندي وديعة ديناً، أو مضاربة ديناً، صح، ولزمه الضمان؛ لأنّه
قد يتعدّى فيها فيكون ديناً.

ولو قال: أردت أنّه شرط علي ضمانها لم يقبل.

ولو قال: أودعني مئة فلم أقبضها، أو أقرضني مئة فلم آخذها، قبل مع
الاتصال على إشكال.

السابع: لو أقر بالبيع وقبض الثمن، ثم أنكر وادعى الإشهاد تبعاً للعادة
من غير قبض، فالأقرب سماع دعواه؛ فيحلف المشتري.

وكذا لو أقر بالاقتراض ثم ادعى الإشهاد في الصك قبل القبض، حلف
المقرض.

أما لو شهد الشاهدان بمشاهدة القبض في الموضوعين، لم تسمع دعواه، ولا يمين على المدعي» (٢٩).

وقد اتضح مما تقدم حجم الفروع والفروض المطروحة من قبل فقهاء الشريعة من السنة والشيعة، ومدى الاختلاف بينهم فيها.

وقد حاول بعض أساتذة الشريعة تلخيص آراء فقهاء أهل السنة باتجاهين اثنين:

الأول: اتجاه يرى عدم جواز التجزئة في الإقرار، فالمقر له مخير بين أن يأخذ بتمام إقرار المقر أو يدعه كله. وهو مذهب أحمد وابن حزم الظاهري والشافعي في أحد قوليه.

الثاني: اتجاه يذهب إلى جواز التجزئة، فيؤخذ بما وافق دعوى المدعي وينزل الباقي منزلة الدعوى؛ فإن أقام المقر دليل إثبات عليه نفذ، وإلا ترك وأهمل. وهذا مذهب أبي حنيفة ومالك (٣٠).

لكن كلماتهم ليست بذلك الواضح من حيث التجزئة وعدمها كما يدعي الحبيب التجكاني.

فالحنبلة الذي نسب إليهم عدم القول بالتجزئة جزؤوا الإقرار الموصوف - في مثل قوله: له علي ألف لا تلزمني، أو ألف من ثمن خمر، أو تكفلت به على أنني بالخيار، أو له عندي رهن، أو له علي ألف، وفسره بالوديعة - بين المال المقر به ووصفه، والمركب - في مثل قوله: له علي ألف قبضه، أو استوفاه - بين المال المقر به والوفاء؛ مع أن الوفاء واقعة تستلزم الدين قبلها، مما يقتضي بحسب تصنيف أهل القانون للإقرار بالتجزئة، بل جزؤوا بين المستثنى والمستثنى منه رغم ظهوره في الاتصال؛ كما في مثل قوله: علي ألف إلا ألفاً أو إلا ستمئة، فضلاً عما لو كان منقطعاً؛ كما لو كان المستثنى

من غير جنسه، وجزّؤوا بين المستدرك والمستدرك عليه في مثل قوله: هذه الدار لزيد بل لعمرو، مما لا يعدّ وصفاً ولا بياناً لأمر مستقل رافع للاستحقاق الفعلي بسبب الخروج عن الحق بالوفاء وغيره.

نعم، الظاهر من الظاهرية عدم القول بالتجزئة، وإن كان المثال الذي مثّلوا به هو: كان له عليّ ألف قضيته، لا له عليّ ألف، والفرق بينهما واضح.

وكذا من بعض الشافعية، كما يظهر من التعبير بالأظهر والأصح في عبارة المنهاج المتقدمة.

وصرّح به بعض منهم لكن لا حيث يستحيل النظم، كما في الاستثناء المستغرق ونفي اللزوم له؛ فإنّه يجزّأ بين عبارة الإقرار وما نافاها.

ففي التهذيب للبغوي قال: «إذا أقر بحق ثمّ وصل به ما يغيّر مقتضى اللفظ لا يخلو: إمّا إن كان يرفع أصله أو لا يرفعه؛ فإن كان يرفعه نظر إن كان مستحيلاً في النظم؛ مثل أن يقول: لفلان عليّ ألف لا، أو ألف لا يلزمني دفعها، لا يسقط به إقراره وعليه الألف.

فكذلك لو قال: لفلان عليّ ألف إلّا ألفاً تامة إلّا الألف.

وإن كان لا يستحيل في النظم، مثل إن قال: لفلان عليّ ألف من ثمن خمر أو خنزير، نظر إن فصل قوله: من ثمن خمر أو خنزير عن قوله: عليّ ألف، لا يقبل وعليه الألف. وإن قاله موصولاً ففيه قولان:

أحدهما - وهو اختيار المزني -: لا يبيّض الإقرار، ولا يلزمه شيء؛ لأنّ الكلام كلام واحد لا ينفصل بعضه عن بعض، وللمقر له تحليف المقر أنّه كان من ثمن خمر.

والقول الثاني: يبيّض الإقرار؛ لأنّه أقرّ بالألف ثمّ وصل به ما يرفعه، فلا يقبل، كما لو قال: عليّ ألف إلّا ألفاً. وبه قال أبو حنيفة...» (٣١).

أدلة القول بعدم التجزئة:

يمكن أن يستدل للقول بعدم تجزئة الإقرار على المقر بعدة أدلة، منها:
الدليل الأول: إن الإلزام بالدفع متفرع على تحقق الإثبات ممن يقع عليه عبؤه وجوداً، ومخالف له جهة، فإذا حصل الإثبات من أحد طرفي الدعوى ألزم الطرف الآخر لها بالدفع.

وفي المقام لم يتحقق الإثبات من المدعي - أي المقر له - ليلزم المقر والمدعى عليه بالدفع.

وبعبارة أخرى: إن الإثبات لو كان حصل من المدعي للزم على المدعى عليه دفعه، لكنه لم يحصل، فلا إلزام.

ولازمه انتفاء ترتب آثار ما لم يقبله المقر من الأجزاء المغايرة لإقراره؛ لأن الإلزام حكم وضعي؛ بمعنى توقف نفي استحقاق المدعي للحق، وعدم ترتب آثاره على الدفع.

ومعنى ذلك انتفاء الحجية عما لم يقبله المقر من الأجزاء المغايرة لإقراره؛ ككون الألف التي عليه حاصلة بسبب شرعي معتبر إن هو قال في إقراره: إنها حاصلة بسبب معاملة فاسدة؛ كشرء خمر أو خنزير أو مقامرة وغير ذلك. وهذا هو المراد بعدم تجزئة الإقرار.

وقد ذكر هذا الاستدلال بعض القانونيين في كتبهم، ففي رسالة الإثبات قال: «ليس من حق المدعي أن يستبقي ما هو في صالحه ويلقي على المقر (المدعى عليه) عبء إثبات ما ليس في صالحه (أي المدعي)، فلو سمحنا بذلك لنقلنا عبء الإثبات بدون حق من عاتق المدعي إلى عاتق المدعى عليه، مع ملاحظة أن المدعي لم يقدم دليلاً أصلاً على دعواه لكي يصح أن نعتبر ما قاله المقر لمصلحته دفعاً ونكلفه بإثباته» (٣٢).

وفيه: أنَّ بعض مقدمات هذا الدليل لا يخلو من مصادرة على المطلوب؛ إذ إناطة لزوم دفع المدعي التهمة التي عليه بكون إثباتها صادراً من خصمه، مبنية على اعتبار عدم إلزامية إثباتات غير الخصم الشامل بما في ذلك للمقر نفسه.

الدليل الثاني: ويمكن جعله تعديلاً للدليل السابق بالقول: إنَّ الإثبات إن كان حصل من المدَّعي فالحق المترتب عليه لازم للمدَّعي عليه ما لم يدفعه أو ينفي استحقاقه، وإن كان حصل من المدعي عليه بإقراره على نفسه فلا ملزم له إلّا هو، فالإلزام إنّما يكون بسببه، ومن الواضح أنَّ المسبَّب يتقدَّر بالسبب، فيعمم ويخصص، والسبب - أعني الإقرار - قاصر عن إثبات الحق وإن أثبت أصل تعلق الحق ابتداء ووفق صورة المعاملة.

وقد أشار إلى هذا الاستدلال الدكتور نشأت في رسالته قال: «ومما يخالف القانون - كما هو ظاهر المادة (٢/١٠٤) اثبات، ٢/٤٠٩ الملغاة من القانون المدني القائم السالفة الذكر) (والمادة ٤٩٨/٢٢٣ من القانون المدني السابق) - الأخذ بما يضر المقر، وترك ما ينفعه، وحمل إقراره على غير محمله، ولأنَّ مثل هذا الإقرار لا يثبت به الحق المدَّعي به كما هو، فإن قضينا به فكأنَّما أثبتنا الحق على المنكر بإنكاره» (٣٣).

وهذا أيضاً أشبه بالمصادرة على المطلوب؛ فإنَّ القائل بتجزئة الإقرار يعتقد بأنَّ كلام المقر يتضمن فقرتين: الأولى ثبوت الحق في ذمته، والثانية خروجه عنه أو عدم استحقاقه.

وبالفقرة الأولى يتم الإقرار ويثبت الحق في ذمته، والثانية محض ادعاء يحتاج إلى إثبات.

الدليل الثالث: إن الحكم بتجزئة الإقرار على المقر إلحاق للضرر به، وهو

منفي شرعاً وعقلاً. أمّا كلي نفي الضرر شرعاً فللنبوي المعروف عنه عليه السلام قوله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٣٤)، وأمّا عقلاً فلمنافاة إلحاق الضرر للطف الألهي القاضي بالتسهيل على العباد في غير ما تكون فيه المصلحة الغالبة المستلزمة مخالفته القبح عقلاً.

وأما كون الحكم بالتجزئة ضرورياً فلاستلزامه إلزام المقر بالخروج عما أقرّ به للمقر له رغم عدم استحقاقه له واقعاً.

وفيه: أنه مناقش:

أولاً: بأن الأحكام الشرعية وكذا القانونية موقوفة على تحقق موضوعاتها، وموضوعاتها قد تكون تكوينية قهرية لا دخل للمكلف في تحققها خارجاً، أو اختيارية، أو تشريعية إنشائية للمكلف تمام الدخل فيه، وإنما يقبح على المولى تشريع ما فيه الضرر على العبد في خصوص الأول؛ لكونه المسبب للضرر له حكماً وموضوعاً، دون الثاني فإنَّ المسبب إليه العبد نفسه بإيجاده موضوع الحكم لإلزامه بالمقرَّ به بإقراره مختاراً بما لا يلزمه شرعاً وقانوناً بحسب الواقع لو فرض مطابقتها لما هو عليه من عدم الاستحقاق للمقرَّ به، فالضرر - إن كان - ناشئ من سوء الاختيار، ولم يتكفل الشارع الوضعي أو الشرعي - مع أنَّه ليس بيده - نفيه.

وما قد يقال: من أنَّ الملجئ للمقر إلى الإقرار والموقع له في الحرج هو المنع من الكذب والمعاقبة عليه شرعاً وقانوناً، فيكون مضطراً إلى بيان الواقعة كما وقعت بما يستلزم ذلك من بيان أصل تعلق الحق به بحسب ظاهر المعاملة، وبيان وصفها النافي للاستحقاق أو الفعل اللاحق لها الموجب للخروج عن الحق.

يمكن الجواب عنه: بعدم انحصار جواب المدعى عليه بالكذب أو الإقرار،

بل بنفي الاستحقاق الشرعي أو القانوني ابتداءً؛ بأن يقول في جواب من ادعى عليه اشتغال ذمته بألف دينار: ليس له في ذمتي شيء؛ مريداً بذلك شيئاً مشروعاً، فيجعل حرج بيان سبب الاستحقاق أو عبء الإثبات بعهد المدعى، كما هو مقتضى القاعدة.

وثانياً: إنَّ الضرورية المستفادة من استلزام الحكم بالتجزئة إلزام المقر بالخروج عما أقرَّ به للمقر له من الحق رغم عدم استحقاقه له واقعاً، ممنوعة؛ لاحتمال العكس، واستحقاق المقر له الحق المقر به واقعاً، وتشريع الحكم بالتجزئة في الإقرار للحيلولة دون رجوع المقر عما أقرَّ به.

وما قد يقال: من أنَّ الضامن لعدم رجوع المقر في إقراره صدوره منه اختياراً وبلا ملزم له من الخصم.

مناقش فيه: باحتمال صدور الإقرار منه في غير محل الترافع مع وجود الشهود عليه، أو ظنه توافر الأدلة على أصل تعلق الحق به دون وصفه أو المخرج له من ذمته، فاعترف خوفَ اكتشاف الحاكم إخلاله بالشهادة، أو انسباق الإقرار على لسانه أثناء الكلام ومن دون التفات إلى لوازمه، خصوصاً مع عدم التهيؤ المسبق له، إلى غير ذلك من الأسباب العرفية المقتضية لصدور الاعتراف من المدعى عليه بالحق دون رغبة منه في تمكين صاحب الحق منه وإثبات استحقاقه الفعلي له.

الدليل الرابع: لا إشكال في أنَّ الحكم بحجية الإقرار مشروط - شرعاً وقانوناً - بصدوره عن قصد المقر واختياره، ولا ريب أنَّ المقر حين الإقرار غير قاصد لاشتغال ذمته بالحق المتنازع فيه، فلا يكون ما استفيد من كلامه - بناءً على تجزئة الإقرار من اشتغال ذمته بالحق المتنازع فيه - حجة؛ لفقدانه شرط القصد.

وقد أشار بعض القانونيين إلى هذا الدليل ، ففي رسالة الإثبات قال الدكتور أحمد نشأت : « وإذا أخذنا بما يضرّ المقر وأطرحنا ما ينفعه ، فقد خالفنا شرطاً جوهرياً هو قصد المقر من إقراره ، وقد سبق أن قلت في رقم (٤٨٩) : يجب أن يدرك المقر مرمى إقراره ، وأن يقصد به إلزام نفسه ، وأن يتخذ حجة عليه ، وأنه بذلك يعفي خصمه من الإثبات » (٣٥).

لكنه غير تام ؛ لأنّ ما هو شرط في الحكم بحجية الإقرار في الفقه والقانون قصد المقر إلى مدلول كلامه استعمالاً وجداً ، دون قصده إلى لوازمه من اشتغال ذمته بالحق المتنازع فيه ، ووجوب الخروج عنه ، وغير ذلك مما هو منوط بحكم الحاكم لا بقصد المقر .

الدليل الخامس : الأصل العملي : فإنّ مقتضى الأصل عند الشك في حجية مثل هذا الإقرار وعدم حجّيته هو العدم ، فلا يكون ملزماً ، ولا ترتب عليه آثاره .

غير أنّ هذا الدليل قابل للمناقشة من قبل القائلين بالتجزئة :

أولاً : بأنّ إطلاقات أدلة حجية الإقرار شاملة لمثل هذا الفرد ، فيكون حجة ، ومع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي .

لكن يرد عليها : أنّه لا مطلق من أدلة الحجية تاماً سنداً ودلالة (٣٦) .

وثانياً : بأنّ التجزئة الواردة على الإقرار تقسمه إلى جزأين : أحدهما يتكفل الاعتراف بدخول الحق في العهدة ، والثاني يتكفل بيان وصف أو فعل يقتضيان خروجه من العهدة بعد دخوله فيها ، أو بطلان سبب دخوله ابتداء . والأوّل مع تجرّده عن الثاني لا إشكال في حجّيته ، والثاني رجوع محض من المقر ، ولا إشكال في عدم قبوله ، فأين الشك في الحكم المقتضي لإجراء الأصل العملي ؟ !

أدلة القول بالتجزئة :

يمكن أن يستدلّ للقول بتجزئة الإقرار على المقر بعدة أدلة :

الدليل الأول: إنّ تعقيب الإقرار بما ينفيه رجوع عنه، والرجوع عن الإقرار غير جائز في الفقه والقانون بلا خلاف، كما تقدم منّا بيانه في هذه المقالة وفي مقالة أخرى سابقة (٣٧).

لكنه يمكن أن يناقش أولاً: بأنّ الحكم بعدم جواز الرجوع عن الإقرار إنّ سلّم فإنّما في مثل الإنكار المتعقب للإقرار، لا في مثل الوصف النافي للاستحقاق أو الفعل المثبت للخروج عنه؛ فإنّهما تعديل وتتميم لا إنكار، خصوصاً مع اتصاله بالإقرار.

وثانياً: بأنّه نحو مصادرة على المطلوب؛ فإنّ القول بأنّ المتعقب من قول المقر رجوع عن الإقرار التام، مبنيّ على فرض تجزئة كلامه إلى إقرار متقدم تام، فتثبت له الحجية، وإلى كلام متعقب له ينفيه، وهو أول الكلام.

الدليل الثاني: الأصل العملي: فإنّ المقر قبل إتيانه بما ينافي صدر كلامه انعقد له إقرار تام فتثبت له الحجية، وأمّا بعد إتيانه بالمنافي فيشك في ارتفاع حكم الحجية عنه أو لا فيستصحب.

ولازم ذلك إلغاء العبارة المنافية للإقرار وعدم ترتيب أي أثر عليها وهو الحكم بالتجزئة.

ويمكن أن يناقش فيه: أولاً: بأنّ هذا كسابقه مبني على فرض كون المأتي به في صدر كلام المقر إقراراً تاماً ليكون موضوعاً للحكم بحجية الإقرار، ولا يكون كذلك إلّا بناء على القول بجواز التجزئة في الإقرار، فكان الدليل مصادرة على المطلوب لتوقفه عليه.

وثانياً: إنّ إثبات الحكم بتجزئة الإقرار بالتمسك بالاستصحاب على فرض تسليم جريانه هنا تمسك بالأصل المثبت، لأنّ الحكم بجواز تجزئة الإقرار يكون لازماً عقلياً لاستصحاب الحكم بحجية الإقرار الصادر من المقر في صدر كلامه.

الدليل الثالث: أن يقال: قد ثبت في الفقه والقانون بالأدلة الكثيرة قاصرة حجية الإقرار فيما يكون ضرراً على المقر، وعدم نفوذه فيما هو ضرر على غيره (٣٨).

ولا إشكال أن الكلام المتعقب للإقرار المنافي له ضرر على الغير؛ لاستلزامه نفي ثبوت الحق الذي له في ذمة المقر بالفعل، فيلغو ولا ينفذ، ويبقى الباقي مشمولاً للحكم بحجية الإقرار، فيتحقق مفاد القول بالتجزئة.

لكنه غير تام أيضاً؛ لاستبطانه فرض الكلام الصادر من المقر مشتملاً على موضوعين: أحدهما الموضوع لأدلة حجية الإقرار، والآخر الموضوع لأدلة قاصرته مما يعدّ نحواً من تجزئة الإقرار، والحال أنه - بناء على القول بعدم التجزئة - إقرار واحد، إمّا أن تثبت الحجية لجميعه، أو تنتفي عنه جميعه.

فكأنّ القائل بعدم التجزئة يرى أنّ موضوع الأدلة الدالة على قاصرة الإقرار على المقر هو الإقرار الكامل وأنّ القاصرة نفي إمّا لحجية الإقرار المتوجّه ضرره على الغير ابتداء، أو للآثار الضرورية على الغير المترتبة على الإقرار على فرضه حقيقة واقعة وإن لم يقصد المقر بإقراره توجيه الضرر على الغير، بل على النفس ابتداء دون جزء الإقرار، مما يعدّ وصفاً أو فعلاً رافعاً لاشتغال ذمة المقر بالحق المقر به في صدر كلامه. وسيأتي ما يرتبط بتوضيح الكلام قريباً.

الدليل الرابع: الروايات الخاصة بالمقام: وهي عدّة نذكر منها:

الأولى: مكاتبة سليمان بن حفص المروزي عن أبي الحسن عليه السلام أنه كتب إليه في رجل مات وله ورثة، فجاء رجل فادّعى عليه مالاً، وأنّ عنده رهناً، فكتب عليه السلام: «إن كان له على الميت مال ولا بيّنة له عليه فليأخذ ماله بما في يده، وليردّ الباقي على ورثته. ومتى أقّرّ بما عنده أخذ به وطولب بالبيّنة على دعواه، وأوفي حقّه بعد اليمين. ومتى لم يُقم البيّنة والورثة يُنكرون، فله عليهم يمين علم يحلفون بالله ما يعلمون أنّ له على ميّتهم حقاً» (٣٩).

فإنّ الرجل أقّرّ بالرهن على مال له، فأنفذ الإمام عليه السلام إقراره بالعين المرهونة عنده دون المال، مع عدم البيّنة له وإنكار الورثة، وهو تجزئة للإقرار من قبل الإمام عليه السلام، وفعل الإمام عليه السلام حجة دالّة على الجواز.

ولا يشكل على الاستدلال بالرواية بأنّها: مكاتبة، فلا تكون حجة، إمّا من جهة عدم حجّية الكتابة أصلاً، أو لاحتمال ورودها مورد التقيّة الغالب على مكاتبات مثل الأنثمة عليه السلام في ذلك الزمان، حيث المراقبة الشديدة لما يصدر عنهم، وكون الكتابة أثراً باقياً قابلاً للإرائة دائماً.

فإنّه يجاب: بأنّ عدم حجّية المكاتبة من جهة عدم حجّية الكتابة إمّا يكون جواباً للقائل بها، وأمّا عند القائل بالحجية - كما هو الصحيح بناء على ما تقدّم في بحث الكتابة ^(٤٠) - فلا يتم. ومن جهة صدورها تقيّة غير وارد؛ لإنكار كون الغالب على مكاتباتهم التقيّة، خصوصاً مع وجود القائل بالتجزئة - من المذاهب الأخرى - مما لا يستلزم تشخّص الشيعي المذهب.

فالإنصاف أنّ هذا الإشكال غير وارد.

ولا بأنّها: مضطربة السند؛ لورودها في بعض نسخ الوسائل، عن محمّد

ابن الحسن، بإسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن سليمان بن حفص المروزي^(٤١)، وفي بعض نسخ الوسائل الأخرى، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن عيسى، عن عبيد بن سليمان، عن سليمان بن حفص المروزي^(٤٢)، وفي التهذيب، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن عيسى، عن عبيد عن سليمان بن حفص المروزي^(٤٣).

فإنه يجب: بأنّ السندين الأخيرين تصحيف للأول، وأنّ الأول هو الصحيح بقرينة سائر الروايات^(٤٤).

وإنّما الوارد من الإشكال على هذه الرواية كون راويها مجهولاً، لم يرد له توثيق في كتب الرجال، ولا الروايات، وإن ورد في أسانيد كامل الزيارات^(٤٥).

الثانية: رواية الحسن بن صالح قال: سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن رجل طلق امرأته وهو غائب في بلدة أخرى، وأشهد على طلاقها رجلين، ثم إنّه راجعها قبل انقضاء العدة، ولم يشهد على الرجعة، ثم إنّه قدّم عليها بعد انقضاء العدة وقد تزوّجت، فأرسل إليها: أنتي قد كنت راجعتك قبل انقضاء العدة ولم أشهد. فقال: «لا سبيل له عليها؛ لأنّه قد أقرّ بالطلاق وادّعى الرجعة بغير بيّنة، فلا سبيل له عليها، ولذلك ينبغي لمن طلق أن يشهد، ولمن راجع أن يشهد على الرجعة كما أشهد على الطلاق، وإن كان أدركها قبل أن تزوّج كان خاطباً من الخطّاب»^(٤٦).

ووجه الاستدلال: أنّ الرجل أقرّ بالطلاق والرجعة، فأنفذ الإمام عليه السلام إقراره بالطلاق دون الرجعة، وهو تجزئة للإقرار.

لكنها غير تامة من وجهين:

الأول: أنّها أجنبية عن المقام؛ لأنّ الإمام عليه السلام لم ينفذ الطلاق بإقرار الرجل،

الإثبات القضائي

بل لقيام البينة عليه ، ومعه يكون إخبار الرجل بالرجعة دعوى بحاجة إلى إثبات ، بل هي واردة في مقام احتياج الرجعة إلى الإشهاد ، دون النظر إلى تجزئة الإقرار وعدمه .

والثاني: بأنها ضعيفة السند بالحسن بن صالح؛ فإنه ابن حي الثوري البتري أو الزيدي، ولم يوثق في كتب الحديث أو الرجال^(٤٧).

وقد يناقش فيها - مضافاً إلى ذلك - بمخالفتها لما عليه المذهب ، القاضي بعدم الحاجة إلى الإشهاد في الرجعة .

فيجاب عنه بعدم ورودها بذلك لذلك ، بل لإثبات تحقق الرجعة منه ، ودفع الخصومة ، ولا مخالفة فيه للمذهب بشيء .

الثالثة: صحيحة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قال لرجل: لي عليك ألف درهم، فقال الرجل: لا ولكننا ودعية. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «القول قول صاحب المال مع يمينه» (٤٨).

وبمضمونها صحيحته الثانية عن أبي الحسن عليه السلام (٤٩).

وتقريب الاستدلال بهما: أَنَّ الرجل أَقْرَبُ بِتَسْلَمِ الأَلْفِ درهم بوصف الوديعة ،
وَادَّعى صاحب المال القرض ، فحكم الامام عليه السلام لصاحب المال مع يمينه ، وليس
ذلك إِلَّا لتجزئة إقرار المقر إلى موصوف هو الإقرار بأصل استلام المال
ودخوله إليه ، ووصف هو كون المال وديعة عنده ، فأنفذ الأوّل ، وجعل الثاني
دعوى مبتدأة تحتاج إلى إثبات .

وقد يناقش فيه بأن الرواية قد لا تكون خارجة مخرج الأخذ بإقرار المدعى عليه أصلاً فضلاً عن تجزئته، بل تشييد أصل عند التداعي في دعويين، إحداهما تقتضي اشتغال الذمة، والأخرى عدمه، مفاده الحكم بما يقضى

اشتغال الذمة ما لم يقم دليل على العدم.

وجوابه: أنَّ هذا سارٍ في جميع الدعاوى الحقوقية؛ لأنَّ المدَّعي عادةً إنَّما يدَّعي ما تشتغل به ذمة المدعى عليه، والمدَّعي عليه إنَّما ينكر اشتغالها، وإلَّا لم يكن معنى للخصومة، فلا يبقى مورد لتجزئة الإقرار أصلاً.

أو يناقش بأنَّها بصدد تمييز المدَّعي من المنكر منهما لتكون البينة على المدَّعي واليمين على المنكر، كما يشعر به قوله عليه السلام: «القول قول صاحب المال مع يمينه».

وجوابه: أنَّنا إن لم نقل بأنَّ المدَّعي هو صاحب المال - لادَّعائه اشتغال ذمة المقر بالمال دون الآخر، بناءً على أنَّ المدَّعي هو من إذا ترك ترك، ولم يناقش بأنَّه بهذا الاعتبار مدَّعٍ على كلِّ حال، لكونه بناءً على كون المال وديعة يُترك إن ترك كذلك، وإنَّما يترك هو دون الآخر بجهة الضمان مع التلف لا بتقصير، الذي هو لازم الدعوى لا نفسها رغم إمكان دفعها بأنَّ المراد تعيين المدَّعي ولو من جهة ذلك، ومعه ينبغي أن يكون هو المطالب بالبيّنة، والآخر باليمين، مع أنَّ الامام عليه السلام صنع العكس - فلا أقل من القول بأنَّ كلاً منهما مدَّعٍ لشيء منكر لما يدَّعيه الآخر، وإلَّا لم يتَّجه معه طلب الإمام عليه السلام اليمين من صاحب المال مع وضوح كونه مدَّعياً قطعاً.

فالأولى في المناقشة على الاستدلال: أن يقال إنَّ الإمام عليه السلام بصدد جعل الحجية لأمانة لها كشف بدرجة ما عن الواقع مختصة بالمورد، مفادها أنَّ المقر لو كان إقراره صحيحاً لكان مؤتمناً، والمؤتمن عرضة للتهمة بلا نفع يعود عليه، مما يقتضي منه التحقُّظ والإشهاد عند الاستلام على الوديعة، فإذا لم يُشهد كان ذلك أمانة على عدم صحة دعواه، بخلاف المقرض والمؤتمن فإنَّه قد يغترَّ بدين المقرض والأمين فلا يُشهد.

فإن اتَّجهت هذه المناقشة ولم يجب عنها، لم تكن دليلاً على التجزئة وإلاّ فالدليل تامّ بحسب الظاهر.

الرابعة: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في رجل رهن عند صاحبه رهناً، فقال الذي عنده الرهن: ارتهنته عندي بكذا وكذا، وقال الآخر: إنّما هو عندك وديعة، فقال: «البينة على الذي عنده الرهن أنّه بكذا وكذا، فإن لم يكن له بينة فعلى الذي له الرهن اليمين» ^(٥٠).

وكيفية الاستدلال بها كسابقتها، فإنّ الإمام عليه السلام جزأ قول المدّعي للرهن إلى إقرار باستلام العين ودعوى بوصف الرهنية، فأنفذ الأوّل وطالب في الثاني بالبينة، وفعل الإمام عليه السلام التجزئة يدل على جوازها.

والمناقشة الأولى لا تأتي فيها؛ لأنّ الدعوى المقتضية لاشتغال الزمة دعوى مدّعي الرهن لا مدّعي الوديعة، فالأخذ بقول مدّعي الوديعة خلاف ما عليه المناقشة المذكورة. ومعه يمكن جعل المعارضة هذه جواباً آخر على المناقشة المتقدّمة.

وكذا الثالثة؛ لأنّ تطرّق التهمة إلى المؤتمن يقتضي ردّ دعوى مدّعي الوديعة، ورجحان دعوى مدّعي الرهن لا من هذه الجهة حسب، بل من جهة عدم إشهاد مدّعي الوديعة، لعدم الضامن الموجب للركون إلى المؤتمن غير أمانته بخلاف الرهن المقابل بالدين. وإنّما لم نوردّه في جواب مناقشة تلك الرواية لأنّ عدم الضامن موجود على الدعويين.

وناقش الشيخ الطوسي رحمته الله فيها: بأنّ مطالبة مدّعي الرهن بالبينة لا لإثبات دعواه بالرهن، بل مقدار المال المرهون له ^(٥١).

وهو وإن كان متّجهاً من جهة عدم اقتضاء تصديقه في دعواه أصل الرهن تصديقه في مقداره، فهو مدّع فيه، ومدّعي الوديعة منكر له، فعليه البينة

وعلى الآخر اليمين، لكنه من جهة أخرى لا يقتضي الاكتفاء بيمين مدعي الوديعة لإثباتها مع فقدان الأول للبيّنة مع أنّ ظاهر الرواية ذلك.

وكيفما كان فالرواية معارضة بغيرها كموثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام - قال (في حديث): فإن كان الرهن أقلّ ممّا رهن به أو أكثر واختلفا، فقال أحدهما: هو رهن، وقال الآخر: هو وديعة - قال: «على صاحب الوديعة البيّنة، فإن لم يكن بيّنة حلف صاحب الرهن» (٥٢).

ومثلها رواية عباد بن صهيب عن أبي عبد الله عليه السلام (٥٣).

فإنّ الإمام عليه السلام أثبت البيّنة على مدعي الوديعة واليمين على مدعي الرهن.

الخامسة: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل يرهّن عند صاحبه رهناً لا بيّنة بينهما فيه، فادّعى الذي عنده الرهن أنّه بألف، فقال صاحب الرهن: أنّه بمئة. قال: «البيّنة على الذي عنده الرهن أنّه بألف، وإن لم يكن له بيّنة فعلى الراهن اليمين» (٥٤).

فإنّ الإمام عليه السلام أنفذ إقرار من عنده الرهن بأصل الرهن ولم يقبل منه وقوعه على الألف إلّا ببيّنة، وهذا تجزئة للإقرار لا يرتضيها القائلون بعدم التجزئة، لأنّه متعلق وصف المقر به، فيكون مرتبطاً بالواقعة المقر بها فتكون دالة على جواز التجزئة.

وبمضمونها موثقة ابن أبي يعفور (٥٥)، ورواية عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام (٥٦).

وقد يناقش فيه بأنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان أنّ ما يقتضيه الأصل في مقام دوران الأمر بين ترجيح دعوى مدعي اشتغال الذمة بالأقل أو بالأكثر هو الأول.

وفيه: أنه ببيانه الأصل المذكور على فرض إرادته قد جعل الإقرار بأصل أمراً مفروضاً عنه، وهذا بنفسه تجزئة للإقرار.

وليس فعل الإمام عليه السلام كقوله لابد أن يكون في مقام البيان من جهة الاستدلال لتحرز دلالة، بل يكفي إثباته له الدال على المشروعية بحكم العصمة المقتضية لمطابقته لرأي الشارع.

كما قد يناقش بمعارضة ما رواه السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام في رهن اختلف فيه الراهن والمرتهن، فقال الراهن: هو بكذا وكذا، وقال المرتهن هو بأكثر، قال علي عليه السلام: «يصدق المرتهن حتى يحيط بالثمن، لأنه أمينه» (٥٧).

فيجاب بأنها ضعيفة السند بالنوفلي غير الموثق في الروايات وكتب الرجال (٥٨).

نعم، يمكن الاستفادة من التعليل الوارد فيها لرد الاستدلال بالروايات السابقة بدعوى أن المرتهن أمين الراهن على الرهن في تلفه، والأمين مصدق لا في خصوص تلف الرهن حسب، بل في كل ما يدعيه على المرتهن مطلقاً، أو في خصوص هذه المعاملة؛ لرجوع ذلك إلى نكتة ارتكازية عرفية مفادها أن من يصدق شخصاً في تلف ماله يصدق في مقدار ما عليه من المال، ما لم يناقش في كلية الملازمة بأن التصديق مراتب تختلف تبعاً لاختلاف مراتب الوثاقة وموارد الإغراء، فقد يستوثق الرجل في النفس دون المال. وفي المال دون العرض، وفي المال القليل دون الكثير وهكذا، فلا ملازمة ولا ضابط لها.

لكن الظاهر أن الغالب في الوثيقة كونها أغلى ثمناً أو مساوية لمقدار الدين المستوثق منه، والتصديق فيها والإئتمان عليها يقتضي التصديق فيه، وإن لم نقبل الملازمة بما هي عليه من الكلية.

نعم، ربما أخذ في بعض الحالات النادرة بما لا يوازي شيئاً فضلاً عن مثل المال المدين به الراهن، كدبة من عمامة لكن لا بقصد الاستيثاق أو الاسترهان للمال قطعاً، لوضوح عدم تحقق المقصود به، بل للاستذكار أو التبرّك أو لمعزة ذلك الشيء عند الراهن، أو لغير ذلك مما هو غير ملحوظ عند العرف. وكيفما كان ففي النفس - من الاستدلال بهذه الروايات على حكم كلّي كتجزئة إقرار المقر إلى إقرار ودعوى ابتدائية - شيء.

الدليل الخامس: إجماع الطائفة: ولا يسعنا نقل عباراتهم في مواردنا المختلفة، فلذلك نكتفي بما نقله صاحب الجواهر عنهم حيث قال: «فلو قال: لي عليك ألف، فقال: رددتها أو قيمتها أو أقبضتها، أو أبرأتني منها كان إقراراً بلا خلاف أجده فيه، بل عن ظاهر التذكرة أنّه موضع وفاق، والكفاية نسبته إلى قطع الأصحاب، بل لا إشكال فيه، ضرورة اقتضاء الردّ والابراء الاعتراف بما ادّعاه المدّعي عليه، بل هما فرع الثبوت والاستحقاق ولازمهما، فادعائهما يستدعي ثبوت الملزوم، والأصل عدم ثبوت اللازم، وحينئذ فهو مقرّ ومدّع نحو ما لو قال: كان له عليّ دين ألف وقضيت منه خمسمئة، الذي لا خلاف في أنّه لا يقبل في القضاء فيه إلّا ببيّنته، وهو واضح. وكذا دعوى قضيتها في جواب: لي عليك ألف، فإنّه ظاهر ولو من حيث كون الجواب مشتملاً على الضمير الراجع إلى ما في كلام المدّعي في أنّ ذلك لك عليّ، ولكن قضيتها» (٥٩).

وفي موضع آخر: «ولو قال المسلم: له عليّ مال، ثمّ قال: من ثمن خمر غير محرّمة أو خنزير لزمه المال إجماعاً مع الفصل، كما عن التذكرة، بل ومع الوصل بلا خلاف أجده فيه، بل في نهاية المرام نسبته إلى علمائنا؛ لاقتضاء ذلك سقوط الأوّل، ضرورة عدم سقوط الثمن لهما في شرع الإسلام» (٦٠).

لكن عباراتهم غير واردة في حكم كلي التجزئة وعدمها، بل ترتبط بكيفية التعبير عن الإقرار، ومن هنا فإنَّ للنقاش فيما يقتضيه الأخذ بظاهرها مجال كبير؛ خصوصاً مع خروج بعض الأمثلة عمّا هو المتعارف، ولذلك وردت جملة من المناقشات والتأملات من قبل بعض الفقهاء. ففي الدروس: «ولو قال: له عليّ ألف من ثمن خمر أو مبيع فاسد، أو لم أقبضه، أو إن سلّم سلّمْتُ قيل: يلزمه الألف اتصل اللفظ أو انفصل»^(٦١).

وفي مجمع الفائدة والبرهان، بعد أن نقل كلام العلامة في التذكرة في نفوذ الإقرار عليه إن قال من ثمن خمر أو خنزير متصلاً أو منفصلاً قال: «فيه تأمل، لما تقدّم من قاعدة الإقرار، قد ذكرها فيها مراراً، وهي أنّه مبني على اليقين فكلما لم يتيقن لم يلزم بشيء، ولا يخرج عنه بالظن وغيره، ويسمع فيه الاحتمال وإن كان نادراً. ولا شك أنّه هنا محلّ اعتقاده بلزوم الثمن بمتابعة هذه الأشياء، كاعتقاده صحة ذلك مطلقاً أو إذا كان الشراء من الكافر أو لزوم ذلك إذا كان في زمان الكفر ونحو ذلك.

وبالجملة - مع إمكان احتمال [ذلك] لا يلزمه ولا يصير الكلام لغواً محضاً ومتناقضاً بحسب اعتقاده - يشكل الحكم باللزوم بمجرد ما تقدّم، للأصل والقاعدة... وبالجملة أمثال ذلك عندي في غاية الاشكال، خصوصاً في المقرّ به مع قوله: (من ثمن مبيع لم أقبضه) فإنّه لا تناقض ولا تنافي بوجه، فإنّ الثمن يلزم بمجرد عقد البيع ولا يشترط قبض المبيع إلّا أنّه لا يكلف بالتسليم أولاً، بل له أن يمتنع حتى يقبض، وإنّه لو تلف قبله يبطل العقد على ما قالوه، ولهذا قال في التذكرة: إذا قال له عليّ ألف من ثمن عبد لم أقبضه إذا سلّمه سلّمْتُ الألف، قال الشيخ: إن وصل الكلام كان القول قوله مع اليمين.

وقال أيضاً: لو قال: له عليّ ألف من ثمن مبيع ثمّ سكت، ثمّ قال بعد

ذلك: (لم أقبضه)، قبل قوله عنده ﷺ « (٦٢) ».

وفي الرياض بعد نقله عبارة المجمع المتقدمة: «وهو كمارى في غاية القوة، إن لم ينعقد الإجماع على خلافه، كما هو الظاهر» (٦٣).

لكن في الجواهر جواباً عن هذه المناقشات: «إلا أن الجميع كمارى لا ينبغي الالتفات إليه، خصوصاً من القاعدة التي قد عرفت ما فيها غير مرّة، ولو صحت لانسد باب الإقرار، وأمّا ما ذكره من التهجمات فليس شيء منها بشيء، ولهذا لم يذهب إليه أحد من العامة الذين مبنى مذهبهم على نحو هذه الاعتبار» (٦٤).

تحكيم القواعد:

اتضح مما تقدّم عدم إمكان الإعتماد على أيّ من الأدلة المقامة أو المحتمل إقامتها من قبل المثبتين أو النافين، وتضمن أكثرها مصادرات على المطلوب، مما يستدعي من الرجوع إلى القواعد الجارية في المقام لمعرفة ما تخرج به من نتائج في هذا الباب.

فمن المسلّم به، من القواعد المختصة بما نحن فيه حجية الإقرار التام، وعدم جواز الرجوع عنه في غير الموارد المستثناة، كالإقرار بالزنا المستوجب للرجم على المعروف من مذهب الطائفة، وربما بعض الموارد الأخرى عند البعض. وأمّا ما عدا ذلك من حدود وحقوق، فلا يجوز الرجوع عنه، خصوصاً في الثاني، فإنّ الاجماع من المسلمين لا من الطائفة وحدها حاصل بشأنه، كما تقدّم في بعض من عباراتهم المتقدمة.

ولكن الكلام في أنّ الإقرار المتعقب بالمنافي هل يعدّ إقراراً تاماً قبل التعقيب ليكون حجة ويمتنع الرجوع عنه، أم لا يعدّ كذلك، فلا يكون حجة ولا يعدّ تعقيقه رجوعاً؟ وهذا بحاجة إلى تنقيح وبحث.

الظاهر أَنَّ الأمر يرتبط بكون متعلّق بالإقرار، هو الحق أو الواقعة أو هما معاً؟ وبأنّ الكلام المتعقب للإقرار ورد متّصلاً به أو منفصلاً؟

أمّا بالنسبة إلى الأمر الأوّل، فصريح عبارات القانونيين: أَنَّ موضوع الإقرار عندهم هو الواقعة القانونية لا الحق.

ففي الوسيط: «يجب أن ينصبّ الإقرار على واقعة قانونية مدّعى بها على المقرّ.

ولا يلزم أن تكون هذه الواقعة تصرّفاً قانونياً، بل يصحّ أن تكون واقعة ماديّة.

ولا يلزم كذلك أن تكون الواقعة مصدراً لحق من الحقوق، بل أيّة واقعة يمكن الإدعاء بها يجوز فيها الإقرار، وقد رأينا أنّه يمكن الادّعاء بأيّة واقعة قانونية يترتب عليها أثر قانوني، كما إذا ادّعى الدائن علم المشتري بإعسار المدين البائع في الدعوى البولصية، فهذه واقعة يمكن أن ينصبّ عليها الإقرار» (٦٥).

لكنه - أي موضوع الإقرار - عند الفقهاء هو الحق والحدّ كما ورد واضحاً في تعاريفهم للإقرار، وبعبارة أخرى: هو الأثر القانوني (٦٦). وإن احتوت بعض عباراتهم - في المواضع المختلفة من كتب الفقه فيما يخصّ الإقرار في الحدود - ضرورة الإقرار بموضوع الحق، أي الواقعة كالسرقة والزنا وغيرهما، بل ورد فيها تبعاً للروايات ضرورة تكرار الإقرار بالزنا وصراحته، كما في إقرار ماعز بن مالك حيث سأله النبي ﷺ لعلك غمزت أو لعلك لامست أو لعلك قبّلت (٦٧)، فإنّ المراد من كل ذلك التوصل إلى إثبات الحدّ بإثبات موجه قطعاً، وإلاّ فإنّه لو أقَرَّ بحدٍّ ولم يسمّ، جرى الحدّ في حقّه. ففي رواية محدّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام، في رجل أقَرَّ

على نفسه بحدٍّ ولم يسمَّ أيَّ حدٍّ هو، قال: أمر أن يجلد حتى يكون هو الذي ينهى عن نفسه في الحدِّ (٦٨).

والظاهر أنَّ ما عليه الفقهاء هو الصحيح، لاقتضاء معنى الإقرار لغة وعرفاً، لذلك فإنَّ الإقرار هو إثبات ما يكون على النفس، وما يكون على النفس هو الأثر القانوني لا الواقعة بما هي واقعة، وإن وقعت طريقاً لإثبات الأثر.

والفرق بين الرأيين أنَّ موضوع الإقرار إن كان هو الواقعة لزم من ذلك عدم تمامية الإقرار مع تجريده عن وصفه، ففي مثل قوله: له علي ألف من ثمن خمر أو خنزير، لا يكون قوله: (له علي ألف) إخباراً عن واقعة، وإنما هو إخبار عن حقٍّ فقط. وأمّا مع ضمِّ الذيل إليه يكون إخباراً عن ابتياعه خمرًا أو خنزيراً بألف، وعدم دفعه الألف للبائع وهي واقعة، في حين أنّه يتمّ بناءً على القول بأنَّ الحق هو موضوع الإقرار.

ومن هنا، اعتبر فقهاء الشيعة قول المقر ذلك في صدر كلامه إقراراً تاماً منه وما ينافيه رجوعاً عنه.

لكن يرد عليهم من جهة أنَّ أخذهم بذلك مطلقاً مما لا تساعد عليه قواعدهم. فإنَّ الكلام بما له من معاني عند العرف ليس بحجة وحده، ما لم ينعقد للمتكلم بالإضافة إلى ظهور الكلام التصوري في معانيه العرفية، ظهور حالي في إرادتها بكلامه استعمالاً وجدّاً، إذ الحجّة إنّما جعلت للإقرار الذي هو إخبار المقرّ بما عليه جدّاً، لا سهواً أو هزلاً، مما لا إرادة استعمالية أو تصديقية جدية لدى المتكلم إليه.

ومن الواضح أنَّ المراد الاستعمالي - بناءً على ما هو المحقق في علم الأصول - لا ينعقد إلّا بعد تمامية كلام المتكلم؛ لأنَّ المراد الاستعمالي للكلمة

وإن كان يتحقق بمجرد إطلاقها من قبل المتكلم بعد ضمّ الظهور الحالي له في أنه بصدد استعمالها في معناها، لكن المراد الاستعمالي للجمل والهيئات لا يتحقق إلا بعد الإتيان بجميع ما له دخل في تشكيلها من ألفاظ أو تركيبات، ولذا جعلوا القرينة المتصلة - لبّية كانت أو لفظية - هادمة لأصل الظهور، أو مغيرة له، لأنّها إن أفادت معنىً جديداً فهي من حيث نسبتها إلى ما تقدم، لا تخلو من أن تكون على خلافه كلّاً، كنفي ما كان أثبتته به مباشرة أو بلازم دائم عقلي أو عادي، فيقع التقابل بينهما تناقضاً أو تضاداً أو غيرهما، فلا يبقى لمجموع الكلام معنىً محصلاً، وهو المراد بهدم أصل الظهور، أو بعضاً بنفي بعضه باستثناء، أو استدراك، أو إضافة قيد من صفة أو حال أو شبه جملة وغيرها، مما يحقق نسبة العموم والخصوص بينهما، الموجبة وفقاً لقواعد الكلام عند العرف اختصاص الحكم والاسناد بالباقي والمتحصل بعد الكسر والانكسار بين مفاد القرينة وذيها، بعد إذ كان - لولا لحوق القرينة - ظاهراً في الأعمّ من الباقي والخارج، وهو المقصود بتغيير الظهور. وأمّا نسبة التباين فغير معقولة في الكلام المتصل.

ومقتضى ذلك أنّ المتعقب للإقرار المنافي لمضمونه إذا اتصل به أدّى إلى انهدام ظهوره الأوّلي في الإقرار بالحق، أو تغييره تبعاً لما يستفاد من مجموعهما، وهو معنى عدم تجزئة الإقرار.

لكن فقهاء الشيعة قائلون بالتجزئة في الإقرار مع اتصال المنافي، إما مطلقاً أو في صورة عدم انتظام المجموع بما يصير معه كلاماً واحداً، ومع الانفصال بلا خلاف.

ففي التذكرة: «إذا قال: (لفلان عليّ ألف من ثمن خمر أو خنزير أو كلب)، فإن فصل بين الإقرار - وهو قوله: (عليّ ألف) - وبين الراجع - وهو قوله: (من ثمن خمر أو خنزير) - بسكوت أو كلام آخر لم يسمع منه ولزمه الألف،

لأنَّ وصفه بذلك رجوع عن الإقرار.

وإن كان موصولاً، بحيث لا يقع بين الإقرار ورافعه سكوت ولا كلام، لم يقبل أيضاً ولزمه الألف؛ لما فيه من الرجوع والتناقض» (٦٩).

وفي مجمع الفائدة والبرهان: «تعقيب الإقرار بالمنافي إن كان لم يبطله بالكلية وكان متصلاً به عرفاً من غير فصل ولا سكوت طويل فهو مقبول، فيلزمه ما بقي بعد المنافي كالاستثناء المتصل عرفاً.

وإن أبطله بالكلية أو بعضه مع الفصل الخارج عن العرف فلا يقبل المنافي، بل يلزمه جميع ما أقرّ به، كأنه لا خلاف أيضاً إلا في الاستثناء...» (٧٠).

مع أنَّ مقتضى القواعد عدم تجزئة الإقرار في المتصل بالمنافي مطلقاً، أمّا في حال انتظام الكلام فواضح؛ إذ هو كلام واحد متصل، والكلام الواحد متقوّم إفادته للمعنى بمجموع أجزائه فلا مقتض لتجزئته.

وأما مع عدم الانتظام فلأنّ تضادّه في داخله ، ومناقضة بعضه لبعض يجعله غير كاشف عن معنى استعمالي محصل ، يمكن للمتكلم أن يكون قصده بكلامه ، فلا يتعقد له ظهور .

والكلام مع عدم انعقاد ظهور استعماله له في معنى معين يعتبر لغوً، ولا يترتب عليه أدنى أثر أو فائدة، لأنَّ الحجية للكلام تثبت له إذا كان مراداً جداً للمتكلم، والمراد الجدِّي للمتكلم فرع ثبوت مراد استعماله له، وكشفه عن معنى معين، إمّا نصاً وصرحة، أو ظهوراً ورجحاناً، وكلاهما غير حاصل في المقام. فمع انتفائه ينتفي المراد الجدِّي الذي هو شرط ثبوت الحجية للكلام. فالدليل من حيث دخوله في العمومات منتف.

ولم يَقم من خارج دليل على الأخذ ببعض إقرار المقر وترتيب الآثار عليه اعتقاداً وعملاً؛ لعدم تمامية الأدلة المتقدمة أو الشك فيها. هذا في المتصل.

وإنكار الشهيد الثاني كون المتعقب للإقرار مع الإقرار كلاماً متصلاً وكالجملة الواحدة؛ لحصره المتصل بالمتعم (٧١) غير تام؛ لكون المناط في الاتصال والانفصال العرف، والعرف قاضٍ به، كعدم تمامية المناقشة بقيام السيرة العقلانية الممضاة من المعصوم عليه السلام على التجزئة في الكلام في خصوص الإقرار، وجعل الروايات المتقدمة شاهداً عليه؛ لقضاء الوجدان بحكمها بعدم التجزئة، لا الآن ولا في زمن المعصوم عليه السلام لوقوع الاختلاف في التجزئة في زمانه، كما تشهد به العبارات الحاكية رأي أئمة المذاهب في المسألة، المعاصر بعضهم - كأبي حنيفة ومالك - للمعصوم عليه السلام في عصره.

وأما في المنفصل فإنَّ الكلام الصادر ثانياً من المتكلم كما لا يخلُ بظهور الكلام الأول في إقراره على نفسه بالحق الذي عليه للمقر؛ لعدم تقوُّم الكلام - كلمات وجمالاً - بشيء هو خارج عنه لا يخلُ بحجَّيته، لأنَّه وإن كان يكشف عن عدم كون المراد الجدِّي للمتكمِّم مطابقاً لما عليه الظاهر من كلامه الأول من الإقرار بالحق عليه، بناءً على حجَّيته ووجوب الأخذ به، لكن حجَّيته غير ثابتة، بل منتفية بقاعدة المنع عن الرجوع عن الإقرار الذي لا ريب في أنَّ الكلام المتعقب المنفصل المنافي له من مصاديقه لظهور الكلام الأول - مضافاً إلى الإقرار بأصل ثبوت الحق عليه - في الإقرار بشرعية السبب له وبقاءه عليه إلى زمان الكلام، والكلام الثاني ظاهر أو صريح في نفيه. فرأي فقهاء الشيعة فيه حق.

كما يرد على كلام القانونيين من جهة أخرى اقتضاء جعلهم موضوع الإقرار الذي هو الواقعة القانونية تجزئة الإقرار المركَّب، لكونه يتضمن إخباراً

آخر خارج عن موضوع الإقرار الأول، الذي هو الواقعة الأولى وإن كان يرتبط به، بل يتوقف عليه لأنه أخذ مجرداً عن الإقرار الأول، فلا تثبت له الحجية، لأنه دعوى محضة، أو مع الإقرار الأول، فحجية الأول لا تقتضي حجيته، لأن الأول غير موقوف على الثاني.

نعم، لو كان الثاني حجة وكان موقوفاً على الأول، وقلنا بأن متعلق الإقرار الحجة هو الواقعة أمكن، بل وجب القول بحجية الأول، لأن موضوع الإقرار الثاني غير تام بدون فرض الأول، فلا يصح الإقرار إلا معه، فإما تثبت الحجية لهما معاً أو تنتفي عنهما معاً.

ومن هنا كان الأولى لهم بناءً على ما تقتضيه القواعد أن يختاروا أن متعلق الإقرار هو الحق لا الواقعة.

نعم، ظاهر ما أبرزوه من الأدلة - من عدم تحقق الإثبات من الخصم كما أوضحناه في الدليلين الأول والثاني من الأدلة بناءً على صحتها - قبول قوله لا في الإقرار الموصوف وحده بل الإقرار المركب أيضاً.

نتائج البحث:

يتضح مما تقدّم بحثه:

أولاً: إن الأصل في القانون عدم تجزئة الإقرار على صاحبه وأنه مقتضى الأدلة المقامة من قبلهم.

ثانياً: إن فقهاء الشريعة مختلفون فيما بينهم بين قائل بالتجزئة وعدمها.

ثالثاً: إن فقهاء الشيعة مجمعون على القول بالتجزئة في حالة تعقيب الكلام بالمنافي المنفصل والمتصل مع عدم انتظامه، وأما المتصل مع انتظامه فهم على خلاف فيه.

الإثبات القضائي : [REDACTED]

رابعاً: إنّ مقتضى القواعد الجارية في المقام عدم تجزئة الكلام المتصل مع انتظامه وعدمه ، وتجزئة الكلام المنفصل .

الهوامش

- (١) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام العددان ١٧ : ١٥٧ - ١٧٢ و ١٨ : ١٠٧ - ١٤٦ .
- (٢) المصدر السابق العدد ١٩ : ١٦٦ - ١٨٤ .
- (٣) الموسوعة الجنائية ١ : ١٢٣ ، وانظر : الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ، د . السنهوري ٢ : ٥١٣ ، ونظرية الإثبات ، المؤمن ١ : ١٢٢ .
- (٤) انظر : نظرية الإثبات ١ : ١٢٢ .
- (٥) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ، د . السنهوري ٢ : ٥١١ ، هامش رقم ١ .
- (٦) حجية الإقرار في الأحكام القضائية ، د . السماكية : ٥٤٩ - ٥٥٠ .
- (٧) انظر في هذا الصدد : الوسيط ٢ : ٥٠٤ - ٥١٣ ، حجية الإقرار في الأحكام القضائية ٥٤٨ - ٥٥٤ ، التعليق المقارن على مواد قانون الإثبات ، محمد علي الصوري : ٦٣١ - ٦٤١ ، الوجيز في شرح قانون الإثبات ، د . عصمت عبد المجيد : ١٧٤ - ١٧٧ .
- (٨) أدلة القانون غير المباشرة ، مهدي صالح محمد أمين : ٨٨ - ٨٩ .
- (٩) القرار المرقم ٥٨ م / ٢ / ٨٤ - ٨٥ في ١٩٨٤/٨/٥ مجموعة الأحكام العدلية العراقية ، الأعداد (١ - ٤) : ١٩٨٤ - ٨٩ - ٩٠ .
- (١٠) شنب فقرة ٧٧ ص ٨٥ - ٨٦ قيس ، الإقرار ص ٣٩٢ وانظر : الوجيز في شرح قانون الإثبات : ١٧٦ - ١٧٧ .
- (١١) بدائع الصنائع ، الكاساني ٧ : ٢٠٣ .
- (١٢) المغني لابن قدامة الحنبلي ٥ : ٢٨٨ .
- (١٣) مغني المحتاج ٤ : ١٧٠ .
- (١٤) شرح الخرشي على مختصر خليل ٤ : ١٠٢ .
- (١٥) البحر الزخار في شرح الأزهار ٤ : ١٨٤ .

- (١٦) فقه السنة ، السيد سابق ٣ : ٤٢٣ .
- (١٧) الكافي ، الحلبي : ٤٢١ .
- (١٨) مسالك الأفهام ، الشهيد الثاني ١٥ : ٢٥٤ .
- (١٩) المختصر النافع ، المحقق الحلبي : ٤٢٢ ، وانظر : الشرائع ٤ : ٩٣٥ .
- (٢٠) جواهر الكلام ٤١ : ٢٩٢ - ٢٩٣ .
- (٢١) مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ١٩ : ١٦٦ - ١٨٤ .
- (٢٢) المقنع ، ابن قدامة المقدسي : ٣٥٦ - ٣٥٨ .
- (٢٣) كنز الدقائق ، متن البحر الرائق ، النسفي ٧ : ٤٢٩ - ٤٣٠ .
- (٢٤) بداية المبتدي ، متن الهداية ٣ : ٢٠٥ - ٢٠٨ .
- (٢٥) المنهاج ، متن مغني المحتاج ٢ : ٢٥٤ - ٢٥٨ .
- (٢٦) مختصر سيدي خليل ، متن منح الجليل ٦ : ٤٣٤ - ٤٦٦ .
- (٢٧) البحر الزخار ٦ : ١٠ - ١١ .
- (٢٨) المحلى ٨ : ٢٥٠ .
- (٢٩) قواعد الأحكام ، العلامة الحلبي ٢ : ٤٢٩ - ٤٣٧ .
- (٣٠) النظرية العامة للقضاء والإثبات في الشريعة ، التجكاني : ٢١٦ .
- (٣١) التهذيب ، البغوي ٤ : ٢٤٦ .
- (٣٢) رسالة الإثبات : د. نشأت ٢ : ٣٩ - ٤٠ فقرة ٥٠٥ . وانظر : الوجيز في شرح قانون الإثبات : ١٧٥ .
- (٣٣) رسالة الإثبات ٢ : ٤١ - ٤٢ .
- (٣٤) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٢٠ أبواب إحياء الموات ، ب ٧ ، ح ٢ ، ٢٥ : ٣٩٩ أبواب الشفعة ، ب ٥ ، ح ١ . الكافي ٥ : ٢٩٢ ، كتاب المعصية ، باب الضرار ، ح ٢ و ٨ . من لا يحضره
- الفقيه ٣ : ١٤٧ ، ح ١٨ .
- (٣٥) رسالة الإثبات ٢ : ٤٠ ، الفقرة ٥٠٥ . وانظر : التعليق المقارن على مواد قانون الإثبات ، محمّد علي الصوري ٢ : ٦٣٤ .
- (٣٦) راجع مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) العدد ١٧ : ١٥٧ - ١٧٢ مقالة حجّة الإقرار .

- (٣٧) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ١٧ : ١٦٨ - ١٧٢ و ١٩ : ١٦٧ - ١٦٨ .
- (٣٨) انظر : مجلة فقه أهل البيت عليه السلام العدد ٢١ : ١٢٣ - ١٥٢ .
- (٣٩) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٠٦ ، ب ٢٠ من كتاب الرهن ، ح ١ .
- (٤٠) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام العدد ١٥ : ١٤١ - ١٦٨ .
- (٤١) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٠٦ ، ب ٢٠ من كتاب الرهن ، ح ١ .
- (٤٢) المصدر السابق هامش رقم ١ .
- (٤٣) انظر : التهذيب ، الطوسي ٢ : ١٦٦ كتاب الرهن (حجري) .
- (٤٤) معجم رجال الحديث ، السيد الخوئي ١٧ : ٣٦٩ ، ٣٩٢ ، ٣٩٦ .
- (٤٥) المصدر السابق ٨ : ٢٤٣ - ٢٤٥ رقم الترجمة ٥٤٢٨ .
- (٤٦) وسائل الشيعة ٢٢ : ١٣٨ ، ب ١٥ من أقسام الطلاق وأحكامه ، ح ٣ .
- (٤٧) معجم رجال الحديث ٥ : ٢٥٢ - ٢٥٣ .
- (٤٨) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٠٤ ، ب ١٨ من أبواب الرهن ، ح ١ .
- (٤٩) المصدر السابق ١٩ : ٨٥ ، ب ٧ من أبواب الوديعة ، ح ١ .
- (٥٠) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٠٠ - ٤٠١ ، ب ١٦ من أبواب الرهن ، ح ١ .
- (٥١) التهذيب ٧ : ١٧٤ ، ح ٧٦٩ . والاستبصار ٣ : ١٢٣ ، ح ٤٣٨ .
- (٥٢) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٠١ ، ب ١٦ من أبواب الرهن ، ح ٢ .
- (٥٣) المصدر السابق ٤٠١ - ٤٠٢ ب ١٦ من أبواب الرهن ، ح ٣ .
- (٥٤) المصدر السابق : ب ١٧ ، ح ١ .
- (٥٥) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٥٦) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٥٧) المصدر السابق : ٤٠٣ ، ب ١٧ من أبواب الرهن ، ح ٤ .
- (٥٨) معجم رجال الحديث ٦ : ١١٣ ، رقم الترجمة ٣٧٠٥ .
- (٥٩) جواهر الكلام ، النجفي ٣٥ : ٧٩ .
- (٦٠) المصدر السابق ٣٥ : ١٤٣ .
- (٦١) الدروس الشرعية ، محمد بن مكي العاملي ٣ : ١٢٥ .

- (٦٢) مجمع الفائدة والبرهان ، الأردبيلي ٩ : ٤٥٩ - ٤٦٠ .
- (٦٣) رياض المسائل ، الطباطبائي ١١ : ٤٢٩ .
- (٦٤) جواهر الكلام ٣٥ : ١٤٣ .
- (٦٥) الوسيط ٢ : ٤٩٠ . وانظر : الوجيز في شرح قانون الإثبات : ١٨٠ وما بعدها .
- (٦٦) انظر : مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) العدد ١٦ : ١٣٤ - ١٣٦ .
- (٦٧) انظر : سنن الدارقطني ٣ : ١٢١ ، ح ١٣١ ، ١٣٢ . سنن أبي داود ٤ : ١٤٥ و ١٤٨ ، كتاب الحدود ، باب رجم ماعز بن مالك . نيل الأوطار ٧ : ١٠٤ .
- (٦٨) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢٥ ، ب ١١ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ١ .
- (٦٩) تذكرة الفقهاء ، العلامة الحلي ٢ : ١٦٦ .
- (٧٠) مجمع الفائدة والبرهان ، الأردبيلي ٩ : ٤٥٨ .
- (٧١) مسالك الأفهام ، زين الدين العاملي ١١ : ١٠٣ .

ما وراء الفقه :

بحوث علمية في تنقيح موضوعات الأحكام

التلقيح الصناعي بين العلم والشرعية

□ السيد شهاب الدين الحسيني (*)

القسم الأول

مَتَّهِدًا

لا يخفى أنَّ ميل الإنسان إلى التكاثر وطلب الولد مسألة غريزية نابعة من أصل الفطرة الإنسانية، فنراه يسعى بكل وسيلة لتحقيق هذه الرغبة، فحينما لا تشبع هذه الرغبة طبيعياً بسبب مانع من الموانع كالإصابة بالعقم أو بعض الأمراض سيما النسائية فهو يتشَبَّث بما يسمَّى بالتلقيح الصناعي. وقد وردت الإشارة إلى هذه الرغبة الفطرية في النصوص الدينية، وإليك بعض النماذج...

طلب الولد فى القرآن الكريم:

﴿ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ

(*) باحثٌ من الحوزة العلمية .

مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴿١﴾

فسرت الشهوات بأنّها: جمع شهوة، وهي توقان النفس إلى المشتهى... والشهوة من فعل الله، ولا يقدر عليها أحد من البشر، وهي ضرورية فينا فإنّه لا يمكننا دفعها عن نفوسنا، وقد زينها الله تعالى لهم بما جعل في الطباع من الميل إليها، وبما خلق فيها من الزينة محنة وتشديداً للتكليف^(٢).

وزين الله تعالى حب البنين وتربيتهم لكي يطلب البشر التناسل ويقوموا بالمشقات المعروفة في نفقتهم وتربيتهم وحسن الإدارة لهم في تربيتهم والنظر إلى إصلاح أمورهم وعواقبهم^(٣).

وهكذا فإنّ طلب الولد أمر فطري فطر الله عليه النوع الانساني سواء في ذلك الصالح والطالح والنبي ومن دونه، وقد جهز الجميع بجهاز التوالد والتناسل وغرز فيهم ما يدعوههم إليه، فالواحد منهم لو لم ينحرف طباعه ينساق إلى طلب الولد ويرى بقاء ولده بعده بقاءً لنفسه... والشرائع الالهية لم تبطل هذا الحكم الفطري ولا ذمت هذه الداعية الغريزية بل مدحته وندبت اليه^(٤).

وقد ذكر القرآن قصص الانبياء والصالحين الذين كانوا يدعون الله تعالى ليرزقهم الولد والذرية؛ ممّا يؤكد فطرية طلب الولد ومشروعيته، فذكر دعاء زكريا طلباً للولد ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِي يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا * يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾^(٥).

وكثر القرآن الكريم طلب زكريا في عدة مواضع ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَاهُ لَهُ زَوْجَهُ...﴾^(٦). ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ * فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنْ اللَّهُ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا

بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٧﴾ .

وذكر القرآن الكريم دعاء المؤمنين الصالحين ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾^(٨).

وذكر دعاء إبراهيم عليه السلام حيث يقول: ﴿ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشِّرْنَاهُ بِقُلَامٍ حَلِيمٍ ﴾ (٩).

ويحمد إبراهيم عليه السلام ربه على استجابة دعائه في الحصول على الولد والذرية ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ ^(١٠).

وقد أقرّت هذه الآيات هذا الحق الفطري الغريزي، فلم تعطله أو تلغيه بل شجعت على التناسل والتوالد، وأبرزت للإنسانية مظاهر متنوعة من رغبات أرقى نماذج الشخصية ألا وهم الانبياء الذين أعلنوا عن هذه الرغبة الفطرية في ارتباطهم المتواصل مع منعم الوجود وواهب الولد والذرية .

ويرى العلماء أنّ العلة في حب الزوجة وحب الولد واحدة وهي تسلسل النسل وبقاء النوع ، وهي حكمة مطردة في غير الانسان من الحيوانات الاخرى .

والقرآن الكريم جعل هذا الدافع الفطري مهذباً ومنظماً ، ووضع له مقدماته المشروعة عن طريق الرباط المقدس وهو الزواج ، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ ﴾ (١١).

حيث إن المودة والرحمة تتحقق بالزواج وتصل إلى أقصى درجاتها من حيث الاستقرار والثبات بوجود الولد وهو قرة العين التي تضيء على الحياة الزوجية أمناً واطمئناناً واستقراراً.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَظَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ...﴾ (١٢).

والآيات المتقدمة تؤكد على الانجاب والتناسل عن مقدمات مشروعة،

وتشبع هذه الحاجة الفطرية وتوجهها توجيهاً حسناً بطلب الولد الصالح الذي فيه مرضاة الله تعالى، لكي تكون هذه الحاجة وسيلة لا غاية؛ وسيلة للتقرب إلى الله وتقرير منهجه في الواقع ليكون هو الحاكم على الرغبات والدوافع والغرائز.

طلب الولد في الأحاديث الشريفة:

طلب الولد والرغبة في الانجاب والتناسل وان كان أمراً فطرياً مركزاً في الكينونة البشرية إلا أن الأحاديث الشريفة أبدت فيه عناية إضافية وحثت عليه لكي تتلاحم الفطرة مع تطلعات الوجهة الدينية التي تتوجه في الحياة نحو اقرار المنهج الالهي في الواقع وجعله حاكماً على الافكار والعواطف والممارسات؛ ويتم ذلك عن طريق تكثير ذراري المسلمين لكي يحملوا الامانة التي أناطها الله تعالى بهم في هذه الحياة الوثابة نحو التكامل والسمو والارتقاء.

قال رسول الله ﷺ: «ما يمنع المؤمن أن يتخذ أهلاً؟ لعل الله يرزقه نسمة تثقل الأرض بلا إله إلا الله» (١٣).

وحدث رسول الله ﷺ على التناسل والتكاثر وجعله مقدمة للتباهي في يوم القيامة، وفي ذلك مرضاة له ﷺ والله تعالى.

قال ﷺ: «تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم غداً في القيامة» (١٤).

وقال: «تناكحوا تناسلوا تكثروا فإني مباه بكم الامم يوم القيامة» (١٥).

وفي رواية: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الانبياء يوم القيامة» (١٦).

وفي رواية: «تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الامم» (١٧).

واكدت الاحاديث الشريفة على الاقتران بالزوجة الولود وان لم تكن جميلة.

السيد شهاب الدين الحسيني

قال رسول الله ﷺ: «تزوجوا بكرًا ولودًا ولا تزوجوا حسناء جميلة عاقراً
فأنّي أباهي بكم الامم يوم القيامة» (١٨).

وقال ﷺ: «سوداء ولود خير من حسناء لا تلد» (١٩).

وقال - في مدحه لللود - : «خير نسائكم الولود الودود» (٢٠).

وقال ﷺ: «اطلبوا الاولاد من أمهات الأولاد فإنّ في أرحامهنّ
البركة» (٢١).

ووردت روايات عديدة تحث على التناسل والتكاثر، قال الإمام عليّ عليه السلام :
«إنّ الله إذا أراد بعبدٍ خيراً لم يمتّه حتّى يريه الخلف» (٢٢).

وقال الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام : «من سعادة الرجل أن يكون له ولد
يستعين بهم» (٢٣).

وقال الامام محمد الباقر عليه السلام : «من سعادة الرجل أن يكون له الولد يعرف
فيه شبهه وخُلُقَه وخَلَقَه وشمائله» (٢٤).

وعن بكر بن صالح قال كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام : إنّي أحببت طلب الولد
منذ خمس سنين ، وذلك أنّ أهلي كرهت ذلك وقالت : إنّه يشتد عليّ تربيتهم
لقلّة الشيء ، فما ترى ؟ فكتب إليّ : «اطلب الولد فإنّ الله يرزقهم» (٢٥).

وهناك حث وتشجيع على الولد الصالح لكي تكون الحياة صالحة يتطلع
فيها الانسان إلى آفاق أعلى واهتمامات أرفع .

وبصلاح الذرية والنسل تصلح الامور في جميع جوانبها وينحسر الانحراف
والانحطاط في مجالات ضيقة لايعتد بها في حركة البشرية نحو التكامل
والارتقاء .

قال رسول الله ﷺ: «الولد الصالح ريحانة من رياحين الجنة» (٢٦).

التلقيح الصناعي ١

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «ميراث الله من عبده المؤمن الولد الصالح يستغفر له» (٢٧).

والولد الصالح والنسل الصالح هو الغاية الأمثل في هذا الدافع الفطري لكي يقوم باقرار الاستقامة والفضيلة في الواقع وتحقيقها في صورة واضحة معلومة عملية تترجم فيها المفاهيم والنظريات إلى مشاعر واخلاق واعمال وحركات واوزاع وارتباطات ، وبالحقيقة ان الدعوة لتكثير النسل دعوة لتكثير النسل الصالح الذي يتبنى مسؤولية بناء الحياة واعمارها على اساس المفاهيم والقيم الصالحة ، وهي دعوة إلى التناسل النوعي المقدم على التناسل الكمي . ولمرغوبية تكثير النسل وانسجامها مع آفاق المنهج الالهي وتطلعات الانسانية نرى أن أغلب الاولياء والصالحين قد اكثرثوا من عدد الزوجات إضافة إلى طلب الولد من الاماء ، والتاريخ خير شاهد على ذلك .

شرائط الحمل الطبيعي

من أجل أن يتّضح لنا الدور الذي تلعبه عملية التلقيح الصناعي في التغلب على بعض الموانع التي تحول دون تكوّن الجنين بصورة طبيعية نرى من المفيد أن نلقي بعض الأضواء على كيفية الحمل الطبيعي ؟ وكيف يتم ؟ وما هي العوامل المؤثرة فيه ؟

وهذه العوامل بصورة إجمالية هي :

- ١ - أن تنتج الأنثى بويضة في مبيضها أو مبيضها.
- ٢ - أن تكون قناتا فالوب مفتوحتين .
- ٣ - أن يصل الحيوان المنوي الصحي إلى البويضة خلال تواجدها في قناة فالوب .

- ٤ - أن تكون بطانة الرحم مهياة لغرس البويضة المخصبة أو الملقحة

بالحیوان المنوی .

٥ - أن تنتج الأنثى الهرمونات المناسبة لتغذية البويضة المخصبة أو الملقحة بعد غرسها في الرحم.

٦ - أن ينتج الذكر حيوانات منوية صحية.

أوضاع الأنثى وظروف التناسل:

تولد الاناث حاملات حوالي مليوني بيضة في مبيضهن ومع وصول الفتاة إلى مرحلة البلوغ ينخفض ذلك العدد كثيراً وعندما تصل الفتاة إلى مرحلة الطمث تبدأ العملية التناسلية باطلاق إحدى تلك البويضات، وتبدأ القدرة على ايجاد حياة جديدة عندما تنبه أو تثير الغدة النخامية القابضة تحت الدماغ النظام أو الجهاز التناسلى بواسطة هورمونين:

الهورمون المنبه الجريبى Follicle-Stimulating.

والهورمون المصفر .Lutenizing

وهذان الهورمونان هما من نوع الموصلات أو المرسلات الكيميائية من الغدة النخامية إلى المبيضين الذين هما عضوين بحجم الجوزة يقعان على جانبي الرحم، ويحتوي المبيضان على إمداد من البويضات يستمر مدّي الحياة وكل بويضة مغلفة بغلاف يعرف بالجُرَيْب المبيضي، وهو تجويف صغير انبويي بسيط القوام.

وفي كل شهر يبدأ حوالي ٢٠ جريباً من البويضات - كل جريب يحمل بويضة واحدة - بالنمو وبعد نموها تقوم التغيرات الهرمونية في الجسد بإيقاف النمو الجريبي باستثناء جريب واحد، وفي بعض المناسبات ينمو أكثر من جريب واحد ويلقح أو يخصَّب بالحيوان المنوي ممَّا يؤدي إلى الحمل المضاعف أي أكثر من طفل في وقت واحد.

يتابع الجريب نموه حتّى حوالي اليوم الرابع عشر من دورة الطمث وعند تلك النقطة ينفلت من المبيض ويعوم بحرية، وحيث إنّهُ محاط بسوائل دبقية او لاصقة يتم التقاطه بواسطة نتوءات على شكل شعيرات تسمى الهدب cilia ويمرّر على طول مسيرته البطيئة التي تستمر ثلاثة أيام حتّى يصل إلى الرحم، وتكون هذه الرحلة عبر واحدة من قناتي فالوب.

يمكن للتلقيح ان يحصل فقط داخل قناتي فالوب، وقبل خروج البويضة من المبيض، ويقوم هورمون الايستروجين estrogen أو هورمون مولّد الذكورة بتنبيه وإثارة افراز المخاط الذي يسهل رحلة الحيوان المنوي عبر عنق الرحم cervix باتجاه قناتي فالوب، وتقوم الجيوب الموجودة في عنق الرحم بالتقاط وجمع الحيوانات المنوية التي يمكنها أن تنتظر عدة أيام لحصول الاباضة.

وخلال الاباضة تصبح فتحة عنق الرحم طرية وتتوسع للسماح بمرور أسهل للحيوانات المنوية وفوراً بعد الاباضة يقوم هورمون البروجسترون progesterone أو الجسفرون - وهو هورمون يهيء الرحم لقبول البويضة الملقحة ويلعب دوراً في تثبيت الحمل - بتحضير بطانة الرحم لاستقبال البويضة الملقحة.

وإذا لم يحصل التلقيح تُنظّف بطانة الرحم نفسها بالسلخ بعد ١٤ يوماً من الاباضة فيما يعرف بعملية الطمث أو الحيض، وتكرر هذه الدورة حوالي ٤٠٠ مرة خلال حياة الانثى وتنقطع فقط بفعل الحمل أو المرض الخطير أو عدم توازن الهرمونات (٢٨).

أوضاع الذكر وظروف التناسل:

يتركز دور الرجل في عملية التناسل أساساً حول انتاج السائل المنوي أو الحيوانات المنوية sperm، ويتم انتاج الحيوان المنوي باستمرار وثبات داخل جسد الذكر بالملايين، وتشير بعض التقديرات إلى معدل انتاج يقارب ٧٢

مليون حيوان منوي في اليوم.

وليكون الرجل مخصباً ينبغي أن يكون:

١ - عدد الحيوانات المنوية كبيراً.

٢ - الحيوان المنوى قادراً على الحركة.

٣ - ان يكون تكوين الحيوان المنوى ملائماً وصحيحاً.

ينمو السائل المنوي الذي يضم حيوانات المنى في الخصيتين ولا يمكن للحيوان المنوي أن ينمو بشكل صحيح في حرارة تزيد عن ٩٥ درجة فهرنهايت، أي مناخ استوائي ولكنه بارد بما فيه الكفاية ليشجع إنتاج المنى، وكذلك تنتج الخصيتان هورمون تيسيتو ستيرون testosterone وهو الهورمون الأساسي الذي يعلب دوراً في المهام الجنسية للذكور.

ومع نضج الحيوانات المنوية تخرج هذه على شكل مني من الخصيتين باتجاه انبوب دقيق يسمى بربخ epididymis ودخله يطوّر الحيوان المنوي قدرته على الحركة بحيث يمارس ضرب أذنايه بالحركة ذاتها التي يستعملها في محاولته للوصول إلى البويضة .

ويتحرك المني من البربخ عبر قناة طولها التقريبي ١٦ بوصة أو حوالي ٣٨ سنتمترًا تسمى القناة الدافقة vas deferens وخلال الاثارة الجنسية تقوم الاشارات العصبية بتنبيه المني ودفعه من القناة الدافقة إلى داخل الاحليل حيث يلتقط موادًا تساعد في التنقل وتحقيق التوازن في حموضته .

وعندما يقذف الذكر حوالي ٢٠٠ مليون حيوان منوي في المهبل خلال الجماع يسبح المنى عبر عنق الرحم ليصل إلى البويضة ، وحول فترة الإباضة يكون مخاط عنق الرحم أقنية تقود المنى عبر عنق الرحم وصولاً إلى الرحم ذاته وهناك يمكن للمننى أن يسبح بسهولة أكثر على طول القنوات المؤدية إلى قناتي فالوب .

وتستغرق الرحلة بالنسبة للمني المستعصي حوالي ٦٠ إلى ٩٠ دقيقة لكن الملايين من الحيوانات المنوية لاتصل إلى وجهتها بل تصل بضعة مئات فقط إلى بويضة الانثى وبعضها يقتل بالافرازات الحمضية في المهبل وتسلك كميات أخرى طريقاً خاطئاً وتسبح عبر قناة فالوب الخاطئة أي التي لاتحتوي على أي بويضة بحيث تفقد فرصتها في الاخصاب، ويحصل التلقيح أو الاخصاب عندما يخترق حيوان منوي بطانة البويضة حيث توقف التغيرات الكيميائية في البويضة دخول أو نفاذ أي حيوان منوي آخر إليها، وتتابع البويضة الملقحة رحلتها نزولاً في قناة فالوب وتغرس نفسها في الرحم (٢٩).

ومن خلال معرفة هذه الاوضاع والظروف فإن أي خلل فيها يؤدي إلى العقم المؤقت أو العقم الدائم تبعاً للقابلية على العلاج أو عدم القابلية.

أرقام علمية:

١ - إن النطفة تقضي بين ٨ - ١٢ ساعة لقطع المسافة من المهبل حتى ملاقات البويضة.

٢ - إن الحيوان المنوي يسير ببذبات الذنب بسرعة ٣ مليمترات في الدقيقة.

٣ - إن حياة الحيوان المنوي داخل جهاز المرأة التناسلي لاتتعدى الـ ٤٨ ساعة إذا:

• كان الوسط الذي يعيش فيه داخل المهبل قلوياً ملائماً.

• كان الجهاز التناسلي الانثوي صحيحاً خالياً من الأمراض والالتهابات والتعفنات.

• كانت خصيتا الرجل سالميتين قادرتين على انتاج نطف قوية قيمة.

٤ - إذا لم يترافق الدفع عند الرجل بالتقلصات والانقباضات في الاعضاء

التناسلية عند المرأة، أي إذا لم يحصل التوافق الجنسي بين الزوجين، فإنّ النطف تفقد العون الذي يساعدها على المسير إلى غايتها.

٥ - تختلف قوة الحيوان المنوي وجلده على المسير نحو غايته تبعاً لاختلاف القوة وسلامة الجسم عند الرجال، وتبعاً لاختلاف الأزمنة التي جرى أثناءها اللقاح.

٦ - لطول الراحة الجنسية التي تسبق الدفق عند الرجل علاقة كبرى في حياة الحيوان المنوي، فقد وجد أن حياة هذا الحيوان المفترز من الرجل بعد استراحة جنسية دامت ثلاثة أيام بدون أية مقاربة، تستمر ثلاثة أيام، بينما لا تستمر حياة الحيوان المتدفق لثالث مرة في اليوم سوى ٢٤ ساعة فقط (٣٠).

٧ - لاتلعب النشوة الجنسية للمرأة دوراً في الحمل (٣١).

٨ - قد يحصل الحمل دون ايلاج باحتكاك ذكر الزوج مع مهبل الزوجة، فتبدأ أحد النطف بالحركة داخل السائل الذي يفرزه المهبل، وتصل إلى الرحم.

٩ - قد يحدث الحمل احياناً دون فض غشاء البكارة (٣٢).

١٠ - اصلح وقت للحمل هو الاسبوع الثاني الذي يلي الحيض مباشرة، وأقل الأوقات مناسبة الأسبوع الذي يسبقه، ويمكن أن يحدث في أي وقت، وإن كان الوقت الأكثر احتمالاً هو نحو اليوم الرابع عشر قبل بداية الحيض المتوقع (٣٣).

تاريخ التلقيح الصناعي

أول تلقيح صناعي أجري كان في سنة ١٧٨٠ م قام به الكاهن الايطالي لازارد سبالانزاني الاخصائي بعلم الغرائز، إذ أجرى التجربة على انثى

الكلب، وقد استفاد من التجربة ونتائجها الجراح جون هانتر فأعاد التجربة في سنة ١٧٨١ م على أول امرأة وتكلّت تجربته بالنجاح، وكانت تجربته فاتحة عهد جديد في الطب وفي معالجة العقم المستعصي^(٣٤).

ولقد كانت البحوث المبكرة في هذا المجال تجرئ على الحيوانات كالقروود والخيول والكلاب والأرانب، ويرجع ذلك إلى سهولة تداول هذه العملية دون مشاكل أو اعتراضات، وأجريت عدّة عمليات على الأبقار في بعض الدول الغربية.

وظهر التلقيح الصناعي بصورة أوضح في بداية القرن العشرين، وقد تنبأ الكاتب الانجليزي الدوس هسكلي بميلاد طفل الانبوب في عام ١٩٣٢ م في روايته (عالم جديد شجاع) وقال بإمكانية الحفاظ على البويضة الملقحة حتّى خارج جسم الأم بفضل التقنية الحديثة في درجة حرارة مثلى.

وفي عام ١٩٥٨ م بدأ الدكتور دانييل بتروش الايطالي أبحاثه في مجال القضاء على المشاكل التي يسببها انسداد المسالك المبيضية، وفي عام ١٩٦١ م بدأ في تطبيق أبحاثه في عيادة خاصة في بولونيا إلى أن منعه إحدى الزاهبات، وقد استمر في أبحاثه ولكن في إطار من السرية، واستطاع في عام ١٩٦٦ م أن يحقق إنجازاً علمياً في مجال تلقيح البويضة بالسائل المنوي في وعاء خاص هو بمثابة رحم صناعي لفترة قصيرة من الزمن^(٣٥).

وفي إيطاليا أيضاً أعلن العالم الايطالي دوليتي عن نجاحه في تربية جنين بعيداً عن رحم أمه في انبوب اختبار ولمدة زادت عن ٥٩ يوماً وبعدها مات الجنين بعد أن تكونت خلال هذه الأيام كل ملامح الطفل حيث ظهر عموده الفقري وتكوّن قلبه ومعالم ليست قليلة من الجنين، ويومها ثار الفاتيكان ثورة عارمة على اللعب بعمليات الخلق وأبدى اعتراضاً شديداً على التجربة، وحينما استنفذت التجربة أغراضها دمرها صاحبها.

وفي العام ١٩٦٦ م أيضاً اكتشف د. ادواردز اللحظة الحاسمة التي يتم للبويضة خلالها أن تقبل اللقاح.

وفي العام ١٩٦٩ م أعلن أن عمليات لقاح قد أجريت على ٦٥ بويضة استطاعت ١٨ منها أن تتجاوب مع التلقيح، ١١ منها استمرت متجاوبة في أثناء ٣١ ساعة بينما ٧ أخرى عاشت ملقحة لبضع ساعات فقط.

وفي العام ١٩٧١ م استطاع العالمان (ستيتو وادواردز) تخطي عقبة مهمة وهي إبقاء اللقاح حياً لثلاثة أو أربعة أيام؛ ذلك أن هذه المدة تعد كافية لبداية تكوين الجنين، من ثم اعادته إلى الرحم ثانية، ولكن بقيت معضلة تحضير الرحم لاستقبال اللقاح، واستمرت تجاربهما سبعة أعوام، وعلى ٣٥٠ امرأة وكانا في كل مرة يتوصلان إلى تطوير جديد للسائل الذي يحفظ البويضة ويبقيها (٣٦).

وكان أول جنين ولد بهذه الطريقة عام ١٩٧٨ م في إنجلترا تبعته أعداد متزايدة من الأجنة التي بدأت حياتها في أنبوب اصطناعي من صنع البشر لأنبوب رحمي، والمهم في الموضوع أن الإنسان لم يأت بجديد، فالعملية من أولها لآخرها تقليد لما يحدث عادة في بوقي الرحم، ولكنّه تطوّر فني رائع خصوصاً إذا اقتصرَت هذه التكنولوجيا على حالات طبيّة محدّدة؛ تحفظ للمجتمع كرامته ومثله الاسرية الأصيلة، ولم تتناولها أيدي العابثين (٣٧).

وقد تواترت الاخبار عن نجاح مثل هذه البحوث وعن ميلاد العشرات من الاطفال عن طريق التلقيح الصناعي، وخاصة ولادة توائم الانبوب، وقد انتشرت هذه العمليات في الكثير من بلدان العالم حتى وصلت إلى عالمنا الاسلامي.

خطوات التلقيح والشروط اللازمة

١ - أن يكون عمر المرأة أقل من أربعين عاماً، إضافة إلى تمتعها بصحة جيدة، وأن لا تشكو من السمعة أو أمراض قد تعرّض حياتها للخطر إذا نجحت العملية وأصبحت حاملاً.

٢ - أن يكون للمبيض القدرة على إنتاج بويضة، إمّا تلقائياً أو بواسطة الأدوية المنشطة.

٣ - الحصول على بويضات ناضجة من المبيض، ولتحقيق ذلك تعطى المرأة دواء الكلوميد (هرمون لتنشيط الغدد) في بداية الدورة الشهرية، كما تحقن المرأة بهرمونات انثوية أخرى لتنشيط الغدة النخامية، ثم تراقب الحويصلات الناقلة للبويضات بواسطة فحوصات مخبرية مثل كمية خروج الاستروجين في البول، وعندما تؤكّد هذه الفحوصات نضوج البويضات داخل الحويصلات المبيضية تشفط البويضات من داخل الحويصلات عن طريق عملية التنظير التي تجرى عادة بعد إعطاء المرأة تخديراً عاماً، وبعض المراكز تستخدم أجهزة الأشعة فوق السمعية لالتقاط البويضات من داخل الحويصلات من خلال المثانة.

٤ - توضع البويضة في سائل محلول له نفس خواص مفعول السائل الموجود في داخل البوق، وفي أنسجة جسم المرأة، وتوضع البويضة داخل هذا السائل ومعها كميات من الدم أُخذت من الرحم وأضيفت إليها عناصر أخرى للتغذية، ويوضع الجميع في حاضنة لها درجة حرارة معينة وخواص أساسية، وذلك لحمايتها من التلوث.

٥ - يطلب من الزوج تحضير نفسه لتقديم المني الطازج، وهذا المني يمتّخض ثم يمزج في محلول فسيولوجي خاص، ثم تلقح البويضة بإضافة ملّتر من المحلول المحضّر والذي يحوي على ١٠٠ ألف نطفة على الأقل.

التشوهات الخلقية المحتملة

إنَّ عدد الاطفال الذين يولدون بهذه الطريقة - عن طريق الانبوب ثم الرحم - قليل جداً، اضافة إلى نجاحها في أزمان متأخرة وهذه مسألة تحتاج إلى متابعة طويلة لمعرفة سلامة الوليد جسماً ونفسياً، وفي جميع التقادير فإنَّ نقل النطفة إلى انبوب ونقل البويضة إلى انبوب آخر ووضعهما في محاليل خاصة ثم مزجها وارجاعهما بعد ذلك إلى الرحم، كل هذه العمليات تخالف حركة الحيمن والبويضة داخل جسم الانسان، تلك الحركة المستقرة المعتمدة التي توافق الطبيعة الفطرية للانسان وتسير على ضوء السنن المرسومة لها، وهي لا تكاد تخلو من اضطراب إن اجريت في انبوب أو رحم صناعي لعدة أيام، وبالتالي يحتمل حدوث تشويه خلقي في الجنين؛ لأنَّ دقة النطفة والبويضة تتأثر بكل حركة غير طبيعية أو حركة مخالفة لحركتهما داخل جسم الرجل والمرأة ثم داخل الرحم.

ولا يبعد أن يحدث إجهاض في أحد مراحل النمو، وكذلك يمكن الحصول على توأمين أو أكثر بسبب زراعة أكثر من بويضة ملقحة داخل الرحم. ويتوقع أن تكون نسبة إجراء العمليات القيصرية مرتفعة جداً للظروف الاستثنائية التي تعيشها الحامل.

الرحم الصناعي

في عام ١٩٦٠ م اكد الدكتور دانييل بتروتشي حصوله على أجنّة وجعلها تنمو في رحم صناعي من الزجاج، وقال إن أحد الاجنة عاش تسعة وخمسين يوماً، وقد أشارت الصحافة إلى أنَّ البابا أمره بايقاف تجاربه.

ولكن مازالت التجارب في بدايتها، وقد استطاع بعض العلماء تكوين مشيمة

صناعية كانت آخرها فكرة الدكتور (روبرت بولدن) من جامعة ليلاند ستانفورد الصغرى بالولايات المتحدة، إذ صنع رحماً من الصلب السميك له فتحة واحدة وبه محلول من الملح يحتوي على اوكسجين مضغوط بدرجة ١٤ كج على سم ٢، وكانت الفكرة هي امرار الأوكسجين والفيتامينات والاملاح المعدنية والسكريات من خلال جلد الجنين.

وقد احرز بعض النجاح بهذه الطريقة، ولكن هذا الرحم الصناعي لم يكن على درجة كافية من الكفاءة؛ إذ أنه لم يتمكن من إيجاد حلّ لمشكلة التخلص من فضلات جسم الجنين، وعندما يتمكن الطب من صنع الرحم الصناعي سيصبح من السهل التحكم في اغلب مراحل عملية الحمل منذ اللحظة التي يتم فيها تلقيح البويضة إلى فترة الولادة (٣٩).

وإلى يومنا هذا لم يتم نمو جنين في رحم صناعية كالانبوب أو رحم حيوان من حين التلقيح لحين الولادة، والذي نسمعه أو نقرأه عن طفل الانبوب لايتعدى نموه لايام محدودة ثم يوضع في رحم المرأة ليكتمل نموه، ولازالت القضية افتراضية من قبل الاطباء أو من قبل الفقهاء، وقد توقع بعض الفقهاء حصولها في المستقبل ان تمت وتوفرت نفس ظروف الرحم الحقيقي، وهذه العملية لا اشكال فيها من الناحية الفقهية (٤٠).

وفي جميع الأحوال فإنّ نشوء الطفل في رحم صناعية لا يخالف المشيئة الالهية، ولا يخالف سنن الخلق والتوالد التي وضعها الله تعالى لأنّ الخلق بيده وهو خالق النطفة والبويضة وواضع قوانين التلقيح ومراحل حركة البويضة الملقحة، فيبقى هو الخالق وحده لاشريك له وتبقى كل عملية من هذا القبيل تقليداً لسنن الخلق الثابتة ان نجحت في ارض الواقع.

مصرف الحيامن والبويضات

هذا المصطلح يعني الاحتفاظ بنطفة الذكر في خزين مبرد، واستعمال عينات من هذا المخزون عند الحاجة، ومن ذلك احتفاظ الذكر بهذا المخزون واستعماله في الوقت اللازم لتخصيب زوجته لغرض انجاب طفل جديد خاصة إذا أصبح عاجزاً - بسبب المرض أو الاجراء الجراحي أو العلاجي - عن تخصيب زوجته مباشرة، ومع أنّ لهذه التقنية مبرراتها الطبية والانسانية، إلّا أنّ الخطورة تكمن في انشاء مصارف للنطف والتي يحتفظ فيها بعينات من مختلف مصادر النطف، وهو ما هو قائم الآن في بعض البلدان الغربية، ومن الطريف أن أحد المؤسسين لمثل هذه المصارف (روبرت جراهام) قد أسس مصرفاً كهذا في كاليفورنيا عام ١٩٨٠ م، وراح يجمع نطفات من بعض الحائزين على جوائز نوبل ويبيعها للاناث الراغبات في أطفال من آباء نابغين بناحية أو أخرى من نواحي المعرفة، وقد افادت وسائل الاعلام عام ١٩٩٢ م بأنّ طبيباً جراحاً قد أجرى العديد من تقنيات التخصيب الصناعي باستعمال مصدر واحد، وهو مادته المنوية، وقد ادين هذا السلوك وحكم عليه بالسجن في الولايات المتحدة^(٤١).

وفي مقابل ذلك هنالك مصرف لحفظ البويضات لغرض تلقيحها وتخصيبها ثم ادخالها أحد الارحام المستعدة لحفظها وهذا المصرف المخصص لحفظ الحيامن والبويضات محرم شرعاً من قبل اغلب الفقهاء، فهو محرّم من (ناحية أسبابه ومن ناحية نتائجه)^(٤٢).

أنواع التلقيح الصناعي

التلقيح الصناعي: هو إجراء عملية التلقيح بين حيوان الرجل المنوي وبويضة المرأة عن غير الطريق الطبيعي المعهود.

أولاً - التلقيح الصناعي الداخلي: يتم في هذه الحالة إدخال مني الزوج إلى

داخل رحم الزوجة بوسائل طبية معينة؛ حيث يؤخذ السائل المنوي حاراً غير بارد، بعد وضعه في اناء نظيف معقم، غير مبلل بالماء، ويسحب بمحقن خاص ليزرق في فوهة عنق الرحم ليدخل إلى الرحم رأساً، وتترك المرأة بعدها ممدودة على ظهرها مدة ساعة تقريباً لتساعد النطف على الوصول إلى الجهاز التناسلي حيث تنتظرها البويضة في البوق، ولا تجري هذه العملية إلا في اليوم المحدد للتبويض أي يوم خروج البويضة من المبيض، ويستطيع الطبيب تحديد هذا اليوم بمراقبة حرارة المرأة طيلة الشهر، ومراقبة دوراتها الطمثية لأشهر ثلاثة سابقة أو بوضع الاوراق الملونة على عنق الرحم والتأكد من وجود السكر أي انطلاقة البويضة.

ويضطر الطبيب في بعض الحالات النادرة إلى الالتجاء إلى التلقيح الصناعي كتدبير أخير للتخلص من عقم الرجل، كأن يكون الرجل عنيماً طاعناً في السن راغباً في الذرية، أو يكون سريع الانزال لا يستطيع ايصال سائله المنوي إلى داخل أغوار المهبل، أو تكون المرأة حساسة خائفة بشكل يتضيق معه مهبلها وتنقبض عضلاتها مما لا يسمح للعضو المذكر بالدخول إلى جوف المهبل (٤٣).

وقد يلجأ إلى التلقيح الصناعي المحرّم إذا فقد الأمل بخصب الرجل، عندها يلجأ - بعد موافقة الزوجين - إلى حقن سائل منوي لرجل آخر.

ثانياً - التلقيح الصناعي الخارجي: يتم في هذه الحالة جمع الحيوان المنوي مع البويضة خارج الرحم في أواني أو أنابيب أو رحم صناعية، حيث تؤخذ بويضات ناضجة من المبيض بعد تنشيطه بواسطة حقن هرمونية، وتوضع في انبوب خاص يحتوي على سائل فسيولوجي مناسب، ثم تضاف إليه حيوانات منوية طازجة وتترك حتى يحصل التخصيب، وعندما تصبح الزيجوت (Zigote) - النطفة الامشاج - ثنائية الخلية أو رباعيتها تنقل

البويضات الملقحة عن طريق المهبل إلى داخل الرحم للعلق.

ويمكن عزل النطفة الامشاج وخبزنها في ثلاجة خاصة لفترات متراوحة من الزمن تحت درجة معينة من الحرارة، ثم نقلها إلى رحم الأم أو رحم مستأجرة في الوقت المناسب، فقد لا تكون الأم مستعدة فسيولوجياً أو حتى نفسياً أو اجتماعياً لاستقبال البويضة الملقحة داخل رحمها، فيتم الاتفاق على موعد آخر يضمن نجاح العملية، وكذلك قد تختار الأم - الزوجة - رماً غير رحمها، وهذا يحتاج إلى تعيين وقت مناسب للأم البديل التي وافقت على احتضان البويضة الملقحة للزوجين بزراعتها داخل رحمها، وهذا يعني أنه سيصبح بالامكان مستقبلاً الاحتفاظ بالنطف الامشاج - البويضة الملقحة - لزوجين ما داخل (بنك) لفترات طويلة في بعض مراكز معالجة العقم والاستفادة منها في وقت لاحق.

ويلجأ إلى هذا النوع من التلقيح والذي يسمى أحياناً بالتخصيب الانبوبي في بعض الحالات، وهي:

١ - تلف بوقي الرحم بصورة لاينفع معها العلاج بما في ذلك استعمال أشعة الليزر.

٢ - ضعف الحيوانات المنوية.

* انخفاض عددها عن ٢٠ مليون.

* وجود مضادات لها داخل السائل المهبل.

* بطء حركة النطف.

٣ - نفور سوائل عنق الرحم اللعابية من الحيوانات المنوية وعرقلة حركتها نحو فتحة الانابيب الرحمية لتلقيح البويضة، فيلتجأ إلى تخصيب البويضة خارجاً وداخل الانبوب الاصطناعي.

- ٤ - إصابة الزوجة ببعض الأمراض التي لاتساعد على الحمل، فتلقح البويضة بمني الزوج ثم توضع في رحم بديل.
- ٥ - الأورام البطانية الرحمية.
- ٦ - تقاعس الانابيب الرحمية عن القيام بوظائفها كاملة.
- ٧ - امتناع الحويصلة من إطلاق بويضات ناضجة في الوقت المناسب^(٤٤).
- ٨ - أسباب غامضة ومجهولة.

حكم التلقيح الصناعي عند غير المسلمين

الكثير من أطباء الأمراض النسائية حتى في الأقطار الأجنبية يستنكرون عملية التلقيح ويمتنعون عن إجرائها حتى ولو كانت بطلب الزوج والزوجة معاً. ولازدياد حوادث التلقيح الصناعي في بريطانيا فقد تشكلت لجنة حكومية هناك لدراسة شرعية هذه العمليات، وافقرت اللجنة أنّ العملية التي تتم على غير علم من الزوج أو بعلمه دون رضاه، فانها تعتبر حادثة زنا وحجة يتذرع بها الزوج على طلاق زوجته، والمحاكم البريطانية لا تعتبر الطفل الذي يولد بهذه الطريقة ابناً شرعياً كما تحرمه من الارث أيضاً ما لم يقدم الزوج والزوجة طلباً إلى المحاكم المختصة لتبني الطفل بعد ولادته.

وفي ألمانيا لاتعتبر العملية زنا إذا تمت برضا الزوج، وقد اثبتت هذه المشكلة بمجلس العموم البريطاني واحيلت إلى لجنة مختصة لبحثها.

وفي ايطاليا أصدر البابا أمراً بالتحريم، وفي فرنسا قال الاطباء إنه جائز إذا كان بموافقة الزوجين.

وفي النمسا تعترف الدولة بالمولود كطفل شرعي للزوجين إلا إذا اعترض الزوج قانونياً على ذلك^(٤٥).

التلقيح الصناعي !

وبعض المحاكم ورجال الدين من غير المسلمين حرّموا حتى التلقيح الصناعي بين مني الزوج وبويضة الزوجة .

ففي عام ١٨٨٣ م قالت المحكمة المدنية في بوردو: إنّ الطبيب الذي قام بهذا التلقيح إنّما قام بعمل غير مشروع، نظراً لأنّ هذه الطريقة ليس من شأنها معالجة أسباب العقم لدى الرجل أو لدى المرأة، لكي يكونا صالحين للانجاب، وإنّما من شأنها أن تعاون في فعل الإنجاب نفسه، وانجازه في المكان الأكثر حشمة، فأصبح الطبيب وسيطاً بين الرجل والمرأة، مستخدماً وسائل اصطناعية يستقبحها القانون الطبيعى، وأنّه من كرامة الزوج ألا تنقل أمثال هذه الوسائل من نطاق العلم إلى مجال التطبيق^(٤٦).

وفي عام ١٩٥٦ م صدر قرار من محكمة استئناف ليون جاء فيه: إنّ عجز الزوج جنسياً لا يبرر إلحاح زوجته عليه باللجوء إلى تلقيحها منه اصطناعياً؛ لاشباع غريزة الأمومة فيها، لأنّ موافقته في ذلك ضعف في طبعه نشأ عن قبوله بهذه الوسيلة المهينة لكرامته^(٤٧).

كما أنّ البابا بيوس الثاني عشر أدانته - أي التلقيح الصناعي - في رسالته إلى المؤتمر الطبي عام ١٩٥٦ م، ومما جاء في هذه الرسالة قوله: إنّ عقد الزواج لا يمنح مثل هذا الحق للآباء، لأنّ غايته ليس الحصول على الولد، وإنّما غايته أفعال مادية تصلح لإنجاب حياة جديدة، وهي أفعال مخصصة لذلك، لهذا يجب أن نقول بأنّ الاخصاب الاصطناعي ينتهك حرمة القانون الطبيعى وهو مخالف للقانون والأخلاق^(٤٨).

أمّا التلقيح الصناعي بين أجنبيين فقد أدين من قبل الشخصيات والكيانات العلمية .

فقد أدانته أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية الفرنسية بتاريخ ٩ آذار ١٩٤٩ بالقول: إنّ هذا النوع من التلقيح لمعالجة عقم الرجل يثير في الاسرة

بالعمليات التي من شأنها علاج انسداد قنوات الرحم .

٤ - تشجب عملية الإخصاب في الأنابيب .

٥ - تطالب باحترام الأجنة البشرية إذا كانت حية أو قابلة للحياة إذ يجب احترامها كسائر البشر لأنها كائنات بشرية ، وبالتالي لايجوز اجراء أية تجارب عليها غير مشروعة أخلاقياً ، ولايجوز معاملتها معاملة أشياء مختبرية .

٦ - تطالب باحترام الأجنة البشرية التي أجهضت ، مثلما تحترم جثة أي إنسان .

٧ - تحذر من أي شكل من أشكال التحكم البيولوجي أو الوراثي في الأجنة مثل محاولات أو مشروعات الإخصاب بين خلايا تناسلية بشرية وحيوانية ، وكذلك تحذر من الافتراض أو المشروع المتعلق بتكوين أرحام صناعية للجنين البشري .

٨ - تندد بعملية تجميد الأجنة لأنها تعرضها لأخطار الموت أو للنيل من سلامتها .

٩ - تندد بمحاولات التدخل في العناصر الصبغية أو الوراثية لانتاج كائنات بشرية منتقاة وفقاً للجنس أو لصفات أخرى تم إعدادها مسبقاً .

١٠ - تطلب الكنيسة من الأزواج المصابين بالعقم ألا يغفلوا أن حياتهم الزوجية لاتفقد قيمتها ، وأنهم مطالبون بتقديم خدمات أخرى هامة لحياة البشر مثل التبني ومختلف أشكال الأعمال التربوية ومساعدة أسر أخرى وأطفال فقراء ومعوقين .

١١ - توجه الكنيسة نداءً إلى السلطات المدنية كي تمنع على الصعيد القانوني ليس فقط عملية الإخصاب في الأنابيب بل أيضاً بنوك الاجنة وعملية الإخصاب بعد موت الزوج والأمومة البديلة .

١٢ - تدعو الكنيسة أبناءها وذوي النوايا الصالحة إلى إعلان احتجاج الضمير على القوانين المدنية المرفوضة أخلاقياً، وتشير الكنيسة إلى المقاومة السلبية للحيلولة دون إضفاء طابع الشرعية على الاعمال التي تتنافى والحياة وكرامة الانسان .

وقال الدكتور المونسنيور رؤوف نجار: لقد جاء تدخل السلطة الكنسية في هذا المجال في الوقت المناسب، لتدافع عن قيمة الحياة وعن كرامة الانجاب والزواج والاسرة، ولتحذر من مغبة المس بهذه المجالات المقدسة وبكرامة الانسان نفسه، فالانسان يمثل الدرجة الاولى في سلم القيم، والعلم هو في خدمة الانسان وليس الانسان في خدمة العلم؛ لذا فإنّ الطرق العلمية التي تخرج عن الآداب والأخلاق، إذ تمس كرامة الانسان والقيم الانسانية هي مرفوضة، ولا يجوز قبولها لمجرد أنها تقدم مزيداً كمياً من المعرفة العلمية (٥١).

عرض آراء الفقهاء في التلقيح الصناعي

في البدء لابدّ من بيان أنّ الفتاوى الصادرة من الفقهاء تارة تكون بلحاظ ما تشتمل عليه عملية التلقيح الصناعي من أفعال محرّمة، من قبيل النظر إلى ما يحرم النظر إليه، أو اللمس المحرّم، أو الاستمئاء ونحو ذلك، وتارة تكون ناظرة إلى التلقيح في نفسه ومع قطع النظر عمّا يقارنه من أمور محرّمة خارجة عن حقيقته. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى أنّ التلقيح قد يفترض له حالتان:

إحدهما: أن يتم التلقيح بين الرجل وحليلته، والأخرى: أن يتم التلقيح بين الرجل وامرأة أخرى ليست بحليلة له.

وأكثر الفتاوى تكاد تكون متّفقة على حكم الفروض الأولى، وإنّما يوجد

بعض الاختلاف في وجهات النظر الفقهية بالنسبة إلى الفرض الأخير .

ومجمل القول في ذلك : أنه في صورة اشتغال عملية التلقيح الصناعي على أمر محرّم فلا يسوغ القيام بذلك ، نعم لو كانت هناك ضرورة فهنا تكون كسائر حالات المعالجة والتداوي التي تستثنى من الحكم العام ولا يحكم بحرمتها .

وأما في صورة خلوّ التلقيح عن أي فعل محرّم ، فإن تمّ التلقيح من الرجل وحليلته فأكثر الفقهاء أفتوا بالجواز ، وإن تمّ التلقيح بين الرجل وامرأة أخرى فالأكثر أفتوا بالحرمة .

● وفيما يلي نستعرض آراء بعض فقهاءنا المعاصرين من مختلف المذاهب والطوائف بالنسبة إلى :

١ - التلقيح بين الرجل وحليلته

السيد روح الله الخميني : لا إشكال في أنّ تلقيح ماء الرجل بزوجه جائز وإن وجب الاحتراز عن حصول مقدمات محرّمة ككون الملقح - أي المعالج - أجنبياً أو التلقيح مستلزماً للنظر إلى ما لا يجوز النظر إليه ، فلو فرض أنّ النطفة خرجت بوجه محلل ولقحها الزوج بزوجه فحصل منهما ولد كان ولدهما ، كما لو تولد بالجماع^(٥٢) .

السيد عبد الأعلى السبزواري : يجوز تلقيح ماء الرجل بزوجه ما لم يشتمل على محرّم في البين^(٥٣) .

الشيخ ناصر مكارم الشيرازي : يجوز تلقيحها بنطفة زوجها ما لم يستلزم النظر واللمس المحرّم إلّا عند الضرورة^(٥٤) .

السيد محمّد سعيد الحكيم : يجوز تلقيح بويضة المرأة بنطفة زوجها ، من

دون فرق بين تلقيحها في الرحم - بطريق الوطء أو بادخال المنى من دون وطاء - وتلقيحها خارج الرحم (٥٥).

السيد محسن حرم پناهي: أن تلقح نطفة الرجل في رحم زوجته أو أمته؛ فإنّه من حيث هو لا منع فيه؛ لعدم الدليل على حرمة، وبما أنّه من قبيل الشبهة البدوية التحريمية، فمقتضى الأصل فيها البراءة الشرعية والعقلية، نعم قد يحرم من حيث مقدماته، مثل مباشرة الأجنبي له (٥٦).

الشيخ محمود شلتوت: بالنسبة لحكم الشريعة في التلقيح الصناعي الانساني... أنّه إذا كان بماء الرجل لزوجته كان تصرفاً واقعاً في دائرة القانون والشرائع التي تخضع لنظم المجتمعات الانسانية الفاضلة، وكان عملاً مشروعاً لا إثم فيه ولا حرج، وهو بعد هذا قد يكون في تلك الحالة سبيلاً للحصول على ولد شرعي يذكر به والداه وبه تمتد حياتهما وتكمل سعادتهما النفسية والاجتماعية، فيطمئنّان على دوام العشرة وبقاء المودة بينهما (٥٧).

الشيخ عز الدين الخطيب التميمي مفتي المملكة الاردنية الهاشمية في فتواه المؤرخة بتاريخ ١٤٠٥/٤/١٠ هـ: إنّ مجلس الافتاء في المملكة الاردنية الهاشمية بحث هذا الموضوع بحثاً مستفيضاً في ضوء النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة الاسلامية وقواعدها واستعرض آراء الفقهاء في الماضي والحاضر، وتوصّل إلى أنّ التلقيح الصناعي (طفل الانبوب) أمر جائز في الشريعة الاسلامية للضرورة إذا أُجري التلقيح - حال قيام الزوجية - بين الزوجين فقط، أي بمنى الزوج وبويضة الزوجة إذا اقتضت ظروف الزوجية اللجوء إليه بشروط وقواعد تضمن سلامة الأنساب.

ويجب على من يقوم بهذه العمليات الاحتياط في حفظ البويضة الملقحة حتى لا تختلط بغيرها من البويضات الملقحة، لأنّ التهاون في حفظها والخطأ فيها يؤدي إلى آثار في غاية الخطورة على الانسان والأرحام والأعراض (٥٨).

الشيخ صبحي الصالح: بكثير من الواقعية والروح العلمية والصراحة الجنسية تواجه الشريعة الاسلامية هذه المشكلة المطروحة حول وسائل التلقيح الصناعي التي تضمن للزوجين انجاب الأطفال في ظروف طبيعية يقرها الطب الحديث، انّ جوابنا المبدئي الصريح من موقعنا الفكري الديني هو الاباحة التي لا تردد فيها لكل ما يتفق عليه الزوجان في حدود ما يقبله الدين ويرتضيه الطب، كما اننا لا نمانع في المحاولات الطبية الناجحة المؤدية إلى زرع القلوب أو الرئات أو العيون، فكذا لا نمانع العمليات التلقيحية الطبية التي تساعد بوسائلها الجزئية التكميلية على تبديل الضعف قوة وعلى مساعدة الزوجين على تأدية أنبل وظيفة وهي انجاب الذرية وبناء البيت السعيد^(٥٩).

الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي: وحكم اخصاب النطفة خارج الرحم، مداره في الاباحة والحرمة على أمرين:

الأول: أن يتأكد العلماء والأطباء تأكداً تاماً من أنّ هذه الطريقة لن تعقب أي ضرر صحي أو نفسي أو عقلي في الجنين بعد ولادته، فأما إذا لم يتوافر هذا اليقين فإنّ الإقدام على ذلك محرم بالاتفاق عملاً بالقاعدة الشرعية الكلية: لا ضرر ولا ضرار.

الثاني: ألا يستتبع الاقدام على هذا العمل اختلاط في الأنساب^(٦٠).

وأصدر مجلس المجمع الفقهي الاسلامي المنعقد في مكة المكرمة انّ الأسلوب الأول (الذي تؤخذ فيه النطفة الذكرية من رجل متزوج ثم تحقن في رحم زوجته نفسها في طريقة التلقيح الداخلي) هو أسلوب جائز شرعاً... بعد أن تثبت حاجة المرأة إلى هذه العملية لأجل الحمل.

وتبنت ندوة الانجاب في ضوء الإسلام المنعقدة في الكويت سنة ١٤٠٣ هـ جواز عملية التلقيح الصناعي بين مني الزوج وبويضة الزوجة^(٦١).

التلقيح الصناعي بعد وفاة الزوج

قد يقوم الزوج بحفظ منيه في انبوبة أو مختبر أو مستودع لحفظ المنى للتلقيح زوجته عند الكبر أو عند الوفاة بوصية منه أو بدون وصية ، فهل هذه العملية جائزة أم محرمة ؟

والجواب: إنّ جواز العملية وحرمتها يتوقف على أمور وأهمها إثبات بقاء الزوجية بعد الموت أو نفيها، والظاهر أنّ الزوجية باقية بعد الموت كما هو الظاهر من الروايات وآراء المشهور من الفقهاء.

عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلح له أن ينظر إلى امرأته حين تموت أو يغسلها إن لم يكن عندها من يغسلها، وعن المرأة هل تنظر إلى مثل ذلك من زوجها حين يموت؟ فقال: «لا بأس بذلك إنما يفعل ذلك أهل المرأة كراهة أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه منها» (٦٢).

وفيما يلي نستعرض آراء فقهاء المذاهب المختلفة في مسألة بقاء الزوجية بعد الموت أو عدم بقائها لتتوصل إلى المطلوب :

الامامة :

* الزوج والزوجة ، فإنّه يجوز لكل منهما تفصيل الآخر ، سواء أكان مجرداً أو من وراء الثياب ، وسواء وجد المماثل أم لا ، من دون فرق بين الحرّة والأمة ، والدائمة والمنقطة ، وكذا المطلقة الرجعية إذا كان الموت في أثناء العدة (٦٣).

* الزوج والزوجة، فيجوز لكل منهما تفسير الآخر... للاجماع على عدم انقطاع عصمة الزوجية بالموت بالمرّة وبقائها في الجملة إلا ما دلّ الدليل على زوالها بالنسبة إليه (٦٤).

* الزوج أولى بزوجه من جميع أقاربها^(٦٥).

وجواز التغسيل في أثناء العدة ظاهره بقاء الزوجية أثناء العدة وعدم انقطاعها.

الزيدية :

لا بأس أن يغسل الرجل امرأته وتغسل المرأة زوجها^(٦٦).

الحنفية : لهم رأيان :

* الأول : يجوز للرجل أن يغسل امرأته.

* الثاني : لا يجوز لأنه يجوز له أن يتزوج بأختها وأربعاً سواها، ويجوز للمرأة أن تغسل زوجها^(٦٧).

المالكية :

* قال محمد الحسن : لا بأس بأن تغسل المرأة زوجها إذا توفي^(٦٨).

* ولا بأس بغسل أحد الزوجين صاحبه من غير ضرورة^(٦٩).

* ويغسل كل واحد من الزوجين صاحبه إذا اتصلت العصمة إلى الموت... فاما المطلقة البائنة فكالأجنبية ، وفي الرجعية قولان^(٧٠).

الشافعية :

* ويغسل زوجته ، وان تزوج أختها أو أربعاً سواها ؛ لأنّ حقوق النكاح لاتنقطع بالموت بدليل التوارث في الجملة^(٧١).

* لا يغسل رجل امرأة إلا بزوجة أو محرمة أو ملك يمين ، وتغسل الزوجة زوجها.

* ويقدم الزوج على النساء لأنه ينظر مالا ينظرون إليه... وقيل يقدم رجال المحارم على الزوج لأنّ النكاح انتهى بالموت^(٧٢).

الحنبلية:

* قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: قرأت على أبي: يغسل الرجل امرأته؟ فلم يجب فيها بشيء.

قلت: فتغسل زوجها؟ قال: نعم، فأمّا غير الزوج فلا^(٧٣).

* جواز نظر كل واحد منهما إلى جميع بدن الآخر حتى الفرجين، وقال ابن تميم: ولكل واحد منهما النظر إلى الآخر بعد الموت، ما عدا الفرج^(٧٤).

الاباضية:

* الرجل أولى بغسل امرأته من النساء، وهي أولى به من الرجال... وإذا تزوج الرجل بأخت امرأته حين ماتت قبل أن تطهر فلا يطهر^(٧٥).

* إذا مات أحد الزوجين فالحي منهما أولى بغسله^(٧٦).

وما تقدّم يدل على جواز تغسيل أحد الزوجين للآخر بعد موته، وهو بدوره يدل على بقاء الزوجية وكما صرح البعض به، فالزوجية لا تنتهي بالموت وإنما تنتهي بانتهاء العدة، وبقاء الزوجية هل يبرر عملية التلقيح الصناعي من حيث الجواز والحلية؟ وهذا مايجيب عنه فقهاؤنا الكرام.

السؤال الأول: لو عزل الزوج منته في انبوبة طبية، هل يجوز للزوجة أن تلقح به نفسها في الازمان التالية؟

١ - بعد موته وقبل دفنه.

٢ - بعد دفنه وأثناء عدة الوفاة.

٣ - بعد انتهاء العدة.

التلقيح الصناعي ١

السؤال الثاني: هل يجوز سحب مني الزوج بعد موته وقبل برد جسمه، ثم تلقيح الزوجة به في أثناء العدة وبعد انتهائها؟

السؤال الثالث: لو تم عزل بويضة الزوجة هل يجوز تلقيحها بمنى الزوج بعد وفاتها؟

السؤال الرابع: هل يجوز تلقيح بويضة امرأة ميتة محفوظة في انبوبة مع مني رجل ميت أجنبي، ووضعها في رحم امرأة ثانية؟

السيد علي الخامني:

ج ١: لا مانع منه في جميع الصور.

ج ٢: أصل التلقيح لآمانع منه، ولكن يجب الاجتناب عن المقدمات المحرمة من اللمس والنظر المحرمين، ويتوقف على إذن الميت في حياته، أو وليه بعد موته.

ج ٣: لا مانع منه.

ج ٤: لا مانع منه.

السيد محمد الشاهرودي:

ج ١: يجوز في الحالات الثلاث.

ج ٢: لأبأس بذلك إذا لم يستلزم محرماً أو هتكاً للميت.

ج ٣: الأظهر الجواز إن لم يستلزم محرماً.

ج ٤: الأظهر الجواز إن لم يستلزم محرماً.

الشيخ لطف الله الصافي:

ج ١: لا دليل على عدم جوازه في الصور الثلاث إن لم يستلزم ارتكاب

محرم مثل اللمس ونظر الاجنبي . والله العالم .

ج ٢ : في جوازه إشكال . والله العالم .

ج ٣ : لا دليل على حرمة إن لم يستلزم ارتكاب الحرام .

ج ٤ : مشكل جداً كما إذا كانا حيّين .

الشيخ محمد الفاضل اللنكراني :

ج ١ و ج ٢ : تلقيح النطفة بعد الموت في رحم الزوجة مشكل ولا فرق في ذلك بين الصور المذكورة ، نعم بعد زواجها لا يجوز مطلقاً .

ج ٣ و ج ٤ : لا يجوز مطلقاً إلا إذا كانت المرأة زوجة صاحب المنى .

الشيخ ناصر مكارم الشيرازي :

ج ١ : لا يجوز إلا قبل الموت فإنه بعد الموت يكون كالأجنبي من بعض الجهات .

ج ٢ : لا يجوز .

ج ٣ : يعلم الجواب ممّا سبق .

ج ٤ : لا يجوز .

السيد عبد الكريم الأردبيلي :

ج ١ و ج ٢ : بموت الزوج تنفصل العلاقة الزوجية ، فيشكل تلقيح الزوجة بمنى زوجها في جميع الصور المذكورة إلا إذا كان التلقيح خارج الرحم . والله العالم .

ج ٣ و ج ٤ : مع موت أحد الزوجين تنقطع العلاقة الزوجية ولكن إذا أخذت بويضة المرأة ومنى الرجل سواء كانا حيّين أو ميتين أو أحدهما ميت والآخر

التلقيح الصناعي ١

حيّ ولقحت بصورة مشروعة خارج رحم المرأة ثم أخذ الجنين ووضع في رحم امرأة أخرى فالظاهر عدم الاشكال فيه، فيكون له أب وهو صاحب المنى وأُمّان إحداهما صاحبة البويضة والأخرى من حملته. والله العالم.

الشيخ محمّد تقي البهجة:

لابأس بذلك كلّ إذا لم يستلزم التلقيح النظر أو اللمس المحرّمين.

ويرى الشيخ مصطفى الزرقاء: إنّ هذه الصورة محتملة الوقوع ومن الواضح أن الاقدام عليها غير جائز شرعاً لأنّ الزوجية تنتهي بالوفاة، وعندئذ يكون التلقيح بنطفة من غير زوج، فهي نطفة محرمة^(٧٧).

وذهب الدكتور عبد العزيز الخياط إلى الجواز فقال: وقد يلجأ الرجل إلى حفظ منيه في مصرف منوي لحسابه الخاص ثم يتوفى، وتأتي زوجته بعد الوفاة فتلقح داخلياً بنطفة منه وتحمل، والحكم في هذا: الولد ولده، وإنّ العملية وإن كانت غير مستحسنة فهي جائزة شرعاً^(٧٨).

أمّا بعد انتهاء العدة فالتلقيح غير جائز عند فقهاء المذاهب الاربعة كما نقل عنهم الشيخ زياد أحمد سلامة^(٧٩).

الرحم المستأجرة

إنّ أهم ما يثير الجدل فقهيّاً في مبحث التلقيح الصناعي، مسألة الرحم البشرية المستأجرة، حيث تكون البويضة والحويمن من زوجين عادة، ثم يتم تلقيحها صناعياً وتودع في رحم امرأة أخرى باجرة معينة متفق عليها، حتى إذا ما ولدت، تم رجوع المولود إلى الزوجين كولد لهما.

ومن الواضح القول: إنّ المحاذير كلها منطبقة، فإن تجاوزنا ما يمكن تحليله منها بقي محذوران لامجوز لهما وهما:

دخول ماء الأجنبي في رحم الاجنبية، وهذا ما يحصل دائماً. وحصول الحمل للمرأة غير المتزوجة إن كانت صاحبة الرحم المستأجرة غير متزوجة، وهو أيضاً لا محوز له.

وأما المحاذير الأخرى فينطبق منها ما يلي:

١ - ما يمكن أن يحصل فيه من اختلاط الانساب فيما إذا كانت المرأة المستأجرة محرماً شرعياً على الرجل الزوج.

٢ - التقاء بويضة مع حويمن ليس بينهما زواج شرعى .

فإنَّ من جملة احتمالات استئجار الرحم: أن لا يكون بين صاحبة البويضة وصاحب الحويمن زواج، كما لو كانت البويضة من المرأة المستأجرة او من غيرها، والمهم ان لا تكون من زوجة الرجل، فيلزم هذا المحذور لا محالة. والأهم من ذلك محذور أنَّ المرأة المتزوجة لايجوز ان يدخل رحمها ماء رجل آخر، وهذا ما يحصل فيما إذا كانت المرأة المستأجرة متزوجة.

٣ - حصول الذرية لغير المتزوجين، وهو يحصل فيما إذا كانت المرأة المستأجرة غير متزوجة، على ما هو الصحيح من الحاق الولد بها.

كما أنه يحصل للرجل فيما إذا لم يكن متزوجاً ورغب أن يكون له ذرية عن طريق الاستئجار، سواء كانت البويضة من المرأة المستأجرة أو من غيرها.

وتواجه المرأة المستأجرة اشكالا آخر خاصاً بالمتزوجة وهو: انها تشغل
 رحمها لصالح رجل آخر، مع امكانها ان تشغله لصالح زوجها، وهذا حرام،
 يغيض النظر عن أى محذور سابق.

لكن الظاهر امكان رفع هذا المحذور باستئذان الزوج ، فلو اذن لزوجته

التلقيح الصناعي

بالاستئجار ارتفع هذا المحذور، إلا أن هذا لا يعني امكان القول بالجواز، لوجود محاذير أخرى تكون سبباً للحرمة، ومعه يكون إذن الزوج لزوجته بارتكاب هذا العمل إذناً بالحرام فيكون حراماً وغير نافذ أيضاً، فيكون هذا المحذور أيضاً مستمراً غير زائل^(٨٠).

حكم المعاملة على الرحم المستأجرة:

إنّ معاملة الاجارة هذه معاملة باطلة لأنّها معاملة على عمل محرم، ولا تستحق المرأة الأجرة، وإذا أخذتها فيجب عليها إرجاعها إلى صاحبها^(٨١).

وعلى هذا الأساس فإنّ افتتاح وكالات لتأجير الارحام حرام لأنّه متاجرة بالحرام، والمتاجرة بالحرام حرام قطعاً، وهذه قاعدة ثابتة في الشريعة الاسلامية.

ويكثر تأجير الارحام في الدول غير الاسلامية، وهناك شركات خاصة في العالم الغربي مهمتها البحث عن النساء الراغبات في تأجير أرحامهن والحمل عن غيرهن، وفي مدينة لوس انجلوس في الولايات المتحدة الأمريكية تكونت جمعية تسمى جمعية الأمهات البديلات أو الأمهات المستعارات يتوافد عليها عدد من الأزواج المصابين بنوع من العقم للبحث عن رحم مستعار^(٨٢).

وفي الدول الاسلامية فإنّ تأجير الأرحام لا وجود له اطلاقاً، ولا وجود لشركات أو وكالات أو مراكز تقوم بهذه المهمة، ولو حدثت مستقبلاً فينبغي ملاحقتها من قبل الدولة وسلطتها القضائية للمحافظة على الأنساب، وعدم التشجيع على الحرام، وتحرير الانسان من عبودية المال.

(للبحث صلة)

الهوامش

- (١) آل عمران: ١٤.
- (٢) مجمع البيان: ١: ٤١٧.
- (٣) آلاء الرحمن: ١: ٢٦٤.
- (٤) الميزان في تفسير القرآن ١٤: ١٤.
- (٥) مريم: ٥-٧.
- (٦) الانبياء: ٨٩، ٩٠.
- (٧) آل عمران: ٣٨، ٣٩.
- (٨) الفرقان: ٧٤.
- (٩) الصافات: ١٠٠، ١٠١.
- (١٠) إبراهيم: ٣٩.
- (١١) الروم: ٢١.
- (١٢) النحل: ٧٢.
- (١٣) وسائل الشيعة ٢٠: ١٤، ب ١ من مقدمات النكاح، ح ٣.
- (١٤) المصدر السابق ٢١: ٣٥٨، ب ١ من أحكام الأولاد، ح ١٤.
- (١٥) كتاب المبسوط ٤: ١٩٣.
- (١٦) الروضة الندية ٢: ٤.
- (١٧) موسوعة فتاوى النبي ٢: ١٨١.
- (١٨) الكافي ٥: ٣٣٣.
- (١٩) المحجة البيضاء ٣: ٦١.

- (٢٠) المصدر السابق ٣ : ٦١ .
(٢١) الكافي ٥ : ٤٧٤ .
(٢٢) وسائل الشيعة ٢١ : ٣٥٧ ، ب ١ من أحكام الأولاد ، ح ١٠ .
(٢٣) الكافي ٦ : ٢ .
(٢٤) وسائل الشيعة ٢١ : ٣٥٦ ، ب ١ من أحكام الأولاد ، ح ٦ .
(٢٥) المصدر السابق : ٣٦٠ ، ب ٣ ، ح ١ .
(٢٦) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٤٨١ .
(٢٧) المصدر السابق ٣ : ٤٨١ .
(٢٨) التغلب على عدم الخصوبة : ١٨ - ١٩ .
(٢٩) المصدر السابق : ١٩ - ٢٠ .
(٣٠) أطفال تحت الطلب : ٣٧ - ٤٠ .
(٣١) التغلب على عدم الخصوبة : ١٣٠ .
(٣٢) العلاقات الجنسية : ١٣١ .
(٣٣) الموسوعة النفسية الجنسية : ٢٢٧ .
(٣٤) أطفال تحت الطلب : ٢٧٥ .
(٣٥) العقم عند الرجال والنساء : ٢٧٤ . أطفال الاناييب : ٥٧ - ٥٨ .
(٣٦) أطفال الاناييب : ٥٧ - ٥٨ .
(٣٧) الانسان هذا الكائن العجيب ٢ : ١٤٦ .
(٣٨) أطفال الاناييب : ٦١ ، ٦٣ . الانسان هذا الكائن العجيب ٢ : ١٥٠ . مجلة طبيبك العدد ٧٨ ، أيلول ١٩٧٨ .
(٣٩) أطفال الاناييب : ١١٠ .
(٤٠) تحرير الوسيلة ٢ : ٦٢٢ .
(٤١) الجنس والنفس في الحياة الانسانية ٢ : ٣٣٧ .
(٤٢) ماوراء الفقه ٦ : ٥٦ .
(٤٣) أطفال تحت الطلب : ٢٧٤ .

(٤٤) الانسان هذا الكائن العجيب ٢ : ١٤٥ ، ١٤٧ .

(٤٥) العلاقات الجنسية غير الشرعية ١ : ١١٤ عن : رسالة أحكام الصغير : ١٣٧ .

(٤٦) دراسات معمقة في الفقه الجنائي المقارن : ٢٨٤ .

(٤٧) المصدر السابق .

(٤٨) المصدر السابق .

(٤٩) المصدر السابق : ٢٨٥ .

(٥٠) المصدر السابق .

(٥١) أطفال الأنابيب : ٢٣٢ - ٢٣٤ .

(٥٢) تحرير الوسيلة ٢ : ٦٢١ .

(٥٣) مذهب الأحكام ٢٥ : ٢٤٧ .

(٥٤) الفتاوى الجديدة ١ : ٤٢٦ .

(٥٥) منهاج الصالحين - المعاملات : ٥١ .

(٥٦) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ، العدد ١٠ : ٦٧ .

(٥٧) الانسان هذا الكائن العجيب ٢ : ١٥٣ .

(٥٨) المصدر السابق : ١٥٢ .

(٥٩) العقم عند الرجال والنساء : ٣٨٩ .

(٦٠) مجلة العربي ، العدد ٥٤٢ : ٥٣ .

(٦١) أطفال الأنابيب : ٨٠ .

(٦٢) الكافي ٣ : ١٥٧ .

(٦٣) منهاج الصالحين ، للسيد محسن الحكيم ١ : ١٠٧ .

(٦٤) مذهب الاحكام ٣ : ٤٢٢ .

(٦٥) تحرير الوسيلة ١ : ٦٧ .

(٦٦) كتاب الاحكام ١ : ١٥٢ .

(٦٧) التنف في الفتاوى ١ : ١١٨ .

(٦٨) موطأ الإمام مالك - رواية الشيباني - : ١٠٩ .

التلقيح الصناعي

- (٦٩) الرسالة الفقهية : ١٥٠ .
- (٧٠) القوانين الفقهية : ٩٢ .
- (٧١) مغني المحتاج ١ : ٣٣٥ .
- (٧٢) الوجيز في فقه الإمام الشافعي ١ : ٧٣ .
- (٧٣) مسائل الإمام أحمد بن حنبل : ١٣٦ .
- (٧٤) العدة في شرح العمدة : ١٥٩ .
- (٧٥) كتاب لباب الآثار ٢ : ١٥٧ .
- (٧٦) منهج الطالبين ٣ : ٤٤٦ .
- (٧٧) أطفال الانابيب : ٨١ عن : التلقيح الصناعي : ٣٠ .
- (٧٨) المصدر السابق : ٨٣ عن : حكم العقم : ٣٠ .
- (٧٩) المصدر السابق .
- (٨٠) ماوراء الفقه ٦ : ٢١ ، ٢٢ .
- (٨١) المصدر السابق : ٢٤ .
- (٨٢) أطفال الأنابيب : ١٢٣ .

عرفوا الفقه بأنّه: « مجموعة الأحكام والقواعد المشروعة في الاسلام التي تنظم علاقة المسلم بربه وبأفراد المجتمع الذي يعيش فيه، وكذلك علاقة مجتمعه بسائر المجتمعات. إذأ فدائرة الفقه واسعة وعريضة تتناول المسائل العبادية (علاقة الفرد بالله)، والمعاملات (علاقة الانسان مع أفراد المجتمع)، إضافة إلى بيان العقوبات والقوانين الجزائية وحقوق الأمة على الحاكم الاسلامي وبالعكس، والأحكام والمقررات الدولية في حالتي الحرب والسلام.

طبعاً لا يمكن الادعاء مطلقاً بأنّ الفقه الاسلامي قد تكفل بتلبية كافة حاجات ومتطلبات المجتمعات المعاصرة؛ فهو يعاني من نقص رغم كونه غنياً ثرياً في بعض جوانبه، حيث تعدّ بعض الكتب الفقهية اسطورة رائعة سادت عصرها، وقد تناولت كافة المباحث الحيوية، سيّما العقود، دون مواجهتها لأية مشكلة في هذا المجال. فقد توصل الانسان ومنذ قديم الزمان الى ضرورة احترام الاتفاقيات المبرمة والالتزام بالعهد، وقد وضع عدة ضوابط ومعايير لحفظ ذلك، حيث لا مناص من ظهور بعض المشاكل والمعوقات حين يكون طرف العقد للدولة الاسلامية دولة غير اسلامية أو مؤسسة عامة.

بديهي ان لا ينأى الفقه بنفسه بعيدا عن ضروريات هذه الحياة ومتطلباتها بعد ما عرف على أنه مجموعة قواعد تنظّم الحياة في المجتمع. ولا شك أنّ عالمنا المعاصر يتجه الان نحو الاقتراب والالتحام، حيث أدّت سرعة الاتصالات وسهولتها إلى أن يتحول هذا العالم الى قرية صغيرة، الأمر الذي أدّى الى ظهور بعض القواعد الأخلاقية العالمية الشاملة، مصحوبة ببعض الأصول والمبادئ التي تتكفل بضمان المصالح الانسانية والتي حظيت باحترام الجميع، حيث لجأت بعض الدول الى عقد بعض المعاهدات والاتفاقيات الخاصة، واحتكمت أخرى الى المحاكم الدولية التي تتبنى البتّ في الخصومات والنزاعات الاقليمية وبالطرق السلمية، إضافة الى التزام بعض المؤسسات والمنظمات

مسؤولية الدفاع عن حقوق الانسان .

ولا يتسنى لنا في هذه العجالة أن نخوض في كافة الحقوق الدولية وبيان الرأي الفقهي فيها، إلا أنه يمكن عرض تقرير مبسط عن بعض المراكز الفقهية وانسجامها مع النظام الحقوقي العالمي، وعليه فالغرض من هذا البحث هو استعراض الموارد التي يتفق فيها الفقه الاسلامي مع المبادئ الجديدة للحقوق الدولية، حيث يمكن القول بأن الفقه الاسلامي لا يتعارض والمبادئ العالمية التي تقوم على أساس الوحدة الانسانية، وبماكانه أن يواكب الموازين والمقررات الدولية، إلا في بعض الحالات، ولا يخفى أن للاسلام اليد الطولى والحظ الأوفى في صيغ العلاقات الدولية بالطابع الانساني من خلال المبادئ السامية التي عرضها للبشرية جمعاء، والتي تتلخص في العدالة والرافة والعقلانية في معاملاته كافة.

نعم هناك بعض الأمور المهمة التي لم يبحثها الفقهاء بأجمعهم، بل انبرى لها البعض منهم، وان كانت جذورها واضحة في الأحكام الفقهية من قبيل: المعاهدات والمواثيق الدولية، اعتبارها واحترامها، العلاقات الدولية السلمية وموقفها حيال انتهاك حقوق الانسان، قوانين المرافعات والعقوبات، إعادة المجرمين، قوانين الحرب والسلم، الدفاع المشروع، مبدأ التعامل بالمثل، القضايا والعلاقات الدبلوماسية وحصانة السفراء، تنظيم قوانين الرعايا الأجانب ومنحهم الإقامة، الاحتكام الدولي، الحياد، حق اللجوء للرعايا الأجانب، وما الى ذلك.

مبادئ القانون الدولي:

العدالة هي مادة القانون سيما القانون الدولي فهي أساسه الذي يقوم عليه. ناهيك عن أن القوانين تسعى حثيثة لبسط العدل وإشاعة النظام العام في مقابل الفوضى والهرج والمرج.

ويوصف القانون بأنه ملزم، حيث يلزم الناس برعاية القواعد والنظم التي يوطر بها سلوكهم ومعاملاتهم، وكذلك يلزم الدول برعايتها في تعاملها مع الدول الأخرى.

ويرى أتباع هذه المدرسة بأن الإرادة الصحيحة بصفتها أفضل وسيلة اجتماعية، تمثل هذه القوة الملزمة للقانون، بينما تغيب مثل هذه القوة في القانون الدولي؛ ولذلك فإن الإرادة الجماعية والانصاف الدولي هما اللذان يقومان بهذا الدور.

بينما يرى أنصار القوانين الطبيعية والفطرية، والتي تعدّ من أقدم المدارس القانونية، بأنها تمارس أنجع النظم التي تتكفل بضمان سعادة الشعوب وموفقيتها، من خلال الاقتداء بالفطرة والتي تعني حاكمية السنن الالهية للكون، والتي ينبغي كشف قواعدها وسبر أغوارها لكي يتسنى امتثالها من قبل الشعوب والحكومات.

تمتاز هذه القوانين بأنها نابعة من الفطرة، وأن قواعدها ثابتة لا يتنبأها التغيير، ويعتقد أتباع القوانين الفطرية بأن الإرادة الحاكمة على سن القوانين ينبغي أن تكون تابعة للضرورات والقيم والمعايير المستقلة عن إرادة الانسان في عالم الطبيعة.

خلاصة القول: يعتقد أنصار القانون الوضعي بأن الإرادة الحاكمة هي مبدأ القانون. بينما يرى أتباع القانون الفطري بأن العدالة مبدأ القانون.

هناك سؤال يطرح نفسه وهو: ما هي المبادئ القانونية للفقه الاسلامي؟

وابسط جواب صحيح أن نقول: إرادة الله، وبعبارة أوضح، نقول: بأن المبادئ الحقوقية هي عبارة عن العدالة والقواعد الفطرية التي لا يمكن سبر غورها من قبل العقل بمفرده، بل من خلال الاعتقاد بالوحي والنبوة، حيث

عن مبدأ العدالة الاجتماعية رغم أهميتها القصوى، والحال أنهم أبدعوا في بعض العموميات من خلال الآيات القرآنية ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ ﴿أوفوا بالعقود﴾ إلا أنهم لم يأتوا بشيء يذكر عن العدالة»^(٤).

كذلك أشار الامام الخميني رحمته الله إلى هذه المسألة في بعض عباراته متطرقاً للعدالة على أنها الميزان والمعيّار قائلاً: «إنّ تطبيق القوانين على أساس العدل والقسط، ومجابهة الحكام الظلمة والحكومات الجائرة، وبسط العدالة الفردية والاجتماعية، والحيلولة دون الفساد والفحشاء والانحراف، والحرية القائمة على أساس مبادئ العقل والعدل، والاكتفاء الذاتي وردع الاستعمار والاستبداد، وإقامة الحدود والقصاص والتعزيرات على أساس العقل والعدل والانصاف، ومئات الموارد من هذا القبيل، ليست من الأمور التي ينتابها القدم مع مرور الزمن طيلة التاريخ البشري، وإلاّ فإنّ القواعد العقلية والرياضية ليست استثناء من هذه القاعدة، وانها يجب أن تستبدل وتحل محلها قواعد أخرى»^(٥).

مصادر القانون الدولي:

المقصود من هذه المصادر، الأماكن التي ظهرت فيها أسس هذه القواعد. فقد دونت بعض القوانين الدولية في المادة ٣٨ من النظام الداخلي للديوان الدولي للقضاء، حيث تتناول أهم مواضيع المعاهدات والاتفاقيات والمواثيق الدولية.

الحقوقيون المسلمون ورغم تفاوت وجهات نظرهم يرون أنّ هناك بعض المصادر للتشريع كالكتاب والسنة. في حين ذكر البعض منهم أكثر من عشرين مصدراً، بينما اقتصر المسلمون من أبناء السّنّة على أربعة منها وهي: الكتاب، السنة، الاجماع والقياس. وهناك من رفض القياس بصورة مطلقة.

لقد ذكر فقهاء الامامية أربعة مصادر أيضاً هي: الكتاب، السنة، الاجماع والعقل^(٦). بينما ذهب بعض فقهاء السنة إلى أنَّ الاستحسان والمصالح المرسلة من مصادر التشريع أيضاً.

لقد اعتبر بعض الحقوقيين المسلمون الذين تناولوا الحقوق الدولية الاسلامية وخاضوا في المسألة التشريعية بأنها تنحصر في تلك المصادر الأربعة أي الكتاب، السنة، الاجماع والعقل، ولم يلتفتوا - خصوصاً مع وجود الأوضاع الراهنة التي تشهدها المجتمعات العالمية المعاصرة، وما يكتنفها من مذاهب وثقافات - إلى كيفية إمكانية اعتبار القرآن والسنة كونهما من المصادر الفريدة للحقوق الدولية، والتي ينبغي أن يستخرجوا منهما كل ما يتعلق بالعلاقات الدولية. إنَّ القرآن والسنة يمكن عدهما من المصادر المشتركة للبلدان الاسلامية كافة حيث الجميع ملتزم بها.

يمكن القول بأننا نستطيع أن ننشئ قانوناً دولياً يستند إلى المصادر الأربعة آنفة الذكر، التي يقول بها الفقه الشيعي - أي نعرض مختلف مسائل القانون الدولي عليها، ثم نستخرج الأحكام المناسبة منها فيما يرتبط بتلك المسائل - فمثلاً نرجع للفقه الاسلامي لنرى رأيه في قضية حقوق الانسان أو بعض المعاملات ذات الطابع الانساني. وعليه ففي مجال المصادر الضرورية نقوم بدراسة وتحليل مصادر الحقوق الدولية، مع الأخذ بنظر الاعتبار المصادر الفقهية الاسلامية لكي نخرج بنتيجة هي أنه هل يمكننا أن ندعي أنَّ هذه المصادر بأجمعها تشكل قنوات الحقوق الدولية من وجهة نظر إسلامية؟

لا شك أنَّ المعاهدات والمواثيق الدولية تعدّ إحدى مصادر الحقوق الدولية. وقد أقرت من قبل المصادر الاسلامية أيضاً، وللدولة الاسلامية أن تعتمد عليها في علاقاتها مع الدول غير الاسلامية. فقد كانت ومازالت تمثل الأساس الذي تقوم عليه العلاقات المتبادلة بين الطرفين، الأمر الذي جعل جميع الدول

تولي عناية فائقة لها، ويعترف القانون الدولي المعاصر بوجود قوة ملزمة لتنفيذ هذه المعاهدات، على غرار ما يضعه القانون الداخلي من مقررات وضوابط بشأن تنفيذ العقود الخاصة التابعة لذلك القانون.

لقد أبرم عرب الجاهلية مثل هذه المعاهدات، كتلك التي تتعلق بالاتحاد والأحلاف، التعاون المشترك، السلام وعدم الاعتداء (الموادعة) ^(٧).

أما الاسلام وفي ظل تعاليمه العالية، ومن خلال طرح مبدأ التأخي الانساني فقد نهض بها من تلك الحدود الضيقة المقتصرة على القبائل، ليكسبها صيغة عالمية. وقد أكد الشارع المقدس ومن خلال الآيات القرآنية على الوفاء بتلك المعاهدات، فقال: ﴿أوفوا بعهدي الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها﴾ ^(٨).

وقال: ﴿وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ ^(٩).

وقال: ﴿إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقضوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فاتموا إليهم عهدهم إلى مدينتهم إن الله يحب المتقين﴾ ^(١٠).

لقد أبرم رسول الله ﷺ عدة معاهدات، أولاها تلك التي عقدها في المدينة أوائل هجرته إليها من مكة، وقد تضمنت ميثاقاً للقبائل الاسلامية كافة، المنضوية تحت لواء المهاجرين والأنصار من جهة، والقبائل اليهودية من جهة أخرى، وقد نصّت على بعض البنود، كالوحدة الاسلامية القائمة على أساس الأخوة، حرية العقيدة والتعبير عن الرأي، التعاون، الحريات الشخصية، دعم الملكية الفردية، والحيلولة دون ارتكاب الجرائم وما إلى ذلك.

المعاهدة المهمة الأخرى التي وقّعها رسول الله ﷺ كانت صلح الحديبية، والتي أبرمها مع قريش عام ٦٢٨ م، وقد تضمنت بنوداً تنص على عدم

الاعتداء بين مسلمي المدينة ومشركي مكة، فكانت معاهدة ترسم الخطوط العريضة لعقد الاتفاقيات وتؤكد صحة وقوعها.

وقد تناول العلامة الطباطبائي أهمية المعاهدات الدولية من وجهة النظر الإسلامية قائلاً: «لقد أمر الله سبحانه وتعالى بالوفاء بالعقود والمعاهدات، وقد ورد الذم في الآيات القرآنية لنقضها وعدم الالتزام بها، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١١)، وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(١٢).

فلم يجز الاسلام نقض العهد إلا إذا اقتضت العدالة ذلك ، حين لا يفي الطرف الآخر بتعهداته .

وقال سبحانه: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾ (١٣). فقد جوز نقض العهد فقط في حالة خوف الخيانة، مع ذلك لم يقبل نقض العهد دون إشعار الطرف الآخر. ولكن لم يقبل الإسلام بالنقض الابتدائي أبداً من جانب المسلمين ما دام الطرف الآخر متمسك به، وإن جرّ عليهم بعض الأضرار وسلبهم بعض المنافع وكانت المنفعة تكمن في نقض العهد» (١٤).

وبصورة عامة فإنّ الفقه الاسلامي يرى أنّ هناك أنواعاً من المعاهدات، منها ما يعقد مع أهل الكتاب (الذميّين) وهي دائميّة، أمّا التي تبرم مؤقتاً مع بعض أفراد العدو فلا يطلق عليها إسم معاهدة، كونها لا تتعقد وفق معايير الحقوق الدوليّة. أمّا معاهدات الصلح (الموادعة) وترك الاقتتال (المهادنة) فهي من المعاهدات التي تعززها المصلحة أو الضرورة.

وضع الأجانب في البلد الإسلامي:

من البدهاء عدم كون كافة مواطني البلد الإسلامي بمسلمين ، فهناك طائفتان تقيمآن إلى جانبهم ، ويفترض بأن لا يكونوا من أعداء الاسلام ، وهما

المستأمنون والذميون .

المستأمنون : هم أولئك الذين يقيمون بصورة مؤقتة في البلد الاسلامي اثر إبرام عقد الأمان ، ولا يعدون من مواطني ذلك البلد ، وأمّا الذميون : فهم أهل الكتاب الذين يدفعون الجزية ، والذين يكتسبون صفة المواطنة بعد أن يبرموا العقد الدائم للاقامة .

المواطنة : هي عبارة عن علاقة سياسية شخصية تجعل الفرد منتبياً لدولة معينة ، بحيث تترتب بعض الحقوق والواجبات المتبادلة على ذلك الانتماء .

فالذمي هو الشخص الذي ينتفع بعقد الذمة ، والاسلام ينظر إلى أهل الذمة بأنهم مواطنون ضمن الدولة الاسلامية ، ويتمتعون طبق معاهدة الذمة بحق المواطنة ، فليس هناك من فارق بينهم وبين سائر المواطنين ، وقد روى الماوردي عن علي عليه السلام أنه قال : « إِنَّمَا قَبِلُوا عَقْدَ الذِّمَّةِ لِتَكُونَ أَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا وَدِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِنَا » .

فلهم أن يعيشوا آمنين ، ولهم (الكف) أي الحفظ من الأذى والاضرار . ولهم حق (الدفع) مقابل ما يتعرضون له من اعتداء ، إضافة للتأمين على أموالهم وأنفسهم (عصمة المال والنفس) ، وقد أخطأ بعض الكتاب الذين خاضوا في حقوق أهل الذمة حين تناولوا (حقوق الأجانب) ، فمن المفروغ عنه أن هؤلاء لا يعدون أجانباً في حالة دفعهم للجزية ، والتزامهم بسائر الشروط والتكاليف التي أشار إليها عامة الفقهاء ، من قبيل عدم الطعن والإساءة للقرآن الكريم ، وللرسول الاكرم ﷺ والدين الاسلامي ، وعدم التعاون وتقديم التسهيلات لأعداء الاسلام ، وعدم الإضرار وإلحاق الأذى بالمسلمين أو ممتلكاتهم ، والابتعاد عن كل ما ينافي العفة ، والامتناع عن تعاطي الخمر علناً ، والامتناع عن بناء الدور التي تشرف على منازل المسلمين ... (١٥) .

أما المستأمنون فهم الأجانب الذين لهم حق الإقامة في البلد الاسلامي بمجرد منحهم عقد الأمان. وهذا ما يشبه جواز السفر وتأشيرة الدخول التي يحصل عليها الرعايا الأجانب. ودليل ذلك العقد، الآية المباركة ﴿وَإِنْ أَحَدُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلغَهُ مَأْمَنَهُ﴾ (١٦). حيث تتضمن هذه الآية إقرار (الأمان) أو (تقديم الحماية والدعم).

اختلف الفقهاء في مدلول الآية، فمنهم من اعتبر صيغة الأمر الواردة في الآية تفيد بأن استقبال المستأمن «من يطلب الامان» يعدّ من وظائف الدولة الاسلامية. والحال لا يفهم ذلك من الآية، حيث وردت الآيات التي صرحت بوجوب الجهاد والتحريض عليه، التي تقضي بعدم إمكانية منح الأمان للمشركين. ويبدو أنّ الآية قد نزلت في تلك الأجواء الفكرية التي تؤيد ذلك.

ويرى أغلب الاصوليين بأنّ صيغة الأمر عقيب الخطر لا تدل إلا على الترخيص (١٧). إلا أن نقول بما ذهب إليه العلامة ومن تبعه بأنّ الأمر الوارد بعد الخطر كالأمر الابتدائي، وليس للنهي القبلي أن يزيل ظهور الأمر.

لقد أجاز بعض الفقهاء كالشيخ الطوسي، وصاحب الجواهر، والعلامة ذلك العقد إلا أنهم لم يشارروا الى كونه وظيفة (١٨).

طبعاً يمكن أن يقال بأنّ المشرك إذا طلب الأمان بغية «يسمع كلام الله» فإنّ الدولة الاسلامية ملزمة بمنحه الأمان، وهناك حديث عن رسول الله ﷺ يؤيد ذلك «المؤمنون إخوة تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم، يسعى بذمتهم أدناهم» (١٩).

وقد أقرّ عامة الفقهاء بهذه القاعدة وهي أنّ كل مسلم بالغ عاقل ليس له أن يمنع الأمان لأي فرد من أفراد العدو ويجتنب قتاله فحسب، بل له وحسب

مقتضيات المصلحة أن يتعاقد على ترك القتال مع طائفة كثيرة من الأعداء، وعلى الجميع الالتزام بتلك المعاهدة.

أخبرت أم هاني رسول الله ﷺ بأنها آمنت بعض أقربائها من المشركين. فقال ﷺ: «قد أجرنا من أجرنا يا أم هاني، إنما يجير على المسلمين أدناهم». وكذلك التزم رسول الله ﷺ بعقد الأمان الذي منحه ابنته زينب للعاص بن ربيعة (٢٠).

إن عقد الأمان وإن كان محدداً بالزمان إلا أنه يمثل أمناً حقيقياً، فالمستأمن مضافاً تجاه أي تعرض وخطر، ويعيش آمناً مطمئناً محفوظ العرض والمال في البلد الاسلامي (٢١). وبالمقابل فإن المستأمن ملزم باحترام ورعاية القانون الاسلامي، وعدم الاعتداء والاضرار بالمسلمين.

لقد ذهب بعض العلماء الاسلاميين إلى أن عقد الأمان في الفقه الاسلامي يشبه (حق اللجوء) الذي صرح به في الحقوق الدولية، وعلى الرغم من هذا التشابه القائم تبقى هنالك حالة من عدم التطابق بينهما.

فقد عرفت اتفاقية جنيف ١٩٥١ م اللاجئين هكذا: «إن اللاجئ هو الشخص الذي يقيم خارج بلده اثر تعرضه لضغوط لأسباب عرقية أو دينية أو وطنية أو بسبب انتمائه لبعض المنظمات الاجتماعية أو الأحزاب السياسية. أو لا يروم الرجوع إلى بلده بسبب تلك الضغوط».

وقد استثنت تلك الاتفاقية بعض الأفراد من التمتع بحق اللجوء:

١ - الأفراد الذين يرتكبون جريمة ضد السلام أو مجرمي الحرب.

٢ - الأفراد الذين يرتكبون جريمة عظمى خارج بلدهم، والتي يترتب عليها عقوبة عامة.

٣ - الأفراد الذين يرتكبون بعض الانتهاكات التي تتنافى ومبادئ الأمم المتحدة وأهدافها.

وهذا ما تفيد به المادة ١٢ من الميثاق الاسلامي لحقوق الانسان:

« لكل إنسان طبق الشريعة أن يختار وينتقل من مكان لآخر ليقيم فيه ، سواء كان داخل أم خارج بلده في حالة تعرضه للظلم . وله أن يطلب اللجوء إلى أية دولة أخرى ، وعلى تلك الدولة أن تعامله كما ينبغي وتوفّر له ملجأً بشرط أن لا يكون الداعي للجوء ارتكاب جريمة تتعارض والشرع » .

وعليه فيتضح الفارق بين الأمان واللجوء فى ما يلى:

أولاً: ورد الأمان في الفقه كعقد لا تكليف « باستثناء ذلك الذي يطلب الأمان لاستماع كلام الله ». أمّا (اللجوء) فقد ورد في القانون الدولي بأنه تكليف ووظيفة .

أي أن هذا الحق ثابت لكل إنسان في أن يلجأ إلى بلد آخر، وعلى هذا فالبلدان ملزمة بمنح حق اللجوء لمن يطلبه. وإن كان هذا الموضوع نظرياً ومن الناحية العملية تنهج الدول سياستها الخاصة، ولا ترى نفسها ملزمة باستقبال اللاجئين.

ثانياً: ليست هناك من أهمية يوليها القانون الدولي لدين اللاجئ، بينما هناك أهمية قصوى للمسألة الدينية في بحث (الأمان)؛ فكأنَّ هناك أماناً مؤقتاً للمشرّكين، وأماناً دائماً لأهل الكتاب كما أشرنا سابقاً، والذي يترتب عليه اكتساب حق المواطنة.

ثالثاً: لقد حدّد الأمان المؤقت بمدة سنة ولم تؤخذ هذه المسألة بنظر الاعتبار في اللجوء.

رابعاً: هناك مطاردة وتعذيب يتعرض لها اللاجئ في بلده مما يضطره لطلب اللجوء، والحال أنَّ المستأمن يشعر بالأمان في بلده (دار الكفر كما يعبر عنه الفقه الاسلامي)، إلاَّ أنَّه قلق بشأن دخول البلد الاسلامي ودار الاسلام. وإن اعتبر الفقهاء الحصانة شيئين: الايمان الذي ينتفع به المسلمون، والأمان الذي يمكن لغير المسلمين أن ينتفعوا به، ولذلك ذكرنا سالفاً بأنَّ الأمان حق يعصم صاحبه من الأخطار، ويستلزم توفير الحماية والدعم له في البلد الاسلامي، ويدفع عنه اعتداءات الآخرين.

أنواع الأمان:

١ - الأمان المؤقت الخاص: وهو الأمان الذي يمنح لفرد أو فردين أو عدّة أفراد محاربين من غير المسلمين. ولكل مسلم - وحسب تعبير القمي: «أخفضهم مكانة اجتماعية» - حق إعطاء هكذا أمان.

٢ - الأمان المؤقت العام: وهو الأمان الذي يمنحه الحاكم الاسلامي لفرد أو عدّة أفراد من غير المسلمين.

٣ - الأمان بالموادعة: ويقال له معاهدة أو مهادنة أيضاً، وهو نوع من أنواع الأمان المؤقت، واتفق على ترك الاقتتال مع غير المسلمين.

٤ - الأمان العرفي: وله أقسام:

أ- أمان المندوبين والسفراء.

ب - أمان رجال الأعمال.

ج - أمان أسرة وأولاد وأموال المستأمن^(٢٢).

أمّا أمان وحصانة السفراء والمندوبين والتي تنسجم تماماً مع الحقوق الدولية المعاصرة فهي تستحق بحثاً مفصلاً. فقد كانت للدول دائماً علاقات

من المناسب أن نشير هنا الى بعض كلمات الفقهاء والحقوقيين^(٢٥) الذين يرون أنَّ حصانة السفراء تقوم على أساس مبدأ نظري هو (مصلحة الخدمة) Interest of Function ويبدو أن هذا المبدأ يبرز الحصانة من خلال إهمال الأسس والقيم الأخلاقية.

وأفضل ما قيل هو أنَّ الأخلاق تقتضي أن يشعر السفير أو حامل الرسالة بالأمن. وننقل هنا أقوال بعض الفقهاء الذين يعتقدون بنظرية (ضرورة الخدمة): (المصلحة).

يقول ابن قدامة أحد كبار فقهاء العامة:

إنَّ الضرورة تقتضي بأن يكون إبرام عقد الأمان للسفراء صحيحاً، وذلك أنَّنا إذا تعرضنا لسفراء الدول الأخرى فانهم سيعاملونا بالمثل، وهذا يتنافى ومصلحة بعث السفراء^(٢٦).

ومن مشاهير فقهاء الشيعة، صاحب جواهر الكلام، قال بشأن تعامل النبي ﷺ مع سفراء مسيلمة الكذاب: «إنَّ كلامه ﷺ يفيد حصانة السفراء والذي تقتضيه المصلحة والسياسة، فمن الواضح أنَّ حصانة السفراء أمر ضروري لابلاغ الرسالة»^(٢٧).

الفقه والصلاحيات: Competence أو Surisdiction

إنَّ الصلاحيات من المباحث المهمة التي يُعنى بها قانون العقوبات الدولي، والتي غالباً ما يتناولونها تحت عنوان (النصوص الجزائية في الزمان) ويطرحون بصورة عامة أربع صلاحيات:

١ - صلاحية الأرض: " Competence Territorial Principle "

أو الصلاحية الداخلية وتعني اقتصارها على الدولة وقوانينها ومحاكمها

بالنسبة لكافة الأفعال التي تترتب عليها عقوبات ضمن نطاق تلك الدولة .

ولهذه الصلاحية بعد ايجابي وآخر سلبي. أمّا بعدها الايجابي فهي أنّها تشمل كافة الجرائم التي ترتكب في تلك الدولة وتعالجها وفقا لقانون العقوبات المختصة بها.

وأما بعدها السلبي فهي ليست مخولة بالتعامل مع الجرائم التي ترتكب في خارج نطاقها ونفوذها، حيث إنّ تلك الجرائم تمثل اعتداء على سيادة دولة أجنبية، وعليه فإنّ هذه القضية حدّت من صلاحية الدولة، الأمر الذي أدى إلى طرح الصلاحية الشخصية.

٢ - الصلاحية الشخصية : " Nationality Principle "

وهي الصلاحية التي تشمل تلك الجرائم التي يرتكبها أفراد بلدٍ خارجي. أي أن كل بلد مخول بأن يعاقب أفرادَه وفق قوانينه في حالة ارتكابهم لجرم خارج بلدهم.

٣ - الصلاحية الواقعية (المدعومة) " Protective Principle "

ترغب أغلب الدول أن تواجه الجرائم ذات المساس بأمنها الداخلي والخارجي، وإن ارتكبت هذه الجرائم من قبل الرعايا الأجانب خارج نطاق تلك الدولة.

وقد صرحت المادة السابعة من قانون العقوبات الفرنسي بذلك قائلة :
 « يعاقب القانون الفرنسي كل أجنبي خارج الدولة الفرنسية سواء كان مباشراً
 للجرم بنفسه أم متواطئاً، إذا كان جرمه ضد أمن البلاد، أو تزوير ختم الدولة
 أو العملات النقدية التي يصدرها المصرف، في حالة إلقاء القبض عليه داخل
 فرنسا أو استعادته إلى أراضيها ».

٤ - الصلاحية العالمية : " Universal Principle "

الصلاحية العالمية أو عالمية قانون العقوبات بمعنى تمتع المحاكم الجزائية للبلدان بمعالجة بعض الجرائم التي يرتكبها أفراد ما في بلد ما . و لا تعني هذه الفرضية أن تمارس الدولة سيادتها خارج نطاق حدودها، بل تعني بأن ليس هنالك من جريمة ترتكب بحق المصالح الانسانية ولا يطالها العقاب والقانون . الان وبعد هذه المقدمة يبدو أن هذه القضية قد حظيت باهتمام الفقهاء . والسؤال المطروح هو مدى تنفيذ قوانين العقوبات الاسلامية ، فهل تقتصر على البلاد الاسلامية أم أنها تمارس دورها حتى في البلدان اللالاسلامية ؟

الأصل هو تنفيذ القوانين الاسلامية بحق كافة الأفراد الذين يقيمون في دار الاسلام سواء كانوا مسلمين أم ليسوا بمسلمين ، فهم يعاقبون في حالة ارتكابهم لاي جرم طبق القانون الاسلامي . وهذا ما يجري على الذمي الذي تعاقد وعصم ماله ونفسه ، وتعهّد بالالتزام بالتكاليف المبينة ، وكذا المستأمن الذي طلب الأمان ودخل الديار الاسلامية ، فإنه يكون ملزماً بالتقيد بأحكام الشريعة . أضف إلى ذلك فإنّ القانون يعاقب المسلم أو الذمي إذا ارتكب جريمة في بلد ليس باسلامي سواء كان ذلك الفعل المرتكب يُعدّ جرماً وفق المقررات الاسلامية أو طبق قوانين ذلك البلد . وذلك أنه يجب على الفرد المسلم أن يذعن لقوانين أي بلد غير اسلامي ، ويلتزم بعهده بمجرد حصوله على تأشيرة الدخول (عقد الأمان) ودخوله للبلد .

إلا أن هناك اختلافاً بين فقهاء المسلمين حول الصلاحيات ، سيما صلاحية الأرض والصلاحية الشخصية .

يقبل أبو حنيفة بعض صلاحية الأرض ويعتقد بأن القوانين الاسلامية ينبغي أن تطبق على كل من يرتكب جرماً في البلد الاسلامي ، سواء كان مسلماً أم

دار الاسلام؛ وذلك ان إتلاف مال الذمي مباح، وكذا المسلم الذي لم يهاجر؛ حيث ليست هناك حصانة لأمواله.

ودليله العقود الربوية التي أبرمها العباس بن عبدالمطلب مع الحريين قبيل وبعد الإسلام^(٢٩).

ولسنا في مقام الرد على ابي حنيفة، إلا أن رأيه لم يكن مصيبا في باب صلاحية الأرض، وذلك بعدم تنفيذ المقررات الاسلامية بشأن المستامن المجرم مع العلم بأنه ينبغي أن يعاقب إذا ارتكب جرما، وذلك أنه اشترط عليه الالتزام بالموازين الشرعية حين دخل البلاد. وكذلك رفضه للصلاحية الشخصية وان اشترط القدرة في وجوب إقامة الحد وان تحققت بعد ارتكاب الجرم، بينما صرح بها حال ارتكاب الجرم. نعم كان رأيه صحيحاً فيما ذهب إليه مع أتباعه من أنه « لا يجري حكم الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب » وهذا ما عليه فقهاء الامامية، إلا أنه يختص بالمسلم والكافر لا المسلم الذي لم يهاجر إلى دار الاسلام.

والجدير بالذكر أن استدلال أبو حنيفة ضعيف، حيث يرى عدم تنفيذ العقوبة بأية ذريعة، وهذا ما يحتاج بدوره إلى دليل، يجب الالتفات إلى أن العقوبة ليست هدفاً ولكن ينبغي أن تكون هناك شبهة على الأقل أو مصلحة تقتضي درء ذلك الحد الإلهي.

فقد وردت روايات عن المعصومين عليهم السلام تفيد عدم معاقبة المجرم في دار الأعداء.

منها: ما رواه أبو حنيفة عن رسول الله ﷺ أنه قال: « لا تقطع الأيدي في الغزاة »^(٣٠).

ويعتقد فقهاء الامامية بأن هذه مختصة بالسرقة، ويعتقد الشيخ الطوسي

أما المادة السابعة فقد تناولت الصلاحية الشخصية حيث نصّت بما يلي:

«إضافة لما ذكر في المادة (٥ ، ٦) اذا ارتكب أي إيراني جريمة خارج إيران، وعثر عليه في إيران، عوقب وفقاً للقوانين الجزائية لجمهورية إيران الاسلامية».

وقد صرّحت المادة الخامسة بالصلاحية الواقعية:

«إذا ارتكب أي فرد إيراني أو أجنبي خارج إيران إحدى الجرائم الآتية، ثم قبض عليه في إيران أو أعيد إليها، عوقب وفق قانون عقوبات الجمهورية الاسلامية الإيرانية».

١ - مناوأة حكومة الجمهورية الاسلامية الإيرانية، وزعزعة الأمن الداخلي والخارجي والسيادة الوطنية أو استقلال البلاد.

٢ - تزوير أوامر أو خط أو ختم أو توقيع القائد أو الاستفادة منها.

٣ - تزوير كتاب عن رئيس الجمهورية أو...

٤ - تزوير العملة الوطنية الإيرانية أو الوثائق المصرفية.

أما المادة (١٦) من قانون التعزيرات فقد تناولت الصلاحية العالمية: «يعاقب بالحبس من ثلاث إلى عشر سنوات كل من صنع ما يضاهي المسكوكات الذهبية أو الفضية الداخلية والخارجية - من قبيل (سكة بهار آزادي)، المسكوكات العائدة للحكومات الإيرانية السابقة، الليرة، الدولار ونظائر ذلك والتي يتم التعامل بها - عالماً عامداً داخل البلاد لبروج المسكوكات المزورة».

فإذا وقع الجرم المذكور في هذه المادة في أي مكان وقد أُلقي القبض على المتهم في إيران فللقاضي الإيراني صلاحية النظر في ذلك الاتهام. وقد أقرّت

لقد قيل بأنّ العبارات والكلمات التي يطلقها فقهاء الامامية توحى بأنّ الأصل في التعامل مع الكفار هو القتال والجهد، ولا يتخلون عنها إلا في حالة عدم توفر القدرة اللازمة، أو اقتضاء المصلحة (٣٣).

إلا أنّ الرجوع للآيات القرآنية والسيرة العملية لرسول الله ﷺ تثبت العكس، وأنّ السلام والتفاهم هو الدعامة الرئيسية للعلاقات مع سائر الدول لا الحرب. طبعاً الحروب التي خاضها المسلمون في صدر الاسلام كمعركة بدر وأحد قد لا تنسجم ومبدأ السلام في علاقة الاسلام بالكفر، إلا أنّ التحقيق والتعمق التاريخي يثبت بوضوح أنّها كانت تمثل حالة دفاعية.

لقد أقرّ الفقه الاسلامي بعض الأحكام العادلة والانسانية للحرب، حيث لا يرى نظيرها إلا في الحقوق الانسانية المعاصرة، وهي تمثل نواة النظام الحقوقي في الاسلام.

لقد أشارت اتفاقيات جنيف عام ١٩٤٩ م والبروتوكولات الملحقه بها إلى القواعد الأساسية المرتبطة بالحرب - أساليبها وأشكالها، حفظ المدنيين وحماية الأهداف المدنية، معاملة القتلى والمجروحين وحقوق الأسرى وما إلى ذلك - وقد تكفل الفقه الاسلامي ببيان كافة القواعد بالدقة والتفصيل.

لقد أقيمت القواعد الاسلامية على أساس الرحمة والرفقة في الحرب، فقيمة الانسان وكرامته تشغل حيزاً مهماً في المبادئ الاسلامية التي أكدت على حظر المثلة والتعذيب واي لون من ألوان الاستهانة بالمقابل مهما كان. لقد فرق القانون الاسلامي بين العسكريين والمدنيين، فقصّر النزاع على المسلحين فقط، ومنع كافة الهجمات الهمجية التي تشن على التجمعات المدنية والتي تستهدف نشر الذعر والرعب بين صفوف المواطنين، كما وقف بحزم ضد عمليات الاغتيال والثأر.

ومن جهة أخرى فقد حث الفقه الاسلامي على توفير الدعم والإسناد الخاص لبعض الطبقات الاجتماعية المدنية؛ كالأطفال والنساء والشيوخ والمرضى ورجال الدين، وقد نص على المعاملة الانسانية للجرحى والأسرى وأقرّ لهم بعض الحقوق الخاصة - كوجوب الحرمة ومنع كافة أساليب التعذيب، حفظ وحدة الأسرة وتماسكها، ضمان حق الارتباط بالأسرة، إطلاق سراح الأسرى انطلاقاً من مبادئ الرحمة والرأفة الاسلامية - وقد نهى عن التشفيى والثأر وإطلاق العنان للغرائز السبعية والوحشية، وهذا ما دعاه للحد من التسليح ناهيك عن أنّه حرّم استعمال الأسلحة السامة والفتاكة ذات الدمار الشامل (٣٤).

الهوامش

- (١) المدخل للعلوم القانونية والفقه الاسلامي ، مقارنات بين الشريعة والقانون ، علي منصور علي : ١٣٩ بيروت . الطبعة الثانية ١٣٩١ هـ ق .
- (٢) الحديد : ٢٥ .
- (٣) راجع : وسائل الشريعة ١١ : ٢٣٣ ، ب ٣٧ من جهاد النفس ، في وجوب العدل ، ح ١ - ٥ ، طهران ، المكتبة الاسلامية . غرر الحكم : ٢ : ٧٩٥ و ١ : ١٢ .
- (٤) المصدر السابق : ٢٧ .
- (٥) صحيفة النور ١٢ : ١٧٧ .
- (٦) حقوق إسلام (بالفارسية) محمد جعفر جعفري لنكرودي : ٢٠ .
- (٧) Sobhi Mahmassani: Legal System P. ٣٥ .
- (٨) النحل : ٩١ .
- (٩) الأنفال : ٧٢ .
- (١٠) التوبة : ٤ .
- (١١) المائدة : ١ .
- (١٢) الاسراء : ٣٤ .
- (١٣) الأنفال : ٥٨ .
- (١٤) الميزان في تفسير القرآن ، محمد حسين الطباطبائي ٩ : ١٨٨ .
- (١٥) الشهيد رحمته الله في كتاب الدروس ٢ : ٣٣ - ٣٤ . «شروط الذمة قبول الجزية بحسب ما يراه الامام على الرؤوس ، والتزام أحكام الإسلام ، وأن لا يفعلوا ما ينافي الأمان ، كمعاونة الكفار وإيواء عينهم ، وأن لا يتجاهروا بالمحرمات في شريعة الاسلام ، كأكل لحم

الخنزير وشرب الخمر وأكل الربا ونكاح المحارم...». وقد تكلم صاحب الجواهر في هذا الموضوع بشكل مفصل، راجع: جواهر الكلام ٢١: ٢٦٥.

(١٦) التوبة: ٦.

(١٧) قال المرحوم المظفر في ذلك: أصح الأقوال دلالتها على الترخيص فقط. راجع: أصول الفقه ١: ٦٥.

(١٨) المبسوط ٢: ٣٧. جواهر الكلام ٢١: ٩٢. قواعد الأحكام: ٢٥٥.

(١٩) الكافي، ثقة الإسلام الكليني ١: ٤٤. وسائل الشيعة ٢٩: ٧٦، ب ٣١ من جهاد العدو ح ٣.

(٢٠) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٩٥.

(٢١) راجع: المصدر السابق: ٢٧٦، ٩٧، ٩٦، ٧٨.

(٢٢) راجع: أحكام الذميين المستأمنين في دار الاسلام، عبد الكريم زيدان: ٤٦، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بغداد ١٩٧٦.

(٢٣) أن رجلين أتيا النبي ﷺ رسولين لمسيمة. فقال لهما: «أشهدا أنني رسول الله» فقالا: نشهد أن مسيمة رسول الله. فقال النبي ﷺ: «لو كنت قاتلا رسولا لضربت عنقيكما»، «أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت عنقيكما». راجع: سيرة ابن هشام ٤: ٢٤٧، دار إحياء التراث العربي، جواهر الكلام ٢١: ٧٧.

(٢٤) راجع: أخلاق وحقوق بين الملل (بالفارسية)، ناصر قربان نيا.

(٢٥) CF. Y1lc: ١٩٥٨, Voi ٢ P. ٩٤

(٢٦) المغني لابن قدامة ١٠: ٤٣٦.

(٢٧) جواهر الكلام ٢١: ٧٧.

(٢٨) شرح فتح القدير ٤: ١٥٢-١٥٦.

(٢٩) بدائع الصنائع ٧: ١٣٢.

(٣٠) شرح فتح القدير ٤: ١٥٤.

(٣١) جواهر الكلام ٤١: ٢٣٣. تحرير الوسيلة ٢: ٤١٩.

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) راجع : جواهر الكلام ٢١ : ٤٩ .

(٣٤) جواهر الكلام ٢١ : ٦٧ - ٧٩ . آثار الحرب في الفقه الاسلامي ، الدكتور وهبه الزحيلي :

٧٧٦ - ٧٩٣ و ١٤٣ و ٤٧٢ و ٤١٤ - ٤١٦ . السيرة النبوية ، لابن هشام الجزء الأول

والرابع . وشرح السير الكبير للسرخسي .

الأول: أن يراد بالكتاب كتاب التكوين أو اللوح المحفوظ، فيكون المعنى حينئذ أن كل مخلوقات الله مشمولة لعناية الله التي لم تترك شيئاً سدى بل أخضعته للنظام بحيث ينال كل مخلوق ما يستحقه من كمال.

الثاني: أن يراد بالكتاب القرآن الكريم، أي إن القرآن لم يدع شيئاً له علاقة بهداية الناس إلا وبيّنه.

الثالث: أن يراد مطلق الكتاب الشامل لكلا المعنيين المتقدمين، بمعنى أن الله سبحانه لا يفرط فيما يكتب من شيء، ففي كتاب التكوين فإنه يقضي ويقدر لكل نوع ما يستحقه من كمال، وأمّا في كتابه الذي أوحاه إلى الناس بين كل ما يقتضيه أمر هدايتهم.

ومن الواضح أنه بناء على الاحتمالين الثاني والثالث تكون الآية الكريمة دالة على مرجعية القرآن الكريم وأنه حاوٍ لكل ما يحتاج إليه الناس في طريق الهداية.

وهذه الاحتمالات الثلاثة وإن كانت في نفسها صحيحة إلا أنه يمكن ترجيح ثانيها أو ثالثها ولو بمعونة القرائن المنفصلة، منها ما ورد في الروايات من تفسير الآية بهما سيّما الثاني.

ثم إن شمولية القرآن للأحكام لا تعني ذكر كل الأحكام بخصوصياتها، فقد يذكر الحكم أحياناً مفصلاً وأخرى بصورة كلية عامة وثالثة قد يذكر طرفاً منه ويرجع في الباقي إلى الرسول الهادي الذي تكون هدايته جزء من الهداية القرآنية وفي طولها؛ باعتبار أن القرآن هو الذي نصب النبي هادياً وأمر باتباعه وطاعته، وهذه من جملة الأمور اللازمة لهداية البشر بنظر القرآن نفسه، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله. وكذا الرجوع إلى أهل الذكر ﷺ والسؤال منهم؛ فإن الرجوع اليهم رجوع إلى القرآن بلا ريب.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (٢).

يدلّ المقطع الأخير من هذه الآية على أنّ القرآن هو بيان لكلّ شيءٍ يتعلّق بأمر الهداية ممّا يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف المتعلقة بالمبدأ والمعاد والشرائع والأخلاق، فيكون بذلك مصدراً يُرجع إليه لأخذ الأحكام، فقد تكفّل القرآن ببيانها وتوضيحها، فالقرآن من حيث هو لا غموض فيه ولا إبهام بحيث يفهمه كل من له فهم بالحدّ المتعارف؛ فمرادات القرآن ومدايل آياته جلية. فهذه الآية أكّدت مرجعية القرآن وشموله لكافة الأحكام، وأيضاً أكّدت على بيانية القرآن. وهذا الوصف مطلق، فلا فرق بين ما يكون مستفاداً من نصّ الآية وبين ما يكون مستفاداً من ظهور الآية.

وبيانية القرآن ثابتة - مع قطع النظر عن هذه الآية ونحوها من الأدلّة اللفظية - وذلك باعتبار أنّ كل كتاب لابدّ وأن يتناسب مع الغرض الذي من أجله دُوّن ذلك الكتاب، وكلّما كان كاتبه أعلى شأنًا كان وفاء الكتاب بذلك الغرض أكمل وأتقن، فلو كان غرض صاحب الكتاب تبيان الحقائق العلمية الهندسية استوجب ذلك أن يكون الكتاب معمّقاً بأعمق درجة، وأمّا إذا لم يكن الغرض ذلك بل الغرض هداية الانسان وإخراجه من الظلمات إلى النور وتربيته وتغذيته فكرياً وروحياً وخلقياً، فذلك يستلزم أن يكون الكتاب بياناً واضحاً نوراً هادياً، لا مبهماً ملغزاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ لآيات الأحكام والتشريعات خصوصية، وذلك باعتبار أنّها إنشاءات وأوامر ونواهي، وليست إخبارات عن المغيّبات أو عن أمور أخرى قد يقتضي الحال إبهامها.

وأما الدقة والعمق في الملاكات وعدم وضوحها وكون فهمها مستعصياً

علينا فهذا أمر لا ربط له بالأحكام والتشريعات نفسها.

وناقش بعض المحققين في هذه الآية بأنّ البيان تارة يراد به البيان المعهود من الكلام وهو إظهار المقاصد والمعاني من طريق الدلالة اللفظية. وأخرى قد يراد به البيان الأعمّ ممّا يكون من طريق الدلالة اللفظية وغيرها، فلعلّ هناك إشارات غير لفظية تكشف عن أسرار وخبايا لا سبيل للفهم المتعارف إليها. إذن فلا داعي لحصر البيان في المعنى الأوّل.

والجواب: إن أريد من هذا الكلام نفي البيان عن القرآن كلّاً أو بعضاً من جهة الدلالة اللفظية؛ وذلك لاحتمال وجود القرائن غير اللفظية الصارفة للمداليل اللفظية فهو واضح البطلان؛ لما قدّمناه، فإنّ القرآن الكريم حيث إنّّه مجموعة ألفاظ فعندما يوصف بأنّه بيان يفهم منه أنّ ذلك يكون عن طريق الدلالة اللفظية ولا طريق آخر غيرها، وبذلك افترق البيان القرآني عن البيان النبوي؛ إذ أنّ النبي ﷺ قد بيّن الحكم عن طريق اللفظ أو عن طريق الفعل أو عن طريق التقرير.

نعم، إن أريد من ذلك أنّ النبي ﷺ قد يلتفت إلى حقائق مرتبطة بوظيفته كرَسُول لا يستطيع غيره دركها من خلال بعض الرموز والاشارات اللفظية أو غير اللفظية والتي لا تعتبر دلالة لفظية وضعية، فإنّ هذا على تقدير قيام الدليل عليه لا ينفي كون القرآن واضحاً وبيّناً بالنسبة إلينا بالمقدار الذي يرتبط بنا كمكلفين، ويكون هذا البيان القرآني حجة تنجيهاً وتعذيراً على كلّ مكلف. فكأنّه توجد مرتبتان من البيان إحداها متناسبة مع المكلفين، وأخرى أرقى متناسبة مع النبي أو الولي. بيد أنّ ذلك لا يستفاد من هذه الآية البتة.

وليت شعري ما هو الداعي إلى إثارة الشبه والاحتمالات المستبعدة في قبال هذه الآية ونحوها من الآيات الواضحة الدلالة على المطلوب غاية الوضوح، وهل هناك تعبير أدلّ من مثل هذه الآية على مرجعية القرآن وحجيّته وبيانه؟!

ولو فسحنا المجال للتشكيك في بيانية القرآن ومرجعيته، وهو الأساس
فهل يبقى بعد ذلك من اعتبار للسنة الشريفة التي اكتسبت شرعيتها من القرآن
نفسه، وهل يبقى شيء من الدين بعد ذلك؟!

٣ - قوله تعالى: ﴿... أَفْتُمُونَنَّا بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (٣).

الآية الواردة في خطاب بني إسرائيل وذمهم على تجزئتهم للدين ، فقد أخذوا بحكم الفدية فتراهم يمتثلون هذا الحكم في تخليص الأسرى من الأسر، في حين أنهم تركوا حكم القتل والإخراج من الديار فارتكبوا ذلك مع علمهم بأنه حرام عليهم، وهنا يعترض القرآن عليهم، إذ أي فرق بين الحكيمين؟! فما لكم تطيعون في بعض وتعصون في بعض آخر مع أنّ كلا الحكيمين واردان في الكتاب؟! فكأنكم تؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض. ومن الواضح أنّ أحكام الله لا تقبل التبعيض، فإنّ ترك الأحكام كلّاً أو بعضاً معصية وسلوك غير منطقي وغير عقلاني؛ فإنّ طاعة الله واجبة في كلّ حكم، ومعصية الله قبيحة مطلقاً.

ويمكن أن يستفاد من هذه الكبرى لزوم الأخذ بالكتاب كله ، وهذه الاستفادة تامة وصحيحة سواء قلنا إنّ القاعدة المذكورة قاعدة تأسيسية أو إمضاء لأمر عقلائي وعرفي أو إنها إرشادية ، فعلى كلّ التقادير تكون هذه القاعدة مقبولة ومرضية بنظر القرآن .

ويلزم الأخذ بالقرآن كله دون تقطيع سواء كان من أجل فهم ومعرفة مراداته أو عند أخذ الأحكام منه، فإنَّ الأخذ بالعام وترك المخصّص والأخذ بالمطلق وترك المقيد، وكذا الأخذ بالمتشابهات وترك المحكمات أو العكس كلّ ذلك يعنى تجزئة وتبعض القرآن. ونضيف أيضاً أنّ هذه المخصصات

والمقيدات حتى لو وردت في السنة فيجب الأخذ بها؛ لأنَّ الأخذ بها أخذ بالقرآن الذي أعطى للنبي دوراً في هداية الناس إلى الله لا على نحو الشركة بل بنحو الطولية والرتبية.

٤ - قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبواب﴾ (٤).

فسَّرت هذه الآية الكريمة بتفسيرين:

التفسير الأول: أنَّ الآية تبين كيفية فهم القرآن وطريقة التعامل مع الآيات. حيث بينت طريقتين وأنَّ الطريقة الثانية هي الصحيحة دون الأولى.

أما الطريقة الأولى فهي الأخذ بنوع خاص من الآيات وترك ما سواها، وهو الأخذ بالمتشابه من دون الرجوع إلى المحكم. وهذه طريقة المنحرفين والسطحيين ومن في قلوبهم زيغ الذين يريدون فتنة الناس عن دينهم.

وأما الطريقة الثانية فالأخذ بكل آيات القرآن من دون تبييض، وهذا هو المنهج المنطقي الذي يتبعه الراسخون في العلم والذين يؤمنون بالكتاب كله. وهذا التفسير للآية هو الصحيح.

التفسير الثاني: أنَّ الآية تنهى عن اتباع الآيات المتشابهة، وهذا النهي يشمل الظواهر أيضاً؛ فإنَّ المحكم ما يكون نصاً في معنى واحد لا غبار عليه، بخلاف المتشابه وهو ما يكون له عدة معان يشبه بعضها بعضاً فيحار معها اللبيب، وليس من الصحيح أن يحمل اللفظ على معنى دون آخر ما دام ثمة معان أخرى ربما تكون مرادة من اللفظ.

فإنَّ المتشابه قد لوحظ فيه وجود معنيين متشابهين كل منهما له صلاحية

لأن يكون مراداً للقرآن وإن كان أحدهما أقرب وأشدّ علة باللفظ من الآخر.
وبناء على ذلك ادّعى بعض العلماء أنّه يستفاد من هذه الآية عدم حجّية
ظواهر الآيات القرآنية لأنّها من المتشابه المنهي عنه بالآية. وقد نسب ذلك إلى
الأخباريين في مقابل الأصوليين القائلين بحجية الظواهر مطلقاً كتاباً كانت أو
سنّة.

وقد أورد المحققون على هذا الاستدلال مناقشات كثيرة، منها:

● ليس المراد بالتشابه هو التشابه المفهومي وعدم تعيّن المعنى، بل
المراد هو التشابه بلحاظ عالم المصاديق والتطبيق، بمعنى أنّ هناك أناساً
منحرفين في قلوبهم زيغ فيتبعون الآيات التي لا تخلو مصاديقها من غموض
وإبهام، نحو استواء الرحمن على العرش فإنّه ليس لفظاً متشابه المعنى، بل
الابهام فيه ينشأ في مقام تصور المصداق المناسب له تعالى وما يؤول إليه
المعنى من المصداق المتحقق خارجاً. فهؤلاء المنحرفون يعمدون إلى هذا
الصنف من الآيات لتشويش الأذهان ابتغاء الفتنة. ويتركون الآيات المحكمة
التي يسهل تصوّر مصاديقها وتطبيقها خارجاً.

● إنّ التشابه لا يشمل الظاهر، وذلك لأنّ مجرد قابلية اللفظ لأن يستعمل
في كل من المعنيين لا يجعله متشابهاً إذا كان واضحاً بيّناً في أحدهما، بل
التشابه يتحقق عندما تكون نسبة كل من المعنيين إلى اللفظ متساوية أو
مقاربة، وهذا لا يكون إلّا في المجمل ولا يشمل الظاهر.

● إنّ الآية لم تنه عن اتباع المتشابهات ولم ترد بلسان: «لا تتبع
المتشابهات»، بل نهت عن الاقتصار على العمل بالمتشابهات فقط وقطع
صلتها بالمحكمات رغم انها أمّ الكتاب؛ كما كان عمل المشاغبين في صدر
الإسلام، ويؤيده ما قيل من أنّ الآية نزلت في نصارى نجران الذين كانوا

يثيرون الشبهات حول عيسى عليه السلام ويتمسكون بالآيات المتشابهة فقط ويتركون المحكمات.

ومن الواضح عدم جواز الأخذ بالمتشابهات من دون مراجعة النصوص المحكمة، وكذلك عدم جواز تبعيض القرآن والعمل ببعض الآيات دون بعض. فتبين من ذلك كله أن الصحيح عدم دلالة الآية على النهي عن العمل بحجية ظواهر الآيات الكريمة، وإلا فإنّ التسليم بتلك الشبهة سيؤدي إلى تعطيل المصدر الأول للشريعة الغراء، وهذا ما يتنافى مع الضرورة الدينية القطعية، فقد وردت الأحاديث الكثيرة التي تضمنت الاستدلال بظواهر الكتاب على بعض الأحكام الشرعية حتى تحوّل ذلك إلى سيرة مستحكمة في المجتمع الاسلامي حيث بات ذلك من المسلّمات.

مضافاً إلى منافاة تلك الشبهة لصريح القرآن نفسه بأن آياته إنّما نزلت بياناً وتبيّناً وهدى ونوراً ولسان عربي مبين، وكذلك منافاتها للروايات الكثيرة الآمرة بالتمسك بالكتاب والأخذ به والعمل بموجبه إلى غير ذلك.

٥ - قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (٥).

الآية تحثّ على التأمل في الآيات القرآنية، وترغب في البحث وإنعام النظر في بيانات القرآن، فإنّها بالرغم من اختلاف الموضوعات التي عالجتها، وبالرغم من تفاوت الظروف والمناسبات التي نزل فيها الخطاب القرآني، وبالرغم من طول المدة فإنّ القرآن نزل في غضون ثلاث وعشرين سنة، فإنّه بالرغم من ذلك كله لا يمكن لأحد أن يجد تهاافتاً وتناقضاً وتفاوتاً فيما بينه القرآن من المضامين، ولا يستطيع شخص أن يعثر على أدنى تفاوت في مستوى البيان من ناحية المتانة والبلاغة.

فلا اختلاف اذن في المحتوى والمضمون القرآني ولا اختلاف في الأداء وطريقة البيان. بل إِنَّ القرآنَ يمتاز بأنَّه منسجم في كل اجزائه يصدق بعضه بعضاً ويشهد بعضه لبعض. وهذا يدلّ على أنّه كتاب منزل من الله سبحانه؛ إذ لو كان من عند غير الله لابتلي بالتفاوت الكثير سواء على صعيد المضمون أو على صعيد الأداء.

ووصف الاختلاف بالكثرة - في قوله تعالى: ﴿اختلفاً كثيراً﴾ - وصف توضيحي لا احترازي، وليس المراد نفي خصوص الاختلاف الكثير عن القرآن دون الاختلاف اليسير، بل المراد نفي مطلق الاختلاف سواء أكان كثيراً أم يسيراً.

والمتحصل من الآية:

أولاً - انّ القرآنَ يمكن أن يدركه الانسان العرفي ومما يناله الفهم العادي، وليس هو كتاباً ملغزاً، وإلا فلو كان كتاباً للخواص من البشر لما دعا القرآنَ عامّة الناس إلى التدبّر والتأمّل في آياته.

ثانياً - انّ القرآنَ الكريم كتاب منسجم الأجزاء ومتناسق الآيات وخالٍ من التشويش والاضطراب، يفسّر بعضه بعضاً ويشهد بعضه لبعض.

ثالثاً - انّ نفي الاختلاف والتهافت عن القرآن لا ينحصر في زمان نزوله بل إنّ هذه الصفة للقرآن ثابتة على الدوام، فهو منزّه عن أن يبتلى بالاختلاف والتهافت في طول الزمان.

رابعاً - انّ نفي الاختلاف عن القرآن ليس بلحاظ القرآن نفسه وما يتسم به من انسجام داخلي، بل إنّّه ينسجم مع الواقع ومع الفطرة، فالقرآن كتاب كامل منزّه عن أي خلل.

خامساً - انّ القرآنَ باعتباره كاملاً وخالياً من الاضطراب والتشويش

والتهافت فلا يحتاج إلى تعديل أو إصلاح أو تغيير أو إبطال.

وعلى ضوء هذا البيان يمكن القول بأن هذه الآية تعدّ أفضل مدرك وخير سند دالّ على مرجعية القرآن الكريم في التشريع.

٦ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّ لَكُنَّا عِزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (٦).

المراد بالذكر القرآن، وقد وصف في هذه الآية بأنه كتاب عزيز أي منيع، ممتنع من أن يغلب، ولا يمكن للباطل أن يجد سبيلاً إليه، فلا يطرأ الباطل على بعضه ولا على جميعه، فنفي البطلان مطلق من ناحية عدم صيرورة بعض أجزائه باطلاً أو جميعها باطلاً، وأيضاً مطلق من ناحية الزمان لا حال نزوله ولا في المستقبل ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾، بل يحتمل كون المراد نفي البطلان من أي جهة كان فهو مصون من البطلان من جميع الجهات نظير قول القائل: الصباح والمساء كناية عن الزمان كلّ.

وعليه فالكتاب الذي يكون بهذا الوصف يصلح أن يكون سنداً ومرجعاً لأخذ التعاليم والأحكام.

٧ - قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (٧).

وعليه، فالكتاب الذي يكون بهذا الوصف يصلح أن يكون سنداً ومرجعاً لأخذ التعاليم والأحكام.

وقد تكرّرت هذه الآية بلفظها عدّة مرّات في سورة القمر.

ففي هذه الآية تقرير لهذه الحقيقة، وهي أنّ الله سبحانه وتعالى تصدّى لتيسير القرآن وتسهيله للذكر، فأنزله وألقاه على نحو يسهل فهم معانيه ودرك مقاصده للناس جميعاً عوامهم وخواصهم، وحينئذٍ تتم الحجة البالغة

لله على الناس بعد ذلك التبيين والايضاح والسلاسة في عرض المضامين العالية.

وهذه الحجية والمرجعية للقرآن لا تختص بزمان دون زمان، بل هي حقيقة باقية مدى الدهر.

٨ - قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٨).

في هذه الآية وصف القرآن - المشار إليه باسم الإشارة (هذا) - بأنه عبارة عن مجموعة بيانات وإيضاحات وأنوار من أجل تفهيم الناس وهدايتهم وتبصيرهم. فإذاً هو يمتاز بعنصر الوضوح، بل منتهى الوضوح أولاً، وثانياً يمتاز بعنصر الهداية. وهذان العنصران مقومان لمرجعية القرآن وكون مرجعيته ضرورية، إذ لا مرجع للانسان تتوفّر فيه هذه الخصائص.

وهذا ما يثبت مرجعية القرآن في الأحكام.

٩ - قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْماً وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً﴾ (٩).

عبّرت الآية بالحكم ولم تعبّر بالحاكم وإن كان المعنى واحداً؛ وذلك لأنّ الحكم أمدح، لأنّ معناه من يستحق أن يتحاكم إليه، فهو لا يقضي إلاّ بالحق، في حين أنّ الحاكم قد يحكم بغير حق.

ومضمون الآية هو الاستدلال على أحقية الله سبحانه بالحكومة والتشريع بدليل ما أنزله من كتاب مشتمل على الأحكام المتميّز بعضها عن بعض من غير اختلاط ولا تشويش ولا إيهام، ومن كانت هذه صفته فيما يصدر من أحكام يكون أحقّ من غيره بالحكم جزماً.

والآية تثبت كون القرآن خير مرجع للأحكام، وتكون حينئذٍ وزان قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بشيءٍ إِنْ اللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ ^(١٠). وقوله: ﴿ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَالَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ ^(١١).

فالآية إذن اعتمدت أسلوب الاحتجاج في سبيل إثبات أحقية القرآن بأن يكون مرجعاً في الأحكام دون غيره؛ لما اشتمل عليه من أحكام بيّنة متميزة غير مختلط بعضها ببعض.

١٠ - قوله تعالى: ﴿ وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ ^(١٢).

تناولت الآية أهم خصائص القرآن وأنه كتاب مصون من الباطل مطلقاً؛ فإن الكتاب منزّه عن الباطل من ناحية من أنزله، فهو حق في كل ما اشتمل عليه، وكذلك منزّه عن الباطل من ناحية نزوله على النبي ﷺ، وكذلك من ناحية شخص النبي ﷺ فإنه ليس له أن يتصرّف فيه بزيادة أو نقصان أو يتركه كلاً أو بعضاً باقتراح من الناس أو هوى من نفسه، أو يعرض عنه فيسأل الله آية أخرى تحقيقاً لرغبة شخصية أو رغبة الناس أو يتسامح في شيء من معارفه وأحكامه؛ لأنّ وظيفة النبي ﷺ منحصرة في حدود التبشير بالخير في الدنيا والنعيم في الآخرة وفي حدود الانذار من الباطل وما يجزّ من عذاب وخزي في الأخرى. فجميع أنحاء الباطل منفي عن القرآن؛ إذاً فإنه حق صادر عن مصدر حقّ ووصل إلى الناس وصولاً مصاحباً للحق لم تتلاعب فيه الأهواء، وماذا بعد الحقّ إلا الضلال.

هذه مجموعة من الآيات تقرّر مرجعية القرآن، وقد انتخبناها من عدد غفير جداً من الآيات التي عالجت هذا الموضوع بأسنة مختلفة وبعضها قريب مما ذكر ^(١٣).

ومن المفيد أن ننقل جملة مما أفاده السيد عبد الله شبر، فإنه بعد أن أورد كماً هائلاً من الآيات قال:

«ايضاح - دلالة هذه الآيات على المطلوب واضحة كالنور على الطور لا يعترىها ريب ولا فتور ولا قصور؛ لأنه سبحانه وصف كتابه الكريم بإحكام آياته وتفصيل بيّناته وحسن تفسيره وجودة تقريره وامتّن على عباده بكونه بلسان عربي مبين، خال عن العوج والاختلاف، وأمر بتعقله وتدبره والاهتداء به والاقتراس من أنواره وكونه موعظة وبلاغاً وتذكرة وشفاء ومبشراً ومنذراً، ومدح أقواماً يهتدون بسماعه ويتبعون أحكامه ويذمّ من لم يتدبّر مرامه ويخالف أحكامه ويطلب الاهتداء بغيره، أترى أنّه مع جميع ذلك لغز ومعنى لا يفهم من المعنى؟! كلا إنّ هذا قول من لم يتدبر آياته ولم يفرق بين محكماته ومتشابهاته وقد قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾^(١٤)، ذمهم تعالى على اتباع المتشابه دون المحكم ووصف المحكمات بكونها أمّا لرجوع المتشابهات إليها وخص العلم بالتأويل بالراسخين في العلم، ثمّ إنّما صح الاستدلال بالآيات لتعاقد بعضها ببعض وبالاخبار الآتية التي يعترف الخصم بحجيتها ولحصول القطع منها بالمطلوب ولأنّ جملة منها قد فسرت بما يفهم منها، ففي تفسير الامام في قوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾^(١٥) أنّ هذا القرآن هدى وبيان من الضلالة للمتقين الذين يتقون الموبقات ويتقون تسليط السفه على أنفسهم.

وفيه في قوله تعالى: ﴿قل من كان عدواً لجبريل﴾^(١٦) الآية أنّ جبرئيل نزل بهذا القرآن على قلبك بأمر الله مصداقاً لما بين يديه من سائر كتب الله (وهدى) من الضلال (وبشرى للمؤمنين) بنبوة محمّد وولاية علي، ومن بعده

الأئمة بأنهم أولياء الله حقاً.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ ^(١٧) الآية بينات دالات على صدقك في نبوتك وبينات عن امامة علي أخيك ثم ذكر أنّ منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ ^(١٨)، الآية .

ثم قال: «تأييد وتسديد - أنّ جملة من المحدثين وأساطين المتقدمين قد صدروا كتبهم والاستدلال على مطالبهم بالآيات القرآنية كصاحب روضة الواعظين وصاحب دعائم الإسلام ومؤلف جامع الأخبار وغيرهم وقال ثقة الإسلام في الكافي: وأنزل إليه الكتاب فيه البيان والتبيان قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون ثم قال: وخلف في امته كتاب الله ووصيه أمير المؤمنين وامام المتقين، صاحبين مؤتلفين يشهد كل واحد منهما لصاحبه بالتصديق، ثم استدلل بجملة من الآيات على وجوب التفقه في الدين وأورد جملة من الأخبار الدالة على وجوب العمل بظاهر القرآن كما يأتي إن شاء الله.

واستدل الصدوق في الفقيه في باب المياه وباب القنوت وباب الجماعة وباب صلاة الليل وغيرها بجملة من الآيات ولم يورد خبراً في تفسيرها. وله في أوّل الاكمال كلام صريح في ذلك ولم يزل جملة من أصحاب الأئمة يستدلون على مطالبهم بالآيات القرآنية كما يأتي.

قال الفاضل الخليل القزويني في شرح العدة: أنّ حجّة القرآن وإن لم يحصل العلم بالمراد به ضروري الدين ان علم أنّه الظاهر فيجب العمل به ويجوز الحكم بأنّه الظاهر وإن لم يجز الحكم بأنّه مراد، وقال في موضع آخر: أنّ جواز التمسك بظاهر القرآن في مسائل الأصول والفروع ثابت ضرورة من الدين أو باجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع وإن لم يعلم حجّة كل اجماع، وقال في موضع ثالث: أنّ طريقة قدماء أصحابنا وهم الاخباريون أنّه يجوز مع بذل الوسع في المطلب وعدم وجدان الحكم في ظاهر الكتاب العمل

بأخبار الآحاد خاصة وقال المدقق الرضي القزويني في لسان الخواص: إنّ وجوب العمل بظاهر القرآن وإن كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي والحكم الواقعي إنّما يعلم من نصه السالم من احتمال خلافه المعلوم بقاء حكمه، ثمّ قال: إنّ القول بعدم جواز استنباط الأحكام من ظواهر الكتاب بدون سؤال الأئمة عليهم السلام عن تفسيرها ساقط بالضرورة الدينية والأخبار المتواترة معنى، وقال صاحب الفوائد الغروية: إنّ المتتبع يعلم أنّ دأب العلماء السابقين وكذا أصحاب الأئمة هو الاستدلال بظواهر القرآن ثمّ قال: ولهذا جعل جمع من علمائنا جواز العمل بالظواهر من جملة الضروريات، وقال أيضاً: لا خلاف في جواز العمل وصحة الاستدلال بما يكون نصّاً غير منسوخ والمشهور بل طريقة أصحابنا السلف والخلف إلّا الشاذ الذي أسلفنا ضعف مذهبه هو جواز العمل بالظاهر أيضاً وصحة الاستدلال به» (١٩).

الهوامش

- (١) الأنعام : ٣٨ .
- (٢) النحل : ٨٩ .
- (٣) البقرة : ٨٥ .
- (٤) النور : ٥٩ .
- (٥) النساء : ٨٢ .
- (٦) فصلت : ٤١ - ٤٢ .
- (٧) القمر : ١٧ .
- (٨) الأعراف : ٢٠٣ .
- (٩) الأنعام : ١١٤ .
- (١٠) غافر : ٢٠ .
- (١١) يونس : ٣٥ .
- (١٢) الاسراء : ١٠٥ .
- (١٣) راجع الأصول الأصلية والقواعد الشرعية : ٨٨ - ٩٣ .
- (١٤) آل عمران : ٧ .
- (١٥) البقرة : ٢ .
- (١٦) البقرة : ٩٧ .
- (١٧) البقرة : ٩٩ .
- (١٨) المائدة : ٥٥ .
- (١٩) الأصول الأصلية والقواعد الشرعية : ٩٣ - ٩٥ .

في رباب المكتبة الفقهية:

الفقه المنظوم

إعداد : السيّد محمّد جواد الجلالی (*)

القسم الثاني

(۲)

العقود والإيقاعات

١٩٠ - منظومة في الإيقاعات :

للشيخ علي ابن الشيخ عبد الله المظفر الذي كان حياً سنة ١٣١١ هـ. وهي أحد عشر كتاباً؛ أولها الطلاق وآخرها الصيد، تقع في أكثر من ألف بيت.

شعراء الغرى ٦ : ٢٩١

١٩١ - الدر المنضود = الدر المنضودة :

أرجوزة ألفية في صيغ العقود والإيقاعات وبعض أحكام الميراث، للشيخ

(*) محقق فى التراث الإسلامى .

ذكره السيد المرعشي في المسلسلات ٢ : ٣٥٧.

الذريعة ١ : ٤٨٤ ، ٨ : ١٣٧

١٩٢ - سفينة الغياث (منظومة في العقود والإيقاعات) :

لإبراهيم بن جليل العلوي التبريزي. طبعت في تبريز طبعة حجرية ، كما في معجم المطبوعات : ٥١٨.

١٩٣ - المنظومة البوسية :

مجهولة المؤلف، وصف فهرس مكتبة آية الله الكلبايكاني شرحاً لها باسم «المواهب القدسية في شرح المنظومة البوسية» في سبعة أجزاء، وقال: إِنَّ النسخة في باب البيع، وعدد أبيات أربعة أجزاء منها ١٤٣٢٥ بيتاً.

فهرس مكتبة الكلبايگانی ۱: ۱۷۳

الوقف

١٩٤ - أُرْجُوزَةٌ فِي الْوَقْفِ :

للسيد محمد علي ابن السيد صدر الدين الموسوي العاملي الأصفهاني، المتوفى سنة ١٢٧٤ هـ. قال العلامة الطهراني: توجد عند أحفاده بأصفهان. وله منظومة في الموارث أيضاً تأتي.

١٩٥ - كارنامه أوقاف :

لتاج الدين النسائي ، وهي في ٣٥٠ بيتاً ، بالفارسية ، وفيها ذم متولي أوقاف
خواف . طبعت في مجلة «فرهنگ ايران زمين» سنة ١٣٨٠ هـ .

الذريعة ٩ : ١١٨ ، ١٧ : ٢٣٠ ، ١٩ : ٢٦٧

١٩٦ - الطاعون والوباء :

نظم الشيخ محمد بن عبد الرحمان البكري الصديفي ، وهو سؤال شعري في
سنة عشر بيتاً عن الطاعون والوباء وفلسفتها ، ويجيب عليها البكري في ثمانية
وخمسين بيتاً ، نسخة منه في مكتبة المرعشي ضمن المجموعة ٣٨٣٥ .

أول السؤال :

ماذا يقول العالم المحقق الفاضل المجتهد المدقق

أول الجواب :

الحمد لله مبيد النقم والشكر لله معيد النعم
وبعد فالطاعون خير رحمة ونقمة على طغاة الأمة

التراث العربي في مكتبة المرعشي ٤ : ١٧

١٩٧ - مثنوي ريش نامه - بالفارسية ، في اللحية :

لعبيد زاکان نظام الدين عبيد الله الزاكاني قاضي قزوین ، المتوفى بها سنة ٧٧١
هـ ، مع مقدمة منثورة . أوله :

شکر وسپاس مر خالقي راکه بدست مشاطه قدرت
وآخره :

مراد ما نصيحت بود گفتم حوالت با خدا کرديم ورفتم

الذريعة ١٩ : ١٩٣

١٩٨ - مثنوي لسان الغيب في تمييز الصحة والعيب :

المسمى بـ (طاقديس) للمولى أحمد التراقي ، المتوفى ١٢٤٤ هـ ، المتخلص بصفائي ، وأكثره في الحكم والمواعظ ، جاء في آخر (الصفة الأولى) من طاقديس .

داستانم را كنون آمد ختام صفه اي از طاقديسم شد تمام

اي (صفائي) يك دوروزي لال باش قال را بگذار وفكر حال باش

صفه اي از چار صفه شد تمام آن سه باشد تا ترا آيد پيام

الذريعة ١٥ : ١٣٤ ، ١٨ : ٣٠٩ ، ١٩ : ٢٧٥ و ٢٣٨

في حرمة الغناء والشطرنج

١٩٩ - منظومة في الغناء وحرمتها ، لمحمد هادي . أولها :

عجزاً من الحمد لأغنى الأغنيا جاعلنا أمة خير الأنبيا

ومنها :

ثم محمد بهادٍ قد دعا يقول إثباتاً لأمر قد دعا

وأخرها :

إن الذي في أكثر المحامل للمتصوفين فهو عين الباطل

قال العلامة الطهراني : مختصرها في ٢٤ بيتاً في مكتبة ملك ب طهران .

الذريعة ٢٣ : ١٢٥

٢٠٠ - منظومة في الشطرنج :

للسيد مهدي أبو طابو البغدادي (١٢٧٧ - ١٣٢٩ هـ) .

شعراء الغري ١٢ : ١٨ ، مستدرك الذريعة ٢٦ : ٤٠

الأوزان والمقادير

٢٠١ - منظومة في الأوزان الشرعية :

للشيخ مرتضى ابن الشيخ عباس كاشف الغطاء (١٢٨١ - ١٣٤٩ هـ)، ذكر في حقّه في هامش ديوان «سحر بابل» ص ٢٦٠ أن: له منظومات وأراجيز في أبواب الفقه كالموازين والزكاة وغيرهما (انتهى). وفي معجم المطبوعات (٥٤٨): أن منظومته هذه طبعت في طهران سنة ١٣٢٢ هـ.

شعراء الغري ١١ : ٢٥٢

٢٠٢ - أرجوزة في الفقه والأصولين والموازين الشرعية :

للسيد قطب الدين محمد الذهبي الشيرازي، الذي فرغ من أرجوزة له في العوامل سنة ١١٣٠ هـ.

الذريعة ١ : ٤٩٠

النكاح

٢٠٣ - منظومة في النكاح وتوابعه :

للشيخ علي ابن الشيخ عبد الله المظفر، الذي كان حياً سنة ١٣١١ هـ، تقع في ٩٩٨ بيتاً.

شعراء الغري ٦ : ٢٩١

٢٠٤ - منظومة في النكاح:

للشيخ حسين ابن الشيخ مشكور بن جواد بن مشكور الحولايي النجفي،
المولود بها سنة ١٣١٣ هـ، وتقع في ألف وستين بيتاً. أولها:

قال حسين نجل مشكور علم نجل جواد فضله خص وعم
وقال في تاريخه:

الواحد الفرد على الإتمام أعان أرخ (غزة الصيام، ١٣٧٨ هـ

الذريعة ٢٣ : ١٤٥

٢٠٥ - أرجوزة في النكاح والطلاق:

للسيد محمد باقر ابن السيد أبي القاسم الحجة الطباطبائي الحائري، المتوفى
سنة ١٣٣١ هـ.

الذريعة ١ : ٥٠٥، ٢٣ : ١٤٥

٢٠٦ - أرجوزة في النكاح والطلاق:

للسيد حسين ابن العلامة السيد محمد بن الحسين الكاشاني الحائري، نظمها
في الكاظمية سنة ١٣٣٩ هـ، وطبعت بمطبعة دنگور في بغداد. أولها:

قال الحسين ابن النبي المصطفى محمد فخر الكرام الشرفا

الذريعة ١ : ٥٠٥

٢٠٧ - أرجوزة في النكاح:

للسيد محسن الأمين العاملي (١٢٨٤ - ١٣٧١ هـ)، ذكرها السيد المرعشي في
المسلسلات ٢ : ٧٢.

في أحكام العدد

٢٠٨ - أحسن العدد في مسائل العدد:

منظومة في أحكام العدة وأقسامها، للعلامة السيد محمد صادق ابن العلامة السيد محمد باقر الحجة ابن الميرزا أبي القاسم ابن السيد المجاهد الطباطبائي الحائري آل صاحب الرياض، (١٣٠٥ - ١٣٣٧ هـ). أولها:

أُحْمَدُكَ اللَّهُمَّ يَا مَنْ لَا تَعْدُ أَلَاؤُهُ حَمْدًا بِلا عَدٍّ وَحَدٍّ

طُبعت في بغداد مع بعض الأراجيز للناظم سنة ١٣٣١ هـ.

الذريعة ١: ٢٨٧ و ٤٨٥ - ٤٨٦

٢٠٩ - أَرْجُوزَةُ فِي الْعَدَدِ:

لمحمد علي بن محمد الأعسم النجفي، المتوفى سنة ١٢٣٣ هـ، تقرب من مئة بيت. أولها:

لنحمد الله مصلين على نبينا خير نبي أرسلنا

ثُمَّ عَلَى الْآلِ وَبَعْدَهُ فَقَدْ بَدَأَ إِلَى النِّظَمِ بِأَحْكَامِ الْعِدَدِ

قال العلامة الطهراني: وشرحها ولده العلامة الشيخ عبد الحسين بن محمد علي الأعسم، وطبعت مع الشرح في النجف سنة ١٣٤٩ هـ.

الذرية ١ : ٤٨٦

الرضاع

٢١٠ - أرجوزة في الرضاع:

للعلامة السيد محمد الجواد بن محمد بن محمد الحسيني الشقراي العاملي
النجفي (١١٦٠ - ١٢٢٨ هـ)، صاحب مفتاح الكرامة، نظمها باسم أستاذه آية الله
بحر العلوم الذي توفي سنة ١٢١٢ هـ، ورد في آخر كتاب المتاجر من مفتاح
الكرامة أنها تقرب من (١٤٠) بيتاً. أولها:

الحمد لله وصلى الباري على النبي الطاهر المختار
وآله الأطهار ما دار فلك وسبح الله مدى الدهر ملك
ومنها:

وبعد فالرضاع أمر جار في سائر الأعصار والأمصار
ومنها:

فهاك نظماً راق في الرضاع ليسهل الحفظ على الطباع
ومنها:

من يمن مولانا عظيم الأجر السيد المهدي فخر العصر
رأها العلامة الطهراني عند العلامة السيد آقا التستري.

الذريعة ١: ٤٧٥، ٢٣: ١١٠ - ١١١

٢١١ - أرجوزة في الرضاع:

للشيخ محمد علي بن محمد الأعمس النجفي، المتوفى سنة ١٢٣٣ هـ. أولها:

الحمد لله على إفضاله
ومن إلى الرضاع قد هدى الولد
بالرزق للطفل لدى استهلاله
لولاه لم يقدر على ذاك أحد
إلى قوله : مقدّمة :

صحّ الحديث عن نبيّ الأُمّة
أنّ الرضاع حكمه النسب
وعن بنيه السادة الأئمّة
وبعده فاعلم بأنّ الداعي
فيما له من حكم تحريم وجب
للنظم في مسائل الرضاع
إنّي رأيته كثيرة الشعب
والبحث عن أحكامها ممّا وجب

وشرحها ولده الشيخ عبد الحسين بن محمد علي ، المتوفى سنة ١٢٤٧ هـ ،
طبعت مع سائر أراجيزه في النجف سنة ١٣٤٩ هـ .

الذريعة ١: ٤٧٦، ١٣: ٧١ و ٧٢، ٢٣: ١١١

٢١٢ - منظومة في الرضاع :

للسيد صدر الدين محمد بن صالح بن محمد بن شرف الدين إبراهيم الموسوي
العاملي بن زين العابدين الموسوي الشحوري الشدغيني الأصفهاني (١١٩٣ - ١٢٦٣ هـ)
قال عنها العلامة الطهراني : هي تقرب من سبعين بيتاً . أولها :

إن أحرز الرضاع شرطه نشر
تحريم تزويج وتحليل نظر
ومنها :

ولحمة الرضاع لحمة النسب
وما لكل من أب ومن ولد
فالظئر والفحل إذا أم وأب
هذا بجنسه أخ وذاك جد
إخوة الاثنين بالمعنى الأعم
خال وخالة وعمّة وعم

وأخراها:

يبين زوجتا امرئ إحداهما قد أرضعت من أبوي أخراهما
ومثله الرضاع من أولادهما لا من أخ أو أخت أو أجدادها
وقد أتمها سنة ١٢٢٣ هـ.

وللمنظومة شرح لنفس المؤلف، نسخته مع المنظومة في المجموعة رقم ٧٨٩ في مكتبة استان قدس كما في فهرس هزار وپانصد نسخة خطي ص ٢٩٤. وهناك شرح آخر للميرزا محمد تقي الشيرازي بعنوان: «شرح الأرجوزة الرضاعية»، كما في الذريعة ١٣: ٧١.

هذا، وطبعت المنظومة مع شرح الناظم بعنوان «منظومة في الرضاع» بتحقيق السيّد محمد علي خادمي في قم - مؤسّسة أنصاريان سنة ١٤١٩ هـ = ١٩٩٨ م.
شعراء الغري ١٠: ٢٩١. الذريعة ١: ٤٧٦، ٢٣: ١١١ و ٣٤٠/م

٢١٣ - منظومة في الرضاع:

للمولى جعفر شرف الدين الواعظ التستري (١٢٥٠ - ١٣٣٥ هـ)، وهي نظم لكتاب المختصر النافع. أولها: «الحمد لله الذي قد أرضعنا».

وللناظم منظومة في الإرث في نظم المختصر النافع أيضاً، ستأتي.

الذريعة ١: ٤٧٥، ٢٣: ١١٠

٢١٤ - تقريب الأسماع:

وهي أرجوزة في الرضاع، للعلامة السيّد محمد صادق ابن السيّد محمد باقر الحجة الطباطبائي الحائري (١٣٠٥ - ١٣٣٧ هـ)، طبعت ببغداد سنة ١٣٣١ هـ. أولها:

الحمد لله عظيم المنن من ألهم الطفل رضاع اللبن

إلى تمام مئة وثمانية عشر بيتاً.

الذريعة ١: ٤٧٥

٢١٥ - كاشفة القناع :

منظومة في الرضاع للعلامة السيد محسن بن عبد الكريم الأمين العاملي صاحب أعيان الشيعة (١٢٨٤ - ١٣٧١ هـ) ، نظمها في سنة ١٣٢٨ هـ ، وطبعت سنة ١٣٣١ هـ ، وذكرها السيد المرعشي في المسلسلات ٢ : ٧٢ . أولها :

خير افتتاح القول باسم الله والحمد لله بلا تناهي

الذريعة ١ : ٤٧٦ ، ١٧ : ٢٤٣

٢١٦ - حصيلة اليراع في مسائل الرضاع :

للسيد حسن قشاقش بن محمود الأمين العاملي (١٢٩٩ - ١٣٦٨ هـ) ، كما في مجلة العرفان اللبنانية الصادرة في رجب ١٣٦٨ هـ ، وللناظم منظومة في الاجتهاد والتقليد ، تقدّم التعريف بها ، وأودها بتمامها الشيخ الخاقاني في شعراء الغري ٣ : ١٠٠ ، وهي في ١٧٧ بيتاً تقريباً . أولها :

لله حمدي وعلى الهداة محمد وآله صلاتي

وللرضاع قلبي قد انبرى إذ عمّت البلوى به بين الوري

ومنها :

سميته فصيلة اليراع للبحث عن مسائل الرضاع

وأخرها :

فهاك أحكام الرضاع المنزلة مشروحة ما شدد عنها مسألة

شعراء الغري ٣ : ١٠٠ - ١٠٧ . الذريعة ٢٣ : ١١١

الأطعمة والأشربة

٢١٧ - أرجوزة في فضائل الرمان = القصيدة الرمانية :

للسيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي، المتوفى سنة ١٢١٢ هـ. أولها :

يا طالباً فضائل الرمان أتلى لذاك سورة الرحمان

تجد بها الرحمان فيها فضله أجمله طوراً وطوراً فضله

والأرجوزة في سبعة وأربعين بيتاً، طبعت في آخر المواهب السنية في شرح الدرّة، ونسخة منها في مكتبة السيد المرعشي برقم ٢٧٩٢، كما في فهرس المكتبة ٧ : ٣٥٨.

الذريعة ١ : ٤٨٨، ١٧ : ١١٨

٢١٨ - الأرجوزة السفرجلية :

مجهولة الناظم، في (٣٣) بيتاً، في فوائد السفرجل وبعض الأحكام الفقهية المتعلقة به. أولها :

يا من إلى سر الفواكه اهتدى واستنطق الأولي تحزوا رشدا

ها نحن في مغاص هذه الدرر وكاشفو الأستار عن سر الشمر

نسخته بخط الناظم بتاريخ ١٣٠١ في مكتبة السيد المرعشي ضمن المجموعة رقم ١٧٨٥.

التراث العربي في مكتبة المرعشي ١ : ١٦٩

٢١٩ - منظومة في الأطعمة والأشربة وآدابها:

للشيخ محمد علي بن محمد الأعسم النجفي، المتوفى سنة ١٢٣٣ هـ، توجد بخط ابن الناظم الشيخ عبد الحسين الأعسم، فرغ من كتابتها عند العشاء ثامن شوال سنة ١٢٤٥ هـ، رآها العلامة الطهراني عند حفيده محمد جواد الأعسم. وطبعت مع منظومة الموائد سنة ١٣٤٩ هـ. أولها:

الحمد لله وصلى الباري على النبي أحمد المختار
وبعد فالعبد الفقير المحتمي بظل آل المصطفى ابن الأعسم
قال نظرت في كتاب الأطعمة من الدروس ما اقتضى أن أنظمه

أوردها الأستاذ الخاقاني بتمامها في شعراء الغري (١٠ : ٤٢ - ٤٨).
وللمنظومة شرح للشيخ محمد جواد مطر، المولود سنة ١٢٩٩، كما في شعراء الغري ٧ : ٤١٥.

الذريعة ١ : ٤٦٢، ٢٣ : ٨٥. شعراء الغري ٥ : ٤٤

٢٢٠ - منظومة الموائد ^(١):

للسيد كلب باقر بن كلب حسين الجايسي الهندي، المتوفى سنة ١٣٢٩ هـ، وقد تضمنت ^(٢) جميع أرجوزة الشيخ محمد علي الأعسم والد الشيخ عبدالحسين الأعسم وزيادة، وكأنها شرح مزج لها. أول أبياتها هو أول أبيات الأرجوزة السابقة، والفاصل بينهما قوسان هلايان، قال في تاريخ نظمها - وهو سنة ١٣٢٦ هـ - في آخرها:

فقل لتاريخ ختام النظم به صفت مشارب للقوم
طبعت في النجف سنة ١٣٤٩ هـ.

الذريعة ١ : ٤٦٢، ٢٣ : ٨٥ و ١٣٨

٢٢١ - منظومة في الأطعمة والأشربة:

للسيد محمد باقر ابن السيد أبي القاسم الحجة (١٢٧٣ - ١٣٣١ هـ).

الذريعة ٢٣ : ٨٥

٢٢٢ - أرجوزة في فضائل الملح:

للسيد مهدي ابن السيد علي البحراني الغريفي النجفي، المتوفى سنة ١٣٤٣ هـ،
أرسلها إلى العلامة السيد علي ابن العلامة الفقيه السيد محمد كاظم الطباطبائي
اليزدي. أولها:

الحمد لله وصلى الله على نبيه ومصطفاه

الذريعة ١ : ٤٨٨

٢٢٣ - آداب الضيافة:

منظومة بالفارسية في آداب الضيافة، ذكرها العلامة الطهراني في الذريعة
١ : ٢٤.

الصيد والذباجة

٢٢٤ - أرجوزة في الصيد والذباجة:

للعامة الشيخ مشكور بن محمد جواد بن مشكور الحولوي النجفي، المتوفى
سنة ١٣٥٣ هـ. أولها:

قال سمي جدّه المشكور نجل الجواد العيلم التحرير

فرغ من نظمها سنة ١٣٢٨ هـ، وطبعت بصيدا سنة ١٣٤٨ هـ.

الذريعة ١ : ٤٨٤

الوصايا

٢٢٥ - اللؤلؤ المنشور:

للمولى علي أصغر بن علي أكبر البروجردي، المولود سنة ١٢٣١، قال عنه العلامة الطهراني: هو في بعض خطب أمير المؤمنين عليه السلام، وبعض المنظومة فقهية الذريعة ١٨: ٣٨٦ في الوصايا، طبع على الحجر سنة ١٣١٠ هـ.

٢٢٦ - مثنوی فی الوصیة:

لخاكي الخراساني؛ لطف علي البروجردي، المتوفى ١٢٣٤ هـ، وهو في الوصية إلى ولده المولى هاشم، ذكره وأورد شطراً منه في كتاب مجمع الفصحاء
٢: ٩٠٩، ٤٤٥. الذريعة ١٩: ٣٣٥.

الفرائض

۲۲۷ - مشنوی فی الفرائض :

لجمال الدين محمد بن حسام المتوفى ٧٣٧ هـ، وتاريخ نظمه في سنة ٧٣٥ هـ.
أوله :

پس از تحمید ذات پاک یزدان درود مصطفی و نعت یاران

فرائض خوان که تعلیم فرائض بقول مصطفی هست از فرائض

ومنه :

دوشنبه آخر شهر مبارک باآخر آمد این نظم مبارک

پس از هفتصد گذشته خمس وعشرین خدایا رحم کن بر جمله آمین

وآخره :

چو هست ابن حسام ابن نظم را خاص
بروح او بسباید خواند اخلاص

الذريعة ١٩ : ٢٥٦

٢٢٨ - الرائض في الفرائض :

لتقي الدين حسن بن علي الحلبي (٦٤٧ - ٧٤٠ هـ)، ذكره الشيخ في كتابه الرجال : ٧٥٠، والشيخ الحر العاملي في أمل الآمل ٢ : ٧٢.

٢٢٩ - منظومة في الميراث :

للسيد أبي محمد الحسن بن علي بن الحسن الحسيني - المعاصر للشيخ إبراهيم ابن علي بن الحسن الكفعمي، المتوفى سنة ٩٠٥ هـ، كما في الذريعة ٥ : ١٣١ - نقل عنه الشيخ الكفعمي بعض المسائل العويصة في بعض مجاميعه، كما ذكره صاحب الرياض .
الذريعة ١ : ٤٥٣، ٢٣ : ١٣٩

٢٣٠ - مثنوي في الإرث :

بالفارسية، في ٧٣ بيتاً، رآه العلامة الطهراني في مكتبة ملك بطهران ضمن مجموعة تاريخ كتابتها ٩٧٤ هـ. أوله :

بعد حمد خدای بی همتا وزپی نعمت سید دو سراى

الذريعة ١٩ : ١١٢

٢٣١ - أرجوزة في الميراث :

للشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ. أولها :

يقول راجي العفو من ذي المنن عبيده محمد بن الحسن

الذريعة ١ : ٤٥٤، ٧ : ٢٠٩ - ٢١٠

٢٣٢ - خلاصة الأبحاث في مسائل الميراث:

وهي شرح الأرجوزة المذكورة آنفاً، لناظم الأصل الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ، وتقرب من ثلاثمئة بيت. أولها:

يقول راجي العفو من ذي المنن عبيده محمد بن الحسن

عامله مولاه بالإحسان والعفو والرحمة والغفران

ومنها:

سميتها خلاصة الأبحاث يا صاح في مسائل الميراث

رأى العلامة الطهراني نسخة منها في كتب الخوانساري بخط جمال الدين محمد قاسم العاملي، فرغ من كتابتها سنة ١١١٢ هـ.

قلت: وللأرجوزة شروح أخرى، منها: شرح تلميذ الناظم المولى محمد فاضل ابن محمد المشهدي المجاز من أستاذه سنة ١٠٨٥ هـ، كما في الذريعة ١٣: ٧٣، ونسخة من هذا الشرح بخط المؤلف بتاريخ ١٠٨٨ هـ في مكتبة المرعشي برقم ٥١٢٥ باسم شرح خلاصة الأبحاث. وشرح ابن أخت الناظم الشيخ أحمد بن الحسن الحرّ، كما في الذريعة ١٣: ٧٢.

الذريعة ١: ٤٥٤، ٧: ٢٠٩ - ٢١٠، ٢٣: ١٣٨. ومقدمة بداية الهداية

٢٣٣ - أرجوزة في الإرث:

للشيخ إبراهيم بن علي العاملي الجبعي (المعاصر للشيخ الحرّ، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ)، وفي أمل الآمل: إنّه فاضل صالح شاعر أديب معاصر، فيظهر منه حياته في تاريخ تأليف الأمل سنة ١٠٩٧ هـ.

الذريعة ١: ٤٥٢ - ٤٥٣

٢٣٤ - كاشفة الغوامض :

وهي أرجوزة في الفرائض ، لأحمد بن رجب البغدادي ، مؤلف توضيح الأحكام في شرح شرائع الإسلام ، نظمها سنة ١١٤١ هـ . أولها :

قال الفقير أحقر العباد أحمد بن رجب البغدادي
الحمد لله الذي أنشأ الأمم وقدّر الموت عليهم وحتم
وقدّر فرائض الميراث بمحكم التنزيل للوژات
ومنها :

سمّيتها كاشفة الغوامض يا صاح في مسائل الفرائض
ومنها : في ولاء الإمامة :
ويصنع الإمام مع وجوده ما شاء بالمال على مقصوده
وفي زمان الغيبة فالعالم بالشرع في تقسيم ذاك قائم
ومنها : في العصة :

وإن تزد فالزائد قد أوجبه أهل الخلاف أنه للمعصب
وعندنا على ذوي السهام يرد ذي الزائد بالتمام

الذريعة ١ : ٤٥٣ ، ١٧ : ٢٤٢

٢٣٥ - الدرّة الحيدرية :

وهي أرجوزة في الإرث لبعض الأصحاب . أولها :

الحمد والشكر كما ينبغي لخير وارث أرسل هاديا
وقال الناظم في تأريخه تعمية : (بدرّتي نسياً وشبهاً وقعا) .

السيد محمد جواد الجلاي

فورى التاريخ باعتذاره عن وقوع النسيان والاشتباه في درّته، قال العلامة الطهراني: ولعلّ التورية بأن يضمّ عدد نسي = ١٢٠، وعدد شبه = ٣٠٧، إلى عدد درّتي = ١٢٢٦، فيصير المجموع ١٠٤١؛ إذ لو حسبنا عدد جميع حروف المصراع يصير المجموع ١٢٢٦، والحال أنّ المجموعة الموجود فيها النسخة عتيقة جداً.

الذريعة ١: ٤٥٣، ٨: ٩٧

٢٣٦ - أرجوزة في الإرث:

للشيخ محمد علي بن محمد الأعسم النجفي، المتوفى سنة ١٢٣٣ هـ. أولها:
نحمدك اللهم يا من شرعا ديناً به النبي طه صدعا
ومن أبان حكم الإنسان حياً وميتاً بأحسن البيان
ومنها:

الإرث في الشرع بأمرين وجب بالنسب الثابت شرعاً والسبب
وبعد لما أن وقفت في الأثر على حديث جاء من خير البشر
تعلموا علم الموارث وقد سمّاه نصف العلم فيما قد ورد

رأى العلامة الطهراني منها نسخاً كثيرة، منها نسخة مع شرح ابنه الشيخ عبد الحسين بن محمد علي المتوفى سنة ١٢٤٧ هـ، وطبعت في النجف سنة ١٣٤٩ هـ، مصرحاً فيها بأنّ الأرجوزة لوالده.

شعراء الغري ١٠: ٤١ وانظر ٥: ٤٤. الذريعة ١: ٤٥٤، ١٣: ٧٣، ٢٣: ١٣٩

٢٣٧ - أرجوزة في الإرث:

للسيد محمد علي ابن العلامة السيد صدر الدين الموسوي العاملي الأصفهاني المتوفى سنة ١٢٧٤ هـ، وهي ناقصة ذكرها السيد حسن الصدر في التكملة.

الذريعة ١: ٤٥٤، ٢٣: ١٣٩ و ١٤٧

٢٣٨ - أرجوزة في الإرث :

للحاج ميرزا عسكري ابن ميرزا هداية الله ابن العلامة ميرزا مهدي الشهيد الرضوي المشهدي، المتوفى سنة ١٢٨٠ هـ، ذكره تلميذه في فردوس التواريخ.

الذريعة ١ : ٤٥٤، ٢٣ : ١٣٨

٢٣٩ - أرجوزة في الموارث :

للسيد محمد باقر بن المرتضى الطباطبائي اليزدي الحائري، المتوفى ١٢٩٨ هـ، وهي في مقدمات ومقاصد، وله شرح للمقدمة الأولى من أرجوزته، نسختها بخط المؤلف في مكتبة المرعشي ضمن المجموعة رقم ٢١٢٨، كما في التراث العربي في مكتبة المرعشي : ٣ : ٢٤٣.

٢٤٠ - أرجوزة في الإرث :

للسيد علي البحراني المتوفى في النجف حدود سنة ١٣٠٠ هـ، وهو من تلاميذ الفقيه الشيخ محمد طه نجف، توفي قبل وفاة أستاذه بسنتين، وابن عم السيد عدنان الذي توفي سنة ١٣٤١ هـ.

الذريعة ١ : ٤٥٤، ٢٣ : ١٣٩. أنوار البدرين : ٢٤٣

٢٤١ - أرجوزة في الإرث :

للسيد علي بن محمد بن علي بن إسماعيل بن أبي جعفر محمد بن علي بن أحمد المقدس دفين « لملوم » ابن هاشم بن علوي عتيق الحسين عليه السلام ابن السيد حسين الغريفي الموسوي البحراني البلادي (١٢٦٤ - ١٣٠٢ هـ).

الذريعة ١ : ٤٨٩. شعراء الغري : ٦ : ٢٨٨

٢٤٢ - أرجوزة في الإرث :

للشيخ موسى ابن الشيخ أمين شرارة العاملي، المتوفى سنة ١٣٠٤ هـ، وهي
تقرب من (٢٥٠) بيتاً. أولها:

ما يوجب الميراث إما سبب تزويجاً أو ولأ وإما نسب

ولتلميذه الشيخ عبد الله نعمة - المولود سنة ١٣٣٤ هـ - شرح لهذه المنظومة كما
في شعراء الغري ٥: ٥٤٧ - ٥٤٨.

٢٤٣ - منظومة في الموارث:

للشيخ موسى ابن الشيخ أمين العاملي الشهير بشرارة (١٢٦٧ - ١٣٠٤ هـ).
وهي بديعة تقع في ٢٤٨ بيتاً. شعراء الغري ١١: ٤٧٤.

٢٤٤ - منظومة في الموارث:

للسيد هاشم بن أحمد بن الحسين الموسوي الأحسائي، المتوفى سنة ١٣٠٩ هـ،
والنسخة عند ولده السيد ناصر. الذريعة ١: ٤٥٥، ٢٣: ١٣٩.

٢٤٥ - منظومة في الإرث:

مجهولة المؤلف، في سبع أوراق، ضمن المجموعة رقم ٢١٢١ في مكتبة آية
الله الكلبايگاني بقم، تأريخ نظمها سنة ١٣٠٣ هـ، وتاريخ التحرير ١٣١٥ هـ.

فهرس مكتبة الكلبايگاني ٢: ١٦٨

٢٤٦ - نبذة الفرائض:

منظومة في الإرث، للآخوند المولى علي القزويني الخوئي الخويني الحائري،
المتوفى سنة ١٣١٨ هـ، وهي مرتبة على مقدمة وثلاثة أبواب، والنسخة بخط
الناظم، تاريخ كتابتها ١٣٠١ هـ. أولها:

الحمد لله على ما فرضا للرحم الميراث مما افترضا

ومنها:

وأحقّر الخلق عليّ نظماً منشوره فراق حيث انتظما
وللمؤلّف منظومات في أصول الفقه ونظم لفرائد الأصول، كما في الذريعة
١٣٠: ٨.

الذريعة ١: ٤٥٤، ٢٤: ٣٦

٢٤٧ - متاع الوارثين:

منظومة في الإرث للشيخ محمود النجم آبادي الطهراني، طبعت في طهران سنة
١٣٢٢ مع مقدمة منظومة لولده عبد الحسين. منها قوله:

چون شقوق ارث در وی شد تمام شد متاع الوارثين اورا بنام
حبّذا از اين متاع الوارثين كاسم وتاريخش بهم آمد قرين
آندميكه نظم او شد برقرار هشت وسيصد بد فزونتر از هزار

الذريعة ٩: ١١٧٤، ١٩: ٢٨١

٢٤٨ - أرجوزة في إرث الزوجة من ثمن العقار بعد الأخذ بالخيار:

للعلامة السيد محمد باقر الحجة ابن ميرزا أبي القاسم ابن السيد حسن ابن
السيد محمد المجاهد الطباطبائي الحائري (١٢٧٣ - ١٣٣١ هـ)، في ستين بيتاً.
أولها:

إن مات من قد اشترى أرضاً جعل للبائع الخيار إن ردّ البدل
وموته عن زوجة وعن ولد فاخصّت الأرض به ما لم ترد
وحيث ردت حكم القوم بأن شاركت الزوجة في ملك الثمن

الذريعة ١: ٤٥٥، ٢٣: ٧١ - ٧٣

٢٤٩ - أُرْجُوزَةٌ فِي الْإِثْرِ:

للشيخ عبد الهادي ابن الحاج جواد ابن الشيخ كاظم البغدادي التجفي المعروف بالهمداني ، المتوفى بكرند سنة ١٣٣٣ هـ ، رآها العلامة الطهراني مع أرجوزة الدرّة له في كتب العلامة الحجّة السيّد ميرزا علي آقا الشيرازي .
الزريعة ١: ٤٥٣

٢٥٠ - منظومة في الإرث:

وهي نظم لكتاب الإرث من المختصر النافع، للمولى جعفر شرف الدين بن محمد باقر بن حسين علي التستري المعمر، المتوفى سنة ١٣٣٥ هـ. أولها:

الحمد لله الذي قد صدقا عباداه وعداً لهم محققا
أورثهم جميع أرضه وذل جميع الأشياء لهم من الأزل
توجد عند حفيده الشيخ مهدي بن محمد ابن المولى جعفر.

الذريعة ١: ٤٥٣، ٢٣: ٧١ و ١٣٨

٢٥١ - أرجوزة في الإرث:

للسيد محمد ابن العلامة معز الدين محمد مهدي بن الحسن الحسيني القزويني
الحلي، المتوفى سنة ١٣٣٥ هـ، فرغ من نظمها سنة ١٣٣٢ هـ، وطبعت في النجف
بمطبعة حبل المتين. أولها:

افتتح النظم بحمد المنعم مصلياً على النبي الأكرم

الذريعة ١ : ٤٥٥

٢٥٢ - منظومة في حرمان الزوجة عن عين العقار:

وهي في ٥١ بيتاً، للسيد محمد صادق ابن السيد محمد باقر الحجة بن أبي القاسم الحسن ابن السيد محمد المجاهد الطباطبائي (١٣٠٥ - ١٣٣٧ هـ). أولها:

الحمد لله مصلياً على خير نبي قد طوى السبع العلي

وآخرها:

وورثت من قيمة البناء يوم حصول الفسخ لا الشراء

الذريعة ٢٣ : ١٠٣

٢٥٣ - منظومة في الحبة:

وهي في ٧١ بيتاً، للسيد محمد صادق الطباطبائي (١٣٠٥ - ١٣٣٧ هـ) أيضاً .
أولها:

أحمد من حبا النبي المصطفى خاتم رسله الكرام المصحفا
وآخرها:

وثلث ماله يعمّ مطلقاً ثلث الحبا عممه أو أطلقا

الذريعة ٢٣ : ١٠٢ - ١٠٣

٢٥٤ - ذريعة الناهض إلى تعلم الفرائض:

وهي أرجوزة في الموارث، نظمها السيد أبو بكر بن عبد الرحمان بن محمد
العلوي الحسيني الحضرمي، المتوفى بحيدرآباد سنة ١٣٤١ هـ.

الذريعة ١ : ٤٥٣، ١٠ : ٣٢

٢٥٥ - الوجيزة = منظومة في الموارث:

لعبد الحسين بن جواد مبارك النجفي (١٣٠١ - ١٣٤٦ هـ).

تقرب من خمسمئة بيت، فرغ من نظمها في ١٧ رجب ١٣٢٨ هـ، وهي مرتبة
على مقدّمة وفصلين وتنمّة، موجودة بخطّه عند ابنه الشيخ مرتضى مبارك.

الذريعة ٢٥ : ٥٠

٢٥٦ - الدر المنزود :

أرجوزة ألفية في صيغ العقود والإيقاعات وبعض أحكام الميراث ، للشيخ عبد الله ابن الشيخ محمد حسن المامقاني النجفي ، المتوفى سنة ١٣٥١ هـ . أوله :

أبدأ باسم الله ذي الجلال ثم بحمده على التوالي

نظمه في سنة ١٣٤٦ هـ ، وطبعه في تلك السنة ، ومادة تأريخه : « هو منزود الدر » ١٣٤٦ هـ .
الذريعة ٨ : ١٣٧

٢٥٧ - منظومة في الفرائض :

للشيخ محسن ابن الشيخ شريف الجواهري (١٢٩٥ - ١٣٥٥ هـ) ، مرتب على مقدمة من بعدها مقاصد وخاتمة في الحساب ، خرج منه المقدمة والمقاصد ، وأما الخاتمة فقد خرج أكثرها وبقي منها شيء ، والموجود منه قريب من خمسمئة بيت .
أوله :

حمداً لمن بلطفه قد أوجبا مفروض حق لجميع الأقربا
وله شرح هذه المنظومة أيضاً .

شعراء الغري ٧ : ٢٤٢ . الذريعة ٢٣ : ١٢٥

٢٥٨ - سفينة الغياث في فقه الميراث :

منظومة في الميراث لإبراهيم العلومي (١٢٦٢ - ١٣٥٦ هـ) ، طبعت في إيران سنة ١٣٥٨ش في ٧٢ صفحة ، كما في معجم المطبوعات : ٥٤٨ .

٢٥٩ - جناح الناهض إلى تعلم الفرائض :

أرجوزة في الإرث ، للعلامة السيد محسن بن عبد الكريم الحسيني الأمين العاملي (١٢٨٤ - ١٣٧١ هـ) .

ومنثور هذا الكتاب للمؤلف نفسه في مجلدين اسمه «كشف الغامض في أحكام الفرائض» كما في الذريعة ١٨ : ٤٣، ومختصره للمؤلف نفسه أيضاً باسم «سفينة الخائض في بحر الفرائض» كما في الذريعة ١٢ : ١٩٦. ذكره السيد المرعشي في المسلسلات ٢ : ٧٢.

شعراء الغري ٧ : ٢٥٩، الذريعة ١ : ٤٥٤، ٥ : ٥١٢ - ١٥٣

٢٦٠ - لوامع الفرر = منظومة في الموارث :

للشيخ محمد رضا ابن الشيخ قاسم ابن الشيخ محمد بن ناصر القراوي، (١٣٠٣ - ١٣٨٥ هـ).

شعراء الغري ٨ : ٤٠٢

٢٦١ - منظومة في الإرث :

للشيخ محمد ابن الشيخ أحمد المحمدي الخوئي، الذي كان حياً سنة ١٣٨٨ هـ. وعدد أبياتها ١١٢٢ بيتاً، نظمها في سنة ١٣٤٧ هـ، طبعت بالقطع الصغير في ٨٣ صفحة في إيران ١٣٨٨. أولها :

باسم القديم الوارث المهيم
أشكره شكراً على ما أنعم
حمداً لمن لا زال خير محسن
ولست إلا أستعين بالمنعم
وأخراها :

شرعت نظمها بأيام التسع
فرغت عنها في عشية الدرر

٢٦٢ - مدينة الأبحاث في مسائل الميراث :

نظم الشيخ محسن بن محمد رفيع الجيلاني الأصفهاني، وهي في ثلاثئة وستة وثلاثين بيتاً في أحكام الإرث وطبقات الوراث وغيرها مما يرتبط بالإرث، بخط

السيد محمد جواد الجلالى

الناظم ظاهراً، في مكتبة السيد المرعشى ضمن المجموعة ١٣٧٩. أولها:

من بعد حمد واهب العطايا مصلياً لأشرف البرايا

وآله ساداتنا العلاء أئمة الهداة بالولاء

التراث العربى فى مكتبة المرعشى ٥ : ٣٣

٢٦٣ - أرجوزة فى الفرائض :

ليحيى بن أبى بكر الحنفى ، نسختها فى مكتبة المرعشى ضمن المجموعة رقم ٤٦٦٥ الصفحات ٤٨ - ٥٨ ، وهى فى أكثر من مئتين بيت فى متشابهات مسائل الإربث على طريق السؤال والجواب تسهلاً للحفظ . أول الموجود منها :

مات عن الوراثة هم صنفان فمنهم ابن سهمه ألفان
وآخرها :

لكى يرى أحسن وجه نوراً منشئها وحوار عين صوراً

فهرس مكتبة آية الله المرعشى ١٢ : ٢٥٤

٢٦٤ - نظم اللآلى فى أحكام الموارث وتقسيم التركة :

ويسمى فتاوى الميراث - بالفارسية - للمولوى جعفر على صاحب الكسندوى الهندي ، طبع بلكهنو .
الذريعة ٢٤ : ٢٢٤

٢٦٥ - منظومة فى الميراث :

للشيخ أعظم النجفى ، نسخة منها فى مكتبة المسجد الأعظم بقم ضمن المجموعة رقم ٥٠٦ ، كما فى فهرس المكتبة : ٤٥٣ .

٢٦٦ - أرجوزة فى الإربث :

لبعض العلماء على مذاهب الزيدية . أولها :

أول ما نستفتح المقالاً بذكر حمد ربنا تعالى

قال العلامة الطهراني: توجد في خزانة كتب سيدنا الحسن صدر الدين.

١٣٩: ٢٣، ٤٥٣: ١

٢٦٧ - منظومة في الإرث:

مجهولة المؤلف، نسختها ضمن المجموعة رقم ٥٧٠ في المكتبة الرضوية بمشهد، كما في فهرس هزار وپانصد نسخه خطي: ٢٦٨.

القصاص والحدود

٢٦٨ - منظومة في القصاص والحدود والديات:

لجواد عندليب الآملي. طبعت في آمل سنة ١٣٦٥ ش، في ٨٤ صفحة، كما في معجم المطبوعات: ٥٤٩.

الديات

٢٦٩ - أرجوزة في الديات:

للشيخ محمد علي بن محمد الأعسم النجفي، المتوفى سنة ١٢٣٣ هـ. أولها:

يخيّر العامد في الديات بألف دينار وألف شاة

وهي مختصرة، طبعت مع أراجيزه في النجف سنة ١٣٤٩ هـ.

الذريعة ١: ٤٧٣. وانظر: شعراء الغري ٥: ٤٤

٢٧٠ - منظومة في الديات :

للحاج مولى آقا أحمد بن مصطفى ابن الحاج مولى أحمد الخوئيني القزويني
(١٢٤٧ - ١٣٠٧ هـ) ، ذكرها في ترجمته بخطه في آخر كتابه « مرآة المراد في
تراجم الأوتاد » ، كما في فهرس التراث العربي في مكتبة المرعشي (٢ : ٤٦) ،
أولها :

قال فقيه الدهر ابن أحمد أحمد بن مصطفى بن أحمد
ومنها :

نظمتها مسافراً بالخمسة فصانها الله بحق الخمسة
وآخرها :

في خمسة الأيام هذا قد نظم باسم الإله والنبي قد ختم
قال العلامة الطهراني : إنَّ النسخة عند ولده الفاضل ميرزا حسين .

الذريعة ١ : ٤٧٢ ، ٢٣ : ١٠٧

الهوامش

- (١) تقدّمت منظومة بهذا الاسم في نظم القواعد الفقهية بالرقم (٣٩).
- (٢) التضمين: أن يعمد الشاعر إلى بيت شاعر أو شطر بيت من شاعر فيجعله ضمن أبياته ، ويسمّى استعانة أو إيداعاً .

درّة نجفية

(في الفرق بين الإجزاء والقبول)

ملنقطة من كتاب الدرر النجفية

للمحدث الكبير الشيخ يوسف البحراني رحمته الله

□ تحقيق: الشيخ خالد الغفوري

[عرض ما أفاده الشيخ البهائي :]

قال شيخنا البهائي عطر الله مرقده في الأربعين في شرح الحديث الثلاثين المتضمن لعدم قبول صلاة شارب الخمر أربعين يوماً^(١) ما صورته :

« لعلّ المراد بعدم قبول صلاة شارب الخمر أربعين يوماً عدم ترتّب الثواب عليها في تلك المدة ، لا عدم إجرائها ؛ فإنّها مجزية اتفاقاً . فهو يؤيد ما يستفاد من كلام السيد المرتضى علم الهدى أنار الله برهانه من أنّ قبول العبادة أمر مغاير للإجزاء ، والعبادة المجزية المبرئة للذمة المخرجة من عهدة التكليف ، والمقبولة هي ما يترتّب عليها الثواب ، ولا تلازم بينهما ولا اتحاد كما يظنّ . ومما يدلّ على ذلك :

١ - قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾^(٢) مع أنّ عبادة غير المتقي مجزية إجمالاً .

٢ - وقوله تعالى - حكاية عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام -: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ ^(٣) مع أنهما لا يفعلان غير المجزي.

٣ - وقوله تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ﴾ ^(٤) مع أن كلاهما فعل ما أمر به من القربان.

٤ - وقوله ﷺ: «إِنَّ مِنَ الصَّلَاةِ لَمَا يُتَقَبَّلُ» ^(٥) نصفها وثلثها وربيعها إلى العشر ، وإنّ منها لما يَلْفُ ^(٦) كما يَلْفُ الثوب الخلق فيضربُ ^(٧) بها وجه صاحبها» ^(٨) والتقريب ظاهر.

٥ - ولأنّ الناس لم يزالوا في سائر الأعصار والأمصاّر يدعون الله تعالى بقبول أعمالهم بعد الفراغ منها، ولو اتحد القبول والاجزاء لم يحسن هذا الدعاء إلّا قبل الفعل.

فهذه الوجوه الخمسة تدلّ على انفكاك الإجزاء عن القبول.

وقد يجاب عن الأوّل: بأنّ التقوى على ثلاث مراتب:

أولها: التنزّه ^(٩) عن الشرك، وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ ^(١٠) قال المفسّرون: هي قوله «لا إله إلّا الله».

وثانيها: التجنّب عن المعاصي.

وثالثها: التنزّه عمّا يشغل عن الحقّ جلّ وعلا.

ولعلّ المراد بالمتقين أصحاب المرتبة الأولى، وعبادة غير المتقين بهذا المعنى غير مجزية، وسقوط القضاء لأنّ الإسلام يجبّ ما قبله.

وعن الثاني: بأنّ السؤال قد يكون للواقع والغرض منه بسط الكلام مع المحبوب وعرض الافتقار له ، كما قالوه في قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تَوَاخُنَا إِن نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ ^(١١) على بعض الوجوه.

وعن الثالث: بأنّه يعبر بعدم القبول عن عدم الإجزاء، ولعلّه لخلل في الفعل.

وعن الرابع: أنَّه كناية عن نقص الثواب وفوات معظمه.

وعن الخامس: أنَّ الدعاء لعلَّه لزيادة الثواب وتضعيفه.

وفي النفس من هذه الأجوبة شيء، وعلى ما قيل في الجواب عن الرابع ينزل عدم قبول صلاة شارب الخمر عند غير السيد المرتضى عليه السلام» (١٢) انتهى كلامه، زيد إكرامه، وعلا في الفردوس مقامه.

ويظهر منه الميل إلى ما ذهب إليه السيد المرتضى رضي الله عنه في هذه المسألة حيث استدللّ له بهذه الأدلة الخمسة وطعن فيما ذكره من الأجوبة عنها بأنّ في النفس منها شيء.

[ثمرة البحث :]

أقول: ومظهر الخلاف في هذه المسألة يقع في مواضع:

منها صلاة شارب الخمر كما صرّح به في الخبر المذكور.

ومنها صلاة من لا يقبل بقلبه على صلاته كما صرّحت به جملة من الأخبار من أنّه لا يقبل منها إلّا ما أقبل عليه بقلبه .

ومنها عبادة غير المتقي كما يعطيه ظاهر الآية المتقدمة، وما عدا صلاة المرائي من ذلك القبيل كما ذكره السيد رحمته، بل جعلها لهذه المسألة كالأصل الأصل حتى فزَعُوا عليها هذه الأفراد المذكورة وجعلوها من جملة جزئياتها المشهورة فيتضح لك ما فيه مما يكشف عن باطنه وخافيه.

[أدلة استلزام الإجزاء للقبول:]

هذا، والذي يظهر لي هو القول باستلزام الإجزاء للقبول، كما هو المرتضى عند جلّ أصحابنا رضوان الله عليهم والمقبول. ولنا عليه وجوه:

منها: أَنَّ الصِّحَّةَ المَعْبَرُ عنها بالإجزاء امَّا أَنْ يفسَّرَ بما هو المشهور - وهو الظاهر المنصور - من أنَّها عبارة عن موافقة الأمر وامتناله ، وحينئذ فلا

ريب أنّ ذلك يوجب الثواب وعلى هذا فالصحة مستلزمة للقبول.

أو يفسّر بمعنى ما أسقط القضاء، كما هو المرتضى عند المرتضى.

وفيه: أنّه يلزم القول بترتب القضاء على الأداء، وهو خلاف ما يستفاد من الأخبار، وما صرح به غير واحد من علمائنا الأبرار من أنّ القضاء بأمر جديد، ولا ترتّب له على الأداء.

ومنها: أنّ الظاهر أن لا خلاف بين كافة العقلاء في أنّ السيد إذا أمر عبده أمراً إيجابياً بعمل من الأعمال ووعده الأجر على ذلك العمل فامتثل العبد ما أمره به مولاه فإنّه يجب على السيد قبوله منه والوفاء بما وعده، فلو أنّه رده عليه ولم يقبله منه ومنعه الأجر الذي وعده مع أنّه لم يخالف شيئاً ممّا أمره به فأنهم لا يختلفون في لومه ونسبته إلى خلاف العدل، سيّما إذا كان السيد ممّن يصف نفسه بالعدل والإكرام ويتمدّح بالفضل والانعام.

وما نحن فيه كذلك؛ إذ الفرض أنّ المكلف لم يخلّ بشيء يوجب الإبطال، ولم يأت بمنافٍ يوجب الإخلال.

فإن قيل: إنّّه قد أُخلّ فيها بالاقبال الذي هو روح العبادة، كما ورد من أنّه لا يقبل منها إلّا ما أقبل عليه بقلبه فربما قبل نصفها أو ربعها أو نحو ذلك.

قلنا: لا ريب أنّ الأمر بالاقبال والتوجّه والخشوع إنّما هو أمر استحبابي، وكلامنا الذي عليه بني الاستدلال إنّما هو في الأمر الإيجابي، فلا منافاة. وأمّا الأخبار فيجب تأويلها بما سنذكره إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّا نقول: إنّ عدم القبول مستلزم لعدم الصحة فإنّه لا يخلو: إمّا أن يراد بعدم القبول الردّ بالكلية وعود العمل إلى مصدره كما كان قبل الفعل، فيكون كأنّه لم يفعل شيئاً بالمرة، ولا ريب أنّ هذا منافٍ للصحة؛ إذ هي نوع من القبول لاسقاطها التكليف الثابت في الذمة ببقين، فكيف يعود العمل إلى مصدره كما كان أولاً؟!

وإما بأن يراد به إيقاف العمل على المشية واحتباسه حتى يحصل له مكمل فيقبل أو محبط فيردّ نظراً إلى ما ورد من احتباس صلاة مانع الزكاة حتى يزكي ونحوه، فهو منافٍ للصحة أيضاً عند التحقيق والتأمل بالنظر الصائب الدقيق؛ لأنّ الاحباط والإيقاف لا يكون إلا لوجود مانع من القبول بالفعل أو فقد شرط، وعندهما تنتفي الصحة؛ لما عرفت من أنّها نوع من القبول، وقد فرضنا انتفاءه.

هذا، وأمّا لو فرض القبول بعد الإيقاف والاحتباس فانما هو تفضّل ابتدائي غير مستند إلى صحة العمل، وإلا لم يكن للإيقاف والاحتباس معنى، وهذا كما جاء في كثير من الأخبار قبول أعمال الناصب بعد رجوعه إلى القول بالولاية^(١٣)، وحينئذٍ فيجب حمل عدم القبول الوارد في صلاة من لم يقبل على صلاته كلّاً أو بعضاً، والوارد في صلاة شارب الخمر، وكذا في صلاة غير المتقي، على عدم القبول الكامل، بمعنى عدم ترتّب الثواب الموعود به من أقبل على صلاته ومن ترك شرب الخمر ومن اتقى الله تعالى والسالم عن معارضة المعاصي التي توجب من العذاب مثل ما يوجبه قبول العمل من الثواب حتى يصير العمل عند الموازنة كأنّه لم يفعل.

ثمّ إنّه يحتمل أيضاً حمل حديث شارب الخمر على أنّه لا يوفّق مع عدم الاتيان بالتوبة النصوح إلى الاتيان بصلوته كاملة الشرائط خالية من الموانع في تلك المدة.

ونقل بعض مشايخنا المحققين من متأخري المتأخرين بالنسبة إلى قوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾^(١٤) أنّه قد ورد الخبر بطرق عديدة عن أهل البيت عليه السلام أنّ المراد بالمتقين في الآية هم الموحّدون من الشيعة، وحينئذٍ فالمعنى أنّ غير الموحدين من الشيعة لا يجب على الله تعالى القبول منهم لعدم إتيانهم بشرائط الصحة والقبول من العقائد الحقّة وإنّه إن قبلت أعمالهم بعد الانابة والتوبة فانما هو تفضّل منه سبحانه، وربما ورد جزاؤهم على الأعمال

وهو محمول على الجزاء المنقطع العاجل دون الثواب المتصل الآجل .

ومنها: أنّه لا خلاف بين أصحاب القولين المذكورين في أنّ العبادة المتصفة بالصحة والإجزاء مسقطا للعقاب الموعود به تارك العبادة، ولا ريب أنّ إسقاطها العقاب مستلزم للقبول؛ إذ لو لم يقبل لكان صاحبها باقياً تحت العهدة وكان مستحقاً للعقاب بلا ارتياب، إذ المفروض أنّ سقوط العقاب إنّما استند إليها لا إلى التفضّل منه تعالى .

فإن قيل: إنّ القبول إنّما هو عبارة عن الجزاء عليها بالثواب .

قلنا: متى ثبت استلزام سقوط العقاب للقبول بمعنى أنّ الشارع إنّما أسقط عن المكلف العقاب والمؤاخذة لقبوله لها ترتّب عليها الثواب البتّة .

هذا، وأمّا ما ذكره ﷺ من الوجوه الخمسة فقد عرفت الجواب عن أكثرها بما ذكرناه في الوجه الثالث .

بقي الكلام في الدليل الثالث من أدلّته، وهو قوله: ﴿ فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ﴾ ^(١٥) .

والجواب عنه: هو ما ذكره طاب ثراه، وهو جواب عارٍ عن وصمة النقض والايراد مؤيد بأخبار السادة الأبرار الأمجاد عليهم صلوات ربّ العباد، فإنّها قد تضمّنت أنّ هابيل كان صاحب ماشية، فعمد إلى أسمن كبش كان في ضأنه فقربّه، وقابيل كان صاحب زرع فقرب من شرّ زرعه ضعفاً من سُنبل، قال المحدث الكاشاني عطر الله مرقده في تفسيره الصافي - بعد ذكره قوله سبحانه ﴿ فتقبل من أحدهما ﴾ ما لفظه -: « لأنّه رضي بحكم الله وأخلص النية له وعمد إلى أحسن ما عنده وهو هابيل » ^(١٦) وقال بعد قوله: ﴿ ولم يتقبل من الآخر ﴾ ما لفظه: « لأنّه سخط حكم الله ولم يخلص النية في قربانه وقصد إلى أخسّ ما عنده وهو قابيل » ^(١٧)، انتهى .

وبذلك يتضح لك: أنّ الجواب المذكور عارٍ عن وصمة القصور، وحينئذٍ

فيحتمل - والله أعلم - أنَّ المراد بقوله: ﴿ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ يعني المخلصين في ذلك العمل القاصدين به وجهه سبحانه، وعلى هذا فلا دلالة في الآية على ما ادَّعاه رحمته؛ إذ العمل متى كان غير خالص لوجهه تعالى فهو غير مجزٍ ولا صحيح فضلاً عن أن يكون مقبولاً كما سيَتَّضح لك في آخر هذه المقالة بأوضح دلالة.

ولو أريد بالمتقين في الآية هو من لم يكن فاسقاً مطلقاً للزم منه بطلان عبادة الفاسق وإن اشتملت على شرائط الصحة والقبول ما عدا التقوى، وحينئذ فلا تقبل إلا عبادة المعصوم ومن قرب من درجته، وهم أقل قليل؛ إذ قلَّ ما ينفك من عداهم عن الذنوب.

قال شيخنا أبو علي الطبرسي رحمته في تفسير مجمع البيان - بعد ذكر الآية المذكورة -: « واستدلَّ بهذا على أنَّ طاعة الفاسق غير مقبولة، لكنها تسقط عقاب تركها، وهذا لا يصح؛ لأنَّ المعنى: إِنَّ الثَّوَابَ إِنَّمَا يَسْتَحَقُّهُ مَنْ يُوَقِّعُ الطَّاعَةَ لكونها طاعة، فأما إذا فعلها لغير ذلك فلا يستحق عليها ثواباً، ولا يمتنع على هذا أن يقع من الفاسق طاعة يوقعها على الوجه الذي يستحق عليها الثَّوَابَ فيستحقَّه ^(١٨) انتهى. وهو صريح فيما قلناه ومؤيد لما ادَّعيناها.

هذا، والذي ما زال يختلج بالخاطر الفاتر ويدور في الفكر القاصر وإن لم يسبق إليه سابق في المقام ولم يسنح لأحد من علمائنا الأعلام هو أنَّ الخلاف في هذا المجال والاشكال فيما أورد من الاستدلال المحجوج إلى ارتكاب جادة التأويل والاحتمال إنما يجري على تقدير كون الثَّوَابَ منه تعالى والجزاء على الأعمال استحقاقياً للعبد، كما هو ظاهر المشهور بين أصحابنا رضوان الله عليهم؛ بمعنى أنَّ العبد يستحقُّ منه سبحانه ثواب ما عمله من العبادة، لكن هل يترتب ذلك على مجرد الصحة كما هو القول المشهور وإن تفاوتت قلة وكثرة باعتبار الاقبال وعدمه والتقوى مثلاً وعدمه أو لا يترتب إلا على ما اقترن بالاقبال والتقوى مثلاً ونحوهما كما هو القول الآخر، لا على تقدير كونه

تفضّلاً منه سبحانه، كما هو ظاهر جمع منهم أيضاً؛ فإنّه على هذا القول يضمحلّ الاشكال ويزول عن وجوه تلك الأدلّة غبار الاختلال، ولا يحتاج إلى ارتكاب التأويل فيها والاحتمال.

وحينئذٍ فما ورد من أنّ صلاة شارب الخمر لا تقبل أربعين يوماً يعني لا يكون أهلاً للتفضّل منه سبحانه عليه بالثواب ضمن هذه المدة، وكذا من لم يقبل على عبادته كلّاً أو بعضاً فإنّه لا يكون أهلاً للتفضّل فيما أُخِلّ فيه بالاقبال ومثلهما عبادة غير المتقي.

ويتوجّه حينئذٍ صحة الدعاء بالقبول بعد الفراغ من العبادة؛ فإنّه لما كان القبول والجزاء بالثواب غير واجب عليه سبحانه بل إن شاء أعطى وإن شاء منع حسن الدعاء منه بالقبول وحصول الثواب واتجه التبثّل إليه والرغبة في هذا الباب. وعلى هذا القول يدلّ كثير من أدعية الصحيفة السجادية على من وردت عنه أفضل صلاة وتحية.

منها: قوله ﷺ في دعاء الاعتراف وطلب التوبة: «إذ جميع إحسانك تفضّل وإن كل نعمك ابتداء»^(١٩)، وقال العلّامة الحبر العمامد مولانا مير محمّد باقر الداماد طيّب الله مرقده - في شرح هذا الكلام على ما نقله عنه الفاضل المحدث السيد نعمة الله ﷺ في شرح الصحيفة ما صورته -: «إذ قاطبة ما سواك مستند إليه بالذات أبد الآباد مرّة واحدة دهرية خارجة عن إدراك الأوهام، لا على مشاكلات المرّات الزمانية المألوفة للقرائح الوهمانية، فطباع الامكان الذاتي ملاك الافتقار إلى جدتك ومناط الاستناد إلى هبتك، فكما أنّ النعم والمواهب فيوض جودك ورحمتك فكذلك الاستحقاقات والاستعدادات المرتبة في سلسلة الأسباب والمسببات مستندة جميعاً إليك، وفائضة بأسرها من تلقاء فياضتك»^(٢٠) انتهى.

ثمّ قال ذلك الفاضل المحدث - بعد نقله -: «وهو كلام حسن رشيق»^(٢١) ثمّ نقل عن الفاضل المحقق آقا حسين الخونساري ﷺ أنّه قال أيضاً في هذا

المقام: «الحكم بأن الإحسان والنعم كلّها تفضّل إمّا بناء على أنّ المراد منهما الأكثر، وإمّا على أنّ المراد منهما ما يكون في الدنيا؛ لأنّ بعض النعم الاخرية بالاستحقاق، وإمّا بناء على أنّ استحقاق بعض النعم لما كان متوقفاً على الأعمال الحسنة وهي متوقفة على الوجود والقدرة وسائر الآلات وهي منه تعالى فكانت النعم والاحسان كلّها تفضّل» (٢٢) انتهى.

أقول: وهذا الكلام منه ﷺ بناء على اختيار القول المشهور، فلذا ارتكب في العبارة التأويل المذكور، ثمّ قال ذلك الفاضل المحدث - بعد نقل هذا الكلام -: «والظاهر من ممارسته الأخبار والأدعية المأثورة عنهم ﷺ أنّ الاحسان الدنيوي والأخروي وسائر المثوبات كلّها تفضّل منه تعالى، نعم قد تفضّل سبحانه بأن جعل شيئاً من الثواب في مقابلة الأعمال، ولو كافأنا حقيقة لذهبت أعمالنا كلها بالصغرى من أياديه.

وروي أنّ عابداً من بني إسرائيل عبد الله تعالى خمسمئة سنة صائماً قائماً وقد أنبت الله له شجرة رمان على باب الغار يأكل منها كل يوم رمانة واحدة، فاذا كان يوم القيامة وضعت تلك العبادة كلّها في كفة من الميزان ووضعت في الكفة الأخرى رمانة واحدة فترجح تلك الرمانة على سائر تلك الأعمال. ولو لم يكن في استظهار هذا الكلام إلّا مكافاته الحسنة بعشر أمثالها لكفى في صحة ما ادّعيناه» (٢٣) انتهى كلامه علا في الفردوس مقامه.

وحينئذٍ فغاية ما توجبه العبادات إذا خلت من المبطلات هو سقوط القضاء والمؤاخذة عن فاعلها، وهو معنى الصحة والإجزاء فيها، وأمّا القبول بمعنى ترتّب الثواب عليها فهو تفضّل منه سبحانه، إلّا أنّه بمقتضى تلك الأدلة التي استند اليها ذلك القائل قد ناط سبحانه و [تعالى] التفضّل ببعض الشروط مثل الاقبال والتقوى وترك شرب الخمر ونحو ذلك ممّا وردت به الأخبار. وظنّي أنّ تلك الأخبار إنّما خرجت عنهم ﷺ بناء على هذا القول المذكور، وإلّا فلو كان الثواب والقبول استحقاقياً كما هو القول المشهور للزم الاشكال فيها

والمحذور، واحتيج إلى التأويل فيها كما عليه الجمهور؛ لمعارضتها بما ذكرنا من الأدلة الواضحة الظهور.

هذا، وما ذكره علم الهدى عليه السلام من القبول بصحة عبادة المرائي وإسقاطها القضاء وإن كانت غير مقبولة؛ بناء على الفرق بين الصحة والقبول كما نقله عنه جمع من الفحول، فهو ليس ممنوع ولا مقبول كما لا يخفى على من لاحظ الآيات القرآنية المتعلقة بالمقام والأخبار الواردة في ذلك عن أهل العصمة عليهم السلام؛ فإن كثيراً من الآيات القرآنية والمحكمات السبحانية قد تضمنت وجوب الاخلاص في العبادة كقوله سبحانه ﴿فادعوا الله مخلصين له الدين﴾ ^(٢٤) ﴿قل الله أعبد مخلصاً له ديني﴾ ^(٢٥) ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ ^(٢٦) ﴿إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين﴾ ^(٢٧) إلى غير ذلك من الآيات الدالة على وجوب الاخلاص والتنزه عن الشرك في العبادة والاخلاص.

ومن الأخبار الواردة في المقام قول الصادق عليه السلام في خبر ابن القداح لعباد ابن كثير البصري: «ويلك يا عباد، إياك والرياء؛ فإنه من عمل لغير الله وكله الله إلى من عمل له» ^(٢٨)، ومثله خبر محمد بن عرفة عن الرضا عليه السلام ^(٢٩)، وفي خبر يزيد بن خليفة عن الصادق عليه السلام: «إن كل رياء شرك» ^(٣٠)، إلى غير ذلك من الأخبار التي طويناها على عرفها وأعرضنا خوف التطويل عن نشرها.

وحينئذ فكيف يتجه القول بصحة عبادة المرائي وإسقاطها القضاء؟! وكيف تسقط العبادة الثابتة في الذمة يقيناً بغير جنسها وإن تحلّى بصورتها أو تتأذى الطاعة بجعلها لباساً وقالباً لضررتها؟!

وبذلك يظهر لك أن هذا الفرد لا يكون من جزئيات هذه المسألة، كما أشرنا إليه في صدر المقالة، وأوضحنا ذلك هنا بأوضح دلالة وإن غفل عن ذلك الكثير من الأصحاب فعّدوا هذا الفرد المذكور من هذا الباب، والله سبحانه الهادي إلى جادة الصواب.

الهوامش

- (١) الفقيه ٤ : ٨ ، باب ذكر جمل من مناهي الرسول ﷺ و ٥٧ ، ح ٥٠٨٩ . أمالي الصدوق (المجلس ٦٦) : ٣٧٨ . الخصال ٢ : ١٦٧ .
- (٢) المائدة : ٢٧ .
- (٣) البقرة : ١٢٧ .
- (٤) المائدة : ٢٧ .
- (٥) في المصدر : «يقبل» .
- (٦) في المصدر : «تلف» .
- (٧) في المصدر : «ويضرب» .
- (٨) بحار الأنوار ٨٢ : ٣٠٥ .
- (٩) في المصدر : «التبرؤ» .
- (١٠) الفتح : ٢٦ .
- (١١) البقرة : ٢٨٦ .
- (١٢) الأربعين (للشيخ البهائي) : ٣٧٥-٣٧٧ . ط - جماعة المدرسين / ١٤١٥ .
- (١٣) انظر : الوسائل ١ : ١٢٥ ، ب ٣١ من مقدمة العبادات . ط - آل البيت ﷺ .
- (١٤) المائدة : ٢٧ .
- (١٥) المائدة : ٢٧ .
- (١٦) تفسير الصافي ٢ : ٢٧ .
- (١٧) المصدر السابق .
- (١٨) تفسير مجمع البيان ٣ : ٣١٥ .

(١٩) الصحيفة السجادية الكاملة : ٦٦ ، من دعائه عليه السلام في الاعتراف وطلب التوبة إلى الله تعالى . ط - جماعة المدرسين .

(٢٠) نور الأنوار : ١٥٠ . ط - دار المحجة البيضاء / ١٤٢٠ .

(٢١) المصدر السابق .

(٢٢) المصدر السابق .

(٢٣) المصدر السابق .

(٢٤) غافر : ١٤ .

(٢٥) الزمر : ١٤ .

(٢٦) البينة : ٥ .

(٢٧) الزمر : ١١ .

(٢٨) بحار الأنوار ٦٩ : ٢٦٦ .

(٢٩) المصدر السابق : ٢٨٤ .

(٣٠) المصدر السابق : ٢٨١ .

فقه الكليني

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي (*)

عُرفت شخصية ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني (المتوفى ٣٢٩ هـ) بالحديث أكثر من اشتهارها بالفقه، وذلك من خلال مصنفه الكبير «الكافي» الذي وضعه في الأصول والفروع، حيث طغت سمعة هذا المصنف على سائر الجوانب العلمية الأخرى في شخصية مؤلفه، فقد عكف - رضوان الله عليه - مدة ليست بالقصيرة على جمع أحاديثه من الأصول المعتمدة مقدّماً من خلال هذا الجهد الاستثنائي الذي دام عشرين عاماً عطاءً علمياً كبيراً.

ويمكن أن يشار أيضاً إلى سبب آخر في ضمور البعد الفقهي في عطاء العلمي، ألا وهو عدم تصنيفه في هذا المجال؛ حيث لم يترك أثراً فقهياً في عداد مؤلفاته الستة التي كتبها.

ومن أجل ذلك فقد يقال - وكما هو المتبادر إلى الأذهان - باستبعاد هذا الجانب في حياته، وبالمآل تحجيم دوره في إطار دائرة الحديث حسب، كما

(*) باحثٌ من الحوزة العلمية .

هو المشهور والمعروف عنه. وعليه فيكون الحديث عن فقامته وفقهه تحميلاً وتمحلاً في البحث لا يستمد أدلته من مبررات حقيقية وواقعية.

إلا أنّ ثمة وجهة نظر أخرى ترى أنّ ما كتبه الكليني في باب الفروع من الكافي قد توفر على خبرة وثروة علمية وفقهية لا يستهان بها إذا ما قورنت بخبرات الآخرين من فقهاء عصره وأبناء طبقته من أضراب علي بن بابويه وولده الصدوق، ومما يعزز ذلك تعاظم الفقهاء آراءه ونقلهم أقواله في بحوثهم، مما يعكس اهتمامهم بفقهه وآرائه، حتى إنهم يستظهرون من روايته للرواية أو عنونته للأبواب الإفتاء بذلك.

وفي هذا المقال نسعى إلى تسليط الضوء على هذا البعد الهام من حياة هذا الفقيه، ودراسة وتحليل ما وصل إلينا من فقهه وآرائه، لعلها تكون أساساً لدراسة أعمق وأشمل للباحثين في هذا المجال.

ويحسن بنا قبل ذلك أن نلّم الإمامة موجزة بحياته وسيرته استكمالاً للفائدة المرجوة^(١).

ثقة الإسلام الكليني في سطور:

ينتسب شيخنا المترجم أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني إلى أسرة علمية عريقة من قرية «كُلَيْن» من قرى الري التي احتضنته وليداً في أواسط القرن الثالث الهجري معاصراً للغيبة الصغرى وسفرائها^(٢).

وقد غادر قريته التي يحتمل أنها ساهمت في إعداده العلمي إلى الري أوّل محطة له للأخذ من مشايخها، ثم انطلق مواصلاً رحلته إلى الكوفة وسوراء ودمشق وأخيراً ألقى رحله ببغداد مستقراً بها، مفيداً ومستفيداً من علمائها إلى أن وافته المنية بها سنة (٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ) وقبره فيها معروف بيزار.

مؤلفاته :

وهي عبارة عن الكتب التالية :

- ١ - كتاب الرد على القرامطة .
 - ٢ - كتاب رسائل الأئمة عليهم السلام ، أو كتاب الرسائل .
 - ٣ - كتاب تفسير - أو تعبير - الرؤيا .
 - ٤ - كتاب الرجال .
 - ٥ - كتاب ما قيل في الأئمة من الشعر .
 - ٦ - كتاب الكافي، وفيه ثلاثون كتاباً، وهو الذي بقي من جميع كتبه .
- وقد يلوح من كلام بعض العلماء نسبة كتاب له باسم (الفتاوى السبعة عشر)^(٣)، والصحيح أنها سبعة عشر موضعاً في السهو في الصلاة ذكرها في فروع الكافي بلسان الفتوى^(٤).

مشایخه و تلامذته :

تَلَمَّذَ ﷺ على جُهْدَةٍ من أئمة الحديث وحفظته ، وهم كثيرون ^(٥) نذكر فيما يلي أشهرهم :

- ١ - علي بن إبراهيم الذي أكثر الرواية عنه جداً .
- ٢ - حميد بن زياد .
- ٣ - محمد بن يحيى العطار القمي .
- ٤ - محمد بن إسماعيل النيسابوري .
- ٥ - محمد بن جعفر الرزّاز .

وأما تلامذته فقد تخرج عليه كوكبة كبيرة من حملة العلم وحفظه الحديث
نشير إلى أسماء بعضهم:

١ - جعفر بن محمد بن قولويه رحمته الله صاحب «كامل الزيارات»، وقد أجازته
رواية كتبه.

٢ - علي بن أحمد بن موسى الدقاق.

٣ - محمد بن محمد بن عصام الكليني.

٤ - هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد التلعكبري.

٥ - محمد بن موسى بن المتوكل.

وقد ورد في بعض المصادر الفقهية أنَّ من تلامذته الشيخ الصدوق^(٦)،
ولم ينقله أحد؛ لأنَّ الصدوق يروي عن الكليني بالواسطة، وقد ذكر طريقه إليه
في مشيخة الفقيه.

مكانته العلمية:

أشادت كلمات الأعلام من الفريقين بفضلته ومكانته، وأذعنّت بجهوده
العلمية وعطائه الفذ، حتى لُقّب بـ «ثقة الإسلام» على الإطلاق. وإليك شطراً
من كلماتهم المعربة عن فضله عندهم وإكبارهم لشخصه:

● قال الشيخ النجاشي رحمته الله فيه: «كان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم.
صنّف الكتاب المعروف بالكليني - يسمى الكافي - في عشرين سنة»^(٧).

● وأثنى عليه شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله قائلاً: «جليل القدر، عالم
بالأخبار»^(٨). وقال: «ثقة، عارف بالأخبار»^(٩).

● واعتبره المحقق الحليّ ممن اشتهر فضله وعرف تقدمه في نقل الأخبار
وصحة الإختيار وجودة الاعتبار^(١٠).

- وقال السيد ابن طاووس رحمته الله: «الشيخ المتفق على ثقته وأمانته» (١١).
- وأطراه الشيخ المجلسي رحمته الله بقوله: «الشيخ الصدوق، ثقة الإسلام، مقبول طوائف الأنام» (١٢).
- وقال ابن الأثير: «هو من أئمة الإمامية وعلمائهم» (١٣). وقال عنه أيضاً: «الإمام على مذهب أهل البيت، عالم في مذهبهم، كبير فاضل عندهم مشهور» (١٤).
- وقال الصفدي: «كان من فقهاء الشيعة والمصنفين على مذهبهم» (١٥).
- ومثله قال ابن حجر (١٦). ووصفه أيضاً بأنه: «من رؤساء فضلاء الشيعة في أيام المقتدر» (١٧).
- وقال الذهبي: «شيخ الشيعة وعالم الإمامية، صاحب التصانيف، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني» (١٨).
- وقال ابن ماكولا: «من فقهاء الشيعة والمصنفين في مذهبهم» (١٩).
- وقال المولى خليل بن الغازي القزويني: «اعترف المؤلف والمخالف بفضلته، قال أصحابنا: وكان أوثق الناس في الحديث، وأثبتهم وأغورهم في العلوم» (٢٠).
- وأثنى عليه الأفندي: «ثقة الإسلام.. الشيخ الأقدم المسلم بين العامة والخاصة، والمفتي لكلا الفريقين» (٢١).
- وقال الشيخ حسن الدمستاني: «ثقة الإسلام وواحد الأعلام، خصوصاً في الحديث؛ فإنه جبهة الأخبار وسابق هذا المضمار، الذي لا يُشَقُّ له غبار ولا يُعْثَر له على عثار» (٢٢).
- وقال صاحب الجواهر مثنياً عليه وعلى بن بابويه ومكانتهما عند

ولده الصدوق: « لا ريب أنَّ الكليني ووالده من أجلّاء الإمامية مع أنهما عنده - أي الشيخ الصدوق - بمكانة عظيمة جداً سيّما والده بل والكليني أيضاً » (٢٣).

وقفة مع كتاب الكافي:

لا شك أنَّ كتاب الكافي قد ملأ فراغاً مرجعياً كبيراً؛ إذ لم يكن إلى عصر مؤلفه جامع للأصول والفروع يرجع إليه في الفقه والحديث والكلام وغيرها من العلوم، وإيّا الذي كان هو عبارة عن مجموعة من الأصول والكتب المتفرقة والمبثوثة بأيدي الرواة وحفظه الحديث من غير تنقية أو تبويب أو استيعاب، فقام الكليني - وقد كان خبيراً بالأخبار بصيراً بها ناقداً لها - بعملية جمع وضبط وفرز وانتقاء للأحاديث من تلك الأصول، ثم إفراغها ضمن تقسيم صناعي جامع ومبتكر لم يتفق مثله لكتاب مثله.

وتظهر لنا جسامته الجهد الذي بذله الكليني في هذا السبيل إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار المدة الزمنية التي استغرقها تأليف هذا الكتاب، حيث دامت عشرين عاماً، هذا مع ما كان عليه الكليني من خبرة وكفاءة عالية تؤهله للقيام به في أقصر فرصة ممكنة، سيما مع رواج الحديث وكتبه وأصوله آنذاك؛ إذ كان الحديث يشكل الطابع العام واللغة المدرسية لأغلب العلوم، فليس أمام الباحث ثمة صعوبة في تحصيل تلك المادة، خصوصاً مع ملاحظة بيئة الكليني ببغداد - أو الري - وما كانت تمثله من مركزية وريادة على الصعيد العلمي، مما يعني توفر جميع العوامل والدواعي لإنجاز أي عمل علمي من هذا القبيل.

إنّ ملاحظة جميع هذه العوامل والأوضاع منضمة بعضها إلى بعض تقودنا إلى القول بأنّ ما قام به الشيخ الكليني لم يكن عملاً فنياً أو تجميعياً صرفاً - بالرغم من كونه مهمة أعظم بها من مهمّة، سيما وهي الأولى من نوعها - بل ينمّ ذلك ويكشف عن خبرة وجهد علمي كبيرين كانا الأساس في جمع أحاديث

هذه الموسوعة وتبويبها وتنسيقها وانتقائها من الأصول المعتمدة بإخراج الصحيح منها، كما أوضحه في مقدمة الكتاب. وبعبارة ثانية: إنّ هذا العمل يعتبر عملاً اجتهادياً وخبروياً في فهم الأخبار وفقهها.

ومن هنا فقد احتلّ هذا المصدر المهم الصدارة والتقدم منذ اليوم الأوّل لتأليفه، فقد ارتشف من معينه علماء هذه الأُمَّة من فقهاء وأئمة الحديث فيها من الطبقة الأولى المعاصرة لزمن تأليفه، مدعنين بقدرة مؤلفه وبراعته في هذا الفن، مقدّرين له جهده في هذا الكتاب.

قال الرجالي القديم الشيخ النجاشي: «كنت أتردد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤي - وهو مسجد نفطويه النحوي - أقرأ القرآن على صاحب المسجد وجماعة من أصحابنا يقرؤون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفي الكاتب حدثكم محمّد بن يعقوب الكليني. ورأيت أبا الحسن العقرائي يرويه عنه. وروينا كتبه كلها عن جماعة شيوخنا: محمّد بن محمّد، والحسين بن عبد الله، وأحمد بن علي بن نوح، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه، عنه» (٢٤). وهي شهادة تكشف - بحق - عن المرتبة الرفيعة لهذا المصنف الفذ، واهتمام الوسط العلمي به آنذاك، وروايته له إجازة وسماعاً.

وقد روى هذا الأثر الخالد رجالات الفقه والحديث الأوائل ممن كان له الصدارة في الفتيا والحديث، كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والصدوق، وابن قولويه، والنجاشي، والتلعكبري، والزراري، وابن أبي رافع الصيمري، وأبي المفضل الشيباني، وابن عبدون، وغيرهم.

وقد أطبقت كلمات الأعلام على تفضيله وترجيحه:

قال الشيخ المفيد: «هو من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة» (٢٥).

وقال الشهيد الثاني بأنّه: «لم يعمل الإمامية مثله» (٢٦).

وقال المجلسي الأول بأنه: «أضبط الأصول، وأحسن مؤلفات الفرقه الناجية، وأعظمها» (٢٧).

وقد تفرد هذا المصنّف العظيم بمزايا قلّ نظيرها في غيره:

منها: قرب عهده بزمان النص؛ حيث كان تأليفه في عصر الغيبة الصغرى وعهد السفراء.

ومنها: أنّه مجموع من الأصول المعتمدة والكتب المعوّل عليها عند الطائفة.

ومنها: الالتزام بنقل نص الحديث لا النقل بالمعنى.

ومنها: الالتزام بإيراد جميع سلسلة السند من المؤلف إلى المعصوم عليه السلام متصلاً، وقد يحذف صدر السند، ولعله لنقله عن أصل المروي عنه من غير واسطة أو لحوالته على ما ذكره قريباً، وهذا في حكم المذكور (٢٨).

ومنها: جامعيته لفصول المعرفة كافة؛ من العقائد والأحكام والأخلاق، بعكس أقرانه الثلاثة التي اختصت بالأحكام والفروع حسب.

ومنها: حسن التبويب وحسن التعبير عن عناوين الأبواب وانطباقها على الروايات المنضوية تحتها.

ومن هنا فقد حظي هذا المصنّف بعناية الأعلام منذ القدم فأولوه اهتماماً فائقاً شرحاً وتعليقاً واختصاراً وترجمةً وتحقيقاً.

وقد عدّ بعض الباحثين من جملة شروحه الكثيرة إثني عشر شرحاً، ومن التعليقات عليه إحدى وعشرين تعليقة (٢٩).

إشارة هامة:

ثم إنّ مما تجدر إليه الإشارة هنا هو أنّ كتاب الكافي لم يكن يمثل جميع ما عند مصنّفه من تراث روائي؛ فإنّ ثمة مرويات له لم يروها في هذا الكتاب،

ولم أعثر على من أشار إلى هذا أو تتبع البحث فيه، والذي وقفت عليه - في استقراء ناقص - ما رواه تلميذه أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه (المتوفي ٣٦٨) في كامل الزيارات حيث أسند عنه ست روايات لم نعثر عليها في مظانها من كتاب الكافي. وكذا ما رواه الشيخ الصدوق في بعض كتبه. وحيث إن المجال لا يسع لذكر تلك الروايات جميعاً لخروجه عما نحن بصدد من البحث فلذا نكتفي بنقل بعض النماذج للإشارة والتنبيه، عسى أن يوفق البعض للقيام بتتبع ذلك وجمع تراثه الروائي مع سائر ما تبقى من كتبه التي وصلت إلى أيدي بعض العلماء فنقلوا عنها. وإليك أولاً ما رواه تلميذه ابن قولويه في كامل الزيارات:

١ - حدثني محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد ابن عيسى، عن علي بن الحكم، عن زياد بن أبي الحلال، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما من نبي ولا وصي نبي يبقى في الأرض بأكثر من ثلاثة أيام، ثم ترفع روحه وعظمه ولحمه إلى السماء، وإنما يؤتى مواضع آثارهم، ويبلغونهم من بعيد السلام، ويسمعونهم في مواضع آثارهم من قريب» (٣٠).

٢ - حدثني محمد بن يعقوب قال: حدثني عدة من أصحابنا، منهم أحمد ابن إدريس ومحمد بن يحيى، عن العمركي بن علي، عن يحيى - وكان خادماً لأبي جعفر الثاني عليه السلام - عن بعض أصحابنا، رفعه إلى محمد بن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: من زارني أو زار أحداً من ذريتي زرته يوم القيامة، فأنقذته من أهوالها» (٣١).

٣ - حدثني محمد بن يعقوب، عن عدة من رجاله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمان بن أبي نجران قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك، ما لمن زار قبر رسول الله ﷺ متعمداً؟ قال: «له الجنة» (٣٢).

٤ - حدثني محمد بن يعقوب، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد

الجبار، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أتى قبر الحسين عليه السلام عارفاً بحقه غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر» (٣٣).

٥ - حدّثني محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي الوشاء قال: سألت الرضا عليه السلام عن زيارة قبر أبي الحسن عليه السلام أمثل زيارة قبر الحسين عليه السلام؟ قال: «نعم» (٣٤).

٦ - حدّثني أبي وعلي بن الحسين ومحمد بن يعقوب - رحمهم الله جميعاً - عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سأل بعض أصحابنا أبا الحسن الرضا عليه السلام عمّن أتى قبر الحسين عليه السلام؟ قال: «تعدل عمرة» (٣٥).

وأما ما رواه الشيخ الصدوق عنه فننقل منه:

١ - ما رواه في العيون عن محمد بن عبيدة قال: سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عزوجل لإبليس: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (٣٦)، قال: «يعني بقدرتي وقوتي» (٣٧).

٢ - ما رواه في الخصال عن محمد بن علي بن ماجيلويه عن اثنا عشر إماماً من آل محمد كلهم محدّثون بعد رسول الله وعلي بن أبي طالب منهم (٣٨).

الملاح العامة للبعد الفقهي

تنحصر دراسة هذا البعد في حدود القسم الثاني من كتاب الكافي؛ أي قسم الفروع؛ إذ لا سبيل لاستكشاف الملاح العامة من فقه وتبسيط الضوء عليها غير ما بثه من آراء واستدلالات وبيانات فقهية خلال بحوثه الروائية.

وقد أورد في هذا القسم من كتابه نحو عشرة آلاف حديث من أبواب الفقه كافة؛ من الطهارة إلى الديات، مبوباً هذه الأحاديث بتقسيم فني مبتكر ودقيق،

خالٍ من التكرار والتداخل والخلط . وقد ختم بعض الأبواب بالنوادر من الأخبار سالكاً في بيان الأحاديث الفقهية مسلك أهل الحديث في إيراد الأخبار في كل مسألة وباب مع بيانٍ ما - إذا اقتضى الأمر ذلك - لموارد تعارض الأخبار ، أو بيان رأيه وفتواه على ضوء الروايات التي ينقلها ، أو ببحث فروع الباب ومسائله بحثاً فقهياً استدلالياً قبل إيراد الأخبار الواردة فيها ، كما فعل ذلك في أوّل كتاب الإرث ، أو بتلخيص عام لمضمون مجموعة من الأبواب وأحاديثها ، كما فعل ذلك في باب السهو والشك في كتاب الصلاة . كما ضمّن كتابه - تمشياً مع طريقة الفقهاء في بحوثهم - استشهادات عديدة لكلمات وآراء من سبقه من الفقهاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام ؛ من أمثال زرارة بن أعين ، ويونس بن عبد الرحمان ، والفضل بن شاذان .

ومن أجل توضيح هذه الموارد نتوقف عندها ؛ لتسليط الضوء عليها وإيضاحها بشكل أكثر تفصيلاً :

١ - بيان الفتوى على ضوء الأخبار والاستدلال عليها :

قد ذكر الفقهاء أنّ الغسلة الثانية في الوضوء سنة ، بل ادّعى الإجماع عليه . وذهب الشيخ الكليني رحمته الله إلى أنّه لا يؤجر على الثانية ، مستدلاً على ذلك بقول أبي عبد الله عليه السلام : « ما كان وضوء علي عليه السلام إلا مرة مرة » . ولما كان هذا الحديث يحكي فعله عليه السلام فهو من سنخ أحاديث الوضوءات البيانية التي قد يرد عليها أنّه عليه السلام قد اكتفى بالواجب من الغسل ، فإنّ الشيخ الكليني - وكأنّه يجب على هذا الإشكال المقدّر - ذكر أنّ الإمام - صلوات الله عليه - كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعة أخذ بأحوطهما وأشدّهما على بدنه ^(٣٩) .

ثمّ إنّّه تعرّض بعد ذلك للروايات المعارضة الدالة على أنّ «الوضوء مرتان» ، جامعاً بينهما بأنّ ذلك لمن لم يقنعه مرة واستزاد .

فالملاحظ في هذه الممارسة الاجتهادية أنّه لم يقتصر فيها على إيراد الخبر

إيراداً - كما هو دأب المحدثين - بل علّل ذلك ميّناً الوجه في هذه العلة، وهو الحديث المروي عنه عليه السلام من أنّه كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعة أخذ بأحوطهما، وهي التفاتة ظريفة في المقام، وبذلك فإنّه يجيب عن إشكال مطوي ومقدر. كما أنّه لم يقف عند أحد طرفي الأدلة في المسألة، بل أورد الروايات المعارضة لها، ثم صار بصدد التوجيه والجمع بينهما.

٢ - الجمع بين الأخبار المتعارضة :

أ - المشهور بين الفقهاء - بل هو موضع وفاق بينهم ^(٤٠) - أنّ الجد وكذا الجدّة، لأب كانا أم لأم، لا يرثان مع وجود الأبوين، فهما بمنزلة الأخ مع وجود الأبوين لا يرثان. وقد عقد الشيخ الكليني باباً في إرث الجد أورد فيه ما يدل على أنّ الجد يقاسم الإخوة فهو بمنزلتهم، ثم أورد في باب إرث ابن الأخ والجد أخباراً تدل على أنّ لهما السدس طعمة، معقباً عليها بأنّ «هذا قد روي، وهي أخبار صحيحة»، ثم قال في مقام علاج التعارض ورفعها: «إلا أنّ إجماع العصابة أنّ منزلة الجد منزلة الأخ من الأب يرث ميراث الأخ، وإذا كانت منزلة الجد منزلة الأخ من الأب يرث ما يرث الأخ يجوز أن تكون هذه أخباراً خاصّة. إلا أنّه أخبرني بعض أصحابنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أطعم الجد السدس مع الأب ولم يعطه مع الولد، وليس هذا أيضاً مما يوافق إجماع العصابة أنّ منزلة الأخ والجد بمنزلة واحدة» ^(٤١).

فإنّ الملاحظ لهذا النص يجده أنّه قد انطوى على عملية اجتهادية توازن بين كفتي الروايات المتعارضة في مسألة إرث الجد لتحسم التنافي بينهما لصالح الأخبار التي قام الإجماع على مدلولها، بمعنى عدم توريثه، ومن هنا فإنّ ما ورد في إطعامهما السدس محمول على النذب، قال في الجواهر: «المحكي عن الكليني عليه السلام - بعد اعترافه بأنّ إجماع العصابة على تنزيل الجد منزلة الأخ المعلوم عدم مشاركته الأبوين - يقضي بإرادة النذب له» ^(٤٢).

وكذا في مسألة وجود أب وجد ولم يكن له ولد، حيث ورد بعض الأخبار بإطعامه السدس في هذه الصورة خاصة؛ فإِنَّه صرَّح أيضاً بأن «ليس هذا أيضاً مما يوافق إجماع العصابة أَنَّ منزلة الأخ والجد بمنزلة واحدة» (٤٣).

ب - المشهور المعروف بين الإمامية أَنَّ من شرائط القصد في السفر ألا يكون سفره أكثر من حضره؛ كالمكاري والملاح وغيرهم، بل ادعى عليه الإجماع، إلا ما عن ظاهر العماني من وجوب القصد على كل مسافر، ويدل على فتوى المشهور الروايات المستفيضة (٤٤)، منها: ما رواه الكليني بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أربعة قد يجب عليهم التمام؛ في السفر كانوا أو الحضر: المكاري، والكري، والراعي، والاشتقان؛ لأَنَّهُ عملهم» (٤٥). وروى أيضاً في نفس الباب عن أحدهما عليه السلام قال: «ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير، ولا على المكاري والجمال» (٤٦).

إلا أَنَّهُ أخرج رواية أخرى معارضة دلت على أَنَّ «المكاري إذا جدَّ به السير فليقصّر» (٤٧).

وقد جمع بينهما: بأنَّ ذلك إذا جدَّ به السير فجعل المنزلين منزلاً واحداً، واختار وجه الجمع هذا شيخ الطائفة في التهذيب، وتابعه عليه فقال: «الوجه في هذين الخبرين ما ذكره محمد بن يعقوب الكليني عليه السلام قال: هذا محمول على من يجعل المنزلين منزلاً؛ فيقصّر في الطريق ويتم في المنزل» (٤٨).

قال في الجواهر معلقاً على هذا الوجه من الجمع: «ولعلَّه لأَنَّهُ مقتضى الجمع بين الإطلاق والتقييد، ولما يلاقونه في الغرض من شدة الجهد والتعب المناسبين لشرعية القصر، ولانصراف تلك الإطلاقات إلى السير المتعارف» (٤٩).

وقد عمل بذلك أيضاً من المتأخرين جماعة؛ منهم صاحب المدارك والمنتقى والمحدث الكاشاني والفاضل الهندي وصاحب الذخيرة والحدائق والمستند^(٥٠).

ج - روى في وقت التلبية للإحرام روايات عدة، ثم جمع بينها:

الكليني عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صليت في مسجد الشجرة فقل وأنت قاعد في دبر الصلاة قبل أن تقوم ما يقول المحرم، ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البداء، فإذا استوت بك قلبه»^(٥١).

وروى أيضاً في نفس الباب عن عبد الله بن سنان أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: هل يجوز للمتمتع بالعمرة إلى الحج أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة؟ فقال: «نعم، إنما لبى النبي صلى الله عليه وآله وسلم على البداء؛ لأن الناس لم يكونوا يعرفون التلبية، فأحب أن يعلمهم كيف التلبية»^(٥٢).

وأيضاً عن إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة ألبتي حين ينهض به بغيره أو جالساً في دبر الصلاة؟ قال: «أي ذلك شاء صنع»^(٥٣).

قال الكليني - في مقام الجمع بينها بالتخير وشاهد الجمع عنده هو خبر اسحاق بن عمار الآنف -: وهذا عندي من الأمر المتوسع، إلا أن الفضل فيه أن يظهر التلبية حيث أظهر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على طرف البداء، ولا يجوز لأحد أن يجوز ميل البداء إلا وقد أظهر التلبية، وأول البداء أول ميل يلقيك عن يسار الطريق^(٥٤).

وتبعه على هذا الوجه من الجمع الشيخ في الاستبصار^(٥٥)، والعلامة المجلسي في شرحه^(٥٦).

الأبوين وعلى جميع أهل الفرائض على قدر ما سَمِيَ لهم . وليس في فريضتهم اختلاف ولا تنازع ، فاختصرنا الكلام في ذلك .

ثم ذكر فريضة الإخوة والأخوات من قبل الأم فقال : ﴿ وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت ﴾ يعني : لأمّ ﴿ فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث ﴾ ، وهذا فيه خلاف بين الأمة ، وكل هذا ﴿ من بعد وصية يوصي بها أو دين ﴾ ^(٥٩) . فالإخوة من الأم لهم نصيبهم المسمّى لهم مع الإخوة والأخوات من الأب والأمّ ، والإخوة والأخوات من الأم لا يزايدون على الثلث ولا ينقصون من السدس ، والذكر والأنثى فيه سواء ، وهذا كلّ مجمع عليه ، إلّا أن لا يحضر أحد غيرهم » ^(٦٠) .

إنّ الملاحظ لهذه النماذج يلمس من خلالها سعة اطلاع المؤلف ، وعنايته بموارد الخلاف والوفاق في فقهما وفقه الجمهور .

٤ - البحث الاستدلالي في بعض البحوث الهامة :

إنّ الملاحظ لمصنفات القدماء يجد اهتماماً خاصاً منهم ببعض الأبواب الفقهية ، حيث كانت بعض مسائلها مدار البحث والخلاف بين الفريقين ، وذلك نظير مسائل باب الوضوء والنكاح والطلاق والإرث . والسبب في ذلك هو أنّ مدارك تلك الأحكام والفروع هو القرآن الكريم . وهو مصدر مشترك بين الجميع قطعي الصدور عندهم ؛ ومن هنا فإنّ الجميع يحاول التمسك بآياته وتقريب الاستدلال بها على مقصوده .

ولذا نجد أنّ الشيخ الكليني رحمته الله في كتاب الإرث والفرائض قد عدل عن طريقته التي سار عليها في مجمل بحوث كتابه بالاعتصار على إيراد الأخبار ، فقام أولاً في أوّل كتاب الإرث ببيان الطبقات وتوضيحها ، ثمّ قام في باب آخر ببيان الفرائض المكتوبة لهم في الكتاب شارحاً ذلك ببيان وافٍ على ضوء

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الآيات المبيّنة للفرائض والأسهم، مع استعراض للأقوال ومواطن الإجماع والخلاف في تلك المسائل، وطرح المناقشات التي يمكن أن ترد في البحث مجيباً عليها، ثم يشرع بعد ذلك بتبويب الأخبار المتعلقة بمسائل كتاب الإرث، كل ذلك يضع الباحث أمام نموذج من نماذج البحث الفقهي في كتاب الكافي، ليقف عند صورة تعكس مستوى البحث الفقهي لمؤلفه الفقيه وهو يخرج عن منهجه الحديثي التقليدي الذي سار عليه في كتابه ليحرر بحثاً فقهياً استدلالياً في فروع ومسائل شتى.

الملامح العامّة للبعد الأصولي

يظهر للمتتبع لتأريخ علم الأصول أنّ التكوين الأوّل لهذا العلم قد بدأ - بشكل رسمي ومقرر - في القرنين الرابع والخامس. وهذا لا يلغي - بالطبع - الجهود العلمية الأولى التي سبقت هذه الفترة والتي ظهرت في بعض مصنفات أصحاب الأئمة في هذا المجال؛ إذ أنا نتكلم عن الوجه الرسمي لهذا العلم كصناعة مقررّة تمتلك مقوماتها ومنهجها الخاص بها.

وقد عاصر فقيها الكليني بدايات تلك المرحلة التي أرسى قواعدها بعض معاصريه من فقهاءنا العظام الذين افتقدنا آثارهم وعطاءهم العلمي، الأمر الذي أفقدنا امتلاك تصور كامل وجامع في هذا المجال.

والكليني بالرغم مما اشتهر وعرف عنه من اهتمامه بأمر الحديث، فإنّ المتتبع في مجموع آرائه وبحوثه الفقهية التي ضمّنها كتابه الروائي يجد أنّ ثمة مرتكزات ومنطلقات أصولية للبحث الفقهي عند الكليني، تشير إليها لعلها تكون ومضة في الكشف عن خلفيات البعد الفقهي عند هذا الفقيه:

١ - الأدلة :

يدور محور البحث الفقهي لدى الكليني على الأدلة التالية : الكتاب ، السنة ، الإجماع .

أمّا الدليل الأول فقد استند إليه في مجموعة من آرائه وبحوثه ، والدليل الثاني يمثل المحور الأساس في كتابه .

وأمّا الإجماع فقد ارتكن إليه في مواضع من كتاب الإرث ، مرتبياً حجّيته بالرغم من عدم الوقوف على منشأ الحجّة والاعتبار لديه . وإليك بعض النماذج والتطبيقات في هذا المجال :

أ - قال في كتاب الإرث - في بيان الفرائض :- « إنّ الله - جلّ ذكره - جعل المال كلّهُ للولد في كتابه ، ثمّ أدخل عليهم بعد الأبوين والزوجين ، فلا يرث مع الولد غير هؤلاء الأربعة ؛ وذلك أنّه عزّوجلّ قال : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم ﴾ ^(٦١) ، فأجمعت الأمة على أنّ الله أراد بهذا القول الميراث ، فصار المال كله بهذا القول للولد » ^(٦٢) .

فإنّ المتأمل في هذا النص يلاحظ كيف أنّه حكم الإجماع في فهم النص ، وهي ملاحظة جديرة بالاهتمام حيث تلفتنا إلى دور الإجماع في تبیین النص وتفسيره .

ب - وقال أيضاً في وجوه الفرائض : « إنّ الله جعل الفرائض على أربعة أصناف ، وجعل مخارجها من ستة أسهم ، فبدأ بالولد والوالدين الذين هم الأقربون وبأنفسهم يتقربون لا بغيرهم ، ولا يسقطون من الميراث أبداً ، ولا يرث معهم أحد غيرهم إلّا الزوج والزوجة ؛ فإن حضر كلّهم قُسّم المال بينهم على ما سمّى الله عزوجل ، وإن حضر بعضهم فكذلك ، وإن لم يحضر منهم إلّا واحد فالمال كلّهُ له . ولا يرث معه أحد غيره إذا كان غيره لا يتقرب بنفسه

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

وإنما يتقرب بغيره، إلا ما خصَّ الله به من طريق الإجماع أن ولد الولد يقومون مقام الولد، وكذلك ولد الإخوة إذا لم يكن ولد الصلب ولا إخوة. وهذا من أمر الولد مجمع عليه، ولا أعلم بين الأمة في ذلك اختلافاً» (٦٣).

وهنا نلاحظ أيضاً دور الإجماع في استثناء إرث ولد الولد من الحكم المذكور.

ج - وقال أيضاً بعد أن أورد ما يدل على إرث الجد والجدة السدس طعمة المخالف للمجمع عليه من أنهما لا يرثان ذلك مع وجود الأبوين: «هذا - أي ما يدل على إطعامهم السدس - قد روي، وهي أخبار صحيحة، إلا أن إجماع العصابة أن منزلة الجد منزلة الأخ من الأب يرث ميراث الأخ» (٦٤).

لقد جعل الإجماع عاضداً ومرجعاً لأحد شقّي التعارض بين هذه الأخبار، وسيأتي الكلام عن ذلك عند التعرض لبحث المرجحات في حالات التعارض.

٢ - حجية الظواهر:

وهذا ما يظهر منه في مواطن عديدة في كتابه حين استشهد بالنصوص القرآنية معولاً على ظاهرها مضافاً إلى نصّها.

٣ - حجية خبر الآحاد:

وهي من المسائل التي احتدم الكلام فيها عند الأقدمين من فقهاءنا، فذهب البعض إلى منعها وعدم العمل بها بل إلى استحالتها، والحجة عندهم خصوص الخبر المتواتر، فيما ذهب الآخرون إلى حجية أخبار الآحاد واعتبارها. وممن ذهب إلى هذا الرأي فقيهننا المترجم، حيث أفتى في عدّة مواضع من كتابه بمضمون أخبار الآحاد، كما سنقف على ذلك عند التعرض للمجموع من فقهه وفتاواه.

٤ - التعارض :

وهو من أهم مسائل علم الأصول وأجلّها؛ لكثرة ابتلاء الفقيه بها في مقام البحث والاستنباط، ويُرجع في مثل هذه الحالات عادة إلى المرجحات، وقسمها الأصوليون إلى المرجحات السندية والمرجحات الدلالية.

وقد أشار الشيخ الكليني إلى القسم الثاني منها في مقدمة كتابه عند الإشارة إلى اختلاف الأخبار وتعارضها، منبهاً على عدم إمكان الجمع بينها بالرأي دون الرجوع إلى الموازين التي أقامها الأئمة عليهم السلام في مثل هذه الحالات. وهذه الموازين بحسب ما حدّدها هي:

أ - الموافقة للكتاب.

ب - مخالفة الجمهور.

ج - الأخذ بالخبر المجمع عليه.

قال عليه السلام: «إنّه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله؛ فما وافق كتاب الله عزوجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»، وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». ثمّ يشير إلى موارد تطبيق هذه القواعد وقلة الاطلاع على تشخيصها والوقوف عليها فيقول: «ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّة، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّّه إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيّ ما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(٦٥).

ولم نعثر - في حدود التتبع - على تطبيق لهذه المرجحات سوى المرجع

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الثالث في مسائل باب الإرث. وهذا لا ينفي - بالطبع - إعمالها جميعاً بحسب الواقع عند اختياره للأخبار التي أوردها في كتابه. قال الحجة السيد حسن الصدر في عداد مميزات كتاب الكافي: «ومنها: أنه غالباً لا يورد الأخبار المعارضة، بل يقتصر على ما يدل على الباب الذي عنوانه، وربما دلّ ذلك على ترجيحه لما ذكر على ما لم يذكر» (٦٦).

وعلى أي حال، فإنّ من تطبيقات المرجح الثالث ما أشرنا إليه سابقاً في مسألة إرث الجد مع وجود الأبوين، حيث قدم الروايات الدالة على منعه من الإرث على روايات الطعمة سدساً؛ لقيام الإجماع على الأولى مع صحة الروايات الثانية.

آرائه النادرة

نشير فيما يلي إلى بعض آرائه النادرة المخالفة لرأي المشهور:

١ - إنّ الغسلة الثانية في الوضوء لا يؤجر عليها، فهي ليست مستحبة عنده (٦٧)، ووافقه عليه الشيخ الصدوق والبرزنطي.

والمشهور - بل نسب ذلك إلى الإجماع - القول بالاستحباب (٦٨). وفي الاستبصار نفي الخلاف عنه بين المسلمين.

الدليل:

استدل ثقة الإسلام لرأيه بقول أبي عبد الله عليه السلام في جواب عبد الكريم عندما سأله عن الوضوء فأجاب: «ما كان وضوء علي عليه السلام إلّا مرّة مرّة» (٦٩).

قال عليه السلام: «هذا دليل على أنّ الوضوء إنّما هو مرّة مرّة»، معللاً ذلك بأنّه - صلوات الله عليه - كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعة أخذ بأحوطهما

وأشدهما على بدنه، حاملاً ما دلّ على أنّ الوضوء مرتان على من استزاد ولم يقنع بالواحدة.

واستدل للمشهور - مضافاً إلى الإجماع - ببعض الصحاح، كصححة زرارة عن الصادق عليه السلام قال: «الوضوء مثنى مثنى، من زاد لم يؤجر عليه» (٧٠)، ونحوه صحيح معاوية بن وهب (٧١) وصحيح صفوان بن يحيى (٧٢) عنه عليه السلام قال: «فرض الله الوضوء واحدة واحدة، ووضع رسول الله ﷺ للناس اثنتين اثنتين».

ولكن ثمة رواية أخرى لم ينقلها في الكافي كان ينبغي نقلها وهو في مقام الاستنباط؛ حيث روى عمرو بن أبي المقدم «أن رسول الله ﷺ توضأ اثنتين اثنتين»، وهي بلا شك تعارض ما رواه عن علي عليه السلام من أنّ وضوءه كان مرة مرة. وقد جمع بينهما بعض الفقهاء (٧٣) بما روي عنه أيضاً من «أن رسول الله ﷺ وضع الثانية لضعف الناس»، وكأن وجهه أنّ الاثنتين سنة؛ لئلا يكون قد قصر المتوضئ في المرة فتأتي الثانية على تقصيره، وهم عليه السلام منزهون عن احتمال ذلك، فيكون الاستحباب بالنسبة إلى غيرهم.

وجه الجمع بينهما: هو أنّ ما دلّ على أنّ وضوءه كان مرة مرة يدل على أنّ عاداته كانت المرة؛ لكون الثانية مستحبة بالنسبة إلى غيره، إلا أنه اتفق له فعلها يوماً من الأيام لغرض من الأغراض الصحيحة؛ كعدم تنفّر الناس عنها بتركها من جهته، أو نحو ذلك من الأغراض، فتكون مستحبة بالنسبة إليه بالعارض.

٢ - القول بوجوب غسل الجمعة، حيث عقد باباً أسماه «وجوب الغسل يوم الجمعة»، وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً الصدوقان عليه السلام (٧٤)، والمشهور بل الإجماع على استحبابه (٧٥). ومن قال باستحبابه حمل لفظ الوجوب في

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

عباراتهم وفي الأخبار الواردة فيه على تأكد الاستحباب؛ لعدم العلم بكون الوجوب حقيقة في المعنى المصطلح، بل الظاهر من الأخبار خلافه، ومن قال بالوجوب يحمل السنّة على مقابل الفرض؛ أي ما ثبت وجوبه بالسنّة لا بالقرآن، وهذا يظهر أيضاً من الأخبار^(٧٦).

قال في الجواهر: «في صريح الغنية وموضعين من الخلاف الاجماع عليه أي الاستحباب، بل في أحدهما نسبة القول بالوجوب إلى أهل الظاهر داود وغيره.

نعم، إنّما عرف ذلك من المصنف والعلامة ومن تأخر عنهما، فنسبوا القول بالوجوب إلى الصدوقين، حيث قالوا: «وغسل الجمعة سنّة واجبة، فلا تدعه» كما عن الرسالة والمقنع، ونحوه الفقيه والهداية لكن مع ذكر رواية الرخصة في تركه للنساء في السفر لقلّة الماء، بل والكليني حيث عقد في الكافي باباً لوجوب ذلك، مع احتمال إرادة السنّة الأكيدة اللازمة كالأخبار، كما يومئ إليه أنّه وقع ما يقرب من ذلك ممن علم أنّ مذهبه النذب، مضافاً إلى ما عرفته سابقاً؛ إذ المتقدمون بعضهم أعرف بلسان بعض. ويزيده تأييداً - بل يعينه - ما حكى عن ظاهر الصدوق في الأمالي من القول بالاستحباب مع نسبته له إلى الإمامية. ولا ريب أنّ الكليني ووالده من أجلاء الإمامية، مع أنّهما عنده بمكانة عظيمة جداً سيما والده، بل والكليني أيضاً لأنّه أستاذه. هذا على أن قولهما: «سنّة واجبة» إن حمل فيه لفظ السنّة على حقيقته في زمانهما ونحوه من الاستحباب كانت عبارتهما أظهر في نفي الوجوب.

وكيف كان فالمختار الأوّل، وعليه استقر المذهب؛ للأصل والإجماع المحكي بل المحصل، والسيرة المستمرة المستقيمة في سائر الأعصار والأمصار»^(٧٧).

ويمكن الاستشهاد لارادة الوجوب حقيقةً في كلام الكليني بعدم إيراده خبراً واحداً؛ مما يدل على استحبابه ونفي الوجوب عنه، كما في صحيح ابن يقطين: سأل أبا الحسن عليه السلام عن الغسل في الجمعة والأضحى والفطر، فقال: «سنة وليست فريضة» ^(٧٨)، بناءً على إرادة الاستحباب بها لا ما ثبت بالسنة في مقابل ما ثبت بالقرآن.

٣ - ذهب عليه السلام إلى عدم وجوب سجدي السهو فيما لو سلّم سهواً بعد الأولتين، والمشهور وجوبهما، بل ادعى عليه الإجماع.

وقد يستظهر الخلاف في المسألة أيضاً من جماعة كالعماني والشيخ المفيد وعلم الهدى وابن حمزة وسلار، حيث ذكروا الكلام ناسياً من غير ذكر السلام ^(٧٩)، ونقل التصريح به عن علي بن بابويه وولده في المقنع ^(٨٠).

وقد حاول بعض الفقهاء توجيه كلامهم وإخراجه عن دائرة الخلاف؛ بحمل الكلام الوارد في كلماتهم على ما يشمل التسليم في غير محلّه؛ لأنّه من الكلام أيضاً، وهو محتمل كلام الشيخ الصدوق في بعض نسخ المقنع، فيكون مراده من الكلام الأعم ^(٨١).

وحينئذٍ ينحصر الخلاف - ظاهراً - في كلام الكليني، أو هو ووالد الصدوق؛ حيث لم ينص عليه ولا على الكلام؛ وذلك لتصريح الكليني بنفيه، قال في عداد المواضع التي لا يجب فيها سجود السهو: «والذي يسلم في الركعتين الأولتين ثم يذكر فيتّم قبل أن يتكلم فلا سهو عليه» ^(٨٢). وهو صريح في سقوط سجدي السهو فيه.

والظاهر أنّه استند في ذلك إلى ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام في قضية ذي الشمالين التي حكمت سجود السهو لمكان الكلام بعد السلام لا لصرف وقوع السلام في غير موضعه ^(٨٣).

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

٤ - قال ﷺ: «إن شك [المصلي] وهو قائم فلم يدرك أركع أم لم يركع فليركع حتى يكون على يقين من ركوعه، فإن ركع ثم ذكر أنه كان قد ركع فليرسل نفسه إلى السجود من غير أن يرفع رأسه من الركوع في الركوع، فإن مضى ورفع رأسه من الركوع ثم ذكر أنه قد كان ركع فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته ركعة» (٨٤).

وكان الركن عنده يتحقق بالركوع ورفع الرأس منه معاً، لا بالركوع حسب لتتحقق بذلك الزيادة الركنية.

وقد وافقه على هذا الرأي السيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن إدريس وابنا حمزة وزهرة. وأكثر المتأخرين - بل قيل: إن عليه الفتوى - على خلاف ذلك؛ حيث أفتوا ببطلان الصلاة؛ لمكان زيادة الركن حتى لو لم يرفع رأسه من الركوع (٨٥).

ولم يستدل الشيخ الكليني وتابعوه لهذا الرأي برواية مكتفين بإيراد الفتوى حسب.

وقد استدل الشهيد لهم: بأن ما صدر من المكلف من حالة الركوع وإن كان بصورة الركوع ومنوياً به الركوع، إلا أنه في الحقيقة ليس بركوع؛ لتبين خلافه، والهوي إلى السجود واجب، فيتأدى الهوي إلى السجود به فلا تتحقق الزيادة، بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه من الركوع فإن الزيادة متحققة حينئذ؛ لافتقاره إلى هوي إلى السجود (٨٦).

٥ - قال ﷺ: «إن سجد ثم ذكر أنه قد كان سجد سجدين فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته سجدة» (٨٧).

والمشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً - كما في الجواهر - عدم بطلان الصلاة بذلك؛ لما دلّ على عدم بطلانها بزيادة السجدة، كخبر منصور

ابن حازم عندما سأل أبا عبد الله عليه السلام فأجابه: « لا يعيد صلاة من سجدة ، ويعيدها من ركعة » (٨٨) .

وأما البطلان الذي أفتى به الكليني - وتبعه السيد والعماني وابن إدريس والحلي وابن زهرة (٨٩) - فلم نعثر له على دليل في الكافي . واستدل له في الجواهر بقاعدة الشغل وإطلاق بعض النصوص التي رواها الشيخ (٩٠) .

٦ - قال عليه السلام: « إن ركع فاستيقن أنه لم يكن سجد إلا سجدة أو لم يسجد شيئاً ، فعليه إعادة الصلاة » (٩١) . وقد اختار رأيهُ أيضاً العماني . والمشهور شهرة عظيمة نقلاً وتحصيلاً كادت تكون إجماعاً - بل عن بعضهم الإجماع - على أنه ليس عليه شيء إلا قضاء السجدة ؛ وذلك للإجماع ولخبر ابن حكيم : « إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً فاقض الذي فاتك سهواً » (٩٢) .

ولم نقف للكليني على رواية في ذلك ، واحتمل في الجواهر أن يكون مستنده رواية المعلى بن خنيس عن أبي الحسن الماضي عليه السلام ، حيث سألَهُ عن ذلك فأجاب عليه السلام : « ... وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة » (٩٣) ، معلقاً عليه : « مع أنه لا جابر لسنده معارض بما سمعت من الأدلة المستغنية عن ذكر الترجيح عليه » (٩٤) .

٧ - قال عليه السلام: « إن كان قد ركع وعلم أنه لم يكن تشهد مضى في صلاته ، فإذا فرغ سجد سجدي السهو » (٩٥) .

والمشهور - بل عليه الإجماع - قضاؤه بعد الصلاة ؛ للإجماع والأخبار . والظاهر أنّ مستند الكليني ما رواه هو عن الحلي عن أبي عبد الله عليه السلام : « ... فإن أنت لم تذكر حتى تركع فامض في صلاتك حتى تفرغ ، فإذا فرغت فاسجد سجدي السهو بعد التسليم قبل أن تتكلم » (٩٦) .

إلا أنه أفتى في المواضع التي يجب فيها سجود السهود بقضاء التشهد أيضاً، قال فيما يجب له سجود السهو: «والذي ينسى تشهده ولا يجلس في الركعتين وفاته ذلك حتى يركع في الثالثة، فعليه سجدتا السهو وقضاء تشهده إذا فرغ من صلاته» (٩٧).

وهناك مجموعة من الآراء المخالفة للمشهور قد نسبها المجلسي الأول رحمته الله في شرحه لكتاب الكافي، مستظهراً ذلك من إيراد الكليني لتلك الأخبار وكأنه يفتي بمضمونها، وهي بحسب تبويبها الفقهي كالتالي:

الطهارة: وظليفة الحائض.

١ - روى في الكافي عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله؟ قال: «أما الطهر فلا، ولكنها تتوضأ في وقت الصلاة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله».

قال العلامة المجلسي تعقيباً على هذا الخبر: يدل على عدم جواز غسل الجمعة للحائض وعلى رجحان الوضوء لها في أوقات الصلوات، وذكر الله بقدر الصلاة كما ظهر من غيره. والمشهور فيها الاستحباب وظاهر المصنف الوجوب، كما نقل عن ابن بابويه أيضاً لحسنه زرارة وهو مع عدم صراحته في الوجوب محمول على الاستحباب جمعاً بين الأدلة (٩٨).

الصلاة: قضاؤها.

٢ - وروي أيضاً عن يونس قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام قلت: المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «إذا أرادت الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلي إلا العصر؛ لأن وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم وخرج عنها الوقت وهي في الدم فلم يجب عليها أن تصلي الظهر».

قال العلامة المجلسي: يدل على أنَّ مناط القضاء إدراك وقت الفضيلة كما ذهب إليه بعض الأصحاب، ويظهر من المصنف اختيار هذا القول. والمشهور أنَّ الحكم منوط بوقت الإجزاء في الأوّل والآخر وهو أحوط^(٩٩).

الحج: تروكه.

٣ - وروي أيضاً عن أبي الجارود قال: سأل رجل أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل قملة وهو محرم. قال: «بئس ما صنع»، قال: فما فداؤها؟ قال: «لا فداء لها».

وفي رواية أخرى روى أنَّ في ذلك إطعام كف واحدة.

قال العلامة المجلسي: المشهور في القاء القملة أو قتلها كفّاً من الطعام وربما قيل بالاستحباب كما هو ظاهر المصنف، ولعلّه أقوى وحمله بعضهم على الضرورة^(١٠٠).

٤ - عنه عن علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته متى ينقطع مشي الماشي؟ قال: «إذا رمى جمرة العقبة وحلق رأسه فقد انقطع مشيه فليزر راكباً»^(١٠١).

أيام النحر.

٥ - عنه عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الأضحى يومان بعد يوم النحر ويوم واحد بالأمصار».

قال العلامة المجلسي: هذا الخبر والخبر المتقدم خلاف المشهور من جواز التضحية بمنى أربعة أيام وفي الأمصار ثلاثة أيام، وحملها في التهذيب على أيام النحر التي لا يجوز فيها الصوم، والأظهر حمله على تأكد الاستحباب ويظهر من الكليني عليه السلام القول به^(١٠٢).

النكاح:

٦ - عنه عن يونس بن يعقوب وغيره جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحل للمرأة أن ينظر عبدها إلى شيء من جسدها إلا إلى شعرها غير متعمد لذلك». رواه تحت عنوان: ما يحل للمملوك النظر إليه في مولاته.

قال العلامة المجلسي: لعل المراد بالتعمد قصد الشهوة، وظاهر الكليني العمل بتلك الأخبار، وأكثر الأصحاب عملوا بأخبار المنع، وحملوا هذه الأخبار على التقية (١٠٣).

العقيقة:

٧ - وروي أيضاً في باب (العقيقة ووجوبها) عن علي بن أبي حمزة، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «العقيقة واجبة إذا ولد للرجل ولد، فإن أحب أن يسميه من يومه فعل».

قال العلامة المجلسي: اختلف في حكمها قال السيد وابن الجنيد: إنها واجبة، وادعى السيد عليه الاجماع، وهو ظاهر الكليني أيضاً، وذهب الشيخ ومن تأخر عنه إلى الاستحباب (١٠٤).

٨ - عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يأكل من العقيقة كل أحد إلا الأم».

قال العلامة المجلسي: المشهور كراهة أكله للأبوين، وظاهر المصنف أنه لا كراهة إلا للأم (١٠٥).

٩ - وروى في باب (نفي السارق) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أقيم على السارق الحد نفي إلى بلدة أخرى».

قال العلامة المجلسي: لم أر أحداً تعرض للنفي في السارق وظاهر المصنف أنه قال به (١٠٦).

تراثه الفقهي

من أجل أن تتكامل الصورة عن البعد الفقهي لدى فقيهنا الكليني، ذلك البعد الذي بقي غائماً في مجمل نشاطه العلمي، فقد قمنا بتتبع تراثه الفقهي، وجمع شتاته وتبويبه وترتيبه، عسى أن يكون إنطلاقة لدراسة أعمق وأوسع حول البعد الفقهي عند الشيخ الكليني.

الوضوء

الكليني بسنده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الكريم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء فقال: «ما كان وضوء علي عليه السلام إلا مرة مرة».

قال الشيخ الكليني معلقاً على هذا الخبر: «هذا دليل على أن الوضوء إنما هو مرة مرة؛ لأنه - صلوات الله عليه - كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعة أخذ بأحوطهما وأشدّهما على بدنه، وإن الذي جاء عنهم عليهم السلام أنه قال: «الوضوء مرتان» أنه هو لمن لم يقنعه مرة واستزاد، فقال: «مرتان»، ثم قال: «ومن زاد على مرتين لم يؤجر». وهذا أقصى غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه أثم ولم يكن له وضوء، وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات. ولو لم يطلق عليه السلام في المرتين لكان سبيلهما سبيل الثلاث» (١٠٧).

الصلاة

١ - وقت صلاة المغرب:

الكليني عن زرارة والفضيل قالا: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن لكل صلاة وقتاً، غير المغرب فإن وقتها واحد؛ ووقتها وجوبها، ووقت فوتها سقوط الشفق». وروي أيضاً أن لها وقتين آخر وقتها سقوط الشفق.

قال ﷺ بعد هذا الخبر: «وليس هذا مما يخالف الحديث الأول أن لها وقتاً واحداً؛ لأنَّ الشفق هو الحمرة، وليس بين غيبوبة الشمس وبين غيبوبة الشفق إلا شيء يسير؛ وذلك أنَّ علامة غيبوبة الشمس بلوغ الحمرة القبلة، وليس بين بلوغ الحمرة القبلة وبين غيبوبتها إلا قدر ما يصلي الإنسان صلاة المغرب ونوافلها إذا صلاها على تؤدة وسكون، وقد تفقدت ذلك غير مرّة؛ ولذلك صار وقت المغرب ضيقاً» (١٠٨).

٢ - التطوع في وقت الفريضة:

روى الكليني: عده من أصحابنا أنهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - لا يصلي من النهار حتى تزول الشمس، ولا من الليل بعدما يصلي العشاء الآخرة حتى ينتصف الليل».

قال ﷺ: «معنى هذا أنه ليس وقت صلاة فريضة ولا سنة؛ لأنَّ الأوقات كلها قد بينها رسول الله ﷺ، فأمّا القضاء - قضاء الفريضة - وتقديم النوافل وتأخيرها فلا بأس» (١٠٩).

٣ - أحكام الخلل:

• المواضع التي تجب فيها إعادة الصلاة:

جميع مواضع السهو التي قد ذكرنا فيها الأثر سبعة عشر موضعاً، سبعة منها يجب على السّاهي فيها إعادة الصلاة:

أ - الذي ينسى تكبيرة الافتتاح ولا يذكرها حتى يركع.

ب - والذي ينسى ركوعه وسجوده.

ج - والذي لا يدري ركعة صلى أم ركعتين.

د - والذي يسهو في المغرب والفجر.

هـ - والذي يزيد في صلاته .

و - والذي لا يدري زاد أو نقص ولا يقع وهمه على شيء .

ز - والذي ينصرف عن الصلاة بكلّيته قبل أن يتمّها .

● المواضع التي تجب فيها سجدة السهو ولا تجب فيها الإعادة :

ومنها مواضع لا يجب فيها إعادة الصلاة ويجب فيها سجدة السهو :

أ - الذي يسهو فيسلّم في الركعتين ثمّ يتكلّم من غير أن يحوّل وجهه وينصرف عن القبلة ، فعليه أن يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدة السهو .

ب - والذي ينسى تشهد ولا يجلس في الركعتين وفاته ذلك حتى يركع في الثالثة ، فعليه سجدة السهو وقضاء تشهد إذا فرغ من صلاته .

ج - والذي لا يدري أربعاً صلى أو خمساً ، عليه سجدة السهو .

د - والذي يسهو في بعض صلاته فيتكلّم بكلام لا ينبغي له مثل أمر ونهي من غير تعمد ، فعليه سجدة السهو . فهذه أربعة مواضع يجب فيها سجدة السهو .

● المواضع التي لا تجب فيها الإعادة ولا سجدة السهو :

ومنها مواضع لا يجب فيها إعادة الصلاة ولا سجدة السهو :

أ - الذي يدرك سهوه قبل أن يفوته - مثل الذي يحتاج أن يقوم فيجلس أو يحتاج أن يجلس فيقوم - ثمّ يذكر ذلك قبل أن يدخل في حالة أخرى فيقضيه ، لا سهو عليه .

ب - والذي يسلم في الركعتين الأولتين ثمّ يذكر فيتبّع قبل أن يتكلّم ، فلا سهو عليه .

ج - ولا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه .

د - ولا سهو على من خلف الإمام .

هـ - ولا سهو في سهو .

و - ولا سهو في نافلة ولا إعادة في نافلة . فهذه ستة مواضع لا يجب فيها إعادة الصلاة ولا سجدتنا السهو .

● الشك في أفعال الصلاة :

وأما الذي يشك في تكبيرة الافتتاح ولا يدري كَبَّرَ أم لم يكَبِّرْ، فعليه أن يكَبِّرَ متى ما ذكر قبل أن يركع، ثم يقرأ ثم يركع، وإن شك وهو راكع فلم يدرِ كَبَّرَ أم لم يكَبِّرْ تكبيرة الافتتاح مضى في صلاته ولا شيء عليه، فإن استيقن أنه لم يكَبِّرْ أعاد الصلاة حينئذٍ .

فإن شك وهو قائم فلم يدرِ أركع أم لم يركع فليركع حتى يكون على يقين من ركوعه، فإن ركع ثم ذكر أنه قد كان ركع فليرسل نفسه إلى السجود من غير أن يرفع رأسه من الركوع في الركوع، فإن مضى ورفع رأسه من الركوع ثم ذكر أنه قد كان ركع فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته ركعة، فإن سجد ثم شك فلم يدرِ أركع أم لم يركع فعليه أن يمضي في صلاته ولا شيء عليه في شكه إلا أن يستيقن أنه لم يكن ركع؛ فإن استيقن ذلك فعليه أن يستقبل الصلاة .

فإن سجد ولم يدرِ أسجد سجدين أم سجدة فعليه أن يسجد أخرى حتى يكون على يقين من السجدين؛ فإن سجد ثم ذكر أنه قد كان سجد سجدين فعليه أن يعيد الصلاة؛ لأنه قد زاد في صلاته سجدة، فإن شك بعدما قام فلم يدرِ أكان سجد سجدة أو سجدين فعليه أن يمضي في صلاته ولا شيء عليه، وإن استيقن أنه لم يسجد إلا واحدة فعليه أن ينحط فيسجد أخرى ولا شيء

عليه، وإن كان قد قرأ ثم ذكر أنه لم يكن سجدة إلا واحدة فعليه أن يسجد أخرى، ثم يقوم فيقرأ ويركع ولا شيء عليه، وإن ركع فاستيقن أنه لم يكن سجدة إلا سجدة أو لم يسجد شيئاً فعليه إعادة الصلاة^(١١٠).

● السهو في التشهد:

وإن سهوا فقام من قبل أن يتشهد في الركعتين فعليه أن يجلس ويتشهد ما لم يركع، ثم يقوم فيمضي في صلاته ولا شيء عليه، وإن كان قد ركع وعلم أنه لم يكن تشهد مضى في صلاته، فإذا فرغ منها سجد سجدة السهو، وليس عليه في حال الشك شيء ما لم يستيقن^(١١١).

● السهو في اثنتين وأربع:

إن شك فلم يدرِ اثنتين صلى أو أربعاً؟ فإن ذهب وهمه إلى الأربع سلم ولا شيء عليه، وإن ذهب وهمه إلى أنه قد صلى ركعتين صلى أخريين ولا شيء عليه، فإن استوى وهمه سلم ثم صلى ركعتين قائماً بفاتحة الكتاب؛ فإن كان صلى ركعتين كانتا هاتان الركعتان تمام الأربعة، وإن كان صلى أربعاً كانتا هاتان نافلة^(١١٢).

● السهو في اثنتين وثلاث:

فإن شك فلم يدرِ أركعتين صلى أم ثلاثاً فذهب وهمه إلى الركعتين فعليه أن يصلي أخريين ولا شيء عليه، وإن ذهب وهمه إلى الثلاث فعليه أن يصلي ركعة واحدة ولا شيء عليه، وإن استوى وهمه وهو مستيقن في الركعتين فعليه أن يصلي ركعة وهو قائم ثم يسلم ويصلي ركعتين وهو قاعد بفاتحة الكتاب، وإن كان صلى ركعتين فالتى قام فيها قبل تسليمه تمام الأربعة، والركعتان اللتان صلاهما وهو قاعد مكان ركعة وقد تمت صلاته، وإن كان قد صلى ثلاثاً فالتى قام فيها تمام الأربع، وكانت الركعتان اللتان صلاهما وهو جالس نافلة^(١١٣).

● السهو في ثلاث وأربع :

فإن شكّ فلم يدرِ أثلاثاً صلى أم أربعاً؛ فإن ذهب وهمه إلى الثلاث فعليه أن يصلي أخرى ثمّ يسلم ولا شيء عليه، وإن ذهب وهمه إلى الأربع سلّم ولا شيء عليه، وإن استوى وهمه في الثلاث والأربع سلّم على حال شكّه وصلى ركعتين من جلوس بفاتحة الكتاب؛ فإن كان صلى ثلاثاً كانت هاتان الركعتان بركعة تمام الأربع، وإن كان صلى أربعاً كانت هاتان الركعتان نافلة له (١١٤).

● السهو في أربع وخمس :

فإن شكّ فلم يدرِ أربعاً صلى أو خمساً؛ فإن ذهب وهمه إلى الأربع سلّم ولا شيء عليه، وإن ذهب وهمه إلى الخمس أعاد الصلاة، وإن استوى وهمه سلّم وسجد سجدة السهو وهما المرغمتان (١١٥).

الصوم

روى الكليني عن عبد الله بن سنان قال: سألته عن الرجل يأتي جاريته في شهر رمضان بالنهار في السفر؟ فقال: «ما عرف هذا حق شهر رمضان، إنّ له في الليل سبجاً طويلاً».

قال الكليني: الفضل عندي أن يوقر الرجل شهر رمضان ويمسك عن النساء في السفر بالنهار، إلّا أن يكون تغلبه الشهوة ويخاف على نفسه، فقد رخص له أن يأتي الحلال كما رخص للمسافر الذي لا يجد الماء إذا غلبه الشبق أن يأتي الحلال قال: ويؤجر في ذلك كما أنّه إذا أتى الحرام أثم (١١٦).

الحجّ

وقت التلبية :

الكليني عن إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال : قلت له : إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة ألبّي حين ينهض به بعيده أو جالساً في دبر الصلاة ؟ قال : « أيّ ذلك شاء صنع ».

قال الكليني : « وهذا عندي من الأمر المتوسّع ، إلّا أنّ الفضل فيه أن يظهر التلبية حيث أظهر النبي صلى الله عليه وآله على طرف البداء ، ولا يجوز لأحد أن يجوز ميل البداء إلّا وقد أظهر التلبية ، وأوّل البداء أوّل ميل يلقاك عن يسار الطريق » (١١٧).

الخمس والأنفال

الفِيء والأنفال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه :

إنّ الله - تبارك وتعالى - جعل الدنيا كلّها بأسرها لخليفته ؛ حيث يقول للملائكة : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (١١٨) فكانت الدنيا بأسرها لآم ، وصارت بعده لأبرار ولده وخلفائه ، فما غلب عليه أعداؤهم ثمّ رجع إليهم بحرب أو غلبة سمّي فيئاً ؛ وهو أن يفيء إليهم بغلبة وحرب ، وكان حكمه فيه ما قال الله تعالى : ﴿ واعلموا أنّما غنمتم من شيء فإنّ لله خمسهُ وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ﴾ (١١٩) ، فهو لله وللرسول ولقرباة الرسول ، فهذا هو الفِيء الراجع ، وإنّما يكون الراجع ما كان في يد غيرهم فأخذ منهم بالسيف . وأمّا ما رجع إليهم من غير أن يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو الأنفال ؛ هو لله وللرسول خاصّة ، ليس لأحد فيه الشركة وإنّما جعل الشركة في شيء قوتل عليه ؛ فجعل لمن قاتل من الغنائم أربعة أسهم ، وللرسول

سهم، والذي للرسول ﷺ يقسمه على ستة أسهم: ثلاثة له، وثلاثة لليتامى والمساكين وابن السبيل. وأما الأنفال فليس هذه سبيلها؛ كان للرسول ﷺ خاصة، وكانت فلك لرسول الله ﷺ خاصة؛ لأنه ﷺ فتحها وأمير المؤمنين عليه السلام؛ لم يكن معها أحد، فزال عنها اسم الفياء ولزمها اسم الأنفال. وكذلك الآجام والمعادن والبحار والمفاوز هي للإمام خاصة، فإن عمل فيها قوم بإذن الإمام فلهم أربعة أخماس، وللإمام خمس، والذي للإمام يجري مجرى الخمس، ومن عمل فيها بغير إذن الإمام فالإمام يأخذها كله، ليس لأحد فيه شيء. وكذلك من عمر شيئاً أو أجرى قناة أو عمل في أرض خراب بغير إذن صاحب الأرض فليس له ذلك؛ فإن شاء أخذها منه كلها وإن شاء تركها في يده (١٢٠).

كتاب المواريث

١ - باب وجوه الفرائض:

قال: إن الله - تبارك وتعالى - جعل الفرائض على أربعة أصناف، وجعل مخارجها من ستة أسهم:

فبدأ بالولد والوالدين الذين هم الأقربون وبأنفسهم يتقربون لا بغيرهم، ولا يسقطون من الميراث أبداً، ولا يرث معهم أحد غيرهم إلا الزوج والزوجة؛ فإن حضر كلهم قسم المال بينهم على ما سمي الله عز وجل، وإن حضر بعضهم فلكذلك، وإن لم يحضر منهم إلا واحد فالمال كله له. ولا يرث معه أحد غيره إذا كان غيره لا يتقرب بنفسه وإنما يتقرب بغيره، إلا ما خص الله به من طريق الإجماع أن ولد الولد يقومون مقام الولد، وكذلك ولد الإخوة إذا لم يكن ولد الصلب ولا إخوة. وهذا من أمر الولد مجمع عليه، ولا أعلم بين الأمة في ذلك اختلافاً. فهؤلاء أحد الأصناف الأربعة.

وأما الصنف الثاني فهو الزوج والزوجة، فإنَّ الله عزَّوجلَّ ثنَّى بذكرهما بعد ذكر الولد والوالدين، فلهنَّ السهم المسمَّى لهنَّ، ويرثون مع كلِّ أحد، ولا يسقطون من الميراث أبداً.

وأما الصنف الثالث فهم الكلالة؛ وهم الإخوة والأخوات إذا لم يكن ولد ولا والدان؛ لأنَّهم لا يتقرَّبون بأنفسهم وإنَّما يتقرَّبون بالوالدين، فمن تقرَّب بنفسه كان أولى بالميراث ممن تقرَّب بغيره. وإنَّ كان للميت ولد والدان أو واحد منهم لم تكن الإخوة والأخوات كلاله؛ لقول الله عزَّوجلَّ: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَهُوَ مُرْتَدٌّ وَهُوَ يَرِثُهَا﴾ يعني: الأخ ﴿إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾^(١٢١)، وإنَّما جعل الله لهنَّ الميراث بشرط، وقد يسقطون في مواضع^(١٢٢) ولا يرثون شيئاً، وليسوا بمنزلة الولد والوالدين الذين لا يسقطون عن الميراث أبداً. فإذا لم يحضر ولد ولا والدان فللكلالة سهامهم المسمَّاة لهنَّ، لا يرث معهنَّ أحدٌ غيرهنَّ إذا لم يكن ولد إلا من كان في مثل معناهم.

وأما الصنف الرابع فهم أولو الأرحام الذين هم أبعد^(١٢٣) من الكلالة، فإذا لم يحضر ولد ولا والدان ولا كلاله فالميراث لأولي الأرحام منهم؛ الأقرب منهم فالأقرب، يأخذ كل واحد منهم نصيب من يتقرَّب بقربته. ولا يرث أولو الأرحام مع الولد ولا مع والوالدين ولا مع الكلالة شيئاً، وإنَّما يرث أولو الأرحام بالرحم؛ فأقربهم إلى الميت أحقُّهم بالميراث، وإذا استوتوا في البطان فللقربة الأمُّ الثلث وللقربة الأبُّ الثلثان، وإذا كان أحد الفريقين أبعد فالميراث للأقرب على ما نحن ذاكروه إن شاء الله^(١٢٤).

٢ - باب بيان الفرائض في الكتاب:

إنَّ الله - جلَّ ذكره - جعل المال كله للولد في كتابه، ثمَّ أدخل عليهم بعد الأبوين والزوجين، فلا يرث مع الولد غير هؤلاء الأربعة؛ وذلك أنَّه عزَّوجلَّ

قال: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ (١٢٥)، فأجمعت الأمة على أنَّ الله أراد بهذا القول الميراث، فصار المال كله بهذا القول للولد. ثم فصل الأنثى من الذكر فقال: ﴿للكر مثل حظ الأنثيين﴾ (١٢٦)، ولو لم يقل عزوجل: ﴿للكر مثل حظ الأنثيين﴾ لكان إجماعهم على ما عني الله به من القول يوجب المال كله للولد؛ الذكر والأنثى فيه سواء، فلمَّا أن قال: ﴿للكر مثل حظ الأنثيين﴾ كان هذا تفصيل المال، وتمييز الذكر من الأنثى في القسمة، وتفضيل الذكر على الأنثى، فصار المال كله مقسوماً بين الولد ﴿للكر مثل حظ الأنثيين﴾.

ثم قال: ﴿فإن كنَّ نساءً فوق اثنتين فلهنَّ ثلثا ما ترك﴾ (١٢٧) فلولا أنَّه عزوجل أراد بهذا القول ما يتصل بهذا كان قد قسَّم بعض المال وترك بعضاً مهملاً، ولكنه - جلَّ وعزَّ - أراد بهذا أن يوصل الكلام إلى منتهى قسمة الميراث كله فقال: ﴿وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد﴾ (١٢٨)، فصار المال كله مقسوماً بين البنات وبين الأبوين، فكان ما يفضل من المال مع الابنة الواحدة رداً عليهم على قدر سهامهم التي قسمها الله - جلَّ وعزَّ - وكان حكمهم فيما بقي من المال كحكم ما قسَّمه الله عزوجل على نحو ما قسمه؛ لأنَّهم كلهم أولو الأرحام، وهم أقرب الأقربين، وصارت القسمة للبنات النصف والثلثان مع الأبوين فقط، وإذا لم يكن أبوان فالمال كله للولد بغير سهام إلا ما فرض الله عزوجل للأزواج، على ما بيَّناه في أوَّل الكلام وقلنا: إنَّ الله عزوجل إنَّما جعل المال كله للولد على ظاهر الكتاب، ثم أدخل عليهم الأبوين والزوجين.

وقد تكلم الناس في أمر الابنتين: من أين جُعِل لهما الثلثان والله - جلَّ وعزَّ - إنَّما جعل الثلثين لما فوق اثنتين؟ فقال قوم: بإجماع، وقال قوم: قياساً؛ كما إن كان للواحدة النصف كان ذلك دليلاً على أنَّ لما فوق الواحدة الثلثين، وقال قوم بالتقليد والرواية.

ولم يُصَبِّ واحد منهم الوجه في ذلك فقلنا: إِنَّ الله عزوجل جعل حظَّ الأنثيين الثلثين بقوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾؛ وذلك أَنَّهُ إِذَا تَرَكَ الرَّجُلُ بِنْتاً وابناً فللذكر مثل حظَّ الأنثيين، وهو الثلثان، فحظَّ الأنثيين الثلثان، واكتفى بهذا البيان أَن يكون ذكر الأنثيين بالثلثين، وهذا بيان قد جهله كلهم، والحمد لله كثيراً.

ثُمَّ جعل الميراث كله للأبوين إِذَا لم يكن له ولد فقال: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثَّلَاثُ﴾، ولم يجعل للأب تسمية إِنَّمَا له ما بقي. ثُمَّ حجب الأُمَّ عن الثلث بالإخوة فقال: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾^(١٢٩)، فلم يورث الله - جَلَّ وَعَزَّ - مع الأبوين إِذَا لم يكن له ولد إِلَّا الزوج والمرأة، وكل فريضة لم يسمَّ للأب فيها سهماً فَإِنَّمَا له ما بقي، وكل فريضة سَمِيَ للأب فيها سهماً كَانَ ما فضل من المال مقسوماً على قدر السهام في مثل ابنة وأبوين على ما بَيَّنَّاهُ أَوَّلًا. ثُمَّ ذكر فريضة الأزواج فأدخلهم على الولد وعلى الأبوين وعلى جميع أهل الفرائض على قدر ما سَمِيَ لهم، وليس في فريضتهم اختلاف ولا تنازع، فاختصرنا الكلام في ذلك.

ثُمَّ ذكر فريضة الإخوة والأخوات من قبل الأُمِّ فقال: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كِلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ﴾ يعني: لَأُمِّ ﴿فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ﴾، وهذا فيه خلاف بين الأُمَّة، وكل هذا ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾^(١٣٠). فالإخوة من الأُمِّ لهم نصيبهم المسمَّى لهم مع الإخوة والأخوات من الأب والأُمِّ، والإخوة والأخوات من الأُمِّ لا يزدون على الثلث ولا ينقصون من السدس، والذكر والأنثى فيه سواء، وهذا كله مجمع عليه، إِلَّا أَن لا يحضر أحد غيرهم، فيكون ما بقي لأولي الأرحام ويكونوا هم أقرب الأرحام، وذو السهم أحقُّ ممن لا سهم له، فيصير المال كله لهم على هذه الجهة.

ثم ذكر الكلالة للأب؛ وهم الإخوة والأخوات من الأب والأم والإخوة والأخوات من الأب إذا لم يحضر إخوة وأخوات لأب وأم، فقال: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾ (١٣١)، والباقي يكون لأقرب الأرحام، وهي أقرب أولي الأرحام، فيكون الباقي لها سهم أولي الأرحام. ثم قال: ﴿وهو يرثها إن لم يكن لها ولد﴾ يعني: للأخ المال كله إذا لم يكن لها ولد ﴿فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾ (١٣٢). ولا يصيرون كلاله إلا إذا لم يكن ولد ولا والد، فحينئذ يصيرون كلاله. ولا يرث مع الكلالة أحد من أولي الأرحام إلا الإخوة والأخوات من الأم والزوج والزوجة.

فإن قال قائل: فإن الله - عز وجل وتقدس - سمّاهم كلاله إذا لم يكن ولد فقال: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد﴾، فقد جعلهم كلاله إذا لم يكن ولد، فلم زعمت أنهم لا يكونون كلاله مع الأم؟!

قيل له: قد أجمعوا جميعاً أنهم لا يكونون كلاله مع الأب وإن لم يكن ولد، والأم في هذا بمنزلة الأب؛ لأنهما جميعاً يتقربان بأنفسهما، ويستويان في الميراث مع الولد، ولا يسقطان أبداً من الميراث.

فإن قال قائل: فإن كان ما بقي يكون للأخت الواحدة وللأختين وما زاد على ذلك، فما معنى التسمية لهنّ النصف والثلثان؛ فهذا كله صائر لهنّ وراجع إليهنّ، وهذا يدل على أنّ ما بقي فهو لغيرهم وهم العصبه؟

قيل له: ليست العصبه في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، وإنما ذكر الله ذلك وسمّاه لأنّه قد يجمعهنّ الإخوة من الأم ويجمعهنّ الزوج والزوجة، فسَمّى ذلك ليدل كيف كان القسمة، وكيف يدخل النقصان عليهنّ، وكيف ترجع الزيادة إليهنّ على قدر السهام والأنصباء إذا كنّ لا يحطن بالميراث أبداً على حال واحدة؛ ليكون العمل في سهامهم كالعمل في سهام

الولد على قدر ما يجمع الولد من الزوج والأبوين، ولو لم يسم ذلك لم يهتد لهذا الذي بيناه، وبالله التوفيق.

ثم ذكر أولي الأرحام فقال عزوجل: ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامُ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ (١٣٣)؛ ليعين أن البعض الأقرب أولى من البعض الأبعد، وأنهم أولى من الحلفاء والموالي، وهذا بإجماع إن شاء الله؛ لأن قولهم: «بالعصبة» يوجب إجماع ما قلناه.

ثم ذكر إبطال العصبة فقال: ﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلَّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً ﴾ (١٣٤)، ولم يقل فيما بقي هو للرجال دون النساء، فما فرض الله - جلَّ ذكره - للرجال في موضع حرم فيه على النساء بل أوجب للنساء في كل ما قلَّ أو كثر.

وهذا ما ذكر الله عزوجل في كتابه من الفرائض، فكل ما خالف هذا على ما بيناه فهو ردَّ على الله وعلى رسوله ﷺ، وحكم بغير ما أنزل الله؛ وهذا نظير ما حكى الله عزوجل عن المشركين حيث يقول: ﴿ وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة للذكورنا ومحرم على أزواجنا ﴾ (١٣٥).

وفي كتاب أبي نعيم الطحان رواه عن شريك، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن حكيم بن جابر (١٣٦)، عن زيد بن ثابت أنه قال: من قضاء الجاهلية أن يورث الرجال دون النساء (١٣٧).

٣ - ميراث الجدَّ والجدة:

الكليني بسنده عن عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده أبان بن تغلب فقلت: أصلحك الله، إن ابنتي هلكت وأمِّي حيَّة، فقال أبان: ليس لأُمك شيء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «سبحان الله! أعطاها السدس».

وروي بسنده أيضاً عن إسماعيل بن منصور، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اجتمع أربع جدات، ثنتين من قبل الأم وثنتين من قبل الأب، طرحت واحدة من قبل الأم بالقرعة، فكان السدس بين الثلاثة. وكذلك إذا اجتمع أربعة أجداد أسقط واحد من قبل الأم بالقرعة وكان السدس بين الثلاثة».

قال عليه السلام: هذا قد روي، وهي أخبار صحيحة، إلا أن إجماع العصابة أن منزلة الجد منزلة الأخ من الأب؛ يرث ميراث الأخ، وإذا كانت منزلة الجد منزلة الأخ من الأب يرث ما يرث الأخ يجوز أن تكون هذه أخبار خاصة، إلا أنه أخبرني بعض أصحابنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أطعم الجد السدس مع الأب ولم يعطه مع الولد، وليس هذا أيضاً مما يوافق إجماع العصابة أن منزلة الأخ والجد بمنزلة واحدة (١٣٨).

الديات

القسامة:

الكليني بسنده عن أبي عمرو المتطّيب، قال: عرضت على أبي عبد الله عليه السلام ما أفتى به أمير المؤمنين عليه السلام في الديات، فمما أفتى به أفتى في الجسد، وجعله ست فرائض: النفس، والبصر، والسمع، والكلام، ونقص الصوت من الغنن والبحج، والشلل من اليدين والرجلين، ثم جعل مع كل شيء من هذه قسامة على نحو ما بلغت الدية. والقسامة جعل في النفس على العمد خمسين رجلاً، وجعل في النفس على الخطأ خمسة وعشرين رجلاً، وعلى ما بلغت ديته من الجروح ألف دينار ستة نفر، فما كان دون ذلك فبحسابه من ستة نفر. والقسامة في النفس والسمع والبصر والعقل والصوت من الغنن والبحج ونقص اليدين والرجلين، فهو من ستة أجزاء الرجل.

قال عليه السلام: تفسير ذلك: إذا أصيب الرجل من هذه الأجزاء الستة وقيس ذلك فإن كان سدس بصره أو سمعه أو كلامه أو غير ذلك حلف هو وحده، وإن كان ثلث بصره حلف هو وحلف معه رجل واحد، وإن كان نصف بصره حلف هو وحلف معه رجلان، وإن كان ثلثي بصره حلف هو وحلف معه ثلاثة نفر، وإن كان أربعة أخماس بصره حلف هو وحلف معه أربعة نفر، وإن كان بصره كله حلف هو وحلف معه خمسة نفر. وكذلك القسامة كلها في الجروح، فإن لم يكن للمصاب من يحلف معه ضوعفت عليه الأيمان، فإن كان سدس بصره حلف مرة واحدة، وإن كان الثلث حلف مرتين، وإن كان النصف حلف ثلاث مرات، وإن كان الثلثين حلف أربع مرّات، وإن كان خمسة أسداس حلف خمس مرّات، وإن كان كلّ حلف ست مرّات ثمّ يعطى (١٣٩).

الهوامش

- (١) نشرت مجلة فقه أهل البيت عليه السلام في عددها الأوّل مقالاً وأفياً عن حياة ثقة الإسلام الكليني .
- (٢) قال السيد الخوئي رحمته الله في معجم رجال الحديث ١٨ : ٥٤ : «أقول : إن تاريخ تولّد محمد بن يعقوب مجهول ، فلعلّ تولّده كان بعد وفاة العسكري عليه السلام » وقد كانت وفاته عليه السلام سنة (٢٦٠هـ) . وهو المناسب أيضاً لوفاة ثقة الإسلام سنة (٣٢٩هـ) ، فيكون له من العمر نحو سبعين عاماً .
- (٣) جواهر الكلام ١٠ : ١٢٩ .
- (٤) فروع الكافي ٣ : ٣٦١ .
- (٥) قد أشار في معجم رجال الحديث ١٨ : ٥٤ إلى ما يزيد على الثلاثين من أساتذته . وفي كتاب الكليني والكافي : ١٦٦ ذكر (٤٨) شيخاً له .
- (٦) جواهر الكلام ٥ : ٣ .
- (٧) رجال النجاشي : ٣٧٧ .
- (٨) رجال الطوسي : ٤٩٥ .
- (٩) الفهرست للطوسي : ١٣٥ .
- (١٠) مقدمة المعتبر ١ : ٣٣ .
- (١١) كشف المحجة : ١٨٥ .
- (١٢) مرآة العقول ١ : ٣ .
- (١٣) الكامل في التاريخ ٨ : ١٢٨ .
- (١٤) جامع الأصول ١٢ : ٢٢٠ .
- (١٥) الوافي بالوفيات ٥ : ٢٢٦ .
- (١٦) لسان الميزان ٥ : ٤٣٣ .

- (١٧) روضات الجنات ٦ : ١١١ ، نقلًا عن التبصير .
- (١٨) سير أعلام النبلاء ١٥ : ٢٨٠ .
- (١٩) الإكمال ٧ : ١٨٦ .
- (٢٠) الشافي : ٢ ، نقلًا من مقدمة الكافي للدكتور حسين علي محفوظ .
- (٢١) رياض العلماء : ٢٢٦ .
- (٢٢) الانتخاب الجيد : ١٣٧ ، نقلًا من مقدمة الكافي للدكتور محفوظ .
- (٢٣) جواهر الكلام ٥ : ٣٠ .
- (٢٤) رجال النجاشي : ٣٧٧ .
- (٢٥) تصحيح الاعتقاد : ٢٧ .
- (٢٦) بحار الأنوار ٢٥ : ٦٧ .
- (٢٧) مرآة العقول ١ : ٣ .
- (٢٨) انظر : الوافي ١ : ١٣ .
- (٢٩) انظر : مقدمة الكافي للدكتور حسين علي محفوظ : ٣٠ و ٣٢ .
- (٣٠) كامل الزيارات : ٥٤٤ ، ح ٨٣١ . ط - مؤسسة نشر الفقاهة .
- (٣١) المصدر السابق : ٤١ ، ح ٤ .
- (٣٢) المصدر السابق : ٤ ، ح ١٣ .
- (٣٣) المصدر السابق : ٢٦٦ ، ح ٤١٠ .
- (٣٤) المصدر السابق : ٤٩٧ ، ح ٧٦٩ .
- (٣٥) المصدر السابق : ٢٩٠ ، ح ٤٧١ .
- (٣٦) سورة ص : ٧٥ .
- (٣٧) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١١٠ .
- (٣٨) الخصال : ٤٨٠ .
- (٣٩) فروع الكافي ٣ : ٣٦ .
- (٤٠) انظر : جواهر الكلام ٣٩ : ١٣٩ .
- (٤١) فروع الكافي ٧ : ١١٦ .

- (٤٢) جواهر الكلام ٣٩ : ١٤٠ .
- (٤٣) فروع الكافي ٧ : ١١٦ .
- (٤٤) جواهر الكلام ١٤ : ٢٦٨ - ٢٦٩ .
- (٤٥) فروع الكافي ٣ : ٤٣٥ .
- (٤٦) المصدر السابق .
- (٤٧) المصدر السابق .
- (٤٨) التهذيب ٣ : ٢١٥ / ٥٢٨ .
- (٤٩) جواهر الكلام ١٤ : ٢٧٢ .
- (٥٠) انظر : مستند الشيعة ٨ : ٢٨٨ .
- (٥١) فروع الكافي ٤ : ٣٢٩ .
- (٥٢) المصدر السابق .
- (٥٣) المصدر السابق .
- (٥٤) المصدر السابق .
- (٥٥) الاستبصار ٢ : ٢٢٦ ، ط - دار الأضواء .
- (٥٦) انظر : فروع الكافي ٤ : ٣٢٩ .
- (٥٧) فروع الكافي ٧ : ٧٣ .
- (٥٨) المصدر السابق : ٧٥ .
- (٥٩) النساء : ١٢ .
- (٦٠) فروع الكافي ٧ : ٧٦ .
- (٦١) النساء : ١٧٦ .
- (٦٢) فروع الكافي ٧ : ٧٤ .
- (٦٣) المصدر السابق : ٧٣ .
- (٦٤) المصدر السابق : ١١٦ .
- (٦٥) أصول الكافي (خطبة الكتاب) ١ : ٥٦ .
- (٦٦) نهاية الدراية : ٥٤٥ .

- (٦٧) فروع الكافي ٣: ٣٦ .
- (٦٨) جواهر الكلام ٢: ٢٦٦ .
- (٦٩) فروع الكافي ٣: ٣٦ .
- (٧٠) الوسائل ١: ٣٠٧ ، ب ٣١ من أبواب الوضوء ، ح ٥ .
- (٧١) المصدر السابق
- (٧٢) المصدر السابق
- (٧٣) انظر : جواهر الكلام ٢: ٢٧٣ .
- (٧٤) مختلف الشيعة ١: ١٥٥ ، ط - مكتب الإعلام الإسلامي .
- (٧٥) جواهر الكلام ٥: ٢ .
- (٧٦) مرآة العقول ١٣: ١٢٨ - ١٢٩ .
- (٧٧) جواهر الكلام ٥: ٣ .
- (٧٨) وسائل الشيعة ٢: ٩٤٤ ، ب ٦ من أبواب الأغسال المسنونة ، ح ٩ .
- (٧٩) جواهر الكلام ١٢: ٤٣١ . مستند الشيعة ٧: ٢٣٣ و ٢٣٥ .
- (٨٠) مستند الشيعة ٧: ٢٣٥ .
- (٨١) انظر : جواهر الكلام ١٢: ٤٣٢ .
- (٨٢) فروع الكافي ٣: ٣٦٢ .
- (٨٣) المصدر السابق ٣٥٧ .
- (٨٤) المصدر السابق ٣٦٢ .
- (٨٥) انظر : مصباح الفقيه (الصلاة): ٥٤٠ . ذخيرة المعاد ٣٧٤ . جواهر الكلام ١٢: ٢٦٠ .
- (٨٦) ذكرى الشيعة ٤: ٥١ .
- (٨٧) فروع الكافي ٣: ٣٦٢ .
- (٨٨) الوسائل ٤: ٩٣٨ ، ب ١٤ من أبواب الركوع ، ح ٢ .
- (٨٩) انظر : جواهر الكلام ١٠: ١٢٩ .
- (٩٠) المصدر السابق .
- (٩١) فروع الكافي ٣: ٣٦٢ .

- (٩٢) الوسائل ٥ : ٣٣٧ ، ب ٢٣ من أبواب الخلل ، ح ٧ .
- (٩٣) المصدر السابق ٤ : ٩٦٩ ، ب ١٤ من أبواب السجود ، ح ٥ .
- (٩٤) جواهر الكلام ١٢ : ٢٩٣ .
- (٩٥) فروع الكافي ٣ : ٣٦٢ .
- (٩٦) المصدر السابق ٣ : ٣٥٩ .
- (٩٧) المصدر السابق : ٣٦١ .
- (٩٨) المصدر السابق ٣ : ١٠١ ، تعليقة رقم (١) . ط - دار الكتب الإسلامية .
- (٩٩) المصدر السابق : ١٠٢ ، تعليقة رقم (١) .
- (١٠٠) المصدر السابق ٤ : ٣٦٢ ، تعليقة رقم (١) .
- (١٠١) المصدر السابق : ٤٥٦ ، تعليقة رقم (١) .
- (١٠٢) المصدر السابق : ٤٨٦ ، تعليقة رقم (٢) .
- (١٠٣) المصدر السابق ٥ : ٥٣٤ ، تعليقة رقم (٢) .
- (١٠٤) المصدر السابق ٦ : ٢٤ ، تعليقة رقم (١) .
- (١٠٥) المصدر السابق : ٣٢ ، تعليقة رقم (٢) .
- (١٠٦) المصدر السابق ٧ : ٢٣٠ ، تعليقة رقم (١) .
- (١٠٧) المصدر السابق ٣ : ٣٦ .
- (١٠٨) المصدر السابق : ٢٨٣ .
- (١٠٩) المصدر السابق : ٢٩٢ .
- (١١٠) المصدر السابق : ٣٦٢ .
- (١١١) المصدر السابق : ٢٦٣ .
- (١١٢) المصدر السابق .
- (١١٣) المصدر السابق .
- (١١٤) المصدر السابق .
- (١١٥) المصدر السابق .
- (١١٦) المصدر السابق ٤ : ١٣٤ .

- (١١٧) المصدر السابق : ٤ : ٣٢٩ .
- (١١٨) البقرة : ٣٠ .
- (١١٩) الأنفال : ٤١ .
- (١٢٠) أصول الكافي ١ : ٦٠٤ .
- (١٢١) النساء : ١٧٦ .
- (١٢٢) هي التي لم يتحقق فيها الشرط المذكور (مرآة العقول) .
- (١٢٣) أي الأعمام والأخوال وأولادهم فإنهم يتقربون بالجد والجدة يتقرب بالأب والأم (مرآة العقول) .
- (١٢٤) فروع الكافي ٧ : ٧٤ .
- (١٢٥) النساء : ١١ .
- (١٢٦) المصدر السابق : ١١ .
- (١٢٧) المصدر السابق : ١١ .
- (١٢٨) المصدر السابق : ١١ .
- (١٢٩) المصدر السابق : ١١ .
- (١٣٠) المصدر السابق : ١٢ .
- (١٣١) المصدر السابق : ١٧٦ .
- (١٣٢) المصدر السابق : ١٧٦ .
- (١٣٣) الأنفال : ٧٥ . الأحزاب : ٦ .
- (١٣٤) النساء : ٦ .
- (١٣٥) الأنعام : ١٣٩ .
- (١٣٦) كذا ، والظاهر «جبير» .
- (١٣٧) فروع الكافي ٧ : ٧٨ .
- (١٣٨) المصدر السابق : ١١٦ .
- (١٣٩) المصدر السابق : ٣٥٩ .

دَعُوهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية بشرط أن تكون مقدّمة ممّن عُرف بالفضل والاجتهاد في الأوساط العلمية، وأمّا المقالات غير الاجتهادية فليست مشروطة بذلك.

٢ - نقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:

- أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.
- ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.
- ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.
- د - المسائل الفقهية الحيوية.
- هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.
- و - ما وراء الفقه، كتنتقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.
- ز - تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.
- ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

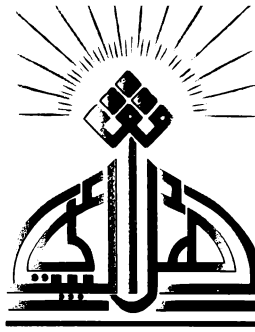
٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٨ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٩ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.





مجلة فقہ اهل البيت علیہم السلام

نمن العدد المزدوج

◀ لبنان : ٦٠٠٠ ل.ل ◀ المغرب : ٣٥ درهما ◀ مصر : ٧ جنيهات ◀ الأردن :
◀ سوريا : ١٥٠ ل.س ◀ اليمن : ٣٥٠ ريالاً ◀ السعودية : ٤٠ ريالاً ◀ البحرين : أربعة دنانير
◀ الإمارات : ٤٠ درهما ◀ السودان : ٦٠٠ جنيهات ◀ تونس : أربعة دنانير ◀ الجزائر : ٣٥ ديناراً
◀ ليبيا : ٨ دنانير ◀ الكويت : ثلاثة دنانير ◀ قطر : ٤٠ ريالاً ◀ عمان : ثلاثة ريالات ◀ العراق :
١٥٠٠ دينار ◀ الجمهورية الإسلامية في إيران : ٢٠٠٠ تومان ◀ سائر الدول : ١٥ دولاراً أو ما يعادلها.

الإشتراك السنوي

لبنان : ◀ للأفراد : ١٦٠٠٠ ل.ل ◀ للمؤسسات : ٤٠٠٠٠ ل.ل [عدا اجور البريد]
سائر الدول : ◀ للأفراد : \$ ٥٠ ◀ للمؤسسات : \$ ١٠٠ [خالصة اجور البريد]

فسيحة الإشتراك

لمجلة فقہ اهل البيت (ع)

☐ مؤسسات

☐ أفراد

اسم المشترك :

العنوان :

هاتف :

فاكس :

إبتداء من : لمدة :

المبلغ :

نقداً إلى : شيك مصرفي :

التاريخ : التوقيع :

ترسل الإشتراكات والحوالات باسم المدير التنفيذي : الشيخ اسدالله حسين حسني سعدي ؛ البنك
اللبناني السويسري ، حساب رقم 044244 - بيروت - حارة حريك.

E-mail : feqh@islamicfeqh.org



FIQH AHLILBAIT

Quarterly Jurisprudence Periodical

6th YEAR, NO 22-23 - 1422 – 2001

Published by:
Encyclopedia of Islamic Jurisprudence
(According to Ahlulbait School)

The General Director:

Ayatollah Sayyed Mahmoud Al-Hashimi Ash-Shahroudi

Edited by: A Group of researchers and specialists in Jurisprudence
and Islamic Law (SHIA)

Responsible Director : Sayyed Mohammad Bahrani Qamsha

Executive Director : Sheikh Asadollah Hasani

Ministry Of Information Licence :
Licence No. (52) 24/2/2001

Correspondence:

To the office of the general director

P.O.Box :50/24 Beirut – Lebanon

Zip code : 2010 -1017 - Burj al-barajinah – Baabda

Telfax : 01/273604 Tel : 03/644662 – 01/558215

E-mail: feqh@islamicfeqh.org