

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصلية فقهية متخصصة

- حقيقة التقليد و حالاته
- دراسة في الكمبيالات و الخدمات المصرفية
- القصاص في الضرب
- الشريعة و حقوق الحيوان
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - إرث أولي الأرحام
- دراسات فقهية حديثة - حديث ضمان اليد
- قواعد فقهية - قاعدة اليد عند الفريقين
- في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في سجدتي السهو/٢
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام/١٠
- نافذة المصطلحات الفقهية - اختصاصات النبي ﷺ



فَقِّهْ أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصليّة فقهية متخصصة

تصدر عن

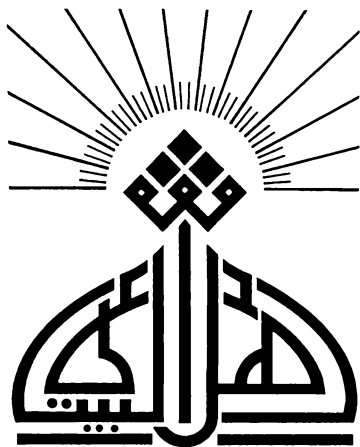
مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الخمسون - السنة الثالثة عشرة

١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م

Kh_ghaffuri@hotmail.com



فصليّة فقهية متخصصة

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخرجي

الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ / ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ / ٢٥١ ٩٨+

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

كلمة التحرير - الاجتهاد في العصر النبوي ٥ - ٢٢

رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

حقيقة التقليد وحالاته ٢٣ - ٦٢

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

دراسة في الكمبيالات والخدمات المصرفية ٦٣ - ٨٢

آية الله السيد محسن الخرازي

- دراسات وبحوث -

القصاص في الضرب ٨٣ - ١١٨

الأستاذ مسعود الإمامي

الشريعة وحقوق الحيوان ١١٩ - ١٥٤

الشيخ أبو القاسم المقيمي

دراسات مقارنة في فقه القرآن - إرث أولي الأرحام ١٥٥ - ١٨٨

الشيخ خالد الغفوري

دراسات فقهية حديثة - حديث ضمان اليد ١٨٩ - ٢١٢

الشيخ حسن حسين البشيرى

قواعد فقهية - قاعدة اليد عند الفريقين ٢١٣ - ٢٤٠

الشيخ يعقوب علي البرجي



محتويات العدد

في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في سجدتي السهو / ٢ / ٢٤١ - ٢٧٨

الإمام السيد محسن الطباطبائي الحكيم نَدَّ

تحقيق: الشيخ حميد البغدادي

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لذهب أهل البيت (ع) / ١٠ / ٢٧٩ - ٢٩٠

إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية - اختصاصات النبي (ص) ٢٩١ - ٣٠٢

- تقارير ومتابعات -

متابعات ٣٠٥ - ٣١٢

إعداد: التحرير

- انتقاد علماء مصر لبيان اللجنة الاجتماعية في منظمة الأمم ٣٠٥

- الاعتذار ثم الحوار ٣٠٦

- افتتاح مركز تلفوني للإجابة عن الأسئلة الدينية ٣٠٧

- أول مجلة إسلامية أدبية في روسيا ٣٠٧

- تأسيس مركز إسلامي ٣٠٨

- تدريس الأخلاق الدينية في المدارس الروسية ٣٠٨

- أول مجلة إسلامية في البرازيل ٣٠٩

- جمعية مشتركة للدفاع عن الإسلام ٣١٠

- الإسلام في المدارس الإسبانية ٣١٠

- إدانة التجاوز على المسلمين والوقوف ضده ٣١١

- تحريم التلاوة القرآنية كمنبه في الخليوي ٣١٢

الاجتهاد في العصر النبوي ملاحظات نقدية في النشأة والصيرورة على ضوء المعطيات التاريخية

يشكّل الاجتهاد رأس الخيط في النسيج الفقهي ويعتبر نقطة الانطلاق في حركة العقل الشرعي ويمثّل اللبنة الأساس في البناء التشريعي منظومياً وإفرادياً على مستوى العام الاسلامي وعلى مستوى الخاص المذهبي . . ولا شك في عراقية الظاهرة الاجتهادية وأنّ بذورها ضاربة في أعماق التاريخ الاسلامي . . بيد أنّنا إذا شئنا دراسته من حيث النشأة وأردنا تحديد بداية له بالضبط تبرز أمامنا نظريتان متفاوتتان أيّ تفاوت . . فإحدهما ترى أنّ الاجتهاد ظهر مبكراً جداً في صدر الاسلام وإبان العصر النبوي المبارك أو بعده بقليل . . والثانية تعتقد بأنّ الاجتهاد كممارسة عملية وإن كان ظهوره متقدماً إلا أنّه ظهر ناقصاً ولم يكن واجداً لنصابه المحدّد شرعاً آنذاك . . فظهوره المبكر كلاً ظهور بحسب المقاييس الشرعية والقيمية . . وإنّما وصل الى مرحلة التمامية والنضج بعد مضيّ فترة زمنية طويلة تلت العهد النبوي . . والنظرية الأولى مبتنية على أساس التتبع التاريخي وملاحقة الوثائق الإفتائية الصادرة من قبل بعض الصحابة زمن

النبوة كما تستند أيضاً الى بعض النصوص النبوية المبيحة للممارسة الاجتهادية كحديث معاذ بن جبل . . في حين تركز النظرية الأخرى على مستندات أصولية ومبادئ نظرية . . وقد ارتأينا سلوك منهج جديد لتكوين رؤية حول هذا الموضوع حيث عمدنا الى تحليل تلك الوثائق والنصوص النبوية في ظل الواقع المعاش آنذاك وعلى ضوء الحقائق التاريخية الشرعية . .

تحديد دائرة البحث :

ومن أجل تحديد دائرة البحث بشكل أدق ينبغي ملاحظة ما يلي :

أولاً : لقد عرّف الاجتهاد بعدة تعاريف متفاوتة أحدها : الاجتهاد فيما لا نصّ فيه من الكتاب والسنة . . وهذا هو المقصود هنا . .

ثانياً : إنّ الاجتهاد الفقهي قد مرّ بعدة مراحل بنيوية حتى تطوّر ونما وتكامل . . فقد بدأ بسيطاً ثم أخذ في التعقيد تدريجياً حتى عدّ تخصصاً يتوقّف على مجموعة من المقدمات ويستند الى مجموعة من القواعد والضوابط التي تحكمه . . إذن فمن المنطقي عندما يدور البحث عن بداية نشوء الاجتهاد فالمراد هو لحاظ المستوى الابتدائي الخالي من جميع هذه التعقيدات والتراكمات . .

ثالثاً : ليس الغرض هو البحث عن مشروعية الاجتهاد على ضوء الأدلة المطروحة في علم اصول الفقه . . بل إنّ الغرض هو تحليل ظاهرة الاجتهاد الفقهي على ضوء المعطيات التاريخية . . وهل إنّ الأرضية الفكرية والثقافية كانت متوفرة في المصدر الاسلامي الأول أو لا ؟ . . إذن فالبحث هو بحث تاريخي تحليلي . .

رابعاً : من الجدير بالذكر أيضاً أن هذا البحث لا يتصدى لمتابعة تأريخ (الاجتهاد) بما هو مفردة لفظية ومتى بدأ تداولها في المحاورات العرفية آنذاك .. ومتى تبلورت كاصطلاح في الخطاب الشرعي الاسلامي .. بل الملحوظ مراجعة (الاجتهاد) بما هو ظاهرة مورست عملياً داخل الحريم الشرعي والإفتائي .. وإن كنا قد نتعرّض لذلك في غضون البحث بصورة عابرة .. وربما نفيد من هذا الأمر لدعم البحث .. لكن ليس هذا هو هدفنا الأساس ..

خامساً : إنّ طبيعة الدراسات الاجتماعية والتاريخية التحليلية هي تتطلّب تناول وبحث الحالات العامة دون الحالات النادرة والقليلة والتي لا تشكّل ظاهرة بحيث يحسب لها حساب في المنظار البحثي .. بل قد تعدّ حالة شاذّة أو حالة فريدة أو فردية ..

محطّات تأملية :

من هنا كان لزاماً علينا أن نتوقّف عند بعض المحطّات التأملية في دراسة النشأة المبكّرة للاجتهاد في العصور الأولى لنتبيّن مدى حقّانيتها وصلوحها .. وليتضح مدى تعبيرها عن حالة الرشد العلمي والرسالي .. وسنركّز على العصر النبوي حسب ..

التأمّل الأول : من المسلّمات لدى الجميع أنّ نزول القرآن لم يكن دفعيّاً وإنّما كان نزوله تدريجياً .. واستمرّ هذا النزول منذ أول البعثة النبوية وحتى السنة الأخيرة من عمر النبي ﷺ .. أي استغرق نزوله مدّة ثلاث وعشرين سنة .. ووقوع الاجتهاد في العصر النبوي معناه أنّ حدوث ذلك كان قبل اكتمال نزول القرآن .. وما دام الكلام الالهي لم يتمّ بعد وما زالت الآيات الالهية

تتنزل على قلب النبي الأكرم ﷺ لا يسوغ الاجتهاد . . لعدم قدرته على أن يؤدّي دوره وهو اكتشاف موقف الشارع تجاه قضية ما . . فإنّ الشارع لم يكمل خطابه ولم ينته بيانه بعد بحسب الفرض . . فكيف يصحّ للمكلف مهما كانت درجته العلمية ومهما كانت منزلة أن يستيق الوحي ؟ ! ومما لا غبار عليه أنّ صاحب الشريعة ذاته ﷺ لم يفسح له المجال لاستباق الوحي وتبيان الحكم قبل نزول الوحي مطلقاً حتى لو كان الحكم متيقناً ومقطوعاً به . . قال تعالى : ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً ﴾ ^(١) . . وقال : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ (*) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (*) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (*) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ ^(٢) . . هذا مضافاً الى ما هو الثابت من سيرته ﷺ أنّه كان عندما يُسأل عن مسألة لم تشرّع بعد يبقى منتظراً للوحي ولا يتسرّع في الجواب . . فكيف يصحّ لغير النبي ﷺ أن يبيّن حكماً مظنوناً أو محتملاً في الوقت الذي لا يسوغ ذلك للنبي ﷺ نفسه مع قطعه وجزمه بالحكم ؟ !

التأمّل الثاني : إذا رصدنا الخطاب النبوي نراه هو الآخر يسير سيراً سجعاً . . ولم يكن يطرح كلّ برنامجة دفعة واحدة . . وذلك :

١ - إنّ الخطاب النبوي يتحرّك بتبع الخطاب القرآني ولم تكن حركته مستقلة عنه . . وحيث إنّ الثاني كان تدريجياً فالأول مثله . .

٢ - إنّ بعض البيانات النبوية كانت عبارة عن توصيات وتعاليم يبادر النبي الأكرم ﷺ بطرحها على المجتمع إلا أنّ قسماً معتداً

به منها كان يصدر على أثر أسئلة توجه إليه ﷺ من قبل أفراد الأمة أو كان ينصدى لمعالجة واقعة معاشة فردية أو اجتماعية .. وطبيعة هذه الأمور المتحركة والواقعية هي التدرج فكذاك الاجابات والمعالجات النبوية تكون متدرجة لعدم انعزال النشاط النبوى عن الواقع الحياتى بل كان متفاعلاً معه وملبياً لمتطلباته..

٣- إنَّ البيان النبوي وإن كان صدورهِ تدريجياً لكنَّنا إذا رَسمنا له خطأً بيانياً نراه أنَّه لم يسر على وتيرة واحدة .. فبلحاظ تناسبهِ مع درجة وعي المجتمع ومستوى رشدِهِ .. فإنَّه اتخذ في انطلاقته الأولى طابع العمومية والوعظية لكنَّه ﷺ في مراحلهِ المتوسطة والأخيرة راح يتناول التفاصيل الشرعيَّة وبلغه التقنن الحديث ..

٤ - من الطبيعي أن تمتاز المقاطع الأخيرة من الحياة النبوية المباركة بحساسية خاصة لكون النبي ﷺ الخاتم يوشك أن يُدعى فيجيب .. وهذا ما يقتضي اشتغال الخطاب النبوي المتأخر على قضايا خطيرة في حياة الأمة ومستقبلها الملحمي .. حيث إنَّ النبي ﷺ كان بصدد وضع اللمسات النهائية على برنامجه الرسالي وكان بصدد احكام فتل حبل الله وتوعية الامة وفتح أعينها على الضمانات الكفيلة بحماية وديمومة الرسالة والمجتمع الرسالي وحصانتها تجاه الملبسات الداخلية والخارجية .. وكان بصدد تثبيت معالم دعوته العالمية والانسانية .. فإنَّ النبي ﷺ أخذ يفتح آفاقاً عالمية ومستقبلية جديدة لأُمَّته .. ممَّا يُعطي للخطاب النبوي المتأخر أهمية خاصة .. وتبرز لنا هذه الحقيقة جليّة فيما لو أجرينا مقارنة مفاهيمية

بين البيانات النبوية الشريفة في أول البعثة نظير قوله ﷺ :
 « أيها الناس قولوا : لا إله إلا الله تفلحوا » (٣) وبين البيانات
 النبوية الصادرة في الفترة الأخيرة من حياة النبي ﷺ نظير
 بياناته في حجة الوداع : « أيها الناس ! إن دماءكم وأعراضكم
 عليكم حرام ... وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم أبداً به
 دم عامر بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب ... وإن مآثر
 الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية ... أيها الناس ! إن
 لنسائكم عليكم حقاً ولكم عليهن حقاً ... فعليكم رزقهن وكسوتهن
 بالمعروف أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكتاب الله
 فانتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً ... أيها الناس ! ﴿ إِنَّمَا
 الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ ولا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس
 منه .. فلا ترجعن كفراً يضرب بعضكم رقاب بعض ... إنني
 تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتي أهل
 بيتي ... ألا هل بلغت ؟ ! اللهم : اشهد ... أيها الناس ! إن ربكم
 واحد وإن أباكم واحد ... كلكم لآدم وآدم من تراب ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
 عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى ..
 أيها الناس ! إن الشيطان قد يئس أن يعبد بأرضكم هذه ولكنه قد
 رضي بأن يطاع فيما سوى ذلك فيما تحتقرون من أعمالكم، (٤) ..
 ولاريب في أن ممارسة الاجتهاد الفقهي تحت ظل تلك الظروف
 التي لم يكتمل فيها الخطاب النبوي بعد سوف يفقدها قيمتها من
 الناحيتين المعرفية والشرعية .. إما معرفياً فباعتبار عدم
 الاحاطة بالنصوص الشرعية بتمامها ممّا يجعل الاجتهاد عملية

مجتزأة لا يمكنها التعبير بدقة وأمانة عن الواقع التشريعي سيما مع عدم الإحاطة والتوفر على البيانات النبوية المتأخرة والمهمة..

وأما شرعياً فبلحاظ النهي الشرعي الرادع عن ابتدار التشريعات المقترحة . . قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (٥) ..

التأمل الثالث : اتسم الخطاب الشرعي قرآناً وسنةً بكونه مبيناً ومفهوماً للمخاطب وخالياً من التعقيد اللفظي والصياغي لكن على الرغم من بيانيتها وعرفيته فإنه أتى بثقافة جديدة وطرح أفكاراً أكثرها كان غريباً على المجتمع العربي والجاهلي آنذاك . . وبحسب القوانين الاجتماعية إنّ هذه الرسالة الجديدة بما تحمل من مفاهيم جليلة وتطلّعات كبيرة على صعيد العقيدة والتشريع والاخلاق والأهداف والقيم يتطلّب استيعابها من قبل الجمهور المخاطب الى فترة زمنية ليست بالقصيرة هذا من الناحية الفكرية والثقافية . . وأما من الناحية النفسية والحسّية فقد اشتمل المشروع الرسالي على صياغة روحية وعاطفية وتعاملية جديدة تمتاز بالرفافة والرقّة ومفعمة بالاحساسات الانسانية النبيلة وتتحلّى بالمرونة التفاعلية وحيث إنّها لم تخاطب مجتمعاً صفراً خالي الذهن من كلّ قناعة ومجرّداً من الهوية سهل الانقياد بل كان يعيش حالة العصبية القبلية والغرور العرقي والاعتداد بالنفس والاعتزاز بالتألد والالتزام بموروثاته الثقاليديّة والاجتماعية التي تراكمت في حياته عبر قرون وقرون . . وحينئذٍ من الطبيعي أن تستغرق إذابة تلك الحواجز الجليدية الفكرية

والثقافية والنفسية والتقاليدية والتعاملية وقتاً مديداً .. ولا بد أن محاولة إزاحة ما كان من أوضاع قائمة وغرس البديل الحياتي الجديد تحتاج الى مراحل زمنية تتناسب مع تعقيد مرحلة الازاحة وملايسات مرحلة التأسيس .. ومما يؤكد هذه الحقيقة هو ما روي في حالات بعض وجهاء الصحابة ممن صدرت عنهم استفهامات وتساؤلات من النبي ﷺ سواء كانت بطريق مباشر أو بالواسطة لكن لم يستوعبوا الأجوبة النبوية تصوراً أحياناً وأحياناً تصديقاً بل استمرّ بعض في تكرار السؤال نفسه على صحابة آخرين حتى بعد رحلة النبي ﷺ والجواب هو الجواب !! والموقف هو الموقف !! وذلك لا لعدم وضوح في الحكم الشرعي ولا لعدم قدرة الشريعة على إثبات مدّعاتها .. بل لعدم قناعتهم بالحكم الشرعي الذي يتعارض مع ثوابت اجتماعية موروثة .. يتضح من ذلك أنّ عملية الاجتهاد المبكر في تلك الفترة المتقدّمة تؤدي الى زعزعة الثقة بالعملية الاجتهادية ذاتها لعدم اكتمال عملية البناء الرسالي للمخاطب - فرداً ومجتمعاً - الذي يمهّد لنا الأرضية المساعدة على الفهم الموضوعي والصحيح للخطاب الرسالي والذي بدوره يساعد على تكوين رؤية عامة حول طريقة الشارع في التعامل مع القضايا ومنهجه التشريعي ..

التأمّل الرابع : إنّ العصر الاسلامي الأول سيما العهد النبوي لم ينعم المجتمع فيه بالاستقرار .. بل كان يعيش حالة طوارئ حيث الحروب والغزوات والمخاطر التي كانت تحفّ بالدولة الناشئة .. كلّ ذلك كان يلقي بانعكاساته على الواقع الحياتي حيث إنّ ذلك

كان يقتضي حالة التأهب والاستعداد العسكري الدائم . . هذا من ناحية . . ومن ناحية أخرى ما كانت تتركه تلك المواجهات العسكرية من آثار اجتماعية واسعة وإيجاد خلل ميداني سيما على الصعيد الأسري . . ولم تكن هناك مراكز علمية كما هو الحال في عصرنا الراهن حيث يتفرغ طلاب العلم ورواده للتعلم والبحث كما أن العصر الذي سبق الاسلام لا تتجاوز ثقافة أهله صناعة الشعر والأدب ولا تتعدى معلومات إنسانيته ما يراه بعينه من مظاهر الطبيعة القاسية وما يلمسه بيده من وسائل العيش البسيط . . ولقد فوجئ المجتمع بعمق الفكر الاسلامي ودقته وسعته في الوقت الذي لم تتوفر الفرص الكافية لوعي الرسالة واستيعابها والإلمام بامتداداتها . . ومن هنا فإن التصدي للاجتهد حينها يضعف من قيمتها العلمية والشرعية . .

التأمل الخامس : إن الكثير من الصحابة الأوائل لم تتوفر لديه شخصياً الفرصة الكافية للإلمام بجميع الأحاديث النبوية ولا بتفسير جميع آيات الكتاب العزيز . . فبعضهم علم شيئاً وغابت عنه أشياء مع قربته من النبي ﷺ وبالرغم من كثرة مرافقته له . . وكان يظهر أسفه مرات ومرات لأنه لم يكن سأل النبي ﷺ عن أمور كانت غامضة عنده مع كونها مهمة ولازمة ويعتقد بأن للشريعة موقفاً خاصاً تجاهها . . وما دامت المادة النصوصية محدودة سيما إذا لاحظنا أن نسبة منها لم يتلق عن النبي ﷺ بصورة مباشرة بل من خلال الوسائط الناقلة . . وهذا ما يثير الشك وعدم الاطمئنان بالاجتهادات المبكرة في العصر النبوي . .

التأمل السادس : إن أكثر الصحابة مع راحة عقولهم وقوة حافظتهم لم يقدروا على استحضار النصوص القرآنية والنبوية والربط بينها مفهوماً ومضمونياً .. فإنَّ عملية فهم الخطاب الالهي والنبوي لا تكفي فيها استحضار الفاظه من دون القدرة على الوصل بين مقاطعه المترامية على امتداد حقبة تجاوزت العقدين من الزمن وفي ظروف مختلفة .. ومما يكشف عن واقعية هذه الفرضية هو كثرة الوقائع التي نُقلت فيها مواقف تشريعية لصحابه مرموقين كانوا قد اعتمدوا فيها بعض المقاطع من النصوص الشرعية وغفلوا عن مقاطع أخرى ولم يلتفتوا الى نكتة الترابط بينها .. ولم تكن لديهم القدرة على استجماع كافة النصوص المتعلقة بالواقعة والنازلة .. بل اشتملت بعض الوثائق على أن بعض الصحابة بالرغم من تعليم النبي ﷺ لهم بعض الأحكام الشرعية إلا أنَّهم لم يحفظوا ذلك بشكل صحيح .. وبعض هذه الوقائع حصلت في أواخر العهد النبوي .. من قبيل ما حدث في حجة الوداع حيث أتى النبي ﷺ أناس يوم النحر فقال بعضهم : يا رسول الله إنني حلقت قبل أن أذبح وقال بعضهم : حلقت قبل أن أرمي .. فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي لهم أن يقدموه إلا آخروه .. ولا شيئاً كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه^(٦) ..

التأمل السابع : لو لاحظنا البيانات القرآنية والنبوية التي عالجت العقل الاسلامي والتفكير الديني واستهدفت بناءه وصياغته نجد أنَّها على أنحاء متعددة وتسير باتجاهات مختلفة :

الاتجاه الأول : الاتجاه الداعي بشدة الى التأمل والتدبر والتفكر

والإفادة من موهبة التعقل بأقصى ما يمكن وعدم تعطيلها نظير قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٧) وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٨) وقوله: ﴿وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (٩) وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (١٠) وقوله: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (١١).

الاتجاه الثاني: الاتجاه الداعي وبشدة أيضاً الى حتمية الاتباع

المطلق والتأسي التام والطاعة الشاملة والأخذ عن النبي ﷺ فقط وفقط .. نظير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (١٢) وقوله: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ (١٣) وقوله: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (١٤) وقوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ (١٥) وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (١٦) وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (١٧) وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (١٨) ..

الاتجاه الثالث: الاتجاه الداعي الى إشاعة أخلاقية التشاور بين

المسلمين ونشر روح الحوار وتلاقح الافكار .. نظير قوله تعالى: ﴿فَاغْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (١٩)

وقوله : ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُرَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ (٢٠) .

وإذا شئنا تحليل هذا الاختلاف البين في الأنحاء الثلاثة في كيفية توجيه العقل الاسلامي نراه ناشئاً من اختلاف في المتعلق :

أما الاتجاه الأول : فهو يستهدف جعل العقل هو الركيزة الأساس في حركة الانسان في رحاب الحياة ونقطة الانطلاق وجعله الحاكم الأعلى الذي تترشح عنه كافة القناعات وتستند إليه الرؤى . . وهذا النمط من الخطاب هو المبدأ النظري العام للفرد المسلم سيما في المسائل الكبرى كالأمور العقائدية والأفكار الأساسية . .

وأما الاتجاه الثاني : فهو ناظر الى الصياغة العملية للشخصية الاسلامية وترسيم الاتجاهات العامة للسلوك الفردي والاجتماعي ومحدد لنمط الحركة العملية ويعالج كيفية ضبطها وتقنينها ميدانياً وأنه لابد من الانطلاق من مركز التوجيه الشرعي حصراً . . وأما الاتجاه الثالث في الخطاب فهو يتحرك في أحد مستويين :

الأول : المستوى الوعظي والنصحي الذي يستهدف ترويج هذه الحالة الراجعة في المجتمع والحث عليها كفضيلة أخلاقية . .

الثاني : المستوى الاجرائي والتنفيذي للمطالبات السلوكية الصادرة من قبل الشارع . . فإن الصورة النموذجية لتطبيق المعطى التشريعي هو التشاور والإفادة من عقلانية المجموع . .

وعلى ضوء ذلك يثبت لنا عدم التهاافت بين تلك الاتجاهات الثلاثة للبيان القرآني . . فإن البيان الثاني يستند الى الأول . . إذ أن التقيد بالتوجيهات والتعاليم الشرعية ليس أمراً عيباً

بل هو أمر موضوعي ومنطقي وبرهاني يدعمه العقل والتعقل .. قال تعالى : ﴿ ائْبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ (٢١) .. وكذا الاتجاه الأخير الذي ينطلق من إشعاعات العقل العملي .. فتحصل من ذلك كله : أنَّ التوجيه القرآني يسير باتجاه حصر الصياغة التشريعية بالله سبحانه ويؤطر الحركة العملية في حدود الطاعة والانقياد والتسليم .. فالمسلم النموذجي بحسب القرآن هو الأكثر طاعة وانقياداً وتسليماً .. والتشاور في حده الأدنى إنما هو قيمة أخلاقية واجتماعية وفضيلة نفسية وفي حده الأعلى يمثل قاعدة ترتبط بكيفية الامتثال الشرعي لا تحديد الحكم الشرعي ..

تساؤل منطقي :

من المنطقي أن يثار بهذا الصدد سؤال مفاده : إنه إذا كانت الممارسات الاجتهادية في العصر النبوي فاقدة لموجبات الثقة وغير واجدة لنصابها الشرعي فما هو السبيل المتاح آنذاك أمام المخاطب المسلم الذي كان يحتاج الى تحديد موقف الشريعة تجاه مختلف القضايا التي كانت تواجهه ؟ ولا طريق آخر لديه للوصول الى حكمها الشرعي سوى الاجتهاد .. إذ محلّ الفرض عدم التمكن من تحصيل الاجابة القرآنية أو النبوية المباشرة ولو من خلال الوساطة للموانع التي ذكرناها فيما مر .. فماذا يصنع والحال هذه ؟ .. فهل يترك بلا حكم والحال هذه ؟ ..

الجواب :

١ - إن افتراض عدم إمكان تحصيل الخطاب - القرآني أو النبوي - الصادر سواء كان من خلال السماع المباشر بالنبي ﷺ أم ممن

عَيْنَهُمْ كُخْبِرَاءَ بِالشَّرِيعَةِ مِنَ الصَّحَابَةِ أَمْرٌ فِي غَايَةِ النَّدْرَةِ . . لِأَنَّ
النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَرْسِلُ الْمُبَلِّغِينَ وَالْخُبْرَاءَ إِلَى الْمَنَاطِقِ الْبَعِيدَةِ
لِإِنْذَارِ النَّاسِ . . قَالَ تَعَالَى : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ ^(٢٢) . . فَدَعَايَ انْسِدَادِ
بَابِ الْعِلْمِ فِي الْعَصْرِ النَّبَوِيِّ دَعَايَ فِي مَنتَهَى الْفُسَادِ . . لِأَنَّ
الْعَصْرَ النَّبَوِيَّ هُوَ الْعَصْرَ الذَّهَبِيَّ الْفَرِيدَ الَّذِي حَظِي بِهِ الْمُسْلِمُونَ
الْأَوَّالُ وَعَاشَوْا فِيهِ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ . . وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْخُبْرَاءِ
أَصْحَابُ الرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ . . بَلِ الْمُرَادُ مَنْ كَانَ حَافِظًا لِلنُّصُوصِ
الشَّرْعِيَّةِ كِتَابًا وَسُنَّةً وَوَعَايَا لِمُضَامِينِهَا وَقَادِرًا عَلَى تَبْلِيغِهَا
وَتَبْيِينِهَا وَإِصَالِهَا لِلْآخَرِينَ . . وَالْخُبْرَةُ الْمُمْكِنَةُ وَالْمُنَاسِبَةُ
لِلْمَرَحَلَةِ هِيَ بِهَذَا الْمَقْدَارِ لَا أَكْثَرَ . . فَإِنَّ الْمَرَحَلَةَ النَّبَوِيَّةَ بِاعْتِبَارِهَا
مَرَحَلَةٌ تَأْسِيسِيَّةٌ هِيَ مَرَحَلَةُ الْبَيَانِ الشَّرْعِيِّ بِمَرَاتِبِهِ الْبَسِيطَةِ . .
فَإِنَّ التَّفَقُّهَ الْمَطْلُوبَ آنَذَاكَ هُوَ بِمَسْتَوًى فَهْمِ الْأَحْكَامِ تَصَوُّرًا . .
وَمِنْ هُنَا فَإِنَّ عَمَلِيَّةَ نَقْلِ الْأَحْكَامِ كَانَتْ تَتَطَلَّبُ تَوْفُّرَ عُنَاوِرِ
بَسِيطَةٍ كَحَسَنِ السَّمَاعِ وَالْحِفْظِ وَالْفَهْمِ وَالْأَمَانَةِ فِي النُّقْلِ وَعَدَمِ
الْخِيَابَةِ . . وَلَا تَقْتَضِي الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِسْتِنْبَاطِ وَإِعْمَالِ النَّظَرِ . .

٢ - لو افترضنا عدم تيسر تحصيل الخطاب الشرعي - كما في
المناطق النائية عن المدينة دون من كان قريباً جداً من النبي ﷺ
- وعول المكلف على فهمه وجرى عملياً على طبقه فهنا يكون
معذوراً شرعاً وغير آثم فيما مضى لقوله تعالى : ﴿ لَا يَكُفُّ اللَّهُ

نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٢٣﴾ وقوله : ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٢٤) ولكن يلزمه السؤال فيما يأتي لمعرفة موقف الشريعة الذي يكون موظفاً لامتناله في المستقبل هذا أولاً . . وثانياً من أجل معرفة ما يلحقه من الآثار الشرعية الوضعية وإن كان غير مأثوم ومعذوراً شرعاً . . فإنه لا ملازمة بين معذوريته تكليفاً وبين ثبوت بعض الأحكام الوضعية قال تعالى : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢٥) . .

٣ - إن معذورية المكلف في العمل حسب فهمه عند عدم إمكان السؤال من الشارع حالة استثنائية يقتصر فيها على موارد المحدودة جداً وقوعاً وزماناً . . ولا يتعدى الى فتح الباب في كل مسألة شرعية . . إذن فهو ضرورة والضرورات تقدر بقدرها . .

٤ - إن عمل المكلف طبق فهمه الخاص هو جري عملي صرف يرتبط بتكليف المكلف نفسه . . وليس نشاطاً علمياً اجتهادياً وإفتائياً . . ولذا فلا يصح لشخص أن يفتي غيره على أساس فهمه الخاص لانسداد باب العلم في العصر النبوي . . فضلاً أن تسري حجية ذلك الى سائر الأجيال اللاحقة أو الى جميعها . .

نتيجة البحث :

لهذه التأملات وغيرها ننتهي الى النتيجة التالية : وهي عدم نضج العملية الاجتهادية المبكرة وسذاجتها من الناحية العلمية والشرعية . . ومهما أجهدنا أنفسنا في تبريرها شرعياً أو منطقياً

لا يمكن أن نسبغ عليها طابع الممارسة الاجتهادية . . بل هي في أغلبها تعبر عن رؤى مرتجلة مؤقتة ومن بنات اللحظة . . وتمثل مواقف عملية شخصية ترتبط بصاحبها ولا تمثل الشريعة بحال.. وعليه فإن ظاهرة الاجتهاد المبكر في العصر النبوي لا تساعد عليها الظروف الموضوعية آنذاك ولا التوجيهات الرسالية . . وننوه الى أننا قد أرسينا قواعد هذا البحث على التحليل العلمي للواقع الاجتماعي والتاريخي . . وأما النصوص النبوية الدالة على الاجتهاد كحديث معاذ فنوكل بحثها الى عدد قادم إن شاء الله..

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ﴾

. . . ولا حول ولا قوة إلا بالله . . .

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) طه : ١١٤ .
- (٢) القيامة : ١٦ - ١٩ .
- (٣) مسند أحمد ٣ : ٤٩٢ .
- (٤) راجع : تحف العقول : ٣٣ . كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (المتقى الهندي) ٥ : ١١٧ - ١١٨ . شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١ : ١٢٦ .
- (٥) الحجرات : ١ .
- (٦) تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة (الحرّ العاملي) ١٤ : ١٥٦ . ب ٣٩ من الذبح [في الحج] ، ح ٤ ، ٥ . مسند أحمد (الإمام أحمد بن حنبل) ١ : ٧٦ ، ٢٥٨ ، ٣٠٠ و صحيح البخاري ٢ : ١٨٧ ، ١٩٠ ، و صحيح مسلم ٤ : ٨٤ .
- (٧) البقرة : ٢٤٢ .
- (٨) يوسف : ٢ .
- (٩) المؤمنون : ٨٠ .
- (١٠) محمد : ٢٤ .
- (١١) ص : ٢٩ .
- (١٢) البقرة : ٢٨٥ .
- (١٣) النور : ٥١ .
- (١٤) النساء : ١٣ .
- (١٥) آل عمران : ٣٢ .
- (١٦) محمد : ٣٣ .

- (١٧) النساء : ٦٥ .
- (١٨) الحشر : ٧ .
- (١٩) آل عمران : ١٥٩ .
- (٢٠) الشورى : ٣٨ .
- (٢١) يس : ٢١ .
- (٢٢) التوبة : ١٢٢ .
- (٢٣) الطلاق : ٧ .
- (٢٤) التوبة : ١١٥ .
- (٢٥) النحل : ٤٣ .

حقيقة التقليد وحالاته

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

وسنفسّل البحث في ذلك ضمن عدّة نقاط :

النقطة الأولى : تعريف التقليد

تعرّض الفقهاء الى تعريف التقليد وتحديد المراد به ، قال السيد اليزدي :
« مسألة ٨ : التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل بعد بل
ولو لم يأخذ فتواه ، فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد » ^(١) .

وفي البدء ينبغي أن يعلم أنّه لم يكن عنوان التقليد في النصوص مأخوذاً في
موضوع الأحكام حتى نبحت في معناه العرفي أو اللغوي . أجل ، وردت رواية في
كتاب الاحتجاج : جاء فيها : « فأما من كان الفقهاء ... فللعوام أن يقلّدوه ... » ^(٢) .
وهي لو كانت تامة سنداً لما كانت فيها دلالة على أكثر من إمضاء ما عليه العقلاء
نفسه ، فليس مفادها حكماً تعبدياً محضاً حتى نحتاج إلى فهم لغوي أو عرفي
لمعنى موضوعه ، وهو التقليد .

إنّ ، فلو فرض البناء على البحث عن معنى التقليد يجب أن يكون البحث
بشكل آخر ، وهو أن نعدّد أحكام التقليد ، ثم نعيّن موضوع كلّ حكم من تلك
الأحكام ، وعندئذ قد يكون موضوع بعضها غير موضوع الآخر ، أي إنّ التقليد قد
يفسّر بعدة تفسيرات حسب اختلاف الأحكام . وتلك الأحكام هي أربعة :

١ - التأمين عن الواقع ما دام العمل موافقاً لمقتضى التقليد .

٢ - الإجزاء بعد انكشاف الخلاف .

٣ - عدم جواز العدول من فقيه الى آخر ؛ بناءً على القول بذلك في غير موارد الاستثناء .

٤ - جواز البقاء على تقليد الميت ؛ بناءً على القول بجوازه ومن دون جواز تقليد الميت ابتداء .

أما الأول : وهو التأمين عن الواقع ، فموضوعه العلم بالفتوى مع العلم بحجتيه مقترناً بالعمل على وفقه ، أو قل : إنَّ المؤمن عقلاً هو العمل بما يعلم بحجتيه .

وأما الثاني : وهو الإجزاء فموضوعه - بناءً على ما عرفت في البحث السابق ^(٣) - من أنَّ الدليل هو صحيحة يونس بن يعقوب : « أما لكم من مفزع ؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه ؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري » ^(٤) - فهو الإستناد ؛ لأنَّ الفزع والاستراحة يكونان بذلك .

وأما الثالث : وهو عدم جواز العدول إلى فقيه آخر فخير مدرك له - على ما سيأتي إن شاء الله - هو لزوم العلم الإجمالي بالمخالفة ، وبناءً على هذا المدرك يكون موضوعه العمل بالفتوى .

وأما الرابع : وهو جواز البقاء على تقليد الميت ، فأيضاً قد يختلف الحال في موضوعه باختلاف مدركه ، ونذكر لأجل المثال فرضاً واحداً ، وهو ما لو كان المدرك ما عن السيد الخوئي - كما سيأتي إن شاء الله في المسألة الآتية - من أننا أمرنا بالرجوع إلى نفس المقلد والأخذ منه ، وهذا لا يعقل إلا لدى حياته ، فالابتداء بالتقليد من الميت غير صحيح ؛ لاستحالة الرجوع إلى الميت والأخذ منه ، ولكن البقاء على ما تعلمه منه صحيح ؛ لأنَّ البقاء ليس رجوعاً جديداً وأخذاً جديداً ، وقد

تم الرجوع والأخذ في حال حياته ، وعلى هذا الفرض يكون معنى التقليد بالنسبة لهذا الحكم عبارة عن التعلّم .

النقطة الثانية : تقليد الميت

قال السيد اليزدي : « مسألة ٩ : الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت ، ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً » (٥) .

استدلال السيد الخوئي رحمته الله :

إنّ المستفاد من كلمات السيد الخوئي رحمته الله (٦) في المقام ما يلي :

إنّه تارة نتكلم على مستوى الأدلة اللفظية للتقليد ، وأخرى على مستوى السيرة ، وثالثة على مستوى الاستصحاب .

١ - الأدلة اللفظية :

أمّا على مستوى الأدلة اللفظية للتقليد فتلك الأدلة لا تشمل تقليد الميت .

وقد ذكر رحمته الله في مقام عدم شمولها إياه ببيانين ؛ وكأنّهما يرجعان في نظره إلى بيان واحد إلا أنّ هناك فارقاً بينهما ، كما سيظهر من خلال طرحهما إن شاء الله :

البيان الأول : أنّه قد أخذت في الأدلة اللفظية بعض العناوين التي لا تصدق على الميت ، من قبيل : عنوان المنذر أو أهل الذكر أو الفقيه أو الراوي أو الناظر في الحلال والحرام ، أو غير ذلك من العناوين الظاهرة في لزوم أخذ الفتوى من المتلبّس بالمبدأ وغير الشاملة لمن انقضى عنه المبدأ .

ويرد عليه :

أ - أن هذا البيان منه رحمته الله - كما ترى - لا يصلح لشمول كلّ الأدلة اللفظية ، فمن جملتها ما لم يؤخذ فيها عنوان من هذا القبيل ، وإنّما كان الإرجاع فيها إلى الأشخاص كالحارث بن المغيرة النضري .

ب - أنه قد يناقش في عدم صدق بعض هذه العناوين على الميت كالفقيه أو الثقة - مثلاً - مما يصدق على النفس الناطقة حتى بعد موت الجسد .

ج - كما أن هذا البيان يتوقف على عدم قبول كون المشتق حقيقة في الأعم .

البيان الثاني : وهو أوسع من البيان الأول ، وهو أن الموجود في أدلة التقليد هو الرجوع إلى المقلد ، كما دلّ عليه التعبير بالسؤال في قوله : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ^(٧) ، أو الإنذار في قوله تعالى : ﴿ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ ﴾ ^(٨) ، أو كلمة الأخذ من قوله : « آخذ عنه معالم ديني » ^(٩) ، أو جملة : (ما يمنعكم عنه) ، كما في قوله : « ما يمنعكم عن الحارث بن المغيرة النضري » ^(١٠) ، أو غير ذلك ، مما يدلّ جميعاً على الرجوع إلى المقلد والأخذ منه ، ومن الواضح عدم إمكان الرجوع إلى الميت أو الأخذ منه .

وفيه :

أ - أن هذا البيان - كما ترى - يشمل حتى روايات الإرجاع إلى الأفراد من دون ذكر شيء من تلك العناوين .

ب - لا يتوقف هذا البيان على الإيمان باختصاص صدق المشتق بالمتلبس .

هذا ، والفرق في نظره عليه السلام بين باب التقليد وباب أخذ الرواية - حيث يجوز التمسك برواية الرواة الميتين ، ولا يجوز تقليد الميت - هو أننا في باب التقليد أرجعنا إلى نفس الفقيه أو الراوي أو أهل الذكر أو المنذر أو الحارث بن المغيرة أو زكريا بن آدم أو يونس بن عبد الرحمن أو غير ذلك لأخذ الفتوى منهم ، ولا يمكننا الرجوع إليهم وأخذ الفتوى منهم بعد موتهم ، ولكن في باب الرواية أرجعنا إلى نفس الروايات وأمرنا بالأخذ بها ، والرجوع إلى الروايات والأخذ بها ممكن حتى بعد وفاة الرواة . نعم ، لا بأس بالبقاء على تقليد الميت ؛ وذلك بمعنى أن ما أخذناه منه - أي تعلمناه منه - في حياته يجوز لنا العمل به بعد موته ؛ لأنّ الأخذ

والرجوع قد تم في حين الحياة ، وليس البقاء على تقليده أخذاً جديداً ورجوعاً جديداً إلا إذا كان المقلد قد نسي الفتوى ، فاحتاج إلى الأخذ الجديد والرجوع الجديد ، فهنا أيضاً تقصر الأدلة اللفظية عن إثبات جواز تقليده للميت ؛ لأنّ هذا الرجوع الجديد أو الأخذ الجديد ليس رجوعاً إلى ذلك المقلد أو أخذاً منه ؛ لعدم إمكان الرجوع إلى الميت والأخذ منه .

٢ - السيرة :

وأما على مستوى السيرة فخلاصة ما يستفاد من كلامه ﷺ أنّه إن قصد بالتمسك بالسيرة إثبات جواز التقليد لميت ما على سبيل التخيير بينه وبين فقيه آخر فهذا غير ممكن ؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي أو التفصيلي بالاختلاف في الفتاوى بين هذا الميت وبعض الأحياء وبين الأموات أنفسهم يوجب تساقط الكل ما لم يكن ترجيح بالأعلمية .

وإن قصد بالتمسك بها إثبات حجية أعلم العلماء من الأولين والآخرين وإن كان ميتاً فهذا يلزم منه وجود شخص كإمام ثالث عشر يرجع إليه الشيعة تماماً وفي جميع الأعصار رغم موته ، وهذا خلاف الضرورة من مذهب الشيعة .

وقد طبق ﷺ هذا البيان على الأدلة اللفظية أيضاً بغضّ النظر عن الإشكال الماضي ، فلو فرضنا أنّ الأدلة اللفظية في نفسها مطلقة تشمل تقليد الميت خلافاً لما مضى قلنا : إنّ لو قصد بالتمسك بها إثبات جواز التقليد على سبيل التخيير بين ذاك الميت وغيره من الأحياء أو الأموات قلنا إنّ مع العلم الإجمالي أو التفصيلي بالخلاف تتساقط الإطلاقات .

ولو قصد به إثبات جواز تقليد من هو أعلم العلماء من الأولين والآخرين لزم من ذلك ما يشبه فكرة الإمام الثالث عشر ، وهذا خلاف الضرورة من فقه الشيعة .

٣ - الاستصحاب :

وأما استصحاب الحجة الثابتة في زمان حياته فقد أورد عليه بإيرادين :
أحدهما : ما بنى عليه في بحث الاستصحاب من عدم حجة الاستصحاب في
الشبهات الحكمية : لأن استصحاب بقاء المجعول معارض باستصحاب عدم
سعة الجعل .

والثاني : أنه ليس استصحاب بقاء المجعول في ذاته جارياً في المقام في
تمام الموارد ، لأن من لم تصبح بشأنه حجة تقليد فلان فعلية - لأنه لم يكن
مولوداً في ذاك الزمان مثلاً ، وإنما ولد بعد وفاته - كيف يمكنه أن يستصحب
حجة التقليد بشأن نفسه ؟ ! إلا أن يرجع إلى الاستصحاب التعليقي بأن يقول :
لو كنت في ذلك الزمان لجاز لي تقليده ، والآن كما كان .

مناقشة استدلال السيد الخوئي رحمه الله :

أما الإطلاقات اللفظية فالصحيح أنها تامة الدلالة على جواز تقليد الميت ابتداءً.
ودعوى عدم إمكان الأخذ من الميت والرجوع إلى الميت قد يكون غير مفهومة
كما لو قيل : إنه من الصحيح عرفاً التعبير عمّن أخذ مطلباً من كتاب القانون بأنه
أخذه من أبي علي بن سينا .

ثم إننا لم نعرف بالضبط مقياس صدق هذا العنوان وعدم صدقه هل هو حقاً
عبارة عن حياة المأخوذ منه وموته؟ ولماذا يكون هكذا؟

فأي فرق بين أن نفترض أخذ الفتوى من شخص قد مات أو نفترض أخذها
في حال حياته ولكن لم يكن قد أخذها منه مباشرة ، بل كانت رسالته العملية
موضوعة صدفة على رف البيت ومر بها المقلد فأخذها من دون علم المفتي ،
فهل يعتبر أخذ المسائل من هذه الرسالة أخذاً منه ورجوعاً إليه رغم عدم علم
المفتي نهائياً بذلك ؟ ولو كان المفتي نائماً حينما أخذ المقلد الرسالة ودرسها فهل

هذا أخذ منه ؟ ولو كان كذلك فلم لا يكون أخذ المسائل بعد موته أخذاً منه ؟ وما دام قد أخذ الرسالة من شخص آخر ودرسها لدى شخص آخر غير الفقيه فأَيَّ فرق بين افتراض الفقيه في ذلك الوقت حياً نائماً في فراشه مثلاً أو ميتاً ؟

أقول : لنفترض أننا فهمنا المقياس بين أخذ الفتوى والأخذ من المفتي والرجوع إلى الفتوى أو الرجوع إلى المفتي وأنّ ذلك المقياس هو الحياة و الموت فما تعلّمه المقلّد من آراء الفقيه في حال حياته صدق عليه الأخذ من المفتي والرجوع إليه ، وما تعلّمه بعد موته فهو رجوع إلى الفتوى فحسب لا إلى المفتي وأخذ للفتوى وليس أخذاً من المفتي ، ولكن ياترى هل إنّ هذا الفرق فارقاً في الحكم ؟ كلا .

عدم الفرق في الرجوع الى الفقيه حال حياته أو بعد موته :

ويمكن بيان عدم الفارقة بأحد تعبيرين :

التعبير الأول : أنّ المفهوم عرفاً من الإرجاع إلى صاحب متاع كالقصّاب والعطار والبقال وغيرهم إنّما هو الإرجاع إليه لأخذ ما لديه من اللحم العطر أو اللبن أو غير ذلك ، ولا يفرّق العرف بين التعبير بالإرجاع إلى نفس اللحم أو العطر أو اللبن أو الأمر بأخذ ذلك ، والتعبير بالإرجاع إلى أصحاب هذه الأمتعة ، وفي كلا الحالين يقول العرف إنّ الهدف كان هو المتاع .

وكذلك الحال في المقام فسواء أفرض الإرجاع إلى المفتي أو الراوي أو فرض الإرجاع إلى الفتوى أو الرواية يكون المفهوم شيئاً واحداً ، وهو أنّ الهدف إنّما هو الحصول على الفتوى أو الرواية ، وليس التفكيك بين باب التقليد وباب الأخذ بالروايات بأننا أمرنا في الأول بالرجوع إلى المفتي وفي الثاني بالرجوع إلى الرواية لا الراوي أمراً مفهوماً عرفاً .

نعم ، يجب أن تكون الفتوى صادرة من الفقيه أو المنذر أو أهل الذكر أو

الراوي ونحو ذلك من العناوين المأخوذة في الأدلة ، والمشتق وإن كان حقيقة في المتلبس لا الماضي ، لكن زمان هذا الإسناد هو ذاك الزمان ، أي زمان صدور الفتوى وهو متلبس بتلك العناوين .

التعبير الثاني : أنَّ حجية الفتوى في الفهم الإرتكازي العرفي إنما هي من باب الطريقية ، وليست تعبدية بحتة ، ولا فرق في طريقتيها بين فرض حياة المفتي وموته .

هل الأدلة رادعة للسيرة في الرجوع إلى الميت ؟

وأما القول بأنه بعد أن كان الأصل في تعارض الفتوى هو التساقط لدى التساوي فتعيين فتوى أعلم العلماء من الأولين والآخرين من الأحياء والأموات للتقليد يوجب ما يشبه فكرة وجود الإمام الثالث عشر ، وهو خلاف ضرورة مذهب الشيعة ، وبهذا تبطل الإطلاقات لو غرض النظر عن الإشكال السابق وثبت أيضاً بذلك مردوعية السيرة .

فهذا الكلام أيضاً لا يمكن المساعدة عليه ، وأقل ما يرد عليه أنَّ مشكلة لزوم فكرة وجود الإمام الثالث عشر لو كانت مشكلة واقعية ، أمكن أن تكون كاشفة عن ردع السيرة أو تقييد الإطلاقات ، ولكنها ليست إلا مشكلة فرضية وخيالية لا واقعية ؛ لأنَّ الأعلم دائماً يكون في الخط الزمني الطويل في الأحياء ، لا في الأموات . نعم ، يمكن أن يكون في الفترات الزمنية القصيرة في الأموات ، فالأعلم بين حين وحين يتبدل حتماً ، فلا يلزم الوقوع في مشكلة الإمام الثالث عشر ، ولئن كان عنصر واحد في صالح أعلمية الأموات في خصوص من عاش قبل تدوين الجوامع ، وهو احتمال إطلاعهم على روايات أو قرائن لسنا مطلعين عليها فباقي عناصر أعلمية جميعاً تكون في الأحياء في المدى البعيد أقوى منها في الأموات .

نعم ، لو صح الإشكال السابق في الأدلة اللفظية ، وهو أن الأخذ من الميت غير معقول أو أن العناوين المذكورة في الأدلة لا تصدق على الأموات وافترضنا أن ذلك يوجب دلالة الأدلة اللفظية على عدم جواز تقليد الميت لفقدانه تلك العناوين أو لعدم صدق الأخذ منه فقد يقال : إن تلك الأدلة اللفظية رادعة عن الارتكان والسيرة اللذين لا يفرقان بين الحي والميت في التقليد .

ولكن السيد الخوئي رحمته الله أبطل بنفسه هذه الرادعية ببيان أن تلك الأدلة وإن كانت ظاهرة في اشتراط الحياة في المفتي لكنها ليست بذات مفهوم حتى تنفي جواز تقليد الميت .

ولعل في عبارة التنقيح مسامحة في المقام ؛ لأننا لو سلمنا ظهور تلك الأدلة في اشتراط الحياة فهي لا محالة تنفي جواز تقليد الميت ، لعلمنا بأنه لا يوجد للتقليد إلا جواز واحد إما مطلق وإما مخصوص بالحي ، وليس للتقليد حكمان متسانخان أحدهما في الحي والآخر في الميت حتى يقال : إن قيد الحياة قيد لشخص الحكم ، ولا يدل بالمفهوم على انتفاء سنخ الحكم لدى انتفاءها ، فلعل المقصود الواقعي للسيد الخوئي رحمته الله أن قيد الحياة ظاهر من الأدلة اللفظية وإن ضيق دلالة اللفظ وأبطل شمول إطلاق الأدلة للفقهاء الميت لكنه ليس ظاهراً في كونها قيداً احترازياً وشرطاً في التقليد ؛ لأن الممكن المألوف وقتئذ كان هو تقليد الحي ، فهذا القيد مأخوذ من الواقع الخارجي سنخ ما يقال في ﴿ رَبَّائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾ (١١) .

ولولا أنه رحمته الله أبطل رادعية تلك الأدلة اللفظية عن تقليد الميت ولم يؤمن بها لكان يرد عليه : أنه يلزم من ذلك قبول هذه الرادعية في باب الرواية أيضاً ؛ لأن تلك الأدلة اللفظية ليست دليلاً على التقليد فحسب ، بل هي تدل على حجية خبر الثقة أيضاً ، فتدل على تخصيص حجية خبر الثقة بفرض حياة المخبر ، فلو كان لدينا نص على حجية خبر الثقة مطلق شامل لخبر الميت لكانت هذه الروايات

مخصصة له ، ولو كان لدينا ارتكاز أو سيرة يدلان على جواز الأخذ بخبر الميت لكانت هذه الأدلة رادعة عن ذلك الارتكاز وتلك السيرة .

ثم إن السيد الإمام الخميني رحمته الله أبطل التمسك ببناء العقلاء في المقام بأن بناء العقلاء إنما يصبح حجة بإمضاء الشريعة الذي يثبت بعدم الردع ، وهذا إنما يكون في بناء تم سريانه إلى الشريعة في زمن المعصوم كي يكون سكوت المعصوم دليلاً على الرضا ، وهذا غير متحقق في باب التقليد ؛ إذ أنه في زمن المعصوم لم يكن من المتعارف وجود رسائل عملية مشتملة على فتاوى الفقيه كي يمكن أو يسهل تقليد الميت بقاء الرسالة بعد وفاة الفقيه ، فتقليد الميت ابتداءً وقتئذٍ ، لم يكن ممكناً أو سهلاً ومتعارفاً ، إذن فالبناء العقلاني غير ثابت الإمضاء ، بل هذا يوجب انصراف الأدلة اللفظية أيضاً عن تقليد الميت ابتداءً ^(١٢) .

أقول : إن انصراف الأدلة اللفظية إن فرض أنه بسبب عدم وجود تقليد من هذا القبيل وقتئذٍ لانصراف الدواعي عما ليس بسهل إلى ما هو سهل وهو تقليد الحي أو لعدم إمكان تقليد الميت فمن الواضح أن عدم الوجود بالنسبة لمصدق لا يوجب انصراف الإطلاق عنه .

وإن كان بسبب أن السيرة توجب انصراف اللفظ الوارد في مقام الإمضاء إليها ، والسيرة لم تتحقق في تقليد الميت الابتدائي فمن الواضح أن هذا الانصراف يكون انصرافاً إلى ما عليه الارتكاز بسعته ، وإذا كانت السيرة العملية أضيق من دائرة الارتكاز بسبب انتفاء الموضوع خارجاً لم يوجب ذلك ضيقاً في إطلاق اللفظ الممضي لما عند العقلاء ؛ فإن ما عند العقلاء إنما هو ارتكازهم ، لا خصوص سيرتهم التي ضاقت صدفة بضيق الموضوع الخارجي ، لا بسبب ضيق بنائهم .

وأما أن السكوت لا يدل على إمضاء ارتكاز العقلاء إلا بقدر ما يترجم في عملهم خارجاً في زمن المعصوم أو بقدر ما يسري إلى الشريعة من قبلهم فهذا

إن تم فلا يتم في ما يترقّب سريانه إلى الشريعة في وقت قريب ، والتقليد كان من هذا القبيل ، خصوصاً بلحاظ أزمنة الأئمة المتأخرين .

صحة التمسك بالاستصحاب :

وأما الاستصحاب فقد نقلنا عن السيد الخوئي رحمته الله إشكالين على ذلك :

أحدهما : كونه استصحاباً في الشبهات الحكمية . وهذا ما وضّحنا وأجبنا عليه في علم الأصول ، فنحوّل الحديث عنه إلى بحث الاستصحاب .

وثانيهما : أن الاستصحاب لا يتم في شأن من لم تصبح حجية فتوى هذا الفقيه في حال حياته فعلية بالنسبة له ، كالذي لم يكن مولوداً في ذلك التاريخ إلا بنحو الاستصحاب التعليقي ، وهو غير حجة .

والجواب : أننا نستظهر من أدلة الأحكام الشرعية في غير ما يخرج بدليل أنها أحكام ثابتة على الطبيعة ، وليس مجرد كونها أحكاماً على نحو القضايا الحقيقية .

والسرّ في ذلك غلبة كون خصوصيات الأفراد والأصناف في القضايا الحقيقية غير دخيلة في ملاك الحكم ، فيصبح المناسب لا محالة كون الحكم مجعولاً على الطبيعة ، ففتوى هذا الفقيه كانت حجة على طبيعة الإنسان ، لا على الأفراد بخصوصياتهم كي يقال : إن هذا الفرد لم يكن مولوداً وقتئذٍ .

ما هو مقتضى الأصل الأولي ؟

ثم لو لم يتم شيء مما ذكرناه من إمكانية التمسك بالمطلقات وبالارتكاز والاستصحاب لإثبات جواز تقليد الميت وبقينا شاكين في ذلك ، فالذي يبدو أن السيد الخوئي رحمته الله يرى أن الأصل عدم حجية فتوى الميت باعتبار أن المتيقّن حجيته إنما هي فتوى الحي ، وأما فتوى الميت فهي مشكوكة الحجية ، ومقتضى الأصل لدى الشك في الحجية هو عدم الحجية .

والتحقيق : أنه لو تنجّزت الأحكام على المكلف بالعلم الإجمالي فلا بدّ من تحصيل الفراغ اليقيني ، وهذا لا يكون إلا بتقليد الحي .

أمّا لو كان المقدار المتفق عليه بين الحي والميت كافياً في انحلال العلم الإجمالي فهنا قد يقال بالرجوع إلى أصالة البراءة عن الإلزام في مورد يفتي الحي بالإلزام والميت بالترخيص ؛ لأنّ أصالة البراءة وإن كانت مشروطة في الشبهات الحكمية بالفحص ، ولكن فحص المقلّد عبارة عن الرجوع إلى فتاوى الفقهاء .

أمّا إذا ناقشنا في كون ذلك فحصاً موجباً لجريان البراءة كما لا يبعد ذلك فالحق إذن هو إجراء أصالة عدم حجية فتوى الميت . ولكن الواقع أنّه لم تصل النوبة إلى هذا الأصل ؛ لأنّ المطلقات والارتكاز والاستصحاب كلّها تدلّ على الحجية .

وعلى أيّ حال فقد اتضح بكلّ ما ذكرناه أنّ عنوان الحياة والموت بما هما ليسا دخيلين في حكم التقليد ، وأنّ تقليد الميت ابتداءً جائز كتقليد الحي .

نعم ، عنوان الأعلمية دخیل في حكم التقليد على ما سوف يأتي إن شاء الله ، والأعلمية في المدى الطويل من الزمان تكون دائماً في الأحياء ؛ فإنّ الفقيه حينما يموت يتوقّف فقهه عن النمو في حين أنّ الأحياء يستوعبون ما كان لديه ويسيرونها في طريق التكامل ، ولا توجد نكتة لأعلمية الميت في المدى الطويل إلا نكتة واحدة مخصوصة بما قبل عصر تدوين الجوامع ، وهي احتمال عثورهم على روايات وقرائن لم نعثر عليها ، وهذا وحده غير كافٍ في المقام ؛ فإنّ أكثر نكات الأعلمية الأخرى تختص بالأحياء ، لأنهم هم الذين يواكبون نمو العلم .

النقطة الثالثة : العدول من الميت والى الميت

قال السيد اليزدي : « مسألة ١٠ : إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العدول إلى الميت » (١٣) .

كَأَنَّ المقصود هو أَنَّ العدول من الميت إلى الحي يجوز حتى مع فرض أعلمية الميت أو على الأقل - مع التساوي - فإذا عدل إلى الحي لا يجوز له الرجوع مرة أخرى إلى الميت ؛ لأنَّ هذا يصبح تقليداً ابتدائياً للميت ، لأنَّ التقليد عند السيد اليزدي (عليه السلام) عبارة عن الالتزام ، وقد عدل إلتزامه إلى الحي ، فالرجوع إلى الميت يعني التزاماً جديداً بفتاوى الميت ، وهذا تقليد ابتدائي .

لكن عرفت أولاً : أَنَّ تفسير التقليد بشيء اسمه الإلتزام ثم ترتيب الأحكام على ذلك غير صحيح ؛ لأنَّ التقليد لم يكن موضوعاً ترتبت على ما له من معنى عرفي أو لغوي أحكام تعبدية .

وثانياً : أَنَّهُ لا فرق بين تقليد الميت والحي نهائياً إلا من ناحية الأعلمية التي تكون في الخط الزمني الطويل في الأحياء .

إذن فالعدول من الميت إلى الحي وكذلك العدول ثانياً من الحي إلى الميت حاله حال العدول من الحي إلى الحي ، وذلك جائز حينما يكون عدولاً إلى الأعلّم .

أمّا مع المساواة فيتوقف الأمر أولاً على الإيمان بالتخيير في التقليد بين المتساويين ، وإلا لكان اللازم من أول الأمر الأخذ بأحوط الأقوال ، وثانياً على الإيمان بأنَّ التخيير استمراري لا ابتدائي ، وهذا ما سنبحثه قريباً ، إن شاء الله تعالى .

النقطة الرابعة : العدول من الحي إلى الحي

قال السيد اليزدي : « مسألة ١١ : لا يجوز العدول من الحي إلى الحي إلا إذا كان الثاني أعلم » (١٤) .

المحور الأول : بحث التخيير بين تقليد المتساويين

الأولى في المقام هو البحث أولاً عن أصل التخيير بين المتساويين ثم البحث عن الإفتاء بأنّه لو قلّد فقيهاً ما إمّا من باب التخيير أو من باب آخر فليس له تخيير استمراري يسمح له بالعدول إلى مرجع آخر غير أعلم ، فنحن نقدّم هنا

البحث عن أصل التخيير ، فنقول : إنَّ الكلام تارة يقع في كيفية تصوير التخيير بشكل ممكن ثبوتاً وأخرى في دلالة الدليل على ذلك إثباتاً .

أولاً - البحث الثبوتي :

أمَّا البحث الثبوتي في تصوير التخيير فحاصل الكلام في ذلك : أنَّ التخيير في باب الواجبات التخييرية كخصال الكفَّارة مرجعه إلى أحد تفسيرين :

التفسير الأول : أن يرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي بأن يكون الواجب هو الجامع بينها .

التفسير الثاني : أن يرجع إلى الوجوبات المشروطة ، فكلَّ عدل واجب مشروط بترك الأطراف الأخرى ، ومع ترك الكلَّ يتعدَّد العقاب من دون أن يلزم من ذلك العقاب على غير المقدور أو العقاب على ترك غير المطلوب ؛ لأنَّ كلَّ واحد منها في ظرف ترك الباقي وبشروط تركه مقدور وقابل للمطلوبية .

وكلا هذين التفسيرين له صورة معقولة في المقام :

أمَّا التفسير الأول : وهو افتراض ثبوت الحجية بلحاظ الجامع كما كان يقال في باب الوجوب التخييري بوجوب الجامع ؛ فإنَّ قصد بذلك ثبوت الجامع إجمالاً بالتعبد شبيهاً بما لو ثبت الجامع بالعلم الإجمالي فهذا ينتج وجوب الجمع في العمل بين الفتويين المتعارضين كالظاهر والجمعة مثلاً ، وهذا خلف المقصود في المقام من كون المقلَّد مخيراً بينهما .

نعم ، لو كانت إحدى الفتويين عبارة عن وجوب شيء مثلاً والأخرى عبارة عن عدم وجوبه فالتعبد الإجمالي بالجامع لا يوجب الاحتياط ؛ لأنَّه تعبد بالجامع بين الإلزام وغير الإلزام .

إلا أنَّ هذا وحده غير كافٍ لتبرير جعل الحجية ، لأنَّ العلم التعبدية من هذا القبيل لا أثر له ، وهو مسبوق دائماً بالعلم الوجداني بالجامع بين النفي والإثبات ،

والذي أيضاً يكون خالياً عن التأثير .

وكذلك لو كانت إحدى الفتويين عبارة عن إيجاب شيء والأخرى عبارة عن تحريمه ؛ فإنّ هذا يصبح بمنزلة العلم الإجمالي الدائر بين المحذورين ، والذي هو فاقد للتأثير أيضاً .

ولكن بالإمكان تصحيح هذا التفسير بصورة معقولة ، وهي افتراض أن يكون المقصود بالحجة بلحاظ الجامع الحجة بقدر الجامع بحده الجامعي ، لا الحجة السارية إلى الأطراف كحجة العلم الإجمالي ، فهذا ينتج النتيجة المطلوبة .

فلو أفتى أحدهما بوجوب الظهر والآخر بوجوب الجمعة كان المقدار المنجز على المقدّر هو قدر الجامع الذي يمكن تحقيقه ضمن الظهر ويمكن تحقيقه ضمن الجمعة ، وهذا ينتج تخيير المقدّر في التقليد ، وهو المقصود ، ولا ينتج لزوم الاحتياط بالجمع .

نعم هذا لا يكفي لجواز إسناد الفتوى التي يختارها إلى الشريعة ؛ بناء على قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي في جواز الإسناد إلى الشريعة ، وذلك لأنّه لم تصبح تلك الفتوى بخصوصيتها حجة . وربما يسمّى هذا بالتخيير الفقهي .

وأما التفسير الثاني : وهو افتراض حجتين مشروطتين كما كان يقال في باب الوجوب التخيري بوجوبين مشروطين ، فإن قصد بذلك حجة كلّ من الفتويين على تقدير عدم الأخذ بالآخر فهذا يعني أنّه لو تركهما معاً أصبحا معاً حجة عليه ، وهذا خلف مقصود القائل بالتخيير .

ولكن هذا التفسير أيضاً يمكن تصحيحه بصورة معقولة في المقام ؛ وذلك بأن يجعل الشرط في حجة كلّ واحدة من الفتويين هو الأخذ بها ، لا عدم الأخذ بالآخر ، ولا يتفق عقلاً الأخذ بكليهما حتى يلزم من ذلك الجمع بين الحجتين ، وهذا يعني أنّ أيّ فتوى أخذ بها المقدّر أصبحت هي الحجة له .

مناقشة :

قد يقال : إنّ بإمكان المقلّد ترك الأخذ بهما معاً ، فتسقطان عن الحجية نهائياً ، فينبجو من التخيير .

ولكن الجواب : إنّ الأخذ واجب عليه وجوباً طريقياً ، أي إنّ الواقع منجز عليه مسبقاً إمّا بالعلم الإجمالي بالأحكام أو بالاحتمال قبل الفحص أو بإنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بنفس دليل وجوب الأخذ لو ورد عليه دليل لفظي ، ولا يخرج من عهدة هذا التكليف إلا بالاحتياط أو الاستنباط أو التقليد الذي توقّف حسب الفرض في المقام على الأخذ .

ويترتّب على هذا التفسير للحجية جواز إسناد الحكم الذي ثبت له من بين الفتويين بالأخذ إلى الشريعة بناء على قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي في جواز الإسناد ؛ لأنه أصبحت تلك الفتوى بخصوصيتها حجة له . وربما يسمى هذا بالتخيير الأصولي .

بيان معنى الأخذ من الفقيه :

أمّا ما معنى الأخذ الذي ربطت به حجية الفتوى ؟ بعد وضوح أنّه لا يمكن أن يكون المقصود بالأخذ هنا هو العمل ؛ لأنّ تقيّد الحجية بالعمل لا معنى له .

ويمكن أن يذكر في المقام للأخذ أحد معنيين :

المعنى الأول : الإلتزام ، فبأيّ وجه التزم أصبحت حجة له ، ولكن هذا لا يخلو من استغرابين :

الاستغراب الأول : وجوب الموافقة الإلزامية وجوباً طريقياً تتوقّف عليه كفاية العمل بتلك الفتوى في الخروج عن العهدة ؛ فإنّ هذا غريب ، ولم يكن ثابتاً في الفتوى غير المبتلاة بالمعارض .

والاستغراب الثاني : أنَّ الإلتزام عادة يكون في طول الحجية ، فكيف أصبح هنا موضوعاً للحجية ؟

بل إنَّ هذا قد يعتبر تشريعاً محرماً ، فكيف جاز هنا ؟ !

ولكن شبهة التشريع قد يجاب عليها بافتراض ثبوت الحجية قبل الإلتزام أو معه وأنَّ الإلتزام بمنزلة الشرط المتأخّر أو المقارن ، فهو لم يلتزم إلا بالحجة .

والمعنى الثاني : أنَّه أعطي بيده أمر التشريع ، فهو يشرّع لنفسه حجية آية فتوى شاء ، وهذا فيه غرابة جواز التشريع .

ثم إنَّ الحجية بهذا المعنى قد عرفت أنَّها تستبطن مؤونة زائدة ، وهي وجوب الأخذ ، وعليه فما لم تؤخذ هذه المؤونة في لسان الدليل يصبح ظاهر دليل التخيير هو التخيير بالمعنى الأول ، وهو ما أسمىناه بالتخيير الفقهي ، بل حتى مع أخذ هذه المؤونة في الظهور الابتدائي للسان الدليل لا يبعد القول بأنَّ الغرابة التي عرفتھا في هذه الحجية تصرف الدليل إلى المعنى الأول للحجية .

ثانياً - البحث الإثباتي :

وأما البحث الإثباتي للتخيير بين الفتاوى المتعارضة فالتقريب الأوّلي لنفي التخيير وللتعارض والتساقط هو أنَّ مقتضى إطلاق دليل التقليد أو حجية الفتوى هو كون كل فتوى من الفتاوى لفتية جامع للشرائط حجة ، فإذا فرض التعارض بين فتويين في مفادهما فتطبيق دليل الحجية على إطلاقه على كلا الفتويين غير ممكن ، وتطبيقه على أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فيكون مقتضى الأصل الأوّلي هو التساقط لا محالة ، وهذا عين ما يذكر أيضاً في باب تعارض الروايات .

التقريب الأوّلي للتخيير بين الفتويين المتعارضتين :

والتقريب الأوّلي للتخيير في المقام هو ما كان يقوله أستاذنا المرحوم آية الله

الشاهرودي رحمته الله من أنَّ الأمر بالتقليد ليس إلا كالأمر بالتوضي بالماء أو التيمم بالتراب ، أي إنَّه أمر بدلي بتقليد فقيه ما ، وكما أنَّ المفهوم من الأمر بالوضوء أو الغسل بالماء ليس هو الأمر بالوضوء بكلِّ ماء وكذلك المفهوم من الأمر بالتيمم بالتراب ليس هو التيمم بكلِّ تراب ، بل هو الوضوء بماء ما أو التيمم بتراب ما ، والنتيجة هي التخيير بين المياه أو الأصعدة .

كذلك الأمر بالتقليد لم يكن يقصد به التقليد عن جميع الفقهاء كي يلزم التعارض والتساقط لدى اختلاف الفتاوى ، وإنَّما الواجب هو التقليد لفقيه ما لا لكلِّ الفقهاء ، والنتيجة لا محالة هي التخيير ؛ لمكان الإطلاق البدلي .

المناقشة :

وأول ما يخطر بالبال على هذا الكلام هو النقض بحجية خبر الثقة ، فلم لا نقول هناك أيضاً بأنَّ الواجب في كلِّ مسألة وردت فيها أخبار من الثقة هو الأخذ بخبر ما ، وأنَّ هذا يوجب التخيير ؟ بل يقال هناك إنَّ الأصل في الخبرين المتعارضين هو التساقط .

وإن كان هذا النقض غير وارد على السيد الشاهرودي رحمته الله خاصة ، لأنَّه لم يكن يؤمن بحجية خبر الثقة إلا عن طريق حصول الاطمئنان .

ملاك التساقط في الفتاوى المتعارضة :

وعلى أيَّة حال فما يمكن أن يفترض ملاكاً للتساقط في الفتاوى المتعارضة في مقابل ما نقلناه عن السيد الشاهرودي رحمته الله هو أحد أمرين :

الامر الأول : أن يقال : إنَّ دليل التقليد ليس إطلاقه بدلياً ، بل هو شمولي كما هو الأصل في إطلاق الموضوعات ولو ثبتت البدلية في مثل التراب في التيمم أو الماء في الوضوء والغسل بقرينة ما ، وهي وضوح عدم مطلوبة التيمم بكلِّ تراب أو الوضوء والغسل بكلِّ ماء ، فلا مبرر لحمل دليل حجية الفتوى على البدلية ،

وإذا كان شمولياً وقع التعارض الداخلي في إطلاقه بلحاظ الفتويين المتعارضين والتساقط .

وجوه لمناقشة الأمر الأول :

ويمكن الجواب على هذا الأمر بعدة وجوه :

الوجه الأول : أن روايات التقليد على قسمين :

أحدهما : ما ورد بصيغة الأمر والإلزام أو يحتمل فيه ذلك كقوله : « أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحديثنا » فإمّا أن يقال : إنّ هذا إلزام بالرجوع إلى الرواة أو يقال : إنّ معرفة كونه إلزاماً أو مجرد الإرشاد إلى طريق الحل تعود إلى معرفة السؤال المحذوف ، والذي كان هذا الكلام الوارد في التوقيع جواباً له .

وثانيهما : ما بصيغة الإلزام قطعاً ، ولا يفيد إلا الإرشاد إلى طريق لحل مشكلة العمل من قبيل حديث « أمّا لكم من مفرع » ^(١٥) ، أو حديث « أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج اليه من معالم ديني ؟ » ^(١٦) ، أو حديث « فلعوام أن يقلّدوه » ^(١٧) ، ونحوها من الروايات التي لا تشتمل على أكثر من الترخيص في التقليد .

فقد نقبل أن صيغة الأمر تدلّ على الحجية الشمولية لكلا الفتويين ؛ لأنّها إلزام بالأخذ بهما بعد أن فرضنا أن الأصل في إطلاق الموضوع أن يكون شمولياً لا بديلاً ، وبما أنّه لا يمكن الأخذ بهما في وقت واحد ؛ لأنهما متنافيان ، والأخذ بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فيتساقطان ، ولكن صيغة الترخيص أو التجويز لا تدلّ على أكثر من الحجية التخييرية أو البديلية .

صحيح أنّه لا الأمر يدلّ على الوجوب التكليفي ولا الترخيص يدلّ على الإباحة

التكليفية ، بل كلاهما إرشاد إلى الحجة ، لكن هناك فرق بين اللسانين ، لسان الأمر والإلزام حينما يكون شمولياً يكون إرشاداً إلى الحجة الشمولية . ولا ينسجم مع الحجة البدلية ؛ لأنَّ الحجة البدلية لا تقتضي إلا الإلزام بأحدهما على سبيل البذل ، بينما لسان الترخيص حتى لو كان شمولياً ينسجم مع الحجة البدلية ، لأنَّ الحجة البدلية أو التخيرية تقتضي لا محالة أن نكون مرخصين في الأخذ بأي فتوى شئنا ، وبما أنَّ مقتضى إطلاق الترخيص هو ثبوته حتى في فرض تعارض الفتويين ، بينما لا يمكن في هذا الفرض إلا الحجة التخيرية أو قل : البدلية .

إذن ، مقتضى إطلاق دليل الترخيص في التقليد هو كون حجة الفتويين المتعارضين بديلاً ، ولئن كان بعض أدلة التقليد بلسان الأمر والإلزام أو احتملنا فيه ذلك فليسقط ذلك الدليل في الفتويين المتعارضين ، لكن تبقى الأدلة الأخرى التي هي بلسان الترخيص والتجوز لا أكثر ثابتة الإطلاق ، وتلك كافية لنا .

الوجه الثاني : أن نقول أيضاً إنَّ هناك فرقاً بين دليل للتقليد يفترض كونه بلسان الأمر ودليل آخر للتقليد يفترض كونه بلسان التجوز والترخيص ، لسان الأمر يدلّ على كلا جانبي الحجة ، أعني التنجيز والتأمين ؛ لأنَّه إرجاع حتمي إلى صاحب الفتوى ، فإن كانت فتواه إلزامية كانت نتيجة ذلك التنجيز ، وإن كانت ترخيصية كانت نتيجة ذلك التأمين ، بينما لسان الترخيص لا يدلّ على أكثر من التأمين ؛ لأنَّي إن شئت أخذ بقول هذا الفقيه فيؤمّني عن الواقع ، وإن شئت لم أخذ بقوله فلا يضيفني تنجيزاً ، ومن الواضح أنَّ الفتويين المتنافيين لا يتعارضان في الحجة حينما لا تكون حجيتهما إلا بقدر التأمين ، وبالنسبة يثبت للمقلّد التخيير بينهما .

الوجه الثالث : أن نقول : لا فرق بين أن يكون دليل التقليد بلسان الأمر أو بلسان التجوز والترخيص ، فحتى لو كان بلسان الأمر لم يفهم منه إلا التخيير

في الحجية بين الفتويين المتعارضين رغم أن الأصل في إطلاق الموضوع هو الشمول ؛ وذلك لنكتة ومناسبة خاصة في المقام ثابتة في باب الفتوى دون باب الرواية ، وتلك النكتة أو المناسبة هي أن الفتوى تعطي النتيجة النهائية العملية ، بخلاف الرواية التي لا يُعطي الراوي فيها إلا نصاً يحول فهمه أو كشف وجود مقيد أو مخصص له أو حاكم عليه أو نحو ذلك إلى السامع الفقيه ، ولا يتحمل الراوي شيئاً بهذا الصدد .

إذن ، فالمناسب في باب الرواية أن تكون الحجية شمولية ثابتة لهذه الرواية ولكل رواية أخرى ، ويكون الفحص عن باقي الروايات المربوطة على عاتق السامع الفقيه . ولكن المناسب في باب الفتوى الذي يقصد الفقيه فيه إعطاء النتيجة النهائية أن تكون حجية هذه الفتوى بمعنى وصول المقلد إلى النتيجة النهائية .

إذن ، فالمناسبات تؤثر أثرها في تكون الظهور في الحجية التخيرية في باب الفتوى والشمولية في باب الرواية ، ولا يلزم من ذلك في رواية واحدة دالة على حجية الفتوى والرواية معاً استعمال اللفظ في معنيين ؛ لأن بدلية أو شمولية الحجية لم تكن من حاق اللفظ ، بل كانت بنكتة كالمتمصل على شكل تعدد الدال والمدلول .

بيان مؤيد للتخيير في التقليد :

ومما يؤيد فهم التخيير في باب التقليد - وإن شئت فاجعله وجهاً رابعاً في المقام - أنه لا ينبغي الشك في فرض عدم العلم التفصيلي ولا الإجمالي بالتنافي بين الفتاوى أن المفهوم عرفاً من دليل التقليد ليس إلا الأخذ بفتوى فقيه واحد من دون لزوم الفحص عن المعارض لها من سائر الفتاوى ، في حين أنه لو كان مقتضى دليل التقليد الشمولية في الحجية لكان احتمال التنافي كافياً في عدم

إمكان الأخذ بالإطلاق ؛ لأنّ التنافي الواقعي بين الفتويين كافٍ في وقوع التعارض الداخلي في إطلاق دليل الحجية ، والتعارض الداخلي يخلق الإجمال ، فاحتمال التنافي معناه احتمال الإجمال ، ومع احتمال الإجمال لا معنى للتمسك بالإطلاق ، وحتى لو بيننا على أنّ التعارض بين الأحكام الظاهرية فرع وصولها فالمقصود بالوصول إنّما هو معرضية الوصول لا الوصول الفعلي .

قد تقول : أنّ الوجه في حجية الفتوى لدى عدم العلم بالمعارض هو استصحاب عدم المعارض بناء على أنّ الاستصحاب في الشبهات الموضوعية غير مشروط بالفحص ، ولكن هذا الوجه لو تمّ لا يؤثر في المقام فإننا قلنا : إنّ المفهوم العرفي من دليل التقليد حجية الفتوى رغم احتمال وجود المعارض ، والاستصحاب لو جرى فهو أصل تعبدى ، ولا يكفي تفسيراً لهذا الفهم العرفي .

ردّ تلك الوجوه ومناقشتها :

إلا أنّ هذه الوجوه كلّها قابلة للمناقشة :

١ - أمّا المؤيد الأخير وهو وضوح عدم الفحص عن الفتوى المعارض لولا العلم بالمعارضة تفصيلاً أو إجمالاً فليس وجهه منحصراً في فهم الحجية التخييرية حتى لدى العلم بالمعارضة ، بل له وجه عرفي غير هذا وهو أنّ دليل حجية شيء ما ممّا يحكي عن الواقع إن لم يكن مقيّداً بفرض العجز عن معرفة الواقع يدلّ لامحالة على التأمين عن احتمال مخالفته للواقع حتى الاحتمال قبل الفحص وبغضّ النظر عن علم إجمالي منجز .

وهذا يعني أنّ ذلك الدليل بنفسه دليل على عدم وجوب الفحص عن الواقع المحتمل القابل للوصول ، فالبيئة مثلاً حينما تقوم على مالكية شخص لشيء أو اليد مثلاً حينما تدلّ على الملكية أو نحو ذلك تغنيانا عن الفحص عن واقع الحال حتى لدى إمكان كشف الواقع ، وليس من المحتمل عقلائياً أن يكون إمكان

الكشف عن حجة معارضة بالفحص أشد حالاً من إمكان الكشف عن نفس الواقع بالفحص .

إذن فدليل حجية شيء إذا كان مطلقاً بالقياس إلى إمكان الفحص عن الواقع وعدمه يكون مفاده العرفي القطعي أنّ الحجة المعارض لو كان فمنجزيته مشروطة بالوصول الفعلي ما دامت الحجة الأخرى واصله بالفعل لا بمجرد إمكانية الوصول بالفحص ، وبه يرتفع التعارض بين الحجتين حينما تكون إحدى الحجتين المتنافيتين واصله بالفعل والأخرى غير واصله لا تفصيلاً ولا إجمالاً ولو لعدم الفحص .

وإن شئت فعبر عن ذلك : بأنّ حجية الفتاوى مثلاً المعارضة قبل معرفة التعارض بينهما تخييرية .

ولعلّ هذه النكته العرفية الوجدانية هي التي كانت تجعل السيد الشاهرودي رحمته الله يحسّ بأنّ دليل التقليد كدليل الوضوء أو التيمم مطلق بدلي .

وإن شئت فأدخل عدم وجوب الفحص عن المعارض في نفس مفهوم الحجة ، وسمّ الإطلاق عندئذٍ بالشمولي ، وقل إنّ جميع الفتاوى حجة بالفعل ، ولكن لا يقع التعارض بينها في الحجة إلا بالعلم الفعلي بالتنافي تفصيلاً أو إجمالاً .

٢ - وأمّا الوجه الثالث : والذي كان عبارة عن اكتشاف الفرق بين باب الفتوى وباب الرواية ؛ لأنّ المفتي يقصد إعطاء النتيجة النهائية والراوي يعطي نص الرواية وليس له شأن بوجود مخصّص أو مقيد أو حاكم أو نحو ذلك في رواية أخرى بالنسبة لتلك الرواية ، فهذا الكلام لا يبعد أن يكون صحيحاً في روحه إلا أنّه يرجع إلى أنّه بما أنّ طبع الشريعة كان عبارة عن فصل المتصلات وتأخير القرائن من مخصّص أو مقيد أو حاكم أو نحو ذلك ، فلهذا يجب على الفقيه الذي تصل إليه الرواية أن يفحص عن المخصّص والمقيد والحاكم ونحوها حتى بعد

فرض انحلال علمه الإجمالي بالمخصّصات والمقيّدات وغير ذلك ؛ لأنّ حجية الظهور إنّما هي أمر عقلائي ، والعقلاء يخصّصون ذلك بفرض الفحص عن القرينة المنفصلة بالنسبة لمتكلّم كان دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة .

ولكن الفقيه المفتي ليس حاله كذلك ، بل هو يعطي النتيجة النهائية ، فلا معنى لوجوب الفحص عن مخصّص لفتواه أو مقيّد له .

أمّا وجود المعارض فإن كان هذا أيضاً من شأن الإمام (عليه السلام) كما يقال بذلك في الأخبار الصادرة تقيّة فالكلام نفس الكلام ، أي إنّنا إذا رأينا رواية موافقة للعامة واحتملنا وجود معارض لها مخالف للعامة لا يمكن أن نجري بالنسبة للأولى أصالة الجهة قبل الفحص عن المعارض حتى مع فرض انحلال علمنا الإجمالي ؛ لأنّ من شأن الإمام (عليه السلام) ذلك .

أمّا فرض التعارض بمعنى صدور نصين متخالفين بلا سبب التقيّة فهذا ليس من شأن الإمام (عليه السلام) ويكون حال الراوي في إعطاء النص من هذه الزاوية كحال المفتي في إعطاء الفتوى ، ومع الغضّ عن العلم الإجمالي لا يجب الفحص عن المعارض في الرواية أيضاً كما في الفتوى .

وكون الفقيه من شأنه إعطاء النتيجة النهائية قد يناسب كون حجية فتواه غير مشروطة بالفحص عن المعارض ، ولكن لا علاقة لذلك بحجية فتواه حتى بعد فرض وصول فتوى فقيه آخر مخالفة لتلك الفتوى ، في حين أنّ الفقيه الآخر أيضاً يعطي النتيجة النهائية ، وهو ينفي صحة فتوى الفقيه الأول .

٣- وأمّا الوجه الثاني : وهو أنّ لسان الأمر بالأخذ بالفتوى قد يدلّ على جانب التنجيز وجانب التعذير معاً ، ولكن لسان الترخيص في الأخذ بالفتوى لا يدلّ على أكثر من جانب التعذير ، فيرد عليه : أنّه بعد أن كان كلا اللسانين إرشاد إلى الحجية نقول : إنّ التفكيك في الحجية بين جانب التنجيز وجانب التعذير في

حجة قد يكون مفاده إلزاماً وقد يكون مفاده ترخيصاً كالفتوى أو الرواية بعيد عن الذهن العرفي ، فالمستفاد إذن من كلا اللسانين هو التنجيز والتعذير معاً ، وإنما الكلام يقع في أنّ التنجيز هل هو بقدر الجامع بين الفتويين المتعارضين الإلزاميين مثلاً كوجوب الظهر أو الجمعة والتعذير يكون بقدر كلّ ما هو زائد على الجامع أو إنّ التنجيز يكون بقدر الفتوى بخصوصيته والتعذير يكون بقدر ما تنفيه تلك الفتوى ؟

ولا شك أنّ الظهور الأوّلي لدليل حجية فتوى الفقيه هو الثاني ؛ لأنّ الحكم طراً على عنوان منطبق على كلّ من الفتويين بكامل خصوصيتهما .

نعم ، قد يقال : إنّ الحديث الذي لم يدلّ على جواز التقليد إلا من ناحية الإرجاع إلى شخص معيّن كقوله : عليك بالأسدي يعني أبا بصير ، وكان فهم الحكم العام من باب إلغاء العرف لخصوصية ذاك الشخص ، فهنا لا نعلم أنّ هذه الحجة هل هي حجة تعيينية أو تخييرية ؛ فإنّ الإرجاع إليه ينسجم مع كلا الفرضين بمستوى واحد ، ولكن الشك في ذلك يكون في صالح التساقط لدى تعارض الفتويين ، لا في صالح التخيير ؛ لأننا شاكون في أصل الحجة .

٤ - وبهذا البيان اتضح أيضاً بطلان الوجه الأول وهو أنّ لسان الترخيص يناسب الحجة البدلية كما يناسب الحجة الشمولية ، وبما أنّ الحجة البدلية تحفظ إطلاق الدليل للفتويين المتعارضتين ، بينما الشمولية لا يمكن حفظها للإطلاق لكتنا الفتويين ، فإطلاق الترخيص إذن دليل على كون الحجة بدلية .

فنحن نقول رداً على ذلك بأنّ الترخيص كالأمر إرشاد إلى الحجة التي يفهم العرف منها التنجيز والتعذير معاً ، ومصّب هذه الحجة كان طبيعى الفتوى المنطبق على كلّ من الفتويين بكامل خصوصياتهما . وهذا معنى الشمول ، فيحصل التساقط عند التعارض لا محالة .

الأمر الثاني : أن يقال : إننا لئن شككنا في شمولية دليل الحجة بقطع النظر عن معرفتنا بأنّ ملاك حجة الفتوى هي الطريقية ، وذلك كما لو فرض إيماننا بالسببية وادعيننا أنّ مقتضى إطلاق الدليل للفتويين المتعارضتين هي إرادة الحجة البديلة .

قلنا : إنّ هذا لا يتم بعد الإلتفات إلى طريقية الفتوى . وهذا الأمر تارة يبيّن بلغة منفصلة عن الأمر الأول الذي شرحناه ، وأخرى يبيّن بعنوان تكميل الأمر الأول :

البيان الأول : أمّا بيانه بلغة منفصلة عن الأمر الأول فهو عبارة عن أن يقال : إنّ حجة الفتوى كانت على أساس الكشف والطريقية ، وقد فقدت كاشفيتها بسبب الانصدام مع طريق آخر ، فانتهى ملاك الحجة .

وهذا البيان بهذا المقدار قد يجيب عليه أحد بأنّه لم يثبت كون المقياس الكشف الفعلي الذي ينتفي بالتعارض ، فمن الممكن عقلاً أن يكون المقياس الكشف الشأني أو قل : الكشف في ذاته ؛ وذلك لأننا وإن كنا نؤمن بالطريقية لكن هذا لا يعني كون الطريقية تمام الملاك بحيث لا تدخل في الحساب مصلحة التسهيل مثلاً ، ومع دخل شيء من هذا القبيل يمكن التحول من مقياسية الكشف الفعلي إلى مقياسية الكشف الذاتي أو الشأني ، إلا إذا ادعينا انصراف أدلة الحجج الطريقية إلى فرض الكشف الفعلي في مقابل الكشف الشأني ، لا في مقابل الكشف النوعي .

البيان الثاني : وأمّا بيانه بلغة تكميل الأمر الأول فهو أن يقال لئن لم نثق بما مضى من استطهار الشمولية من ظاهر الدليل بقطع النظر عن نكتة الطريقية فلعلّه من الواضح بلحاظ نكتة الطريقية والتي هي ثابتة في كلتا الفتويين سواء بسواء ، وهي نكتة ارتكازية كالمتصل : أنّ المستظهر من الدليل عندئذ الشمولية ؛ لأنّ المناسب لنكتة الطريقية عرفاً هي الشمولية .

والفرق بين هذا البيان والبيان السابق هو أنه لو تعارضت فتوى فقيه عادل مثلاً بفتوى فقيه غير عادل وكان الفقيه غير العادل ثقة في الفتوى ولكن قلنا بشرط العدالة في حجية الفتوى تعبدًا فهل تسقط هنا فتوى العادل عن الحجية بسبب تعارضها بفتوى غير العادل والتي ليست حجة أولاً ؟

إن بنينا على البيان الأول فالنتيجة هي السقوط ؛ لأنّ الفتوى الثانية وإن لم تكن حجة لكنّها في ذاتها مشتملة على الطريقة والكاشفية التكوينية ، فتتزامن الكاشفتان ، وبالتالي ينتهي الكشف الفعلي حتى في الفتوى الأولى .

أمّا لو بنينا على كفاية الكشف الشأني والذي هو ثابت في كلتا الفتويين رغم التعارض ولكن قلنا : إنّ الطريقة هي النكته في فهم شمولية الحجية من الدليل ، وهي توجب التعارض والتساقط ، فالنتيجة في هذا الفرض عدم سقوط فتوى العادل عن الحجية ؛ لأنّ الطريقة الشأنية ثابتة على حالها ، والشمولية هنا غير ثابتة ؛ لأنّ فتوى الآخر ليس حجة في ذاته ، إلا إذا قلنا بانصراف دليل الحجية إلى الطريقة الفعلية بحيث يكون كلّ قرينة عقلائية مقبولة القرينية لدى العقلاء بمستوى كاشفية تلك الحجة كافية لدى تعارضها للحجية لسقوطها رغم عدم كون تلك القرينة حجة .

هذا تمام الكلام في الحديث عن مدى إمكانية استفادة التخيير بين الفتاوى المتعارضة من الأدلة اللفظية للتقليد بغضّ النظر عن ارتكازية التقليد ، وقد تحصل أنّ هذا في غاية الصعوبة .

محاولتان لإثبات التخيير :

بقي لنا في المقام كلامان لإثبات التخيير :

الكلام الأول : أنّ مدرك التقليد ليس منحصرًا في الأدلة اللفظية ، بل لدينا

مدرک آخر ، وهو الارتكاز والسيرة العقلانية القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة ، ولعلّه من الواضح ثبوت هذا الارتكاز والسيرة في كثير من الموارد على الرجوع إلى أهل الخبرة كالأطباء في الطب وغيرهم رغم العلم الإجمالي بوقوع التعارض بين آرائهم ، بل ولعلّه رغم العلم التفصيلي أيضاً . وهذا بنفسه يكون دليلاً لنا على التخيير إضافة إلى أنّ هذا يؤثر على ظهور الدليل اللفظي ويصرفه إلى الحجية التخييرية ، وقد مضى أنّ هذا لا يستلزم استعمال اللفظ في معنيين بلحاظ رواية واحدة دلّت على حجية الفتوى وحجية خبر الثقة في وقت واحد ؛ وذلك لأنّ الفرق في شكل الحجية إنّما استفيد على أساس تعدّد الدالّ والمدلول بالقياس إلى الحجية وشكلها ، لا من حاق اللفظ .

فإن قلت : لا إشكال في أنّ العقلاء في بعض موارد الرجوع إلى أهل الخبرة وهي الموارد الهامة والحياتية لا يعملون بالتخيير ، فمثلاً من كان ابنه مريضاً مشرفاً على الهلاك وكانت نسخة الطبيب مردّة بين أن يكون دواء له وأن يكون كما يقوله طبيب آخر مسرعاً في هلاكه لا يكتفي مع الإمكان بقول طبيب واحد ، بل يعمل على عقد لجنة طبية أو على الأخذ بأحوط الطرق أو ما شاكل ذلك من أساليب الاحتياط والتثبت . وفي باب الشرعيات الأمر أهم من أهم الأمور الحياتية ؛ لأنّ المسألة مسألة الجنة والنار والمولوية وحق الطاعة العقلي ، وهذه الأمور أهم من كلّ شيء ، فكيف يعقل ثبوت ارتكاز عقلاني من مثل ذلك على التخيير في التقليد ؟ !

قلنا : إنّ الجنة والنار وحق الطاعة ونحو ذلك كلّها تكون مترتبة على الحجية وعدم الحجية ، وليست هي الأمور المؤثرة في تحديد الحجة وفي ارتكازات باب الحجية ، وإنّما الذي يحسب له الحساب في ذلك هي المصالح والمفاسد الثابتة في متعلّق الأحكام ، وهي في نظر العقلاء كالمصالح الدنيوية التي يركنون فيها

بطبيعتهم إلى التقليد والرجوع إلى أهل الخبرة بالشكل الثابت في أمورهم الدنيوية أو في طريقة تعامل الموالي العرفية مع عبيدهم ، ولا ينظرون بأكثر من ذلك إلى تلك المصالح التي قد يكون قسم منها مصالح اجتماعية قد لا يهتم بها الفرد كفرد اهتماماً كبيراً أو القسم الآخر الراجع إلى المصالح الشخصية لا يعلم الفرد بأن تلك المصالح أو المفاسد متى تناله وإلى أيّ حدّ تناله ، فالنظر العقلاني إلى هذه الأمور هو عين النظر الذي تعودوا فيه على الرجوع إلى أهل الخبرة بالشكل المألوف لديهم في سائر الأمور ، وإذا ثبت بعدم ردع الشارع إمضاء ذلك أو انصرف الدليل اللفظي إلى ذلك لارتكازيته أصل التقليد شرعياً ترتّب عليه الثواب وانتفاء العقاب في شأن من طبّق أعماله على هذا التقليد ، وتحقّقت بذلك الطاعة وأداء حق المولوية .

الكلام الثاني : أن في باب تعارض الروايتين قد دلّ بعض الأخبار العلاجية على التخيير ، كما في مكتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن الإمام صاحب الزمان عليه السلام : بأيّهما (يعني الروايتين) أخذت من باب التسليم كان صواباً (١٨) .

وقد نوقش في ذلك سنداً تارة ودلالة أخرى .

ونحن قد أجبنا على تلك المناقشات في بحث الأخبار العلاجية في الأصول
وثبتنا تمامته لإثبات التخير .

فإن ادعينا أن العرف يتعدى من باب الروايتين إلى باب الفتويين ، ولعله بالأولوية ؛ لأنّ الترقب العقلاني للتخير في باب الرجوع إلى أهل الخبرة أشدّ بكثير من ترقّب ذلك في باب النقل والرواية ، أصبح بذلك نفس دليل التخير في الخبرين المتعارضين دليلاً على التخير في الفتويين المتعارضين .

قد تقول : لو تعدينا من الخبرين المتعارضين في التخيير إلى الفتويين

المتعارضتين للزم أيضاً التعدي من الخبرين إلى الفتويين في المرجحات ، ولا نظراً أحداً يلتزم بذلك .

ولكن الفرق بين التخيير والترجيح واضح ؛ فإن عمدة المرجحات عبارة عن موافقة العامة ومخالفة الكتاب ، ومن المعلوم أن موافقة العامة وكذا مخالفة الكتاب بمثل العموم من وجه أو العموم والخصوص لا تكون في باب الفتوى قرينة عقلائية على الخلاف كما هو كذلك في الروايات ؛ وذلك لأن المفروض أن الفقيه الذي أفتى بتلك الفتيا هو بنفسه حاسب حساب ظهور الكتاب ورأي العامة ، وبعد كل الحسابات أفتى بشيء ما ، ومع هذا الفرض لا تبقى لمخالفة العامة أو موافقة الكتاب قرينة معتد بها .

وخلاصة كل ما مضى : أن دعوى التخيير في الفتويين المتساويين :

- تارة تنشأ من فهم التخيير من الأدلة اللفظية ابتداء وبغض النظر عن الارتكاز ؛ وذلك بأحد الوجوه الماضية ، والتي ناقشناها جميعاً .

- وأخرى تنشأ من دعوى الارتكاز على التخيير في باب الرجوع إلى أهل الخبرة ، فيتمسك إما بنفس هذا الارتكاز بعد ثبوت عدم الردع الذي هو دليل الإمضاء ، وإما بالأدلة اللفظية للتقليد بعد انصرافها بسبب ذلك الارتكاز إلى التخيير .

- وثالثة تنشأ من التعدي من دليل التخيير الوارد في الخبرين المتعارضين .

أ - فبناء على الأول أعني فهم التخيير من أدلة التقليد ابتداء وبقطع النظر عن الارتكاز قد مضى أن التخيير محمول على ما أسميناه بالتخيير الفقهي ، وهو كون التنجيز بقدر الجامع والتأمين فيما زاد على الجامع أو قل التخيير العملي من دون فرض أخذ مسبق على العمل ؛ وذلك لأنه :

أولاً: أن أصل قيد الأخذ مؤونة زائدة بحاجة إلى دليل .

وثانياً: استغراب أخذ هذا القيد الزائد بالبيان الماضي يصرف ظهور الدليل عنه إلى التخيير الفقهي .

ب - وبناء على الثاني - أعني فهم التخيير من الارتكاز أو صرف دليل التقليد إلى التخيير بسبب الارتكاز - فأيضاً يكون الثابت هو التخيير الفقهي ؛ فإنّ الارتكاز يكون عليه ، لا على ما فيه المؤونة الزائدة التي لا تخلو من الاستغراب ، وهي مؤونة الأخذ .

ج - وأما بناء على الثالث وهو التعدي من مورد رواية : « بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً » فقد يقال : أن المتجه عندئذ هو التخيير الأصولي ؛ لأنه :

أولاً: أنَّ المؤونة الزائدة وهي مؤونة الأخذ قد أخذت في لسان الدليل حيث قال: « بأبهما أخذت من باب التسليم كان صواباً » .

وثانياً: أنه قد يستظهر من أخبار التخيير أنها تهدف الى سدّ النقص الذي حصل من التعارض وإيصال أحد المتعارضين في الحجة إلى مستوى الخبر الذي لا معارض له ، فكما أنّ الخبر الذي لا معارض له يكون حجة في إثبات مفاده بخصوصيته ، كذلك الخبر الذي له معارض بعد فرض علاج التعارض بالأخبار العلاجية التي منها أخبار التخيير .

وثالثاً: أَنَّهُ يكفي في إثبات الحجية الأصولية التمسك بنفس دليل الحجية العام ؛ لأنَّه كان يُثبت حجية كلِّ خبر في مفاده بخصوصيته ، وإنَّما عيب التمسك بدليل الحجية العام كان عبارة عن الابتلاء بالتعارض الداخلي بلحاظ الخبرين المتعارضين ؛ فإنَّ التعارض بينهما يوجب التعارض الداخلي على جميع

مستويات الإطلاق لدليل الحجية العام ، ولكن دليل التخيير قد أسقط إطلاق دليل الحجية في كل واحد من الخبرين على تقدير الأخذ بالآخر ، فبقي الإطلاق الآخر للخبر الآخر على تقدير الأخذ به بلا معارض .

وهذه الوجوه الثلاثة هي التي بينها أستاذنا الشهيد رحمته الله في الخبرين المتعارضين على تقدير الأخذ بأخبار التخيير ؛ وذلك لإثبات التخيير الأصولي ؛ فإن صح شيء منها هناك ثم تعدينا من باب الأخبار إلى باب الفتويين المتعارضتين ثبت هنا أيضاً التخيير الأصولي بين الفتويين .

إلا أنه مضى منّا أن الغرابة الموجودة في التخيير الأصولي قد توجب انصراف دليل التخيير إلى التخيير الفقهي حتى مع فرض وجود بعض القرائن على إرادة التخيير الأصولي لولا تلك الغرابة .

المحور الثاني : هل إنّ التخيير استمراري ؟

والآن وصلت النوبة إلى الحديث عمّن قلّد فقيهاً ، فهل يجوز له الرجوع بعد ذلك إلى فقيه آخر غير أعلم أولاً ؟

وأول ما يخطر بالبال بعد فرض إثبات التخيير كون التخيير استمرارياً ، إمّا تمسكاً بإطلاق دليل التخيير لو كان الدليل لفظياً ، أو بكون الارتكاز على التخيير الاستمراري لو كان الدليل عبارة عن الارتكاز ، وإمّا تمسكاً باستصحاب الحجية التخييرية بعد الأخذ أو العمل بإحديهما ، فالنتيجة جواز العدول .

أدلة القول بعدم جواز العدول :

وعمة ما يمكن أن يذكر للقول بعدم جواز العدول أحد أمور ثلاثة :

الأمر الأول : أن يكون المختار في أصل بحث التخيير عدم الدليل على التخيير وأن يكون مقتضى الأصل في الفتويين المتعارضتين هو التساقط ولكن المقلّد

اختار أحد الفقيهين للتقليد ، لا لأجل التخيير بين المتساويين ، بل لأجل أنه كان أعلم ، وبعد ذلك نما غير الأعلم في علمه مثلاً فتساويا ، وهنا بما أننا لا نجزم أيضاً بالتساقط لدى التساوي إلا من باب أنه لا دليل على التخيير وأن مقتضى الأصل هو التساقط ، فلا محالة نحتمل بقاء فتوى الذي قلّدناه على الحجية ولو من باب التخيير بينها وبين فتوى الآخر ، فنثبت عندئذٍ حجية فتاواه بالاستصحاب في حين أن فتوى الآخر كانت مسبوقة بعدم الحجية لا بالحجية .

وهذا الوجه لا عيب فيه لو قبلنا مبناه ، وهو التشكيك في أصل التخيير لدى التساوي . نعم ، لو بنينا على ما بنى عليه السيد الخوئي رحمته الله من عدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية بطل هذا الاستصحاب ، لكننا لم نبن على ذلك . وعلى آية حال فالكلام في مبنى هذا الوجه .

الأمر الثاني : أن نكون قد استظهرنا في أصل بحث التخيير التخيير الأصولي أو تردّدنا بين التخيير الأصولي والتخيير الفقهي ونكون قد استظهرنا أو احتملنا أن الأخذ المأخوذ في موضوع الحجية ليس الأخذ في كلّ مرة مرة بنحو الانحلال ، بل هو أخذ واحد لتمام المدة ، فعندئذٍ تكون الفتوى التي أخذنا بها أولاً هي المتيقّن في الحجية ، والأخرى مشكوكة الحجية .

ولا يصح استصحاب حجية الفتوى مشكوكة الحجية بدعوى أنها قبل الأخذ بالأولى كانت حجة تختيارية فالآن كما كان ؛ وذلك لأن معنى الحجية التختيارية بناء على الحجية الأصولية هي قضية تعليقية ، أي لو أخذنا بها لكانت حجة ، فاستصحاب الحجية هنا يبتلى بإشكال الاستصحاب التعليلي . إذن لا يبقى لنا إلا البقاء على تقليد من اخترناه منذ البدء .

وهذا الوجه أيضاً لا عيب فيه لو قبلنا مبناه ، وهو عدم استظهار التخيير الفقهي ، إلا أن الكلام في المبنى كما عرفت .

الأمر الثالث : أنَّ التبديل من تقليد إلى تقليد قد يورِّط الإنسان في المخالفة القطعية ، ففي خصوص ما يوجد فيه هذا المحذور نقول فيه بعدم جواز العدول ؛ وذلك كمن قَلَدَ شخصاً يقول بالقصر في ظرف من الظروف فصلى قصراً ، ثم قَلَدَ في يوم آخر من يقول بالتمام في نفس الظروف السابقة فصلى تماماً ، فهو يقطع ببطلان إحدى الصلاتين .

بل قد يؤدي ذلك إلى المخالفة التفصيلية ، كمن قَلَدَ رأي القصر في ظهره ثم قَلَدَ رأي التمام في نفس تلك الظروف في صلاة العصر فهو عندئذٍ يقطع ببطلان صلاة العصر ؛ إمَّا لبطلان الظهر المستتبع لبطلان العصر ، أو لبطلان العصر ابتداء .

ولا يخفى أنَّ المهم في هذا الوجه هو مسألة لزوم المخالفة القطعية بالعلم الإجمالي ، لا المخالفة القطعية التفصيلية ؛ لأنَّ الجواب على لزوم المخالفة القطعية التفصيلية واضح ، وذلك لأنَّا لو بنينا على كون الإجزاء في المقام ظاهرياً ، فلو صلى الظهر مثلاً قصراً بتقليد من كان يرى القصر ثم أراد أن يصلي العصر بتقليد من يرى في نفس الظروف التمام لا بد له من إعادة الظهر تماماً ، لا لعدم إجزاء ما أتى به من القصر لصلاة الظهر بحيث لو ترك الإعادة لعوقب على ترك صلاة الظهر ، بل لأنَّه لو لم يعد الظهر لقطع ببطلان عصره ؛ لفقدانه لأحد الشرطين يقيناً ، إمَّا شرط القصر أو شرط الترتب على الظهر .

فالمهم في هذا الوجه هو لزوم المخالفة القطعية الإجمالية في مثل صلاتين غير مترتبتين .

هذا ، ولزوم مخالفة العلم الإجمالي مخالفة قطعية واضح في مثل القصر والتمام ، للقطع الخارجي بوجوب أحدهما .

وقد يتفق أنَّه لا يوجد قطع خارجي بذلك ، كما لو اختلف الفقهاء في وجوب

الجهر أو الإخفات في صلاة الظهر يوم الجمعة ، فأحدهما أفتى بالجهر والآخر بالإخفات ، واحتمل المقلد أن يكون حكم الله الواقعي في صلاة الظهر يوم الجمعة هو التخيير بين الجهر والإخفات ، فهنا قد يقال : أنه لو قلّد في جمعة من يقول بالإخفات وفي جمعة أخرى من يقول بالجهر لم تلزم من ذلك مخالفة قطعية ؛ لاحتمال كون الجهر والإخفات كلاهما صحيحاً .

ولكن بناء على أنّ الأمرتين المتعارضتين تكفيان - حتى لو قلنا بالتساقط - لنفي الثالث وهو في المقام التخيير ، فهو يعلم علماً إجمالياً تعبدياً بوجوب الجهر أو الإخفات ، فهو مرة أخرى يتورّط في مخالفة العلم الإجمالي مخالفة قطعية .

مناقشة لزوم المخالفة القطعية :

وقد علّق السيد الخوئي رحمته الله (١٩) على هذا الوجه ، أعني لزوم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي أو التفصيلي بما يلي :

أولاً : بالنقض بأنّ هذا العلم بالمخالفة يحصل حتى في فرض وجوب العدول ، كما لو أصبح الثاني أعلم ، فوجب العدول إليه .

وثانياً : بالحلّ بأنّ العدول إن كان في داخل الوقت ، فبناء على عدم أجزاء التقليد السابق - كما هو الصحيح - تجب عليه إعادة العمل السابق ولا يتحقق علم بالمخالفة ، وبناء على الإجزاء - كما نقول به في ما يكون مورداً لحديث « لا تعاد » - يكون العمل السابق صحيحاً ، فأيضاً لا يوجد علم بالمخالفة لا إجمالي ولا تفصيلي ، فحتى لو كانت الصلاتان مترتبتين كالظهر والعصر وقلّد في الأولى من قال بالقصر وفي الثانية من قال بالتمام لم يخلّ الترتّب بصلاة عصره ؛ لأنّ المفروض أنّ صلاة ظهره محكمة بالصحة ، فالترتّب محرز وإن كان في خارج الوقت .

فالرأي الثاني إن لم يكن مشتملاً على الإفتاء ببطلان العمل وفق الرأي الأول

وإنما كان اقتصاراً على ما هو ثابت الصحة عنده وتجنباً عن العمل وفق الرأي الأول من باب عدم ثبوت صحته عنده ، فلا قضاء عليه ؛ لأنّ القضاء بأمر جديد ، وموضوعه الفوت ، ولم يثبت الفوت ، ولا يوجد هنا علم بالمخالفة .

وإن كان مشتملاً على الإفتاء ببطلان العمل وفق الرأي السابق ، فعليه القضاء ؛ لأننا لا نقول بالإجزاء ، وبالتالي لا يتحقّق العلم بالمخالفة ، وإن قلنا بالأجزاء فمعنى الإجزاء صحة العمل السابق رغم انكشاف الخلاف ، ومعه أيضاً لا يوجد علم بالمخالفة .

أقول : إنّ كلام السيد الخوئي رحمته الله في المقام مبنيّ على ما يلي :

أولاً : على فرض الإجزاء - على القول به - إجزاء واقعيّاً فيصبح العمل السابق صحيحاً مطلقاً ، ولهذا يقول رحمته الله : إنّ بناءً على الإجزاء لا يوجد مبرّر لتحقيق العلم الإجمالي أو التفصيلي بالمخالفة ؛ لأنّ العمل السابق أصبح صحيحاً ، فحتى لو كان العمل اللاحق مشروطاً بالترتّب على السابق فالشرط محرز ، فلا مخالفة معلومة في فرض الصلاتين المترتبتين ، ولا في غير المترتبتين .

أمّا لو أفتينا بالإجزاء الظاهري فالإجزاء لا يبقى له أثر في نفي العلم بالمخالفة ، فإنّه يعلم ببطلان إحدى الصلاتين لا محالة ، ويعلم ببطلان الصلاة الثانية إذا كانتا مرتبتتين ؛ وذلك لأنّ الإجزاء الظاهري لا يصحح الواقع ، فيبقى عالماً بأنّ إحدى الصلاتين فاقدة شرط صحتها الواقعية .

وثانياً : على فرض ملاحظة العلم الإجمالي الذي يحصل أخيراً بسبب العدول بأنّه إمّا أنّ عمله الأول باطل أو عمله الثاني باطل ، ولهذا يقول : إنّ بناءً على عدم الإجزاء لا يوجد إشكال في المقام ؛ لأنّه يعيد العمل الأول في داخل الوقت ويقضيه في خارج الوقت لو كانت الفتوى الثانية تثبت بطلان العمل السابق .

ومعنى هذا في الحقيقة : أنه لو قصد العلم الإجمالي بوجوب القضاء أو الإعادة عليه للعمل الأول أو بطلان العمل الثاني فالجواب : أن القضاء أو الإعادة ثابت عليه بنفس الفتوى الثانية ، فأحد طرفي العلم الإجمالي قد تنجّز عليه بخصوصه ، وبه ينحلّ العلم الإجمالي .

ولو قصد العلم الإجمالي ببطلان عمله الأول الذي انتهى وقته أو عمله الثاني ، فهذا علم مردّد بين ما خرج عن محلّ الابتلاء وهو العمل الأول - أمّا القضاء فبأمر جديد - وما هو داخل في محلّ الابتلاء وهو العمل الثاني ، وهذا العلم الإجمالي ليس منجّزاً .

أقول : إنّ بالإمكان ملاحظة العلم الإجمالي بلحاظ الزمان الأول ، لا بلحاظ الزمان الثاني ، فهو من أول الأمر يعلم إجمالاً بأنّه إمّا أنّ القصر في عمله الحالي باطل أو أنّ التمام في عمله الاستقبالي باطل ، والعلم الإجمالي في التدرجيات منجّز .

وهذا الإشكال يبقى مسجلاً حتى لو قلنا بالإجزاء وبأنّ الإجزاء إجزاء واقعي ؛ فإنّ واقعية الإجزاء يجب أن تفسر بما لا ينافي كون حجية الفتوى حكماً ظاهرياً ، وذلك لا يكون إلا بمعنى الإلتزام بأنّ العمل بالفتوى المخالفة للواقع يوجب فوات ملاك الواقع أو فوات جزء من الملاك ، ولكن بما أنّه لا يمكن تداركه أصبح العمل مجزياً .

أمّا لو فرض أنّ الإجزاء الواقعي كان على أساس إدراك تمام الملاك بالعمل بتلك الفتوى فهذا يعني موضوعية الفتوى لتبدل الحكم الواقعي ، لا حجية الفتوى ظاهراً ، وهذا خلف .

وعليه ، فحتى مع فرض الإجزاء الواقعي يكون منذ البدء عالماً إجمالاً بأنّه

إمّا أنّه ملزم واقعاً في الزمان الأول بالتمام أو أنّ التمام في الزمان الثاني أيضاً باطل ، وهذا علم إجمالي منجز لا تجوز مخالفته القطعية .

وقد اتضح بما ذكرناه أيضاً الجواب على النقض بموارد وجوب العدول : فإنّ وجوب العدول عادة يكون أمراً طارئاً غير مترقّب فيه منذ البدء في حين أنّ جواز العدول في الزمان الثاني من باب استمرارية التخيير غالباً واضح منذ الزمان الأول ، فالمكلف منذ البدء لم يكن أمامه وجوب العدول في الزمان الثاني حتى يعارض جواز تقليده للأول في الزمان الأول بلحاظ ما لديه من العلم الإجمالي ، وحينما يحين حين وجوب العدول يكون الطرف الأول خارجاً عن محلّ إبتلائه .

على أنّه في مورد ما إذا فرض وضوح وجوب العدول في الزمان الثاني منذ الزمان الأول لو فرض تقليده للأول واجباً في الزمان الأول أمكن القول - بناء على كون محذور الترخيص في المخالفة القطعية إثباتياً لا ثبوتياً - بأنّ المحذور الإثباتي إنّما يكون في مورد الحكم الترخيصي المؤدّي إلى المخالفة القطعية ، دون مورد تحقق ملاك الإلزام الظاهري في حكمين إلزاميين أدّيا صدفة إلى المخالفة القطعية لعلم إجمالي .

وقد اتضح بهذا العرض أنّه لا مفرّ من إشكال الابتلاء بالمخالفة القطعية في المقام في فرض استمرارية التخيير إلا بناء على القول بأنّ الموافقتين الاحتماليتين المقترنتين بالمخالفتين الاحتماليتين ليست بأولى من المخالفة القطعية المقترنة بالموافقة القطعية .

أمّا لو قلنا : إنّ الترخيص في المخالفة القطعية غير ممكن ثبوتاً أو إنّ غير مقبول عرفاً في مقابل المخالفة الاحتمالية المقترنة بالموافقة الاحتمالية رغم افتراض المخالفة القطعية مقترنة بموافقة قطعية فأشكال العلم الإجمالي بالمخالفة يبقى في المقام بلا جواب .

ما هو الموضوع لعدم العدول ؟

ولنختم الحديث عن مسألة العدول ببيان ماهو الموضوع لعدم العدول لو آمنا به .

فنعول : إن هذا يختلف باختلاف مدارك المنع عن العدول ، وقد ذكرنا لذلك مدارك ثلاثة :

فعلى المدرك الأول - وهو استصحاب حجية فتوى من كان أعلم مقترناً بعدم ثبوت حجية فتوى من ساواه أخيراً - ليس في الحقيقة للتقليد معنى يفترض هو الموضوع لحرمة العدول ، بل يكون الموضوع لعدم جواز تقليد الثاني مجرد أن أصبح الأول أعلم قبل الثاني ، فحتى من لم يكن قد قلّد ذلك الأعلم ولكن كان يجوز له تقليده يستصحب الآن جواز تقليده فيقلّده ولا يقلّد الثاني .

وعلى المدرك الثاني - وهو كون التخيير أصولياً موضوعه الأخذ يصبح الأخذ هو موضوع عدم جواز العدول .

وعلى المدرك الثالث - وهو العلم الإجمالي بالمخالفة - يصبح موضوع عدم جواز العدول هو العمل بفتوى الأول .

الهوامش

- (١) العروة الوثقى (السيد اليزدي) ١ : ١٦ .
- (٢) الوسائل ١٨ : ٩٥ ، ب ١٠ من صفات القاضي ، ح ٢٠ ، ط / دار الكتب الاسلامية .
- (٣) تقدم في العدد (٤٩) ، فراجع .
- (٤) الوسائل ١٨ : ١٠٥ ، ب ١٠ من صفات القاضي ، ح ٢٣ .
- (٥) العروة الوثقى (السيد اليزدي) ١ : ١٦ .
- (٦) أنظر : التنقيح في شرح العروة ١ : ٩٩ (بحث الاجتهاد والتقليد) .
- (٧) النحل : ٤٣ .
- (٨) التوبة : ١٢٢ .
- (٩) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٦ ، ب ١١ ، من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٧ .
- (١٠) المصدر السابق : ١٤٥ ، ح ٢٤ .
- (١١) النساء : ٢٣ .
- (١٢) راجع : رسائل السيد الامام (عليه السلام) : ١٥٧ - ١٥٩ وتهذيب الأصول للشيخ السبحاني تقريراً لبحث السيد الإمام (عليه السلام) : ٣ : ٢٠٢ - ٢٠٤ .
- (١٣) العروة الوثقى (السيد اليزدي) ١ : ١٧ .
- (١٤) المصدر السابق .
- (١٥) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٥ ، ب ١١ ، من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٤ .
- (١٦) المصدر السابق : ١٤٧ ، ح ٣٣ .
- (١٧) المصدر السابق : ١٣١ ، ب ١٠ ، أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .
- (١٨) الوسائل ٤ : ٩٦٧ ، ب ١٣ ، من السجود ، ح ٨ .
- (١٩) راجع التنقيح ١ : ١٣٠ - ١٣١ .

وعليه ، فليس للدائن أن يرجع ابتداءً على الضامن ويطالبه بالمبلغ ؛ لأنّه ليس مسؤولاً مباشرة عن المبلغ ، بل هو مسؤول ومتعهد بأداء المدين للدين وخروجه عن عهدة ذلك المبلغ .

ومثل هذا التعهد من الضامن إنّما ينتهي إلى استحقاق الدائن للمطالبة من ذلك الضامن فيما إذا امتنع المدين عن الوفاء ؛ فإنّ معنى هذا الامتناع أنّ ما تعهد به الضامن - وهو أداء المدين للدين - لم يتحقّق ، ولما كان الأداء بنفسه ذا قيمة مالية والمفروض أنّه تلف على الدائن بامتناع المدين عنه قصوراً أو تقصيراً ، فيصبح مضموناً على من كان متعهداً به ، وتشغل ذمّة الضامن حينئذٍ بقيمة الأداء التي هي قيمة الدين .

وهذا المعنى للضامن صحيح شرعاً ؛ بحكم الارتكاز العقلائي أولاً ، وللمتسك بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ^(١) ثانياً ، بناءً على عقدية هذا النحو من التعهد والضمان ؛ أي كون إيجاده المعاملي متقوماً بالتزامين من الطرفين ، كما هو الظاهر .

وأما الروايات التي دلّت على أنّ عقد الضمان ينتج نقل الدين من ذمّة إلى ذمّة فلا يمكن الاستدلال بها في المقام على إبطال الضمان الذي تصوّرناه ؛ لعدم كونه منتجاً لنقل الدين من ذمّة إلى ذمّة .

والوجه في عدم إمكان الاستدلال بتلك الروايات على ذلك ؛ أنّ تلك الروايات إنّما تنظر إلى عقد يتكفل ضمان نفس الدين لا ضمان الأداء ، فلا يمكن إبطال هذا المعنى من الضمان بلحاظ تلك الروايات .

فإذا ظهرت مشروعية ذلك الضمان فإنّ تخلف المدين عن الوفاء أمكن أن يرجع المستفيد من الكمبيالة إلى البنك المتعهد لقبض قيمتها ، وأما إذا كان المدين مستعداً للوفاء فلا يجوز لدائنه أن يرجع على البنك المتعهد رأساً ويلزمه بأداء الدين .

وأما الثاني - أي قبول البنك للكمبيالة بالمعنى الذي لا يتحمل فيه البنك مسؤولية الوفاء أمام المستفيد منها وإنّما يقصد به أن يؤكّد البنك وجود رصيد لمحرّر الكمبيالة يسمح بخصم قيمتها منه واستعداده لدفع قيمة الكمبيالة من ذلك الرصيد - فهو جائز أيضاً ، وليس فيه أيّ إلزام إضافي للبنك .

ثمّ إنّّه لما كان قبول البنك يكسب ^(٢) ذمّة محرّر الكمبيالة اعتباراً ويعزّز الثقة بها ، فبإمكان البنك أن يأخذ جعالة وعمولة على هذا القبول بوصفه عملاً مفيداً لمحرّر الكمبيالة على أيّ حال سواء ترتّب عليه بعد ذلك وفاء البنك أو لا ^(٣) .

الكمبيالات الصورية :

ولها ثلاث صور ، ذكر منها الشيخ حسين الحليّ صورتين ، قال تدخّر : « الكمبيالات الصورية : حيث لا يكون لأحد الطرفين قرض بذمّة الآخر ، بل قد تعارف أن يكتب أحد الطرفين إلى الآخر ورقة - كمبيالة - تفيد بأنّ أحد الطرفين مدين إلى الآخر بمبلغ مئة دينار وأنّ المدين مستعدّ للدفع في الموعد المحدّد ؛ ولذا أطلقوا عليها « كمبيالة المجاملة » ؛ لذلك كانت المداينة صورية بينهما .

وبعد تمامية هذه المداينة الصورية يأخذ الدائن ورقة الكمبيالة ليدفعها إلى البنك ، فيستقطع البنك مبلغاً معيّناً ويدفع البنك إليه ما تبقى إليه ، وعند حلول الموعد يتولّى البنك مطالبة المدين بالمبلغ المذكور كاملاً .

- إلى أن قال : - وفي مقام تصحيح هذا النوع من الكمبيالات يمكن تصوير تنزيلها عند الشخص الثالث على نحوين :

تارة : تكون على نحو البيع والشراء .

وأخرى : تكون على نحو القرض .

أما لو كان التنزيل فيها على نحو البيع ، فالمتصوّر هنا صورتان :

الصورة الأولى : أن يكون توقيع الكمبيالة من قبل المدين الصوري والاعتراف منه بأنه مدين إلى الآخر بالمبلغ لينزّلها عند الشخص الثالث راجعاً إلى أنّ المدين بهذه العملية قد وكلّ الدائن بأن يوقع المعاوضة مع الشخص الثالث على مبلغ قدره ثمانية وتسعون ديناراً من ذلك الشخص في قبال مئة دينار مؤجلة لثلاثة أشهر في ذمّة المدين ، ويدفع الكمبيالة إلى الشخص الثالث ليقبض المئة دينار من المدين عند الاستحقاق ويستلم الدائن المبلغ المذكور ليدفعه إلى المدين ، وبذلك تنتهي المعاملة البيعية ويكون المدين الصوري مشغول الذمّة إلى ذلك الشخص الثالث بالمئة دينار ، ولا يكون في البين شيء من الربا .

وفي هذه الصورة لو أراد الدائن أن يستفيد هو بالمبلغ - وإن كان ملكاً للمدين - فعليه أن يجري معاملة جديدة مع المدين ، فيشتري منه المبلغ المذكور وهو ثمانية وتسعون ديناراً نقدياً بمئة دينار مؤجلة لثلاثة أشهر مثلاً ، وبذلك تتمّ هذه المعاملة ويكون المدين الصوري مديناً للبنك أو الشخص الثالث بمئة دينار ، والدائن مديناً للمدين بمئة دينار ، ولا ربوية في البين .

الصورة الثانية : هي أن يجري الدائن الصوري في الكمبيالة معاملة لنفسه مع الشخص الثالث ، فيشتري هذا الشخص الثالث من الدائن مبلغاً قدره مئة دينار مؤجلة لثلاثة أشهر بثمانية وتسعين نقدياً ، وحيث تكمل هذه المعاملة البيعية بين الطرفين يحول الدائن الشخص الثالث بتسلّم المئة دينار عند الاستحقاق من المدين ، ولا يمكن للمدين التخلف عن هذه الحوالة ؛ لأنّ المفروض قبوله لها ؛ لتوقيعه الكمبيالة والاعتراف بأنه مدين إلى الآخر بهذا المبلغ وهو مئة دينار .

وهذا المبلغ لو أراد الدائن أن يتصرّف فيه فهو ملكه ، ويكون مشغول الذمّة بمئة دينار إلى المدين حيث يدفع عنه إلى الشخص الثالث ما حول عليه .

وأما لو أراد المدين أن يتصرّف بالمبلغ كان عليه أن يجري معاملة بيعية جديدة مع الدائن ، فيشتري منه ثمانية وتسعين ديناراً نقدية بمئة دينار مؤجلة» ^(٤).

والأولى أن يقال : « فيبيع هذا الشخص الثالث من الدائن مبلغاً قدره ثمانية وتسعون نقدية بمئة دينار مؤجلة لثلاثة أشهر » . مكان قوله : « فيشتري هذا الشخص الثالث من الدائن مبلغاً ... » .

وكيف كان ، فلا يخفى عليك أنّ مجرد التوقيع لا يدلّ على الرضا بالحوالة ؛ فإنّه فرع الالتفات إليها ، والمعتبر في الحوالة على البريء هو الرضا . نعم ، لو التفت المدين الصوري إلى أنّ الدائن أراد الحوالة ورضي بها كما هو الغالب ، ولكنّه كالوعد ، ولا دليل على إلزامه بذلك إلا أن يبقى على رضاه بعد تحقّق الحوالة ، فتدبّر جيّداً .

ثمّ إنّ قوله : « ويكون مشغول الذمّة بمئة دينار إلى المدين حيث يدفع عنه إلى الشخص الثالث ما حوّل عليه » لا ينسجم مع ما مرّ منه في مبحث خلق الائتمان من أنّ صحّة الحوالة وأثرها لا تتوقّف على القبض ، بل الدائنية نشأت من قبول الحوالة ، بخلاف القرض فإنّ الدائنية تتوقّف فيه على القبض ، وعليه فمع قبول الحوالة يصير المدين الصوري مديناً واقعاً بالنسبة إلى الشخص الثالث ، وحيث إنّ اشتغال الذمّة ليس تبرّعياً فإنّ الدائن الصوري يصير مديناً واقعاً بالنسبة إلى المدين الصوري بنفس الحوالة ؛ لاستيفاء المحيل مال المحال عليه بإشغال ذمّته لإفراغ ذمّة نفسه . نعم ، يمكن منع جواز مطالبة المحال عليه من المحيل قبل الأداء ، ولكنّ الأداء ليس لمصلحة المحيل ، بل هو لمصلحة المحال عليه ، فلا وجه لتعليق جواز المطالبة على الردّ ^(٥) .

الصورة الثالثة : وهي كما أفادها سيّدنا الإمام المجاهد تكلّف في تحرير الوسيلة - : ما إذا أجرى الدائن الصوري المعاملة مع الشخص الثالث من جانب

المدين السوري بتوكيله - كما مرّ في الصورة الأولى - مع ضمان الدائن السوري للشخص الثالث ؛ بأن ينقل ذمّة المدين السوري إلى ذمّته في فرض عدم الأداء ، وهذا أيضاً له وجهٌ صحّة وإن لا يخلو من إشكال^(٦) .

هذا كلّه فيما إذا لم تكن هذه الصور وسيلة لتداول الربا ، وإلا فمحلّ إشكال ؛ لما قرّر في محلّه من الإشكال في الحيل الربوية .

ثمّ إنّه لو استقرض الدائن السوري لنفسه من الشخص الثالث مبلغاً قدره ثمانية وتسعون ديناراً نقداً بمئة دينار مؤجلة ، وبعد اكتمال المعاملة القرضية حول الشخص الثالث على المدين السوري ليقبض منه هذا المبلغ عند الاستحقاق ، فلا إشكال في حرمة ذلك ؛ لأنّ دفع الدائن السوري الزيادة إلى الشخص الثالث ولو بطريق الحوالة ربا محرّم .

وهكذا يحرم أن يستقرض للمدين السوري من الشخص الثالث بالنحو المذكور ؛ لأنّه أيضاً ربا محرّم ، بل يتحقّق الربا من جهتين إذا استقرض بعد ذلك من المدين السوري الثمانية والتسعين ديناراً على أن يدفع له بعد ثلاثة أشهر مئة دينار .

الفرق بين البرات والكمبيالة ؟ !

إنّ حقيقة البرات هي كتابة من قبل الدائن الحقيقي لإحالة أداء دينه المعين على شخص حقيقي أو حقوقي في تاريخ معيّن . وهو في الحقيقة حوالة ، وعليه فالبرات يتقوّم بثلاثة أشخاص وهم : المحيل والمحال عليه والمحال له ، وهذا بخلاف الكمبيالة فإنّها تتقوّم بالدائن والمدين ؛ لكونها حاكية عن دين من يصدر الكمبيالة لمن يستفيد منها .

ويتفرّع على ذلك أنّ البرات يتوقّف على اشتغال ذمّة المحال عليه أو وجود الاعتبار عنده ؛ وإلا لما تحقّقت الحوالة والبرات ، ولا يلزم ذلك في الكمبيالة ؛ لتقوّمها بالدائن والمدين لا غير .

واللازم في الحوالة والبرات - بعد أن عرفت تقوّمهما بثلاثة أشخاص - هو ذكر المحال له بعنوانه ، وهذا بخلاف الكمبيالة ؛ لعدم تقوّمها بذكر العنوان ، وإمكان أن تكون صادرة بعنوان الحامل .

ثم إنّ الحوالة والبرات بنفسيهما معاملة لازمة ، دون الكمبيالة فإنّها بنفسها ليست إلا سنداً للدين .

وعليه ، فما اشترطه المحيل أو المحتال في الحوالة والبرات فهو لازم الوفاء ، بخلاف ما اشترط عند إعطاء الكمبيالة .

وهل يجوز لمن له البرات أو المحال له أو المستفيد من الكمبيالة أخذ الخسارة ممّن ظهر الكمبيالة أو البرات ضمانه ذلك ؟ لا إشكال فيه عند شرط ذلك مع كون التظهير المذكور بمنزلة التضمين بالنسبة إلى أصل الدين عند عدم أداء الدين ، كما لا يخفى .

المعاملة على الأوراق المالية :

إنّ الأوراق المالية حاكية عن جزء من رأس مال الشركة المساهمة ، والشركة المساهمة إمّا هي شركة في النقود للتجارة بحيث لا يكون لهم غيرها ، بل استأجروا المكان والهاتف وغير ذلك ، فلا إشكال في هذه الصورة في بيع الأسهم بناءً على جواز بيع النقود ؛ إذ الأوراق المالية حاكية عنها .

وأما الشركة في مجموع النقود والأعيان واللوازم ، كالشركات الإنتاجية فلا إشكال في ذلك أيضاً ، إن حوسب المجموع من حيث المجموع وعيّن كلّ سهم بنسبة قيمة المجموع ولو لم تكن خصوصيات الآحاد معلومة ؛ لأنّ تعيّن قيمة المجموع مع تعيّن نسبة السهم بالنسبة إليها يكفي في رفع الغرر ؛ لأنّ الملحوظ في البيع هو مالية المجموع .

ويؤيد ما ذكر : صحيحة محمد بن الحسن الصفّار ؛ أنّه كتب إلى أبي محمد عليه السلام في رجل اشترى من رجل أرضاً بحدودها الأربعة وفيها زرع ونخل

وغيرهما من الشجر ، ولم يذكر النخل ولا الزرع ولا الشجر في كتابه ، وذكر أنه قد اشتراها بجميع حقوقها الداخلة فيها والخارجة منها ، أيدخل الزرع والنخل والأشجار في حقوق الأرض أم لا ؟ فوقَّع (عليه السلام) : « إذا ابتاع الأرض بحدودها وما أغلق عليه بابها فله جميع ما فيها إن شاء الله تعالى » ^(٧) .

ووجه تعبيرنا بالتأييد أن الصحيحة مربوطة ببيع المجموع لا بالأشهر المشاعة ، والمسألة واضحة .

قال المحقق تذکر في المختصر النافع : « ويجوز ابتياع جزء مشاع بالنسبة من معلوم وإن اختلفت أجزاؤه » ^(٨) .

وشرحه في جامع المدارك : « من غير فرق بين أن تكون الجملة التي ينسب الجزء إليها متساوية الأجزاء من حيث الذات والوصف ، أو مختلفة الأجزاء كنصف العبدین مع اختلافهما وصفاً وقيمةً ، ولا مجال للإشكال في الصورة الثانية

بأنه لا بد في نسبة الجزء إلى الكل من وجود مركب حقيقي أو اعتباري باعتبار العقل ، وفيها لا تركيب إلا صرف فرض غير معتبر عند العقل ؛ فإنه لا مانع من اعتبار البائع والمشتري في مقام المعاملة وإن لم يكن عند العقل في غير صورة المعاملة اعتبار تركيب » ^(٩) .

ثم لا يذهب عليك أنه إذا كانت معاملات الشركة المساهمة ربوية - كما أفاد السيد المحقق الخوئي تذکر - فلا يجوز شراؤها بفرض الدخول في تلك المعاملات ؛ فإنه غير جائز وإن كان بنحو الشركة ^(١٠) .

المعاملة على السندات :

ومن المعلوم أن السند صك يمثل جزءاً من قروض الحكومة أو الهيئات الرسمية أو غير الرسمية ، وليس هو جزءاً من رأس المال ، بل هو من الأوراق

المالية التي تصدر بقيمة اسمية محدّدة وتتغيّر أسعارها بعد ذلك كسائر السلع ويُقبل الناس على شرائها بغرض الاستثمار والربح من الفرق بين قيمة الشراء وقيمة البيع ، والبنك نفسه يمارس شراء وبيع الأوراق المالية نظراً لما تدرّ عليه من أرباح مجزية إلى جانب سيولتها النسبية ، وهو ما يسمّى بعمليات المحفظة الخاصّة ، ويأتي الحديث عنه عند التكلّم عن استثمار البنك .

وأما هنا فنقتصر في الحديث على الجانب الذي يمثّل الخدمة المصرفية بهذا الشأن ، وهو توسّط البنك في بيع وشراء الأوراق المالية تنفيذاً لأوامر عملائه في البيع والشراء ؛ فإنّ العملاء الذين يرغبون في التعامل في الأوراق المالية يسلمون أوامر البيع والشراء إلى البنك ، وبعد أن يتأكّد البنك من سلامة الأوامر وصحّة التوقيعات ووجود أرصدة دائنة أو اعتمادات مدينة في حساباتهم تسمح بتنفيذ تلك الأوامر ؛ يبدأ بالاتّصال بالبورصة للوقوف على سير الأسعار وإنجاز الشراء أو البيع إذا كان السعر بالنحو المرغوب فيه للعميل عن طريق سمسارة الأوراق المالية أو ممثّل خاصّ للبنك .

وهذا الدور الذي يقوم به البنك في التوسّط في بيع وشراء الأوراق المالية يرتبط بنفس بيع وشراء تلك الأوراق ، فإذا كان بيع وشراء تلك الأوراق جائزاً شرعاً أمكن التوسّط لإنجاز عمليات البيع والشراء وأخذ عمولة على ذلك ؛ لأنّها أجرة على عمل سائغ ، وأما إذا لم يكن بيع وشراء تلك الأوراق مسموحاً به شرعاً فيعتبر التوسّط في ذلك توسّطاً في أمر غير جائز ، ولا يجوز أخذ العمولة عليه .

وأما الحكم على نفس عملية بيع وشراء الأوراق المالية وتقييمها من الناحية الشرعية فهذا ما سوف يأتي في استثمارات البنك إن شاء الله تعالى ؛ لأنّ البنك كما قد يتوسّط في إنجاز هذه العمليّات لعملائه يمارس نفسه هذه العمليّات لحسابه كما أشرنا إليه سابقاً ، ويدخل ذلك في الاستثمار^(١١) .

الاستثمار :

جعل الشهيد الصدر تَنَزُّ القسم الثالث من وظائف البنك الاستثمار ، وقال :
 « يقصد بالاستثمار : توظيف البنك لجزء من أمواله الخاصة أو الأموال المودعة
 لديه في شراء الأوراق المالية والتي تكون غالباً على شكل سندات توخياً للربح
 وحفاظاً على درجة من السيولة التي تتمتع بها تلك الأوراق المالية ؛ لإمكان
 تحويلها السريع إلى نقود في أكثر الأحيان ، وأتجار البنك بالسندات يعتبر من
 الناحية الفقهية كاتّجار أيّ شخص آخر بشراء وبيع تلك السندات - إلى أن قال : -
 وأمّا من وجهة النظر الفقهية فيمكن تكيف تعاطي السندات على أساسين :

الأوّل : أن نفسّر العملية على أساس عقد القرض ، فالجهة التي تصدر السند
 بقيمة اسمية نفرضها (١٠٠٠) دينار وتبيع السند بـ (٩٥٠) ديناراً مؤجلة إلى
 سنة هي في الواقع تمارس عملية افتراض ؛ أي أنها تقترض (٩٥٠) ديناراً من
 الشخص الذي يتقدّم لشراء السند وتدفع إليه دينه في نهاية المدة المقرّرة ،
 وتعتبر الزيادة المدفوعة - وهي (٥٠) ديناراً في المثال الذي فرضناه - فائدة
 ربوية على القرض .

الثاني : أن نفسّر العملية على أساس عقد البيع والشراء بأجل ... فالجهة التي
 تصدر السند في المثال السابق تباع (١٠٠٠) دينار مؤجلة الدفع إلى سنة
 بـ (٩٥٠) ديناراً حاضرة ، ولا بأس بأن يختلف الثمن عن المثلث في عقد البيع
 ويزيد عليه ولو كان من جنس واحد ما لم يكن هذا الجنس الواحد مكيلاً أو
 موزوناً . والواقع أن تفسير العملية على أساس بيع ليس إلا مجرد تغطية لفظية
 للعملية التي لا يمكن إخفاء طبيعتها بوصفها قرضاً مهما اتّخذت من تعبير ؛ لأنّ
 العنصر الأساسي في القرض هو أن يملك شخص مالاً من شخص آخر وتصبح
 ذمّته مثقلة بمثله له ، وهذا هو تماماً ما يقع في عمليّات شراء السندات وتملك
 الجهة المصدّرة للسندات (٩٥٠) ديناراً حاضرة ، وتصبح ذمّتها مثقلة بالمبلغ
 مع زيادة .

فالعَمَلِيَّة - إذن - عَمَلِيَّة إِقْرَاضٍ مِنَ الْبَنْكِ ، وَلا تَخْتَلِفُ مِنَ النّاحِيَةِ الْفَقْهِيَّةِ عَنْ إِقْرَاضِ الْبَنْكِ لِأَيِّ عَمِيلٍ مِنْ عَمَلَائِهِ الَّذِينَ يَتَقَدَّمُونَ إِلَيْهِ بِطَلَبِ قَرْضٍ ، وَالزِّيَادَةُ الَّتِي يَحْصُلُ عَلَيْهَا الْبَنْكُ نَتِيجَةً لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْقِيَمَةِ الْاسْمِيَّةِ لِلْسِنْدِ وَقِيَمَتِهِ الْمَدْفُوعَةِ فِعْلاً مِنْ قَبْلِ الْبَنْكِ هِيَ رَبَا .

وَعَلَى هَذَا ، فَإِنَّ الْبَنْكَ الْلَارْبُويَ لَا يَتَعَاطَى هَذِهِ الْعَمَلِيَّةَ الرَّبُويَّةَ إِلَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى سِنْدَاتٍ تَصْدُرُهَا الْحُكُومَةُ أَوْ جِهَةٌ مِنَ الْجِهَاتِ الَّتِي يَسْمَحُ الْبَنْكُ الْلَارْبُويَ لِنَفْسِهِ أَنْ يَأْخُذَ الْفَائِدَةَ مِنْهَا وَفَقْاً لِلنَّقْطَةِ الرَّابِعَةِ مِنَ الْمَعَالِمِ الرَّئِيسِيَّةِ لِسِيَاسَةِ الْبَنْكِ الْلَارْبُويِ الَّتِي تَقَدَّمَتْ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ » (١٢) .

وَقَالَ فِي الْفَصْلِ الْمَذْكُورِ (الْأَوَّلُ) : « وَرَابِعاً : الْبَحْثُ عَنْ مَتَنَفَّسٍ لِلْبَنْكِ الْلَارْبُويِ يَسْتَطِيعُ عَنْ طَرِيقِهِ أَنْ يَمَارِسَ عَمَلَهُ الْفَرِيدَ النَّبِيلَ فِي الْاِقْتِرَاضِ بِلا فَائِدَةٍ فِي عَالَمٍ يَسُودُهُ نِظَامُ الرِّبَا وَالْقُرُوضُ بِفَوَائِدٍ مِنْ أَقْصَاهُ إِلَى أَقْصَاهُ . وَتَقُومُ الْفِكْرَةُ فِي هَذَا التَّنَفَّسِ عَلَى تَمْيِيزِ الْبَنْكِ الْلَارْبُويِ فِي تَعَامُلِهِ بَيْنَ الْجِهَاتِ الَّتِي صَنَعَتْ ذَلِكَ الْوَضْعَ الشَّاذَّ الرَّبُويَ فِي الْعَالَمِ وَغَيْرِهَا ، فَبَيْنَمَا يَحْجُمُ الْبَنْكُ الْلَارْبُويَ عَنْ إِقْرَاضِ الْأَشْخَاصِ وَالْهَيْئَاتِ بِفَائِدَةٍ تَعَفُّفاً عَنِ الرِّبَا ، يَسْمَحُ لِنَفْسِهِ أَنْ يُوَدَعَ بِفَائِدَةٍ فِي بَنُوكِ أَشْخَاصٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْإِسْلَامِ أَوْ بَنُوكِ حُكُومَاتٍ لَا تَطَبِّقُ الْإِسْلَامَ ، فَالْبَنْكُ كَمَقْرُضٍ لَا يَأْخُذُ فَائِدَةً مِنَ الْمَقْتَرَضِ ، وَلَكِنَّهُ كَمُودَعٍ فِي تِلْكَ الْبَنُوكِ يُمْكِنُهُ أَنْ يَأْخُذَ الْفَائِدَةَ ، وَالْمَبْرَرُ الْوَاقِعِيُّ لِذَلِكَ هُوَ أَنَّ الْوَضْعَ الْفَعْلِيَّ لِهَذِهِ الْبَنُوكِ هُوَ الْمَسْئُولُ عَنِ الْحَرَجِ الَّذِي يَلْقَاهُ الْبَنْكُ الْمُؤْمِنُ فِي مِمَارَسَةِ نِظَامِهِ الْلَارْبُويِ » (١٣) .

وَفِيهِ أَوَّلًا : أَنَّ وَحْدَةَ نَتِيجَةِ الْبَيْعِ مَعَ الْقَرْضِ لَا تَوْجِبُ وَحْدَةَ حُكْمِهِمَا مَعَ اخْتِلَافِ حَقِيقَتِهِمَا وَتَعَلُّقِ الْقَصْدِ بِهِمَا .

هَذَا مُضَافاً إِلَى أَنَّ السِّنْدَاتِ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ سِنْداً لِشَرَكَةٍ فِي أَمْوَالِ الْجِهَةِ الْمَصْدَرَةِ لِلْسِنْدِ .

وثانياً : أن الحرج وإن كان موجباً لجواز المعاملات الربوية ولكن لا يؤثر في النقل والانتقال . نعم ، لو أراد من الإيداع عند الكفّار بفائدة الإيداع عند أشخاص من الكفّار الحربيين أو الدول الحربية فلا إشكال في جواز أخذ الربا منهم ولو لم يكن حرج مادام لم يستلزم محذوراً آخر وحصل النقل والانتقال .

وأما إذا كان المقصود هو الإيداع عند غير الحربيين فلا يجوز مع التمكن من انتهاز طريق آخر لا ينجرّ إلى أخذ الربا ، وإن انحصر الأمر في ذلك فاللازم الاكتفاء من دون شرط ولو مع العلم بأنهم يعطون الزيادة : بأن تكون الزيادة داعية وليست بمشروطة حتى تكون ربا ، فتدبر جيداً .

خطابات الضمان :

وتعريف ذلك - كما أفاد الشهيد الصدر تذّر - : « أن خطاب الضمان هو طلب تعهّد من البنك بقبول دفع مبلغ معيّن لدى الطلب إلى المستفيد في ذلك الخطاب نيابة عن طالب الضمان عند عدم قيام الطالب بالتزامات معينة قبل المستفيد .

وتصنّف خطابات الضمان إلى قسمين : ابتدائية ونهائية .

فالابتدائية : هي تعهّدات موجهة إلى المستفيد من هيئة حكومية أو غيرها لضمان دفع مبلغ من النقود من قيمة العملية التي يتنافس طالب خطاب الضمان للحصول عليها ، ويستحقّ الدفع عند عدم قيام الطالب باتّخاذ الترتيبات اللازمة عند رسوّ العملية عليه .

والنهائية : هي تعهّدات للجهة الحكومية أو غيرها لضمان دفع مبلغ من النقود يعادل نسبة أكبر من قيمة العملية التي استقرّت على عهدة العميل ، ويصبح الدفع واجباً عند تخلّف العميل عن الوفاء بالتزاماته المنصوص عليها في العقد النهائي للعملية بين العميل والجهة التي صدر خطاب الضمان لصالحها .

وتقوم الفكرة الأساسية في خطابات الضمان على حاجة الجهة الحكومية - التي تحاول إجراء المناقصة على مشروع أو المزايدة على تصريف أشياء معينة -

إلى ضمان جدية عرض كل شخص من المشتركين في المناقصة أو المزايدة أولاً ، ثم ضمان عدم التورط في مضاعفات أو خسائر عند الاتفاق مع أحدهم ورسو العملية عليه إذا تخلف عن الوفاء بالتزاماته .

ولأجل ذلك تتجه الجهات التي تقوم بالمناقصة أو المزايدة إلى مطالبة المشترك - أي مشترك - أولاً ومطالبة من ترسو عليه العملية ويبرم معه العقد ثانياً بتقديم تأمينات نقدية تبلغ نسبة معينة من قيمة العملية على أن تصبح هذه التأمينات من حقّ الجهة التي قدّمت لصالحها في حال عدم اتّخاذ الشخص الإجراءات اللازمة لرسو العملية عليه أو تنفيذ العقد ، ولكن بدلاً عن تكليف الشخص بتقديم هذه التأمينات وتجميد مبلغ نقدي من المال لذلك يتقدّم الشخص إلى البنك طالباً خطاب ضمان ، فيكون هذا الخطاب بمثابة تأمين نقدي ، وإذا تخلف الشخص عن الوفاء بالتزاماته اضطرّ البنك إلى دفع القيمة المحددة في خطاب الضمان ، ويرجع في استيفائها على الشخص الذي صدر خطاب الضمان إجابةً لطلبه » (١٤) .

حكم خطابات الضمان النهائية :

قال الشهيد الصدر تذكّر : « في حالة صدور خطاب ضمان نهائي يكون هناك عقد قائم بين الجهة المستفيدة من خطاب الضمان والشخص الذي طلب إصدار الخطاب من البنك .

وهذا العقد ينصّ على شرط على الشخص المفاوض لصالح الجهة التي تعاهد معها ، وهذا الشرط هو أن تتملك هذه الجهة نسبة معينة من قيمة العملية في حالة تخلف الشخص المفاوض عن الوفاء بالتزاماته ، ويعتبر هذا الشرط سائغاً وملزماً مادام واقعاً في عقد صحيح كعقد الإيجار مثلاً ، ويصبح للجهة المتفقة مع المفاوض الحقّ في أن تملك نسبة معينة من قيمة العملية في حالة تخلف المفاوض .

وهذا الحقّ قابل للتوثيق والتعهد من قبل طرف آخر ، فكما يمكن أن يتعهد طرف آخر للدائن بوفاء المدين لدينه كذلك يمكن أن يتعهد لصاحب الحقّ بوفاء

المشروط عليه بشرطه ، وعلى هذا الأساس يعتبر خطاب الضمان من البنك تعهداً بوفاء المقاول بالشرط ، وينتج عن هذا التعهد نفس ما ينتج عن تعهد طرف ثالث بوفاء المدين للمدين .

فكما يرجع الدائن على هذا الثالث إذا امتنع المدين عن وفاء دينه ، كذلك يرجع صاحب الحق بموجب الشرط إلى البنك المتعهد إذا امتنع المشروط عليه من الوفاء بالشرط . ولما كان تعهد البنك وضمانه للشرط بطلب من الشخص المقاول فيكون الشخص المقاول ضامناً لما يخسره البنك نتيجة لتعهده ، فيحق للبنك أن يطالبه بقيمة ما دفعه إلى الجهة التي وجّه خطاب الضمان لفائدتها ، ويصبح للبنك أن يأخذ عمولة على خطاب الضمان هذا ؛ لأنّ التعهد الذي يشتمل عليه هذا الخطاب يعزّز قيمة التزامات الشخص المقاول ، وبذلك يكون عملاً محترماً يمكن فرض جعالة عليه أو عمولة من قبل ذلك الشخص » ^(١٥) .

ولا يخفى أنّ الضمان كما تُصور بالنسبة إلى الجهة فكذلك يتصور بالنسبة إلى المقاول فيما تعهدت له الجهة ، وكان عليه أن يشير إليه .

قال الشهيد الصدر تدبّر : « أمّا خطاب الضمان الابتدائي فيجوز للبنك إصداره والوفاء بموجبه ، ولكنّه غير ملزم له ؛ لأنّ طالب الضمان الابتدائي لم يرتبط بعدد بعقد مع الجهة التي تجري المناقصة أو المزايدة ليمكن إلزامه بشرط في ذلك العقد لكي يتاح للبنك أن يضمن وفاءه بشرطه .

فإذا فرضنا أنّ الشخص التزم للجهة التي فتحت المناقصة مثلاً بأن يدفع كذا مقداراً إذا لم يتخذ الإجراءات اللازمة حين ترسو العملية عليه ، فهو وعد ابتدائي غير ملزم ، وبالتالي لا يكون تعهد البنك ملزماً له أيضاً » ^(١٦) .

ولا يذهب عليك أنّ ما اختاره من عدم الإلزام في الصورة المذكورة هو المشهور بين الأصحاب ؛ لاختصاص الشرط بالالتزام في ضمن الالتزام . ولكن لقائل أن يقول بالإلزام في هذه الصورة أيضاً بناءً على عدم اختصاص الشرط بذلك ؛ لتقومه بكون

الالتزام في مقابل الالتزام ، وفي المقام يكون كذلك ؛ لأنّ تسجيل اسم من طلب الشركة في المناقصة التزام من ناحية الجهة في مقابل التزام من أراد الشركة بأداء مبلغ لو انصرف ، وسيأتي بقية الكلام .

بيان التخلف في الضمان النهائي :

قال في البنك اللاربوي إنّ : « في الموارد المذكورة التي يصدر فيها البنك خطاب الضمان لعميله يكون العميل قد ارتبط في عقد بجهة معيّنة واشترط عليه ضمن ذلك العقد أن يدفع كذا مقداراً في حالة التخلف .

وهذا الشرط صحيح في نفسه إذا لم يكن التخلف يعني بطلان أصل العقد .

نعم ، لو كان العقد عقد إجارة وكان مورد الإجارة المنفعة الخارجية لا المنفعة الدميّة وانكشف عقيب العقد أنّ الأجير عاجز عن ممارسة العمل المطلوب فمعنى هذا بطلان نفس الإجارة ؛ لانكشاف عدم كون تلك المنفعة من منافع الأجير ، فيبطل بالتبع الشرط المفروض في عقد الإجارة أيضاً ، فلا بدّ احتياطاً لمثل هذه الحالة من فرض الشرط بنحو آخر لكي يكون ملزماً » (١٧) .

أنحاء الشرط :

ثمّ إنّ هذا الشرط - أي شرط الضمان - يتصور صياغته - كما أفاد الشهيد الصدر تدرّجاً - بأحد أنحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون بنحو شرط النتيجة ؛ بحيث تشترط الجهة الخاصّة على المفاوض أن تكون مالكة لكذا مقداراً في ذمّته إذا تخلف عن تعهّداته .

الثاني : أن يكون بنحو شرط الفعل ، والفعل المشتراط هو أن تملك الجهة الخاصّة كذا مقداراً .

الثالث : أن يكون بنحو شرط الفعل ، والفعل المشتراط هو أن يملك المفاوض تلك الجهة كذا مقداراً (١٨) .

والفرق بين هذا النحو وسابقه - مع أنَّ الشرط في كلٍّ منهما شرط الفعل - : هو أنَّ الشرط في هذا النحو فعل خاصٌّ ؛ وهو تملك المقاول مآلاً للجهة الخاصة .

وأما في النحو السابق فالمشترط وإن كان هو عملية التملك أيضاً ولكن المراد بها جامع التملك القابل للانطباق على تملك نفس المقاول وعلى تملك غيره .

والثمرة بين هذين النحوين تظهر في إمكان تبرّع شخص آخر بالقيام بالشرط على القاعدة بدون حاجة إلى أمر أو توكيل من المقاول - إلى أن قال - : وبإيجاده يحصل الوفاء ولا يعود المقاول مطالباً بشيء ، ويكون من قبيل تمكّن الغير من وفاء دين المدين .

ولا يتوهم أنَّ الشرط على المقاول يجب أن يكون خصوص الحصّة الصادرة منه لا أوسع من ذلك ؛ إذ لا معنى لأن يشترط على شخص إلا فعله ؛ لأنَّ هذا التوهم يندفع : بأنَّ الاشتراط يقتضي كون متعلّقه مقدوراً للمشروط عليه بحيث يمكن أن يدخل في عهده ومسؤوليته ، ومن المعلوم أنَّ الجامع بين فعله وفعل غيره مقدور له ؛ ولهذا يقال في باب الأحكام التكليفية : إنّه يعقل تعلق الأمر بالجامع بين فعل المكلف وفعل غيره بنحو صرف الوجود .

إذا اتّضحت هذه الأنحاء الثلاثة للشرط فنقول :

إنَّ النحو الأوّل (أي شرط النتيجة) غير صحيح في المقام ؛ لأنَّ النتيجة المشترطة في المقام - وهي اشتغال ذمّة المقاول بكذا درهماً ابتداءً (أي من دون معاملة وإن كان الشرط ضمن عقد لازم) - ليس في نفسه من المضامين المعاملية المشروعة ، وأدلة نفوذ الشرط ليست مشرّعة لأصل المضمون ، وإنّما هي متكفّلة لبيان صلاحية الشرط لأن تنشأ به المضامين المشروعة في نفسها ...

وأما النحوان الآخران من الشرط فهما معقولان - إلى أن قال - : وكما أنَّ وقوع العين المغصوبة في عهدة الغاصب - يعني كونه مسؤولاً عن نفس العين أي تسليم العين إلى المالك مادامت موجودة ، وإذا تلفت العين تتحوّل العهدة إلى اشتغال

الذمة بقيمتها على تفصيل وتحقيق لا يسعه المقام - كذلك العهدة الجعلية في محلّ الكلام (أي تعهّد البنك الضامن بأداء الدين وأداء الشرط) فإنّها تعني كون البنك مسؤولاً عن تسليم ما وقع من العهدة الجعلية وهو أداء الدين أو الشرط بوصفه فعلاً له مالية ، لا نفس الدين .

وكما إذا تلفت العين المغصوبة تتحوّل العهدة القهرية إلى اشتغال الذمة بقيمة العين ، كذلك إذا تلف أداء الدين أو أداء الشرط على الدائن والمشتري بسبب امتناع المدين والمشتروط عليه عن الأداء الذي يعتبر نحو تلف للفعل على مستحقّه عرفاً ، تحوّلت العهدة الجعلية إلى اشتغال الذمة بقيمة ذلك الفعل ؛ أي بقيمة أداء الدين أو أداء الشرط ؛ لأنّ اشتغال الذمة بقيمة المال عند تلفه من اللوازم العقلانية لمعنى دخول ذلك المال في العهدة ، فأيّ مال دخل في العهدة سواء كان عيناً أو فعلاً له مالية وسواء كانت العهدة قهرية كعهدة الغاصب أو جعلية بسبب اشتغال ذمة صاحب العهدة بقيمته عند تلفه ، فبعد فرض إمضاء العهدة الجعلية عقلاً شرعاً يترتّب عليها لازمها من اشتغال الذمة بالقيمة على تقدير التلف .

ثمّ تصوّر وجهاً آخر للضمان وهو : « أن يقال : إنّ العهدة الجعلية التي جعلناها معنى ثالثاً للضمان هي عبارة عن تحمّل تدارك الشيء بقيمته إذا تلف ، فهذا التحمّل بنفسه هو معنى التعهّد بذلك الشيء الممضى في الارتكاز العقلائي ، فيكون اشتغال الذمة بالقيمة عند التلف هو مدلول هذا التعهّد ابتداءً ، ففي المقام تعود خطابات الضمان إلى تعهّدات من قبل البنك بالشروط المأخوذة على المقاولين ، وتعهد البنك بالشرط بوصفه فعلاً له مالية ، يعني اشتغال ذمته بقيمة هذا الفعل إذا تلف بامتناع المقاول عن أداء الشرط .

والفرق بين تفسير المعنى العقلائي للعهدة الجعلية بهذا الوجه وتفسيره بالوجه المتقدم : أنّ صاحب الشرط ليس له - بناءً على هذا الوجه - مطالبة البنك بإقناع المقاول بالأداء ، وإنّما له على تقدير امتناع المقاول أن يُغرّم البنك قيمة ما تعهّد به ، وأمّا على الوجه السابق فله ذلك » (١٩) .

وفيه مواقع للنظر :

منها : ما ذكره بالنسبة إلى النحو الأول - أي شرط النتيجة - فإنَّ شرط الملكية بنحو شرط النتيجة للجهة أو غيرها لم يجعل له سبب خاصَّ ويمنع عنه دليل شرعي . ولو شكَّ في كونه مخالفاً للكتاب والسنة أو لا ، أمكن الأخذ بأصالة عدم كونه مخالفاً للكتاب والسنة ، فإذا ثبت مشروعية شرط الملكية بنحو شرط النتيجة شملته أدلة نفوذ الشروط .

وبالجملة ، حيث لم يجعل للملكية سبب خاصَّ حتَّى يقال : بدونه لا تتحقَّق الملكية ، وأدلة الشروط لا تثبت المشروعية ، بل اللازم ثبوت المشروعية من خارجها ، فهي متحقَّقة بمثل الشرط ، ويشمله عموم أدلة نفوذ الشروط ، كما لا يخفى .

ومنها : أنَّ جواز التبرُّع لا يختصَّ بالصورة الثانية ، بل يجوز ذلك حتَّى فيما إذا اشترط تملك الما قول : لعدم وجود خصوصية ، كما لا يخفى .

ومنها : أنَّ تفسير التعهّد لا يختصَّ بالوجهين : لإمكان تفسيره بالتعهّد بما اشتغل به المشروط عليه طوْلاً ؛ بمعنى أنَّه التزم بما التزم به المشروط عليه عند عدم أدائه .

ومنها : أنَّه لا ملزم للتكلف في تفسير التعهّد بالضمان بالنسبة إلى نفس الفعل وهو الأداء بدعوى اعتبار المائيّة لنفس الأداء بوصفه فعلاً ، مع أنَّ الأداء بما هو أداء لا قيمة له ؛ إذ القيمة للمؤدَّى ، بل الذي عليه الارتكاز هو الضمان عند عدم أداء المضمون عنه وهو الضمان الطولي ، وهو أمر عقلائي ، ويشمله عمومات الأدلة ، وعليه بناء العقلاء .

ومنها : ما عرفت من أنَّ عدم الملزمة في الضمان الابتدائي محلّ تأمل فيما إذا كان مقابلاً مع التزام آخر ؛ إذ الشرط يصدق عند وقوعه قبال أمر آخر ، ككتابة اسمه في زمرة الذين طلبوا المشاركة في المناقصة أو المزايدة ، ومع صدقه يشمل عموم أدلة نفوذ الشروط ويحكم باشتغال الذمة ، فلا إشكال حينئذٍ لتعلُّق الضمان به بعد اشتغال الذمة به .

لا يقال : إنّ في بعض كتب اللغة - كالقاموس - أنّ الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه ، ومقتضاه هو انحصار الشرط في الالتزام في ضمن الالتزام ، فلا يشمل الالتزام المقابل للالتزام الآخر .

لأنّا نقول : لا يستفاد منه أزيد من بيان أنّ البيع ونحوه مصداق من الإلزام والالتزام ؛ إذ البيع إلزام والتزام وشرط بمعناه اللغوي ، وليس المراد منه إفادة أنّ الشرط هو خصوص الإلزام والالتزام الواقع في البيع ونحوه .

هذا ، مضافاً إلى صدق الشرط على الالتزام في مقابل الالتزام عرفاً ، ويشهد له قوله (عليه السلام) في دعاء النذبة : « وشرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا الدنيّة ، وعلمت منهم الوفاء ... » (٢٠) إلخ ، ومن المعلوم أنّ هذا الشرط لم يقع في ضمن التزام آخر ، ولعلّه يكفي مع عدم ظهور منافي له في اللغة ، فتأمل .

الهوامش

- (١) المائدة : ١ .
- (٢) قد يأتي الكسب بمعنى الإنالة ، كقولهم : « كسبت الرجل خيرا » أي : أنلته .
- (٣) راجع : البنك اللاربوي في الإسلام : ١٢١ - ١٢٢ و ٢٣٠ - ٢٣٤ .
- (٤) بحوث فقهية : ٩٠ - ٩٢ .
- (٥) وإن شئت المزيد فراجع المسألة (١٠) من مسائل الحوالة المذكورة في كتاب العروة .
- (٦) راجع : تحرير الوسيلة ٢ : ٧٣٩ .
- (٧) تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٥ و ١٦٠ .
- (٨) المختصر النافع .
- (٩) جامع المدارك ٣ : ١٠٥ - ١٠٦ .
- (١٠) منهاج الصالحين ١ : ٤١١ .
- (١١) البنك اللاربوي في الإسلام : ١٢٣ - ١٢٥ .
- (١٢) المصدر السابق : ١٦١ - ١٦٣ .
- (١٣) المصدر السابق : ١٣ .
- (١٤) البنك اللاربوي في الإسلام : ١٢٨ - ١٢٩ .
- (١٥) المصدر السابق : ١٢٨ - ١٣١ .
- (١٦) المصدر السابق .
- (١٧) المصدر السابق : ٢٣٥ .
- (١٨) المصدر السابق : ٢٣٥ - ٢٣٦ .
- (١٩) المصدر السابق : ٢٣٥ - ٢٤١ .
- (٢٠) بحار الأنوار (المجلسي) ٩٩ : ١٠٤ .

القصاص في الضرب

□ الأستاذ مسعود الإمامي

مقدّمة :

١ - لم يرد في قانون العقوبات الإسلامي الحكم بثبوت القصاص في الضرب غير المؤدّي إلى الجرح ، ولعلّما تعرّض فقهاء الإمامية لهذا الموضوع ، إلا أنّ الأدلّة العامّة لمشروعية القصاص تشمل مثل هذا النوع من القصاص ، بالإضافة الى ما ورد في بعض الروايات الخاصّة ممّا يدلّ أو يشهد لثبوت ذلك أيضاً .

وعدم انضباط القصاص لا يصلح مانعاً لما تقتضيه هذه الأدلّة ؛ إذ حتّى في فرض عدم إمكانية المماثلة بين الجناية والقصاص فإنّه يمكن الاكتفاء بالقدر المتيقن من الجناية ، أو القبول بالتبويض في القصاص ، وبذلك يمكن تجاوز المانع المذكور وإثبات مشروعية القصاص في الضرب .

٢ - تعتبر المقابلة بالمثل من الأصول الأوّلية في موضوع التعامل مع الجنايات ، كما أنّ رعاية المساواة التامة بين الجناية والعقوبة في بعض الجنايات البدنية تعتبر حقاً قانونياً ثابتاً .

وهذه المساواة بين الجناية والعقوبة هي من أجلى مفاهيم العدالة الجزائية ؛ ومن هنا أمكن القول بأنّ أوامر الكتاب والسنة بالقصاص هي إرشاد إلى حكم العقل بلزوم مراعاة العدالة ^(١) .

إن تشريع مادة القصاص وتطبيقها يُعدّ الأسلوب الأفضل والأكثر حكمةً في الحدّ من مستوى الجنايات التي يمكن أن تلحق أفراد المجتمع ، وعليه فإنّ التساهل في هذا المجال من شأنه إضعاف قوّة الردع في القوانين الجزائية ، وتهدّد حياة المجتمع الماديّة : ﴿ وَكُمُ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (٢) .

٣ - إنّ الضرب بأنواعه التي قد يؤدّي بعضها إلى الجراحة هو أحد أكثر الأسباب شيوعاً في إلحاق الأضرار البدنية بأفراد المجتمع ؛ ولذا فإنّ الدفاع عن حقوق المتضرّرين بديناً من جهة ، وتأمين السلامة البدنية لأفراد المجتمع من جهة أخرى ، يقتضيان التطبيق الكامل لقانون القصاص في أبعاده كافّة ؛ ليتمّ من خلال إخافة الجاني ضمان سلامة المجتمع بديناً وحياتياً .

والضرب قبل أن يكون ضرراً جسدياً فهو في الغالب ضرر نفسي يؤذي المضرّوب نفسياً ويدعوه إلى التشفّي والانتقام والاقتصاص من الضارب ؛ باعتبار أنّ القصاص هو الطريق الوحيد لاسترداد ما فقده ، وهذا ما يدعونا إلى دراسته بجميع أبعاده .

تعريف الضرب والجرح :

وقبل بحث هذه المسألة من الناحية الفقهية والقانونية لابدّ من التمييز بين الضرب والجرح ، فنقول :

الجرح لغةً : هو شقّ البدن (٣) . والضرب معروف ، وهو شامل لجميع أفرادهِ سواء أدّت إلى الجرح أو لا ، بل يشمل حتّى ما أدّى منه إلى الموت ، ولكن إذا تقابل الضرب والجرح في كلمات الفقهاء والقانونيين فإنّ المقصود بالأوّل هو ما لم يؤدّ إلى الجراحة ، وبحثنا هو في هذا القسم .

الضرب في قانون العقوبات :

لم يرد نص في القانون بشأن الضرب ، فقد تعرّض الكتاب الثالث لقانون

العقوبات الإسلامية إلى مسائل القصاص ومقرّراته، وهو يحتوي على بابين فقط :

الأول : في قصاص النفس . الثاني : في قصاص العضو .

وقد جاء في المادّة (٢٦٩) - وهي المادّة الأولى من قصاص العضو - ما يلي : « إذا كان قطع العضو أو جرحه عمدياً أوجب القصاص ، وللمجني عليه الاقتصاص منه بإذن وليّ الأمر مع مراعاة الشروط الآتية » .

ولم تتعرّض هذه المادّة لحالات الضرب غير المؤدّي للجرح ، وإنّما تعرّضت لحكم قصاص العضو بالقطع أو الجرح ، كما لم يرد ذكر لحكم الضرب غير المؤدّي للجرح في باقي موادّ هذا القانون ، الأمر الذي يفهم منه عدم ثبوت القصاص في مثل هذا النوع من الضرب ، وتثبت الدية أو الأرش طبقاً للمادتين (٤٨٤) و (٤٨٥) من قانون العقوبات الإسلامي فيما لو أدّى الضرب إلى حدوث الورم أو تغيير لون الجلد (الى الأحمر أو الأسود) .

وقد أجابت لجنة الاستفتاءات التابعة لمجلس القضاء الأعلى عن سؤال وردّها بهذا الخصوص جاء فيه : « هل يمكن القصاص في مثل اللطمة والركلة العمدية منعاً لطغيان وتمادي بعض الأفراد ؟ » وكان الجواب كالتالي : « الظاهر عدم ثبوت القصاص في مثل اللطمة والركلة من أنحاء الضرب التي لا تؤدّي إلى الجرح - سواء أدّت إلى الاحمرار والاسوداد أو لا - بل تثبت الدية فيما لو تغيّر لون البدن أو تورّم . نعم ، للحاكم الشرعي التعزير في موارد الضربة أو اللطمة الخفيفة ، أو في الموارد التي تثبت فيها الدية وحدها ولكن لا يكون ذلك لوحده رادعاً عن التجريّ وتمادي بعض الأشرار ممّن يثير المشاكل ولا يأبه بدفع الدية ، ففي هذه الموارد يثبت التعزير دفعاً للمفاسد وحفظاً للنظام ... » (٤) . وعليه فلا يثبت القصاص قانونياً في الضرب غير المنجرّ إلى الجرح .

السابقة التاريخية للمسألة فقهيًا :

إنَّ أوَّلَ من تعرَّض لهذه المسألة هو الشيخ المفيد في كتاب المقنعة حيث جاء فيه : « من ضرب إنساناً سوطاً أو أكثر من ذلك ظملاً كان عليه القصاص : يضرب كما ضرب » ^(٥) .

وقال الشيخ الطوسي من بعده : « من ضرب غيره ضرباً بالسوط أو الخشب أو العصا وجب أن يقتصَّ منه بمثل ما ضرب » ^(٦) .

ثمَّ توقَّف البحث في هذه المسألة بعد ذلك حتَّى زمان العلامة الحليّ تَدَرُّ ، حيث أثارها في القواعد وأفتى فيها خلافاً لما ذهب إليه الشيخ المفيد والطوسي فقال : « لا قصاص في الضرب الذي لا يجرح ، وإنَّما يثبت فيه الجراح » ^(٧) .

ولم يتعرَّض من بعده للمسألة سوى شارحي القواعد : الفاضل الهندي في كشف اللثام والعاملي في مفتاح الكرامة ^(٨) ، حيث نقلا عبارةً عن يحيى ابن سعيد الحليّ (المتوفى ٦٨٩ هـ) يقول فيها : « يقتصَّ بالعصا ممَّن ضرب بها » ^(٩) . وقد فهم صاحب الجواهر هذه العبارة بشكل آخر ، حيث فسرها بعدم انحصار آلة القتل في قصاص النفس بالسيف (كما ذهب إلى ذلك جماعة من الفقهاء - كابن الجنيّد - حيث يرون عدم انحصار آلة القتل بالسيف) ، بل تجوز المشابهة في آلة القتل ، فإذا قتل شخص بضرب العصا جاز الاقتصاص بها من الجاني ، ثمَّ ذكر عبارة ابن سعيد شاهداً على ذلك ^(١٠) .

إلا أنَّ هذا التفسير إضافة إلى منافاته لظاهر العبارة - إذ لو كان المقصود ذلك لكانت العبارة : « يقتصَّ بالعصا ممَّن قتل بها » - فإنَّه منافٍ أيضاً لما ذهب إليه في بحث قصاص النفس من انحصاره بضرب العنق - الذي يتحقَّق بالسيف ونحوه - وعدم جواز القتل بغيره . قال في أوَّل كتاب الجنایات : « وفاقاً لمشهور الإمامية : « والقود بضرب العنق وإن كان القاتل قد قتل بغيره » ^(١١) .

وكما تقدّم ذكره فإنّ المسألة لم يتعرّض لها الكثير من فقهاء الشيعة ، ولم تتعرّض لها المصادر بعد مفتاح الكرامة وكشف اللثام سوى كتب بعض المعاصرين ، وهذا ما أثار تعجّب صاحب مفتاح الكرامة ومن ثمّ بحث عن سبب ذلك ، وقد أوضح في حاشية كتابه احتمال أن يكون عدم تعرّض الفقهاء لذلك أنّهم بحثوا مسألة تغيّر لون البدن في كتاب الديات ولم يشيروا إلى مسألة الضرب فيه ولا في كتاب القصاص ، وكأنّ هذا هو السبب وراء موافقتهم للعلامة الحلّي بعدم جواز القصاص في الضرب ، ثمّ أمر في آخر كلامه بالتأمّل (١٢) .

ولا شكّ في ضعف هذا الاحتمال في تفسير العبارة ؛ إذ كلّ من له إلمام بالمصنّفات الفقهية يعلم بأنّ أكثر الكتب الفقهية المفصّلة ما هي إلا شروح لبعض المتون الفقهية المعتمدة كالشرائع والقواعد والإرشاد والتبصرة واللمعة ، وهي تابعة في الغالب للمتن في بحث المسائل والفروع ، وقلمّا تتعرّض لمسائل جديدة ، ولذا عندما تعرّض العلامة الحلّي لطرح المسألة التي بصدها فقد تعرّض لها شراح القواعد بالبحث ، فالسبب في عدم طرح هذه المسألة في الغالب من قبل الفقهاء الآخرين هو تبعيّة الشارح في منهجية البحث للماتن ، أو تبعية الفقهاء المتقدّمين للسابقين عليهم ، وليس السبب تجنّب طرحها من قبل الفقهاء مع التفاتهم إليها (١٣) .

نعم، تعرّض المحقّق الأردبيلي (المتوفّى ٩٩٣ هـ) للمسألة في زبدة البيان (١٤) نحو الإشارة ، وهو من المتقدّمين على الفاضل الهندي (المتوفّى ١١٣٧ هـ) والسيد العاملي (المتوفّى ١٢٢٦ هـ) ، وسوف ننقل كلامه ضمن البحث في الأدلة العامّة لمشروعية القصاص . كما أنّ الشيخ الحرّ العاملي عقد باباً في الوسائل تحت عنوان « باب ثبوت القصاص في الضرب بالسوط ولو غلط فزاد في الحدّ » (١٥) ، وقد روى فيه بعض النصوص التي سوف نذكرها فيما بعد .

وصرح صاحب مفتاح الكرامة - وهو من المتتبعين - بعدم عثوره على من نفى ثبوت القصاص في الضرب غير العلامة الحلي ، وأنه لم يحك ذلك إلا عن المحقق الثاني ، بيد أنه لم ينقل عنه أية عبارة تدلّ عليه ؛ ممّا يعني عدم عثوره على ما يدلّ على ذلك في آثاره ، ولم نعثر بعد التتبع في مؤلفاته على ما يدلّ على ذلك .

ولم يتمّ التعرّض للمسألة حتّى عصرنا الحاضر ، وقلّما تجد من تعرّض لها في كتب الفتوى والاستدلال الفقهي ؛ إذ لم نعثر - بعد التتبع - على من بحثها سوى الشيخ محمد جواد مغنية (المتوفى ١٤٠٠ هـ) ، وقد اختار فيها رأي العلامة الحليّ بعدم القصاص^(١٦) ، والسيد محمد سعيد الحكيم في المنهاج حيث استشكل في ثبوت القصاص وأثبت الدية على الأحوط وجوباً^(١٧) .

نعم، ثمّة استفتاءات في المسألة لبعض الفقهاء المعاصرين نشير إليها كالتالي:

١ - استفتاء آية الله الشيخ فاضل اللكراني في القصاص في الضرب المؤديّ للاسوداد أو الاحمرار ، فأجاب سماحته : « بشكل عامّ يثبت القصاص في كلّ جناية عمدية بشرط التمكنّ منه بلازيادة ، لكن في خصوص اسوداد أو اخضرار أو احمرار الوجه باللطمة وغيرها الأفضل فصل القضية بدفع الدية » . ثمّ أجاب بعد ذلك على استفتائين مشابهيّين في الضربة الخفيفة التي لا تترك أثراً فقال : « إذا أمكن القصاص فهو ، وإلا حكم الحاكم الشرعي بالأرش والحكومة ولو بأقلّ من الدية »^(١٨) .

٢ - أجاز آية الله الشيخ مكارم الشيرازي القصاص في الضرب :

سؤال ١٥١٣ : ما حكم الدية أو القصاص في الضربة الخفيفة غير الموجبة للجرح وتغيير لون البدن وعدم تركها أثراً في ذلك ؟

الجواب : « إذا كان ذلك عمدياً ففيه القصاص ، وإن كان خطأ فلا قصاص فيه وليس فيه دية » .

سؤال ١٥١٦ : هل يثبت في الضربة المؤدية إلى الاخضرار أو الاسوداد أو الاحمرار الدية أو القصاص ؟

الجواب : « إذا أمكن التماثل في الاستيفاء فلا مانع من القصاص » (١٩) .

٣ - أجاب آية الله الشيخ محمد تقي بهجت في الضربة الخفيفة مع عدم بقاء أثر منها أنه : « إذا أمكن القصاص فالقصاص ثابت » (٢٠) .

٤ - وأجاب آية الله السيّد عبد الكريم الأردبيلي على استفتاء للكاتب في قصاص الضرب غير المؤدي للجرح بل المسبب لبعض الأعراض كالورم وتغيّر اللون : « الظاهر عدم ثبوت القصاص ، بل هو مورد للدية أو الأرش » . وفي مورد الضربة التي لا تترك أثراً أجاب : « لا قصاص في الفرض المذكور ، بل يدفع الأرش بحسب نظر حاكم الشرع » .

وأجاب آية الله الصافي الكلبايكاني في كلا السؤالين بعدم القصاص .

ومما يلفت النظر أنّ السيّد العاملي في مفتاح الكرامة اعتبر أنّ مسألة « دوس البطن » الواردة في بعض النصوص وكلمات الفقهاء تمثّل السابقة التاريخية لمبحث قصاص الضرب ، فقد روى محمد بن يعقوب ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النوفلي ، عن السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « رُفِعَ إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل داس بطن رجل حتّى أحدث في ثيابه ، فقضى عليه أن يداس بطنه حتّى يحدث في ثيابه كما أحدث ويغرم ثلث الدية » (٢١) .

وقد بحث الفقهاء هذه المسألة في كتبهم ، وأفتى القدماء بالقصاص فيها استناداً للرواية (٢٢) ، وادّعى الشيخ الطوسي عليها الإجماع (٢٣) ، فيما ذهب ابن إدريس إلى أنّ القصاص في مثل الفرض يوجب التغيرير بالنفس ؛ ولذا اعتبر الرواية مخالفة لأصول المذهب ومطروحة (٢٤) .

ثم من بعده تعرّض المحقّق الحليّ لهذا الفرع مضعفاً الرواية ، ثمّ تردّد أو توقّف في المسألة (٢٥) .

ورجّح العلامة الحليّ القول بالحكومة لنفس السبب الذي ذكره ابن إدريس في تضعيف الرواية (٢٦) . وقد تبع الحليّين (ابن إدريس والمحقّق والعلامة) أكثر الفقهاء بعدهم في نفي القصاص أو التردّد في ثبوته في مثل الفرض المذكور وتضعيف الرواية (٢٧) .

وذهب صاحب الجواهر إلى خلاف ذلك ، فأفتى بثبوت القصاص عملاً بانجبار ضعف رواية السكوني بعمل الأصحاب بها ، إلا أنّه حصر القول به في خصوص حدث البول والغائط دون حدث الريح الذي تثبت فيه الحكومة (٢٨) . وقد وافقه على ذلك بعض من تأخّر عنه (٢٩) .

ولكن من الصعب عدّ الحكم في الفرع المذكور من المؤيّدات لمسألة جواز القصاص في الضرب بشكل مطلق ؛ لأنّ الموضوع في الفرع المذكور - إضافة إلى الضرب بالرجل - عبارة عن حصول الحدث أيضاً ، ولا يمكن استنتاج ثبوت مطلق القصاص من مثل هذا الموضوع ؛ إذ من المحتمل مدخلة حصول الحدث وتحقّقه في الحكم بثبوت القصاص باعتباره جزء الموضوع . وعليه ، فإنّ هذا الفرع لا يمكن طرحه في عداد السابقة التاريخية للمسألة ، كما لا يمكن اعتبار الرواية المذكورة من أدلّة مشروعية القصاص في الضرب .

أدلّة جواز القصاص في الضرب :

الدليل الأوّل - التمسك بالعمومات :

إنّ الأصل الأوّلي في القصاص في الضرب وإن كان هو عدم الجواز إلا أنّه مع وجود العمومات والإطلاقات في الأدلّة اللفظية للقصاص لا داعي للرجوع إلى

مثل هذا الأصل ، ومع عدم الدليل الخاص لنفي أو إثبات جواز القصاص في الضرب فإن المرجع هو الأصل اللفظي .

ومن جملة الأدلة اللفظية الشاملة بإطلاقاتها وعموماتها لجواز القصاص في الضرب الآيات القرآنية التالية :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾ (٣٠) .

٢ - قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴾ (٣١) .

٣ - قوله تعالى : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾ (٣٢) .

٤ - قوله تعالى : ﴿ وَلَكِنْ اِنتَصِرْ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ (٣٣) .

٥ - قوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرْهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾ (٣٤) .

وقد صرح الفاضل الهندي والسيد العاملي بشمول الآية الأولى والثانية للقصاص في الضرب (٣٥) ، كما صرح المحقق الأردبيلي بشمول الآية الثالثة والرابعة له فقال : « هما تدلان على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح ، بل جواز التعويض مطلقاً حتى ضرب المضروب وشتم المشتوم بمثل فعلهما ، فيخرج ما لا يجوز التعويض والقصاص فيه ، مثل كسر العظام والجرح والضرب في محل الخوف والقذف ونحو ذلك ، وبقي الباقي » (٣٦) .

وتجدر الإشارة إلى أن الضربات الخفيفة والعادية التي لا يصدق عليها عرفاً عنوان الظلم أو الاعتداء ونحوها مما هو وارد في الآيات القرآنية خارجة عن إطلاقاتها وعموماتها ، فلا يثبت القصاص بموجبها .

٦ - ومن العمومات التي يمكن التمسك بها لإثبات القصاص : الأدلة اللفظية الوارد فيها لفظ القصاص : وقد صرح بعض الفقهاء في أول كتاب القصاص في تعريفه الشرعي والاصطلاحي بأن القصاص شامل للضرب أيضاً قائلاً : « القصاص بالكسر ، وهو اسم لاستيفاء مثل الجناية من قتل أو قطع أو ضرب أو جرح . وأصله : اقتفاء الأثر ، يقال : قص أثره إذا تبعه ؛ فكأن المقتص يتبع أثر الجاني فيفعل مثل فعله » (٣٧) .

وبناءً على هذا التعريف للقصاص ، فإن جميع الأدلة الوارد فيها لفظ القصاص تشمل القصاص في الضرب وإثبات جوازه .

الدليل الثاني - الأدلة الخاصة :

١ - رواية قصاص قنبر - وهي الرواية الوحيدة التي استدلت بها في كشف اللثام ومفتاح الكرامة ، وهذان هما المصدران الوحيدان اللذان تعرضا للأدلة الخاصة - : محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن الحسن بن صالح الثوري ، عن أبي جعفر (عليه السلام) : « أن أمير المؤمنين (عليه السلام) أمر قنبر أن يضرب رجلاً حداً ، فغلط قنبر ، فزاده ثلاثة أسواط ، فأقاده علي (عليه السلام) من قنبر ثلاثة أسواط » (٣٨) .

وسند الرواية صحيح إلى الحسن بن صالح الثوري - وهو الحسن بن صالح ابن حي من فقهاء ومتكلمي المذهب الزيدي - ويوصف في مصادر الجمهور بالعلم والورع والعبادة والوثاقة ومعدود عندهم في الشيعة ، ولم يرد له في مصنفات الشيعة الرجالية قدح أو مدح . وقال الشيخ الطوسي بعد نقل روايته : « زيدي بترى ، متروك العمل بما يختص بروايته » (٣٩) .

وثمة بحث مطول بين علماء الرجال في إثبات وثاقته وعدمها (٤٠) ، ورغم ذلك فإن من الصعب إثبات الحكم استناداً إلى هذه الرواية لو كانت هي المستند الوحيد في المسألة في مثل هذا الفرع المهم . نعم ، لو كانت ثمة أدلة أخرى لأمكن

اعتبار الرواية المذكورة مؤيداً لها في المقام .

وهي - إضافة للإشكال السندي - لا تخلو من إشكال دلالي ؛ لدالاتها على ثبوت القصص حتى في صورة الخطأ ! إلا أن يقال بتساهل قنبر في إقامة الحد وفي العدّ فاستحقّ بذلك القصص (٤١) .

وذهب الفاضل الهندي إلى دلالة الرواية على القصص في الخطأ ؛ ولذا اعتبر دلالاتها مخالفة لما ذهب إليه الشيخ المفيد والشيخ الطوسي حيث قيّدوا الضرب قصاصاً بالظلم ، ومخالفة أيضاً للعمومات القرآنية التي اعتبرت موضوع القصص الاعتداء والعقاب (٤٢) .

وكيف كان ، فلا يمكن التمسك بهذه الرواية لإثبات جواز القصص في الضرب - مع وجود الإشكالات هذه - سنداً ودلالة .

٢ - الرواية المشهورة الواردة في مصادر الفريقين عن النبي ﷺ ، وهي معتبرة سنداً ودلالة ، إلا أنه لم يُستدلّ بها لإثبات جواز القصص في الضرب .

أ - البحث السندي :

ومن أجل دراسة هذا الدليل ينبغي التوقف عند طرق ورود الرواية لملاحظتها سنداً :

وردت هذه الرواية من طرق الإمامية في وسائل الشيعة بأحد عشر طريقاً ، وقد رواها أربعة من أئمة أهل البيت ﷺ ، وهم : الإمام الباقر والصادق والكاظم والرضا ﷺ عن جدّهم رسول الله ﷺ (٤٣) . وقد رواها سبعة من الرواة عن الإمام الصادق ﷺ مباشرة .

ورواها في مستدرك الوسائل بطريقين مرسلين : أحدهما عن الإمام الرضا ﷺ في صحيفة الرضا ﷺ ، والأخرى عن الإمام الصادق ﷺ في كتاب دعائم الإسلام (٤٤) .

وأما من طرق الجمهور فقد وردت هذه الرواية بثلاث طرق عن النبي ﷺ :

الأول : عن الإمام الصادق ﷺ ، ورواتها : ابن جريح وإبراهيم بن محمد ^(٤٥) .

الثاني : عن الإمام الباقر ﷺ رواها عنه محمد بن إسحاق ^(٤٦) .

الثالث : عن عائشة ^(٤٧) .

والصحيح من مجموع طرق الرواية أربعة في الحد الأدنى ، وهي كالتالي :

١ - أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن ، عن النضر بن سويد ، عن يحيى الحلبي ، عن أيوب بن عطية الحذاء قال : سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول : « إن علياً ﷺ وجد كتاباً في قراب سيف رسول الله ﷺ مثل الإصبع فيه : « إن أعتى الناس على الله : القاتل غير قاتله ، والضارب غير ضاربه ... » ^(٤٨) .

٢ - محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبي عبد الله ﷺ قال : « قال رسول الله ﷺ : « إن أعتى الناس على الله عز وجل : من قتل غير قاتله ، ومن ضرب من لم يضربه » ^(٤٩) .

٣ - محمد بن يعقوب ، عن الحسين بن محمد ، عن معلى ، وعن عدة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد ، جميعاً عن الوشاء قال : سمعت الرضا ﷺ يقول : « قال رسول الله : لعن الله من قتل غير قاتله ، أو ضرب غير ضاربه » ^(٥٠) .

٤ - عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد ، عن الحسن بن ظريف ، عن الحسين بن علوان ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ﷺ قال : « وجد في سيف رسول الله ﷺ صحيفة ، ففتحوها فوجدوا فيها : « إن أعتى الناس على الله : القاتل غير قاتله ، والضارب غير ضاربه » ^(٥١) .

وقد ورد في أكثر هذه الروايات الإحدى عشرة أنه وجد في قائم سيف رسول الله ﷺ صحيفة فيها مضمون الرواية المذكورة ، فيما نقل هذا المضمون عن قوله ﷺ .

فالحديث إذن وارد بهاتين الكيفيتين ، وقد وردتا في مستدرك الوسائل ومصادر أهل السنة أيضاً ، ومن العسير إرجاع جميع هذه الروايات إلى رواية واحدة مع كل هذا التعدد في الرواة لها والأئمة الذين رووها عن رسول الله ﷺ .

وتجدر الإشارة إلى اتحاد مضمون هذه الرواية في الصحيفة الموجودة في قائم سيف رسول الله ﷺ وفيما نقل من كلامه ﷺ ، وهذه نكتة سوف نستفيد منها في الاستدلال لاحقاً :

ب - تقريب دلالة الرواية :

يرى الفقهاء والأصوليون عدم حجية مفهوم الوصف ومفهوم اللقب في حدّ نفسهما ومع خلوّهما من القرائن ^(٥٢) ، ولكن إذا كانت ثمة قرينة خاصة في الكلام تدلّ على مفهوم اللقب أو الوصف فلا شكّ حينئذٍ في اعتبارهما ^(٥٣) ، والذي يبدو وجود هذه القرينة في الروايات المذكورة ، وعليه فإنّها تدلّ على انتفاء الذمّ واللعن بانتفاء وصف « غير القاتل » و « غير الضارب » ، فيكون منطوقها حينئذٍ : « قتلُ غير القاتل وضرب غير الضارب قبيحٌ » ومفهومها ^(٥٤) : « قتلُ القاتل وضرب الضارب ليس بقبيح » ، وهذا هو نفس جواز القصاص في الضرب والقتل .

ويمكن إثبات هذه القرينة بشكليين على أقلّ تقدير :

الأول : إنّه ينبغي أولاً توضيح مقولة أنّ الوصف واللقب لا مفهوم لهما . وتوضيح ذلك أن يقال :

إذا حُمِلَ الحكم على موضوع مقيد أو موصوف بصفة أو لقب - مثل « أكرم العالم » - فمعناه أنّه بثبوت الموضوع المقيد بذلك الوصف يثبت الحكم وهو الإكرام .

بمعنى أنّ العرف والعقلاء يفهمون من المقاطع الواردة في الروايات أنّ السبب في اللعن والذمّ للقتل والضرب هو كون المقتول والمضروب غير القاتل وغير

الضارب ؛ أي كونه بريئاً ، وعليه فإذا ارتفع المانع وكان الفاعل قاتلاً أو ضارباً حقيقةً فلا قبح في ضربه أو قتله .

ولكن ينبغي القول : بأنّ الأوصاف السالبة لا يمكن دعوى ثبوت المفهوم المخالف فيها على نحو الدائمة الكلية ؛ إذ قد تكون هناك قرائن تدلّ على أنّ الوصف السلبي ليس من قسم السلب المانع ، كما لو قال المسلم مثلاً : « احترم غير المسلمين » فإنّ عبارته لا تعني كون الإسلام مانعاً من الاحترام ؛ لعلمنا بأنّ قائلها مسلم ، وهذا بخلاف ما لو كان قائلها معادياً للدين ؛ فإنّ ذلك يعتبر قرينة على وجود المفهوم لكلامه وأنّه يعني عدم احترام المسلمين . والنقطة التي يمكن أن نستفيد منها من هذا البحث : هي عدم صحّة التعامل مع المباحث الأصولية بعمامة ومباحث المفاهيم بخاصّة بطريقة ثابتة وغير عرفية ، بل لابدّ من تقويم الاستظهارات الفقهية والقواعد الأصولية في ضوء الفهم العرفي ؛ كي لا يصاب هذان العلمان بالجمود والابتعاد عن الواقع .

الثاني : دعوى توفّر الشواهد والأدلة القطعية - فيما يرتبط بالمقطع الأوّل حول قتل غير القاتل - الدالّة على حجّية المفهوم المخالف كما هو الأمر في المنطوق أو المفهوم الموافق ؛ لأنّ الأدلة القطعية على مشروعية القصاص في القتل تنفي قبح القتل أو شمول اللعن له .

وعليه ، فإنّ وحدة السياق بين الفقرتين تشهد بثبوت حجّية واعتبار المفهوم المخالف في الفقرة الثانية كما هو الأمر في الفقرة الأولى ؛ بمعنى أنّ ضرب الضارب غير قبيح كما هو الأمر في قتل القاتل .

حـ - المناقشات الدلالية :

المناقشة الأولى : قد يقال : إنّّه حتى في فرض ثبوت المفهوم لهذه الرواية فإنّه لا يمكن إثبات الجواز والحليّة من خلال نفي اللعن واسم التفضيل الوارد فيها هو « العتوّ » ؛ إذ حتّى مع وجود مفهوم اللقب في هذه الرواية فإنّ من المحتمل

أن يكون ضرب الضارب محرماً ويحمل درجة ضعيفة من العتوّ وإن لم يكن مشمولاً للّعن ولا معدوداً في أعلى درجات العتوّ ؛ لأنّ نفي الاتّصاف بالدرجة العالية لصفة ما يجتمع مع الاتّصاف بأقلّ مراتبها .

الجواب : إنّ ما ذكر في المناقشة مخالف للفهم العرفي للرواية ولوحدة السياق في الفقرتين فيها ؛ لأنّ العرف يفهم من نفي اللعن ونفي المرتبة العالية من العتوّ ثبوت الجواز والحلية ، فالقتل الوارد في الفقرة الأولى - مضافاً إلى عدم كونه عتوّاً ولا مشمولاً للّعن - جائز ومشروع ؛ لقيام القرينة الخارجية ، وهي عبارة عن أدلة مشروعية القصاص في القتل ، وهذا على خلاف الظهور العرفي ، لكون مفهوم اللقب دالاً على الجواز في الفقرة الأولى ، ولكنه لا يدلّ على جواز الضرب في الفقرة الثانية .

المناقشة الثانية : إنّ ثمة قرائن في هذه الروايات تمنع من إطلاقها وتصرفها إلى بعض أنواع الضرب . ومن هذه القرائن وجود هذه الرواية - كما ورد في أكثر طرقها - في صحيفة في قائم سيف رسول الله ﷺ ، وعليه فإنّ الضرب الوارد فيها ينصرف إلى الضرب بالسيف المؤدّي غالباً إلى الجرح والقطع ، فيكون شمولها للضرب من غير جراحة بعيداً .

وهذا الاستظهار ينسجم مع ورود اللعن واسم التفضيل « العتوّ » ؛ إذ لا يمكن القبول بأنّ الضرب غير المؤدّي إلى الجرح مصداق لأعلى درجات الظلم واللعن .

الجواب : إنّ من البعيد دعوى انصراف مفهوم الضرب بالسيف في الروايات الوارد مضمونها في قائم سيف رسول الله ﷺ ، هذا .

مضافاً إلى أنّ هذا المضمون وارد أيضاً - كما أسلفنا سابقاً - في كلامه ﷺ ، وعليه فإنّه يمكن حصر الاستدلال بخصوص الروايات الناقلة لكلامه ﷺ .

وأما فيما يتعلّق بالضرب الخفيف غير المؤذي للجرح واستبعاد عدّه مورداً للّعن الإلهي ، أو كون الضارب عاتياً ، فالجواب عنه : بأنّ الملاحظ للروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام يظفر بموارد كثيرة قد ورد فيها اللعن من الله والملائكة على بعض الأعمال أو المعاصي غير الكبيرة جداً أو حتّى الصغيرة منها ، كمن يؤخّر صلاة المغرب إلى اشتباك النجوم ^(٥٥) ، أو المسافر وحده ، أو الأكل طعامه وحده ، أو من ينام في البيت وحده ^(٥٦) ، أو من يلعن الحيوانات ^(٥٧) ، أو يمتنع عن إعطاء الصدقة ^(٥٨) ، أو لا يراعي حرمة المسجد ^(٥٩) ، أو يجامع إلى القبلة ^(٦٠) ، أو المرأة تخرج بغير إذن زوجها ^(٦١) ، أو لا تؤدّي حقّ الزوجية ^(٦٢) ، فهذه الموارد مشمولة للّعن الوارد فيها : إذ اللعن هو الطرد والبعد عن الرحمة الإلهية ، وكلّ عمل قبيح إنّما يبعد عن رحمة الله سبحانه بنسبته ، فيكون مصداقاً للّعن .

وأما فيما يتعلّق بلفظ « العتوّ » الوارد في الرواية فينبغي الرجوع إلى الروايات للإحاطة أكثر بموارد استعمال مثل هذه الألفاظ الدالّة على الاتّصاف بالقيح والذمّ ، وملاحظة أنّ تطبيقها بصيغة اسم التفضيل على الأفراد والجماعات إنّما هو من باب المبالغة أو النسبية في الوصف . ومما لا شكّ فيه أنّ المبالغة والنسبية في الكلام تعدّان من أساليب البلاغة والفصاحة ، فقد ورد - على سبيل المثال - في الروايات أنّ شرّ الناس المسافر وحده ، أو الذي لا يبذل ، أو الذي يضرب عبده ^(٦٣) ، أو القاتل : أنا أفضل الناس ^(٦٤) .

المناقشة الثالثة : فيما يرتبط بالفقرة الأولى : « والقاتل غير قاتله » لا مناص من صرف الكلام عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي يتناسب معه : لأنّه لا يمكن - بحسب المفهوم المخالف لهذه الفقرة - أن يقوم الإنسان بقتل قاتله أو يأخذ قصاصه من قاتله ، ولذا فلا معنى لقتل غير قاتله ! ^(٦٥) . بينما لا نواجه مثل هذا الإشكال في الفقرة الثانية ، لإمكان أن يقوم المضروب بضرب ضاربه ، كما هو واضح ، إلا أنّ وحدة السياق فيهما تقتضي تفسيرهما بمعنى واحد ، وحيث

تعذر الحمل في الفقرة الأولى على المعنى الحقيقي وتعيّن الحمل على المعنى المجازي فكذلك في الفقرة الثانية .

ويمكن في المقام تصوّر معنيين مجازيين لهاتين الفقرتين :

الأول : إنّ المراد من قتل غير القاتل في المنطوق أو القاتل في المفهوم ليس هو أن يقوم المقتول بذلك ، بل من له حقّ القصاص ، ومصادقه وليّ الدم ، وفي هذه الصورة لا يرجع الضمير في « قاتله » إلى « من » الموصولة ، بل إلى المقتول ، وهذا ما يفهم من معنى الفقرة بشكل عامّ . كما أنّ المراد بضرب غير ضاربه أو ضاربه هو من له حقّ القصاص سواء كان مصادقه نفس المضروب أو وليّه ، فمع الأخذ بنظر الاعتبار هذا المعنى المجازي يكون الاستدلال بالرواية تاماً .

الثاني : أن يراد بالقاتل أو الضارب في هذه الرواية : من يريد القتل أو الضرب ، وحينئذٍ لا تدلّ الرواية بمفهومها على جواز القصاص في الضرب أو القتل ، بل تدلّ على جواز الدفاع عن النفس فيما إذا كان الشخص المهاجم بصدد القتل أو الضرب ، فيكون معنى الرواية : أعتى الناس من قتل من لم يكن بصدد قتله ، أو ضرب من لم يكن بصدد ضربه . ولهذا المعنى مفهوم كما هو واضح ، إلا أنّ مفهومه ومنطوقه حينئذٍ خارجان معاً عن البحث في قصاص النفس وقصاص الضرب ، وداخلان في بحث الدفاع عن النفس .

ومع هذين الاحتمالين في المعنى المجازي للرواية - كما ذكر ذلك العلامة المجلسي ووالده محمّد تقي المجلسي ^(٦٦) - فإنّ الرواية تصوير مجملّة حتّى لو لم نرجّح المعنى الثاني .

الجواب :

١ - إنّّه بالرغم ممّا أفاده المجلسيَّان من المعنيين المذكورين في فهم الرواية في المقام ، إلا أنّ المعنى المجازي الثاني - الذي بناءً عليه يشكل الاستدلال

بالرواية - هو ممّا انفردا بذكره ولم يذكره أحد من الفقهاء والمحدثين غيرهما في هذه الرواية ، بل إنّ الكثير من فقهاء ومحدثي الشيعة والسنة معاً ذكروا المعنى الأول الذي يناسب القصاص ، فمن المحدثين : المولى صالح المازندراني ^(٦٧) ومحمد بن إسماعيل الكلاني ^(٦٨) ، وأمّا الفقهاء : السيّد محمد سعيد الحكيم ^(٦٩) - من فقهاء الإمامية المعاصرين - والشافعي والنووي وابن قدامة ^(٧٠) ، حيث استدلّوا بالرواية على أساس المعنى الأول . وقد اختار هذا المعنى أيضاً من الفقهاء المفسّرين : الجصاص ^(٧١) والقرطبي ^(٧٢) ، كما ذكره الطبرسي استناداً إلى معنى القصاص ^(٧٣) .

وعليه ، فإنّ المعنى الأول هو أقرب إلى فهم أكثر العلماء ، وهذا ما يمكن اعتباره شاهداً على الفهم العرفي للرواية .

٢ - إنّ المماثلة بين القتل والقاتل والضرب والضارب إنّما تناسب باب القصاص لا الدفاع ، إذ لا يشترط في الدفاع عن النفس مراعاة المماثلة بين فعل المدافع والمهاجم ؛ فقد يندفع من يريد القتل بالضرب فقط دون القتل ، بينما تشترط المماثلة بين فعل الجاني والمجني عليه أو وليّه ؛ ولذا فإنّ الرواية أقرب إلى القصاص منها إلى الدفاع .

والحاصل : فإنّه يمكن الاستدلال على جواز القصاص في الضرب بهذه الرواية المشهورة ، ولا إشكال فيها لا سنداً ولا دالةً .

الدليل الثالث : الروايات الكثيرة الواردة في المصادر الروائية والتاريخية والرجالية لدى الفريقين الدالة كلّ منها بنحوٍ ما على جواز القصاص في الضرب . وهي وإن كان يمكن المناقشة في دالة بعضها والإشكال في سند أكثرها وعدم اعتبار المُسند منها إلى قول أو فعل غير المعصوم ، إلا أنّها بمجموعها وتواترها المعنوي تدلّ على عمل المسلمين في صدر الإسلام وبعده بذلك ويتناقلون ما

يدلّ على ذلك من الروايات والوقائع التاريخية من غير اعتراض - ولو من واحد - على دلالتها على جواز القصاص في الضرب . وعليه ، فسيرة المسلمين هذه غير المردوع عنها إذا انضمت إليها الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام أنتجا تواتراً معنوياً يثبت جواز القصاص في الضرب . وفيما يلي استعراض بعض النماذج في هذا المجال :

١ - الرواية المشهورة الواردة في مصادر الفريقين الروائية والتفسيرية حول تفسير قوله تعالى : ﴿ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾ ^(٧٤) ، عن الإمام علي عليه السلام أنّه : « أتى النبي صلى الله عليه وآله رجل من الأنصار بابنة له ، فقال : يا رسول الله ، إن زوجها فلان بن فلان الأنصاري ، وإنّه ضربها فأثر في وجهها ، وقد اقتصصت منه ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن ذلك لك » فنزلت : ﴿ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾ .

وقد رواها من محدثي الشيعة القطب الراوندي ، ومن مفسري أهل السنة ابن كثير ، كل بسنده إلى الإمام الكاظم عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن الإمام علي عليه السلام ^(٧٥) . كما رواها مرسله القاضي نعمان والشيخ الطبرسي من الإمامية ^(٧٦) ، ورواها الطبري والواحدي النيسابوري والقرطبي والسيوطي من مفسري أهل السنة بأسانيد مختلفة في ذيل تفسير الآية الكريمة ^(٧٧) .

ويمكن أن يقال فيما يتعلّق بدلالة الرواية : إنّ إذن النبي صلى الله عليه وآله بالقصاص وإن كان قد نسخ بالآية ، إلا أنّ هذا النسخ لا يتناول أصل الحكم بجواز القصاص في الضرب ، وإنّما تعلّق النسخ بحالة واحدة منه وهي ضرب الزوج قصاصاً ، فيكون هذا النسخ قد تضمّن الإشارة إلى ما فرضناه من مشروعية القصاص في الضرب .

٢ - ما رواه الشيخ الصدوق والفتال النيسابوري وابن شهر آشوب والمجلسي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه خطب الناس في آخر عمره فقال : « فناشدتكم بالله أي رجل

منكم كانت له قبل محمد مظلمة إلا قام فليقتصر منه ، فالقصاص في دار الدنيا أحب إليّ من القصاص في دار الآخرة على رؤوس الملائكة والأنبياء . فقام إليه رجل من أقصى القوم يقال له سودة بن قيس ، فقال له : فذاك أبي وأمي يا رسول الله ، إنك لما أقبلت من الطائف استقبلتك وأنت على ناقتك العضباء وبيدك القضيب المشقوق ، فرفعت القضيب وأنت تريد الراحة فأصاب بطني ، فلا أدري عمداً أو خطأ . فقال : « معاذ الله أن أكون تعمّدت ! » ثم قال : « يا بلال ، قم إلى منزل فاطمة فأنتني بالقضيب المشقوق » ، فخرج بلال و هو ينادي في سلك المدينة : معاشر الناس ، من ذا الذي يعطي القصاص من نفسه قبل يوم القيامة ؟ فهذا محمد ﷺ يعطي القصاص من نفسه قبل يوم القيامة ... (٧٨) .

إلا أنّ في ثبوت حقّ القصاص للصحابي المذكور محلّ إشكال : لأنّ الضرب منه ﷺ لم يكن عمدياً ، وشرط القصاص في الضرب كونه عمدياً . وعليه ، يحتمل أن يكون القصاص هنا استحبابياً .

ولكن قد يقال : بأنّ المستفاد من الرواية أنّ النبي ﷺ والصحابي قد فرضا ثبوت حقّ القصاص في هذه الواقعة .

٣ - ما روي عن الإمام عليّ ﷺ قال : « ألا وإنّ الظلم ثلاثة : فظلم لا يغفر ، وظلم لا يترك ، وظلم مغفور لا يطلب ... وأما الظلم الذي لا يترك فظلم العباد بعضهم بعضاً ، القصاص هنا شديد ؛ ليس هو جرحاً بالمدى ولا ضرباً بالسياط ، ولكنّه ما يستصغر ذلك معه ... » (٧٩) .

وقد دلّت الرواية على تحقّق القصاص في الدنيا على الضرب بالسوط . ولكن قد يقال: إنّ الرواية إنّما دلّت على مطلق جواز العقوبة لا على المماثلة في العقوبة، وعليه فالرواية بصدد المقارنة بين العقوبة الأخروية والعقوبة الدنيوية ، لا المقارنة بين القصاص الدنيوي والقصاص الأخروي .

٤ - ما روي عن النبي ﷺ : « إِنِّي أَتَعَجَّبُ مِمَّنْ يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ وَهُوَ بِالضَرْبِ أُولَىٰ مِنْهَا ! لَا تَضْرِبُوا نِسَاءَكُمْ بِالْخَشَبِ فَإِنَّ فِيهِ الْقِصَاصَ » (٨٠) .

٥ - محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النوفلي ، عن السكوني ، عن أبي عبد الله ﷺ : « إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) أَلْقَى صَبِيانَ الْكِتَابِ أُلُوَاهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ لِيُخِيرَ بَيْنَهُمْ ، فَقَالَ : « أَمَا إِنَّهَا حَكُومَةٌ ، وَالْجُورُ فِيهَا كَالْجُورِ فِي الْحَكْمِ ، أَبْلُغُوا مَعْلَمَكُمْ إِنَّ ضَرْبَكُمْ فَوْقَ ثَلَاثِ ضَرْبَاتٍ فِي الْأَدَبِ اقْتَصَصَ مِنْهُ » (٨١) .

وسند الرواية صحيح ؛ ومن هنا أفتى بعض الفقهاء - استناداً إليها - بأنه لا يجوز للمعلم أن يضرب المتعلم فوق ثلاث ضربات تأديباً (٨٢) .

ولكن يمكن أن يراد بالقصاص الوارد فيها وفي سابقتها القصاص الأخروي ، فلا تكون دالة على المقصود حينئذٍ .

٧ - ما رواه البيهقي بسند متصل : كان أسيد بن حضير رجلاً ضاحكاً مليحاً ، فبينما هو عند رسول الله ﷺ يحدث القوم ويضحكهم فطعن رسول الله ﷺ بإصبعه في خاصرته ، فقال : أوجعتني ! قال : « اقْتَصَصْ » ، قال : يا رسول الله ، إِنَّ عَلَيْكَ قَمِيصاً وَلَمْ يَكُنْ عَلَيَّ قَمِيصٌ ، فرفع رسول الله ﷺ قميصه ، فاحتضنه ، ثُمَّ جَعَلَ يَقْبَلُ كَشْحَهُ (خَصْرَهُ) يَقُولُ : بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ أُرِدْتُ هَذَا (٨٣) .

٨ - ما رواه الحاكم النيسابوري بسند متصل أن رسول الله ﷺ دعا إلى القصاص من نفسه في خدش خدشه أعرابياً لم يتعمده ، فأتاه جبريل فقال : يا محمد ، إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْكَ جَبَّاراً وَلَا مُتَكَبِّراً ، فدعا النبي ﷺ الأعرابي فقال : « اقْتَصَصَ مِنِّي » ، فقال الأعرابي : قد احللتك بأبي أنت وأُمِّي ، وما كنت لأفعل ذلك أبداً ولو أتيت على نفسي ، فدعا له بخير (٨٤) .

٩ - عن أم سلمة قالت : كان النبي ﷺ في بيتي وكان بيده سواك ، فدعا وصيفة له أو لها حتى استبان الغضب في وجهه ، فخرجت أم سلمة الحجرات فوجدت الوصيفة وهي تلعب ببهمة ، فقالت : ألا أراك تلعبين بهذه البهمة ورسول الله ﷺ يدعوك ؟ ! فقالت : والذي بعثك بالحق ما سمعتك ، فقال رسول الله ﷺ : « لو لا خشية القود لأوجعتك بهذا السواك » ، وفي رواية : « لو لا القصاص لضربتك بهذا السواك » (٨٥) .

ويحتمل أن يراد بالقصاص الوارد فيها العقاب الأخرى .

١٠ - ما رواه في كنز العمال عن الحسن أن النبي ﷺ لقي رجلاً مختضباً بصفرة وفي يد النبي ﷺ جريدة ، فقال النبي ﷺ : « خطّ ورس ؟ » فطعن بالجريدة بطن الرجل وقال : « ألم أنهك عن هذا ؟ ! » ، فأثر في بطنه وما أدامه ، فقال الرجل : القود يا رسول الله ! فقال الناس : أمن رسول الله ﷺ تقتص ؟ ! فقال : ما لبشرة أحد فضل على بشرتي ، فكشف النبي ﷺ عن بطنه ثم قال : « اقتص » ، فقبل الرجل بطن النبي ﷺ وقال : ادعها لك أن تشفع لي يوم القيامة (٨٦) . والورس نبات أصفر يستعمل للصبغ .

١١ - ما رواه في كنز العمال عن ضرار بن عبد الله قال : كنت أمشي بجنبات علي بن أبي طالب عليه السلام ، فجاء غلام فلطم وجهي ، فرفعت يدي أطم وجه الغلام فرأني علي فقال : « اقتص » (٨٧) .

١٢ - ما رواه في كنز العمال أيضاً عن الإمام علي عليه السلام قال : « ما كان بين الرجل والمرأة ففيه القصاص ؛ من جراحات أو من قتل النفس أو غيرها ، إن كان عمداً » (٨٨) .

وقوله : « غيرها » عام يشمل الضرب ، سيما وأنه قد صرح في الفقرة السابقة بالقصاص في القتل والجراح ، وعليه فإن أوضح مصاديق « غيرها » هو الضرب .

١٣ - وفي البخاري : أقاد أبو بكر وابن الزبير وعليّ وسويد بن مقرن في لطمه ، وأقاد عمر من ضربة بالدرة ، وأقاد عليّ من ثلاثة أسواط ، واقتصّ شريح من سوط وخذش (٨٩) .

١٤ - ما رواه البيهقي بسند متصل إلى عمر بن الخطاب : أنّه خطب الناس فقال فيما قال : ألا وإنّي لم أبعث عمّالي ليضربوك أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم ، ولكن بعثتهم ليعلموكم دينكم وسننكم ، فمن فعل به غير ذلك فليرفعه إليّ فاقصّه منه . فقام عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين ، لو أنّ رجلاً أدّب بعض رعيته أكنّت مقتصّه منه ؟ فقال : إي والذي نفسي بيده ، وقد رأيت رسول الله ﷺ أقصّ من نفسه (٩٠) .

١٥ - روى الهيثمي : أنّ أمة لسعد بن وقاص كان عليها ثوب حرير ، فأزالته الريح فكشف عن بعض بدنّها ، فهمّ عمر بضربها ، فأراد سعد منعه فأصابه السوط ، فدفع عمر السوط إلى سعد وقال له : أقتصّ ، فعفا (٩١) .

١٦ - ما رواه المتقي الهندي : أنّ عمر مرّ برجل وهو يكلم امرأة ، فعلاه بالدرة ، فقال : يا أمير المؤمنين ؛ إنّها امرأتي ! قال : فاقتصّ ، قال : قد غفرت لك يا أمير المؤمنين ، قال : ليس مغفرتها بيدك ، ولكن إن شئت أن تعفو فاعف . قال : قد عفوت عنك يا أمير المؤمنين (٩٢) .

١٧ - روى المتقي الهندي : أنّه لطم أبو بكر يوماً رجلاً لطمه ، ثمّ قال له : اقتصّ فعفا الرجل (٩٣) .

١٨ - وروى الهيثمي عن طارق بن شهاب قال : لطم ابن عمّ خالد بن الوليد رجلاً منّا ، فخاصمه عمّه إلى خالد فقال : يا معشر قريش ، إنّ الله عزّ وجلّ لم يجعل لوجوهكم فضلاً على وجوهنا إلا ما فضّل الله به نبيّه ﷺ ، فقال خالد بن

الوليد : اقتصَصَ ، فقال الرجل لابن أخيه : الطم ، فلما رفع يده قال : دعها لله عزوجل (٩٤) .

١٩ - روى ابن كثير في كيفية شهادة كميل بن زياد الكوفي : أن الحجاج إنما نقم عليه لأنه طلب من عثمان بن عفان القصاص من لطة لطمها إياه ، فلما أمكنه عثمان من نفسه عفا عنه ، فقال له الحجاج : أو مثلك يسأل من أمير المؤمنين القصاص ؟ ثم أمر فضرب عنقه (٩٥) .

٢٠ - ما نقله ابن عبد البر في العقد الفريد من أن جماعة كتبوا إلى عثمان كتاباً في بعض الأمور التي كانت على عهده ، وقد حمل الكتاب عمار بن ياسر ، فدخل على عثمان فقرأه ، ثم تراداً في الكلام فغضب عثمان ، ثم طرَحَ عمار أرضاً وديس بطنه حتى أغمي عليه ، ثم ندم عثمان على ذلك ، فبعث إليه طلحة والزبير يخيرانه بين ثلاث : إما العفو أو الأرض أو القصاص ، فقال لهم : لا والله حتى ألقى الله هكذا ! (٩٦) .

الدليل على عدم مشروعية القصاص في الضرب :

ذكر الفاضل الهندي في مقام الاستدلال لكلام العلامة الحلي على عدم جواز القصاص في الضرب : بأن ذلك غير قابل للانضباط شدة وضعفاً (٩٧) ، وقال السيد العاملي في هذا السياق : بأنه غير قابل للتقدير (٩٨) . وهذا هو الدليل الوحيد الذي ذكره النافون لثبوت القصاص في الضرب (٩٩) ، وبيان ذلك أن يقال :

إن الجناية تارة : تقع وهي قابلة للتكرار مرة أخرى ، كالجناية على الأعضاء بالقطع أو بعض الجراحات المعيّنة ، وتارة : لا يمكن تكرّر وقوعها بلا تفرير بالنفس أو عضو كالهاشمة والمنقّلة والجائفة وكسر العظام ، ففي الحالات التي لا يؤدي فيها الضرب إلى الجرح وليس هناك من أثر معيّن على البدن يمكن تكراره

لا يثبت القصاص ؛ لأنَّ القصاص إمّا أن يؤدي في مقام الاستيفاء إلى ما هو أكثر من الجناية وهذا ظلم وتغريب ، وإمّا أن يؤدي إلى الأقلّ منها وهذا يستلزم تضييع حقّ المجني عليه ، على أنّه لا يُحقّق القصاص الذي هو المماثلة .

المناقشة :

١ - يكشف ذكر هذا الدليل من قبل النافين لثبوت القصاص في الضرب عن عدم إنكارهم لعمومات ثبوت القصاص في الضرب ؛ لأنّ مناقشتهم في ثبوته لا تستند إلى انتفاء المقتضي ، بل إلى وجود المانع من تأثير المقتضي وهو عدم الانضباط والتقدير ، كما هو الأمر في بعض الجراحات التي لا يثبت فيها القصاص نتيجة المانع المذكور .

٢ - إنّ الاستفادة من هذا الدليل أيضاً أنّ السبب وراء المنع من القصاص في الضرب هو أمر عارضي ؛ وإلا فصرف الضرب قصاصاً لا مانع منه في ذاته وبالأصالة بحيث لو انتفى المانع في بعض الموارد جاز الضرب قصاصاً . فلو وقع الضرب على المجني بأداة صناعية مثلاً بحيث يمكن تكرّر صدور الضرب منها في القصاص بشكل مماثل ودقيق ، جاز ذلك كما يجوز ذلك في الجراحات كالحاشمة ونحوها في حال انتفاء المانع . ولا شك أنّ للتقدّم العلمي والتكنولوجي خاصّة في مجال الطبّ العدلي أثره في رفع مثل هذه الموانع العرضية .

٣ - ينبغي التمييز بين مفهوم « القدر المتيقّن » ومفهوم « الأقلّ » ، ففي الحالات التي يكون فيها القصاص أقلّ من الجناية نعلم بعدم مماثلة القصاص للجناية ، وهنا يمكن القول حينئذٍ في هذه الحالة بعدم تحقّق مفهوم القصاص ، وأمّا الحالات التي يكون فيها القصاص بمقدار القدر المتيقّن من الجناية فلا علم من هذا القبيل . وعليه ، إذا اكتفى المجني عليه في مقام المقاصّة في الضرب بالقدر المتيقّن احتياطاً من الوقوع في التغريب والزيادة والنقصان في استيفاء حقّه لم يكن مخالفاً بذلك في تحقيق المماثلة بين القصاص والجناية ، بل بناءً على

اشتراط المماثلة الدقيقة بينهما يلزم عدم جواز القصاص البتة : لتعذر ذلك في جميع الجنايات - سيما الجراحات - حيث لا تتحقق المماثلة العقلية الدقيقة ، ولا سبيل للمجني عليه سوى القبول بالقدر المتيقن الذي يمكن تحقيقه . وبعبارة أخرى : إن المساواة والمماثلة بين القصاص والجناية أمر عرفي لا يحتاج إلى المدافعة غير العرفية ^(١٠٠) .

٤ - من الفروع المهمة في بحث قصاص العضو وقصاص النفس التبعض في القصاص ، فهل للمجني عليه أو وليّ الدم الاكتفاء بالمقاصة في بعض عضو المجني عليه ، أو استبدال قصاص النفس بقصاص العضو والمطالبة بالدية أو الأرش في قبال ما أنقص في استيفاء الحق بالمقاصة ، أو العفو عن الجاني ، أو المصالحة معه ؟ وإذا جاز ذلك فهل هو مشروط برضا الجاني ؟

أجاب بعض المراجع المعاصرين - كالشيخ محمد تقي بهجت والشيخ جواد التبريزي والشيخ محمد الفاضل اللنكراني والشيخ لطف الله الصافي والشيخ ناصر مكارم الشيرازي - بالمنع وعدم جواز التبعض مطلقاً بأي نحو كان ، وأن رضا الجاني لا يؤثر في الحكم بالجواز . نعم ، انفرد السيد عبد الكريم الأردبيلي بالقول بالجواز مع رضا الجاني بذلك ^(١٠١) . وقد أفتوا بذلك أيضاً في استفتاء على التبعض في قصاص العضو عدا الشيخ مكارم الشيرازي الذي أفتى بالجواز في فرض رضا الجاني بذلك ^(١٠٢) .

وعليه ، فإن أكثر المعاصرين لا يفتون بجواز التبعض في قصاص العضو مع عدم الضرورة الداعية للتبعض ، وإنما لمحض إرادة المجني عليه ذلك ، أو لتراضي الطرفين بذلك ، وهذا الرأي ينسجم مع رأي الفقهاء السابقين ^(١٠٣) .

ولكن ثمة فرع فقهي مطروح في البحوث الفقهية يشير بنحو من الأنحاء إلى جواز التبعض في قصاص العضو ولم تكن هناك ضرورة لذلك . ولكن لا بد أن يعلم مسبقاً أن الجاني في قصاص العضو إذا كان ذكراً والمجني عليه أنثى -

ما لم تبلغ الدية في ذلك ثلث الدية كاملة - فإن للمرأة هنا حقّ المقاصّة ولا يجب أن تدفع شيئاً للرجل ، أمّا إذا بلغت الثلث فإنّ لها أن تقتصّ من الرجل فيما لو دفعت له نصف الدية . ومع وجود هكذا حكم إجماعي لدى الشيعة فإنّ العلامة الحلّي طرح في « القواعد » فرعاً فقهيّاً فيما يرتبط بذلك ، مفاده : أنّه لو كانت دية الجناية على المرأة ثلث الدية أو أكثر فهل يجوز للمرأة أن تكتفي بقصاص نصف الجناية فقط والامتناع عن فاضل الدية ؟ ومثال ذلك - الذي طرحه وتابعه عليه الآخرون بعده - : هو ما لو قطع الرجل أربعة أصابع من المرأة فإنّ الدية لمّا كانت أكثر من ثلث الدية كاملة (٤٠ بغيراً) فإنّ للمرأة القصاص في قطع أصابعه الأربع فيما لو أعطته نصف الدية ، ولكن في مثل هذه الحال هل يجوز للمرأة قصاص إصبعين منه لتكتفي عن دفع نصف دية الأصابع الأربعة ؟

اقتصر العلامة الحلّي في مقام الجواب بالاستشكال في مثل هذه الصورة ، وأشكّل منه لديه ما لو اقتصّت من ثلاثة أصابع فقط وامتنعت عن دفع الدية (١٠٤) . ولكن ولده فخر المحقّقين اختار الجواز في الإيضاح وصاحب الجواهر ، ومن المعاصرين : السيّد محمد الشيرازي والسيّد عبد الكريم الأردبيلي (١٠٥) ، ومنعه من المعاصرين : السيّد محمّد صادق الروحاني والشيخ الفاضل اللكراني والسيّد المدني الكاشاني (١٠٦) . وتردّد في المسألة - كالعلامة الحلّي - : الشهيد الثاني والفاضل الهندي وصاحب الرياض (١٠٧) .

نعم ، لو كان المجني عليه مضطراً للتبويض - كما لو لم يمكن مراعاة المماثلة والمساواة في القصاص - فإنّه يجوز التبويض في القصاص ، كما في الحالات التالية :

أ - أن تقع الجناية على عضو لا يمكن الاقتصاص منه ، كما لو وقع القطع ما بين مفصلين كعظم الساعد - دون ما لو كان على مفصل العظم كالمرفق والكف والزند فإنّه يمكن قصاصها - حيث تصعب المماثلة في القصاص منه ويحتمل فيه

السراية ؛ ومن هنا أفتى الفقهاء في مثل هذه الحال بالقصاص من المفصل . كما لو كان القطع في اليد من الساعد فيكون القصاص من مفصل الزند ، أو كان من العضد فيكون القصاص من المرفق وتؤخذ حكومة (أرش) الزائد ^(١٠٨) . ولم يخالف في ذلك إلا بعض المعاصرين ، حيث أفتوا بأخذ الدية في صورة عدم إمكان المماثلة ^(١٠٩) .

ب - إذا كان بعض أعضاء المجني عليه مصاباً بالشلل مثلاً وكان نفس ذلك العضو من الجاني صحيحاً ، فإنه يقتصر من الجاني بمقدار العضو الصحيح من المجني عليه ، ويدفع عن باقي عضو المجني عليه الدية والأرش ، كما لو كان إصبعاً المجني عليه سالمين وسائر الأصابع شلاء مثلاً ، فيقتصر من الجاني بمقدار الإصبعين السالمين ويؤخذ منه دية الأصابع الشلاء وهي ثلث دية الصحيحة . وهكذا الأمر بالنسبة لباقي أقسام اليد إذا وقعت عليها الجناية وكانت معيبة - كالكف والمفصل والساعد والمرفق - فإنه يدفع فيها الأرش ^(١١٠) .

ج - لو كان عضو المجني عليه ناقصاً - كاليد إذا كانت فاقدة لبعض الأصابع - فقد أفتى بعض الفقهاء بالقصاص وبالدية والأرش فيما قابل المعيب منها أي الأصابع ^(١١١) ، فيما أفتى الأكثر بجواز القصاص إذا لم يؤد إلى قطع ما كان المجني عليه فاقداً له ، فلو كان المجني عليه فاقداً لإصبعين من أصابع يده - مثلاً - فإنه يقتصر من الأصابع الثلاث من يد الجاني وتدفع الدية أو الأرش فيما قابل الكف أو الساعد لو كانا جزء الجناية ؛ لأن الاقتصاص منهما يؤدي إلى قطع ما كان المجني عليه فاقداً لصحيحه ؛ بمعنى أنه لم يقع عليها جناية من قبل الجاني الذي يقتصر منه ^(١١٢) .

د - إذ أدى القصاص في بعض الجراحات - كالمنقطة والمأمومة - إلى التفرير بالنفس أو التعدي عن موضع الجناية فلا يجوز القصاص بالاتفاق . نعم ، يجوز

على رأي مثل الشيخ الطوسي والمحقق والعلامة أن يقتصر المجني عليه بالأقل من الجناية - كالموضحة مثلاً - ويأخذ الأرض في الباقي (١١٣) .

هـ - لو كان للجاني أو المجني عليه عضو زائد كالإصبع مثلاً ، فالحكم في بعض فروض المسألة هو التبعض في القصاص والاكتفاء بقصاص البعض ، ونحيل القارئ للتفصيل على المصادر في الهامش خوف الإطالة في فروع المسألة (١١٤) .

والحاصل : أن أكثر الفقهاء يرون لزوم المساواة والمماثلة في حال التمكن من ذلك ، وفي حال التعذر والضرورة يُكتفى بالأقل رعايةً لحق المجني عليه . وليس في المسألة نصّ خاصّ يُستند إليه في التبعض عند القائلين به ، وإنما المستند في ذلك لديهم هو ما يفهم من روح حكم القصاص ؛ لأنهم استفادوا من تأكيد الشرع على موضوع القصاص - الذي يقتضي المساواة والتماثل بين الجناية والعقوبة - تحقيق العدالة ، فلو تعذرت المساواة والمماثلة جاز التبعض في القصاص مراعاةً لتحقيق العدالة ، وإن كان يمكن القول بأن مثل هذه الاستفادة من روح القانون ستؤدي - ما لم تتعارض مع النقل - إلى جواز التبعض حتى في حال عدم الضرورة سواء كان ذلك بتوافق الطرفين أو حتى مع عدم رضا الجاني .

وقد أفتى بعض المعاصرين - كما تقدّم - بجواز التبعض عند عدم الضرورة مع رضا الطرفين معاً ، ولكن لا داعي لمثل هذا التوسّع في مقام إثبات جواز القصاص في الضرب وعدم وجود المانع من إجرائه ؛ إذ لا يخلو الحال : إمّا أن يكون القصاص في الضرب ممكناً وتحقّق شرط المماثلة والمساواة حاصلاً فيجوز القصاص حينئذٍ للعمومات والأدلة الخاصة في جوازه وعدم وجود المانع، وإمّا ألا يكون شرط المماثلة والمساواة ممكناً ، وهنا يمكن - كما هي فتوى

الفقهاء في الموارد المشابهة - رعاية لحق المجني عليه الاكتفاء في القصاص بالأقل من الجناية ، والمطالبة فيما زاد بالأرث أو العفو .

النتيجة :

يُعلم ممّا سبق أنّ المستفاد من العمومات - التي تقرّر حكم العقل وسيرة العقلاء بلزوم مساواة الجناية مع العقوبة - مشروعية القصاص في الضرب . ويؤيد ذلك أو يدلّ عليه بعض الروايات وسيرة المتشرّعة ، وما يتوهم كونه مانعاً والذي طرحه بعض الفقهاء في مقابل هذا الشمول للعمومات لا يصلح للمانعية . وعليه ، فإنّ كلّ ضربة يصدق عليها عنوان الظلم والتعدي^(١١٥) يثبت فيها القصاص ، فإذا لم تكن المساواة والمماثلة ممكنة في القصاص اكتُفي بالقدر المتيقّن والأقلّ من الجناية .

الهوامش

- (١) مهذب الأحكام (السبزواري) ٢٨ : ١٨١ .
- (٢) البقرة : ١٧٩ .
- (٣) أنظر : مادة (جرح) في مقاييس اللغة ، مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، الإفصاح في فقه اللغة ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم .
- (٤) حقوق جزاي اختصاصي (ايرج كدوزيان) : ١١٩ (فارسي) .
- (٥) المقنعة : ٧٦١ .
- (٦) النهاية : ٧٧٥ .
- (٧) قواعد الأحكام ٣ : ٦٤٢ .
- (٨) كشف اللثام ١١ : ٢٢١ ، مفتاح الكرامة ١٠ : ١٨٥ ، حتّى أن بعض شراح القواعد - كفخر المحققين في « إيضاح الفوائد » والسيد الأعرجي في « كنز الفوائد » - لم يتعرضوا بشيء لعبارة المتن في بحث القصاص .
- (٩) الجامع للشرائع : ٥٩٩ .
- (١٠) جواهر الكلام ٤٢ : ٢٩٧ .
- (١١) الجامع للشرائع : ٥٧٢ .
- (١٢) مفتاح الكرامة ١٠ : ١٨٥ .
- (١٣) طرحت هذه المسألة بشكل نادر في فقه المذاهب الاسلامية ، فلم تتعرض الموسوعة الفقهية الكويتية - على سبيل المثال - لهذا البحث في أي من مقالاتها المرتبطة بهذا البحث ، انظر : الموسوعة الفقهية ١٦ : ٦٣ (بحث : الجناية على ما دون النفس) و ٢٨ : ١٧٥ (بحث : الضرب) و ١٥ : ١٣٥ (بحث : الجراح) و ٣٣ : ٢٥٩ (بحث : قصاص) .
- (١٤) زبدة البيان : ٦٨٠ .
- (١٥) وسائل الشريعة ٢٩ : ١٨٢ ، ب ١٩ من قصاص الطرف .
- (١٦) فقه الإمام الصادق عليه السلام ٦ : ٣٠٦ و ٣٣٢ .

(١٧) منهاج الصالحين ٣ : ٢٨٥ . قاله مسألة ١٨٣ : في ثبوت القصاص في الضرب بالسوط وغيره وفي اللطمة ونحوها إشكال ، والأحوط وجوباً الاقتصاص على الدية . وجاء في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت (عليه السلام) ٥ : ٥٢٩ : « لا قصاص في ضربة على الخد إذا لم ينشأ عنها جرح ولا ذهاب منفعة ولا عقل منها ، ولا قصاص من ضربة بيد أو رجل بغير وجه كصفع بقفا لم ينشأ عنها جرح ولا ذهاب منفعة كاللطمة .. أمّا الضرب بالسوط فيجب في عمداه القصاص وإن لم ينشأ عنه جرح ولا ذهاب منفعة : لأنّ الضرب بالسوط عُهد للأدب والحدود ، وليس فيه تالف في العادة » .

(١٨) جامع المسائل ٢ : ٥٢٤ و ٥٢٧ .

(١٩) استفتاءات جديد ٢ : ٥٢٦ و ٥٢٧ .

(٢٠) مجموعة نظريات مشورتى فقهى در امور كيفرى ٦ : ١٥٥ .

(٢١) وسائل الشيعة ٢٩ : ١٨٢ ، ب ٢٠ من قصاص الطرف ، ح ١ .

(٢٢) المقنع : ٥٢٣ ، المقنعة : ٧٦١ ، المراسم : ٢٤٢ ، النهاية : ٧٧٠ .

(٢٣) الخلاف ٥ : ٢٩٩ .

(٢٤) السرائر ٣ : ٣٩٥ .

(٢٥) شرائع الإسلام ٤ : ١٠٣٨ ، المختصر النافع : ٣٠٢ .

(٢٦) قواعد الأحكام ٣ : ٦٨١ ، مختلف الشيعة ٩ : ٣٩١ .

(٢٧) المهذب البارع ٥ : ٣٥٢ ، الروضة البهية ١٠ : ٢٥٣ ، مسالك الأفهام ١٥ : ٤٤٢ ، مجمع

الفائدة ١٤ : ٤٢٥ ، كشف اللثام ١١ : ٣٨٧ ، رياض المسائل ٢ : ٥٥٣ .

(٢٨) جواهر الكلام ٤٣ : ٢٨٨ .

(٢٩) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٣٦٩ ، تحرير الوسيلة ٢ : ١٤٧ ، فقه الصادق ٢٦ : ٢٩٨ .

(٣٠) البقرة : ١٩٤ .

(٣١) النحل : ١٢٦ .

(٣٢) الشورى : ٤٠ .

(٣٣) الشورى : ٤١ .

(٣٤) الحج : ٦٠ .

(٣٥) كشف اللثام ١١ : ٢٢١ ، مفتاح الكرامة ١٠ : ١٨٥ .

(٣٦) زبدة البيان : ٦٨٠ ، وانظر : ٢٩٦ .

- (٣٧) الروضة البهية ١٠ : ١١ ، وانظر أيضاً - مع اختلاف يسير - : رياض المسائل ٢ : ٥٠٠ ، جواهر الكلام ٤٢ : ٧ ، مهذب الأحكام ٢٨ : ١٨١ ، الفقه (السيد محمد الشيرازي) ٨٩ : ٥ . ولعله يمكن اعتبار هذا التعريف فتواهم لجواز القصاص في الضرب .
- (٣٨) وسائل الشيعة ٢٩ : ١٨٢ ، الباب ١٩ من قصاص الطرف ، ح ١ .
- (٣٩) تهذيب الاحكام ١ : ٤٠٨ .
- (٤٠) لمزيد من الاطلاع راجع : معجم رجال الحديث ٥ : ٣٥٥ . تهذيب المقال ٢ : ٣١٨ . مباني تكملة المنهاج ٢ : ٩٤ .
- (٤١) الدر المنضود (السيد الكلبايكاني) ٢ : ٤٠٠ .
- (٤٢) كشف اللثام ١١ : ٢٢١ .
- (٤٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٢٨٤ ، ح ١ مما يكتسب به ٩ : ١٦ ، ب ١ من القصاص في النفس ، ح ١٨ وص ٢١ ، ب ٤ ، ح ١ و ٢ ، وص ٢٢ ، ح ٦ ، وص ٢٣ ، ح ٩ ، ح ١٠ وب ٨ ، وص ٢٨ ، ح ٥ ، وص ٢٩ ، ح ٧ .
- (٤٤) مستدرک الوسائل ١٨ : ٢١٥ و ٢١٨ ، ب ٤ و ٨ من القصاص في النفس .
- (٤٥) المسند (الإمام الشافعي) : ١٩٨ ، السنن الكبرى ٨ : ٢٦ ، مجمع الزوائد ٤ : ٢٣٢ ، كنز العمال ١٦ : ٢٥٤ ، ج ٥ : ٨٧٢ .
- (٤٦) السنن الكبرى ٨ : ٢٦ ، كنز العمال ١٦ : ٤٩ .
- (٤٧) المستدرک (الحاكم النيسابوري) ٤ : ٣٤٩ .
- (٤٨) وسائل الشيعة ٢٩ : ١٦ ، ب ١ من قصاص النفس ، ح ١٨ .
- (٤٩) المصدر السابق : ٢٠ ، ب ٤ من قصاص النفس ، ح ١ .
- (٥٠) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٥١) وسائل الشيعة ٢٩ : ١٦ ، ب ١ من القصاص في النفس ، ح ١٨ ، وص ٢١ ، ح ١ و ٣ .
- (٥٢) مختلف الشيعة ١ : ٢٢٣ ، تذكرة الفقهاء ٧ : ٣٤٦ ، الذكري : ٢٦ ، الروضة البهية ٦ : ١٨٤ ، جواهر الكلام ١٢ : ١٤٥ ، قوانين الأصول : ٤٣٤ ، فوائد الأصول ١ : ٥٠١ ، أصول الفقه ١ : ١١٢ ، كفاية الأصول : ٢٠٦ .
- (٥٣) مسالك الأفهام ٧ : ٢٨٤ ، جواهر الكلام ١٢ : ١٤٥ ، أصول الفقه ١ : ١١٣ .
- (٥٤) الظاهر أن مورد الرواية أقرب إلى مفهوم القلب ؛ وذلك لعدم وجود الموصوف في الكلام .
- (٥٥) وسائل الشيعة ٤ : ٢٠١ ، ب ٢١ من المواقيت ، ح ٧ .

- (٥٦) وسائل الشريعة ٥ : ٣٣٢ ، ب ٢٠ من أحكام المساكن .
- (٥٧) المصدر السابق ١١ : ٤٨٣ ، ب ١٠ من أحكام الدواب ، ح ٦ - ٨ .
- (٥٨) المصدر السابق ١٦ : ٢٨٠ ، ب ٤١ من الأمر بالمعروف ، ح ٧ .
- (٥٩) المصدر السابق : ٢٨١ .
- (٦٠) المصدر السابق ٢٠ : ١٣٧ - ١٣٨ ، ب ٦٩ من النكاح وآدابه .
- (٦١) المصدر السابق : ١٥٨ ، ب ٧٩ من النكاح وآدابه ، ح ١ ، ٢ ، ٥ .
- (٦٢) المصدر السابق : ١٦٥ .
- (٦٣) مستدرک الوسائل ١١ : ٣٧٥ ، بحار الأنوار ٧٤ : ١٦٥ .
- (٦٤) المصدر السابق ١٢ : ١٠٩ .
- (٦٥) المصدر السابق ١٣ : ٩٦ ، بحار الأنوار ١٠٠ : ٧٨ .
- (٦٦) بحار الأنوار ٢٢ : ١٣٩ « قوله : غير قاتله ، أي مريد قتله ، أو غير قاتل من هو وليّ دمه . قوله : غير ضاربه ، أي مريد ضربه أو من يضربه » مرآة العقول ٢٤ : ١٠ « غير قاتله أي مريد قتله أو قاتل مورثة » روضة المتقين ١٠ : ٢٧٤ « من قتل غير قاتله أي من أراد قتله تجوزاً . ومن ضرب غير ضاربه أي من يريد ضربه أو قصاصاً » .
- (٦٧) شرح أصول الكافي ١١ : ٤٣٠ .
- (٦٨) سبل السلام ٣ : ٣٤٩ .
- (٦٩) منهاج الصالحين ٣ : ٢٧٤ .
- (٧٠) الأم (للشافعي) ٦ : ٢٦ .
- (٧١) المجموع (للنووي) ١٨ : ٣٨٠ و ٣٨٤ .
- (٧٢) المغني (لابن قدامة) ٩ : ٤٧٧ .
- (٧٣) أحكام القرآن (للجهاد) ١ : ١٦٤ .
- (٧٤) النساء : ٣٤ .
- (٧٥) النوادر : ١٨٥ ، تفسير ابن كثير ١ : ٥٠٣ ، بحار الأنوار ١٠٠ : ٢٥١ ، نقلاً عن النوادر .
- (٧٦) دعائم الإسلام ٢ : ٢١٧ ، مجمع البيان ٣ : ٧٩ .
- (٧٧) جامع البيان ٥ : ٨٢ ، أسباب نزول الآيات : ١٠٠ ، الجامع الأحكام القرآن ٥ : ١٦٨ ، الدر المنثور ٢ : ١٥١ .
- (٧٨) الأمالي : ٧٣٤ ، روضة الواعظين : ٧٣ ، مناقب آل أبي طالب ١ : ٢٠٢ ، بحار الأنوار ٢٢ : ٥٠٨ . ووردت هذه الرواية في مصادر أهل السنة ، أنظر : مجمع الزوائد ٩ : ٢٧ ، المعجم الكبير ٣ : ٥٩ .

- (٧٩) جامع البيان ٥ : ٨٢ ، أسباب نزول الآيات : ١٠٠ ، الجامع لأحكام القرآن ٥ : ١٦٨ ، الدر المنثور ٢ : ١٥١ .
- (٨٠) نهج البلاغة ٢ : ٩٥ ، الخطبة ١٧٦ ، بحار الأنوار ٧ : ٢٧١ .
- (٨١) وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٧٢ ، ب ٨ من بقية الحدود ، ح ٢ .
- (٨٢) مباني تكملة المنهاج ١ : ٣٤١ .
- (٨٣) السنن الكبرى ٨ : ٤٩ ، كنز العمال ١٥ : ٨٦ .
- (٨٤) المستدرک ٤ : ٣٣١ ، كنز العمال ١٥ : ٨٨ .
- (٨٥) مجمع الزوائد ١٠ : ٣٥٣ ، كنز العمال ١٥ : ٦ .
- (٨٦) كنز العمال ١٥ : ٩١ .
- (٨٧) المصدر السابق : ٩٢ .
- (٨٨) المصدر السابق : ٨٤ .
- (٨٩) صحيح البخاري ٨ : ٤٢ ، السنن الكبرى ٨ : ٦٥ .
- (٩٠) السنن الكبرى ٨ : ٤٨ ، كنز العمال ١٢ : ٦٥٩ .
- (٩١) مجمع الزوائد ١٠ : ٣٥٣ ، كنز العمال ١٥ : ٦ .
- (٩٢) كنز العمال ٥ : ٤٦٣ .
- (٩٣) المصدر السابق ١٥ : ٦٩ .
- (٩٤) مجمع الزوائد ٦ : ٢٨٩ .
- (٩٥) البداية والنهاية ٩ : ٥٧ .
- (٩٦) أنظر : الغدير ٩ : ١٨ .
- (٩٧) كشف اللثام ١١ : ٢٢١ .
- (٩٨) مفتاح الكرامة ١٠ : ١٨٥ .
- (٩٩) أنظر : السنن الكبرى ٨ : ٦٥ .
- (١٠٠) أنظر : ما وراء الفقه ٩ : ١٢٥ .
- (١٠١) مجموعة الآراء الفقهية القضائية في القضايا الجزائية ١ : ١٥٥ (فارسي) .
- (١٠٢) المصدر السابق : ١٥٧ .
- (١٠٣) المصدر السابق .
- (١٠٤) قواعد الأحكام ٣ : ٥٩٤ .

- (١٠٥) إيضاح الفوائد ٤ : ٥٧٢ ، جواهر الكلام ٤٢ : ٨٨ ، الفقه ٨٩ : ١٣٨ ، فقه القصاص : ١٥٦ .
- (١٠٦) فقه الصادق ٢٦ : ١٤٢ ، تفصيل الشريعة (القصاص) : ١٢٦ ، كتاب القصاص : ٤٤ .
- (١٠٧) الروضة البهية ١٠ : ٤١ ، مسالك الأفهام ١٥ : ١١١ ، كشف اللثام ١١ : ٤٨ ، رياض المسائل ٢ : ٥٠٥ .
- (١٠٨) المبسوط ٧ : ٧٩ ، الوسيلة : ٤٥٢ ، شرائع الإسلام ٤ : ١٠١٢ ، قواعد الأحكام ٣ : ٦٣٧ ، إرشاد الأذهان ٢ : ٢٠٨ ، تحرير الأحكام ٢ : ٢٦٠ ، مسالك الأفهام ١٥ : ٢٩٤ ، مجمع الفائدة والبرهان ١٤ : ١٠١ ، كشف اللثام ٢ : ٤٧٤ ، جواهر الكلام ٤٢ : ٤٠٠ .
- (١٠٩) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٧٨ .
- (١١٠) المبسوط ٧ : ٨٤ ، جواهر الفقه : ٢١٥ ، قواعد الأحكام ٣ : ٦٣٢ ، كشف اللثام ١١ : ١٨٠ ، جواهر الكلام ٤٢ : ٣٥٠ .
- (١١١) جواهر الكلام ٤٢ : ٣٩٨ ، فقه الصادق ٢٦ : ١٦٧ .
- (١١٢) تحرير الأحكام ٢ : ٢٥٧ و ٢٦٠ ، مسالك الأفهام ١٥ : ٢٩٢ ، كشف اللثام ٢ : ٤٧١ ، رياض المسائل ٢ : ٥٢٨ .
- (١١٣) المبسوط ٧ : ١٢٢ ، شرائع الإسلام ٤ : ١٠٤٢ ، قواعد الأحكام ٣ : ٦٩٠ ، تحرير الأحكام ٢ : ٢٧٦ ، مسالك الأفهام ١٥ : ٤٥٨ ، مجمع الفائدة ١٤ : ٤٦٣ ، مفاتيح الشرائع ٢ : ١٣٠ ، كشف اللثام ٢ : ٥١٥ ، مفتاح الكرامة ١٠ : ٤٨٥ ، رياض المسائل ٢ : ٥٢٥ ، جواهر الكلام ٤٢ : ٣٥٤ و ٤٣ : ٣٣٦ ، الفقه ٨٩ : ٤١٤ ، تنقيح مباني الأحكام (القصاص) : ٢٩٠ .
- (١١٤) المبسوط ٧ : ٨٦ ، شرائع الإسلام ٤ : ١٠١٢ ، قواعد الأحكام ٣ : ٦٣٤ ، إرشاد الأذهان ٢ : ٢١٠ ، تحرير الأحكام ٢ : ٢٦٠ ، إيضاح الفوائد ٤ : ٦٣٦ ، مسالك الأفهام ١٥ : ٢٩٥ ، مجمع الفائدة ١٤ : ١١٩ ، كشف اللثام ٢ : ٤٧٣ ، جواهر الكلام ٤٢ : ٣٩٦ و ٤٠٣ ، مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٧٩ ، تحرير الوسيلة ٢ : ٥٥٠ .
- (١١٥) تقدّم في البحث خروج الضربات الخفيفة التي لا يصدق عليها الظلم والتعدي .

الشرعية وحقوق الحيوان

استعراض لأحكام الحيوان في الفقه الإمامي

□ الشيخ أبو القاسم المقيمي

المقدمة :

لا زالت البشرية - ومنذ بدء عصر العلم والتكنولوجيا والتقدم الصناعي - سكرى في هذا التطور الصناعي ، فهي لا تفكر بشيء سوى المزيد من الانتاج والاستفادة القصوى من البيئة والطبيعة بما فيها من معادن وغابات وبحار ، فتصرف الانسان وبلا رحمة في الطبيعة التي يعيش بين أكنافها حتى وجد نفسه في مستنقع رهيب من التغيرات البيئية ، وصار يشهد عالم الطبيعة يسير نحو الفناء .

من هنا - وفي القرن الماضي - لفتت هذه المشاهد المرعبة التي أصابت الطبيعة من فناء مختلف الحيوانات وانقراضها نظر من يهتم شأن الطبيعة فبادر إلى حمايتها ووضع القوانين - وإن كانت ناقصة - من أجل الحفاظ على الطبيعة ، فوضع - وللمرة الأولى - في الغرب تزامناً مع النهضة الصناعية في العالم سنة ١٨٢٢ م قانوناً لحماية الحيوانات صوت عليه البرلمان البريطاني . وقد تضمن القانون المذكور عدة بنود تتعلق بكيفية الاستفادة منها للحما ، والنقل وإجراء المصارعة فيما بينها وإبادة المواد السامة وقطع ذنب الحصان وصيد بعض الحيوانات كالغزال ليلاً ومواجهة الأمراض التي تصاب بها والتخدير قبل الذبح^(١) .

ومن جملة إشكاليات هذه القوانين - مضافاً إلى أنها وضعت في قرون متأخرة - كونها غير شاملة وجزئية وإن أُجريت عليها في العقود الأخيرة بعض التعديلات التي أخذت في بعض الموارد منحى الافراط .

أمّا موقف الفقه الاسلامي من الحيوانات فقد وضع قوانين كلية وشاملة في هذا الشأن من قبيل تربيتهما والمحافظة عليها وكيفية الاستفادة منها والمنع من إيذاها وغير ذلك . كما أخذت الشريعة بنظر الاعتبار البيئة وما يتعلق بها وكذا أهمية رعاية شؤون الحيوانات وحقوقها فأعطتها بذلك مكانتها المناسبة برؤية تنسجم مع العدل والانصاف في المعاملة مع الحيوان . ففي الفقه مسائل وفروع كثيرة ترتبط بالبيئة والحيوانات أناط الشارع المقدس أمر إجرائها وتنفيذها إلى الحكومة ، بل اعتبر الشخص مسؤولاً عنها قبال الخالق جلّ شأنه .

وقبل الشروع بالبحث نرى من اللازم التنبيه على أمور :

١ - إنّ قوانين حماية الاسلام للحيوانات يمكن التعبير عنها بالحقوق أيضاً ، كما ورد التصريح بذلك في بعض النصوص الروائية والفقهية ، وقد وضعت هذه القوانين للحيوانات باعتبار تمتّعها بالاحترام ولها نوع إدراك وشعور .

ونذكر نموذجاً على استعمال لفظ الحقوق في بعض الروايات نحو ما رواه النوفلي عن إسماعيل بن مسلم السكوني عن الامام الصادق (عليه السلام) أنّه قال : « للدابة على صاحبها سبعة حقوق » ^(٢) فإنّه يعلم إجمالاً من ذلك إطلاق الحق على الأحكام المرتبطة بالحيوان .

ثم إنّّه لا يخفى الفرق بين حقوق الحيوان وخصائص حق الانسان ، ومن هنا يفتتح البحث في أنّه هل يطلق الحق بمعناه الاصطلاحي في الفقه على الأحكام الموضوعية للحيوان أم لا ؟

اختلف الفقهاء في بيان ماهية الحق ، فذهب الشيخ الأنصاري (رحمته الله) إلى اعتباره نوعاً من السلطنة في قبال الملكية ^(٣) . بينما ذهب بعض المحققين إلى أنّه مرتبة

ضعيفة من الملك ونوع من أنواعه . إذن ، فالحق والملكية والسلطنة بمعنى واحد ، وإن كان الحق أخص منهما ^(٤) . واعتبر آخرون الحق بأنه أمر اعتباري خاص يكون له أثره الخاص بما يتناسب مع كلّ مورد استعمل فيه ^(٥) .

ومن خصائص حقوق الانسان قبولها للاسقاط والانتقال ، فإن لم تكن قابلة لذلك كانت من الأحكام . فبناءً على أنّ الحق هو نوع من السلطنة أو مرتبة من الملك لا يمكن إطلاقه على الأحكام المرتبطة بالحيوان . وبناءً على أنّه أمر اعتباري يراعى فيه مصلحة ذي الحق فيمكن الاطلاق .

على أنّه لم يفرّق البعض بين الحق والحكم من حيث الحقيقة والماهية ؛ لكونهما في نظره من الأمور الاعتبارية التي يكون قوامها بيد الشارع المقدّس ، وأنها جميعاً تكون من الأحكام الشرعية وإن اختلفا في بعض الآثار كقابلية الإسقاط وعدمه ، لكن هذا لا يعدّ فرقاً أساسياً بينهما ، بل على الانسان العمل بهما والخروج عن عهديهما ^(٦) .

ولا يخفى أنّ عدم قبول الاسقاط بالنسبة للحيوان يزيد الوضع تعقيداً ؛ لأنّ الطريق الوحيد للخروج عن عهديه هو رعاية حقوق الحيوان ، فإنّه إن تمكن الإنسان من إرضاء ذوي الحقوق والخروج عن عهده ما في ذمته ، فإنّه لا يستطيع فعل ذلك بالنسبة للحيوانات لعدم قابلية اسقاط الحقوق فيها ، بل يكون الانسان مكلفاً بأحكامها والعمل على تطبيقها .

وكيف كان ، فإنّنا سواء أطلقنا على الأحكام المتعلقة بالحيوان والواردة في النصوص الفقهية حقوقاً أم لا ، فإنّ ذلك لا يضرّ بمقصودنا الأصلي في هذا البحث وهو إثبات رعاية الإسلام للحيوانات وحمايتها وعدم جواز إيذاء الانسان لها . فما نراه اليوم في العالم من التعبير عن ذلك بحقوق الحيوان والتي حاولت بعض الدول وضع قوانين لها سوف تثبته بوضوح ونجده في الاسلام بصورة أكمل وأشمل .

٣ - سوف نتعرض في هذا البحث إلى كلمات الفقهاء سيما القدماء ممّن أوردوا أحكام الحيوان دون التأكيد على الجانب الاستدلالي وما يرد عليه من مناقشة . وقد حاولنا نقل بعض النصوص من الكتب المعتبرة زيادة في توثيق ما نذكره من أحكام وقوانين ، وسعينا جهد الإمكان لإيراد نصوص من كتب فقهية متقدمة زماناً ليكون ما فيها شاهداً على قدم هذه القوانين والأحكام في كتب الامامية ، نظير ما في كتاب الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي وابن حمزة والمحقق الحلي والعلامة الحلي والشهيد الأول والثاني وغيرهم رحمهم الله ، وسوف نرى أنّ هذه الأحكام ترجع زماناً إلى عصر النبي ﷺ وما روي عنه من أحاديث وإلى زمان الأئمة المعصومين عليهم السلام وما ورد عنهم في هذا المقام ، إضافة لما ورد منها في كتاب الله العزيز ، وحينئذ يعود تاريخ هذه الأحكام إلى ما يقرب من أربعة عشر قرناً ممّا يجعلها تمتاز عن سائر قوانين الدول الغربية المعمول بها اليوم .

٤ - سوف نذكر في كلّ مورد من موارد حقوق الحيوان - تنميماً للفائدة ، مضافاً إلى ما نوردته من نصوص فقهية - بعض الروايات التي استفاد منها الفقهاء في إثبات هذه القوانين لنحيط القارئ بما ورد من أدلة ومستندات لهذه الحقوق في كلمات الفقهاء وفتاويهم . أمّا ما يرتبط باستحباب اقتناء الحيوانات وحفظها وغير ذلك ممّا ورد في الروايات فسوف نترك البحث فيه لمجال آخر .

٥ - نظراً إلى اعتراف المسؤولين عن حماية الحيوان بعدم وجود قوانين جامعة في البلاد لحماية الحيوان عدا قانون المنع عن الصيد ^(٧) ، يمكن أن تساهم هذه الدراسة في تقديم مقترحات أفضل لما يتعلّق بقوانين حماية الحيوان ، ومن أجل تدوين قوانين جامعة وشاملة أفضل لحقوق الحيوان .

أولاً: أسس وقواعد حقوق الحيوان

توجد في الفقه الاسلامي قوانين كثيرة تتعلّق بحماية الحيوان لابدّ من النظر في أسسها لنرى المنشأ فيها .

وليعلم أَنَّ هناك رؤية فلسفية لدى بعض الفلاسفة الاسلاميين ترى أَنَّ للعالم بأسره شعوراً وإدراكاً ، وَأَنَّ له نحو ارتباط شعوري بالخالق تعالى وإن كان إدراك ذلك بالنسبة للإنسان من خلال الطرق العادية أمر غير ممكن . ومما يؤيد هذه النظرية بعض ما ورد في القرآن الكريم من الآيات كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَُسِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (٨) .

وبناءً على هذه النظرية فإنَّ جميع ما في الوجود من أرض وسمااء وما فيهما من كواكب وأشجار وحجر يسبِّح لله تعالى وله نحو شعور بحسب خلقته . وكذلك الحيوانات أيضاً فإنَّ لها شعوراً وإدراكاً وإن كانت فاقدة لقوة النطق والعقل .

وقد وردت الإشارة إلى أَنَّ للحيوان إدراكاً كما في بعض النصوص عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ، فقد روى علي بن رثاب عن الإمام السجاد (عليه السلام) أَنَّهُ قال : « ما بهمت البهائم فلم تبهم عن أربعة : معرفتها بالربِّ (تبارك وتعالى) ، ومعرفتها بالموت ، ومعرفتها بالأنثى من الذكر ، ومعرفتها بالمرعى الخصب » (٩) .

وروى يعقوب بن سالم أيضاً عن رجل عن الإمام الصادق (عليه السلام) أَنَّهُ قال : « مهما أبهم على البهائم من شيء فلا يبهم عليها أربعة خصال : معرفة أَنَّ لها خالقاً ، ومعرفة طلب الرزق ، ومعرفة الذكر من الأنثى ، ومخافة الموت » (١٠) .

ومن هنا يمكن القول بأنَّ الشريعة الاسلامية جعلت للحيوان حرمة تستتبعها جملة من الحقوق والتكاليف الثابتة في عهدة أصحابها ، فقد صرَّح الشيخ الطوسي في مقام تعليل وجوب النفقة على الحيوان فقال : « لأنَّ لها حرمة » (١١) ، وقال العلامة الحلي في كتاب الإجارة : « لأنَّ للحيوان حرمة في نفسه » (١٢) .

ثانياً : حقوق الحيوان بلحاظ الحفظ والرعاية

وردت في الاسلام أحكام عامة وشاملة بالنسبة لحفظ الحيوان ورعايته وضرورة الاهتمام بطعامه ومربضه ، وتوفير الظروف الصحية المناسبة له

وغير ذلك ، فبعض تلك الأحكام والقوانين هي من وظائف مالك الحيوان وصاحبه ، والبعض الآخر منها هو من وظائف عامة الناس ، بل صرّحت بعض النصوص الفقهية بجواز رفع الدعوى إلى حاكم الشرع في حال إهمال صاحب الحيوان له ليرعاه ويهتم به ، وفيما يلي نستعرض جملة من حقوق الحيوان ضمن الأمور التالية :

الأمر الأول : الحقوق الثابتة على المالك

١ - الاهتمام بالحيوان ببذل الماء والطعام :

يجب على مالك الحيوان بذل الماء والطعام الكافي ^(١٣) ، وهذا بمثابة قانون كلّّي يشمل جميع الموارد بلا حاجة إلى تعيين كلّ فرد من أفراد الحيوان ، بل بما يتناسب مع نوع الحيوان وعمره ، وقد يتغيّر ذلك طبقاً لاختلاف فصول السنة ، كما ذهب إليه الشيخ الطوسي فقال : « إذا ملك بهيمة فعليه نفقتها سواء كانت ممّا يؤكل لحمها أو لا يؤكل لحمها ، والطير وغير الطير سواء ؛ لأنّ لها حرمة » ^(١٤) . وحسّر به العلامة الحليّ أيضاً ^(١٥) ، وأضاف إليه الشهيد الثاني قوله : « تجب النفقة على البهيمة بالعلف والسقي حيث تفتقر إليهما ... وإن كانت غير منتفع بها أو مشرفة على التلف ... فيأثم بالتقصير في إيصاله قدر كفايته » ^(١٦) . وذهب إليه أيضاً كثير من الفقهاء كالمحقّق الحليّ وابن سعيد الحليّ وفخر المحققين وصاحب الجواهر ^(١٧) ، وادّعى الفاضل الهندي عدم وجدان الخلاف في ذلك ^(١٨) .

والمستند في الفتاوى المذكورة ما ورد من النصوص التي أوصت بعرض الدابة على الماء والعلف نظير النصوص التي جعلت ذلك من الحقوق على صاحب الدابة نحو ما ورد في قوله ﷺ : « للدابة على صاحبها ستّ خصال ... يعلف إذا نزل ، ويعرض عليها الماء إذا مرّ به » ^(١٩) . وورد في بيان سبب ذلك قوله ﷺ : « حبست ما ليس له لساناً ولا يقدر على الكلام إذا جاع أو عطش فأطعميه أو اسقيه وإلا خَلّي سبيله يأكل حشائش الأرض » ^(٢٠) .

٢ - توفير الطعام والعلف للحيوان :

ولا يختص وجوب رعاية الحيوان ببذل الطعام والعلف ، بل يجب على المالك توفير ذلك للحيوان ، ولو لم يكن عنده وجب عليه الشراء ، وقد صرح بذلك العلامة الحلّي بقوله : « في كلّ حيوان ذي روح كالبهائم يجب عليه القيام في نفقة النحل ودود القرّ ، ولو لم يجد ما ينفق على مملوكه أو على الحيوان ووجد مع غيره وجب الشراء منه » ^(٢١) . وصرّح الشهيد الثاني رحمته الله بأنّه يُبقي للنحل شيئاً من العسل في الكورة . ولو احتاجت إليه - كوقت الشتاء - وجب إبقاء ما يكفيها عادة . ويستحب أن يُبقي أكثر من الكفاية ، إلا أن يضرّ بها . وديدان القرّ تعيش بورق التوت ، فعلى مالكها القيام بكفائتها منه ، وحفظها من التلف ، فإن عزّ الورق ولم يعتن بها باع الحاكم من ماله واشترى لها منه ما يكفيها . ولا يجوز إتلافها لذلك . وإذا جاء وقتها جاز تجفيف جوزها في الشمس - وإن هلكت - لتحصيل غايتها ^(٢٢) . وبذلك صرح الفاضل الهندي أيضاً فذكر في بيان سبب ذلك : أنّ احترامه لكونه ذي روح ^(٢٣) .

ومما ينبغي التنبيه عليه أنّ المالك لو امتنع عن توفير الطعام للحيوان يجبره الحاكم ويخيره بين الانفاق عليه وبيعه على ما سيأتي تفصيله ^(٢٤) .

٣ - جواز الغصب لإنقاذ حياة الحيوان :

إنّ رعاية الحيوان والاهتمام به وبحياته بلغت في الإسلام حدّاً جوّز فيه الغصب والتصرّف في مال الغير من أجل إنقاذ حياة الحيوان ، والأمر الملفت للنظر في ذلك هو صحة المقارنة بين إنقاذ حياة الإنسان وحياة الحيوان ، أي كما أنّ التصرف في مال الغير بغير إذنه جائز لغرض إنقاذ حياة الإنسان ، كذلك الأمر بالنسبة للحيوان ، ولا يخفى أنّ الحكم المذكور منجّز في الموارد التي لا سبيل آخر فيها لتوفير العلف للحيوان إلا بالتصرّف في مال الغير . يقول العلامة الحلّي في ذلك : « إن امتنع الغير من البيع كان له قهره وأخذته منه غصباً إذا لم

يجد غيره ، كما يجبر على الطعام لنفسه » (٢٥) . وذكره الشهيد الثاني أيضاً وأضاف أنه يلزمه المثل أو القيمة لو غصب العلف لإبقائها إذا لم يوجد غيره ولم يبذله المالك بالعوض (٢٦) .

وأشار الفاضل الهندي بأنّ علّة هذا الحكم هي الاشتراك في حرمة الروح ونفي الضرر ، ثم استدرك قائلاً : « والأحوط التوصل إلى الحاكم مع الإمكان وأنه إن أمكن البيع منه باع إن لم يحتج إليه ولو للشرف » (٢٧) .

٤ - تقدّم حياة الحيوان على الوضوء والغسل :

لا يخفى على أحد أهمية الصلاة في الاسلام ، وأنه يلزم المكلف الإتيان بشرائطها الواجبة التي منها الطهارة ، لكن لو دار الأمر بين صرف ما عنده من الماء في الوضوء وبين سقي حيوان أشرف على التلف يقدّم سقي الحيوان ويتيمم .

قال الشهيد الثاني : « شرط التيمم خوف العطش حاصل أو متوقّع في زمان لا يحصل فيه الماء عادة أو بقرائن الأحوال لنفس محترمة ولو حيواناً » (٢٨) .

وصرّح العلامة الحلّي وغيره من الفقهاء (٢٩) بذلك لأجل حفظ حياة الحيوان . فحكموا بالجواز .

نعم ، أشكل بعض الفقهاء كالمحقّق الحلّي وصاحب المدارك والمحدث البحراني (٣٠) في وجه جواز التيمم ، ولم يعتبروا ذلك من باب حفظ النفس المحترمة ، بل عدّوه من باب حفظ المال ، وقالوا بأنّ الخوف على الدوابّ خوف على المال ، حيث الظاهر منه أنّ جواز التيمم يبتني على الحاجة الى الحيوان ودفع الضرر المالي المتوجّه الى المالك .

ووافقهم صاحب الجواهر على ذلك ؛ لإطلاق عبارات الفقهاء ، قال : « إنّه أطلق غير واحد من الأصحاب من غير تقييد بضرر تلفها » (٣١) فلم يعتبر الوجه في احترام الحيوان كونه من المال المحترم ، بل لكونه ذا روح ونفس محترمة

معللاً ذلك بقوله : « قد يقال إنها نفوس محترمة وذوات أكباد حارة مع حرمة إيدائها بمثل ذلك ، بل هي واجبة النفقة عليه التي منها السقي ، بل في غير واحد من الأخبار المعتبرة أنَّ للدابة على صاحبها حقوقاً ، منها أن يبدأ بعلفها إذا نزل فتحترم لذلك لا من جهة المالية » (٣٢) . ثم ذكر بعض الأخبار فقال : « إلى غير ذلك من الأخبار المذكورة في كتاب المطاعم والمشارب والتجملات من كتاب الوافي مما يفيد شدة الرأفة بالدواب في أنفسها ، ولعلّه لذا صرح في المسالك بعدم الفرق بين دابته ودابة غيره ، وإن كان له الرجوع حينئذ بالثمن ، ويؤمي إليه كلام الأصحاب في باب النفقات ، وفي المنتهى عن النهاية أن فيه إشكالاً .

نعم ، قد يتجه وجوب ذبحه مع عدم التضرر وإمكان الانتفاع بلحمه وجلده ، كما أنه يتجه عدم مزاحمة الحيوانات التي ليست بمحترمة ويجب قتلها كالكلب العقور ونحوه ، بل في الذكرى وإن لم يجب قتلها كالحية والهرة الضارية » (٣٣) . وصرح بعض الفقهاء كالشهيد الثاني والفاضل الهندي (٣٤) بعدم الفرق في تقدّم سقي الحيوان على الوضوء بين كون الحيوان الضامي حيوانه أو حيوان الغير .

الأمر الثاني - حقوق الحيوان العامة

تارة ترتبط بعض التكاليف والوظائف بمالك الحيوان وشبهه خاصة ، وأخرى تكون عامة ترتبط بالحاكم أو بعامة الناس :

١ - وظيفة حاكم الشرع واجبار المالك على الاهتمام بالحيوان :

لقد أناط الاسلام بالدولة الاسلامية مسؤولية إجراء الأحكام بنحو صحيح وشامل ، وعلى الحكومة المبادرة إلى ذلك عبر مؤسساتها المختصة .

فمن ذلك ما وضعه الاسلام من وظائف على عاتق حاكم الشرع الذي يلزمه متابعة وضع الحيوان والاهتمام بطعامه وشرابه وسائر ما يحتاجه وتهيئة ذلك له .

وأهمية هذا الأمر تتضح أكثر بالرجوع إلى القوانين المعاصرة التي تعمل على أساسها بعض مؤسسات الدولة كمؤسسة حفظ البيئة وفي بعض الموارد وزارة

الصحة ومؤسسة رعاية الحيوان التي تعمل بشكل متواصل في مختلف المناطق والتي تراقب الصيد في الغابات وترعى الطيور والدواجن ، والتي فرضت عقوبات محددة للخروقات التي تحصل ، كما أنها تحاول إجبار المتصدين لرعاية الحيوان على توفير المناخ الصحي المناسب وتوفير الطعام والمكان المناسبين .

ومن خلال فتاوى الفقهاء في هذا المجال يتضح أيضاً مستند هذه القوانين ومشروعيتها ، لذا فإنه لا يمكن عدّ هذه القوانين أحكاماً وقوانين حكومية صرفة ، وأنها قائمة على أساس مصالح الوقت ، بل هي أحكام الاسلام الثابتة والمشرعة لهذا الغرض منذ البدء .

وقد صرح الشيخ الطوسي والعلامة الحلي^(٣٥) أنّ المالك لو امتنع عن الإنفاق وكان الحيوان ممّا يقع عليه الزكاة أجبر على علفه أو بيعه أو تذكيته ، فإن لم يفعل باع الحاكم عليه عقاره فيه ، فإن لم يكن له ملك أو كان بيع الدابة أنفع بيعت عليه . وهل يجبر على الإنفاق خاصة في غير المأكولة اللحم ممّا يقع عليه الزكاة للجلد أو عليه الإنفاق أو على تذكيته ؟ الأقرب ، الثاني .

ولو لم يقع عليه الزكاة أجبر على الإنفاق أو البيع . صرح المحقق النجفي^(٣٦) في هذه الصورة بأنّه إن لم يكن له ملك أو كان بيع الدابة أنفع له بيعت عليه كلاً أو كلّ يوم بقدر ما يفي بنفقتها إن أمكن ولو لم يكن بيع الكل أنفع للمالك ، وإن أمكن إجارتها بما يفي بعلفها وكانت أنفع له أوجرت . وبالجمله ، يراعي مصلحته في ذلك ؛ لكونه الولي عنه في هذا الحال . بل للحاكم ذلك بمجرّد الامتناع من غير حاجة إلى إجبار المالك على مباشرة ذلك . وعلى كل حال فما ذكرناه من التخيير مع إمكان ما فرضناه من الافراد وإلا وجب الممكن . فلو فرض عدم وقوع التذكية عليها أجبر على الإنفاق أو البيع أو نحوه دون التذكية .

وهل يجبر على الإنفاق خاصة إن امتنع البيع في غير مأكول اللحم ممّا تقع عليه التذكية للجلد أو عليه أو على التذكية أيضاً ؟ وجهان بل قولان ، أقواهما

الثاني ؛ لكون التذكية فيها في مأكل اللحم وفي كونها أحد طرق التخلص ، خلافاً للمحكي عن ظاهر المبسوط فالاول خاصة ؛ ولعلّه لكونها غير مقصودة بالذبح في أصل الشرع ، إلا أنّه كما ترى . ولو لم يوجد ما ينفق على الحيوان ووجد عند غيره وجب الشراء منه ، فإن امتنع من البيع ففي المسالك يجوز غضب العلف منه لابقائها إذا لم يوجد غيره ، كما يجوز غضبه كذلك لحفظ الانسان ، ويلزمه المثل أو القيمة ^(٣٦) .

ولا يخفى أنّ التخيير المذكور بين الموارد الثلاثة المتقدّمة يجعلها واجبة جميعاً مع الإمكان ، وإلا فالواجب الفرد الممكن منها فقط .

٢ - رعاية الحيوان وجوب كفائي :

صرّح الفقهاء في كتبهم أنّ رعاية الحيوان وإنجاءه من المهالك من الواجبات الكفائية التي يجب على عامة الناس العمل بها مع الإمكان ^(٣٧) .

وعلى هذا الأساس فقد ذكروا في باب الوصية أنّ الميت لو أوصى لاثنتين فلا بدّ أن يكون تصرفهما في ماله على نحو الاشتراك ، ولا يحق لأحدهما التصرف في مال الميت بمفرده ، فإن تصرف أحدهما لم ينفذ .

وقد استثنى من ذلك بعض الأمور ، منها شراء الطعام للحيوان الذي تركه الميت ، فإن تصرف أحد الوصيين بمعزل عن الآخر جاز ، بل وجب ذلك على ما صرح به الشهيد الثاني فإنّه قال : « ويستثنى من موضع الخلاق ما يضطرّ إليه الأطفال والدواب من المؤونة وصيانة المال المشرف على التلف ، فإنّ ذلك ونحوه واجب على الكفاية على جميع المسلمين فضلاً عن العدول منهم » ^(٣٨) .

وأناط بعض الفقهاء صحة التصرف من أحدهما بعلم الحاكم وإنّذه ^(٣٩) .

ومن هنا يتضح حكم الحيوان الضائع في البيداء وغير القادر على حفظ نفسه والدفاع عنها ، فقد أكد الفقهاء على لزوم حضانتها والاهتمام به ^(٤٠) .

٣- وجوب رعاية الحيوان ولو مع نهى المالك عن ذلك :

أكدت الشريعة الإسلامية على ضرورة رعاية الحيوان وحفظه إلى حدّ لو نهى المالك عن ذلك بأن منع الغير من إعطاء حيوانه الطعام والماء لم يسقط التكليف عنهم ووجب عليهم بذلها له حفظاً لحياته من التلف .

فقد ذكر الشهيد الثاني في باب الوديعة أنّه لو ترك سقي الدابة أو علفها مدة لا تصبر عليها عادة ... والمعتبر السقي والعلف بحسب المعتاد لأمثالها فالنقصان عنه تفريط ، وهو المعبر عنه بعدم صبرها عليه فيضمنها حينئذٍ وإن ماتت بغيره . ولا فرق في ذلك بين أن يأمره بهما ويطلق وبينها لوجوب حفظ المال عن التلف ، وهو أحد القولين في المسألة . والأقوى إنه مع النهي لا يضمن بالترك ؛ لأنّ حفظ المال إنّما يجب على مالكة لا على غيره ، نعم يجب في الحيوان مطلقاً ؛ لأنه ذو روح لكن لا يضمن بتركه كغيره ^(٤١) .

إذن الحكم بوجوب رعاية الحيوان في المسألة المتقدمة - لو نهى المالك - ثابت ، ولكن الحكم الوضعي بالضمان يكون ساقطاً .

٤- وقف المال لتوفير الطعام للحيوان :

من جملة الموارد المذكورة في الفقه الإسلامي والحري بالتنبيه عليها جواز الوقف للحيوان ، فقد ثبت في محلّه أنّ متعلّق الوقف لابدّ أن يكون أمراً راجحاً ومطلوباً ، فلو نوى شخص وقف ماله فيما لا يرضي الله تعالى لم يصح منه الوقف .

فاتضح ممّا تقدّم وما سيأتي أنّ الأدلّة التي ذكرها لاثبات وجوب أو استحباب رعاية الحيوان تقتضي جواز وقف المال لغرض العناية والاهتمام به ، هذا مضافاً إلى تصريح بعض أساطين الفقهاء بصحة هذا الوقف ، كالعلامة

الحلي ، فإنه بعد الإشارة إلى جواز الوقف لخدمة الكعبة والمرقد النبوي الشريف ومرافد سائر الأئمة عليهم السلام ، حكم بجواز الوقف لعلف الدابة في سبيل الله تعالى ^(٤٢) .

الأمر الثالث : حقوق الحيوان في المكان

من جملة حقوق الحيوان تهئية المكان المناسب ، فيجب على المالك إعداد المكان المناسب واللائق به عرفاً من حيث الزمان والمكان ، يقول الشهيد الثاني في ذلك : « تجب النفقة ... والمكان من مراح واصطبل يليق بحالها وإن كانت البهيمة غير منتفع بها أو مشرفة على التلف » ^(٤٣) .

وفي جواهر الكلام : « الواجب القيام بما تحتاج إليه من ... مكان وجلّ ونحو ذلك مما يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة » ^(٤٤) .

الأمر الرابع : العناية الصحية بالحيوان

أكدت الروايات الشريفة عن أهل البيت عليهم السلام - مضافاً لما ثبت من وجوب القيام بما يحتاجه الحيوان من مكان وطعام - على ضرورة رعاية الأمور الصحية فيما يرتبط بطعامه ومكانه وبدنه ، وقد عدّ الفقهاء جلب الدواء الذي تتوقّف عليه صحة الحيوان من جملة الموارد الواجبة النفقة ^(٤٥) .

وقد ورد بهذا الصدد بعض الروايات :

١ - روى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « نظّفوا مرائبها وامسحوا رعامها » ^(٤٦) .

قال العلامة المجلسي أنّ الوارد في أكثر النسخ التعبير بـ « رغامها » بمعنى التراب فيكون المراد من الحديث مسح التراب عنها وتنظيفها ^(٤٧) ، لذا فقد أكد في حلية المتقين على ضرورة تنظيف مرائب الغنم ومسح التراب عنها ^(٤٨) .

٢ - وروي عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « من نَقَى شَعِيرًا لِفَرَسِهِ ثُمَّ قَامَ بِهِ حَتَّى يَلْفَهُ عَلَيْهِ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِكُلِّ شَعِيرَةٍ حَسَنَةً » (٤٩).

وقد أكد الفقهاء أيضاً على كراهة سقي الحيوان الخمر وسائر المسكرات (٥٠)، واحتمل الأردبيلي من بين الوجوه التي ذكروها لهذا الحكم كونه مضرّاً بالحيوان (٥١).

ثالثاً : حقوق الحيوان بلحاظ الانتفاع به

تعرّضت الشريعة المقدّسة لجملة أمور ينبغي مراعاتها في كيفية التعامل مع الحيوان ، وقد ورعي فيها جانب الانصاف والرحمة بعيداً عن الإفراط والتفريط ممّا فيه مصلحة النظام الاجتماعي ، فسمحت في استعمال الحيوان والاستفادة منه في الركوب والصيد وحمل الاثقال وغير ذلك ، قال تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ (٥٢)، وقال تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ (*) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا يَشِقُّ الْأَنْفُسَ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ (*) وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٥٣).

وقد أكد الاسلام على ضرورة رعاية حقوق الحيوان في كل ذلك ولم يجوز مطلق الاستعمال الخارج عن حدود طاقة الحيوان وتحمله ، وفيما يلي نذكر عدّة أمور تعبر عن ضوابط عملية الاستفادة من الحيوان ، وهي :

١ - رعاية قدرة الحيوان وطاقته :

الف - يجب أن يكون المعوّض في المعاملات معلوماً ومشخصاً لكي لا يتضرّر المتعاملان ، وهذا الحكم جارٍ في عقد الإجارة أيضاً ، لذا فإنّ من شرائط الإجارة معلومية المنافع التي تنتقل إلى الطرف الآخر ، أمّا في إجارة الأرض

وغيرها فيمكن إجارتها لغرض الانتفاع بجميع منافعها دون التعرّض لمنافعها الخاصة .

كما أنّ بإمكان المستأجر الانتفاع بإجارة الأرض بشكل طبيعي قد يزيد على صورة تعيين المنفعة الخاصة ؛ إذ بإمكان المستأجر الانتفاع منها بزراعة ونحوها وإن كان في زراعتها ضرر على الأرض أو استهلاك لمياها الجوفية .

أمّا في إجارة الحيوان فإنّه لا يصح ذلك في هذه الحالة ، فإنّه لا تصح إجارة الحيوان في منفعة تضرّ به ، كما أنّه لا تصح إجارته في المنفعة غير المعيّنة ، كما لو أوكّل أمرها إلى المستأجر ، بل لابدّ من التصريح بالمنفعة وتخصيصها وأن لا تكون مضرّة بالحيوان .

قال العلامة الحلّي في بيان سبب الحكم بذلك : « إنّ إجارة الركوب لأكثر الركاب ضرراً لا يجوز ... لأنّ للحيوان حرمة في نفسه » (٥٤) .

ب - وممّا ينبغي رعاية الدابة فيه الحمل والركوب عليها (٥٥) ؛ وذلك بأن لا يكلفها ما لا تطيق من تثقيل الحمل وإدامة السفر ، ولذا نهى عن ارتداف ثلاثة عليها ، بل وكذا الشاقّ عليها المنافي للعادة ، كما ذكر ذلك المحقّق النجفي (٥٦) .

وقد صرّحت بعض الروايات الواردة في حقوق الحيوان على مالكة بذلك أيضاً ، ففي رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنّه قال : « قال رسول الله ﷺ : للدابة على صاحبها خصال ست : ... ولا يحملها فوق طاقتها ، ولا يكلفها من المشي إلا ما تطيق » (٥٧) .

وقد ورد بالسند المتقدم آنفاً ، قوله (عليه السلام) : « ولا يقف على ظهرها إلا في سبيل الله عزوجل » (٥٨) .

وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال : « لا تتورّكوا على الدواب ولا تتخذوا ظهورها مجالس » (٥٩).

وروي عن الامام الصادق عليه السلام فيمن أجهد دابّته وأسرع في المشي ليدرك الوقوف بعرفات قال : « ما لهذا صلاة ، ما لهذا صلاة » (٦٠).

وزوى العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه أتى قنبر أمير المؤمنين عليه السلام فقال : « هذا سابق الحاج ، فقال : لا قرّب الله داره ، هذا خاسر الحاج ، يتعب البهيمة ، وينقر الصلاة ، أخرج إليه فاطرده » (٦١).

٢ - رعاية سلامة الحيوان في الانتفاع به :

إنّ الله تعالى وإنّ جوزّ للإنسان استعمال الحيوان وأنّه خلقه لأجل خدمته لكنه لم يسمح له بالتصرّف كيفما شاء ممّا يعرّض سلامة الحيوان للخطر ، وفيما يلي نبحت الموارد التالية :

أ - تقدّم سلامة الحيوان على الانتفاع به : إنّ المالك له حق الانتفاع به مادام لم تعرّض حياة الحيوان للخطر ، وهذا ما أكّد عليه الفقهاء في كتبهم كالعلامة في القواعد والشهيد الثاني في الروضة (٦٢) ، قال المحقق النجفي : « لو كان أخذ اللبن مضرّاً بالدابة نفسها لقلة العلف لم يجز له أخذه وإن لم يضرّ بولدها ، بل يسقيها إياه . نعم ، يكره له أو يحرم ترك الحلب مع عدم الإضرار بها وبولدها ؛ لما فيه من تضييع المال ، ولكن لا يستقصي في الحلب ، بل يبقى في الضرع شيء ؛ لأنّها تتأذى بذلك » (٦٣).

وأيضاً أكّدوا على ضرورة رعاية حق ولد الحيوان الصغير في الرضاعة وتقدّمه على حق صاحب الحيوان ، فإنّ المالك في طعام الرضيع ليس بمقدار سدّ رمقه من الجوع وبقائه على قيد الحياة فقط ، بل لابدّ للرضيع من الشبع ، فإنّ فضل من اللبن شيء فهو للمالك (٦٤).

ب - يجوز للحاج في حج القران من حين الإحرام واصطحابه للحيوان إلى منى الانتفاع بلبنه لكن بشرط عدم الإضرار به أو بولده ، وكذا لو كان الهدى من الإبل فإنه يجوز له الانتفاع منه بالركوب مراعيًا في ذلك قدرته وطاقته على المشي (٦٥) .

ج - ذكر الفقهاء في آداب أخذ لبن الحيوان استحباب قصّ الأظفار تحرّزاً من إيذاؤه بالقرص (٦٦) .

٣ - الانتفاع بلحم الحيوان :

لمّا كانت قوانين الشريعة الاسلامية مبنية على العدل والانصاف ولحاظ المصلحة العامة فكان من جملة ما أكدته تحديد الانتفاع بلحم الحيوان وكونه بمقدار الحاجة .

ومن هنا وضعت الشريعة للانتفاع بلحم الحيوان شرائط خاصة . ومن الواضح أنّ لذلك دوراً هاماً في حفظ وبقاء نوع الحيوان والثروة الحيوانية (٦٧) .

هذا ، مضافاً الى تحريم الشريعة السفر لغرض الصيد اللهوي ، وسوف نتحدث عن ذلك لاحقاً بشكل اكثر تفصيلاً .

وفي هذا المجال أيضاً سعت الشريعة المقدّسة إلى منع صيد الحيوانات البرية في الحرم الإلهي في مكة المشرفة ، حيث صرّحت بحرمة ذلك فيه ، وكذلك حرّمته حال الإحرام في الحرم المكي (٦٨) .

نعم ، لم ينه الاسلام في الوقت ذاته عن الانتفاع الصحيح بالحيوانات سواء أكان بلحمها أم سائر الانتفاعات الاخرى ، قال المحقق النجفي بالنسبة الى دودة القز - بعد ذكر وجوب الانفاق وضرورة الاهتمام بالحيوان - : « لكن إذا جاء وقتها جاز تجفيف جوزها في الشمس وإن أدّى ذلك إلى هلاكها تحصيلًا للغرض المطلوب منه » (٦٩) .

رابعاً : الجناية على الحيوان

كما وضعت في الاسلام قوانين لحفظ الحيوان والانتفاع منه وحمايته ، كذلك منع الله تعالى الانسان عن التعدي عليه وإيذائه وقتله لغرض تكاثره وتوفير المناخ المناسب ليعيش بأمان كسائر ذوات الأرواح ، وهذا ما صرحت به كلمات الفقهاء على اختلافها ، وسوف نقسم كلماتهم في ذلك إلى عدة مجالات :

المجال الأول : قتل الحيوان وصيده

١ - حق الحياة والنهي عن القتل :

يظهر من مجموع النصوص الفقهية والروائية أن التعرض للحيوان وقتله أمر غير مطلوب وأن الاسلام كما أعطى الانسان حق الحياة وجعل له حرمة ، وحرّم الاعتداء عليه وهتك حرمة ، كذلك أعطى الحيوان ذلك الحق وجعله محترماً^(٧٠) ، لذا ورد النهي في روايات كثيرة عن قتل الحيوان عبثاً وبغير حق ، وأن ذلك يوجب العذاب الإلهي .

ويمكن الإشارة إلى بعض الروايات التي ورد التصريح فيها بالمنع عن قتل الحيوان ، بل جعلت الاعتداء عليه من موجبات العذاب يوم القيامة ، ويمكن الاستناد إلى هذه الروايات وجعلها من جملة مدارك الحكم بحرمة قتل الحيوان أيضاً ، مضافاً إلى ما ورد في كتب الفقهاء من الاستدلال ببعض الروايات^(٧١) .

الف - ذكر الشيخ الطوسي وغيره من الفقهاء^(٧٢) عن النبي ﷺ أنه قال : « أطلعت ليلة أسري بي على النار فرأيت امرأة تعذب ، فسألت عنها ، فقيل : إنها ربطت هرة ولم تطعمها ولم تسقها ولم تدعها تأكل من حشائش الأرض حتى ماتت فعذبها بذلك »^(٧٣) .

ب - وروي عن النبي ﷺ أيضاً أنه « نهى عن قتل كل ذي روح إلا أن يؤذي »^(٧٤) .

ج- ورد عنه عليه السلام أيضاً أنه قال : « من قتل عصفوراً بغير حق سأل الله عنه يوم القيامة » (٧٥).

ويقرب منها مضموناً رواية أخرى ورد فيها ذلك لكن في حق جميع الحيوانات (٧٦).

وعلى هذا الأساس لم يجز الفقهاء قتل الحيوانات بغير حق ، فقد صرح السيد المرتضى في جواب عن سؤال في هذا الشأن قائلاً : « فقتل البهائم الذي لا أذية منها لا يجوز على وجه ؛ لأنّ السمع لم يبيحه ، وكذلك ما يؤذي أذى يسيراً محتملاً كالنمل وما أشبهه ، فإنّ المؤذيات من البهائم المضرات مباح قتلها كالسباع والأفاعي » (٧٧).

ومن جملة الشواهد الأخرى الدالة على ضرورة رعاية حق الحياة للحيوان المصرح بها في كتب الفقه هو أنّ الفقهاء أشاروا - ضمن بيان حكم السفينة التي تكون في عرضة الغرق بسبب هيجان البحر - إلى أنّ الخلاص والنجاة إذا توقفاً على إلقاء ما في السفينة من الأثقال من غير ذوات الأرواح وإبقاء ما فيها من ذوات الأرواح كالحيوانات وجب إلقاء تلك الأثقال في البحر ، ولا يجوز إلقاء الحيوانات فيه ما دام الغرض يحصل بإلقاء الأثقال من غير ذوات الأرواح (٧٨).

٢ - حرق الحيوان :

نهى الاسلام عن حرق الحيوان ، وقد وردت بذلك روايات عديدة ، منها : « أنّ رسول الله عليه السلام نهى أن يحرق شيء من الحيوان بالنار » (٧٩) . وورد أيضاً في حديث آخر : « أنّ النبي عليه السلام نهى عن تعذيب الحيوان بالنار » (٨٠).

ومن مجموع ما تقدّم من أبحاث يستفاد حرمة « تعذيب » و « إيذاء » الحيوان ، وأنّ الاسلام نهى عن تعذيب الحيوان بالنار أو حرقه أو قتله .

وأما ما ورد في الشريعة من الحكم بحرق الحيوان الموطوء فإنه مضافاً إلى أن الفاعل يعاقب في الدنيا ويلقى جزاءه في الآخرة لا يحرق الحيوان حياً ، بل يذبح أولاً ثم يحرق ؛ لما في ذلك من الحكمة والمصلحة العامة ^(٨١) .

ثم إنَّ المحقق النجفي - بعد التصريح بعدم الخلاف في حرمة الانتفاع بلحم موطوء الانسان من الحيوان - استدلَّ ^(٨٢) بما روي عن الإمام الباقر والصادق عليهما السلام في الرجل يأتي البهيمة ، فقالوا جميعاً : « إن كانت البهيمة للفاعل ذبحت ، فإذا ماتت أحرقت بالنار ، ولم ينتفع بها ، وإن لم تكن البهيمة له قومت وأخذ ثمنها منه ودفع إلى صاحبها وذبحت وأحرقت بالنار ولم ينتفع بها - إلى أن قال - : فقلت : ما ذنب البهيمة ؟ قال : لا ذنب لها ، ولكن رسول الله ﷺ فعل هذا وأمر به لكي لا يجتزي الناس بالبهايم وينقطع النسل » ^(٨٣) ، فقد أشار الامام عليه السلام في ذيل الحديث إلى أهمِّ المصالح في النظام الاجتماعي ألا وهو بقاء النسل البشري ؛ لأنَّ حرق الحيوان قد يزجر الانسان ويردعه عن ممارسة ذلك مع ما لديه من حيوانات ولكي لا يعتاد ذلك ويجتزي به في إرضاء نزواته ، وإلا انقطع النسل وبطلت الحكمة من الزواج .

٣ - قتل الحيوان حالة الحرب :

أكدت الشريعة المقدسة على ضرورة رعاية حال الحيوان في حالة الحرب مع الكفار وتجنبيه القتل ، فقد ورد النهي عن تعريضه للقتل قبل بدء الحرب .

ففي الوقت الذي كانت فيه الخيل قديماً آلة الحرب الفاعلة في ساحة القتال والتي كانت تلعب دوراً مهماً في حسم المعركة بحيث تكون كثرتها سبباً في تقوية الجيش ، فإنه على الرغم من ذلك نجد أنَّ الشريعة نهت عن قتله إلا في حالات الضرورة وفي ساحة القتال ، بل حتى في حالة أخذ الخيل غنيمة من العدو لا يجوز قتلها في حالة الانسحاب من المعركة خشية وقوعها ثانية بأيدي الأعداء ^(٨٤) .

٤ - صيد الحيوان :

لا يجوز صيد الحيوانات في غير حاجة شخصية كصيدها لغرض الأكل أو التكسب بالبيع لإمرار المعاش ، ولو كان الخروج لصيد الحيوان لهواً يتطلب السفر كان سفره معصية والصلاة فيه تامة ، ولو كان خروجه لذلك في شهر رمضان وجب عليه الصوم في سفره ، لذا فقد ذكر الفقهاء أنّ من أبرز مصاديق سفر المعصية السفر لغرض الصيد ، وبذلك صرح العلامة الحلي ومن قبله ابن سعيد الحلي^(٨٥) ، قال الأول منهما : « فلا يقصر العاصي به كتابع الجائر والمتصيد لهواً دون المتصيد للقوت أو التجارة على رأي »^(٨٦) .

٥ - صيد فراخ الحيوانات والطيور :

أشار الفقهاء إلى بعض الموارد التي يجوز فيها صيد الحيوان ، ومنها أن يكون ممتنعاً قادراً على الدفاع عن نفسه والهرب ، فإن كان الحيوان فرخاً لا يمتنع عن الإمساك والصيد وكان عاجزاً عن الطيران والهروب لا يجوز أخذه ، قال الشيخ الصدوق : « لا يجوز أخذ الفراخ من أوكارها في جبل أو بئر أو أجمة حتى تنهض »^(٨٧) ، وبه صرح الشيخ المفيد أيضاً^(٨٨) . وحينئذٍ فلو أخذ صغار الطيور وفراخها من أوكارها ففي جواز أكلها إشكال^(٨٩) .

٦ - ذبح الحيوان أمام حيوان آخر ينظر إليه :

صرح بعض الفقهاء - مثل يحيى بن سعيد الحلي والعلامة والحلي وغيرهما - بکراهة ذبح الحيوان وحيوان آخر ينظر إليه^(٩٠) .

بينما ذهب الشيخ الطوسي إلى حرمة ذلك ، قال : « لا يجوز ذبح شيء من الحيوان صبراً ، وهو أن يذبح شيئاً وينظر إليه حيوان آخر »^(٩١) .

واستدلّ الشهيد الثاني للحكم بالكراهة برواية غياث بن إبراهيم عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان لا يذبح الشاة عند الشاة ، ولا الجوز

عند الجزور وهو ينظر إليه « (٩٢) ثم تعرّض لما أفتى به الشيخ الطوسي فقال : « وحرّمه الشيخ في النهاية ، وهو ضعيف جداً : لأنّ الخبر - مع ضعف طريقه بغياث - لا دلالة فيه على التحريم بوجه ، فإنّ عدم فعل أمير المؤمنين (عليه السلام) ذلك أعم من كونه على وجه الوجوب أو الاستحباب إن لم يكن غير ذلك » (٩٣) .

وضعف الفاضل الهندي القول بالتحريم أيضاً لضعف الخبر المزبور ، وذهب إلى أنّ الأولى في ذلك الكراهة ، إلا أنّه ارتضى القول بالتحريم ولم يستبعده نظراً لإيذاء الحيوان الناظر وإيلامه بالنظر إلى الحيوان المذبوح (٩٤) ، وفي ذلك دليل على أنّ للحيوان شعوراً واحساساً بالنسبة لأبناء نوعه .

٧ - ذبح الحيوانات وصيدها ليلاً :

جعل الله تعالى الليل سكناً وهياً فيه أسباب الراحة والدعة ، وهذا الأمر لا يختص بالإنسان فحسب ، فقد نهت النصوص الفقهية والروائية عن التعرّض للحيوان أو ذبحه ليلاً ، قال الشيخ الطوسي : « يكره الذبابة بالليل إلا عند الضرورة والخوف من فوتها » (٩٥) ، وبه صرح أيضاً العلامة الحلي وغيره من الفقهاء (٩٦) ، وذهب الفاضل الهندي (٩٧) إلى كراهة ذلك إلا مع الضرورة .

واستدلّ له بنهي النبي (صلى الله عليه وآله) عنه وقول الإمام الصادق (عليه السلام) في خبر أبان بن تغلب أنّه قال : كان علي بن الحسين (عليه السلام) يأمر غلامه أن لا يذبحوا حتى يطلع الفجر ، ويقول : « إنّ الله جعل الليل سكناً لكل شيء » ، قال أبان : قلت : جعلت فداك فإن خفت ؟ قال : « فإن كنت تخاف الموت فاذبح » (٩٨) .

٨ - اجتناب تعذيب الحيوان بالذبح :

تقدم سابقاً النهي عن قتل الحيوان بغير حق ، وأنّه في صورة الحاجة الى ذبحه فلا بدّ حينئذٍ من رعاية ما يلزم رعايته حال الذبح لتتم عملية الذبح بسهولة

ويخفّ الألم عن الحيوان ، وأتّه لابدّ من ذبحه بمنتهى الرحمة والشفقة ، كما أنّ رعاية ذلك ضروري قبل الذبح وبعده :

أ - قد أشار الشهيد الثاني - بعد ذكر ما يلزم مراعاته حال الذبح - إلى حديثين عن النبي ﷺ قال : روى شداد بن اويس أن النبي ﷺ قال : « إنّ الله كتب عليكم الإحسان في كلّ شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتل ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحدّ أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته » (٩٩) . وروي عنه ﷺ في حديث آخر أنّه ﷺ أمر أن تحدّ الشفار وأن توارى عن البهائم ، وقال : « إذا ذبح أحدكم فليجهز » (١٠٠) (١٠١) .

ب - يتضح ممّا تقدّم أنّ الاهتمام الأكيد في الشريعة على ذلك إنّما لأجل راحة الحيوان ليخفّ عنه الألم ، ولا يتحمّل العذاب ، ومن هنا حكم مشهور الفقهاء بکراهة سلخ الحيوان وتقطيع أعضاء بدنه بعد الذبح مباشرة وقبل أن يبرد (١٠٢) ، بل ذهب بعضهم كالشيخ الطوسي وابن زهرة والشهيد الاول إلى حرمة السلخ والتقطيع بعد الذبح وقبل البرد (١٠٣) .

وقوى الفاضل الهندي الحرمة ، وقال في تعليل الحكم : بأنّ ذلك موجب لإيذاء الحيوان وإيلامه ، وقد ورد في رواياتنا النهي عن إيذاؤه (١٠٤) .

ومن الواضح أنّ دليل هذه الفتاوى هو الأخبار الناهية عن تعذيب الحيوان وإيلامه (١٠٥) والتي قد حمل بعض الفقهاء النهي فيها على الحرمة لظهورها في ذلك ، فيما حمّله آخرون على الكراهة .

قال الشهيد الثاني - بعد إيراد الإشكالات على الفقهاء : « فالأولى تخصيص الكراهة بسلخه قبل موته » (١٠٦) .

ج - ورد النهي عن قطع النخاع قبل أن يموت أو يبرد (١٠٧) ، ويستعمل اليوم في بعض المسالخ للحيوانات الكبيرة كالأبقار بعض الوسائل الكهربائية ليتمكّن

من ذبحها وتقلّ حركتها بعد الذبح ، وقديماً كانوا ينخعون الحيوان فوراً في النصوص والأخبار النهي عنه ، ومن هنا حرّمه جمع من الفقهاء ، فقد روي عن الامام الصادق (عليه السلام) أنّه قال : « لا تنزع الذبيحة حتى تموت ، فإذا ماتت فانزعها » (١٠٨) .

وصرح الشيخ الطوسي بكونه سنّة ، قال : « ومن السنّة أن لا ينزع الذبيحة إلا بعد أن تبرد ، وهو أن لا يبين الرأس من الجسد ويقطع النخاع » (١٠٩) .

وقال الشهيد الأول (عليه السلام) : « يكره أن تنزع الذبيحة » (١١٠) ، وعلّق على ذلك الشهيد الثاني في شرحه بقوله : « هو أن يقطع نخاعها قبل موتها ... وقيل : يحرم ؛ لصحيحة الحلبي ، قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : « لا تنزع الذبيحة حتى تموت ، فإذا ماتت فانزعها » ، والأصل في النهي التحريم ، وهو الأقوى ، واختاره في الدروس . نعم ، لا تحرم الذبيحة على القولين » (١١١) .

٩ - عرقبة (١١٢) الحيوان :

كانت الخيل قديماً تلعب دوراً هاماً في حسم المعركة ، وكانت آلة الحرب الفاعلة التي ترجّح كفة النصر للمقاتل ، وكان من المتعارف في القتال آنذاك بين المقاتلين عرقبة الخيل لكي لا تقع بيد الأعداء أو لإثبات شجاعة المقاتل وسدّ طريق العودة على نفسه ، لكن الاسلام نهى عن ذلك ، وأفتى الفقهاء بكرامته (١١٣) ، بل رجّحوا الذبح على التعرّقب عند الضرورة (١١٤) ، والمستند في ذلك هو رواية السكوني عن الإمام الصادق (عليه السلام) حيث قال : « إذ حرنت (١١٥) على أحدكم دابته في أرض العدو في سبيل الله فليذبحها ولا يعرقبها » (١١٦) .

المجال الثاني : إيذاء الحيوان

يستفاد من مجموع الروايات المذكورة في موارد متعدّدة عدم جواز أي نوع من أنواع تعذيب الحيوان وإيذائه أو ما يؤدّي إلى ذلك ، وقد أفتى الفقهاء استناداً

إلى هذه الأخبار بعدم جواز ضرب الحيوان أو قطع النخاع أو المثلة به إلى غير ذلك .

١ - المنع من ضرب الحيوان :

ورد في الأخبار وفتاوى الفقهاء النهي عن ضرب الحيوان بسوط ونحوه ، والتأكيد على الرأفة والرفق به ، فقد روي أن الإمام علي بن الحسين عليه السلام حج على ناقه له أربعين حجة فما قرعها بسوط ^(١١٧) .

وروي عن أبي محمد الحسن بن محمد عن جده عن أحمد بن محمد الرافعي عن إبراهيم بن علي عن أبيه ، قال : حججت مع علي بن الحسين عليه السلام فالتأت عليه الناقة في سيرها ، فأشار إليها بالقضيب ثم قال : « آه ، لولا القصاص » ؛ وردَّ يده عنها ^(١١٨) .

وفي هذه الرواية وغيرها دليل واضح على مبغوضية ضرب الحيوان بلا سبب بالسوط ونحوه . نعم ، سمحت الشريعة بضرب الحيوان في بعض الموارد كالنفار دون العثار ، فقد روى سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن الأصم عن مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : اضربوها على النفار ، ولا تضربوها على العثار » ^(١١٩) .

وروى الشيخ الطوسي ذلك أيضاً بسند آخر في حديث قريب من هذا المضمون ^(١٢٠) .

وروى أحمد بن محمد البرقي في المحاسن عن بعض أصحابنا رفعه ، قال عليه السلام : « لا تضربوها على العثار ، واضربوها على النفار » ^(١٢١) .

نعم ، ورد في حديث آخر الضرب على العثار دون النفار ، قال محمد بن علي ابن الحسين روي أنه - يعني أبا عبد الله عليه السلام - قال : « اضربوها على العثار ، ولا تضربوها على النفار ؛ فإنها ترى ما لا ترون » ^(١٢٢) .

ومن الواضح بمكان أنّ لفظ « اضربوها » في هذه الرواية والروايات السابقة يدلّ على جواز ضرب الحيوان في هذه الموارد وأنّه لا مانع منه عند الضرورة ، ومع ذلك الأولى اجتناب الضرب مطلقاً ، كما تقدّم ذلك في سيرة الأئمة عليهم السلام حيث كانت قائمة على عدم الضرب .

وذكر العلامة المجلسي أنّ والده شكك في صحّة الأخبار المجوّزة ضرب الحيوان على العثار ، ثم احتمل أنّ كلّ واحدة من الطائفتين من الأخبار الناهية عن الضرب على العثار والنفار مختصة بموردها ، فالعثار مثلاً يكون بسبب تعب الدابة والنفار يكون بسبب رؤية الدابة ما يخيفها فتتفرّخ خوفاً ^(١٢٣) .

وفصل الحرّ العاملي في مقام تقييم كلا الطائفتين من الروايات بين الضرب على العثار والضرب على النفار ، فرجّح العمل بمضمون الرواية الوارد في ذيلها « فإنّها ترى ما لا ترون » لانسجام التعليل المذكور فيها مع جواز الضرب على العثار ، لأنّ الدابة ترى ما لا يراه الانسان من الماديات التي يعجز الانسان عن إدراكها .

ثم إنّ الحرّ العاملي حمل سائر الروايات الوارد فيها الضرب على النفار على الجواز ، وحمل الطائفة الأخرى الوارد فيها الضرب على العثار على الإفراط في الضرب ^(١٢٤) .

وروي عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن الحسين بن يزيد النوفلي عن إسماعيل بن مسلم السكوني عن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ، قال : « للدابة على صاحبها سبعة حقوق : ... ولا يضربها على النفار ويضربها على العثار ، فإنّها ترى ما لا ترون » ^(١٢٥) .

وفي رواية أخرى ورد السؤال فيها عن موارد ضرب الحيوان رواها الشيخ محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن علي بن إبراهيم الجعفري رفعه قال :

سئل الصادق عليه السلام متى اضرب دابتي تحتي ؟ قال : « إذا لم تمش تحتك كمشيها إلى مذودها » (١٢٦).

وأفتى يحيى بن سعيد الحلي أيضاً بما يقرب من مضمون هذه الرواية في كتابه ، فقال : « يجوز له ضرب الدابة إذا قصرت عن مثل سيرها إلى مذودها ، ولا يضرب وجهها » (١٢٧).

كما ورد النهي في الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام عن ضرب وجهه الدابة فيما لو اضطرَّ صاحبها لذلك إذا قصرت عن المشي وضلَّ الطريق ، وقد ذكر في بيان سبب ذلك أنَّ لكلِّ شيء حرمة ، و حرمة الدابة في وجهها ، لذا فإنَّ هذه الروايات لم تجوز هتك حرمة الدابة بالضرب فنهت عنه لو كان على وجهها .

وفي البعض الآخر من الأخبار ورد أنَّ من أسباب النهي عن ضرب وجه الدابة تحميدها وتسبيحها ، ففي خبر عن الامام الصادق عن أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه قال : « لا تضربوا وجوه الدواب ، وكلَّ شيء فيه الروح ، فإنَّه يسبِّح بحمد الله » (١٢٨).

٢ - التحريش بين البهائم :

إنَّ إحدى الألعاب الرائجة التي كانت قديماً وإلى يومنا الحاضر هي التحريش بين البهائم كالديكة وغيرها ، وهي لعبة أخذت بالاتساع والشهرة في مختلف مناطق العالم حتى أنَّ الكثير من الشبكات التلفزيونية تسجل أحداث تلك الوقائع والمنازلات وتبثها عبر تلك الشبكات إلى العالم ، وفي المقابل هناك من وقف بوجه ذلك من الخيرين ومختلف المؤسسات المعنية برعاية الحيوان وحمايته ، لكن ذلك لم يكن كافياً للحدِّ من هذه اللعبة التي لا زالت جارية ، وقد نهت الشريعة الإسلامية عن ذلك ووقفت بوجهه .

وقد أشار ابن سعيد الحلبي إلى ذلك ضمن حديث أورده عن النبي ﷺ ، قال : « نهى ﷺ عن التحريش بين البهائم إلا بالكلاب » (١٢٩) .

فقد ورد في عدة روايات النهي عن ذلك ، فقد روى أبان بن عثمان عن أبي العباس عن أبي عبد الله ﷺ قال : سألته عن التحريش بين البهائم ، فقال ﷺ : « كَلِّهِمْ مَكْرُوهُ إِلَّا الْكَلَابَ » (١٣٠) . وعن مسمع قال : سألت أبا عبد الله ﷺ عن التحريش بين البهائم ، فقال : « أكره ذلك إلا الكلاب » (١٣١) .

قال العلامة المجلسي في شرح هذه الأخبار : « قوله ﷺ « إلا الكلاب » كأن المراد به تحريش الكلب على الصيد لا تحريش الكلاب بعضها على بعض ، والأخبار وإن وردت بلفظ الكراهة لكن قد عرفت أن الكراهة في عرف الأخبار أعم من الحرمة ، وهو لهو ولغو وإضرار بالحيوانات بغير مصلحة ، فلا يبعد القول بالتحريم » (١٣٢) ، وذكر نحو ذلك الفيض الكاشاني ثم اختار القول بالحرمة (١٣٣) .

٣ - إخصاء الحيوان والتمثيل به :

من المتعارف بين أرباب الخيل والغنم و الأنعام أن إخصاء الدواب يؤدي إلى زيادة وزنها وهدوئها واستقرارها ؛ وقد أفتى بعض الفقهاء بحرمة (١٣٤) تبعاً للنهي عنه في الأخبار الواردة عن أهل البيت ﷺ ، فقد ورد عن الامام الصادق عن أبيه ﷺ أنه « كره إخصاء الدواب والتحريش بينها » (١٣٥) .

وورد في حديث آخر عن النبي ﷺ أنه « نهى عن إخصاء الخيل والغنم والديك » (١٣٦) وفي آخر عد الإخصاء كالمثلة بالحيوان ونهى عنه ، فقد ورد في حديث عن النبي ﷺ أنه قال : « لعن الله من مثل بدواجنه » (١٣٧) .

ولا يخفى أن النهي عن الإخصاء والمثلة لا يختص بهذه المذكورات فقط ، وإنما يشمل غيرها من الحيوانات ، كما ورد ذلك في بعض الروايات الأخرى .

٤ - وسم الحيوان :

من المعروف قديماً بين أصحاب الابل والأنعام وسم الحيوان ، وذلك لمعرفة وتشخيص دخوله في مالكيته ، فيوسم الحيوان في موضع من بدنه .

وقد نهى الاسلام عن ذلك خصوصاً الوسم في وجه الدابة ، فإن اضطرَّ إلى ذلك وسم في غير الوجه كالوسم في الأذن ^(١٣٨) .

وذكروا في بيان علّة النهي عن وسمها بالوجه أنّها تسبّح وتحمّد الله تعالى ^(١٣٩) ، فلا بدّ من احترامها لذلك واجتناب وسمها فيه ، نعم في حالة الضرورة والحاجة إليه فقد ذكر الشيخ الطوسي أنّه ينبغي أن يسمها في أقوى موضع وأصلبه وأعراه من الشعر لئلا يضرّ الوسم بالحيوان ^(١٤٠) .

وأما موضع الوسم فقد ورد في عدّة روايات أنّه ينبغي أن يكون في غير الوجه :

منها : ما رواه عبد الله بن سنان عن الامام جعفر بن محمد عليه السلام قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سمة المواشي ، فقال : « لا بأس بها إلا في الوجوه » ^(١٤١) .

ومنها : ما رواه ابن فضال عن يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أسم الغنم في وجوها ؟ فقال عليه السلام : « سمها في آذانها » ^(١٤٢) .

٥ - إيذاء الحشرات والديدان :

إنّ الشريعة أمرت بالرفق بالحيوانات حتى الحشرات والديدان الصغيرة فنهت عن إيذاؤها ، فقد صرّح الشيخ الطوسي والعلامة الحلّي وغيرهما من الفقهاء بكرهه البول في حجرة الحيوان ^(١٤٣) .

وقال الشهيد الثاني : « يكره البول في الماء جارياً وراكداً ؛ للتعليل في اخبار النهي بأنّ للماء أهلاً ، فلا تؤذوهم بذلك » ^(١٤٤) .

وقد نسب الفاضل الهندي ذلك إلى أكثر الأصحاب (١٤٥).

المجال الثالث : النهي عن سبّ الحيوان ولعنه

إنّ إهانة الحيوان باللسان بسبّه ولعنه أمر غير مرغوب في الشريعة ، وقد ورد النهي عنه في الأخبار العديدة ، فإنّه روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في الدواب : « لا تضربوا الوجوه ، ولا تلعنوا ، فإنّ الله لعن لاعنها » (١٤٦).

وروي في حديث آخر عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه سمع رجلاً يلعن بغيراً ، فقال : « ارجع لا تصحبنا على بغير ملعون » (١٤٧).

فقد بلغ الاحترام باللسان درجة من الأهمية حتى أنّ النبي صلى الله عليه وآله سلّم على الفرس ، ففي خبر عن الامام الصادق عليه السلام أنّه أتى رجل النبي صلى الله عليه وآله فسلم عليه ، فقال النبي : « وعليكم السلام » ، فقال الرجل : يا رسول الله إنّما أنا وحدي ؟ فقال صلى الله عليه وآله : « عليك وعلى فرسك » (١٤٨).

وفي الختام نرى من اللازم ذكره أنّ كلّ ما تقدّم في هذا البحث إنّما هو بعض ما ورد في الشريعة المقدّسة فيما يرتبط بالحيوان وحقوقه .

ولقد بسطنا الكلام بما يتناسب والمقام ، لا على سبيل الاستقصاء التام ، ومنه يتضح ما للشرعية من الشمولية لما يهمّ الحياة وما يرتبط بها .

الهوامش

- (١) راجع : حماية الحيوان (بالفارسية) : ٧٢ . قوانين البيئة (بالفارسية) ٢ : ٢٦٢ - ٢٦٨ .
- (٢) الوسائل ١١ : ٤٨٠ ، ب ٩ من أحكام الدواب ، ح ٦ . انظر : المنتهى ٢ : ٦٤٨ (ط - ق) .
العروة الوثقى ٤ : ٣٣٣ .
- (٣) المكاسب (تراث الشيخ الانصاري) ٣ : ٩ .
- (٤) المصدر السابق .
- (٥) حاشية المكاسب (اليزدي) ١ : ٥٥ - ٥٦ . منية الطالب (النائيني) ١ : ١٠٥ - ١٠٧ .
نهج الفقاهة (الحكيم) : ٦ .
- (٦) مصباح الفقاهة (الخوئي) ٢ : ٤٦ - ٤٨ .
- (٧) صحيفة انتخاب الصادرة في ١٩ خرداد سنة ١٣٨٠ هـ . ش ، ص : ٥ .
- (٨) الاسراء : ٤٤ .
- (٩) الكافي ٦ : ٥٣٩ . من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٨٨ .
- (١٠) الكافي ٦ : ٥٣٩ . وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٢ ، ب ١٠ من أحكام الدواب ، ح ١ .
- (١١) المبسوط ٦ : ٤٧ .
- (١٢) تذكرة الفقهاء ٢ : ٣٠٧ . وانظر : مفتاح الكرامة ٧ : ٢١٩ ، ٢٢٠ .
- (١٣) الوسيلة : ٢٨٧ . كشف اللثام ٧ : ٦١١ .
- (١٤) المبسوط ٦ : ٤٧ .
- (١٥) قواعد الاحكام ٣ : ٣٣٢ .
- (١٦) الروضة البهية ٥ : ٤٨٢ .
- (١٧) الشرائع ٢ : ٣٥٤ . الجامع للشرائع : ٤٩١ . الايضاح ٣ : ٢٩٠ . جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٥ .
- (١٨) كشف اللثام ٧ : ٦١١ .
- (١٩) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٨٧ و ١٩٧ . وسائل الشيعة ١١ : ٤٧٩ . وأنظر : المنتهى ٢ : ٦٤٨ (ط - ق) . جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٤ و ٣٨ : ٣٩٥ . العروة الوثقى ٤ : ٣٣٣ .
- (٢٠) مستدرک الوسائل ٨ : ٣٠٦ ، ب ٤٥ من احكام الدواب في السفر ، ح ٣ .
- (٢١) قواعد الأحكام ٣ : ١١٨ . الجامع للشرائع : ٤٩١ .
- (٢٢) مسالك الأفهام ٨ : ٥٠٣ - ٥٠٤ .

- (٢٣) كشف اللثام ٧ : ٦١٢ .
- (٢٤) جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٧ .
- (٢٥) قواعد الأحكام ٣ : ١١٨ . أنظر : الجامع للشرائع : ٤٩١ . جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٦ .
- (٢٦) مسالك الأفهام ٨ : ٥٠٣ .
- (٢٧) كشف اللثام ٧ : ٦١٢ .
- (٢٨) الروضة البهية ١ : ٤٤٨ .
- (٢٩) منتهى المطلب ١ : ١٣٥ . تذكرة الفقهاء ١ : ٦١ .
- (٣٠) المعتبر في شرح المختصر ١ : ٣٦٨ . مدارك الاحكام ٢ : ١٩٥ . الحقائق الناظرة ٤ : ٢٩٠ .
- (٣١) جواهر الكلام ٥ : ١١٥ .
- (٣٢) المصدر السابق .
- (٣٣) المصدر السابق .
- (٣٤) مسالك الأفهام ١٢ : ١٢٠ . كشف اللثام ٢ : ٤٤١ .
- (٣٥) المبسوط ٦ : ٤٧ . قواعد الأحكام ٢ : ١١٨ . وأنظر : الوسيلة : ٨٧ . مهذب الأحكام ٢ : ٣٥٤ .
- (٣٦) جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٥ - ٣٩٦ .
- (٣٧) مسالك الأفهام ٦ : ٢٥١ . التحفة السنية : ٢٤٦ (مخطوط) . جواهر الكلام ٢٨ : ٤٣١ .
- (٣٨) مسالك الافهام ٦ : ٢٦٦ .
- (٣٩) الدروس الشرعية ٢ : ٣٢٣ .
- (٤٠) الروضة البهية ٧ : ٩٠ . مناسك الحج (الإمام الخميني مع حواشي المراجع) : ١٥٣ .
- (٤١) الروضة البهية ٤ : ٢٤٥ - ٢٤٦ .
- (٤٢) تذكرة الفقهاء ٢ : ٤٣٠ (ط . ق) .
- (٤٣) الروضة البهية ٥ : ٤٨١ - ٤٨٢ .
- (٤٤) جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٥ .
- (٤٥) مسالك الافهام ٥ : ٨٨ . الحقائق الناظرة ٢١ : ٤١٧ .
- (٤٦) وسائل الشريعة ١١ : ٥٠٨ ، ب ٢٩ من أحكام الدواب ، ح ٣ . أنظر الكافي ٦ : ٥٤٤ .
- (٤٧) بحار الأنوار ٦١ : ١٥٠ .
- (٤٨) حلية المتقين : ٢٠٨ .
- (٤٩) بحار الأنوار ٦٤ : ١٧٧ .

- (٥٠) النهاية : ٥٩٢ ، قال : « يكره أن يسقي شيء من الدواب والبهائم الخمر أو المسكر »
السرائر ٣ : ١٣٢ . شرائع الإسلام ٤ : ٧٥ . قواعد الأحكام ٢ : ٣٣ .
- (٥١) مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٢٨٣ .
- (٥٢) غافر : ٧٩ .
- (٥٣) النحل : ٦ - ٨ .
- (٥٤) تذكرة الفقهاء ٢ : ٣٠٧ . وأنظر : مفتاح الكرامة ٧ : ٢١٩ ، ٢٢٠ .
- (٥٥) كشف اللثام ٧ : ٦١٣ . العروة الوثقى ٤ : ٣٣٣ .
- (٥٦) جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٧ . وأنظر : الكافي ٦ : ٥٤١ .
- (٥٧) بحار الأنوار ٦١ : ٢٠١ . أنظر : منتهى المطلب ٢ : ٦٤٨ (ط - ق) .
- (٥٨) الكافي ٦ : ٥٣٩ . بحار الأنوار ٦١ : ٢٠١ .
- (٥٩) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٨٧ .
- (٦٠) المصدر السابق : ٢٩٢ - ٢٩٣ .
- (٦١) المصدر السابق : ٢٩٣ .
- (٦٢) قواعد الأحكام ٣ : ١١٨ . الروضة البهية ٥ : ٤٨٦ .
- (٦٣) جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٧ .
- (٦٤) المبسوط ١ : ٣٩١ . قواعد الأحكام ٣ : ١١٨ . جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٧ .
- (٦٥) الروضة البهية ٢ : ٣٠١ .
- (٦٦) جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٧ .
- (٦٧) أنظر : شرائع الإسلام ٣ : ٧٤٨ .
- (٦٨) أنظر : كشف اللثام ٥ : ٣٢٠ . رياض المسائل ٧ : ١٣ .
- (٦٩) جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٧ .
- (٧٠) منتهى المطلب ٢ : ٩٠٩ ، ٩١٠ ، (ط - ق) . مسالك الأفهام ١٥ : ٣٨٣ .
- (٧١) الجامع للشرائع : ٣٨٤ . وفيه : « نهى النبي ﷺ عن قتل النحل والنمل والضفدع والصرد والهدهد والخطاف » . ووردت هذه الرواية أيضاً في وسائل الشيعة ٢٣ : ٣٩٢ ،
ب ٣٩ من الصيد والذبائح ، ح ٣ .
- (٧٢) المبسوط ٦ : ٤٧ . كشف اللثام ٧ : ٦١١ . جواهر الكلام ٣١ : ٣٩٥ .
- (٧٣) بحار الأنوار ٦٥ : ٦٣ ، ٦٥ .
- (٧٤) كنز العمال ١٥ : ٣٩ ، ح ٣٩٩٨١ .
- (٧٥) كنز العمال ١٥ : ٣٧ ، ح ٣٩٩٦٩ . نهج الفصاحة : ٣٧٥ ، ح ٢٩١٨ ، وان فسروا عبارة
« بغير حق » بالقتل بدون الذبح الشرعي .

- (٧٦) كنز العمال ١٥ : ٣٧ ، ح ٣٩٩٦٨ .
- (٧٧) رسائل المرتضى ٢ : ٣٧٣ .
- (٧٨) مسالك الأفهام ١٥ : ٣٨٣ .
- (٧٩) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣ .
- (٨٠) بحار الأنوار ٦٤ : ٢٤٤ .
- (٨١) المقنعة : ٧٨٩ .
- (٨٢) جواهر الكلام ٣٦ : ٢٨٥ .
- (٨٣) وسائل الشريعة ٢٨ : ٣٥٧ ، ب ١ من نكاح البهائم ، ح ١ .
- (٨٤) الخلاف ٥ : ٥١٩ ، م ٤ . منتهى المطلب ٢ : ٩١٠ . تذكرة الفقهاء ٩ : ٧٢ .
- (٨٥) الجامع للشرائع : ٩١ .
- (٨٦) قواعد الاحكام ١ : ٣٢٥ .
- (٨٧) الهداية : ٧٩ .
- (٨٨) المقنعة : ٥٧٧ .
- (٨٩) شرائع الاسلام ٣ : ٧٣٨ .
- (٩٠) الجامع للشرائع : ٣٨٤ . قواعد الاحكام ٣ : ٣٢٢ . جواهر الكلام ٣٦ : ١٣٧ .
- (٩١) النهاية : ٥٨٤ .
- (٩٢) وسائل الشريعة ٢٤ : ١٦ ، ب ٧ من الذبج ، ح ١ .
- (٩٣) مسالك الأفهام ١١ : ٤٩٠ - ٤٩١ .
- (٩٤) كشف اللثام ٢ : ٢٦٠ .
- (٩٥) النهاية : ٥٨٤ .
- (٩٦) قواعد الاحكام ٢ : ١٥٤ ، ١٥٥ .
- (٩٧) كشف اللثام ٩ : ٢٣٦ .
- (٩٨) وسائل الشريعة ٢٤ : ٤١ ، ب ٢١ من الذبائح ، ح ٢ .
- (٩٩) مسند أحمد ٤ : ١٢٤ . سنن البيهقي ٩ : ٢٨٠ .
- (١٠٠) مسند أحمد ٢ : ١٠٨ . سنن البيهقي ٩ : ٢٨٠ .
- (١٠١) مسالك الافهام ١١ : ٤١٩ ، وأنظر : كشف اللثام ٩ : ٢٢٦ . جواهر الكلام ٣٦ : ١٣٣ .
- (١٠٢) جواهر الكلام ٣٦ : ١٢٤ ، وأنظر : السرائر ٣ : ١١٠ . الوسيلة : ٣٦٠ .
- (١٠٣) النهاية : ٥٨٤ . الغنية : ٣٩٧ . الروضة البهية ٧ : ٢٣٠ .
- (١٠٤) كشف اللثام ٩ : ٢٣٥ ، قال : « الاقوى ما اختاره الشهيد من حرمة الفعل ... كما في النهاية : لأنه ايلام للحيوان بلا فائدة ، وقد نهي عن تعذيب الحيوان » .

- (١٠٥) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٧ ، ب ٨ من الذبائح ، ح ١ .
- (١٠٦) الروضة البهية ٧ : ٢٣٠ .
- (١٠٧) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٣٣ .
- (١٠٨) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٦ ، ب ٦ من الذبائح ، ح ٢ .
- (١٠٩) النهاية : ٥٨٤ .
- (١١٠) اللعة دمشقية (الشهيد الأول) : ٢١٥ .
- (١١١) الروضة البهية ٧ : ٢٣٠ .
- (١١٢) عرقبت الدابة : قطعت عرقوبها ، والعرقوب : عقب موتر خلف الكعبين ، العين ٢ : ٢٩٦ .
- (١١٣) النهاية : ٢٩٨ . المختصر النافع : ١٣٦ . تذكرة الفقهاء ٩ : ٨٤ . الروضة البهية ٣ : ٣٩٤ .
- (١١٤) جواهر الكلام ٢١ : ٨٣ .
- (١١٥) حرنت : أي أقامت .
- (١١٦) وسائل الشيعة ١١ : ٥٤٣ ، ب ٥٢ من أحكام الدواب ، ح ١ .
- (١١٧) وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٣ ، ب ١٠ ، ح ٩ . أنظر : منتهى المطلب ٢ : ٦٤٨ (ط - ق) .
- (١١٨) وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٥ ، ب ١٠ ، ح ١٥ . وأنظر : إرشاد المفيد : ٢٥٦ .
- (١١٩) وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٨ ، ب ١٣ من أحكام الدواب ، ح ٣ . الكافي ٦ : ٥٣٠ .
- (١٢٠) راجع : التهذيب ٦ : ١٦٥ . المحاسن ٢ : ٦٢٧ .
- (١٢١) وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٨ ، ب ١٣ من أحكام الدواب ، ح ٥ .
- (١٢٢) وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٨ ، ب ١٣ من أحكام الدواب ، ح ٤ . أنظر : منتهى المطلب ٢ : ٦٤٨ . العروة الوثقى ٤ : ٣٣٣ .
- (١٢٣) بحار الأنوار ٦١ : ٢٠٢ ، ٢٠٣ .
- (١٢٤) راجع : الوسائل ١١ : ٤٨٨ ، تعليقة ح ٤ ، ب ١٣ من أحكام الدواب .
- (١٢٥) وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٠ ، ب ٩ من أحكام الدواب ، ح ٧ . ورواه في الكافي أيضاً وفيه (سبعة حقوق) بدل (ستة حقوق) .
- (١٢٦) وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٧ ، ب ١٣ ، ح ١ . من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٨٦ .
- (١٢٧) الجامع للشرائع : ٣٩٨ .
- (١٢٨) وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٢ ، ٤٨٤ ، ب ١٠ من أحكام الدواب ، ح ٢ ، ١٣ . وأنظر : العروة الوثقى ٤ : ٣٣٣ .
- (١٢٩) الجامع للشرائع : ٣٩٧ . أنظر : من لا يحضره الفقيه ٤ : ٥ .
- (١٣٠) الكافي ٦ : ٥٥٣ .

- (١٣١) الكافي ٦ : ٥٥٣ .
- (١٣٢) بحار الأنوار ٦١ : ٢٢٧ .
- (١٣٣) الكافي ٦ : ٥٥٣ ، ٥٥٤ (في الهامش) .
- (١٣٤) الكافي في الفقه (الحلبي) : ٢٨١ ، قال : « فصل فيما يحرم فعله ... وخصاء شيء من الحيوان » .
- (١٣٥) وسائل الشيعة ١١ : ٥٢٢ ، ب ٣٩ من أحكام الدواب ، ح ٣ .
- (١٣٦) بحار الانوار ٦٥ : ١٠ .
- (١٣٧) المصدر السابق : ٢ .
- (١٣٨) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٥ . الكافي في الفقه (الحلبي) : ٥٣٨ .
- (١٣٩) تفسير العياشي ٢ : ٢٩٤ .
- (١٤٠) المبسوط ١ : ٢٦١ .
- (١٤١) وسائل الشيعة ١١ : ٤٨٥ ، ب ١١ من أحكام الدواب ، ح ١ .
- (١٤٢) المصدر السابق : ح ٢ .
- (١٤٣) النهاية : ١٠ . قواعد الأحكام ١ : ٤ . الجامع للشرائع : ٢٦ ، ٢٧ . الروضة البهية ١ : ٣٤٤ ، جواهر الكلام ٢ : ٨٦ .
- (١٤٤) الروضة البهية ١ : ٣٤٢ . أنظر : وسائل الشيعة ١١ : ٢٤٦ ، ب ٣ من أحكام الدواب ، ح ٧ .
- (١٤٥) كشف اللثام ١ : ٢٣٣ .
- (١٤٦) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٨٨ . منتهى المطلب ٢ : ٦٤ ، ط - ق .
- (١٤٧) مستدرك الوسائل ٢ : ٥٠ .
- (١٤٨) النواذر (الراوندي) : ١٩٦ .

إرث أولي الأرحام

□ الشيخ : خالد الغفوري

النص الأول : قوله تعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ۝ ﴾^(١).

المقدمة :

في البدء نبين أمرين :

الأمر الأول : بيان المعنى الإجمالي للنص :

١ - إنَّ المقطع الأوَّل من هذا النص - وهو قوله تعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ﴾ - يحكم بثبوت الولاية للنبي ﷺ واعتبار أزواجه أمهات للمؤمنين ، بعد ذلك تعرَّض إلى قاعدة أولوية الأرحام بعضهم بإرث بعض على ما هو المعروف في تفسير الآية ، فلا تورثوا غير ذي رحم .

٢ - إنَّ المقطع الثاني - وهو قوله تعالى : ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ - ورد في موضعين من كتاب الله ، الموضع الأول هنا في سورة

الأحزاب ، والموضع الثاني في سورة الأنفال ^(٢) . ويستفاد منه قاعدة مهمة في الإرث .

٣ - ثم إنَّ هذه القاعدة في الإرث لا تمنع من إسداء المعروف والاحسان إلى الغير على اختلاف في تحديد هويته ، هل هو الكافر ؟ أو غير الوارث من المؤمنين ؟ أو ما يشمل الوارث أيضاً ؟

٤ - قيل : إنَّ المراد بالمؤمنين في هذا النص الأنصار وبالمهاجرين قريش ^(٣) . والظاهر أنَّ النظر في ذل إلى وسط الآية لا صدرها .

٥ - وقد أكَّد القرآن على أهمية هذه القاعدة وأنها مثبتة في القرآن أو السورة أو اللوح المحفوظ أو عند الله سبحانه ، وحكي عن القرظي : « كان ذلك في التوراة » ^(٤) ، وقال قتادة : « أي مكتوباً عند الله عزَّ وجلَّ ألا يرث كافر مسلماً » ^(٥) .

٦ - ومن الملاحظ أنَّ هذه الآية تحدَّثت عن الولايات وأنواعها ومراتبها، وهي : **الولاية الأولى** : ولاية الإنسان على نفسه ، وهذه أولى الولايات ؛ فإنَّ لكلَّ إنسان ولاية تكوينية على نفسه ، حيث يتصرَّف معها بمختلف أنحاء التصرَّف كيفما يشاء ، وهذا أمر ثابت بالوجدان ، وينشأ عن ذلك قهراً ولاية تشريعية ، ولا داعي لجعلها من قبل الشارع صريحاً لوضوحها ، ولولا ثبوت هذه الولاية لما صحت المقايسة بينها وبين الولاية الثانية - وهي ولاية النبي ﷺ - وتقديم الثانية على الأولى .

الولاية الثانية : ولاية النبي ﷺ ، وطبقاً لهذا النص الشريف تكون الولاية المجعلة للنبي ﷺ أقوى من ولاية الإنسان على نفسه .

الولاية الثالثة : ولاية القرابة والأرحام بعضهم لبعض .

الأمر الثاني : بيان بعض مفردات النص وتحليله لغوياً :

١ - ﴿ أَوْلُوا الْأَرْحَامِ ﴾ الأرحام : جمع بالكسر كَكْتَفَ (٦) ، وقيل : بالكسر ، أو السكون ، يقال : رَحِمَ و رَحُمَ (٧) ، قال تعالى : ﴿ وَأَقْرَبَ رَحْماً ﴾ (٨) ، والرحم : العضو الذي يحمل النطفة - عند المرأة - حتى تصير جنيناً فيتولد ، وإذ كانت القرابة النسبية لازمة الانتهاء إلى رحم واحدة عبّر عن القرابة بالرحم ، فسَمِيَ ذُوو القرابة أُولِي الأرحام (٩) ، فالرحم : خلاف الأجنبي .

والرحم مؤنث في المعنيين ، وقيل : مذكر ، وهو الأكثر في القرابة (١٠) .

وزهب بعض إلى أَنَّ المراد بها هاهنا : العصبّات دون المولود بالرحم ، وممّا يبيّن هذا قول العرب : « وصلتك رحم » لا يريدون قرابة الأم ، واستشهدوا له بشعر قتيلة بنت الحارث ، كما سيأتي (١١) .

٢ - ﴿ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ مجاز بالحذف ، وتقدير الكلام : أُولَى بميراث بعض ، أو بنفع بعض ، وإنّما يفهم تخصيص الأولوية هنا بالميراث من سياق الكلام ؛ إذ المسلمون جميعاً بعضهم أُولَى ببعض في التناصر والتراحم ، يسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم ، كما ورد في الحديث الشريف (١٢) ، فلا تكون الأولوية بين أُولِي الأرحام حينئذٍ هنا إلّا بالإرث ؛ إذ لا وجه لتخصيصهم بالنصرة ، أو التعاون ؛ فإنّ ذلك شامل لجميع المسلمين (١٣) . وسيأتي بحثه لاحقاً .

٣ - ﴿ كِتَابِ اللَّهِ ﴾ المراد به : اللوح المحفوظ ، أو القرآن ، أو السورة (١٤) أو الآية المذكورة ذاتها (١٥) ، أو المراد به : ما كتبه وفرضه الله وقدره ، سواء أكان ذلك الفرض في القرآن ، أو في غيره (١٦) كالسنّة الشريفة ، أو المراد : علم الله عزّ وجلّ (١٧) .

٤ - ﴿ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ يحتمل أن يكون ﴿ مِنْ ﴾ بياناً لـ ﴿ أَوْلُو الْأَرْحَامِ ﴾ .
ويحتمل كونها لابتداء الغاية ، ويحتمل أنها صلة ﴿ أَوْلَى ﴾ ^(١٨) ، ويحتمل كونها
للتبعية ^(١٩) .

و ﴿ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ حال من ضمير ﴿ بَعْضُهُمْ ﴾ الذي هو مضاف إليه إلا أنه
فاعل باعتبار ضمير ﴿ أَوْلَى ﴾ ، والمضاف جزء من المضاف إليه ، نظير ما قيل
في قوله تعالى : ﴿ أَنْ ذَاكَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْحِحِينَ ﴾ ^(٢٠) .
ويحتمل أنه حال من ضمير ﴿ أَوْلَى ﴾ العائد إلى ﴿ بَعْضُهُمْ ﴾ ^(٢١) .

٥ - ﴿ إِلَّا ﴾ يحتمل أن يكون الاستثناء هنا متصلاً ، وبناءً عليه يكون استثناء
من أعم الأحوال والأوقات ، والمستثنى منه حكم مقدّر يفهم من الكلام السابق ،
أي : إن أولي الأرحام يرث بعضهم تمام تركة البعض الآخر في جميع الأوقات إلا
في وقت تفعلوا معروفاً ^(٢٢) ، أو يكون المعنى : إن أولي الأرحام أولى بجميع
وجوه النفع من غيرهم من المؤمنين والمهاجرين في جميع الأحوال ، إلا أن يكون
لكم في هؤلاء وصي تريدون أن توصوا إليه فذلك جائز ^(٢٣) .

ويحتمل أن يكون الاستثناء منقطعاً ^(٢٤) ، وبناءً عليه يكون التخصيص
بالأولوية بالميراث . ويكون المعنى : أولو الأرحام أولى بميراث بعضهم بعضاً
لكن إذا أسديتم إلى أوليائكم معروفاً فذلك جائز ^(٢٥) .

٦ - ﴿ تَفْعَلُوا ﴾ إلفات من الغيبة إلى الخطاب ^(٢٦) .

٧ - ﴿ إِلَى ﴾ متعلق بـ ﴿ تَفْعَلُوا ﴾ باعتبار تضمّنه معنى الاحسان والميل .

٨ - ﴿ أَوْلِيَانَكُمْ ﴾ أولياء : جمع وليّ ، بمعنى الصديق ^(٢٧) .

٩ - ﴿ مَعْرُوفاً ﴾ وهو الفعل المستحسن شرعاً ، وقيل : المراد بالمعروف هنا :
الوصية ^(٢٨) .

١٠ - ﴿مَسْطُوراً﴾ من قولك : « سطرت الكتاب » إذا أثبتته أسطاراً . وقيل :
معناه : المكتوب (٢٩) . وقيل : ﴿مَسْطُوراً﴾ أي : حقاً مثبتاً عند الله تعالى لا
يُمحى (٣٠) .

هذا ، وقال قتادة : وفي بعض القراءة : (كان ذلك عند الله مكتوباً) (٣١) .

بحث النص فقهياً :

ويقع البحث في ذلك ضمن النقاط التالية :

أولاً - إرث الأقرباء :

ثبت هذا النص القرآني الشريف مبدأ القرابة ، وأنهم يرث بعضهم بعضاً ، وأن
لهم الأولوية في التوارث .

ولكنهم اختلفوا في تعيين أن هذه الأولوية بالنسبة إلى أي أحد من الناس ؟
والسبب في ذلك يعود إلى ما هو المراد بـ ﴿مِنْ﴾ ؟

الاحتمال الأول :

أن المراد : أن أقرباء الميت أولى من غيرهم ، فالإرث حق ثابت لهم ،
ولا يتقدم عليهم سواهم من المهاجرين والأنصار وغيرهم وإن كانت لهم
ولاية (٣٢) ؛ وذلك استناداً إلى كون ﴿مِنْ﴾ متعلقة بـ ﴿أُولَى﴾ و ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾
و ﴿الْمُهَاجِرِينَ﴾ مفضل عليه والمفضل هو ﴿أُولُو الْأَرْحَامِ﴾ ، كما تقول : زيد
أفضل من عمرو ، فالمفضل زيد والمفضل عليه هو عمرو (٣٣) . و ﴿مِنْ﴾ صلة
أفعل التفضيل . ويحتمل أن تكون ﴿مِنْ﴾ لابتداء الغاية (٣٤) .

إذن فالمراد بأولي الأرحام لغة : الأقرباء مطلقاً ؛ لإطلاق اللفظ . ولكن الفقهاء
استعملوا لفظ (أولي الأرحام) أو (ذوي الأرحام) في معنى اصطلاحى أضيق
من المعنى اللغوي على خلاف فيه ، فقد أطلق هذا اللفظ بأحد معنيين :

المعنى الأول : أن يراد به بعض الأقارب ، وهم : كل قريب ليس بذى فرض ولا بعصبة ، وهذا هو المعروف في الفقه السنّي ، واللفظ الوارد عندهم (ذوو الأرحام) . وهؤلاء عشرة ورث أو أحد عشر وارثاً ، وهم : ولد البنات ، وولد الأخوات ، وبنات الأخوة ، وولد الأخوة للأم ، والخال ، والخالة ، والعمّة من جميع الجهات ، والعمّ للأم ، وبنات الأعمام ، والجدّ أبو الأم ، فهؤلاء ومن أدلى بهم يسمّون ذوي الأرحام ، وأضاف ابن قدامة : وكلّ جدّة أدلت بأب بين أمين أو بأب أعلى من الجدّ ^(٣٥) . وهناك خلاف بينهم في أصل توريثهم وفي كيفية .

وكأنّ المستند لهذا الرأي هو إنّ ظاهر الإضافة الى الرحم ؛ هو المنتسب بواسطة الرحم خاصة ، أي المنتسب بطريق الأنثى فقط ، لا مطلق القرابة والانتساب ، لكن عرفت أنّ اللغويين قد ذكروا أنّ المراد بأولي الأرحام مطلق القرابة ، وهذا هو الأليق بسياق الآية ، كما هو واضح ، وهو المعروف لدى المفسّرين عامة .

المعنى الثاني : أن يراد به بعض الأقارب أيضاً ، وهم الطبقة الثالثة في الإرث ، وهي طبقة العمومة والخؤولة وإنّ علواً وأولادهم وإنّ سفلاً ، وهذا هو المعروف لدى الإمامية ، واللفظ الوارد عندهم (أولو الأرحام) ^(٣٦) .

وكأنّ المستند هو كون الدليل والمبرّر لإرث هؤلاء هو آية أولي الأرحام .

ومن الواضح أنّ بين هذين المعنيين الاصطلاحيين عموماً وخصوصاً من وجه ، فإنّ الأعمام للأب داخلون على الثاني خارجون على الأول ، وولد البنات داخلون على الأول دون الثاني ، والعمّات داخلات على المعنيين .

ويلاحظ على هذين الإطلاقين :

إنّ إرادة معنى اصطلاحى خاص من عنوان (ذوي الأرحام) أو (أولي الأرحام) أمر لا غضاضة فيه إذا قصد منه مجرد الاصطلاح لمناسبة ما ؛ إذ لا

مشاحة في الاصطلاح ، كما يقال ، لكن إذا قصد تضيق معنى اللفظ الوارد في النصوص كتاباً وسنة فهو مردود ؛ لمغايرة ذلك مع المعنى اللغوي الذي يراد به مطلق القرابة ، كما مرّ .

وقد أكد ابن كثير على عموم الآية قائلاً : « ليس المراد بقوله : ﴿ أَوْلُو الْأَرْحَامِ ﴾ خصوصية ما يطلقه علماء الفرائض على القرابة الذين لا فرض لهم ولا عصبّة ، بل يدلون بوارث ، كالخالة والخال والعمة وأولاد البنات وأولاد الأخوات ونحوهم ، كما يزعمه بعضهم ، ويحتج بالآية ، ويعتقد ذلك صريحاً في المسألة .

بل الحق أنّ الآية عامة تشمل جميع القربات ، كما نصّ عليه ابن عباس ومجاهد وعكرمة والحسن وقتادة وغير واحد . وعلى هذا فتشمل ذوي الأرحام بالاسم الخاص » (٣٧) .

البحوث المترتبة على الاحتمال الأول :

وعلى آية حال فقد وقع بحث في أصل توريثهم وعدمه ، كما وقع - بناءً على القول بتوريثهم - خلاف في تحديد مرتبتهم في الطبقات ، وهل إنهم يقدمون على بيت المال ، أو لا ؟ وأيضاً وقع خلاف في كيفية توريثهم وفي تحديد أنصبتهم من الإرث .

فهنا عدة أقوال وآراء واتجاهات تقتصر على بعضها بمقدار ما يرتبط بالآية ، وندع التفاصيل الى البحوث الفقهية في باب الإرث :

القول الأول : عدم توريثهم حتى إذا لم يكن للميت عصبّة ، أو أصحاب فروض ، أو من يرّد عليه منهم .

وهو مروي عن أبي بكر وعثمان وعمر (٣٨) في إحدى الروايتين وزيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس في رواية عنه ، وبه قال سعيد بن

المسيّب وسعيد بن جبير والزهري والأوزاعي وسفيان الثوري وابن جرير وأبو
ثور ومالك والشافعي وأهل الشام ^(٣٩) والظاهرية ^(٤٠).

والحجة في ذلك : أن التورث لابدّ فيه من نصّ في كتاب أو سنة ، ولا يمكن
أن يكون بالعقل أو الرأي ، ولم يرد في تورث ذوي الأرحام نصّ قاطع ؛ إذ أن
تورثهم زيادة على كتاب الله بالعقل والرأي . وعليه فلا يورثون إذن . ويكون
الإرث لبيت المال .

بل ورد في السنة ما يؤكّد ذلك ، فقد سئل رسول الله ﷺ عن ميراث العمّة
والخالة فقال : « لا أدري حتى يأتي جبرئيل » ثم قال : « أين السائل عن ميراث
العمّة والخالة ؟ أتاني جبرئيل فسارني أن لا ميراث لهما » ^(٤١).

وروي أن النبي ﷺ كان يأتي قباء على حمار أو حمارة يستخير الله تعالى
في ميراث العمّة والخالة فأنزل الله عزّ وجلّ : أن لا ميراث لهما » ^(٤٢).

ونوقش بما يلي :

١ - أن تورث ذوي الأرحام هو الظاهر من النصوص الشرعية في الكتاب
والسنة ، ومنها هذه الآية ^(٤٣) ، فليس في تورث ذوي الأرحام زيادة على النصّ.

لكنّ الشافعي ردّ ذلك بما محصّله : إنّ الآية جعلت الأرحام ورثاً لكن
لا مطلقاً ، بل على حسب ما بيّنه الله ورسوله من الحصص وكيفية التورث ،
فهم ورثة في الجملة . فمن ذكرت له حصة ورثناه ومن لم يذكر له حصة لم
نورثه ^(٤٤).

ويلاحظ عليه :

أنّ هذا خلاف ظاهر الآية التي دلّت على قاعدة الأولوية بحسب القرابة والرحم
مطلقاً ، ولا مقيد سوى دعوى التقدير في الآية من أن المراد بقوله : ﴿ فِي كِتَابِ

اللَّهُ ﷻ أي على حسب ما بيّن في الكتاب من حصص وسهام ، والتقدير خلاف الأصل ، كما هو واضح .

٢ - وأما المروي عن النبي ﷺ فيرد عليه :

١ - أنّه بجميع طرقه مرسلًا ومرفوعًا ، ضعفه الهيتمي في مجمع الزوائد (٤٥) والشوكاني في نيل الأوطار (٤٦) .

٢ - أنّه مع ذلك يمكن الجمع بين مفاده في نفي الإرث عن العمّة والخالة وبين ما دلّ على توريثهما بأنّ يكون المراد : لا إرث مقدّرًا لهما (٤٧) .

٣ - إنّ بيت مال المسلمين تربطه مع الميت رابطة الاخوة في الدين فقط ، وذوو الأرحام تربطهم معه اخوة الدين مع شيء آخر وهو قرابة الرحم ، فأصبح لهم قرابتان : قرابة الدين وقرابة الرحم ، وهذا يشبه ما إذا مات إنسان عن أخ شقيق وأخ لأب ، فإنّ المال كلّهُ يكون للشقيق ؛ لأنّ قرابته من جهتين : من جهة الأب ومن جهة الأم ، فتكون أقوى من قرابة الأخ لأب لأنّه من جهة واحدة ، فكذا ذو الأرحام (٤٨) .

القول الثاني : إنّ ذوي الأرحام يرثون .

ذهب الى ذلك عامة الصحابة وهو الصحيح عن : عمر بن الخطّاب وعلي ﷺ وابن مسعود وأبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء وابن عباس في أشهر الروايات عنه ، وبه قال شريح وعمر بن عبد العزيز وعطاء وطاووس وعلقمة وابن سيرين ومجاهد ومسروق والحسن وأبو يوسف ومحمد وزفر وعيسى بن أبان وأهل التنزيل (٤٩) وأهل الكوفة (٥٠) .

وأخذ به أبو حنيفة وأحمد بن حنبل (٥١) .

وذهب الامامية الى توريث أولي الأرحام لكن حسب ما عليه اصطلاحهم .

أدلة التوريث :

أَنَّ الآيَةَ اقْتَضَتْ بِأَنَّ ذَوِي الْقَرَابَةِ مُطْلَقاً - سواء كانوا أصحاب فروض أم عَصَبَات ، أم أصحاب قرابة رحمية - أَحَقَّ بِالْإِرْثِ مِنَ الْأَجَانِبِ ، فَالْآيَةُ تَشْمَلُ كُلَّ قَرِيبٍ لِلْمَيِّتِ ، فَإِنَّهَا ثَبَّتَتْ الْإِسْتِحْقَاقَ لِكُلِّ الْأَقْرَبَاءِ بِالْوَصْفِ الْعَامِ ، وَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَ الْإِسْتِحْقَاقِ بِالْوَصْفِ الْعَامِ وَالْإِسْتِحْقَاقِ بِالْوَصْفِ الْخَاصِ ، فَفِي حَقِّ مَنْ يَنْعَدِمُ فِيهِ الْوَصْفُ الْخَاصُّ يَثْبُتُ الْإِسْتِحْقَاقُ بِالْوَصْفِ الْعَامِ ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ زِيَادَةً عَلَى كِتَابِ اللَّهِ . وَقَدْ وَرَدَ فِي السَّنَةِ مَا يَدْعُمُ ذَلِكَ كَقَوْلِهِ ﷺ : « اللَّهُ وَرَسُولُهُ مَوْلَى مَنْ لَا مَوْلَى لَهُ ، وَالْخَالُ وَارِثٌ مِنْ لَا وَارِثَ لَهُ » ^(٥٢) وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ قَالَ : « الْخَالُ وَارِثٌ مِنْ لَا وَارِثَ لَهُ ، يَرِثُهُ وَيَعْقِلُ عَنْهُ » ^(٥٣) .

القول الثالث : التفصيل بين ما إذا كان بيت المال منتظماً ، كما لو كان بيد إمام عادل فلا يرثون ، وبين ما إذا لم يكن بيت المال منتظماً فيرثون . واختاره بعض الشافعية ^(٥٤) .

وحيث إنَّ عدم انتظام بيت المال هو الحاصل في أغلب الأزمنة ؛ لذا نسب ذلك إلى المحققين من أصحاب الشافعي ، بل إلى فتوى علمائهم ، سواء منهم المتأخرون ، أو المتقدمون ^(٥٥) .

تفريعات :

الفرع الأول : إنَّه بناءً على القول بعدم التوريث ما يكون مصير المال حينئذٍ ؟

في ذلك رأيان :

الرأي الأول : إنَّه يصبح من نصيب المسلمين فيجعل في بيت المال ويصرف في مصالحهم ^(٥٦) .

الرأي الثاني : إنَّه يجعل في بيت المال ، لكن إذا كان ذوو أرحام فقراء أعطوا على قدر فقرهم ، والباقي يصرف في مصالح المسلمين ^(٥٧) .

الفرع الثاني : إنّه بناءً على القول بتوريثهم يقع الكلام في تعيين مرتبتهم ، وهنا عدة آراء .

الرأي الأول : ذهب الإمامية الى كون أولي الأرحام هم الطبقة الثالثة من الإرث ، فيرثون عند فقد الطبقتين الأولى والثانية بحسب اصطلاحهم ، أي بعد فقد الأبوين والأولاد - وهم الطبقة الاولى - وبعد فقد الاخوة وأبنائهم والأجداد - وهم الطبقة الثانية - يرث أولو الأرحام وهم الخؤولة والعمومة ، فما دام ثمة أحد من الطبقتين الأولى والثانية فلا تصل النوبة الى أولي الأرحام ، ويقدم الردّ عليهم ، لكن يقدمون على الولاء .

الرأي الثاني : تقديمهم على الردّ والمولى المعتقد ، أي يقعون في الطبقة الثالثة . وهو مروي عن علي (عليه السلام) وابن مسعود ومعاذ وأبي الدرداء ، وهو الصحيح عن عمر (٥٨) .

الرأي الثالث : القول بتوريثهم بعد فقد الطبقتين الأولى والثانية أيضاً ، لكن بحسب اصطلاح الفقه السنّي ، أي يرث ذوو الأرحام بعد فقد ذوي الفروض - وهم الطبقة الأولى - وبعد فقد العصابات - وهم الطبقة الثانية - وإلا فمع وجود أحد من ذوي الفروض أو العصابات فهو أحقّ بالارث ، فإن فضل شيء يردّ عليه ، فالردّ مقدّم على توريث ذوي الأرحام ، أي يقع ذوو الأرحام في البطقة الرابعة .

وهذا قول عامة من ورّث ذوي الأرحام ، وقال الخبري : لم يختلفوا أنّ الردّ أولى منهم إلا ما روي عن سعيد بن المسيّب وعمر بن عبد العزيز أنّهما ورّثا الخال مع البنت ، فيحتمل أنّهما ورّثاه لكونه عصبّة أو مولى ؛ لثلا يخالف الاجماع ... (٥٩) .

الفرع الثالث : إنّه بناءً على الرأي الثالث ، هل يقدمون على المولى المعتقد أو لا ؟ فيه رأيان :

الرأي الأول : إنّ مرتبتهم هي الرابعة ، بمعنى : أنّهم يقدمون على المولى المعتقد .

وهو مروي عن ابن مسعود ، وبه قال ابنه أبو عبيدة وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وعلقمة والأسود وعبيدة ومسروق وجابر بن زيد والشعبي والنخعي والقاسم بن عبد الرحمن وعمر بن عبد العزيز وميمون ومهران (٦٠) .

الرأي الثاني : إن مرتبتهم تأتي بعد المولى والمعتق وعصباته ، فإن عدموا يرث ذوو الأرحام .

قال المقدسي : وهو قول عامة من ورثهم من الصحابة وغيرهم ، وقول من لا يرى توريتهم أيضاً (٦١) .

وتجدر الإشارة الى أنه لا خلاف بين من ورث ذوي الأرحام في أنهم يرثون مع أحد الزوجين (٦٢) .

هذا كله على الاحتمال الأول في تفسير الآية .

الاحتمال الثاني :

أن المراد : أقرباء الميت بعضهم أولى وأقرب من بعضهم الآخر ؛ فإن سبب استحقاق الميراث القربى وتداني الأرحام ، ومن ثم كان الاستواء في الدرجة مراعى مع القرابة ، ولزم أن لا يرث ولد الولد مع ولد الصلب ونحوه وإن كان داخلًا في الأولاد ، ولا يرث أحد أفراد طبقة متأخرة مع وجود أحد في طبقة متقدمة (٦٣) .

وهذا مبني على جعل ﴿ مِنْ ﴾ بياناً لـ ﴿ وَأَوْلُو الْأَرْحَامِ ﴾ ، أي الأقرباء من المؤمنين والمهاجرين أولى بأن يرث بعضهم بعضاً من الأجانب ، بل من بعض الأقارب أيضاً ، كما يعلم من خارج (٦٤) .

ويترتب على ذلك ما يلي :

١ - كون القرابة هي القاعدة في الإرث ، وعلى أساسها يبتني .

٢ - مادامت القرابة هي الأساس فالأقرب مقدّم على الأبعد ، والأشدّ قرباً مقدّم على الأضعف قرابة .

٣ - القرابة المعتبرة هي القرابة المقيدة بوصف الايمان ، ومنه يستفاد كون الكفر مانعاً عن الإرث في القرابة ، ولا يتوارث أهل ملّتين شيئاً^(٦٥) .

هذا ، وقد ردّ ابن العربي هذا الاحتمال ورجّح الاحتمال الأول وقال ما نصّه :
« ... وقوله : ﴿ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ ﴾ يتعلّق حرف الجرّ بـ ﴿ أَوْلَى ﴾ وما فيه من معنى الفعل ، لا بقوله : ﴿ وَأَوْلُوا الْأَرْحَامَ ﴾ بإجماع ؛ لأنّ ذلك كان يوجب تخصيصها ببعض المؤمنين ، ولا خلاف في عمومها . وهذا حلّ إشكالها »^(٦٦) .

الاحتمال الثالث :

أنّ الآية تثبّت أصل الولاية بصورة مطلقة^(٦٧) ، ولهذا الأصل تطبيقات عديدة أحدها الميراث ، لا أنّ الآية خاصة بالميراث ؛ وذلك :

١ - إنّ هذا هو الظاهر من إطلاق لفظ ﴿ أَوْلَى ﴾ ، ولسنا بحاجة إلى تقدير متعلّق للأولوية .

٢ - إنّ المضمون الذي تعرّض له صدر الآية هو ولاية النبي ﷺ بصورة مطلقة فتكون الولاية في هذه الفقرة أيضاً مطلقة ، بل ليس الاتحاد بين الفقرتين بالمعنى والمضمون فقط ، بل باللفظ مادةً وصيغةً ، فنرى تكرّر لفظ ﴿ أَوْلَى ﴾ مرتّين ، فلا معنى لحصره في هذه الفقرة بالإرث دون سائر المجالات .

وقد صرّح بعضهم بهذا السعة لمفهوم الولاية وأعطى لها بعض التطبيقات :
منها : أنّ الولاية على المقتول ، فاستدلّ بأنّ قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيّهِ سُلْطَاناً ﴾^(٦٨) موجب لإثبات القود لسائر ورثته ، وأنّ النساء والرجال في ذلك سواء ؛ لتساويهم في كونهم من مستحقي ميراثه^(٦٩) .

ومنها : أَنَّ الولاية في النكاح مستحقة بالميراث ، وَأَنَّ قوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي » ^(٧٠) مثبت للولاية لجميع من كان من أهل الميراث على حسب القرب وتأکید السبب ، وفرع بعض على ذلك : أَنَّهُ جائز للأُم تزويج أولادها الصغار إذا لم يكن لهم أب ، على ما يذهب إليه أبو حنيفة ؛ إذ كانت من أهل الولاية في الميراث ^(٧١) .

الاحتمال الرابع :

إِنَّ الآية تثبت أولوية أولي الأرحام بعضهم ببعض إلا ما يجوز لأزواج النبي ﷺ أن يدعين أمهات المؤمنين ^(٧٢) .

ولعل مراده : أَنَّ الأولوية من ناحية التشريع هي لأولي الأرحام والأقرباء ، وأما أمومة أزواج النبي ﷺ فهي أمر تشريفي لا أكثر .

ولكن ذلك لا يصح ؛ فَإِنَّ التشريف لا ينافي التشريع ، بل يقع في طوله ، سيما إذا لاحظنا أَنَّ هذه الفقرة واقعة بين فقرتين تشريعتين قطعاً ، وهما قوله تعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ ... ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَأَوْلُوا الْأَرْحَامَ ... ﴾ ، فتكون دالة على التشريع لامحالة ، لكن لا في دائرة الإرث ؛ إذ لاتوارث بينهما وبين سائر المسلمين ، بل المراد في دائرة حرمة نكاحهن .

الترجيح :

إِنَّ أظهر الاحتمالات أولها ، وهو كون أقرباء الميت أولى من غيرهم ؛ وذلك لقرينتين :

القرينة الأولى : أَنَّ ﴿ مِنْ ﴾ الظاهر كونها صلة أفعال التفضيل ﴿ أَوْلَىٰ ﴾ ، وليست للبيان ؛ لوقوع الفاصل بينها وبينه ، وهو قوله تعالى : ﴿ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ .

القرينة الثانية : لكان الباء في قوله تعالى : ﴿ بَعْضٍ ﴾ ؛ فلو كان المراد التفضيل بين الأقرباء أنفسهم - وهو مفاد الاحتمال الثاني - لكان الأنسب التعبير بـ (مِنْ) ، أي : (أولو الأرحام بعضهم أولى من بعض) ، وليس بالباء .

وهذه القرينة الثانية لوحدها تكفي لإثبات هذا الاستظهار حتى لو لم يرد في الكلام الجار والمجرور ﴿ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ ﴾ ، كما هو الحال في آية الأنفال وهو قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ . وهذا هو مفاد الاحتمال الأول .

تطوير الاحتمال الأول :

ويمكن أن نجري على هذا الاحتمال تطويرين :

التطوير الأول : إنَّ ما ذكر من بيان يثبت تحديد المراد على مستوى الدلالة المطابقة فحسب ، وهذا لا ينفي وجود دلالة إلزامية متممة ، وهي ما دام الملاك بحسب المدلول المطابق هو الأقربية الى الميت ، فهذا الملاك ذاته يثبت الأولوية بين الأقرباء أنفسهم بحسب درجة الأقربية . وهذا البيان ينتج : الجمع بين الاحتمالين الأول والثاني .

التطوير الثاني : إنَّ إطلاق الأولوية في الآية وعدم تقييدها بقيد يقيد إطلاق الولاية ، فلا داعي لحصرها بالإرث ، بل تكون الولاية في الإرث أحد مصاديقها . وهذا هو مفاد الاحتمال الثالث المتقدم .

هذا ، مضافاً الى ما يستفاد من سياق الآية ، فإنَّ صدرها يتحدث عن ولاية النبي ﷺ وهو قوله تعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ ، ولا شكَّ في كون ولايته ﷺ المذكورة في الآية مطلقة وغير مقيدة بقيد ، فيثبت الإطلاق هنا أيضاً ، كما سلف منَّا ذلك وهذا البيان ينتج : الجمع بين الاحتمالين الأول والثالث .

والحاصل من كلا البيانين - بعد إسقاط الرابع من الحساب - : أن الأرجح هو الجمع بين الاحتمالات الأول والثاني والثالث ، حيث لا تنافي بينها ، كما اتضح ، فيستقر احتمال واحد .

وليُعلم أن الاحتمال الرابع ليس في عرض الاحتمالات المتقدمة ، وإنما تميز عنها ببيان المناسبة بين قوله تعالى : ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ﴾ .

وعليه فتتنازل الاحتمالات الى ثلاثة ويُسقط الرابع من الحساب ، بل يمكن إسقاط الاحتمال الثالث أيضاً ؛ فإنه يمكن أن ينسجم مع الاحتمالين الأول والثاني ؛ لأنه يقع في طولهما من حيث توسعة دائرة الولاية والأولوية . وعليه فيستقر أماننا احتمالان لا أكثر ، بل سيظهر لك إمكان ادغامهما معاً .

ثانياً - القرابة :

إن القرابة تتمثل في عمود النسب وحاشيته ، فكل أحد يكون من هؤلاء يعد من الأقرباء . ويترتب الأقرباء في ثلاث طبقات وفقاً لقاعدة الأقرب فالأقرب :

الطبقة الأولى : الأبوان والأولاد وإن سفلوا ، وهم عمود النسب ؛ ضرورة معلومية أولوية من أولد الميت ومن ولده الميت به من كل أحد .

الطبقة الثانية : الأخوة وأولادهم وإن سفلوا والأجداد وإن علوا ، وهؤلاء بعضهم من عمود النسب - وهم الأجداد - وبعضهم من حاشية النسب ، وهم الأخوة وأولادهم .

الطبقة الثالثة : الأعمام والأخوال وإن علوا وأولادهم وإن سفلوا ، وهؤلاء من حاشية النسب . هذا بناءً على نظرية الامامية ، وأما بناءً على نظر غيرهم فالموقف مختلف كما مر .

ويترتب الوراث في كل طبقة في ما بينهم بحسب الدرجة .

فعَم الميت وخاله أولى به من عَم أبيه وخاله ، وهما أولى من عَم جد الميت وخاله ، وهكذا ، كما أن الجد الأدنى أولى من الجد الأبعد ، والأخ أولى من ابن الأخ ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ (٧٣) .

ثالثاً - الأقربية :

ونبحثها ضمن النقاط التالية :

١ - إن الأقربية إلى الميت تتحدد على أساسين :

الأساس الأول : انعدام الوسطة وقتلتها ، فإن الأولاد أقرب من أولاد الأولاد ؛ لانعدام الوسطة بين الميت وأولاده ، فإن ارتباطهم به يكون مباشراً ، أما ارتباط أولاد الأولاد فيكون بواسطة الأولاد .

وأولاد الأولاد أقرب من أولاد أولاد الأولاد ؛ لارتباطهم بالميت بواسطة واحدة ، بخلاف الأواخر لارتباطهم بالميت بواسطتين ، وهكذا فإن الآباء أقرب من الأجداد ، والأجداد أقرب من أبوي الجد .

الأساس الثاني : قوة القرابة والوصلة ، فإن المرتبط بالميت بطرفين - أي من خلال الام والأب - أقرب إلى الميت ممّن يرتبط به بطرف واحد ، لذا فإن إخوة الميت لأمه وأبيه أقرب إليه من إخوته لأبيه ، أو اخوته لأمه ، وهكذا .

٢ - إنّه في حالة تعارض الأساسين ، كما لو كان للميت أخت لأب وابن أخ لأم وأب ، فإن قوة قرابة الأخت بالميت تنشأ من جهة كون الارتباط بالميت بواسطة واحدة ، وضعفها ينشأ من أن الارتباط به من طرف واحد وهو الأب . وأمّا قرابة ابن الأخ بالميت فقوتها ناشئة من كون ارتباطه به من طرفين (الأم والأب) وضعفها ناشئ من كون ارتباطه به بواسطتين .

والعرف هنا يرجّح قلة الوسطة فيعتبر أخت الميت لأبيه أقرب إليه من ابن أخيه لأمه وأبيه .

ولا أثر بنظر العرف للذكورة والأنوثة من ناحية الأقربية ، وإن كان ربّما يعتبر لهما أثراً من جهات أخرى .

٣ - إن الأسباب لا تدخل ضمن الأنساب والأقارب ، سيما وأنّ التعبير الوارد في الآية ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ ﴾ ، وعلاقة الرحمية هي علاقة تكوينية منشأها الولادة إما مباشرة أو الانتهاء إليها ، ومن الواضح أنّ الأسباب هي علاقات اعتبارية غير حقيقية وأنها عارضة وغير ثابتة ، كما في النسب ، وإنّما دلّ الدليل الخاص على مدخليتها في الإرث ، وإن كانت غير مشمولة بعنوان ، ومن هنا يكون عنوان الزوجية مقولة أخرى مبيّنة مع النسب ولا تتداخل معه بحال ، ولا معنى للمقارنة بين الزوجية وطبقات النسب حتى نبحت عن أيّها الأقوى عند الاجتماع . وهذا ما يفسّر مشاركة الأزواج لسائر الطبقات ، وأمّا سائر الأسباب كالولاء فمن الممكن أن تكون كالزوجية ، ولكن دلّ الدليل الشرعي على تأخرها عن سائر طبقات النسب ، وليس من باب الترجيح بين القربات وتقديم الأولى والأمس رَحْماً بالميت ، بل ؛ لأنّ الله تعالى في كتابه قدّم الزوجين وأشركهما مع الأنساب ، ولم يجعل مثل ذلك للولاء ، فيفهم من ذلك أنّه قد أخره الله تعالى .

٤ - أفاد بعض المحققين بأنّ الآية وإن دلّت على تقديم بعض الأرحام على بعض إلا أنّها لاتفيد تعيين المقدّم على المقدّم عليه ؛ ولأنّه قد يقدّم الأبعد على الأقرب ، وقد يشارك الأبعد الأقرب كأولاد الأولاد مع الأب وأولاد أولاد الاخوة مع الجدّ ، فهي مجملة أيضاً . والتفصيل يُعلم من الأخبار ^(٧٤) .

أقول : إنّ هذا البيان روحاً ولباً قد ورد عن الشافعي في كلام له جاء فيه : « ... فنزل قول الله عزّ وجلّ : ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ على معنى ما فرض الله عزّ ذكره وسنّ رسوله ﷺ ، لا مطلقاً هكذا . ألا ترى أنّ الزوج يرث أكثر ممّا يرث ذوو الأرحام ولا رحم له ؟ ! ... » ^(٧٥) .

هـ - يمكن الاستدلال بالآية على الردّ على أرباب الفروض ؛ لأنها تدلّ على مراعاة الأقرب فالأقرب ، ولا أقرب من أرباب الفروض ، وإلاّ لقدّمه الله عليهم ، وهو خلف (٧٦) .

رابعاً - أنواع التوريث :

قسّم الفقهاء التوريث الى نوعين : الإرث بالفرض ، والإرث بالقربة ، أمّا الإرث بالفرض فواضح ؛ لكون الفروض محدّدة صريحاً في الكتاب ، وأمّا سائر الأقارب فهم يستحقّون الإرث بسبب قربتهم للميت ، وبما أنّه لا يوجد تحديد لحصصهم فهم يرثون المال كلّ عند انفرادهم ، وإذا اجتمعوا مع ذوي الفروض كان لهم الباقي قلّ أو كثر ، وقد أفاد بعض بأنّ من يرث بالقربة ستة ، وهم :

١- الولد للصلب ، وهو أقوى القربات ، فلا يرث معه أحد - سواء تقربّ به أو بغيره - إلّا ذوي السهام من الأبوين والزوجين .

٢- ثمّ ولد الولد وإن نزلوا ، وهم يقومون مقام آبائهم .

٣- ثمّ الأب مع عدم الولد .

٤- وهـ - ثمّ من يتقرّب بالأب من ولده - أي الأخوة والأخوات الأشقاء أو للأب - أو من يتقرّب بالأب من أبويه ، أي الجدّ والجدة ، أو من يتقرّب بالأب من إخوته وهم الأعمام .

٦- ثمّ من يتقرّب بالأُم دونها - أي الخؤولة - ودون ولدها (٧٧) ، فإنّ الأم وولدها يرثون بالفرض .

خامساً - ما هو المراد بـ ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ ﴾ ؟

القول الأول : المراد جميع ذوي القربات مطلقاً ، سواء كانوا أصحاب فروض أم عصبات أم ذوي أرحام ، فالمراد من الآية الكريمة : أنّ أصحاب القربة أيّاً كان نوعها أولى من غيرهم بمنافع بعض أو بميراث بعض (٧٨) .

ويلاحظ عليه : إنَّ كون لفظ الأرحام مطلقاً يشمل العصبات أمر صحيح لا كلام فيه ، وإنَّما البحث فيما يستفاد من تركيب الجملة بتمامها حيث جعلت الأقربى إلى الميت هو الأساس في الإرث وفي تقدّم الأرحام بعضهم على بعض . ومن هنا يرى البعض بأنّه مادام الأقرب مقدّماً على الأبعد طبقاً للآية فلا مجال للقول بنظرية التعصيب ؛ لأنّها تتصادم مع هذا المبدأ الذي تقرّره الآية .

فلو كان مع البنت عم أو ابن عم فبناءً على التعصيب يكون للبنت نصف بالتسمية وللعَم نصف بالتعصيب ، ولو اجتمع مع العمّ العمّات فيسقط النساء ويخصّ الميراث بالرجال دونهنّ لأجل التعصيب .

وأما بناءً على ظاهر الآية لا يرث مع البنت أحد ممّن كان أبعد منها عن الميت كالأخوة والأخوات والأعمام والعمّات ، بل يكون لها جميع المال نصفه بالتسمية - كما سيأتي - والنصف الباقي بالردّ (٧٩) .

القول الثاني : المراد ب ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ ﴾ هنا : العصبات دون المولود بالرحم ، وممّا يبيّن أنّ المراد بالرحم العصبات قول العرب : وصلتكم رحم ، لا يريدون قرابة الأم .

ويشهد لذلك ما قالته قتيلة بنت الحارث ترثي أباها :

فالنضرُ أقربُ من أسرتَ قرابةً وأحَقُّهم إن كانَ عتقُ يُعتَقُ
ظَلَّتْ سيوفُ بني أبيه تنوشُهُ لله أرحامُ هناك تُشَقُّ (٨٠)

ويلاحظ عليه :

١ - إنَّ قول قتيلة لا يدلّ على اختصاص لفظ ﴿ الْأَرْحَامِ ﴾ بقرابة الأب ؛ فإنّ الاستعمال أعم ، كما هو واضح .

٢ - لقد ورد استعمال لفظ « الأرحام » في قرابة الأم في كلام العرب ، كقول أحدهم لعلي بن الحسين (عليه السلام) : إِنَّ لَكَ رَحْماً بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ يَزِيدَ ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ جِهَةَ قَرَابَتِهِ بِبِزِيدٍ هِيَ مِنْ جِهَةِ أُمِّهِ لَيْلَى بِنْتِ مَسْعُودِ الثَّقَفِيِّ .

٣ - إِنَّ هَذَا الْادِّعَاءَ يَخَالِفُ إِطْلَاقَ الْأَرْحَامِ الشَّامِلِ لِكُلِّ أَنْحَاءِ الْقَرَابَاتِ ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ .

سادساً - كيفية توريث أولي الأرحام :

لقد ثَبَتَ هَذَا النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ الشَّرِيفُ أَصْلَ اسْتِحْقَاقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ الْإِرْثَ فَحَسَبَ ، وَلَمْ يَبَيِّنْ كَيْفِيَّةَ تَوْرِيثِهِمْ ، وَقَدْ وَقَعَ اخْتِلَافٌ شَدِيدٌ فِي ذَلِكَ ، وَكُلَّ مَذْهَبٍ يَعَالِجُ الْمَسْأَلَةَ عَلَى ضَوْءِ مَبَانِيهِ وَقَوَاعِدِهِ الْخَاصَّةِ وَمَا ثَبَتَ لَدَيْهِ مِنْ سُنَّةٍ وَأَثَرٍ فِي ذَلِكَ .

وَمِنْ هُنَا قِيلَ : إِنَّ إِرْثَ الْجَدُودَةِ فِي الطَّبَقَةِ الثَّانِيَةِ وَكَذَلِكَ إِرْثَ الْخَوَلَةِ وَالْعُمُومَةِ فِي الطَّبَقَةِ الثَّالِثَةِ لَمْ يَنْصَ عَلَيْهِمَا فِي الْقُرْآنِ ، وَلَكِنْ يُمْكِنُ اسْتِفَادَةُ إِرْثِهِمَا مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ ؛ لَكُونِهِمْ أَقْرَبَاءُ وَذَوِي أَرْحَامٍ ، وَأَمَّا تَرْتِيبُهُمْ فَحَسَبَ أَقْرَبِيَّتِهِمْ مِنَ الْمَيِّتِ (٨١) .

سابعاً - الإرث والوصية :

لقد فَسَّرَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا ﴾ بِالْوَصِيَّةِ لِلْأَوْلِيَاءِ بِشَيْءٍ مِنَ التَّرَكَةِ ، وَلَمْ تَحْدِ الْوَصِيَّةُ بَحْدٍ ، نَعَمْ يَسْتَفَادُ التَّحْدِيدَ بِالثَّلَثِ مِنَ السُّنَّةِ ، وَاسْتَفِيدَ مِنْ ذَلِكَ عِدَّةُ أُمُورَ :

١ - أَنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْأَوْلِيَاءِ جَائِزَةٌ ، وَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْإِرْثِ .

٢ - أَنَّ الْأَوْلِيَاءَ إِمَّا أَنْ يَرَادَ بِهِمْ مَا ذَكَرَ أَخِيرًا ، وَهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُهَاجِرُونَ ، فَتَكُونُ الْآيَةُ مَبِينَةً لِمَشْرُوعِيَّةِ الْوَصِيَّةِ إِلَيْهِمْ وَسَاكِنَةً عَنْ غَيْرِهِمْ ؛ فَإِنَّ إِثْبَاتَ

الشيء لا ينفي ماعداه ، فلا يتوهم عدم صحة الوصية للوارث ، كما ذهب إليه بعض ^(٨٢) كالزمخشري ^(٨٣) .

وإنما أن يراد بالأولياء مطلق الولي ، فتكون دالة على مشروعية الوصية مطلقاً ، لا لصنف خاص فقط .

٣ - أن الوصية مقدّمة على الإرث ، فإنّها تخرج أولاً ، وما بقي يقسم على ورثة الميت ^(٨٤) .

٤ - ظاهر الآية الشمول للوصايا المنجزة ، فتدلّ على تقديمها على الميراث وكونها من الأصل ، خرج من ذلك كون غير المنجزة من الثلث لدليل ، فتبقى المنجزات ^(٨٥) .

٥ - احتمال بعض شمول هذا المقطع من الآية للمنجزات ، وهي التصرفات المنجزة التي تتمّ من قبل المريض مرض الموت ، وعليه فتكون مقدّمة على الإرث وكونها من الأصل ^(٨٦) . ولعلّ منشأ هذا الاحتمال هو سعة لفظ (المعروف) فلا داعي لحصره في الوصية .

٦ - قد وسّع بعض مفهوم المعروف بما يشمل الاحسان في الحياة والوصية عند الموت ، قاله قتادة والحسن وعطاء ^(٨٧) .

٧ - وعن محمد بن الحنفية أنّ الآية نزلت في إجازة الوصية لليهودي والنصراني ، أي يفعل هذا مع الولي والقريب وإن كان كافراً ، فالمشرك وليّ في النسب لا في الدين فيوصي له بوصية ^(٨٨) . قال القرطبي : « وتعميم الولي أيضاً حسن . وولاية النسب لا تنفع الكافر ، وإنّما تنفع أن يلقى إليه بالمودة كوليّ الاسلام » ^(٨٩) ، ويؤيّد ظاهر إطلاق الأولياء في الآية ^(٩٠) .

٨ - وعن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس تفسير ﴿ أَوْلِيَانِكُمْ ﴾ بالأولياء الذين تمّت المعاهدة معهم ، وإسداء المعروف إليهم بالوصية لهم من ثلث مال الميت ، فذلك المعروف ^(٩١) .

٩ - وعن الحسن تفسير فعل المعروف بصلة الأرحام (٩٢) .

ثامناً - ولاء الامامة :

يمكن الاستدلال بصدر الآية - وهو قوله تعالى : ﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ - على أَنَّ من مات ولا وارث له فأرثه للنبي ﷺ فهو إمام المسلمين وأولاهم ، فإنه إذا كان أولى منهم بأنفسهم فمن الأولى أن يكون أولى بأموالهم ممّن لا رحم له بالميت .

وهذا ما يصطلح عليه عند الإمامية بولاء الامامة .

تاسعاً - هل الآية ناسخة أو لا ؟

لدى دراستنا لقوله تعالى : ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ...﴾ أشرنا إلى نظرية النسخ المطروحة هنا ، وكانت عبارة عن دعويين أساسيتين :

الدعوى الأولى : كون توارث أهل الجاهلية بالمعاقدة دون القرابة ، فأقرهم الله على ذلك في صدر الاسلام وأنزل فيه ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَهُمْ﴾ (٩٣) .

ثم نسخ بالاسلام والهجرة بقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ (٩٤) ، فقد روي أَنَّ النبي ﷺ حينما آخى بين المهاجرين والأنصار لما قدم المدينة كان يورثهم بالهجرة لا بالقرابة تأليفاً لقلوبهم كأسهام الكفار من الصدقة ، فكان المهاجري يرث الأنصاري وبالعكس ، ولم يرث القريب ممّن لم يهاجر وبقي في مكة ، ثم نسخ ذلك بالتوارث بالرحم والقرابة ، وذلك قوله تعالى : ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ .

ومن ذلك ما روي عن الزبير أنه قال : « لَمَّا قَدِمْنَا مَعَشَرَ قَرِيشِ الْمَدِينَةِ ، قَدِمْنَا وَلَا أَمْوَالَ لَنَا ، فَوَجَدْنَا الْأَنْصَارَ نَعَمَ الْإِخْوَانَ فَأَخَيْنَاهُمْ فَأَوْرَثُونَا وَأَوْرَثَانَاهُمْ ، فَأَخَى أَبُو بَكْرٍ خَارِجَةَ بْنَ زَيْدٍ ، وَأَخِيْتُ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ ، فَوَالَهُ لَوْ قَدْ مَاتَ عَنِ الدُّنْيَا مَا وَرَثَهُ غَيْرِي حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ وَأَوَّلُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ ، فَرَجَعْنَا إِلَى مَوَارِثِنَا » (٩٥) .

الدعوى الثانية : كون آية ﴿ وَأَوَّلُوا الْأَرْحَامَ ﴾ ناسخة لآية ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَهُمْ ﴾ .

تحقيق هاتين الدعويين :

١ - إنَّ النسخ ما لم يرد فيه نص شرعي صريح فهو ليس أمراً تعبدياً ، بل هو راجع إلى النظر والفهم ، فباب الاجتهاد فيه يظل مفتوحاً ، ولا يحق لأحد غلقه هنا ، حتى لو سلّمنا غلقه في الفقه . وعليه فلا بدّ من تحليل ومناقشة دعوى النسخ ، ولا يصح الأخذ بها أخذ المسلّمات ، فهو مشمول للأمر الإلهي بالتدبر في كتاب الله وآياته ، ومن هنا يبحث في علم أصول الفقه عن إمكانه ووقوعه ، وطرحت بهذا الصدد عدّة نظريات .

إذن ، لا بدّ من دراسة دعوى النسخ كبروياً أو صغروباً طبقاً للمنهج العلمي وعلى ضوء الأدلة المعتبرة اصولياً وعلمياً .

٢ - إنَّ مصطلح النسخ الذي استقرّ لدى الأصوليين ليس بالضرورة أن يكون بعينه مراداً للمفسّرين أو للقدماء ، فإنّه من المطمأنّ به أنّهم يطلقون النسخ على معنى واسع بحيث يشمل التخصيص ونحوه ، ولا يختص بإلغاء الحكم وتجميده ، ومما يؤيد ذلك كثرة دعوى النسخ في كثير من الآيات ، بل حتى في الآية الواحدة ، ولو كان المراد النسخ المصطلح لكان هذا في غاية الاستهجان .

٣ - إنَّ الأصل عدم النسخ سواء كان بمعناه الاصطلاحي الخاص ، أو بمعناه الواسع ، فعلى مدَّعي النسخ أن يأتي بدليل محكم ، وإلاَّ صرف الادَّعاء والاحتمال لا يسمُن ولا يغني من جوع ، فعلى المدَّعي يقع عبء الاثبات ، وإنَّما نطالب المدَّعي بالدليل باعتبار أنَّ دعوى النسخ مخالفة لظاهر الكتاب والخطاب ومغايرة للهدف والمقصود ، وعليه فدعوى النسخ في المقام ليست بحاجة إلى ردِّ .

٤ - إنَّ فكرة النسخ هنا غير صحيحة ؛ وذلك :

أ - لإمكان الجمع بين مداليل هذه الآيات وعدم استحكام التنافي بين مضامينها ، ويظهر ذلك من مراجعة البحث في قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَهُمْ ﴾ والآراء المطروحة في تفسير الآية ، وبعض النصوص الأخرى .

إذ يمكن استفادة وجوه عديدة للجمع بين هذه الآيات ، منها :

ما ذكره السائيس في غضون بحثه حول قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَهُمْ ﴾ فبعد أن فسَّره بإعطاء الحليف نصيبه المسمَّى له في عقد المحالفة ، قال : « فقد عقلنا من ذلك أنَّ لمولى الموالاة نصيباً من الميراث ، وقوله تعالى : ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ لم ينسخ هذا الحكم ، إنَّما حدث وارث آخر هو أولى من مولى الموالاة ، كحدوث ابن لمن له أخ لم يخرج الأخ عن أن يكون من أهل الميراث إلاَّ أنَّ الابن أولى منه ، وكذلك أولوا الأرحام أولى من الحليف ، فإذا لم يكن رحم ولا عصبه فالميراث لمن حالفه وجعله له » (٩٦) .

وقد سبقه إلى ذلك أبوبكر الجصاص حيث قال : « ... وقال آخرون : ليس بمنسوخ من الأصل ، ولكنَّه جعل ذوي الأرحام أولى من موالى المعاقدة ، فنسخ ميراثهم في حال وجود القربات ، وهو باقٍ لهم إذا فقد الأقرباء على الأصل الذي كان عليه » (٩٧) .

وقال الجصاص أيضاً في غرضون البحث عن آية الهجرة في سورة الأنفال :
 « ... وفي هذا دلالة على أن إطلاق لفظ الموالاة يوجب التوارث وإن كان قد
 يختص به بعضهم دون جميعهم على حسب وجود الأسباب المؤكدة له ، كما أن
 النسب سبب يستحق به الميراث وإن كان بعض ذوي الأنساب أولى به في بعض
 الأحوال لتأكّد سببه » (٩٨).

ب - إن ظاهر التعابير الواردة في هذا النص ﴿ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ و ﴿ كَانَ
 ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴾ تأبى فكرة النسخ ، بل ظاهر ذلك أن الحكم باقٍ وأنه
 كان كذلك منذ البدء .

ج - إن هذا المقطع وهو قوله تعالى : ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ
 فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ قد ورد بعينه في سورة الأنفال ضمن عدة آيات (٩٩) تثبت
 الولاية بالهجرة ، ولا يمكن قبول فكرة النسخ في آيات الأنفال إطلاقاً ، كما يظهر
 ذلك بأدنى مراجعة .

د - إن ما نُقل عن الصحابة بعضه يمثل آراءهم واجتهادهم فلا نقلدهم فيه ،
 وبعضه غير واضح في كون المراد النسخ بالمعنى المصطلح ، كالمروى عن
 الزبير ، فراجع .

النص الثاني : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ
 وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَتَصَرَّوْا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ
 وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنْ
 اسْتَنَّصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا
 تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ
 وَفَسَادٌ كَبِيرٌ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا
 وَتَصَرَّوْا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ * وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ

وَهَاجِرُوا وَجَاهِدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠٠﴾ .

وستتعرّض باختصار لهذا النص ضمن عدّة نقاط ؛ وذلك لأنّ بحوثه مطروحة في مواضع أخرى من هذه الدراسة :

النقطة الأولى : ذكر جلّ العلماء - إن لم يكن كلّهم - أنّ المقطع الأول من هذا النص ناسخ للارث بالموالاة والمعاقدة ، حيث جعل الإرث بسبب الهجرة والدين تأليفاً لقلوبهم ، كما يعطى الأعراب سهماً من الزكاة تأليفاً لقلوبهم ^(١٠١) ، ثم بعد فترة نسخ ذلك بالمقطع الأخير من هذا النص ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ أو بآيات الموارث ، حيث جعل الإرث على أساس القرابة .

وقد ذكرنا تحليلاً لفكرة النسخ بشكل مفصّل خلال هذه الدراسة والوجوه المطروحة والمحتملة في ذلك . إلّا أنّنا سنذكر هنا وجهاً يختصّ بهذا النص ، وهو تصوير النسخ بصيغة مفادها :

إنّ قوله تعالى : ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا ﴾ يراد به نفي الولاية عن كلّ من لم يهاجر ، والولاية المنفية هنا بالمعنى الأعمّ ، أي ولاية الإرث وولاية النصرة ، وقد نسخ نفي الميراث بإيجاب التوارث بالأرحام مهاجراً كان أو غير مهاجر وإسقاطه بالهجرة فحسب ، ونُسَخَ نفي إيجاب النصرة بقوله تعالى : ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ ^(١٠٢) ^(١٠٣) .

ويمكن أيضاً أن نضيف وجهاً آخر قريباً ممّا تقدّم لتصوير النسخ هنا ، وهو : إنّ الولاية الثابتة بالهجرة إذا كانت بالمعنى الأعمّ الشامل للارث والنصرة فيمكن تعقّل كون آيات الميراث - التي جعلت الإرث على أساس القرابة - ناسخة لأحد مراتب الولاية وهي خصوص ولاية الإرث ، وتبقى المرتبة الأخرى وهي ولاية

النصرة غير منسوخة ، وهذا يمكن إضافته إلى الوجوه المذكورة في بيان النسخ الجزئي .

النقطة الثانية : إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِغُضُّهُمْ أَوْلِيَاءُ بِغُضِّ فِيهِ عِدَّةُ أَحْتِمَالَاتِ :

الاحتمال الأول : المراد من الولاية : ولاية الميراث ، قاله ابن عباس والسدي ، واستدل له الجصاص قائلًا : « لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا ﴾ إِلَى قَوْلِهِ : ﴿ أُولَئِكَ بِغُضُّهُمْ أَوْلِيَاءُ بِغُضِّ ﴾ مُوجِبًا لِإِثْبَاتِ التَّوَارِثِ بِالْهَجْرَةِ ، وَكَانَ قَوْلُهُ : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا ﴾ نَافِيًا لِلْمِيرَاثِ [أَيْ عَمَّنْ لَمْ يَهَاجِرْ] ، وَجِبَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِغُضُّهُمْ أَوْلِيَاءُ بِغُضِّ ﴾ مُوجِبًا لِإِثْبَاتِ التَّوَارِثِ بَيْنَهُمْ [أَيْ بَيْنَ الْكَفَّارِ] ؛ لِأَنَّ الْوِلَايَةَ قَدْ صَارَتْ عِبَارَةً عَنْ إِثْبَاتِ التَّوَارِثِ بَيْنَهُمْ ، فَاقْتَضَى عَمُومُهُ إِثْبَاتَ التَّوَارِثِ بَيْنَ سَائِرِ الْكَفَّارِ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ مَعَ اخْتِلَافِ مُلْهِمٍ ؛ لِأَنَّ الْأَسْمَاءَ يَشْمَلُهُمْ وَيَقَعُ عَلَيْهِمْ » . ثُمَّ قَالَ : « وَلَمْ تَفَرِّقِ الْآيَةُ بَيْنَ أَهْلِ الْمَلَلِ بَعْدَ أَنْ يَكُونُوا كَفَّارًا » (١٠٤) .

الاحتمال الثاني : أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ : الْمَوَالَاةُ فِي الدِّينِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ﴾ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْ تَرَكَ الْهَجْرَةَ فَقَدْ خَرَجَ عَنْ أَنْ يَكُونَ وَلِيًّا لِسَائِرِ الْمُؤْمِنِينَ ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ خُرُوجُهُ عَنِ الدِّينِ ، إِذْ لَوْ كَانَ ذَلِكَ مُرَادًا فِي الْآيَةِ لَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ ﴾ (١٠٥) .

الاحتمال الثالث : كَوْنُ الْمُرَادِ وَِلَايَةَ التَّصَرُّفِ . وَمِنْ هُنَا اسْتَدْلَ بَعْضُهُمْ بِقَوْلِهِ : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِغُضُّهُمْ أَوْلِيَاءُ بِغُضِّ ﴾ عَلَى إِثْبَاتِ وَِلَايَةِ الْكَفَّارِ عَلَى أَوْلَادِهِمُ الصِّغَارِ ؛ لِاقْتِضَاءِ اللَّفْظِ لَهُ فِي جَوَازِ النِّكَاحِ وَالتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ حَالِ الصِّغَرِ وَالْجُنُونِ (١٠٦) .

الاحتمال الرابع : كون المراد : الولاية بالمعنى الأعمّ الشامل لولاية الإرث وغيرها .

الاحتمال الخامس : كون المراد من الولاية : النصرة والمحبة ، وبناءً على هذا الاحتمال ليس المراد معنى إنشائياً ، فلا تكون الآية بصدد تشريع أمر يرتبط بالكفّار وولاية بعضهم على بعض ، بل هو مجرد وصف لحال الكفّار ، وإنّما أتى به توطئة لذكر الولاية بين المؤمنين الذين أمروا بتحقيقها ، وهذه الأخيرة تكون ذات معنى إنشائي وتشريعي . وهذا هو أظهر الاحتمالات في هذه الفقرة من الآية .

النقطة الثالثة : احتمل بعض بأنّ الآية بناء على كونها دالّة على الإرث تكون مجملّة ، فلا تدلّ على أنّ بعضهم أولى ببعض في الميراث من حيث الظاهر ، بل المراد أنّ بعض أولي الأرحام أولى من بعض بحسب ما بيّن الله في كتابه من آي الموارث التي فصلت هذا الإجمال ^(١٠٧) .

النقطة الرابعة : يمكن أن يستدلّ بهذا النص القرآني على أنّ الكافر لا يرث المسلم ، فالكفر مانع عن الإرث ^(١٠٨) .

النقطة الخامسة : إنّ هذا المقطع القرآني الشريف يتحدّث عن الولايات وأنواعها ومراتبها ، فهناك ولايتان : ولاية الدين والإيمان ، وولاية القرابة والرحم .

هذا ، وتفصيل الكلام في مفاد قوله تعالى : ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ۚ ﴾ تقدّم في بحث آية الأحزاب ^(١٠٩) ، فراجع .

الهوامش

- (١) الأحزاب : ٦ .
- (٢) الأنفال : ٧٥ . والنص الكامل : ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾ .
- (٣) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٣ : ١٢٣ .
- (٤) حكاه عنه القرطبي في الجامع الأحكام القرآن ١٣ : ١٢٦ .
- (٥) الجامع الأحكام القرآن ١٣ : ١٢٦ .
- (٦) القاموس المحيط (الفيروزآبادي) ٤ : ١٦٥ .
- (٧) المفردات (الراغب) : ٣٤٧ .
- (٨) الكهف : ٨١ .
- (٩) الميزان في تفسير القرآن (الطباطبائي) ١٦ : ٢٧٧ .
- (١٠) المصباح المنير (الفيومي) : ٢٢٣ .
- (١١) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٨ : ٥٨ .
- (١٢) أنظر : وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٢٩ : ٧٦ ، ب ٣١ من القصاص في النفس ، ح ٣ .
- مسند أحمد (أحمد بن حنبل) ٢ : ١٩٢ .
- (١٣) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ٢٧٦ .
- (١٤) الميزان في تفسير القرآن (الطباطبائي) ١٦ : ٢٧٧ .
- (١٥) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٤ .
- (١٦) تفسير آيات الأحكام (السايس) ٢ : ٣٩٣ .
- (١٧) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧١ .
- (١٨) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٠ .
- (١٩) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧١ .
- (٢٠) الحجر : ٦٦ .
- (٢١) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧١ - ٥٧٢ .

- (٢٢) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٣ - ٥٧٤ .
- (٢٣) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ٢٧٨ .
- (٢٤) تفسير آيات الأحكام (السائيس) ٢ : ٣٩٣ .
- (٢٥) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ٢٧٨ .
- (٢٦) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٣ - ٥٧٤ .
- (٢٧) المصدر السابق : ٥٧٤ .
- (٢٨) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ٢٧٣ . آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٤ .
- (٢٩) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٣ : ١٢٦ .
- (٣٠) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ٢٧٣ .
- (٣١) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٣ : ١٢٦ .
- (٣٢) أنظر : مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٣ - ١٦٤ .
- (٣٣) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ٢٧٣ . وأنظر : قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٤ .
- (٣٤) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٠ .
- (٣٥) أنظر : المجموع (النووي) ١٦ : ٥٥ . المغني (عبد الله بن قدامة) ٧ : ٨٢ - ٨٣ .
- (٣٦) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧١ - ٥٧٢ .
- (٣٧) تفسير ابن كثير ٢ : ٣٤٤ .
- (٣٨) لقد ردّ البعض هذه النسبة . أنظر : المبسوط (السرخسي) ٣٠ : ٢ .
- (٣٩) المغني (عبد الله بن قدامة) ٧ : . المجموع (النووي) ١٦ : ٥٥ . المبسوط (السرخسي) ٣٠ : ٢ .
- (٤٠) المحلى (ابن حزم) ٩ : ٣١٢ .
- (٤١) المجموع (النووي) ١٦ : ٥٦ .
- (٤٢) المصدر السابق .
- (٤٣) أنظر : روائع البيان (الصابوني) ٢ : ٢٨٠ - ٢٨١ .
- (٤٤) المصدر السابق .
- (٤٥) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (الهيتمي) ٣ : ٢٢٩ .
- (٤٦) نيل الأوطار (الشوكاني) ٦ : ٧٢ .

- (٤٧) نظام الارث في التشريع الاسلامي (فراج) : ٢٦١ .
- (٤٨) المبسوط (السرخسي) ٢٩ : ١٩٥ .
- (٤٩) المراد بأهل التنزيل : الذين ينزكون ذوي الأرحام منزلة من يدلون به ويقيمون كل واحد منهم مقامه ، فيجعل ولد البنات والامهات بمنزلة امهاتهم وهكذا [أنظر : المجموع (النووي) ١٦ : ١١٣] .
- (٥٠) أنظر : المبسوط (السرخسي) ٣٠ : ٢ . المجموع (النووي) ١٦ : ٥٦ . المغني (ابن قدامة) ٧ : ٨٤ .
- (٥١) أنظر : نظام الارث في التشريع الاسلامي (فراج) : ٢٦٠ - ٢٦١ .
- (٥٢) المبسوط (السرخسي) ٣٠ : ٣ .
- (٥٣) المصدر السابق .
- (٥٤) أنظر : المجموع (النووي) ١٦ : ٥٦ .
- (٥٥) أنظر : نظام الارث في التشريع الاسلامي (فراج) : ٢٦١ .
- (٥٦) أنظر : المجموع (النووي) ١٦ : ٥٦ .
- (٥٧) المحلى ٩ : ٣١٢ .
- (٥٨) المجموع (النووي) ١٦ : ٥٦ .
- (٥٩) المغني (ابن قدامة) ٧ : ٩٣ .
- (٦٠) المصدر السابق .
- (٦١) المغني (ابن قدامة) ٧ : ٩٣ .
- (٦٢) أنظر : المغني (ابن قدامة) ٧ : ٩٤ .
- (٦٣) أنظر : مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٣ - ١٦٤ .
- (٦٤) المصدر السابق : ١٦٤ .
- (٦٥) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٨ : ٥٦ . وأنظر قلاند الدرر (الجزائري) : ٣٤٤ .
- (٦٦) أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٥٠٩ .
- (٦٧) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٤٢ .
- (٦٨) الاسراء : ٣٣ .
- (٦٩) أحكام القرآن (الجصاص) ٣ : ١١٢ .

- (٧٠) كنز العمال (الهندي) ١٦ : ٣٠٨ .
- (٧١) أحكام القرآن (الجصاص) ٣ : ١١٢ .
- (٧٢) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٣ : ١٢٤ - ١٢٥ .
- (٧٣) أنظر : جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ١٧٣ .
- (٧٤) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٤ .
- (٧٥) الأم (الشافعي) ٤ : ٨٤ .
- (٧٦) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٣٥ .
- (٧٧) أنظر : فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٤٢ . جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ١٠ - ١١ .
- (٧٨) تفسير آيات الأحكام (السائيس) ٢ : ٣٩٣ .
- (٧٩) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٤ . وأنظر : جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ١٠٢ .
- (٨٠) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٣ : ٥٨ - ٥٩ .
- (٨١) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٣٥ .
- (٨٢) أنظر : كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٥ .
- (٨٣) الكشف (الزمخشري) ٣ : ٥٢٤ .
- (٨٤) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٤ .
- (٨٥) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .
- (٨٦) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٠ - ٨١١ .
- (٨٧) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٣ : ١٢٦ .
- (٨٨) المصدر السابق .
- (٨٩) المصدر السابق .
- (٩٠) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ .
- (٩١) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ٢٦٣ .
- (٩٢) المصدر السابق : ٥٢٢ .
- (٩٣) النساء : ٣٣ .
- (٩٤) الأنفال : ٧٢ .
- (٩٥) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ٢٧٢ .

- (٩٦) تفسير آيات الأحكام (السائيس) ١ : ٤٤٤ .
 (٩٧) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ٢٦٣ - ٢٦٤ .
 (٩٨) المصدر السابق ٣ : ١١٢ .
 (٩٩) الانفال : ٧٢ - ٧٥ .
 (١٠٠) الانفال : ٧٢ - ٧٥ .
 (١٠١) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٤ .
 (١٠٢) التوبة : ٧١ .
 (١٠٣) أحكام القرآن (الجصاص) ٣ : ١١٢ - ١١٣ .
 (١٠٤) المصدر السابق : ١١٢ . أحكام القرآن (الطبري) ٣ : ٢٢٧ .
 (١٠٥) أنظر : أحكام القرآن (الطبري) ٣ : ٢٢٧ .
 (١٠٦) المصدر السابق : ٢٢٨ .
 (١٠٧) المصدر السابق .
 (١٠٨) أنظر : قلائد الدرر (الجزائري) : ٢٤٤ .
 (١٠٩) الأحزاب : ٦ .

حديث ضمان اليد

□ الشيخ حسن حسين البشيرى

تختص هذه الدراسات ببحث الأحاديث النبوية الواردة في فقه الإمامية ..
وتتضمن مجموعة من البحوث نعرضها في عدة أعداد تباعاً .. (التحرير)

المقدمة :

هناك أحاديث نبوية كثيرة اشتهر الاستدلال بها في بحوث الفقه والقواعد الفقهية عند الإمامية ، رأينا من المفيد والمناسب تسليط الضوء عليها ؛ لمعرفة مصادرها وأسانيدها وموارد الاستدلال بها ، والأهم من ذلك معرفة مدى حجيتها طبقاً لأصول وقواعد الفقه الإمامي .

وقبل الخوض في بحث الأحاديث ودراساتها بالتفصيل ينبغي الإشارة إلى جملة من الأمور المهمة التالية :

الأمر الأول : ويشتمل على النقاط التالية :

١ - إنَّ الحديث النبوي هو كلَّ حديث منسوب إلى النبي الأعظم محمد ﷺ ، سواء كان في الأصل وارداً في مصادر الحديث الإمامية بسند معتبر أو غير معتبر أم كان في الأصل وارداً في مصادر الجمهور من صحاحهم أو سننهم أو مسانيدهم ، ثمَّ انتقل إلى مصادرها الفقهية .

٢ - لكن اشتهر إطلاق اصطلاح الحديث النبوي في الفقه الإمامي على ما رواه الجمهور في مصادرهم وكتبهم .

٣ - ونحن سنتعرض في بحثنا هذا الى كل حديث منسوب إلى النبي الأعظم ﷺ رواه الجمهور في مصادرهم ولم يروه الإمامية في مصادرهم الحديثية ، أو روه ولكن بسند ضعيف عند المشهور ، ولذلك لا نتطرق إلى الروايات التي وردت عندنا بسند معتبر ، مثل حديث « لا ضرر ولا ضرار » ^(١) أو حديث « الولد للفراش وللعاهر الحجر » ^(٢) .

الأمر الثاني : إن الأحاديث النبوية المنتشرة في كتبنا الفقهية كثيرة جداً ، وقد استدل بها علماؤنا واستشهدوا بها في أغلب الأبواب الفقهية .

واتسم بعض هذه الأحاديث بطابع العموم والشمول بحيث استنبط منها قواعد فقهية معروفة ، والبعض الآخر ليس كذلك ، وسوف نقصر على ما كان لها شمول وعموم ، خصوصاً تلك التي وردت في مصنّفات القواعد الفقهية ، واستند إليها أعظم الفقهاء ومحققهم .

الأمر الثالث : سيمرّ عليك أننا قد نضعف بعض الأحاديث النبوية ونسقطها عن الحجّة والاعتبار ، وحينئذ لا يمكن التمسك بها ، ولا الأخذ بإطلاقها أو عمومها ، ولا جعلها طرفاً للمعارضة في موارد التعارض مع القواعد والأدلة الأخرى ، وهذا هو الأثر المهم لقبول الأحاديث أو رفضها ، إلا أن ذلك لا يعني ردّ وإبطال مضمونها ؛ لأنّ التضعيف يعود إلى التشكيك في صدورهما عن النبي ﷺ بما يسقطها عن الحجّة ، إلا أنّه قد يكون هناك دليل آخر معتبر - من آية أو رواية أو سيرة ممضاة - على ذلك الحكم الذي تضمّنه الحديث النبوي فيؤخذ به .

الأمر الرابع : إنّ منهجنا في هذه الدراسة عبارة عن البحث في عدّة جهات في الحديث النبوي :

الأولى : في فقه الحديث النبوي وبيان معناه والمراد منه .

الثانية : الإشارة إلى موارد استدلال الفقهاء بالحديث أو بعضها .

الثالثة : البحث عن تحديد متن الحديث ولفظه ، فإنك قد تجد اختلافاً كثيراً بين المصادر أو نسخها في متن الحديث الواحد ، فلا بدّ عندئذٍ من الإشارة إلى ذلك الاختلاف ، وبيان ما هو الصحيح من السقيم في تلك المتن ، إن أمكن ذلك .

الرابعة : الإشارة إلى سند الحديث النبوي ، وذكر رجاله ورواته في مصادر الفريقين الحديثية والفقهيّة .

الخامسة : البحث عن مصدر الحديث ، أي الكتاب الذي ورد فيه ، وهذا أمر يختلف عن سابقه ، فقد يكون الحديث ضعيفاً من حيث السند ولكنّه يرقى إلى مستوى الاعتبار بسبب وروده في أصل صحيح أو كتاب معتبر ، فلا يخلط بين الأمرين ، ولقد كان قدماء علمائنا يعتمدون على الحديث إذا ورد في كتاب مشهور لمؤلف معروف ، مثل كتاب الحسن من محبوب أو محمد بن أبي عمير أو الحسين بن سعيد وغيرهم ، وهذا موضوع محقق في محلّه لا نريد الدخول فيه ، أشرنا إليه إشارة عابرة ، لكي يظهر لك الفرق بين البحث الرجالي والبحث المصدري - الفهرستي - للحديث ؛ فإنّ لكلّ منهما أهمية خاصة وأثراً متميزاً .

السادسة : البحث عن حجّة الحديث النبوي واعتباره بعد إتمام البحوث السابقة ، وهذه الجهة هي أهمّ الجهات في دراستنا هذه ، وأكثرها ثمرّة وفائدة ؛ لأنّ هذه الأحاديث بعد اشتهاها في مصادرنا الفقهيّة لا بدّ من التحقيق في حجّيتها واعتبارها بناءً على المسالك المعروفة في حجية خبر الواحد .

بعد هذه المقدّمة نشرع في عرض الأحاديث النبوية ودراستها بالتفصيل واحداً تلو الآخر ، وبالله نستعين ، وعليه نتوكّل :

حديث ضمان اليد

روي عن النبي ﷺ قوله : « على اليد ما أخذت حتى تؤدّي » .

فقه الحديث :

قالوا : إنَّ الحديث المذكور يدلّ على الضمان ، وسمّوا القاعدة المأخوذة منه بقاعدة ضمان اليد ، وفسّروا الحديث بأنَّ على اليد ضمان ما أخذت حتى تؤدّيه إلى صاحبه ، فما لم يُرجعه ذو اليد - لأنَّ اليد كناية عن صاحبها - فهو ضامن له ، بمعنى : أنَّ الشيء المأخوذ في عهدة الآخذ وذمته ، فإذا تلف الشيء بإفراط أو تفريط أو بغيرهما ، كأن يتلف بأفة سماوية - فيجب على الآخذ دفعه إلى صاحبه ، فإن كان مثلياً دفع مثله وإن كان قيمياً دفع قيمته ، نعم قيده علماؤنا بغير اليد الأمانة - خلافاً لبعض علماء الجمهور حيث أخذوا بإطلاقه - باعتبار أنَّ اليد إذا كانت أمانة - بأمانة مالكية كانت أم شرعية - فلا ضمان على ذي اليد ، إذا لم يكن هناك تعدُّ أو تفريط في الحفظ ، فالحديث مقيد باليد العادية والمتعدية ، هذا ما ذكر في تفسيرهم للحديث ، وليس ببعيد ، بل هو ظاهر في ذلك ^(٣) .

موارد الاستدلال بالحديث :

استدلَّ بعض علماء الجمهور - القائلون بصحته - بالحديث على ضمان العارية ، فأوردوه في كتاب العارية ، وكأنَّهم فهموا منه أنَّه وارد في العارية فقط ، أمَّا علماؤنا فقد استدلّوا به في أكثر من باب وكتاب فقهي ، بل جعلوا منه قاعدة فقهية سمّوها بقاعدة ضمان اليد ، وبحثوها في كتب القواعد الفقهية ، وفرّعوا عليه فروعاً كثيرة في كتاب الغصب والضمان واللغة والتجارة وغيرها .

وإليك بعض المسائل التي فرّعوها على الحديث المذكور أو استدلّوا به فيها :

المسألة الأولى : وجوب ردِّ المغصوب على الغاصب ، فإن كانت العين باقية وجب ردّها ، وإن كانت تالفة ردِّ المثل أو القيمة ، وذكروا من جملة الأدلّة على هذا ، النبوي : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » .

المسألة الثانية : استدلَّ الشيخ الانصاري وغيره ^(٤) بحديث « على اليد ، على

الضمان في المقبوض بالعقد الفاسد ، وهو حكم متفرّع على قاعدة « ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده ، وما لا يضمن بصحيحة لا يضمن بفاسده » .

المسألة الثالثة : استدّل صاحب الجواهر ^(٥) على ضمان قابض الوديعة من الطفل أو المجنون بالحديث المزبور ، باعتبار عدم صحة الوديعة منهما .

المسألة الرابعة : فيما إذا ادّعت المرأة المطلقة طلاقاً بائناً الحمل ، فصرف زوجها لها النفقة ثم تبين عدم الحمل ، كانت المرأة حينئذٍ ضامنة للزوج بما صرفت ؛ لإطلاق « على اليد » ^(٦) .

المسألة الخامسة : لو تعاقبت الأيدي الغاصبة على المغصوب ، تخير المالك في إلزام أيّهم شاء ، أو إلزام الجميع ، أو البعض بدلاً واحداً على حدّ سواء ، أو مختلفاً ، بلا خلاف ولا إشكال ؛ لأنّ كلّاً منهم غاصب مخاطب بردّ العين أو القيمة ؛ لقوله ﷺ « على اليد ما أخذت حتى تؤدّي » ^(٧) .

كانت هذه بعض المسائل والفروع التي استدّلوا لها بالحديث ، إلا أنّه في أكثرها يمكن الاستغناء عن الحديث بأدلة أخرى وحجج أقوى ، وتفصيل الكلام فيها موكل الى محلّه .

متن الحديث :

قد اتفقت كتب الجمهور ونسخها على أحد متنين للحديث ، فرواه البعض مع ضمير (تؤدّي) ورواه الآخر بدونه .

فقد روى أحمد في مسنده ^(٨) بسنده عن النبي ﷺ أنّه قال : « على اليد ما أخذت حتى تؤدّي » وقال ابن بشير : « حتى تؤدّي » . وروى أيضاً في مورد آخر ^(٩) عن النبي ﷺ أنّه قال : « على اليد ما أخذت حتى تؤدّي » ورواه الترمذي ^(١٠) بدون ضمير « تؤدّي » .

وأما في كتب الإمامية فقد اختلفت متون الحديث النبوي أكثر مما هي عليه لدى الجمهور ، فقد روه - وهو المشهور في روايتهم - كما عند الجمهور من الاضمار وعدمه ، إلا أن ابن زهرة الحلبي رواه ^(١١) بلفظ آخر ، وهو : « ما قبضت » بدل : « ما أخذت ... » .

هذا ، ولم نجد في نسخة أو كتاب العطف بالواو قبل « على اليد » ، فما في بعض الكتب اشتباه محض .

ثم إن الظاهر عدم ترتب ثمرة علمية أو عملية على هذا المقدار من الاختلاف في المتن بين الكتب والنسخ ، إلا أن يقال : بأن الحديث يدل على أداء نفس المأخوذ مع « تؤديه » ، ولا يجزي غيره من المثل أو القيمة في حال التلف ، ومع « تؤدي » يدل على الضمان بأداء المثل أو القيمة في حال التلف ، ولكنه كما ترى ، مخالف للذوق السليم والفهم القويم .

مصادر الحديث :

أما مصادره في كتب الجمهور : فقد أورده في كتب الحديث والفقه ، فذكره أحمد في مسنده ^(١٢) وأبو داود ^(١٣) والترمذي ^(١٤) والنسائي ^(١٥) في سننهم ، والحاكم في مستدركه ^(١٦) ، وغيرهم من أصحاب كتب الحديث والفقه ، إلا أن البخاري ومسلم لم يخرجوا الحديث ؛ لأجل ضعف سنده عندهما ، باعتبار أن إسناده ينتهي الى الحسن البصري عن سمرة بن جندب ، ولم يسمع - حسب رأيهما - الحسن عن سمرة إلا حديث العقيدة ^(١٧) .

وأما مصادره عند الإمامية : فتتخصر في كتب الفقه ، ولا وجود له في كتب الحديث أصلاً ، كما اعترف به غير واحد من المحققين ^(١٨) .

وقد تردّد ذكره كثيراً مرسلاً عن النبي الأكرم ﷺ ، بعدما أورده السيد المرتضى في الانتصار ^(١٩) والشيخ في الخلاف في عدة موارد ^(٢٠)

والمبسوط (٢١) ، وشاع بعد ذلك الاستدلال به في كثير من الكتب الفقهية كالسرائر (٢٢) وكتب العلامة وكتاب الجواهر ، حتى عُدَّ مشهوراً موثق الصدر ، بل مقطوعه (٢٣) .

سند الحديث :

روى الإمامية الحديث في كتبهم مرسلاً عن النبي ﷺ ، وربما رفعوه إلى الحسن البصري عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ ، وهو نفس الإسناد عند الجمهور ، فقد روه بأسانيد تنتهي كلها إلى سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ أنه قال : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » (٢٤) .

مناقشة السند :

يقع الكلام هنا في مقامين :

المقام الأول : مناقشة السند على ضوء مباني الجمهور في الرجال والدراية :

اختلف علماء الجمهور في حجية الحديث النبوي وقبوله ، فممن حسنه وصححه الترمذي في سننه (٢٥) والحاكم في مستدركه (٢٦) ، وممن ضعفه ورفضه البخاري ومسلم حيث لم يوردا الحديث في صحيحيهما ، وعزا ذلك بعض علمائهم (٢٧) إلى أن الحسن البصري لم يسمع من سمرة إلا حديثاً واحداً ورد في فضل العقيقة .

وممن ضعف الحديث أيضاً ابن حزم (٢٨) بدعوى انقطاعه ؛ لأن قتادة لم يدرك الحسن ، وأضاف بأن الحديث لو صح فليس فيه إلا الأداء ، وهو غير الضمان في اللغة والحكم .

فيظهر من كلماتهم أن الخلاف بينهم في قبول الخبر ورفضه ناشئ عن كون الحديث مقطوعاً .

المقام الثاني : مناقشة السند على ضوء مباني علمائنا في الرجال والدراية ، وهنا تارة نقصر النظر إلى نفس الحديث وسنده دون ملاحظة القرائن الخارجية ذات العلاقة ، وأخرى مع ملاحظة تلك القرائن التي قد ترفعه إلى درجة الاعتبار والحجية :

١ - ملاحظة الحديث في نفسه

فإذا قصرنا النظر على نفس الحديث وسنده فهو ضعيف جداً لا يصح الاستدلال به بوجه من الوجوه ، وذلك :

١ - كونه مرسلأ .

٢ - على فرض كونه مسندأ فإسناده ينتهي إلى قتادة عن الحسن البصري عن سمرة بن جندب في جميع مصادر الفريقين ، ويكفي في ضعف السند المذكور وجود سمرة بن جندب فيه ، وهو الراوي المباشر للحديث ؛ فإنه كان منحرفاً ضالاً مضلاً قد أعلن فسقه في حضور النبي الأكرم ﷺ . وإليك بعض الشواهد لذلك :

١ - مخالفته الصريحة لأمر النبي ﷺ : روى الكليني في الموثق بإسناده ، عن زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال : « إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار ، وكان منزل الأنصاري بباب البستان ، فكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذن ، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء ، فأبى سمرة ، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله ﷺ فشكا إليه وخبره الخبر ، فأرسل إليه رسول الله ﷺ ، وخبره بقول الأنصاري وما شكا وقال : إذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى ، فلما أبى ساومه حتى بلغ به الثمن ما شاء الله ، فأبى أن يبيع ، فقال : لك بها عذق يمد لك في الجنة ، فأبى أن يقبل ، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري : إذهب فاقلعها وارم بها إليه ؛ فإنه لا ضرر ولا ضرار » (٢٩) .

ولو لم تدل هذه القضية على كفره وعدم إيمانه بالآخرة فهي تدل على عدم

اعتنائه واستخفافه بأمر النبي الأكرم ﷺ في أبسط الأمور ، وهو الاستئذان عند الدخول إلى دار الأنصاري .

٢ - وضعه للحديث طمعاً في مال الدنيا : فقد روى ابن أبي الحديد (٣٠) في شرحه لنهج البلاغة أن معاوية بذل لسمرة بن جندب مئة ألف درهم كي يروي أن هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴾ (*) وإذا توكلى سعى في الأرض ليُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ (٣١) ، وأن الآية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ ﴾ (٣٢) فلم يقبل فبذل له مئتي ألف درهم فلم يقبل ، فبذل له ثلاثمئة ألف فلم يقبل ، فبذل له أربعمئة فقبل ، وروى ذلك .

٣ - قتله للأبرياء : فقد روى الطبري في تأريخه (٣٣) عن محمد بن سليم ، قال : سألت أنس بن سيرين : هل كان سمرة قتل أحداً ؟ قال : وهل يحصى من قتل سمرة من جندب ؟ ! استخلفه زياد على البصرة وأتى الكوفة فجاء وقد قتل ثمانية آلاف من الناس ، فقال له : هل تخاف أن تكون قتلت أحداً بريئاً ؟ قال : لو قتلت إليهم مثلهم ما خشيت . وروي عن أبي سوار العدوي قال : قتل سمرة من قومي في غداة سبعة وأربعين رجلاً قد جمع القرآن .

٤ - تحريضه الناس على الخروج إلى الإمام الحسين عليه السلام وقتاله : فقد روى أحمد بن بشير عن مسعد بن كدام ، قال : « كان سمرة بن جندب أيام مسير الحسين عليه السلام إلى الكوفة على شرطة عبيد الله بن زياد ، وكان يحرض الناس على الخروج إلى الحسين عليه السلام وقتاله » (٣٤) .

فبعد هذا كله وغيره ممّا لم نذكر اختصاراً ، فهل يمكن الاعتماد على رواية مثله ؟ ! وهل تكون روايته حجة علينا ؟ !

هذه حال الراوي المباشر .

وأما الراوي عنه أعني الحسن البصري فهو أيضاً لم تثبت وثاقته عندنا . قال فيه الذهبي : كان الحسن كثير التدليس فإذا قال في حديث عن فلان ضعف (لحاجة) ولا سيما عمّن قيل أنّه لم يسمع منهم كأبي هريرة ونحوه ، فعدّوا ما كان له عن أبي هريرة في جملة المنقطع ^(٣٥) ، وقوله - الذهبي - قبل ذلك أنّه كان ثقة في نفسه باعتبار أنّ هذا النوع من التدليس غير مخلّ بالوثاقة خلاف التحقيق . وقال عنه الفضل بن شاذان : أنّه كان يلقي أهل كلّ فرقة بما يهون ، ويتصنّع للرئاسة ، وكان رئيس القدرية ^(٣٦) .

وبهذا تبين وهن الحديث وضعفه بما لا يبقى معه أدنى ريب .

وجوه تصحيح الحديث :

وأما بالنظر إلى القرائن والأدلة الخارجية التي يمكن إثبات صحة الحديث المزبور وحجيته بواسطتها، فقد ذكرنا لذلك عدة وجوه حصرناها في محاولتين :
المحاولة الأولى : إنّ الحديث مشهور شهرة كبيرة جداً بين علمائنا من زمن الشيخ الطوسي إلى يومنا هذا ، فيكون منجبراً بعمل المشهور ، بل موثق الصدور لذلك ، قال السيد البجنوردي ^(٣٧) بعد دعواه شهرة الحديث بين جميع الطوائف الإسلامية : « فالبحت عن سنده وأنّه صحيح أو ضعيف لا وجه له ؛ لأنّه بعد هذا الاشتهار بين الفقهاء وقبولهم له والعمل به فيكون موثق الصدور الذي هو موضوع الحجية ، بل لا يبعد أن يكون من مقطوع الصدور » .

وقال أستاذنا الشيخ مكارم الشيرازي ^(٣٨) بعد إذعانه بضعف سند الحديث : « ولكن شهرته تغني عن البحث عن سنده والاستدلال به وإرسال الفقهاء له إرسال المسلّمات وموافقته للسيرة العقلانية وغير ذلك مؤيدة له » .

ويرد عليها :

أولاً : أنّ مبنى انجبار ضعف الحديث بعمل المشهور واستدلالهم به ضعيف ولا

يركن إليه ، والصحيح النظر في كلّ مورد بخصوصه والبحث عن سبب عمل المشهور بالخبر الضعيف عندنا واشتহার الاستدلال به في كتبهم ، وحينئذٍ قد نعرف سببه فنقيّمه ، وهذا قليل إن وجد ؛ لأنّ غالباً لا نعرف سبب اشتهار الحديث وكيفيته ، وربما لا نصل الى السبب فيبقى على ضعفه .

ثانياً : إنّ الاستدلال المذكور مبني على أمور :

أولها : إنّ المشهور قد عملوا بالحديث واستندوا إليه في فتاواهم وبحوثهم .

ثانيها : إنّ منشأ ذلك هو علمهم ووثوقهم بثبوت الحديث وصدوره عن النبي ﷺ لأجل قرائن وأدلة كانت متوفرة لديهم .

ثالثها : إنّ تلك القرائن لو كانت قد وصلت إلينا لكنا مثلهم في الوثوق بصدور الخبر .

فالخبر إذن موثوق الصدور فيكون حجة ؛ لأن موضوعها الوثوق بالصدور ، أو لأنّ الوثوق والاطمئنان حجة شرعية مطلقاً .

إلا إنّ إثبات كلّ ذلك دونه خبط القطار ، بل سيتبيّن لك أنّ بعض من قيل أنّه استند إلى الحديث وعمل به ليس لذلك ، أي لأجل وثوقه بصدور الحديث ، بل لأمر آخر - كما سيتضح - وأنّ القرائن عند المشهور لا تفيدنا العلم بالصدور ببيان :

إنّ أوّل من أورد الحديث النبوي « على اليد ما أخذت حتى تؤدّي » من الإمامية هو السيد المرتضى في كتابه الانتصار كما تقدم ، وذكره احتجاجاً على الجمهور وإلزاماً لهم بما روه في كتبهم ، لا اعتقاداً منه بصحة الحديث ولا مستدلاً به على فتواه ، فقد قال في مسألة ضمان الصانع : « ومما انفردت به الإمامية القول بأنّ الصانع كالقصار والخياط ومن أشبههما ضامنون للمتاع الذي يسلم إليهم ، إلا أن يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفعه ، أو تقوم بيّنة كذلك ،

وهم أيضاً ضامنون لما جنته أيديهم على المتاع بتعدٍ وغير تعدٍ - إلى أن قال - وخالف باقي الفقهاء في ذلك - ثم قال - : دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد : ومما يمكن أن يُعارضوا به ؛ لأنه موجود في كتبهم ورواياتهم - يروونه عن النبي ﷺ من قوله : « على اليد ما أخذت حتى تؤديه » (٣٩) .

وأنت ترى أنه استدلّ على مذهبه بالإجماع ولم يستند إلى الرواية ، وإنّ احتجّ بها على المخالف الذي روى الحديث المذكور ، على أنّ كتابه الانتصار إنّ ألفه انتصاراً للمذهب وتأيداً له بما يدفع التشنيع على الإمامية بالمسائل والفتاوى التي انفردوا بها عن باقي الفقهاء (٤٠) ، فتطرق إلى كلّ ما يمكن أن يكون مقنعاً وملزماً للمخالف - فهو لم يستند إلى النبوي إلا لذلك ، بل إنّ إسناده إليهم وإلى كتبهم دليل على أنّ الحديث النبوي لم يرد في مصادرنا وأصولنا ومشعر بتضعيفه له . فتبين من ذلك أنّ السيد المرتضى لم يعمل بالرواية لكي يكون عمله جابراً لضعفها أو مؤيداً لها .

أمّا الشيخ الطوسي ، فقد ذكر الحديث في الخلاف والمبسوط ، وفي الأوّل أرسله تارة عن النبي ﷺ بعنوان (وروي عن النبي) وأخرى أرسله عن الحسن البصري عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ ، وإيراده له هنا ليس إلا احتجاجاً على الجمهور وإلزاماً لهم بما روه ، لا إعتقاداً منه بصحته كذلك كما فعل السيد المرتضى في الانتصار ، وهو واضح من سياق استدلاله بالحديث بالإضافة إلى ما ذكره في مقدمة الكتاب ، حيث قال - بعد بيان أنّه سيذكر في الكتاب الدليل الذي يحتجّ به على المخالف - : « وأن أذكر خبراً عن النبي ﷺ الذي يلزم المخالف العمل به والانقياد له ، وأن أشفع ذلك بخبر من طريق الخاصة ، المروي عن النبي ﷺ والأئمة (٤١) » .

فأنت تراه يصرّح بأنّ ما يذكره من الأخبار عن النبي ﷺ إنّما هي لإلزام المخالف وإقناعه لا إيماناً منه بها ، وهذا يشمل جميع ما يرويه في الخلاف عن طريق الجمهور ، سواء أكانت مرسلة أم مسندة .

أما في المبسوط فنجد أنّ الشيخ قد أكثر من إيراد روايات الجمهور النبوية فيه ، كما يظهر لمن راجعه ، وسبب ذلك إما لإقناع المخالفين بمذهبه كما فعل في الخلاف - الذي سبق تأليف المبسوط ، وإما لأجل ما أرسله عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنّه قال : « إذا انزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي (عليه السلام) فاعملوا به » (٤٢) ثمّ قال : ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا (عليهم السلام) فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه (٤٣) .

وعلى كلّ حال فاستدلال الشيخ برواية من الجمهور ليس دليلاً ولا شاهداً على صحّة سند تلك الرواية ، أو على صدورها من المعصوم .

وأما ابن زهرة فقد ذكر الحديث النبوي - على اليد - في موردين (٤٤) وفي كليهما ذكر الحديث احتجاجاً على المخالف وإلزاماً له بما رووه ، واستدلّ لفتواه بدليل آخر غير الحديث المذكور ، فلا يكون ذكره للحديث من عوامل جبر ضعف سند الحديث كذلك .

وأما ابن إدريس فقد استدللّ بالنبوي في عدّة موارد من السرائر (٤٥) ، وهو مع كونه من الفقهاء المتأخرين عن عصر صدور النصوص وعن القرائن المحيطة بها والشواهد الدالة على صحتها ، مع ذلك لم يتضح لنا - مع الأسف - مبناه الأصولي في بحوثه واستدلالاته ، فإنّه صرّح في مقدمة السرائر أنّه لا يعمل إلا بالكتاب الكريم أو سنّة النبي (صلى الله عليه وآله) المتواترة المتفق عليها أو الإجماع أو دليل العقل ، وأنّه لا يعمل بخبر الواحد ، ولكنه مع ذلك قد أكثر من العمل بأخبار الآحاد من الفريقين ، ممّا يثير الشكّ والسؤال في أصل مبناه الذي ذكره في المقدمة ، وعليه فلا تصحّ دعوى أنّه قد عثر على قرائن تجبر ضعف سند الحديث ، بل يظهر للمتابع لكتابه أنّه يعمل حتى بالأخبار الضعيفة فضلاً

عن الصحيحة ، كما أنَّ له اشتباهات وخلطات في كتابه السرائر لا تخفى على الناظر فيه ، أشار إليها معاصره الشيخ منتجب الدين عندما ترجمه في فهرسته ^(٤٦) : « له تصانيف ، منها كتاب السرائر شاهدته بحلّة [= مدينة الحلّة] ، وقال شيخنا سديد الدين محمود الحمصي رفع الله درجته : هو مخلط لا يعتمد على تصنيفه » .

وعلق السيد الخوئي على الترجمة المذكورة في معجمه ^(٤٧) بقوله : « أمّا أنّه مخلط في الجملة فممّا لا شكّ فيه ، ويظهر ذلك بوضوح من الروايات التي ذكرها فيما استطرفه من كتاب أبان بن تغلب ، فقد ذكر فيها عدّة روايات ممّن لم يدرك الصادق عليه السلام ، وكيف يمكن أن يروي أبان المتوفى في حياة الصادق عليه السلام عمّن هو متأخّر عنه ببطقة أو طبقتين ؟ ! ومن جملة تخليطه أنّه ذكر روايات استطرفها من كتاب السياري ... » .

وقال المحقق التستري ^(٤٨) في حقّه : « إنّهُ كان لا يعرف الآحاد من غير الآحاد ... وكان مخلطاً في الفقه وفي الحديث في أسانيدھا ومتونها ... ومن مستطرفات خلطه نسبته في مستطرفاته إلى أبان بن تغلب عدّة أخبار لا ربط لها به ... ومع أنّه كثيراً ما ينتقد على أتباع الشيخ بكونهم مقلّديه هو أيضاً أحد مقلّديه ... » .

ودعوى احتفاف الأخبار التي اعتمدها ابن إدريس بالقرائن المفيدة للعلم عنده مدفوعة بعدم احتفافها جميعاً بها ، فإنّه متأخّر عن عصر النص بثلاثة قرون ، فما هو الفرق بينه وبين من تأخّر عنه من العلماء ؟ !

ولو فرض عثوره على قرائن تدلّ على صحّة النبوي - على اليد - فهي قرائن اجتهادية حدسية ليست حجة علينا ولا مفيدة للعلم لنا ؛ ولذلك لم نر أحداً قال بانجبار ضعف الدلالة بعمل الأصحاب .

مع أنها قرائن لتصحيح مضمون الحديث لا لصدوره ، فلا يمكن غضّ النظر عن ضعف سند الحديث ، هذا ، مضافاً إلى تأثر من جاء بعد الشيخ الطوسي به وأخذهم منه وسكونهم الى ما رواه واعتمد عليه حتى ابن إدريس نفسه كما أشار إلى ذلك المحقق التستري رحمته الله .

ومن ذلك كله يظهر لنا سرّ استدلال العلامة والشهيد وغيرهم بالنبوي محل البحث ، وكيف أنّه لا يمكن عدّ عملهم في ذلك جابراً لضعف سند الحديث ، مضافاً إلى تأخرهم الكثير عن عصر النصوص وعن القرائن والشواهد على صحة الأسانيد ، حتى أنهم قسّموا الحديث إلى أربعة أقسام - الصحيح والحسن والموثق والضعيف - لأجل اختفاء قرائن الصّحة في زمانهم ^(٤٩) .

على أنّ المحقّق والعلامة وأمثالهما هم من أهل الاجتهاد والأصول والنظر ، فلا ينبغي أن يكون عملهم بالحديث موجباً لجبر سنده ، إذ لعلّهم اعتمدوا على قرائن ومبان تخصّصهم لتصحيح الخبر وثبوته وهي غير سليمة عندنا ولا نعتمد عليها لو اطلعنا عليها .

إذن ، فقد اتضح أنّ دعوى انجبار ضعف سند النبوي « على اليد ما أخذت حتى تؤدّي » بعمل الأصحاب والمشهور غير صحيحة ، وأنّ لاستدلال بعضهم بالحديث وجهاً آخر - كما مرّ - مع علمهم بضعفه وقصور سنده ، فتدبر جيداً .

وثالثاً : إنّ الباحث لا يشكّ ولا يرتاب في أنّه ليس للنبوي - على اليد - إلا سند واحد ، وهو ما رواه الجمهور المتقدم المتصل بقتادة عن الحسن البصري عن سمرة بن جندب ، وإن رواه بعض علمائنا مرسلأ عن النبي ﷺ ؛ إذ لم يسنده أحد منهم الى غير ذلك السند ، بل نسبوه الى كتب الجمهور وتصانيفهم ورواتهم ، ابتداءً من السيد المرتضى ومروراً بالعلامة الحلي ^(٥٠) وانتهاءً بعصرنا .

وعليه نتساءل عن معنى انجبار ضعف هذا السند - المتفق على وهنه بما هو هو عندنا - بعمل المشهور واستدلال الجمهور ؟ وأنه كيف يكون استنادهم إليه - بناء على افتراضه - سبباً لتحولّه من الضعيف الى القوي ؟ وبعبارة أخرى : ما هي الأدلة على انجبار هذا السند الضعيف بعمل المشهور ؟

في الجواب عدة وجوه محتملة :

الوجه الأوّل : إنّ اعتماد المشهور خصوصاً القدماء منهم يكشف عن صحة سند النبوي المبحوث عنه بمعنى كون رواته عندهم ثقات وعدولاً ، ومن المعلوم أنّ توثيق القدماء للرواة مقبول وحجّة ، فهذا الوجه مبني على أنّ المشهور لا يعمل بالخبر الضعيف ، فإذا عمل بخبر كشف عن قوته واعتباره وحجيته المطلقة .

وهذا باطل وذلك :

أولاً : أنّ علماءنا المتقدمين والمتأخّرين أجلّ شأنًا وأعظم قدراً من أن يرد في حقهم هذا الاحتمال ؛ إذ منّ يحتمل فيه من علمائنا أن يوثّق أمثال سمرة بن جندب .

وثانياً : أنّ توثيقهم لأمثال هؤلاء - على فرض وجوده - ليس حجّة علينا ، بعد أن علمنا بضعفهم وانحرافهم عن الحق ولجوئهم الى الباطل ؛ ولذلك قلنا سابقاً : إنّ لا بدّ من دراسة فاحصة لكلّ مورد ادّعي فيه الانجبار ، ففي موردنا هذا الذي علمنا يقيناً بضعف السند لا وجه للانجبار ، نعم قد يكون له وجه إذا لم نعلم بضعف السند ووهنه ، أو كان مجهولاً عندنا ، فيمكن حينئذ أن يقال : إنّ اعتماد المشهور على تلك الرواية يكشف عن وثاقة رواتها واستقامتهم ، على أنّ هذا أيضاً غير مطرد في جميع الموارد ؛ لاستناد الاصحاب - خصوصاً القدماء - على الرواية الضعيفة أحياناً ، كما أوضحناه سابقاً .

الوجه الثاني : احتمال عثور المشهور على سند آخر غير هذا السند الضعيف المذكور في كتبهم ، وذلك السند الآخر معتبر عندنا أيضاً .

ويردّه :

أولاً : ما تقدم منا من عدم احتمال وجود سند آخر للحديث المبحوث عنه .

وثانياً : إنّ الحجّة حينئذٍ ذلك السند الآخر لا المذكور في الكتب ، وحينئذٍ يأتي الإشكال في حجية ذلك السند الآخر ؛ لأنّه مجهول عندنا .

وثالثاً : ما ذكرناه من انتقاض هذا الوجه كسابقه باعتماد المشهور أحياناً على روايات ضعيفة السند قطعاً لأجل قرائن اجتهادية تشهد بصحة الرواية عندهم فتكون ملزمة بالنسبة لهم فقط ، وليس كذلك بالنسبة لنا .

الوجه الثالث : أن يقال : إنّ الخبر الضعيف إنّما ينجر بعمل المشهور تبعداً ، بمعنى : أنّ الخبر الضعيف إذا عمل به المشهور مطلقاً أو المتقدّمون وأفتوا على طبقه يكون حجة تبعداً وشرعاً ، سواء أفاد الخبر حينئذٍ الوثوق أم لم يفده ، ويستدلّ لهذه الدعوى بما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام من قوله : « ينظر الى ما كان من روايتيهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ؛ فإنّ المجمع عليه لاريب فيه ... » (٥١) .

وجوابه :

أولاً : إنّ مورد المقبولة هو ما إذا تعارض الخبران المرويان عنهم ﷺ فهي علاج لمقام التعارض ، وبحثنا في مورد رواية غير معارضة بأخرى ، وإنّما هي رواية واحدة عمل بها المشهور ، ولا ينبغي التخطي عن مورد المقبولة إلى غيره .

وثانياً : إنّ مورد المقبولة فيما إذا كان الراوي للخبر عدلاً صادقاً ؛ لأنّ الإمام عليه السلام حكم بالأخذ بالمشهور من الخبرين بعد فرض تساوي الراويين

بالعدالة والصدق ، فالخبر الضعيف خارج عن كلام الإمام (عليه السلام) أيضاً ، والنبوي المبحوث عنه ضعيف بلا إشكال كما تقدّم .

الوجه الرابع : - الذي استند إليه الكثير - هو أنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف يكشف عن وجود قرائن وأدلة دفعت بهم إلى القطع بثبوت الخبر وصدوره عن النبي (صلى الله عليه وآله) والعلم بأنّ الحديث حديثه وكلامه (صلى الله عليه وآله) ، لا مجرد علمهم بصحة مضمون الخبر وانطباقه على موازين الشريعة المقدسة وقواعدها ، يضاف إلى ذلك أنّ تلك القرائن لو كانت وصلت إلينا لحصل لنا القطع أيضاً بثبوت الخبر ، فالخبر يكون معلوم الصدور باعتبار عمل المشهور به .

وبيعد هذا الوجه بل ينفيه من أساسه - مضافاً إلى ما تقدّم في ردّ الوجه الأوّل من وجوه تصحيح الحديث - أنّ الحديث خبر واحد لم يروه إلا الضعاف من الناس ، وليس متواتراً - فكيف يحتمل في حق فقهاءنا العظام وعلمائنا الأعلام أن يقطعوا بصدور هكذا خبر عن النبي (صلى الله عليه وآله) ؟ وبعبارة أخرى : إنّ الخبر إمّا خبر واحد ، وإمّا خبر متواتر والثاني يفيد العلم بنفسه ، والأوّل لا يفيد العلم واليقين وإن كان قد يفيد الوثوق والاطمئنان ، وذلك إذا انضمت إليه شواهد وقرائن ، كما لو كان الراوي ثقة ضابطاً ثبّتاً ، أو كانت الواسطة قليلة ، أو أنّ الخبر ورد في أصل إلّزم مؤلفه بأن لا يروي إلا الأخبار الصحيحة ، أو أنّ متنه كان لا يحتمل صدوره عن غير صاحب الشريعة (صلى الله عليه وآله) .

فمع تجرّد الخبر عن جميع هذه القرائن ، كيف يصحّ للفقهاء أن يقطع بصدور الخبر عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ؟ !

هذا ، وقد أوضحنا سابقاً أنّ النبوي المبحوث عنه عارٍ عن جميع هذه القرائن ، فرواته مجمع على ضعفهم عندنا ، ولم يرد في أصولنا الصحيحة ، ومتنه ككثير من المتون المنسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وآله) والمرفوضة عندنا .

نعم ، قد يحصل للفقهاء وثوق بصحة مضمون الحديث النبوي من خلال موافقته للكتاب أو السنة أو العقل ، ولكنه لا يعني صدور الخبر عن النبي ﷺ ، كما نبّه عليه الشيخ الطوسي في عبارته المتقدمة .

ومن المعلوم أنّ صحة مضمون الخبر عند المشهور ليست حجة علينا ؛ لأنّ الشهرة ليست حجة ، كما هو المشهور والمحقق في محلّه ، مضافاً إلى أنّ صحة المضمون عند فقيه أو أكثر لا توجب لنا الوثوق المذكور ؛ لاحتمال استنادهم إلى قرائن غير صحيحة عندنا ، فإنّه كالفتاوى المشهورة ، أو الآراء المعروفة التي لا تفيدنا في هذا المجال ، وإنّما لكلّ فقيه اجتهاده ورأيه الخاص به .

ثمّ إنّّه لا يخفى أنّ المهم هو إثبات حجية الخبر وصدوره لكي يتمسك بإطلاقه في موارد الشكّ ، لا مجرد صحة مضمونه ، فتدبر .

المحاولة الثانية : من وجوه إثبات حجية النبوي « على اليد ما أخذت حتى تؤدّي » ما يظهر من كلمات بعض المعاصرين ^(٥٢) حيث قال : « أظهر من الجميع عبارة الغنية ، إذ تسند الرواية إلى النبي ﷺ وقوله ، من دون أن تعبّر بمثل روي أو يروونه ، كما في كلام السيد في الانتصار؛ فإنّ التعبير عنها (بقوله ﷺ) لا يكاد يجتمع مع عدم ثبوته وعدم حجية روايته ، وقد ذكر سيدنا العلامة الأستاذ (دام ظله) في مباحثه الفقهية مكرراً أنّ الإرسال إذا كان بنحو الإسناد إلى المعصوم دون الرواية يكون حجة قابلاً للاعتماد ، وعبارة الغنية من هذا القبيل » .

وقد كان الأولى لهذا المستدل الاستدلال بعبارة شيخ الطائفة في المبسوط ؛ فإنّه أقدم من ابن زهرة .

ولكن يرد عليه :

أولاً : ما بيّناه مفصلاً من أنّ النبوي المذكور لم يروه إلا الحسن البصري عن

سمرة بن جندب عن النبي ﷺ ، فإسناد ابن زهرة الحديث الى النبي ﷺ ليس إلا اعتماداً منه على هذا السند الضعيف عندنا ، فليس فيه ما هو خافٍ وغائب عنا لكي يقال - كما هو مستند هذا الدليل - : إن إسناد ابن زهرة الحديث إلى النبي ﷺ يكشف قطعاً عن عثوره على قرائن على صحة الحديث بحيث لو توقرت عندنا لقطعنا بها أيضاً . وعليه فإسناد الحديث للنبي ﷺ له منشأ آخر ، كعلمه بصحة مضمون الحديث ولو مع الشك في الصدور ، وكاعتماده على مرسله الشيخ الطوسي المتقدم في الأخذ بأخبار الجمهور عند عدم وجود أخبار للإمامية ، بل تقدم من أن ذكر ابن زهرة الحديث ليس إلا احتجاجاً منه على الجمهور ، فإسناده الحديث إلى النبي ﷺ لأجل اعتقادهم بصحة الحديث وصحة نسبه إليه ﷺ عندهم لا عنده .

وثانياً : هب أن الحديث قد ثبت عند ابن زهرة لكن منشأه الاجتهاد والحدس ؛ لأنه من المتأخرين عن عصر النص كثيراً ، كما أوضحنا ذلك سابقاً .

وثالثاً : إن ما نسبته الى أستاذه ^(٥٣) - وهو السيد الإمام الخميني ﷺ - ليس صحيحاً على إطلاقه ؛ فإن أستاذه يرى إرسال الشيخ الصدوق وأمثاله من غير أهل الاجتهاد والأصول بعنوان (قال النبي ، أو الإمام) هو الحجة ، لا إرسال كل فقيه ولو كان من أهل الاجتهاد والأصول كالشيخ الطوسي وابن زهرة وابن إدريس ، فقد قال - السيد الإمام الخميني تكتل - في معرض رده لمستطربات السرائر : « ومن المحتمل أن ثبوت كونها منهم - أي من أصحاب الأصول التي استطرف منها المؤلف - عنده بوجود اجتهادية وقرائن لو قامت عندنا لم نتكل عليها لاختلاف اجتهادنا معه ، وليس ابن إدريس ومن في طبقة ونظائره عندنا كصدوق الطائفة ونظائره ممن كان عصره قريباً من عصر صاحب الأصول ولم يكن دأبه الاجتهاد وإعمال النظر والإشكال على القرائن الاجتهادية لإثبات شيء ؛ ولذلك لا يبعد الاعتماد على مراسلاتهم التي أرسلوها إرسال المسلمات دون

مرسلات أضراب محمد بن إدريس عليه السلام « (٥٤) .

ومن المعلوم أنّ ابن زهرة (المتوفى ٥٨٥ هـ . ق) كان من المجتهدين الأصوليين ، كما يظهر ذلك جلياً من كتابه (غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع) .

نتيجة البحث :

قد اتضح جلياً ممّا قدّمناه أنّ الحديث النبوي « على اليد ما أخذت حتى تؤدّي » غير صحيح ، وأنّه لا يصحّ الإستناد إليه في مقام الاستدلال ، وإلى هذا ذهب أستاذ أساتذتنا السيد المحقّق الخوئي عليه السلام حيث قال بعد إيراد الحديث المذكور : « إنّ هذا الحديث ضعيف السند ؛ لأنّه لم يُذكر في أصولنا المعدّة لضبط الأحاديث ، وإنّما أخذه الأصحاب من الأصول العامة واستدلّوا به على مقصودهم في كتبهم الاستدلالية .

إذن فلا يمكن الإستناد الركون إليه في شيء من الأحكام الشرعية ، فضلاً عن جعله من القواعد المسلّمة بين الفقهاء ، وتسميته بقاعدة ضمان اليد ... » (٥٥) .

هذا ، ولا يخفى أنّ ضعف الحديث المذكور الدالّ على ضمان اليد لا يعني عدم ثبوت الضمان مطلقاً ، بل إنّ هناك أدلّة معتبرة على الضمان المذكورة في محلّها في الفقه وقواعده .

الهوامش

- (١) وسائل الشيعة ٢٦ : ١٤ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ١٠ .
- (٢) راجع : وسائل الشيعة ٢١ : ١٧٣ .
- (٣) راجع : المكاسب (الشيخ الأنصاري) ٣ : ١٨١ ، وعوائد الأيام (النراقي) : ٣١٥ .
والقواعد الفقهية (البجنوردي) ٣ : ٥٥ .
- (٤) المكاسب ٣ : ١٨١ . جواهر الكلام ٢٢ : ٢٥٧ .
- (٥) جواهر الكلام ٢٧ : ١١٦ .
- (٦) المصدر السابق ٣١ : ٣٥٨ .
- (٧) جواهر الكلام ٣٧ : ٣٣ .
- (٨) مسند أحمد ٥ : ٨ .
- (٩) المصدر السابق ٥ : ١٣ .
- (١٠) سنن الترمذي ٢ : ٣٦٨ .
- (١١) غنية النزوع : ٢٨٠ .
- (١٢) مسند أحمد ٥ : ٨ .
- (١٣) سنن أبي داود ٢ : ١٥٥ .
- (١٤) سنن الترمذي ٢ : ٣٦٩ .
- (١٥) سنن النسائي ٣ : ٤١١ في باب تضمين العارية .
- (١٦) مستدرک الحاكم ٢ : ٤٧ .
- (١٧) راجع : نصب الراية (الزيلعي) ٥ : ٣٩٨ .
- (١٨) قد يقال : إن الحديث ورد في كتب الحديث الإمامية أيضاً لوروده في عوالم اللآلئ
ومستدرک الوسائل ، لكنه كلام لا ينبغي أن يصفى إليه ؛ لأن صاحب المستدرک
استخرجه من العوالي كذلك ومن تفسير أبي الفتوح الرازي ، فلا يعد مصدراً
مستقلاً ، وصاحب العوالي استخرجه من مصادر الجمهور .
- (١٩) الانتصار : ٤٦٨ و ٣١٧ .

- (٢٠) الخلاف ٣ : ٢٨٨ ، ٤٠٨ .
- (٢١) المبسوط ٤ : ١٣٢ .
- (٢٢) السرائر ٢ : ٤٨١ .
- (٢٣) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٤ : ٥٤ .
- (٢٤) راجع : الهوامش (١٢ - ٢١) .
- (٢٥) سنن الترمذي ٢ : ٣٦٩ .
- (٢٦) المستدرک على الصحيحين ٢ : ٤٧ .
- (٢٧) نصب الراية ٥ : ٣٩٨ .
- (٢٨) المحلى ٩ : ١٧٢ .
- (٢٩) الكافي ٥ : ٢٩٢ . الوسائل ٢٥ : ٤٢٨ .
- (٣٠) شرح نهج البلاغة (ابن أبي الحديد) ٤ : ٧٣ .
- (٣١) البقرة : ٢٠٤ ، ٢٠٥ .
- (٣٢) البقرة : ٢٠٧ .
- (٣٣) تأريخ الطبري ٤ : ١٧٦ .
- (٣٤) شرح نهج البلاغة ٤ : ٧٨ .
- (٣٥) ميزان الاعتدال ١ : ٥٢٧ .
- (٣٦) رجال الكشي : ٩٧ .
- (٣٧) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٤ : ٥٤ .
- (٣٨) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٢ : ٢٣٣ ، ومثله في العوائد (النراقي) : ٣١٥ .
- (٣٩) الانتصار : ٢٦٣ .
- (٤٠) راجع : الانتصار : (مقدمة المؤلف) .
- (٤١) الخلاف ١ : ٤٥ .
- (٤٢) عدة الأصول ١ : ١٤٩ .
- (٤٣) المصدر السابق .
- (٤٤) غنية النزوع : ٢٨٠ ، ٢٨٩ .
- (٤٥) السرائر ٢ : ٨٧ و ٤٢٥ و ٤٣٧ .

- (٤٦) فهرست منتخب الدين : ١١٣ .
- (٤٧) معجم رجال الحديث ١٥ : ٦٣ .
- (٤٨) قاموس الرجال ٩ : ٩٣ .
- (٤٩) راجع : الفائدة الاولى من مقدمة منتقى الجمان .
- (٥٠) تذكرة الفقهاء ٢ : ٢١٤ (الطبعة القديمة) .
- (٥١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ .
- (٥٢) القواعد الفقهية (اللكراني) ١ : ٨٨ .
- (٥٣) وإن كنّا لا نسلم بهذا المبنى ؛ فإنّ مرسلات الصدوق عليه السلام وأمثاله بمثل ذلك ليست حجة كذلك ، خلافاً لما ذكره السيد الإمام الخميني رحمته الله .
- (٥٤) المكاسب المحرمة ١ : ٤٧ .
- (٥٥) مصباح الفقاهة ٣ : ٨٧ - ٨٨ .

قاعدة اليد عند الفريقين

□ الشيخ يعقوب علي البرجي

تمهيد :

من القواعد البالغة الأهمية في الفقه الإسلامي قاعدة اليد . وقد تعرّضت أكثر الكتب المصنّفة في القواعد الفقهية لدى المذهب الإمامي لبحث هذه القاعدة وبيان أدلتها وتطبيقاتها .

ويمكن بحث القاعدة من جهتين :

الأولى : بما هي سبب للملكية ؛ ولذا وقع البحث عنها في مباحث الحيازة والمباحات وإحياء الموات ، كما لو اصطاد الإنسان حيواناً ، أو شقّ ساقية من النهر لاصطياد السمك ، حيث يكون ذلك سبباً لتملّكه لها .

الثانية : بما هي أمانة على الملك .

وسوف يقع بحثنا في هذا المقال عن هذه الجهة .

التعريف :

لغة :

اليد هي الكفّ ، وتستعمل على وجه الكناية في المعاني التالية :

١ - النعمة ^(١) .

٢ - السلطنة والقدرة ^(٢) .

٣ - الملك (٣) .

٤ - الكسب والتملك (٤) .

اصطلاحاً :

استعمل الفقهاء لفظ « اليد » غالباً في معناه الكنائي والمجازي إضافة إلى استعماله في معناه الحقيقي ، والمهم هو ملاحظة المقصود باليد في هذه القاعدة وتحديد مراد الفقهاء بها ، وكذلك تحديد العلاقة بين المعنى الاصطلاحي لليد والمعنى الحقيقي والكنائي لها .

ومما لا شك فيه هو عدم إرادة المعنى الحقيقي من لفظ اليد (بمعنى العضو) في كلماتهم ، بل المراد المعنى الكنائي والمجازي .

وقد ذكر بعض الفقهاء أن المقصود باليد هو القرب والاتصال بين الشخص والمال ، وبما أن القرب والاتصال ذو مراتب فإن اليد لها مراتب كذلك (٥) .

قال المحقق الاصفهاني : « حقيقة اليد المرادة هنا هو الاستيلاء على شيء خارجاً ، وهو لازم اليد بمعنى الخارجية غالباً » (٦) .

وقال المحقق النراقي : « اليد : عبارة عن كون الشيء تحت حوزة الشخص بحيث يعد مرتباً به ومن توابعه ومنسوباً إليه » (٧) .

وعليه ، فإن المراد بقاعدة اليد : هو الحكم - في حال الشك - بملكية الشيء إذا كان تحت تصرفه .

والملاك في صدق عنوان اليد هو العرف ، ولذا قال السيّد البجنوردي : « ثم إن المرجع في حصول هذا الاستيلاء أيضاً هو العرف : لأن الاستيلاء والسيطرة أمر عرفي ، فلا بد في تعيين مفادهما من الرجوع إلى العرف ، وهو يختلف في نظرهم بحسب ما استولى عليه ، مثلاً : الاستيلاء على الدار والدكان والخان وأمثالها فهو بأن يكون ساكناً في الدار ومشغولاً بكسبه في الدكان والخان ، وإما

بأن يكون أبوابها مغلقة والمفتاح في يده ، وفي الأراضي بالزرع والغرس وأمثال ذلك ، وفي الدوابّ بربطها في اصطبله أو ركوبها أو كون زمامها بيده » ^(٨) .

الفرق بين (قاعدة اليد) و (قاعدة على اليد) :

الفرق بينهما : هو أنّ المراد باليد في (قاعدة اليد) هو كاشفيتها عن الملك ، بينما المراد باليد في (قاعدة على اليد) هو الضمان ؛ بمعنى أنّ الاستيلاء على المال بدون إذن المالك والشارع موجب للضمان . قال السيد البجنوردي في هذا المجال : « الظاهر أنّ المراد منها في محلّ البحث هو الاستيلاء والسيطرة الخارجية بحيث يكون زمام ما تحت يده بيده يتصرّف فيه كيفما شاء من التصرفات العقلائية المتعارفة . (ولا يخفى) أنّه بصرف التمكن من تحصيل مثل هذه السيطرة والاستيلاء الخارجي لا يقال إنّ ذو اليد ، بل كونه كذلك يحتاج إلى فعلية الاستيلاء والسيطرة الخارجية » ^(٩) .

قاعدة اليد في فقه المذاهب الإسلامية :

ممّا تميّز به الفقه الإمامي في هذه القاعدة هو البحث عن هذه القاعدة بشكل مستوعب ومستقلّ في الكتب المصنّفة لبحث القواعد الفقهية ، فيما خلت نظيراتها في باقي المذاهب من بحث القاعدة ، وإن كانت المصنّفات الفقهية لتلك المذاهب لم تخلُ من التعرّض لمضمونها ، فقد أشار إليها الإمام النسفي - مثلاً - بقوله : « من كان في يده دار ، فجاء رجل يدّعيها ، فظاهر يده يدفع استحقاق المدّعي » ^(١٠) . وجاء في تحرير المجلّة : « استعمال الناس حجة يجب العمل بها » ^(١١) ، وذكر علي حيدر في شرح هذه المادّة : « إنّ وضع اليد على الشيء والتصرّف فيه دليل على الملك ظاهراً » ^(١٢) .

كما تعرّض فقه المذاهب الإسلامية - في مواضع مختلفة - لبحث اليد واعتبارها أمانة على الملك ، وفيما يلي نبذة من كلمات المذاهب في ذلك :

١ - المذهب الحنفي :

تعرّض فقهاء الحنفية لبحث اليد في كتاب الشهادات وغيره من أبواب الفقه معتبرين ذلك دليلاً على الملكية .

قال الزيلعي : « ومن في يده شيء سوى الرقيق لك أن تشهد أنّه له ... وقال الشافعي : دليل الملك اليد مع التصرف ، وبه قال الخصّاف » ^(١٣) .

وقال السرخسي : « لأنّ اليد تدلّ على الملك » ^(١٤) . وذكر في موضع آخر : « إنّ ذا اليد يستحقّ الملك لما في يده بالظاهر » ^(١٥) .

وقال المرغيناني : « من كان في يده شيء سوى العبد والأمة وسعك أن تشهد أنّه له » ^(١٦) .

وقال الكاساني : « لأنّ يد المتصرّف من المال في غير منازع دليل الملك فيه » ^(١٧) .

٢ - المذهب الحنبلي :

تعرّض الفقه الحنبلي لقاعدة اليد في مطاوي البحوث الفقهية لديه لا على نحو الاستقلال ، ولم نظفر لهم بدليل من النصوص لإثبات حجّية قاعدة اليد .

قال ابن قدامة : « فاليد دليل الملك » ^(١٨) .

وقال البهوتي من فقهاءهم : « ولأنّ الظاهر من اليد الملك » ^(١٩) .

وهذا ما صرّح به ابن النجّار وغيره من فقهاء الحنبلية .

٣ - المذهب الشافعي :

تعرّض فقهاء الشافعية في موارد عديدة لقاعدة اليد ودلالاتها على الملكية ، وهذا ما صرّح به الشيرازي من فقهاءهم في مواضع عدّة ، منها قوله : « لأنّ الظاهر من اليد الملك » ^(٢٠) ... واليد تحتمل الملك وغيره والذي يقوّيها

هو اليمين^(٢١) ... وإن رأى شيئاً في يد إنسان مدة يسيرة جاز أن يشهد له باليد^(٢٢).

وقال الرملي : « لأن امتداد الأيدي والتصرف مع طول الزمان من غير منازع يغلب على الظن الملك »^(٢٣).

٤ - المذهب المالكي :

يرى فقهاء المذهب المالكي أن اليد - سيما في موارد تعارض البيّناتين - أمارّة على الملك .

قال الإمام مالك : « هي للذي في يديه إذا تكافأت البيّنة »^(٢٤).

أدلة حجية قاعدة اليد :

لم يبحث فقهاء الجمهور أدلة القاعدة ، واعتبروا أمارية اليد على الملك أمراً مفروغاً عنه ، فيما أقام الفقه الإمامي الأدلة على حجية القاعدة ؛ من الأخبار والسيرة العقلانية والإجماع ولزوم الحرج . وسوف نبحث في كلّ واحد من هذه الأدلة على الترتيب :

الدليل الأوّل - الأخبار :

يمكن تقسيم الأخبار الواردة في القاعدة إلى طائفتين :

الأولى : الأخبار الدالة على حجية اليد بالخصوص . والثانية : الأخبار الدالة على ذلك بالعموم^(٢٥).

الطائفة الأولى :

الروايات الخاصة :

١ - رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قال له رجل : إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له ؟ قال : « نعم » . قال الرجل : أشهد

أَنَّهُ فِي يَدِهِ ، وَلَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لغيره ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : « أفيحلّ الشراء منه ؟ » قال : نعم ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « فلَعَلَّهُ لغيره ! فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك : هو لي وتحلف عليه ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك ؟ ! » . ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : « لو لم يجز هذا لم يَقم للمسلمين سوق » (٢٦) .

مناقشة السند :

ضعف السيد بحر العلوم في بلغة الفقيه (٢٧) سند الرواية ، وذكر أن في طريق الشيخ والكليني إليها القاسم بن يحيى ، كما أن في طريق الصدوق إليها القاسم بن محمد الأصفهاني ، ولم يرد توثيق فيهما .

ولكن السيد الخوئي وثق طريق الكليني والشيخ الطوسي ؛ لوقوع القاسم بن يحيى في طرق كامل الزيارات ، ورجال كامل الزيارات - بناءً على رأيه - موثقون توثيقاً عاماً (٢٨) .

مضافاً إلى إمكانية القول : بأن ضعف السند منجبر بعمل الأصحاب بمضمون الرواية .

مناقشة الدلالة :

نوقش في دلالة الرواية بعدة مناقشات ، وأفضل من تعرض لبيان هذه المناقشات وأجاب عنها هو السيد البجنوردي ، وملخص كلامه في المقام هو :

المناقشة الأولى : إن أقصى ما تدلّ عليه الرواية هو جواز الشهادة بالملك لصاحب اليد ، ولا تدلّ على حجّة اليد وأماريتها على الملكية .

الجواب : إن الحكم بجواز الشهادة استناداً إلى اليد يدلّ بالالتزام على إثبات الملكية من خلال اليد .

المناقشة الثانية : إنَّ ظاهر الرواية جواز الشهادة المستندة إلى اليد ، مع أنَّ الشهادة يجب أن تكون مستندة إلى العلم والحس ولا يمكن التعويل فيها على الأصول والأمارات .

الجواب :

أولاً : إنَّه قد ذكروا في محله جواز إقامة الأمارات والأصول التنزيلية مقام القطع .

وثانياً : لزوم اختلال النظام لو لم نجز الشهادة المستندة إلى اليد (٢٩) .

٢ - موثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في امرأة تموت قبل الرجل ، أو رجل قبل المرأة ؟ قال (عليه السلام) : « ما كان من متاع النساء فهو للمرأة ، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ، ومن استولى على شيء منه فهو له » (٣٠) .

وفي تقريب الاستدلال بالرواية قال المحقق الأصفهاني : « وجه الاستدلال بها : هو أنَّ الاستيلاء على الشيء إنَّما يتحقَّق بإثبات اليد عليه ، ومع إلغاء خصوصية المورد وعدم الفرق بين متاع البيت وغيره يمكن تعميم الحكم بالملكية لكلِّ من وضع يده على شيء ، فيثبت : أنَّ اليد تدلُّ على الملكية ، ودالتها هذه حجة يمكن الاعتماد عليها » (٣١) . يرى المحقق الأصفهاني أنَّ هذه الرواية هي أوضح الروايات دلالة على حجية اليد (٣٢) .

كما أفاد السيّد البجنوردي في بيان دلالتها : « فلا إشكال في دلالتها على اعتبار اليد إلا تخيّل أنَّ ضمير « منه » راجع إلى متاع البيت ، فلا يدلُّ على أماريتها في هذا المورد الخاصّ - أعني الزوج أو الزوجة - مطلقاً ، لكن أنت خبير بأنَّه لا خصوصية لهذا المورد ، مضافاً إلى كلامنا الآن في اعتبارها في الجملة » (٣٣) .

٣ - رواية مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق (عليه السلام) : « كلُّ شيء لك حلال

حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِينُهُ فَتَدْعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ ... وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرَ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ » (٣٤) .

دلالة الرواية :

ذكر السيد بحر العلوم أَنَّ قَوْلَهُ (عَلَيْهِ السَّلَام) : « لَكَ » صِفَةٌ لِلشَّيْءِ ، وَ « حَلَالٌ » خَبَرٌ لِمَبْتَدَأٍ مَحْذُوفٍ ، وَعَلَيْهِ فَيَكُونُ مَعْنَى الرِّوَايَةِ كَالْتَالِي : « كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ لَكَ وَبِيَدِكَ عَلَيْهِ فَهُوَ حَلَالٌ » (٣٥) . يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ : مِلَاحِظَةُ الْعُنَاوَيْنِ الْوَارِدَةِ فِي الرِّوَايَةِ مِنَ الثُّوبِ أَوْ الْعَبْدِ الْمُشْتَرَى فَإِنَّهُمَا مَسْبُوقَانِ بِالْيَدِ ، وَيَحْتَمِلُ فِيهِمَا الْخِيَانَةَ أَوْ الْغَضَبَ وَنَحْوَهُمَا وَمَعَ ذَلِكَ الرِّوَايَةُ تُلْغِي هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ وَتَأْمُرُ بِالْتِمَسُّكِ بِالْيَدِ وَاعْتِبَارِهَا ظَاهِرَةً فِي الْمُلْكِيَّةِ .

نَعَمْ ، أَشْكَلُ السَّيِّدِ الْبُجْنُورِيِّ بِأَنَّ الرِّوَايَةَ لَا دَلَالَةَ لَهَا مُطْلَقاً عَلَى حُجِّيَّةِ الْيَدِ ، قَالَ تَنْذُرٌ : « فَلَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَى هَذَا الْمَطْلَبِ أَصْلاً ، بَلْ مَضْمُونُهُ حُلِّيَّةٌ مُشْتَبِهَةٌ الْحَرَمَةِ حَتَّى يَثْبُتَ خِلَافُ ذَلِكَ بِالْبَيِّنَةِ أَوْ الْعِلْمِ » (٣٦) .

الطائفة الثانية :

وهي بصدد بيان حكم يلزم القول بحجّية أمارية اليد على الملك ، وهذه الروايات كثيرة ومنتشرة في جميع الأبواب الفقهية ، منها :

الروايات الواردة في باب الدعاوى الدالة على أَنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعِيِ وَالْيَمِينِ عَلَى الْمُنْكَرِ .

إِذَا لَا شَكَّ أَنَّ ذَا الْيَدِ - كَمُدَّعِيٍّ عَلَيْهِ - مُنْكَرٌ فَهُوَ يُطَالَبُ بِالْقَسَمِ ، وَهَذِهِ الرِّوَايَاتُ تَدُلُّ بِالِاتِّزَامِ عَلَى أَنَّهُ إِذَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ دَعْوَى فَإِنَّ الْيَدَ أَمَارَةُ الْمُلْكِيَّةِ : وَلِذَا فَإِنَّهُ لَوْ أَعْرَضَ الْمُدَّعِيُّ عَنْ دَعْوَاهُ لَا يُطَالَبُ صَاحِبُ الْيَدِ بِالْقَسَمِ .

مِنْ تِلْكَ الرِّوَايَاتِ مَا رَوَى عَنْ الْإِمَامِ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَام) فِي حَدِيثٍ فَدَكَ : « إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ : أَتَحْكُمُ فِينَا بِخِلَافِ حُكْمِ اللَّهِ فِي الْمُسْلِمِينَ ؟ قَالَ : لَا .

قال : فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه من تسأل البيّنة ؟ قال : إيّاك كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين . قال : فإذا كان في يدي شيء فادّعي فيه المسلمون تسألني البيّنة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله ﷺ . وبعده ولم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليّ كما سألتني البيّنة على ما ادّعت عليهم ؟ - إلى أن قال : - وقد قال رسول الله ﷺ : البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر » (٣٧) .

المناقشة :

إنّ أقصى ما تدلّ عليه هذه الرواية ونحوها - مما يدلّ على أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على المنكر - هو عدم لزوم إقامة البيّنة من قبل ذي اليد ، ولا تدلّ على أنّ كونه ذا يد أمانة على الملكية .

وأجيب عن ذلك بجوابين :

الأول : إنّ قوله : « فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه ... » يدلّ بوضوح على اعتبار اليد أمانة الملكية .

الثاني : إنّ ما يقابل دعوى أمارية اليد على الملك هو الذي يحتاج إلى إقامة البيّنة والدليل (٣٨) .

ومن الروايات الدالة أيضاً بالدلالة الالتزامية على ملكية ذي اليد : ما دلّ على حلية جوائز السلطان وولاته ، مع أنّه يحتمل فيها جداً أن تكون مأخوذة ظلماً وغصباً (٣٩) ، إلا أنّ الروايات دلّت على أنّهم مالكون ، وليس ذلك إلا من جهة دلالة اليد على الملك .

الدليل الثاني - الإجماع :

استدلّ بعض الفقهاء - كالمحقّق النراقي (٤٠) والسيد البجنوردي (٤١) والسيد كاظم اليزدي (٤٢) والسيد بحر العلوم (٤٣) - لإثبات القاعدة بالإجماع .

قال السيّد البجنوردي : « الثاني من وجوه اعتبار اليد : الإجماع والاتفاق على أن من كان في يده شيء من الأموال يكون له ، ولا شك في تحقق هذا المعنى بالنسبة إلى الأعيان المتمولة ، ولا خلاف فيه أصلاً » (٤٤) .

إلا أن المشكلة في مثل هذه الإجماعات تكمن في مدرّكيتها وعدم كاشفيتها عن رأي المعصوم (عليه السلام) ، وهذا ما نبّه عليه بعض من ذكر الإجماع في المسألة (٤٥) .

الدليل الثالث - السيرة العقلانية :

إنّ العقلاء - من أيّ ديانة أو مذهب كانوا - يرتّبون آثار الملكية على كلّ مال موجود في أيدي الغير ، ولا يفحصون عن أنّه مملوك أو مسروق أو مغصوب ، وهذا هو ديدنهم منذ القدم وليس أمراً حادثاً ، وقد كانت هذه سيرتهم في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) من بعده بمرأى ومسمع منهم من غير نكير أو اعتراض عليها ، ولو كانت سيرة باطلة لاعترضوا عليها وردعوا عنها ، فيكشف عدم الردع عن قبولها .

قال السيّد بحر العلوم : « بل الأدلّة دلّت على إمضاء الشارع لما عليه بناء العقلاء ... من اعتبار اليد وإفادتها الملك » (٤٦) .

الدليل الرابع - نفي العسر والحرّج :

استدلّ البعض بلزوم العسر والحرّج في حال عدم ترتيب آثار الملكية على اليد ، وهما منفيان بالضرورة (٤٧) ، ولعلّ هذا مستفاد أيضاً من رواية حفص بن غياث الوارد فيها : « لو لم يجر هذا لم يقر للمسلمين سوق » (٤٨) .

شروط حجّة اليد :

تدلّ اليد على الملكية إذا تحقّقت الشروط التالية :

١ - أن يصدق على المورد عنوان « اليد » ، وهذا أمر عرفي ، وعنوان اليد يتفاوت انطباقه بنظر العرف على الأشياء ، والمرجع - على كلّ حال - في انطباقه هو العرف .

٢ - أن يكون المورد الذي تجري فيه قاعدة اليد ممّا يملكه المسلم ، فلو لم يكن كذلك كانت اليد لاغية .

٣ - أهلية ذي اليد للملك في نفسه ، فلا يحكم بملكية العبد والأمة .

وهذه الشروط موضع اتفاق بين الفقهاء كافة ، ولكن ثمة شروط أخرى مختلف فيها هي :

١ - أن يكون ذو اليد مدّعياً لملكية ما في يده . وقد ذهب البعض إلى شرطية هذا الشرط ، فيما أسقطه البعض عن حجّة اليد (٤٩) .

٢ - أن يكون ذو اليد متصرفاً في المال الذي تحت يده . وهذا شرط خلافي لم يعتبره فقهاء الإمامية (٥٠) ، ولكن ذهب فقهاء الحنبلية (٥١) والشافعية (٥٢) وبعض الأحناف (٥٣) إلى اعتباره واشتراطه ، كما نسب القول به إلى مالك أيضاً (٥٤) .

وأهمّ ما استدلّ به على اشتراطه : هو أنّ اليد إذا لم تكن متصرفّة فيما تحتها من المال فلا يمكن أن تكون أمارة على الملك ؛ لأنّ مثل هذه اليد مردّدة بين أن تكون يد ملك أو استئجار أو غصب أو غيرها ، فإذا كانت اليد متصرفّة مدّة من غير معارض كانت دالّة على الملك .

وقد أجاب على ذلك بعض الأحناف - ممّن لا يرى شرطية ذلك - : بأنّ مثل هذا التصرف كما يمكن صدوره من اليد المالكة يمكن صدوره أيضاً من اليد الغاصبة أو المستأجرة كذلك ، وعليه فلو كان الترديد مانعاً فإنّه مانع في حال التصرف أيضاً (٥٥) .

وقد استند فقهاء الإمامية في نفي الشرط المذكور إلى إطلاق الأدلة على حجية القاعدة .

تعدد الأيدي والدلالة على الملك :

لا إشكال في الحكم بملكية اليد فيما لو كان المال تحت تصرف شخص واحد ، إنما الإشكال فيما لو تعددت الأيدي ، كما لو كانت الدار أو الدابة في يد اثنين وتنازعا فيها ، فهل تكون اليد مع تعددها أمانة الملك لهما ، أو تتعارض الأيدي وتسقط ويُرجع إلى باقي الأدلة ؟ وهذا من البحوث الدقيقة .

ومن هنا وقع البحث في عدة نقاط :

النقطة الأولى : كون الأيدي المتعددة مسلطة على جميع المال أو بعضه .

النقطة الثانية : كون الأيدي المتعددة بحكم اليد الواحدة أو كل يد تعتبر مستقلة .

النقطة الثالثة : على فرض استقلال هذه الأيدي المتعددة هل يحكم بأمارية اليد على اختصاص كل يد ببعض المال نصفاً أو ثلثاً بحسب تعدد الشركاء ؟ أو يحكم بأمارية كل يد على الاختصاص بجميع المال ؟

فعلى الأول لا تعارض بين الأيدي المتعددة ، وعلى الثاني يثبت التعارض .
وللتفصيل راجع كلمات الفقهاء في ذلك (٥٦) .

موارد قاعدة اليد وسعة دلالتها :

من البحوث المهمة جداً في قاعدة اليد تحديد موارد جريانها وسعة انطباقها ، وفي هذا المجال تطرح الأسئلة التالية :

١ - هل تختص هذه القاعدة بخصوص الأعيان ، أو تمتد لتشمل المنافع والحقوق والأنساب والطهارة والنجاسة وشبهها ؟

٢ - هل اليد أمانة لمن يكون المال خارجاً عماً تحت تصرفه ويده ، أو هي أمانة لصاحب اليد نفسه ؟ وفيما لو شك في ملكيته للمال ، فهل تكون يده أمانة له على الملكية ؟

٣ - هل القاعدة جارية في خصوص ما لو لم يكن هناك منازع في البين ، أو تشمل ما لو إذا كان منازع يدعي العين ؟ .. إلى غير ذلك من الأسئلة التي يمكن إثارتها في اكتشاف مدى سعة دائرة القاعدة ، وهذا ما سوف نبحثه في عدة جهات :

الجهة الأولى - سعة دائرة القاعدة من حيث الموضوع :

قال السيد البجنوردي في المقام : « قد وقع الخلاف في كثير من الموارد بعد الاتفاق على حجيتها في الجملة فنقول : أما حجيتها بالنسبة إلى ملكية الأعيان المتمولة فيما إذا كانت تلك الأعيان في حد نفسها قابلة للنقل والانتقال من غير احتياج إلى طرؤ أمر يكون موجباً لجواز النقل والانتقال ؛ أي لا تكون من قبيل الأعيان الموقوفة ، بل ولا تكون من الأراضي المفتوحة عنوة العامرة حال الفتح ... وفيما إذا كانت اليد من أول حدوثها مجهولة العنوان ؛ بمعنى أنها من أول حدوثها لا يعلم أنها يد مالكة أو يد عادية ، أو يد أمانة شرعية كاللقطة ، أو أمانة مالكية كالإجارة والعارية والوديعة ، وأمثال ذلك من الأمانات المالكية ، ولم يكن معترفاً ذو اليد بأنه ليس له - ففي هذه الصورة حجيته من المسلّمات » (٥٧) .

موارد الاختلاف في حجية قاعدة اليد :

١ - الأعيان الموقوفة :

قد يطرأ الشك في هذه الموارد في العين التي تكون تحت تصرف الإنسان فيشكل ، هل هي موقوفة أو طلقة ؟ أو كان يعلم بوقفيّتها وعدم جواز التصرف فيها ببيع أو شراء ، ولكن يشكل الآن في أنها باقية على تلك الحال ، أو تغيرت

بسبب مسوِّغ يجيز له بيعها ؟

والظاهر أمارية اليد فيما لو شكَّ في أنَّ العين طُلقة أو وقف : لإطلاق أدلة القاعدة ، وقد صرَّح بذلك المحقِّق الأصفهاني (٥٨) والعراقي (٥٩) والشيرازي (٦٠) ، وذهب إليه ابن عابدين من الأحناف (٦١) ، ولم يتعرَّض غيره من فقهاء الجمهور لحكم المسألة .

وأما الصورة الثانية - وهي ما لو كانت العين موقوفة ثمَّ انتقلت إلى شخص آخر ولم تكن يده يد غصب أو أمانة أو غيرها - فهل يكفي هذا للحكم بملكيتِه ، أو لابدَّ من العلم بوجود مجوِّز أجاز البيع فنقله متولِّي الوقف بالبيع ؟

هناك رأيان في المسألة :

الأوَّل : أنَّ اليد دليل على الملك ، وهو الذي ذهب إليه المحقِّق الأصفهاني (٦٢) والسيد اليزدي (٦٣) والبروجردى (٦٤) من الإمامية ، وابن عابدين (٦٥) من الحنفية ؛ تمسكاً بإطلاق الروايات والسيرة العقلانية .

الثاني : نفي دلالة اليد على الملكية ، فنحتاج إلى دليل آخر عليها (٦٦) ؛ وذلك تمسكاً باستصحاب عدم كونه مملوكاً ، وقصور أدلة اليد عن شمول مثل هذا المورد .

المناقشة : يمكن المناقشة في ذلك بضعف أدلة القول الثاني :

أما الاستصحاب : فهو محكوم لقاعدة اليد .

وأما قصور شمول أدلة اليد : فهو ادعاء محض لا تسنده حجة أو دليل .

وعليه ، فلا يمكن رفع اليد عن إطلاقات قاعدة اليد بمثل هذه الشبهات .

٢ - المنافع :

اختلف الفقهاء في شمول إطلاق اليد للمنافع وعدمه ، ويمكن تصوير محلِّ

النزاع في ذلك : بأن يكون هناك مال تحت يد لا على نحو الملكية لها ، بل هو ملك لغيرها ، فيدعي شخص ثالث غيرهما - المالك وذي اليد - ملكية منافع تلك العين .

فالحكم هنا - بناءً على عدم أمارية اليد على ملك المنفعة - تساوي ذي اليد مع الشخص الثالث في عدم ملكيتها ، وأما بناءً على حجّة اليد فالقول قول ذي اليد .

وعلى كل حال ، فإنّ في المسألة قولين : قول بعدم أمارية هذه اليد على ملك المنفعة ، وهذا ما ذهب إليه النراقي ^(٦٧) ، وقول آخر ذهب إليه بعض الإمامية وبعض الجمهور ؛ وهو اعتبار تلك اليد أماراً على ملك المنفعة ^(٦٨) .

ويمكن القول : بأنّ المنافع لمّا كانت من قبيل الأعيان في استقلال اليد بها فلا وجه حينئذٍ لتقييد إطلاقات اليد والمنع من شمولها للمنافع .

وممّا تمسك به أصحاب القول الأوّل في المقام هو أنّ المنافع من الأمور الزمانية المتدرّجة الوجود وهي في كلّ آن محفوفة بعدمين ، وبعبارة أخرى : إنّها ينبغي تحقّق عقد الوضع أولاً ، ثمّ عقد الحمل ثانياً ، والمنافع هي من الموجودات غير القارّة التي ليس لها عقد وضع ثابت وقار ^(٦٩) .

والجواب على ذلك : إنّ المنافع وإن كانت متدرّجة الوجود ، ولكن يمكن تصويرها بنحوين :

الأوّل : أن تكون بنحو الحركة القطعية ، وحينئذٍ بناءً على ذلك يصحّ ما ذكر فيها .

الثاني : أن تكون بنحو الحركة التوسّطية ؛ بمعنى أن نعتبر جميع الآنات امتداداً لوجود شخصي واحد وكون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث تحقّق الوحدة الشخصية ، فإذا كان الأمر كذلك انتفى الإشكال ؛ فإنّ المتّصل التدريجي - كما يقول الفلاسفة - مساوق للوحدة الشخصية ، وبفس هذا تعالج المشكلة في

الأمر التدريجية والمستقات ونحوها .

٣ - الحقوق :

هل تجري قاعدة اليد في الحقوق أو لا ؟

قال السيّد البجنوردي في تصوير نحو جريانها في الحقوق : « الحقوق المتعلقة بالأعيان على اختلاف أنحائها - سواء كانت الأعيان متموكة كحقّ الرهانة وحقّ التولية وغيرهما ، أو غير متموكة كحقّ الاختصاص المتعلقة بالعدرة والخمر والميتة - لا يمكن وقوعها تحت اليد ابتداءً ، بل تقع تحتها بتبع العين ، وحالها من هذه الجهة حال المنافع » ^(٧٠) .

ويمكن تقريب جريان اليد في الحقوق بالمثال التالي : ما لو ادّعى شخص حقّ التولية لعين معيّنة مع كونها تحت يده (والتولية أمر حقوقي) ، أو ما لو ادّعى أن المال الذي تحت يده رهن ، فلو نازعه شخص فيما ادّعاه فمن المقدّم منهما ؟ فإذا كانت قاعدة اليد تجري في الحقوق فإنّ المقدّم هو ذو اليد ؛ لأنّ قاعدة ذي اليد تعتبر أمانة على الملك في الأموال فكذلك هي في الحقوق أيضاً .

والخلاف المتقدّم نفسه بين الفريقين في مسألة جريان القاعدة في المنافع جارٍ هنا أيضاً ^(٧١) فلا نعيد .

٤ - الطهارة والنجاسة :

هل قول ذي اليد عندما يشهد بالطهارة أو النجاسة حجة أو لا ؟

المشهور حجّيته ، بل في الحقائق دعوى الاتفاق عليه ، وقد استدّلوا لذلك بصحيفة معاوية بن عمّار : عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني بالبختج ويقول : قد طبخ على الثلث ، وأنا أعرفه أنّه يشربه على النصف ، فأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال (عليه السلام) : « لا تشربه » . قلت : رجل من غير أهل المعرفة ممّن لا نعرفه أنّه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف يخبر أنّ

عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ، يشرب منه ؟ قال : « نعم » (٧٢) .

فالمستفاد منها حجة قول ذي اليد .

٥ - الأنساب :

إذا تنازع شخصان في زوجية امرأة تحت يد أحدهما ، أو تنازعا في ولد تحت يد أحدهما ، فهل يقدم قول ذي اليد ؟

قال السيد البجنوردي : « الأقوال في المسألة مضطربة ، ولكن الأقوى - بناءً على ما ذكرنا من أن مدرك هذه القاعدة هو بناء العقلاء - استقرار بنائهم على أمارية اليد في هذه المواضع ... نعم ، لو كان مدرك القاعدة هو الأخبار أو الإجماع فشمولها لمثل المقام في غاية الإشكال ؛ لعدم شمول الإجماع لمورد الخلاف ، واختصاص الأخبار حسب ظهورها العرفي بأعيان الأملاك » (٧٣) .

المناقشة :

إنّ الظاهر وقوع الخلط بين قاعدة اليد وقاعدة « من ملك شيئاً ملك الإقرار به » ، ففي النكاح يكون الإيجاب بيد المرأة وهي التي توجد العلقة الزوجية ، فالمرأة هي المالكة لعقدة النكاح ، ومن ملك شيئاً ملك الإقرار به ؛ ولذا يكون المورد من تطبيقات قاعدة « من ملك » لا قاعدة اليد .

الجهة الثانية - شمول القاعدة لذی اليد نفسه :

لا شكّ في حجة اليد بالنسبة للشخص الخارج عن المعاملة مع ذي اليد ، ولكن لو شكّ ذو اليد نفسه في ملكية ما تحت يده من المال أنّه ملك له أو لا ، فهل تجري قاعدة اليد هنا أو لا ؟

في المسألة قولان :

القول الأول : عدم الحجية ، كما ذهب لذلك النراقي في المستند والعوائد

والتبريزي في أوثق الوسائل ، وتبعهما على ذلك جماعة ، واستدلوا لذلك بدليلين:

١ - عدم شمول أدلة حجية القاعدة لشك ذي اليد فيما تحت يده ، وفقدان الدليل على إثبات الحجية كافٍ في سقوطها في المقام ^(٧٤) .

٢ - قد يستفاد من بعض الروايات عدم حجية القاعدة في المقام ، فقد ورد في موثقة إسحاق بن عمار قال : سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة ، فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة ، كيف يصنع ؟ قال : « يسأل عنها أهل المنزل لعلمهم يعرفونها » . قلت : فإن لم يعرفوها ؟ قال : « يتصدق بها » ^(٧٥) .

وقرب النراقي وجه الدلالة فيها فقال : « إنّه لا شك أنّ الدراهم كانت في تصرف أهل المنزل على ما عرفت ، ولو أنهم قالوا لا نعلم أنّها لنا أو لغيرنا فيصدق أنّهم لا يعرفونها ، فلا يحكم بملكيّتها لهم ، ومن ذلك يعلم أنّ اليد لا تكفي في حكم ذي اليد لأجلها لنفسه إن لم يعلم ملكيّتها » ^(٧٦) .

وتمامية الاستدلال بها يتوقف على ثلاثة أمور ، وفي الجميع شك وترديد :

أ - صدق اليد على المدفون في المنزل من دون أن يكون صاحب المنزل عالماً به ، ومثل هذا الصدق مشكوك فيه .

ب - إلغاء خصوصية « الكنز » وكونه كسائر الأموال الأخرى ، وهذا مشكوك فيه أيضاً .

ج - أن يستفاد من قول أصحاب المنزل : « لا نعرفه » الشمول لحال الشك أيضاً ، مع أنّ نفي المعرفة تعني العلم بعدم الملكية لا الشك فيها .

٣ - ومما استدلوا به كذلك على عدم شمول القاعدة لذي اليد نفسه : صحيحة جميل بن صالح قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل وجد في منزله ديناراً ؟ قال :

« يدخل منزل غيره ؟ » ، قلت : نعم كثير ، قال : « هذا لقطة » . قلت : فرجل وجد في صندوقه ديناراً ؟ قال : « يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً ؟ » ، قلت : لا ، قال : « فهو له » ^(٧٧) . وقد ذكر النراقي في تقريب دالاتها : بأن الإمام عليه السلام حكم فيما هو في داره التي لا يعلم أنها له مع كونه في يده - على ما مر - ومستولياً عليه أنه ليس له ^(٧٨) .

إلا أن في دلالة الرواية إشكالاً ؛ من جهة دلالة ذيلها على عكس المطلوب ، وهو حجية اليد بالنسبة لذي اليد نفسه .

القول الثاني : هو إثبات حجية اليد في مثل المقام ، وقد استدلل القائلون بالحجية بأمور :

١ - عدم وجود فارق جوهري بين ملاك الحجية في ذي اليد وبين غيره ؛ لأن الملاك في الحجية إنما هو طبيعة اليد المقتضية للملك بنفسها سواء كانت الغلبة ليد المالك أو غيره ، ففي الحالين حجية اليد ثابتة ^(٧٩) .

٢ - قيام السيرة العقلانية غير المردوع عنها ^(٨٠) .

٣ - ما ورد في ذيل رواية حفص بن غياث : « لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق » ، وهذا التعليل شامل لما نحن فيه ^(٨١) .

وبالجملة ، فإن الظاهر صحة القول الثاني .

الجهة الثالثة - سعة القاعدة لحالة وجود المنازع :

قد ثبتت حجية اليد فيما لو لم يكن هناك منازع في البين ، ولكن ، هل يقال بحجيتها فيما لو كان ثمة منازع يدعي ملكية العين ؟

يمكن فرض المسألة في أربعة صور :

١ - كون المال تحت يد أحد المتنازعين .

٢ - كون العين تحت يديهما معاً .

٣ - كون العين في يد شخص ثالث . وهذه الصورة خارجة عن محل النزاع .

٤ - عدم وجود يد على العين المتنازع فيها .

ففي الصورة الأولى ذهب الجميع من مختلف المذاهب إلى حجية اليد وتقديم ذي اليد ^(٨٢) ، وقد استدلّ فقهاء الجمهور بعدة روايات على ذلك ^(٨٣) .

وأما الصورة الثانية فقد فصلّ فيها الفقهاء الكلام وذكروا لها شقوقاً كثيرة ، من أرادها فليرجع الى بحوثهم المفصلة في ذلك ^(٨٤) .

استناد الشهادة بالملك إلى اليد :

في المسألة ثلاثة أقوال :

١ - عدم الجواز مطلقاً ، وهو قول بعض الشافعية ^(٨٥) والإمامية ^(٨٦) .

٢ - جواز الشهادة شريطة أن يكون المال تحت تصرف ذي اليد مدة طويلة .

قال ابن حزم : « لا تجوز الشهادة بالسماع الفاشي في إثبات ملك لطالبه ، وإنّما تجوز للذي هو في يده بشرط حوزة له سنين كثيرة كالأربعين والخمسين » ^(٨٧) .

وقال الشيخ في المبسوط : « فان كانت [أي المدة] طويلة مرّت عليه السنون على صورة واحدة من غير منازعة ، قال بعضهم : يشهد له بذلك ... فأما إن كانت المدة قصيرة كالشهر والشهرين ونحو ذلك فإنّه لا يشهد له بالملك » ^(٨٨) .

٣ - جواز الشهادة بالملك مطلقاً ، وهذا ما ذهب إليه أغلب فقهاء الحنفية ^(٨٩) والإمامية ^(٩٠) وبعض الشافعية ^(٩١) .

تعارض اليد مع الأمارات والأصول :

من البحوث الهامة في قاعدة اليد البحث في تعارض هذه القاعدة مع الأصول

والأمارات ، ولذا سنبحث ذلك في نقطتين :

النقطة الأولى - التعارض بين القاعدة والأصول :

قد ثبت في محلّه أنّ قاعدة اليد تعتبر من الأمارات ، ولا شكّ في تقدّم الأمانة على الأصل حتّى لو كانت الأمانة أضعف من الأصل ، نعم ، هناك خلاف في علّة تقدّم الأمانة على الأصل ، فالمشهور من بعد الشيخ الأنصاري أنّ العلّة هي حكومة الأمارات على الأصول ؛ لأنّ الشكّ قد أخذ في موضوع الأصل ، وحجّة الأمانة مبنية على تتميم الكاشفية والعلمية ، فمع الأمانة يزول الشكّ ولا يبقى موضوع الأصل . نعم ، يجري الأصل ويتقدّم على الأمانة في حالة واحدة ؛ وهي ما لو كان الأصل عبارة عن الاستصحاب فيتقدّم هنا على اليد ، كما لو كانت اليد معلومة الحال قبل يوم بأن كانت يد أمانية واليوم تدّعي الملكية ، فنستصحب الحالة السابقة ويتقدّم الاستصحاب على اليد .

ولكن ذهب المحقّق العراقي إلى أنّ اليد هنا تزيل موضوع الاستصحاب أيضاً ، مضافاً إلى كون الاستصحاب المذكور مثبتاً ؛ لأنّ اللزوم العقلي للاستصحاب حال اليد أنّه غير مالك ، وهذا ليس مستصحباً ، وقد ثبت أنّ الاستصحاب لا يثبت لوازمه العقلية .

النقطة الثانية - التعارض بين اليد والبيّنة :

قد تتعارض اليد مع البيّنة ، وفي هذه الحالة قد تقوم البيّنة على أنّ المدّعي كان مالكاً سابقاً ، ولكنّها ساكتة عن وضعيّة يد « المنكر » بالنسبة للعين ، وفي هذه الصورة لا تعارض بين البيّنة واليد ؛ لتغاير موضوعيهما .

وثمّة صورة أخرى توضّح فيها البيّنة وضعيّة يد المنكر لتقول إنّ العين هي للمدّعي وقد دفعها لذي اليد على نحو الإجارة أو العارية أو إنّ ذا اليد قد غصبها .

وفي هذه الصورة لا تعارض أيضاً بين البيّنة واليد ، بل البيّنة تزيل موضوع اليد ؛ لأنّ حجّية اليد إنّما هي فيما لو كانت اليد مجهولة ، بينما موضوع التعارض بين البيّنة واليد فيما لو قامت البيّنة على أنّ العين للمدّعي في حين أنّ العين هي بيد المنكر ، فيقع التعارض في مؤداهما ، وقد أفتى الفقهاء هنا بالإجماع على تقدّم البيّنة ، وتمسّكوا لذلك بجملة من الأدلّة (٩٢) .

التعارض بين اليد والشياع :

قد يشيع بين الناس أنّ العين الكذائية هي لزيد ولكنّها فعلاً في يد عمرو ، فهل يقدّم الشياع أم البيّنة ؟

قولان في المسألة :

ذهب الشيخ البهائي إلى تقديم الشياع على اليد (٩٣) .

وذهب المشهور إلى تقديم اليد على الشياع ، ولكن لا من باب قوّة كاشفية اليد بل من جهة كون الشياع دليلاً لبيّناً ، وهو لا إطلاق فيه ، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه وهو ما لم تقم هناك أمانة على خلافه (٩٤) .

وللسيد الجنوردي بيان لطيف في هذه المسألة ، حيث قال تكلّف : « فلا بدّ أن يلاحظ أولاً أنّ أماريّتها (أي اليد) عند العقلاء هل هي في ظرف عدم كون تلك الأمانة على خلافها أم لا ؟ فان كانت مقيدة بعدمها على خلافه فتسقط عن الأمانية عند وجود تلك الأمانة الأخرى ، مثلاً : لو كان الشياع على وقفية دار أو دكان أو محلّ آخر ، ولكنّ ذو اليد يدّعي الملكية ، فبناءً على أمارية الشياع فإن كانت أمارية على الملكية عند العقلاء مقيدة بعدم الشياع على خلافه فقهرأ تسقط عن الحجّية ، وأمّا إذا لم يكن كذلك فقهرأ يتعارضان ويؤخذ بأقواهما كشفاً ، وإلا يتساقطان » (٩٥) .

تعارض اليد الفعلية مع اليد السابقة :

تعرّض الفقهاء لهذا البحث تارةً تحت عنوان « معارضة اليد للاستصحاب » ،

وأخرى تحت عنوان « معارضة اليد الحالية مع اليد أو الملكية السابقة » ، فلو دلت اليد الحالية على ملكية ذي اليد للعين التي في يده ودلت اليد السابقة على أنها لغيره ، فمن المقدم منهما ؟

قولان في المسألة :

قول بتقديم الاستصحاب والحكم بملكية اليد السابقة .

وقول بتقديم اليد الحالية .

ويستفاد من كلام العلامة الحلّي التوقّف حيث يقول : « لو كان السبق في جانب واليد في جانب ، ففي ترجيح السبق على اليد أو التساوي نظر » (٩٦) . ويستفاد من الشيخ الطوسي اختيار القول الأول (٩٧) ، وذكر النزاع في وجهه أنّ جريان الاستصحاب أولى من اليد (٩٨) . ونُسب القول الثاني إلى الأكثر ، بل ادّعى عليه الإجماع (٩٩) ، ودليلهم هو نفس ما استدللّ عليه من تقديم الأمانة على الأصل ، وقد تقدّم عن الشيخ الأنصاري حكومة الإمارات على الأصول (١٠٠) .

الهوامش

- (١) الصحاح ٦ : ٢٥٤٠ .
- (٢) تهذيب اللغة ١٤ : ٢٣٩ . تاج العروس ١٠ : ٧ .
- (٣) تهذيب اللغة : ١٤ .
- (٤) تاج العروس ١٠ : ٤٢٠ .
- (٥) قواعد الأحكام (ابن عبد السلام) ٢ : ١٤١ .
- (٦) نهاية الدراية ٣ : ٣٢٦ .
- (٧) عوائد الأيام : ٢٥٥ .
- (٨) القواعد الفقهية (البجنوردي) ١ : ١٠٨ .
- (٩) القواعد الفقهية (البجنوردي) ١ : ١٠٨ ، ط - مطبعة الآداب .
- (١٠) تأسيس النظر : ٨٠ .
- (١١) تحرير المجلة ١ : ٣٢ .
- (١٢) درر الأحكام (علي حيدر) ١ : ٤١ .
- (١٣) تبیین الحق ٤ : ٢١٦ .
- (١٤) المبسوط (السرخسي) ٤ : ٤٤ .
- (١٥) المصدر السابق : ٥٠ .
- (١٦) الهداية شرح المبتدي (المرغيناني) ١ : ٨٩ .
- (١٧) بدائع الصنائع (الكاساني) ٦ : ٢٦٧ .
- (١٨) المغني (ابن قدامة) ٩ : ١٦٢ .
- (١٩) كشف القناع (البهوتي) ٦ : ٣٨٥ .
- (٢٠) المذهب (الشيرازي) ٢ : ٣١١ .
- (٢١) المصدر السابق .
- (٢٢) المصدر السابق : ٣٣٥ .
- (٢٣) نهاية المحتاج (الشافعي الصغير) ٨ : ٣٠٢ .

- (٢٤) المدونة الكبرى ٧ : ٣٦ .
- (٢٥) المراد بحجية العموم : أنه لم تذكر اليد بشكل صريح في الرواية ، وإنما هناك روايات تدل بالالتزام على حجية اليد وأماريتها .
- (٢٦) وسائل الشيعة ١٨ : ٢١٥ ، ب ٢٥ من كتاب القضاء ، ح ٢ . نقلاً عن الكافي والفقيه والتهذيب .
- (٢٧) بلغة الفقيه ٣ : ٣٠٧ .
- (٢٨) المباني ١ : ١١٤ . أوثق الوسائل (التبريزي) : أواخر الاستصحاب .
- (٢٩) راجع : القواعد الفقهية (مكارم الشيرازي) ١ : ٢٨٤ .
- (٣٠) وسائل الشيعة ١٧ : ٥٢٥ ، ب ٨ من ميراث الأزواج .
- (٣١) نهاية الدراية ٣ : ٣٢٨ . تعليقة على فرائد الأصول (الكجوري) ١ : ٣٩٠ .
- (٣٢) نهاية الدراية ٣ : ٣٢٨ .
- (٣٣) القواعد الفقهية (البنوردي) ١ : ١١٢ .
- (٣٤) وسائل الشيعة ١٢ : ٦٠ ، ب ٤ من ما يكتسب به ، ح ٤ .
- (٣٥) بلغة الفقيه ٣ : ٣٠٧ .
- (٣٦) القواعد الفقهية (البنوردي) ١ : ١١٢ .
- (٣٧) وسائل الشيعة ١٨ : ٢١٥ ، ب ٢٥ من القضاء ، ح ٣ .
- (٣٨) راجع : القواعد الفقهية (البنوردي) ١ : ١٣٨ .
- (٣٩) راجع : وسائل الشيعة ١٧ : ٢١٣ ، ب ٥١ من ما يكتسب به .
- (٤٠) عوائد الأيام (النراقي) : ٢٥٤ .
- (٤١) القواعد الفقهية (البنوردي) ١ : ١١٣ .
- (٤٢) العروة الوثقى ٢ : ١١٨ .
- (٤٣) بلغة الفقيه ٣ : ٣٠٤ .
- (٤٤) القواعد الفقهية (البنوردي) ١ : ١٣٩ .
- (٤٥) المصدر السابق .
- (٤٦) بلغة الفقيه ٣ : ٣٠٨ .
- (٤٧) القواعد الفقهية (مكارم الشيرازي) ١ : ٢٨٤ .

- (٤٨) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٩٣ ، ب ٢٥ من كيفية الحكم ، ح ٢ .
- (٤٩) عوائد الأيام : ٢٥٦ . بلغة الفقيه ٣ : ٣٢٠ .
- (٥٠) نهاية الدراية ٣ : ٣٣٠ .
- (٥١) غاية المنتهى (الكرمي) ٣ : ٤٩١ . منار السبيل (ابن حنويان) ٢ : ٤٨٤ .
- (٥٢) نهاية المحتاج ٨ : ٣٠٢ (رحلي) . مغني المحتاج (الشربيني) ٤ : ٤٤٩ . الأنوار (الأردبيلي) ٢ : ٤٤٨ .
- (٥٣) درر الأحكام (منى خسرو) ٢ : ٣٧٥ . بدائع الصنائع (الكاساني) ٦ : ٢٦٧ .
- (٥٤) دليل السالك (محمد سعيد) : ١٦٣ . قوانين الأحكام (ابن جزري) : ٣٤٠ . توضيح الأحكام (التوزري) ١ : ١١٦ .
- (٥٥) درر الأحكام (منى خسرو) ٢ : ٣٧٥ . بدائع الصنائع (الكاساني) ٦ : ٢٦٧ .
- (٥٦) أنظر : بلغة الفقيه ٣ : ٣٢١ و ٣٢٢ . الفتاوى الكبرى (ابن حجر) ٣ : ١٧٣ و ١٧٤ .
- (٥٧) القواعد الفقهية (البجنوردي) ١ : ١١٧ .
- (٥٨) نهاية الدراية ٣ : ٣٢٩ .
- (٥٩) نهاية الأفكار ٤ : ٢٧٣ .
- (٦٠) القواعد الفقهية (مكارم الشيرازي) ١ : ٢٩٦ .
- (٦١) تنقيح الحامدية ٤ : ١٠ .
- (٦٢) نهاية الدراية ٣ : ٣٢٩ .
- (٦٣) المصدر السابق .
- (٦٤) نهاية الأفكار ٤ : ٢٧٠ .
- (٦٥) تنقيح الحامدية ٤ : ١٠ .
- (٦٦) من القائلين بهذا القول المحقق النائيني ، أنظر : فوائد الأصول ٤ : ٣٦٠ .
- (٦٧) المستند ٢ : ٥٨٧ . العوائد : ٢٥٧ .
- (٦٨) أنظر : ملحقات العروة ٣ : ١٢١ . بلغة الفقيه ٣ : ٣١٥ . الأشباه والنظائر (ابن نجيم) ١ : ١٣١ . بداية المجتهد (ابن رشد) ٢ : ٢٥٦ . نهاية الدراية ٣ : ٣٣١ .
- (٦٩) نهاية الدراية ٣ : ٣٣١ .
- (٧٠) القواعد الفقهية (البجنوردي) ١ : ١٢٦ .

- (٧١) منهاج الطالبين (النووي) : ٦٢ . القواعد (ابن رجب) : ٣٥ . مصادر الحق (السهوري) : ١ : ٣٥ .
- (٧٢) القواعد الفقهية (البجنوردي) : ١ : ١٣٣ .
- (٧٣) المصدر السابق : ١٢٦ .
- (٧٤) أوثق الوسائل ، أواخر الاستصحاب .
- (٧٥) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٥ ، ب ٥ من اللقطة ، ح ٣ .
- (٧٦) المستند ٢ : ٥٧٧ .
- (٧٧) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٣ ، ب ٣ من اللقطة ، ح ١ .
- (٧٨) المستند ٢ : ٥٥٧ . عوائد الأيام : ٢٥٦ .
- (٧٩) نهاية الدراية ٣ : ٣٣٢ .
- (٨٠) القواعد الفقهية (البجنوردي) : ١ : ١٢٩ .
- (٨١) بلغة الفقيه ٣ : ٣١٨ .
- (٨٢) حاشية العروة ٢ : ٣٢٢ . منتهى الإرادات (ابن النجار) : ٢ : ٦٣٠ . الروض المربع (البهوتي) : ٢ : ٣٧٣ . الكافي (المقدسي) : ٣ : ٤٨٥ . المستند ٢ : ٥٨٠ . كفاية الأخيار (الحصني) : ٢ : ٢٧٢ .
- (٨٣) البخاري (بشرح الكرمانلي) : ١ : ٧٢ . صحيح مسلم (شرح النووي) : ١٢ : ٢ . سنن أبي داود : ١ : ٤٨ .
- (٨٤) قواعد الأحكام (ابن عبد السلام) : ٢ : ١٤١ . كفاية الأخيار (الحصني) : ٢ : ٢٧٣ .
- (٨٥) نظير أبي إسحاق المروزي . أنظر : رحمة الأمة (الدمشقي) : ٢ : ٢٠٨ . الميزان (الشعرائي) : ٢ : ٢٠٠ . جواهر العقود (المنهاجي) : ٢ : ٤٤٢ . مغني المحتاج (الشربيني) : ٤ : ٤٤٩ .
- (٨٦) نسب السيد الخوئي هذا الرأي إلى المشهور ، انظر : المباني : ١ : ١١٣ .
- (٨٧) قوانين الأحكام : ٣٤٠ .
- (٨٨) المبسوط ٨ : ١٨١ .
- (٨٩) البحر الرائق (ابن نجيم) : ٧ : ٨٢ . بدائع الصنائع (الكاساني) : ٦ : ٢٦٧ .
- (٩٠) نهاية الدراية ٣ : ٣٣٩ . بلغة الفقيه ٣ : ٣٣٩ .
- (٩١) المغني (ابن قدامة) : ٩ : ١٦٣ .

- (٩٢) أنظر : المبسوط (الشيخ للطوسي) ٨ : ٢٦٩ . بلغة الفقيه ٣ : ٣٥٤ . المباني ١ : ٥٧ .
المغني (ابن قدامة) ٩ : ٣٠٥ . قوانين الأحكام (ابن جزري) : ٣٣٣ . الرسائل
(الأنصاري) : ٦٠٥ .
(٩٣) نقلاً عن بلغة الفقيه ١ : ٣٥٩ .
(٩٤) أوثق الوسائل (التبريزي) : أواخر الاستصحاب .
(٩٥) القواعد الفقهية (البجنوردي) ١ : ١٧٤ .
(٩٦) تحرير الأحكام ٢ : ١٩٥ .
(٩٧) الخلاف ٣ : ٣٥٧ .
(٩٨) المستند ٢ : ٥٩٣ .
(٩٩) بلغة الفقيه ٣ : ٣٥٠ .
(١٠٠) الرسائل : ٦٠٤ .

رسالة في سجدي السهو القسم الثاني

□ الإمام السيد محسن الطباطبائي الحكيم رحمته الله

□ تحقيق : الشيخ حميد البغدادي

[الأمر] الأول : تجب فيها النية

وعن المفاتيح ^(١) أنه المشهور ، وعن الرياض ^(٢) أنه لا خلاف فيه وكأن ذلك مما لا ينبغي التردد فيه ، وإن لم يحك ذكره عن جماعة من أصحابنا ، ويدل عليه ما دلّ على أن الأعمال بالنيات ونحوه .

كما لا ينبغي الإشكال في لزوم القرينة فيها ، لعين ما ذكر في الصلاة ؛ لكونها لتدارك النقصان الوارد عليها ، فهي كالجاء منها - وبه يظهر لزوم أصل النية - جبران لخللها كما سيأتي التنبيه عليه إن شاء الله تعالى فافهم .

بل يدلّ عليه ما دلّ على أنهما ترغمان الشيطان ؛ إذ لا يحصل الإرغام بغير القرينة ، كما لا يخفى .

وهل يجب تعيين السبب الموجب لهما ؟ فيه خلاف :

(١) مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ١ : ١٧٦ .

(٢) رياض المسائل (الطباطبائي) ٤ : ٢٧٠ .

فقد حكي عن نهاية العلامة ^(١) ذلك . وعن الذخيرة ^(٢) والكفاية ^(٣) عدمه . وهو الوجه : لصدق الامتثال للإطلاق .

قال في الجواهر : « ولعلّ وجه عدم الكفاية توقّف صدق الامتثال على ملاحظة ذلك ، فهي كالظهيرية بالنسبة إلى الظهر ، وفيه منع واضح » ، انتهى ^(٤) .

وهو في المقيس عليه ممنوع فضلاً عمّا نحن فيه : لعدم دليل صريح يدلّ على لزوم اعتبار نيّة الظهيرية والعصرية في الظهر والعصر ، كما لا يخفى .

ومن هنا يعلم أن لو نوى الخلاف سهواً لاشتباه السبب عنده كما لو ظنّ السهو كلاماً فسجد له فتبين أنّه نسيان السجدة لم يضرّ : لعدم ما يدلّ على مانعية ذلك . فكأنّه لا وجه لما حكي عن الموجز من أنّه لا يتعيّن السبب ، ولو عيّن فأخطأ أعاد ^(٥) ، انتهى .

بل وكذا لو نوى الخلاف عمداً إلا أن يختلّ أمر النية فتصرّ من أجل ذلك لا من نية الخلاف ، فاعرف ذلك .

كما أنّه لا يجب نية الأداء والقضاء لو قلنا به : لقصور الأدلّة عن ذلك ، وإن حكي القول به عن جماعة منهم الشهيد في البيان ^(٦) والمحقق الكركي في تعليقه على الإرشاد ^(٧) وفخر المحققين ، والله تعالى هو العالم .

(١) راجع : نهاية الأحكام (العلامة الحلي) ١ : ٥٤٦ - ٥٤٨ ، ولم يصرح بذلك بل استظهر منه .

(٢) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١ : ق ٢ ، ص ٣٨٢ .

(٣) كفاية الأحكام (السبزواري) : ٢٧ .

(٤) جواهر الكلام (النجفي) ١٢ : ٤٤٣ .

(٥) الموجز الحاوي لتحرير الفتاوى : ١٠٨ .

(٦) البيان (الشهيد الأول) : ١٤٩ .

(٧) حياة المحقق الكركي وأثاره ، تحقيق الشيخ محمد الحسنون ، حاشية ارشاد الازهان ،

أحكام الخلل ٩ : ١٢٢ .

[الأمر] الثاني: المشهور بين الأصحاب استحباب التكبير فيهما. وهو المحكي عن الشرائع^(١) والمعتبر^(٢) والتذكرة^(٣) والتحريير^(٤) والبيان^(٥).

وعن المدارك^(٦) نسبته إلى الشيخ وجمع، لكن ظاهر المحكي من عبارته الوجوب قال في محكي كلامه: «إذا أراد أن يسجد سجدي السهو استفتح وكبر وسجد عقيبهِ ويرفع رأسه... إلى آخره»^(٧).

وكيف كان فيدلّ على الاستحباب:

موثق عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُهُ عن سجدي السهو هل فيهما تسبيح وتكبير؟ فقال: «لا، إنّما هما سجدتان فقط، فإن كان الذي سها هو الإمام كبر إذا سجد وإذا رفع رأسه؛ ليعلم من خلفه أنّه قد سها، وليس عليه أن يسبّح، ولا فيهما تشهد بعد السجدين»^(٨).

لكن في دلالتها على الاستحباب تأمل؛ إذ التكبير المذكور تكبير الإعلام لا كبير افتتاح، على أنّه مختص بالإمام دون غيره، فاعتماد القائلين عليها لا وجه له.

نعم، قد يتمسك له بفتوى الجماعة عليهم السلام وبالأخبار الواردة في سهو النبي صلى الله عليه وآله في قضية ذي اليمين المشتملة على تكبير النبي صلى الله عليه وآله للسجدين^(٩)؛ كلّ ذلك للتسامح في أدلة السنن.

(١) الشرائع (المحقق الحلي) ١: ٩٠، تعليق: السيد صادق الشيرازي.

(٢) المعتبر في شرح المختصر (المحقق الحلي) ٢: ٤٠٠.

(٣) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣: ٣٦٣.

(٤) تحرير الأحكام (العلامة الحلي) ١: ٥٠ س ٢٢.

(٥) البيان (الشهيد الأول) ١٤٩.

(٦) مدارك الأحكام (محمد العاملي) ٤: ٢٨٣.

(٧) المبسوط (الطوسي) ١: ١٢٥.

(٨) الوسائل (الحر العاملي) ٨: ٢٣٥، ب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣

[١٠٥١٩].

(٩) المصنّف (الصنعاني) ٢: ٢٩٩، ح ٣٤٤٦.

لكن لم أجد في أخبار ذي اليمين تكبير النبي ﷺ لهما . نعم ، في رواية زيد ابن علي عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام قال : « صَلَّى بنا رسول الله ﷺ الظهر خمس ركعات ، ثم التفت فقال له القوم : يا رسول الله ﷺ هل زيد في الصلاة شيء ؟ قال : وما ذلك ؟ قال : صَلَّيْتُ بنا خمس ركعات . قال : فاستقبل القبلة وكَبَّرَ وهو جالس ثم سجد سجدتين ليس فيهما قراءة ولا ركوع ثم سَلَّمَ ... إلى آخره » ^(١).

وكان صاحب الجواهر رحمته الله أراد هذه الرواية ، لكنّها مختصة بالإمام ، فلا تدلّ على الاستحباب مطلقاً ، فلم يبقَ إلا فتوى الأصحاب ، وفي الاعتماد عليها للاستحباب وجه ضعيف ، والله الموفق .

[الأمر] الثالث : المشهور وجوب التشهد فيهما ، بل حكي عن ظاهر التذكرة ^(٢) نسبته إلى علمائنا ، بل عن المعتمر ^(٣) والمنتهى ^(٤) أنّه محلّ وفاق ، واستدلّ له :

برواية الحلبي : « إذا لم تدر أربعاً صَلَّيْتُ أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهد وسَلَّمَ واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة فتشهد فيهما تشهداً خفيفاً » ^(٥).

وبرواية ابن يقطين الواردة : فيمن لا يدري كم صَلَّى قال : « يبني على الجزم ويسجد سجدتي السهو ويتشهد تشهداً خفيفاً » ^(٦) ، ونحوها غيرها ممّا هو مقيد بالخفيف أو مطلقاً .

(١) الوسائل ٨ : ٢٣٣ ، ب ١٩ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٩ [١٠٥١٦] .

(٢) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ٣ : ٣٦٢ .

(٣) المعتمر في شرح المختصر (المحقق الحلّي) ٢ : ٤٠١ .

(٤) منتهى المطلب (العلامة الحلّي) ١ : ٤١٦ . ونص عبارته كالتالي : « ويجب فيه التشهد ذهب إليه علمائنا أجمع ... » .

(٥) الوسائل ٨ : ٢٢٤ ، ب ١٤ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٤ .

(٦) الوسائل ٨ : ٢٢٧ ، ب ١٥ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٦ .

وحكي عن (المختلف)^(١) الخلاف في ذلك للأصل وخلو كثير من الأخبار عنه مع ورودها مورد البيان ، وموثق عمار المتقدم لقوله (عليه السلام) فيها : « إنما هما سجدتان فقط » ولقوله أيضاً : « ولا فيهما تشهد بعد السجدين » ولكن الأصل وسكوت الأخبار عنه لا يصلحان لرفع اليد عن تلك الأخبار الصريحة .

نعم ، يبقى التعارض بينها وبين الموثق ، والجمع كما يكون بحمل الموثق على نفي الوجوب وحمل رواية الحلبي على الاستحباب ، يمكن بحمل الموثق على التشهد المعهود وإبقاء رواية الحلبي بحالها ، وأما قوله : « فقط » فالحصر بالإضافة إلى التسبيح والتكبير ، لا حصر حقيقي . وبالجمله قوله في الموثق : « هما سجدتان فقط » وقوله : « لا ، فيهما تشهد » عام يخص بقوله : « تشهد فيهما تشهداً خفيفاً » ويحمل عليه سائر الأخبار الآمرة بمطلق التشهد ، هذا ما تقتضيه القواعد .

وهل التشهد الخفيف رخصة أو عزيمة ؟

وجهان ، أقربهما الأول ؛ لقصور الأوامر المذكورة عن إفادة الإلزام ، لورودها مورد توهم الحظر .

وظاهر الخفيف الاقتصار على أقلّ الواجب بإسقاط الزوائد المندوبة ؛ لكونه المتبادر من الخفيف .

واحتمال كون المراد الاقتصار على مجرد الشهادتين دون الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله) ضعيف جداً ؛ لأنّ التشهد وإن كان بحسب الوضع الأول هو الخالي عن الصلاة إلا أنّه يراد منه ما اشتمل عليها حتى صار حقيقة عرفية في الجميع ، كما يظهر لمن تتبّع الأخبار الآمرة بالتشهد في تمام الموارد ، والله تعالى هو العالم .

[الأمر] الرابع : المشهور بين أصحابنا وجوب التسليم بعدهما ، كما عن

(١) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٣٤ .

المفاتيح^(١) بل عن المعتبر^(٢) والمنتهى^(٣) أنه إجماعي . ويدلّ عليه :

ما رواه عبد الله ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام : « إذا كنت لا تدري أربعاً صليت أم خمساً فاسجد سجدة السهو بعد تسليمك ثم سلّم بعدهما »^(٤) .

ونحوها رواية أبي بصير عنه عليه السلام^(٥) ، وليس ما يقضي بالخلاف سوى الأصل وسكوت الأخبار الواردة في مقام البيان حتى الأخبار الآمرة بالتشهد عنه ، وقوله في رواية عمّار : « إنّما هما سجدتان فقط » .

والجميع قد عرفت علاجه ، وكأنّ الأمر بحمد الله تعالى واضح .

والظاهر من النصوص إرادة التسليم المخرج من الصلاة ؛ إذ هو المنسب منه عند الإطلاق ، على ما ذكر في محلّه .

وحكي عن أبي الصلاح انه قال ينصرف عنهما بالتسليم على محمد وآله عليه السلام^(٦) .

وهو على ظاهره غريب ، ولم أعرف له شاهداً .

واحتمل في الجواهر كون المراد بالتسليم ذكر السجود ، فيكون موافقاً للقول بعدم التشهد والتسليم فيهما ، لكنّه^(٧) بعده ؛ بأنّ ذكر السجود عنده^(٨) خالٍ

(١) مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ١ : ١٧٦ .

(٢) المعتبر في شرح المختصر (المحقق الحلي) ٢ : ٤٠١ .

(٣) منتهى المطلب ١ : ٤١٦ . ونص عبارته : « ويجب فيه التسليم ذهب إليه علماؤنا أجمع ... » .

(٤) الوسائل (الحر العاملي) ٨ : ٢٠٧ ، ب ٥ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٢ .

(٥) الوسائل (الحر العاملي) ٨ : ٢٢١ ، ب ١١ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٨ .

(٦) مفتاح الكرامة (محمد جواد العاملي) ٩ : ٥٦٥ . جواهر الكلام (النجفي) ١٢ : ٤٥٣ .

(٧) أي صاحب الجواهر .

(٨) أي عند أبي الصلاح .

عن التسليم ، وأنه أمر بالتشهد الخفيف ^(١) ، فهو اعلم بما قال .

[الأمر] الخامس : وجوب الذكر في السجود

المشهور ^(٢) بين الأصحاب بل عن ظاهر المعتبر ^(٣) والتنقيح ^(٤) نسبته إلى الأصحاب جميعاً وجوب الذكر في السجود ، وقد نسب القول به إلى الصدوق ^(٥) والمفيد ^(٦) والتقي ^(٧) وسلار ^(٨) وابن إدريس ^(٩) وغيرهم .

واستدلّ لهم :

برواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « تقول في سجدي السهو : بسم الله وبالله ، وصلى الله على محمد وآل محمد » - وفي بعض نسخ الفقيه « وعلى آل محمد » - قال وسمعته مرة أخرى يقول : « بسم الله وبالله ، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته » ^(١٠) .

وعن الكافي أبدل « وصلى الله » بـ « اللهم صلّ على محمد وآل محمد » ^(١١) .

(١) راجع : جواهر الكلام (النجفي) ١٢ : ٤٥٣ .

(٢) في نسخة الأصل كتب كلمة (مقدّم) فوق (المشهور) وكرّرها في الهامش ، والظاهر أنه من سهو القلم ، ويبدو أن مراده تدلّ تقديم عبارة : (وجوب الذكر في السجود) على عبارة (بل ظاهر ... جميعاً) .

(٣) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٤٠١ .

(٤) التنقيح الرائع ١ : ٢٦٤ و ٢٦٥ .

(٥) المقنع (الصدوق) : ١١٠ .

(٦) المقنعة (المفيد) : ١٤٨ .

(٧) الكافي في الفقه (الحلبي) : ١٤٨ .

(٨) المراسم (سلار) : ٩٠ .

(٩) السرائر (ابن إدريس الحلّي) ١ : ٢٥٨ .

(١٠) الوسائل ٨ : ٢٣٤ ، ب ٢٠ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ١ [١٠٥١٧] .

(١١) الكافي (الكليني) ٣ : ٣٥٦ ، ح ٥ .

كما عن بعض نسخ الفقيه وعن التهذيب زيادة « الواو » قبل « السلام » ^(١).

وتقريب الاستدلال بها : إن الجملة الخبرية المذكورة ظاهرة في الوجوب أو هو مقتضى إطلاقها .

لكن المحقق في الشرائع ^(٢) تردّد في الوجوب ، ونسب العدم إليه في المعتمد ^(٣) والنافع ^(٤) وإلى الفاضل في المنتهى ^(٥) والمختلف ^(٦).

واستدلّ لهم :

بالأصل ، وإطلاق المطلقات الواردة في مقام البيان ، وبضعف مستند الوجوب أولاً بظهوره في سهوه ، ولا يخفى ارتفاع منصب الإمامة عن ذلك ، وباحتمال كون المراد الجواز لا للزوم ، وبظاهر الحصر في موثقة عمّار المتقدمة وهو قوله ﷺ « لا ، إنّما هما سجدتان فقط » بعد قوله : هل فيهما تسبيح وتكبير ؟

لكن لا يخفى ضعف الجميع :

أما الأولان فلا يصلحان لمعارضة الدليل الخاص لو تمّ .

وأما ظهور المستند في سهوه ﷺ فممنوع ، بل لم يثبت : لاحتمال كون المراد أنّه يقول في مقام التعليم والإفتاء لا في مقام العمل ، وأما احتمال كون المراد الجواز فلا يقدح في حمل الجملة المذكورة على اللزوم وإلا سقطت ^(٧) جميع

(١) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١ : ٣٤١ ، ح ٩٩٧ . التهذيب (الطوسي) ٢ : ١٩٦ ، ح ٧٤ .

(٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام (المحقق الحلي) تعليق السيد صادق الشيرازي ١ : ٩٠ .

(٣) المعتمد في شرح المختصر (المحقق الحلي) ٢ : ٤٠١ .

(٤) المختصر النافع في فقه الإمامية (المحقق الحلي) : ٤٥ .

(٥) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ١ : ٤١٨ .

(٦) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٣٤ .

(٧) في الأصل « سقط » وما أثبتناه أنسب بالسياق .

الظواهر عن الحجة كما لا يخفى .

وأما الحصر في الموثقة فقد عرفت أنه إضافي بالنسبة إلى التكبير والتسبيح ، والمراد بالتسبيح تسبيح السجود وهو المتعارف لا مطلق الذكر ، فلا ينافي ما دلّ على لزوم ذكر آخر غير التسبيح ، فلا معارضة بين الموثقة والصحيحة .

هذا ، ولكن الإنصاف إنّ الموثقة وإن كان المتقدم فيها هو التسبيح إلا أنها ظاهرة أو صريحة في نفي الذكر في حال السجود ؛ ولذا لو قيل : (ليس فيهما تسبيح ولا تكبير ، وإنما هما سجدتان فقط ، ويجب فيهما بسم الله ... إلى آخره) كانت بمعزل عن سائر كلام المتكلمين فضلاً عن الكلام الفصيح كما لا يخفى ، وحينئذٍ فمقتضى الجمع العرفي حمل الجملة في الصحيحة على الاستحباب كما قد يساعده الاضطراب فيها .

وعلى تقدير الوجوب فهل يتعين ذكر خاص كما هو مذهب الأكثر - على ما قيل - أو لا يتعين بلفظ مخصوص فيجزي جميع ما ذكر في الصحيح وغيره من سائر الأذكار ؟

حكي الأول عن كثير من كتب أصحابنا - كما هو مقتضى الصحيحة - فعن المقنع ^(١) والمقنعة ^(٢) والسرائر ^(٣) القول بالاختيار بين الصورتين مع ذكر « اللهم صلّ على محمد وآل محمد » بدل « صلّى الله على محمد وآل محمد » . وعن جمل السيد ^(٤) والشيخ ^(٥) والمراسم ^(٦) والغنية ^(٧) الاختصار على

(١) المقنع (الصدوق) : ١١٠ .

(٢) المقنعة (المفيد) : ١٤٨ .

(٣) السرائر (ابن ادريس الحلّي) ١ : ٢٥٨ .

(٤) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى المجموعة الثالثة) : ٣٧ .

(٥) لم نجده في جمل الشيخ ، والظاهر أنه نقله عن مفتاح الكرامة حيث قال : (... وفي

« الجملين » للسيد والشيخ ...) راجع مفتاح الكرامة (محمد جواد العاملي) ٩ : ٥٧٢ .

(٦) المراسم (سلار) : ٩٠ .

(٧) غنية النزوع (ابن زهرة الحلبي) : ١١٤ .

ذكر « بسم الله وبالله ، اللهم صلّ على محمد وآل محمد » .

وعن المقاصد العلية ^(١) ذكر أربع صور ، وقال : « إن الذكر ينحصر فيها » .

وعن الروضة ^(٢) ذكر خمس صور ، وقال : « الكل مجز » .

والأوّل أقرب ؛ فإنّه مقتضى الجمع بين روايتي الحلبي .

ثم إن اختلفت النسخ ولم يعلم الواقع فاللازم الاحتياط ، وإن علم فالعمل عليه .

والأولى الاقتصار على الصورة الثانية ؛ للاتفاق عليها سوى التهذيب فرواها بزيادة الواو ، وكأنّها زائدة من قلم الناسخين ؛ لعدم ظهور معنى لها ، ومن هنا جزم المولى الأكبر بأنّ الأصح ترك الواو ^(٣) .

وحكى الثاني عن السرائر ^(٤) والموجز ^(٥) والذخيرة ^(٦) ، وفي الشرائع ^(٧) أنّه الأشبه ؛ لقصور الصحيح عن التعيين .

ولكنّه ممنوع ؛ فإنّه ظاهر في ذلك ، كما عرفت ، والله تعالى هو العالم .

[الأمر] السادس :

حكي عن الذكرى ^(٨) والدروس هنا ^(٩) والبيان ^(١٠) واللمعة ^(١١) والألفية ^(١٢)

(١) المقاصد العلية (الشهيد الثاني) : ٣٣٦ .

(٢) الروضة البهية (الشهيد الثاني) : ١ : ٧٠٦ .

(٣) حكاه عنه في جواهر الكلام ١٢ : ٤٥٥ . وانظر : مستمسك العروة (الحكيم) ٧ : ٥٥٦ .

(٤) السرائر (ابن اديريس الحلّي) : ١ : ٢٥٨ .

(٥) الرسائل العشر لابن فهد (اللمعة الجليلة في معرفة النية) : ٢٤٢ المطبوعة مع الحاوي .

(٦) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) : ١ : ٢ ، ص ٣٨١ .

(٧) الشرائع (المحقق الحلبي) : ١ : ٩٠ .

(٨) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) : ٤ : ٩٤ .

(٩) الدروس الشرعية (الشهيد الأول) : ١ : ٢٠٧ .

(١٠) البيان (الشهيد الأول) : ١٤٨ .

(١١) اللمعة الدمشقية (الشهيد الأول) : ٣٥ .

(١٢) الألفية (الشهيد الأول) : ٧٠ .

وحاشيتها للركي^(١) والروضة^(٢) وغيرها أنه يجب فيهما ما يجب في سجود الصلاة عدا الذكر ، فيندرج فيه الطهارة والاستقبال والسجود على الأعضاء السبعة ووضع الجبهة على ما يصح السجود عليه والساتر والطمأنينة وغيرها .

والنصوص خالية عن جميع ذلك ، والمتمسك لهم - بعد قاعدة الاشتغال - ظهور الأخبار الدالة على الإتيان بهما بعد التسليم وقبل الكلام في ذلك ؛ بناء على ما هو الغالب من أحوال المكلف من بقائه على الحال التي كان عليها في الصلاة ، بل مقتضى كونها تدارك وجبران^(٣) للنقص الوارد على الصلاة أنهما يلزم فيهما جميع ما يعتبر في الصلاة من الطهارة والاستقبال والستر .

ولكن الجميع في غاية الضعف :

أمّا قاعدة الاحتياط - فلو سلّم جريانها وعدم جريان البراءة - فالمطلقات الواردة في مقام البيان كافية في الخروج عنها .

وأمّا الظهور المذكور فمما لا يعتمد عليه في استنباط الأحكام الشرعية .

وكونها جبران وتدارك^(٤) لا يقتضي ذلك بوجه ، وأيّ دليل دلّ على لزوم المساواة فهو تهجم - صرف ؛ إذ الدليل إنّما دلّ على اعتبار الأمور المذكورة في الصلاة ، وليستا صلاة ولا جزء منها ، كما لا يخفى .

نعم ، قد يستفاد بعض ذلك أو جميعه من بعض العمومات كقوله ﷺ في رواية هشام بن الحكم : « السجود لا يجوز إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس » فقال له : جعلت فداك ما العلة في ذلك؟ قال : « لأنّ السجود

(١) شرح الألفية (رسائل المحقق الكركي : ج ٣) في الخلل الواقع في الصلاة : ٣١٢ .

(٢) الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١ : ٧٠٥ .

(٣) كذا في الأصل ، والصحيح : « كونها تداركاً وجبراناً » ، بل الأصح تشية ضمير « كونهما » .

(٤) كذا في الأصل ، والصحيح : « وكونها جبراناً وتداركاً » ، بل الأصح تشية ضمير « كونهما » ، كما مرّ في التعليق على العبارة سابقة .

خضوع لله عز وجل ، فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس : لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون والساجد في سجوده في عبادة الله عز وجل فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها ، ^(١) .

ومثل ما تضمنته بعض الأخبار من أن الله تعالى أحب أن لا يعبد إلا في حال طهارة ^(٢) ونحو ذلك مما يحتاج إلى فحص وتتبع .

هذا ، ولكن حكي عن المدارك أنه قال : « يجب فيهما السجود على الأعضاء السبعة ووضع الجبهة على ما يصح السجود عليه : لأنه المعهود من لفظ السجود في الشرع ، فينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق ، وفي وجوب الطهارة والستر والاستقبال قولان ، أحوطهما الوجوب » ^(٣) ، انتهى .

لا يخفى أن الدعوى المذكورة في غاية المنع ؛ إذ لم يثبت ذلك أصلاً ، مع أنه لو تمّ لزم القول في كل سجود كسجود التلاوة والشكر وغيرهما ، وقد تنظر ﷺ في سجود التلاوة حيث قال : « وفي اشتراط وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه والسجود على الأعضاء السبعة واعتبار المساواة بين المسجد والموقف نظر » ^(٤) ، انتهى .

ولا وجه للنظر على ما ذكر ، والله تعالى هو العالم والموفق .

المطلب الثالث : فيه أمور يلزم التنبيه عليها :

[الأمر] الأول منها :

منها المشهور بين الأصحاب إن وجوب السجدتين فوري ، وعن الكفاية ^(٥) :

(١) الوسائل (الحر العاملي) ٥ : ٣٤٣ ، ب ١ من ما يسجد عليه ، ح ١ [٦٧٤٠] .

(٢) الوسائل (الحر العاملي) ٢ : ٣٤٤ ، ب ٣٩ من الحيض ، ح ٢ .

(٣) مدارك الأحكام (العاملي) ٤ : ٢٨٤ .

(٤) المصدر السابق ٣ : ٤٢٠ .

(٥) كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) : ٢٧ .

والذخيرة^(١) نسبة وجوب المبادرة إلى فعلهما قبل فعل المنافي إلى الأصحاب مستدلّين على ذلك : بأنّ الأمر للفور ، وبقوله ﷺ « فاسجد سجدي السهو بعد تسليمك وأنت جالس » ، وبأنّه مقتضى البعدية في كثير من الروايات ، وبأنّ ذلك هو المنساق من الأخبار والمتيقّن منها ، وبقوله ﷺ في رواية القداح : « سجّدتا السهو بعد التسليم وقبل الكلام » .

وفيما عدا الأخير تأمل :

أمّا الأوّل فممنوع ، كما حقّق في الأصول .

وأمّا الثاني فلا يدلّ إلا على لزوم السجود في حال الجلوس ، أي لا يكون بعد الهوي من القيام كما في سجود الصلاة .

وأمّا الثالث فالبعدية أعم من ذلك .

وأمّا الرابع فلا يخلو من إشعار بدوي يزول بالتأمّل ، فلا يصلح مستنداً للحكم .

فلم يبقَ إلا الأخير ، وهو وإن تطرّقت المناقشة إليه بأنّ ذلك لا يلزم الفورية ؛ لجواز التخلف بفصل السكوت الطويل ، إلا أنّ ذلك هو المتبادر منه عرفاً .

ثمّ إنّ المراد بالفورية ، العرفية لا الحقيقية ؛ إذ لم يثبت ذلك من دليلها ، فلا يضرّ فيها التأخير في الجملة ، كما لا يضرّ بها التأخير للاشتغال بمقدّماتها كالطهارة ونحوها لو فقدت بعد التسليم بناءً على القول باشتراطها بها .

أمّا لو قيل بالاستحباب فالظاهر تقديم دليل الفورية على دليل الاستحباب لو كان عاماً أو مطلقاً وتخصيصه بما إذا لم ينافِ الفورية ؛ ومن هنا يشكل جواز التأخير للاشتغال ببعض المقدمات المستحبة وإن كان قضية إطلاق حكمهم

(١) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١ : ق ٢ ، ص ٣٨٢ .

برجحان إتيانهما معاً جواز التأخير ، فلعلة يحمل على رجحان إيقاعهما باقياً على الحال الذي كان عليها حين الصلاة بمعنى أنه يرجح له أن لا يحدث أو يرمى الساتر أو يتوجّه إلى غير القبلة أو نحو ذلك عمداً ، بل يبقى حافظاً تمام تلك المقدمات ليوقعهما حالها ، لا أنه يستأنف فعلها لو اتفق ذهابها أو أذهبها عمداً ، كما احتمل ذلك في الجواهر ^(١) .

هذا ، ولكن الإنصاف أن ذلك لا ينافي الفورية ؛ إذ الاشتغال بالشيء على الوجه الكامل بإضافة بعض المكملات له لا ينافي الإتيان به فوراً ، فلا معارضة بين دليل الاستحباب - لو كان - ودليل الفورية ، ولئن سلّم منافاة ذلك لمفهوم الفورية فلا نسلم منافاته لدليلها هنا ؛ إذ المتيقن من قوله ﷺ : « هما بعد السلام وقبل الكلام » أنه لا يجوز التواني عنها والإعراض وتأخيرها إلى وقت آخر ، أما الاشتغال بعد السلام بمكملاتها ومحسناتها فلا دلالة فيه على المنع عنه ، وليس في الأخبار لفظ الفورية ليكون هو المرجع .

اللهم إلا أن يقال بأنه يستفاد من هذه الرواية مفهوم مساوٍ للفورية ، وحينئذٍ ينحصر دفعه بما سبق من منع منافاة ذلك للفورية ، لكن الذي يهون الأمر قولنا بعدم اشتراطها بها وعدم دليل صريح باستحبابها ، والله تعالى هو العالم .

[الأمر] الثاني :

المشهور بين الأصحاب كما في الحقائق ^(٢) والجواهر ^(٣) بل في الأخير لا أجد فيه خلافاً أنه لو تركهما عمداً لم تبطل صلاته ، وهو المحكي عن التذكرة ^(٤)

(١) جواهر الكلام (النجفي) ١٢ : ٤٥٦ .

(٢) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ٣٣٨ .

(٣) جواهر الكلام (البحراني) ١٢ : ٤٥٧ .

(٤) تذكرة الفقهاء (النجفي) ٣ : ٣٦٠ .

ونهاية الإحكام ^(١) والدروس ^(٢) والغرية ^(٣) وشرح الألفية ^(٤) للكركي وغيرها.

وحكي عن الشيخ عليه السلام اشتراط صحة الصلاة بهما ^(٥) ؛ وكأنه يريد بطلان الصلاة بتأخيرهما ، وإلا فخصمه قد يقول به ، ولا يقول بالبطلان بمجرد التأخير ، فافهم . وتبعه على ذلك المولى الأكبر في شرح المفاتيح ^(٦) .

والمعتمد لهم بعد قاعدة الشغل مقدّمتان :

[المقدّمة] الأولى : كون السجدين لتدارك الخلل الوارد في الصلاة متممّتان لنقصها ، وليستا واجبتين تعبّداً مستقلاً ؛ وشاهدها ظهور الأخبار المتقدّمة ، خصوصاً رواية الفضيل وسماعة : من حفظ سهوه فأتمه ... إلى آخره .

[المقدّمة] الثانية : إنّ ظاهر قوله عليه السلام « بعد السلام وقبل الكلام » وغيرها ممّا استدل به على الفورية ، التوقيت بحيث لو فات الوقت سقط الأمر بها ، فلم يتدارك الخلل الواقع في الصلاة ، فلم يأت بالمأمور به على وجهه ، وقد كان أمر بذلك ، فتجب إعادة لبطلان الصلاة .

وفيه :

أمّا القاعدة فغير جارية كما ستعرف .

وأمّا المقدمة الأولى فهي وإن كانت قريبة جداً لكن الشأن في المقدّمة الثانية ؛ إذ لم يفهم من الأخبار أكثر من لزوم المبادرة ، وهي لا تجدي في إثبات الدعوى ، إذ لو أخر حينئذٍ عصى لا غير ، ووجب الإتيان بها في كلّ وقت إلى آخر العمر .

(١) نهاية الإحكام (العلامة الحلي) ١ : ٥٥٠ .

(٢) الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ١ : ٢٠٧ .

(٣) حكاها عنه في مفتاح الكرامة ٩ : ٥٧٦ .

(٤) شرح الألفية (رسائل المحقق الكركي : ج ٣) في الخلل الواقع في الصلاة ص ٣١٣ .

(٥) الخلاف (الطوسي) ١ : ٤٦٢ ، مسألة ٢٠٣ .

(٦) مصابيح الظلام (البهبهاني) ٩ : ١٧٠ - ١٧٢ .

وبعبارة أخرى : جعل الشارع المقدس السجدين تداركاً للخلل ، ولم يجعل لهما وقتاً بعينه ، فأَيَّ وقت جاء بهما المكف كانتا تداركاً ، ولم يثبت من تلك الأخبار أكثر من لزوم الإتيان بهما فوراً ، وهو شيء آخر لا دخل له في تداركهما للخلل حتى يفوت التدارك بفواته ، غايته لو أخرهما المكف عمداً عصى أمر الفور وعوقب عليه ، وأين هذا من بطلان الصلاة بتأخيرهما كما هو المدعى ؟ ! نعم لو لم يوجدان في الخارج لا من المكف ولا من نائبه بعد موته - لو قلنا بصحة النيابة عنه فيهما - بطلت الصلاة ، بل قد يقال - عملاً بقاعدة الصحة وقوله ﷺ لا تعاد ونحو ذلك - بعدم البطلان وإن لم توجد في الخارج أصلاً ، وتبقى الصلاة ناقصة يترتب عليها مقدار من المصلحة المترتبة على التامة منها ، والباقي شيء له أهلية التدارك بسجدي السهو إلا أنه لم يتدارك ، فسقط الأمر الصلاتي بمجرد الإتمام ، ويبقى الأمر السجودي بحاله حتى يسقط إما بالطاعة أو بالمعصية ، فتأمل .

هذا ، ولكن الإنصاف إن ما ذكره الشيخ رحمه الله ليس بذلك البعيد من قوله ﷺ « قبل الكلام » : إذ قد يقال إنه مقتضى الجمع بينه وبين تلك الإطلاقات حملاً للمطلق على المقيد ، كما في (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة) ، فإن المعروف بينهم في مثل ذلك هو حمل المطلق على المقيد ، ورفع اليد عن الإطلاق ، نعم لا بد في ذلك من حصول التنافي بينهما ، وهو فرع وحدة التكليف ، فلا بد من إحراز وحدة التكليف في الحمل المذكور ، وهو في المقام حاصل ؛ لاقتضاء ظهور الرواية في ذلك ، فإن مَنْ قيل له : (اعتق رقبة) ثم قيل له : (لا بد في العتق من أن يكون في المسجد) مثلاً ، يفهم من ذلك تكليفاً واحداً متعلقاً بالعتق الخاص لا تكليفين بشيئين ؛ وكأن السر في ذلك ظهور وحدة السبب في وحدة المسبب ، فالمقام من قبيل المؤقت ظاهراً ، مضافاً إلى أن لازم المشهور بالالتزام بتعدد المطلوب في جميع القيود الواردة في كفيتهما في الذكر والتشهد والتسليم

والطهارة وغيرها بناء على القول بلزومها ، فتصح بدونها وإن عصى المكلف بتركها ، ولا أظن الالتزام به من ظاهرهم ، ولعلّ المنتبّع يعثر على القول به منهم .

وبالجملة : المقام وغيره من التشهد والتسليم ونحوها من باب واحد ، فلا بدّ من الالتزام في الجميع بتعدّد المطلوب أو القول بوحدة فلا تصح بدونه ، وكأنّ الثاني في الجميع أظهر ؛ لكون لسان الأوامر بها لسان وضع لا تكليف ، فالأوامر المتعلقة بها مسوقة لبيان الشرطية لا غير .

هذا ، ولكن فهم المشهور أوجب الإحجام عن الحكم بسقوط التكليف عند التأخير وإن كان هو الأقرب .

وكيف كان فلو قلنا بعدم التوقيت فهل يجب الإتيان بهما فوراً ففوراً وهكذا أو يوسّع عليه ؟

وجهان ، ولم أجد في كلامهم ما يدلّ على الأوّل وإن كان ظاهر الفتاوى - كما قيل - ذلك ، سوى رواية عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل إذا سها في الصلاة فنسي أن يسجد سجدي السهو قال : « يسجدهما متى ذكرهما » ^(١) ، وهي وإن وردت في الناسي لكن قد يتمم الحكم مطلقاً بالأولوية في العامد أو يفهم الفورية مطلقاً منها .

لكن روي أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يسهو في صلاة ، فلا يذكر ذلك حتى يصلّي الفجر ، كيف يصنع ؟ قال : « لا يسجد سجدي السهو حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها » ^(٢) .

وفي الحقائق ^(٣) إنّ الظاهر لا قائل به من الأصحاب ، فإن أمكن العمل بها

(١) الوسائل ٨ : ٢٥٠ ، ب ٣٢ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٢ [١٠٥٦٢] .

(٢) الحديث السابق .

(٣) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ٣٣٨ .

خصص بها الأولى واختص ذلك بالناسي دون ما عداه من العامد .

ومن ذكر بعد الصلاة أنه قد سها فلا يجب الإتيان بها فوراً ؛ لأصالة البراءة ، وفهم الفورية مطلقاً ممنوع .

وأما استصحاب التكليف بها فمبني على صحة الاستصحاب عند الشك في المقتضي ، فتأمل .

وإن لم يمكن العمل بها فالحكم كذلك إلا أنه يعمل بإطلاق الأولى ، والله تعالى هو العالم .

[الأمر] الثالث :

اختلف الأصحاب ~~في~~ فيما لو تعدّد الموجب للسهو : فهل يتداخل السجود مطلقاً كما هو خيرة المبسوط ^(١) على ما حكي عنه ؟

أو لا مطلقاً كما هو المحكي عن التحرير ^(٢) والتذكرة ^(٣) ونهاية الإحكام ^(٤) والذكرى ^(٥) والدروس ^(٦) والبيان ^(٧) والهلالية وغيرها ، واختاره في القواعد ^(٨) ؟

أو تتداخل إن اتحد الجنس ، وإلا فلا ؟ كما عن السرائر ^(٩) ، قال فيما حكي

(١) المبسوط (الطوسي) ١ : ١٢٣ .

(٢) تحرير الأحكام (العلامة الحلي) ١ : ٥٠ .

(٣) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣ : ٣٦٥ .

(٤) نهاية الإحكام (العلامة الحلي) ١ : ٥٤٩ .

(٥) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤ : ٩٠ .

(٦) الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ١ : ٢٠٧ .

(٧) البيان (الشهيد الأول) : ١٤٨ .

(٨) قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ١ : ٣٠٩ .

(٩) السرائر (ابن ادريس الحلي) ١ : ٢٥٨ .

عنه : إن تجانس اكتفى بالسجدين ؛ لعدم الدليل ، ولقولهم ﷺ من « تكلم في صلاته ساهياً يجب عليه سجدة السهو » ولم يقولوا : دفعة واحدة أو دفعات . فأمّا إذا اختلف الجنس فالأولى عندي بل الواجب الإتيان عن كلّ جنس بسجدة السهو ؛ لعدم الدليل على تداخل الأجناس ، بل الواجب إعطاء كلّ جنس ما يتناوله اللفظ ؛ لأنّه قد تكلم وقام في حال قعوده ، وقالوا ^(١) : من تكلم يجب عليه سجدة السهو ، ومن قام في حال قعوده يجب عليه سجدة السهو ، وهذا قد فعل الفعلين ، فيجب عليه امتثال الأمر ، ولا دليل على التداخل ؛ لأنّ الفرضين لا يتداخلان ... ^(٢) إلى آخره .

وحاصل استدلاله التمسك بالإطلاق في أدلة الموجبات ، ففي المتخالفان يكون مقتضى الإطلاق عدم الفرق في إيجابه السابق وبين أن ينضم إليه الموجب الآخر أو لا ينضم ، وكذا يقال في الموجب الآخر فيؤثران معاً ، وأمّا في المتحدان حقيقية فمقتضى الإطلاق أيضاً لزوم السجود عند حصول الموجب ^(٣) في الخارج مرة أو مراراً ، فلا يتعدّد بتعدّد الأفراد بالخارج .

ولكن لا يخفى أنّ ما ذكره في الأخير خلاف الإطلاق ، بل مقتضى إطلاق قوله : « من تكلم سجد للسهو » عدم الفرق بين أفراد الكلام في حدوث الجزاء عند حدوثها في الخارج .

ومقتضاه تعدّد الجزاء عند تعدّدها ؛ لاقتضاء كلّ وجود أثراً ، وإلا لزم اختلاف الأفراد في التأثير بأن يؤثّر بعضها دون بعض ويكون بعضها سبباً لحدوث الجزاء دون البعض الآخر ، وهو ممّا ينفيه الإطلاق ، بل يحتاج إلى دليل آخر يكون مقيداً له متكفلاً لبيان اختلاف الأفراد ووجودات الطبيعة في التأثير ، وهي

(١) في نسخة الأصل : قال : وقد صححناه طبقاً للسياق وطبقاً للمصدر الأصلي .

(٢) السرائر (ابن ادريس الحلي) ١ : ٢٥٨ . بتصرف .

(٣) في نسخة الأصل زيادة كلمة : « مرة » ، والظاهر أنّه مضروب عليها .

مؤونة زائدة ، ولا نعني بمقتضى الإطلاق إلا ما لا يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة على أصل المطلق ، كما لا يخفى .

وأما الإطلاق من حيث الدفعة والدفعات فلا يقتضي التداخل أصلاً ، بل مقتضى الإطلاق من هذه الجهة دفع احتمال كون حدوث الجزاء عند حدوث الشرط مشروطاً بالحدوث مرة بحيث لو وجد في الخارج الشرط مراراً لا يترتب عليه الجزاء أصلاً ، وكذا يدفع احتمال العكس أعني احتمال كون حدوث الجزاء وترتبه على الشرط مشروطاً بالحصول في الخارج مراراً بحيث لو حدث مرة واحدة لا يكون منشأً لحصول الجزاء ، وبين هذا والتداخل فراسخ ، ولا دخل لأحدهما بالآخر أصلاً ، كما لا يخفى .

وعن الذخيرة أنه قال مستدلاً على التداخل : « لنا : إن الأمر مطلق ، فيحصل الامتثال بفرد واحد من المأمور به ؛ فإنهم عليهم السلام قالوا : « إذا تكلم سجد للسهو ، وإذا سلم في غير موضعه سجد للسهو » وليس في أحد النصين تقييد السجود بما لم يتدارك به خلل آخر ، بل النص مطلق ، فيحصل امتثال كل من التكليفين بكل ما كان فرداً للسجود ^(١) ، انتهى .

٧

وفيه :

إن الإطلاق المذكور مسلّم إلا أن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بضميمة استحالة حدوث الحادث أوجب رفع اليد عن الإطلاق المذكور وتقييد المطلق بفرد يغاير الآخر ؛ ليكون الحادث بالثاني غير الحادث بالأول ، والظهور المذكور مقدّم على الإطلاق ؛ لكونه صالحاً لأن يكون بياناً له ، فلا يتمسك به ؛ لأنه إنما يتم عند عدم البيان كما لا يخفى ، فلا يصح التصرف في الظهور بحمله على الثبوت عند الثبوت ، وهو أعم من الحدوث عند الحدوث أو

(١) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١ : ق ٢ ، ص ٣٨٢ .

على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط إن لم يكن قد حدث الجزاء لحدوث شرط ، وإلا فعلى تأكد الحادث ، فافهم .

قال في مفتاح الكرامة حاكياً عن الإيضاح : « والتحقيق : إن هذا الخلاف يرجع إلى أن الأسباب الشرعية هل هي مؤثرة أو علامات ؟ » ^(١) ، انتهى .

أقول :

النزاع في الأسباب الشرعية لا دخل له في التداخل وعدمه ؛ لأننا لو قلنا بأنّها معرّفات وعلامات لابدّ من القول بحدوث العلّة الحقيقية عند حدوثها ، فلا فرق بين القول هي العلّة ، فيلزم اجتماع العلل على المعلول الواحد كما استدلّ ﷺ له أولاً ، وبين القول هي كاشفة عن العلل الحقيقية للزوم ذلك أيضاً لكن العلم به بتوسّط كشفها ، وذلك ممّا لا أثر له أصلاً ، كما لا يخفى .

وعن المختلف الاستدلال على عدم التداخل بما حاصله - على ما قيل - : وجوب تعدّد المسبّب بتعدّد السبب ، وإلا لزم تخلف المعلول عن علّته التامة بغير مانع ، أو تعدّد العلل المستقلّة على المعلول الواحد الشخصي ، وكلّ واحد منها محال ، فالملزوم محال ^(٢) ، انتهى .

أقول : هذا الدليل مسلّم ، لكن تمامه موقوف على فهم مقدار التسبب من أدلّته ، فلو فهم منها أنّ الأفراد الموجودة في الخارج كانت من حقيقة واحدة أو

(١) مفتاح الكرامة (محمد جواد العاملي) ٩ : ٥٧٩ .

(٢) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٢٨ .

وإليك نص عبارة المختلف : « والأقرب عدم التداخل مطلقاً . لنا : إنّ التداخل ملزوم لأحد محالات ثلاثة : وهو إمّا خرق الإجماع أو تخلف المعلول عن علّته التامة لغير مانع ، أو تعدّد العلل المستقلّة على المعلول الواحد الشخصي ، وكلّ واحد منها محال ، فالملزوم محال » .

من حقيقتين سبب واحد لا أسباب متعددة لم يكن لهذا الدليل وقع .

واستقرب في الحقائق القول بالتداخل مطلقاً قال : « لما روي عنهم بأسانيد عديدة : إذا اجتمعت لله تعالى عليك حقوق أجزاءك عنها حق واحد » ^(١) ، انتهى .

ولم أعثر على رواية بهذا اللسان ، نعم في مضمرة زرارة : « إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والحجامة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزياره ، فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءها عنك غسل واحد » ^(٢) .

ورواية جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام أَنَّهُ قَالَ : « إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزاءه عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه ذلك اليوم » ^(٣) .

ونحوها غيرها ممّا ورد في كفاية بعض الأغسال عن بعض آخر ، وأين هذا من الدلالة على الحكم بالتداخل في المقام ؟ ! وهل هو إلا قياس أو أبعد منه ؟ !
نعم ، يمكن الاستدلال على أصالة التداخل في كل مقام مطلقاً - اتحد جنس السبب أو تعدّد - بما حاصله :

إنّ أدلة التسبب من الجمل الشرطية في المقام وغيره تشتمل على ظهور وإطلاقين : أحدهما في السبب والآخر في متعلّق المسبب ، كما في قوله : « من تكلم في الصلاة ساهياً سجد سجدتي السهو » .

أمّا الظهور فهو اشتغال الذمة بالسجود وحدوث وجوب السجود عند حدوث الكلام .

(١) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ٣٤١ .

(٢) الوسائل ٢ : ٢٦١ ، ب ٤٣ من الجنابة ، ح ١ [٢١٠٧] مع اختلاف طفيف .

(٣) الوسائل ٢ : ٢٦٢ ، ب ٤٣ من الجنابة ، ح ٢ [٢١٠٧] .

وأما أحد الإطلاقين فهو إطلاق الشرط - كالكلام في المقام - وهو يقتضي عدم الفرق بين أفراده في التسبب وأن كل فرد منه حدث في الخارج فهو سبب تام في حدوث وجوب السجود على المكلف .

وأما الإطلاق الثاني فهو إطلاق الجزاء - كالسجود في المقام - ومقتضاه عدم الفرق بين أفراد السجود ، ولا يتقيد السجود بأحد الأفراد بما يغير اللازم بالفرد الآخر من السبب ، بل يحصل الامتثال ولو بعين الفرد اللازم من أجل حدوث فرد من السبب غير هذا الفرد في الخارج ، ولا يمكن العمل بالإطلاقين ؛ لاستحالة اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد - لو قلنا باتحاد الإلزام والملزوم به - واستحالة اجتماع الوجوبين على الفرد الواحد من جهة واحدة - لو قلنا باتحاد الملزم به دون الإلزام - لأن اجتماع المثليين كاجتماع الضدين في محل واحد محال .

نعم ، يمكن العمل بهما بالتصرف في الظهور بأن يدعى أن المراد من التعليق ليس هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط ، بل الأعم من ذلك ومن تأكده ، فيكون حينئذ كل فرد من السبب سبباً تاماً ، ويكون الفرد الواحد كافياً في الامتثال ، لكن أثر بعض أفراد السبب الإيجاد وبعضها التأكيد ، فيكون الواحد واجباً وجوباً مؤكداً لكن التصرف في ظهور الشرطية من أجل الإطلاق لا يصح ، فلا بد من طرح أحد الإطلاقين ؛ فإن طرح الإطلاق الأول فرقنا بين الأفراد في التسبب ، فإن وجد الفرد وحده كان سبباً تاماً ، وإن وجد مع غيره كان المجموع سبباً تاماً - لا كل واحد منها - وهو يلزم القول بالتداخل ، وإن طرحنا الثاني فرقنا بين الأفراد بالحكم وقلنا بأن الامتثال لا يحصل بكل فرد ، بل بالفرد المبين لما يحصل به امتثال اللزوم المسبب من الفرد الآخر من السبب ، وهو يلزم القول بعدم التداخل ولا مرجح لأحد الإطلاقين على الآخر ، فيعرض عنهما ،

ويرجع إلى أصالة البراءة من لزوم الزائد على الواحد ، وهو القول بالتداخل ، وهذا التقرير في متحد الجنس أوضح .

وأما في مختلف الجنس فلائته يرجع إلى متحده بتقريب : أن الاشتراك في الأثر يقتضي الاشتراك فيما له الأثر ، وهو العنوان المشترك بينهما الذي يكون تأثيرهما من أجل انطباقه عليهما ، وإن لم يسم باسم خاص ، فيتحد السبب حقيقة في الحقيقة^(١) في مختلف الجنس أيضاً ، ويكون الجميع من باب واحد .

هذا ، ولكن الإنصاف إن الإطلاق الثاني لا يلزم القول بالتداخل فإن مقتضاه تساوي الأفراد في الحكم من أجل انطباق الطبيعة عليها ، وأين هو من كفاية الفرد الواحد وعدم وجوب إيجاد فرد آخر ؟ ! إذ ليس النظر في الإطلاق إلى ذلك ، وليس هو من وجوه الإطلاق أصلاً ، فإن شئت فاستوضح ذلك فيما لو قال المولى لعبده زيد : إن ظاهرت فابن مسجداً ، ولعمرو : إن جاء ولدك فابن مسجداً ، فإنه لا إشكال في إطلاق المسجد في المقامين بمعنى كفاية أي مسجد كان بحيث لو بنى زيد مسجد عمرو وبنى عمرو مسجد زيد لكفى مع أنه لا إشكال في عدم كفاية حصول واحد في الخارج منهما ، ولا يتوهم متوهم أن ذلك تصرف في الإطلاق للمسجد فيهما مع أنه بناءً على ذلك فالتصرف في المطلق المذكور لازم ولو قلنا بالتداخل : لأنه لا بد من تقييده بالنسبة إلى كل مكلف بغير الأفراد التي يوجد غيرها من سائر المكلفين ، ولم يقل بذلك أحد ، والسر ما قدّمناه من أن ذلك ليس من وجوه الإطلاق ، ولا من أحوال المطلق أصلاً ، فافهم .

ومما ذكرنا تعرف ما في كلام شيخنا المدقق الخراساني حيث التزم بالإطلاق المذكور لكن جعل ظهور الشرطية حاكماً عليه ، مع أنه لا معارضة بين ظهور الشرطية وهذا الإطلاق ، بل المعارضة كما عرفت بين إطلاق الشرط وبينه : ولذا لو أعرضنا عن إطلاق الشرط كما لو صرح المتكلم بأن أفراد الشرط عند

(١) كذا في الأصل .

اجتماعها سبب لا أسباب لم نجد المعارضة أصلاً ، وأيضاً ليس ذلك من وجوه الإطلاق كما عرفت .

ولو سلّم ان ذلك من وجوه الإطلاق كان إطلاق الشرط أولى بالحكومة على هذا الإطلاق من ظهور الشرطية ، كما قد يظهر بالتأمل .

ومما ذكرنا نعرف وجه بناء الأصحاب على عدم التداخل في سائر أبواب الفقه إلا عند قيام الدليل على خلافه حتى إنّ بعضهم لم يعتن بالأخبار الدالة على التداخل في باب الغسل لضعفها عنده فبنى على عدم التداخل ، مع ورود الأخبار الكثيرة هناك كما تقدم بعضها ، والله تعالى هو الموفق إلى طريق السداد . هذا كلّّه إذا تعدّد السبب .

أمّا لو اتحد عرفاً وإن تعدّد حقيقة ، كما لو نسي القراءة أجمع فإنّه يجب عليه سجود ، واحد ولا يجب عليه بنسيان كلّ حرف سجدة ، وإن كان لو نسيه فقط لزمه السجود ؛ لوحدة السبب عرفاً .

ولو نسي أشياء متعددة مع تخلل الذكر لزمه لكل شيء سجدة .

ولو نسيها نسياناً مستمراً فلا يبعد صدق نقيصة واحدة فعليه سجود واحد ، ويحتمل التعدّد بتعدّد المنسي وإن اتحد النسيان ، وكذا في الزيادة .

لكن قد يظهر من بعض الأخبار أنّ المناط في وحدة السبب وتعدّده وحدة السهو وتعدّده .

ففي موثقة عمّار : عن رجل صلى ثلاث ركعات فظنّ أنّها أربع فسلم ثم ذكر أنّها ثلاث قال : « يبني على صلاته ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدة السهو » (١) .

(١) الوسائل ٨ : ٢٠٣ ، ب ٣ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ١٤ [١٠٤٢٧] . مع اختلاف طفيف .

فإن الزيادة للشهد والتسليم ، ولم يتعدّد السجود ، والنقيصة كالزيادة : لوحدة السياق .

وسمعت من سيد مشايخي رحمته ^(١) احتمالاً استقره في بعض مجالسه : أن كلّ ما يزداد في الصلاة سهواً ^(٢) ولو مع تخلّل الذكر زيادة واحدة لا زيادات ، وكذا في النقيصة ، ومثله بمن اشترى تفاحاً وزناً مخصوصاً وبعد الوزن أعطاه البائع تفاحتين ؛ فإن التفاحتين زيادة واحدة لا زيادتان ، وكذا الحال في جانب النقيصة ، فالزيادة والنقصان غير قابلين للتعدّد في العمل . والتعميم في الرواية بقوله : « لكلّ زيادة » يراد منه عدم الفرق في وجوب السجود للزيادة والنقيصة بين الكثيرتين والقليلتين إذا حدثتا في الصلاة ، لا وجوب السجود لكلّ جزء من أجزاء الزيادة والنقيصة ، وهو وإن كان لا يخلو في نفسه من قرب إلا أنّه بعيد من مساق الأخبار الشريفة ، فالمدار هو ما ذكرناه من وحدة السهو وتعدّده ؛ لكونه المتبادر ، مضافاً إلى دلالة الأخبار عليه أو إشعارها قريباً من الدلالة ، فافهم .

ثمّ إنّّه لا يجب تعيين السبب مع التعدّد ؛ للإطلاق ، كما أنّه يقتضي عدم وجوب الترتيب بينها حسب ترتيب أسبابها ، وعدم لزوم تأخيرها عن الأجزاء المنسية ، لعدم ما يدفع هذا الإطلاق عن مقتضاه سوى بعض الوجوه الغير الصالحة لذلك : مثل لزوم الفصل بين أجزاء الصلاة بالأجنبي لو قدّم السجود ونحوه ممّا لم يقدّم عليه دليل .

نعم ، لا يبعد لزوم تقديم ركعات الاحتياط عليهما ؛ لأنّ المفهوم من أدلّة محل السجود هو الإتيان به بعد الفراغ ، ولا يحصل إلا بعد الإتيان بركعات الاحتياط ؛ لظاهر أخبارها ، وقاعدة الاشتغال .

(١) لعل المقصود السيد محمد سعيد الحبوبى رحمته .

(٢) في نسخة الأصل : سهو .

بل ما دلّ على عدم جواز الفصل بين الصلاة وركعات الاحتياط بالموانع كافٍ في عدم جواز إيقاعهما بينهما ؛ لأنّ السجود زيادة في المكتوبة ، فافهم وتأمل ، والله تعالى هو العالم .

[الأمر] الرابع : لا خلاف في ثبوت الأحكام المذكورة للمصلي في غير الجماعة ، أمّا فيها فإمّا أن يختص بالإمام أو بالمأموم أو يشتركا في السهو ، أمّا لو اختص بالإمام فكأنّه لا خلاف في ثبوت أحكام السهو له ، وما في بعض العبائر كبعض الأخبار من أنّه لا سهو على الإمام يراد منه الشك ، كما لا يخفى على من راجع الأخبار (١) .

إنّما الكلام في اختصاصه بسجود السهو ، كما هو المحكي عن المعتبر (٢) والمنتهى (٣) والتحرير (٤) والتلخيص (٥) والمختلف (٦) والتذكرة (٧) وفوائد الشرائع (٨) وتعليق الإرشاد (٩) والدرّة (١٠) والكفاية (١١) والمفاتيح (١٢)

(١) انظر : الوسائل ٨ : ٢٣٩ ، ب ٢٤ من الخلل الواقع في الصلاة .

(٢) المعتبر في شرح المختصر (المحقق الحلي) ٢ : ٣٩٥ .

(٣) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ١ : ٤١٢ .

(٤) تحرير الأحكام (العلامة الحلي) ١ : ٤٩ .

(٥) تلخيص المرام (سلسلة الينابيع الفقهية) ٢٧ : ٥٧١ في الخلل .

(٦) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٣٧ .

(٧) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣ : ٣٢٤ .

(٨) فوائد الشرائع : في الخلل ص ٥٣ السطر الأخير (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم

٦٥٨٤) . نقلا عن هامش مفتاح الكرامة ٩ : ٤٠٦ .

(٩) حياة المحقق الكركي وآثاره ، تحقيق الشيخ محمد الحسون ، حاشية إرشاد الأذهان ،

أحكام الخلل ٩ : ١١٨ .

(١٠) حكاة عنه في مفتاح الكرامة ٩ : ٤٥٤ ولم نعثر عليه .

(١١) كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) : ٢٥ .

(١٢) مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ١ : ١٨٠ ، مفتاح ٢٠٤ في السهو و الشك .

والشافعية ^(١) وعن الغرية ^(٢) أنه مذهب الأكثر ، وعن أربعين المجلسي ^(٣) والرياض ^(٤) أنه الأشهر بين المتأخرين ، بل في الذخيرة ^(٥) أنه المشهور بين المتأخرين .

أو وجوب متابعة المأموم له فيه وإن لم يعرض له السبب ، كما عن المبسوط ^(٦) والوسيلة ^(٧) والسرائر ^(٨) ، وهو المنسوب لفقهاء الجمهور كافة ، قولان :

القول الأول : اختصاصه بالإمام .

القول الثاني : وجوب متابعة المأموم للإمام .

واستدلّ للأخير بوجوه :

أحدها : ما دلّ من الأخبار على وجوب متابعة الإمام .

ثانيها : رواية عمار : « قال سألته عن الرجل يدخل مع الإمام وقد سبقه الإمام

(١) حكاه عنه في مفتاح الكرامة ٩ : ٤٥٤ .

(٢) حكاه عنه في مفتاح الكرامة ٩ : ٤٥٤ .

(٣) الأربعين (المجلسي) : ٥٢٧ ، في حديث ٣٥ ليس على الإمام سهو .

(٤) رياض المسائل (الطباطبائي) ٤ : ٢٥٧ .

(٥) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١ : ق ٢ ، ص ٣٧٠ . ولكن عبارته « على المشهور بين الأصحاب » .

(٦) المبسوط (الطوسي) ١ : ١٢٤ .

(٧) الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ابن حمزة) : ١٠٢ .

(٨) لا يوجد تصريح في السرائر ، نعم ذكر في أحكام الجماعة مايلي : « وليس على المأموم إذا سها خلف الإمام فيما يوجب سجدتي السهو سجدة السهو : لأن الإمام يتحمل ذلك عنه ، السرائر : أحكام الجماعة ١ : ٢٨٧ .

بركعة أو أكثر فسها الإمام كيف يصنع؟ فقال : « إذا سلّم الإمام فسجد سجدي السهو فلا يسجد الرجل الذي دخل معه ، وإذا قام وبني على صلاته وأتمها وسلّم سجد الرجل سجدي السهو ... » الحديث ^(١) .

وثالثها : ما ذكره في الحقائق مستدلاً له به ^(٢) ، وهو ما رواه الجمهور عن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : « ليس على من خلف الإمام سهو ، الإمام كافيه ، وإن سها الإمام فعليه وعلى من خلفه » ^(٣) .

لكن في الأخير ما لا يخفى ؛ لعدم صلاحيته لأن يكون مستنداً لحكم شرعي ، بل في الذكرى ^(٤) أن في طريقه ضعف عند المحدثين ، وفي الحقائق ^(٥) أنه ضعيف عندهم أيضاً ^(٦) ، ولا أظن أن الشيخ اعتمد على هذه الرواية فجعلها مستنداً للحكم .

(١) الوسائل ٨ : ٢٤١ ، ب ٢٤ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٧ [١٠٥٣٩] .

(٢) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ٢٨٢ .

(٣) الحديث ذكره في الحقائق عن سنن الدارقطني ، لكن نص الحديث في المصدر متفاوت واليك نصه : (عن عمر عن النبي ﷺ قال : ليس على من خلف الإمام سهو ، فإن سها الإمام فعليه وعلى من خلفه السهو ، وإن سها من خلف الإمام فليس عليه سهو والإمام كافيه) . سنن الدارقطني للإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ) علق عليه وخرج أحاديثه مجدي بن منصور بن سيد الشورى دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١ : ٣٦٥ . وراجع أيضاً الحقائق الناضرة ٩ : ٢٨٢ .

(٤) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤ : ٥٨ .

(٥) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ٢٨٢ .

(٦) ذكر في هامش الحقائق - والظاهر أنه من المحقق - ما يلي : قال في هامش سنن الدارقطني في التعليق على سند الحديث : والحديث أخرجه البيهقي والبزار كما في بلوغ المرام والكل من الروايات فيها خارجة بن مصعب ، وهو ضعيف .

وأما أخبار المتابعة فلا دلالة فيها على ذلك بوجه ، كيف وغاية ما تدلّ عليه لزوم المتابعة في أفعال الصلاة المشتركة بينهما ! وأين هذا من لزوم حكم السهو مع عدم موجبه ؟ ! على أنّ ما استند إليه من رواية عمّار تأبى المتابعة ، كما لا يخفى .

وأما رواية عمّار فحملها في الحقائق ^(١) على التقية ، وهو على خلاف القواعد المرضية ؛ إذ الحمل على التقية فرع وجود المعارض وعدم إمكان الجمع العرفي ، وأين هذا المعارض المبين في الدلالة لنحملها على التقية لأجله ؟ ! ومجرد مخالفة المشهور أو الموافقة لمذهب العامة لا يوجب ذلك ، وإلا لسقط كثير من الأخبار عن مرتبة الاعتبار .

وظاهر الجواهر ^(٢) عدم ظهور الرواية في مذهب الشيخ ؛ لاحتمال الاشتراك في السهو ؛ وقربّه باستدلال العلامة رحمته في المنتهى ^(٣) عليه ، ولا يخفى أنّ الاحتمال المذكور ممّا لا يقدح بالظهور في مذهب الشيخ رحمته .

ثم إنّ المحكي عنه : إن دخل المأموم في صلاة الإمام وقد كان الإمام سبقه بركعة أو ركعتين فإن كان سهو الإمام فيما قد مضى من صلاته فلا سهو على المأموم ، وإن كان فيما دخل معه فيه وجب عليه السجود ، لكنّ التمسك بأخبار المتابعة يمنع هذا التفصيل ، بل اللازم التسوية في الثبوت - إن أمكن التمسك بها - وعدمه - إن لم يمكن - وكذا رواية عمّار وإن وردت في الفرض الثاني إلا أن يحتمل الخصوصية ، فيبقى الباقي على مقتضى الأصل ، واحتمال الخصوصية غير بعيد ، فكان مذهب الشيخ أشبه وإن خالف المشهور عملاً بالرواية المذكورة

(١) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ٣٣٦ .

(٢) جواهر الكلام (النجفي) ١٢ : ٤١٢ .

(٣) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ١ : ٤١٣ .

في القدر المتيقن .

ولو لم يسبقه الإمام فسها فيما أئتم به لزم المأموم السجود وإن كانت الرواية في غير ذلك ؛ لفهم عدم الخصوصية ، بل قد تشعر به سؤالاً وجواباً ، فافهم .

ولو انفرد المأموم ثم سها الإمام فالظاهر عدم السجود ؛ للأصل .

ثم إنه بناء على ما اخترناه لا يجب على المأموم السجود للسهو بمجرد أن يرى الإمام قد سجد وإن لم يعلم سهوه في هذه الصلاة ؛ لكون الشبهة موضوعية ، والأصل فيها البراءة .

وعن الشهيد في الذكرى ^(١) أنه يجب عليه السجود ؛ لأن الظاهر منه أنه يؤدي ما وجب عليه ، ولعدم مشروعية التطوع بها .

وفيه : أن الظاهر المذكور لو سلم فهو أعم من الدعوى ؛ لجواز كونه واجباً للسهو في صلاة أخرى ، وبهذا الاحتمال يندفع إثبات الدعوى بالوجه الثاني على تقدير صحته ، كما لا يخفى .

وأما لو اختص السهو بالمأموم فعن مجمع البرهان ^(٢) والغرية ^(٣) والأربعين ^(٤) والمنتهى ^(٥) وفي الحقائق ^(٦) والجواهر ^(٧) أنه لا خلاف في عدم وجوب شيء على الإمام ؛ وكأنه للأصل .

(١) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤ : ٥٩ ، في الخلل الواقع في الصلاة .

(٢) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٣ : ١٤١ .

(٣) حكاة عنه في مفتاح الكرامة ٩ : ٤٥٥ .

(٤) الأربعين (المجلسي) : ٥٢٨ ، في حديث ٣٥ ليس على الإمام سهو .

(٥) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ١ : ٤١٣ .

(٦) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ٢٨١ .

(٧) جواهر الكلام (النجفي) ١٢ : ٤١٢ .

وهل يجب على المأموم أن يأتي بموجب سهوه ؟ كما هو المحكي عن المنتهى ^(١) والمختلف ^(٢) والتحرير ^(٣) وفوائد الشرائع ^(٤) وتعليق الإرشاد ^(٥) ومجمع البرهان ^(٦) والشافعية ^(٧) والمفاتيح ^(٨) وعن الأربعين ^(٩) والرياض ^(١٠) أنه الأشهر ، بل عن المجمع ^(١١) أنه المشهور .

أو لا يجب ؟ كما هو المحكي عن ظاهر الفقيه ^(١٢) والمقنع ^(١٣) والمبسوط ^(١٤) والكافي ^(١٥) وصريح جُمْل العلم والعمل ^(١٦) والخلاف ^(١٧)

(١) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ١ : ٤١٢ .

(٢) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٢٧ .

(٣) تحرير الأحكام (العلامة الحلي) ١ : ٤٩ .

(٤) حياة المحقق الكركي وآثاره ، تحقيق الشيخ محمد الحسون ، فوائد الشرائع ١٠ : ٢٠٧ .

(٥) حياة المحقق الكركي وآثاره ، تحقيق الشيخ محمد الحسون ، حاشية إرشاد الأذهان ، أحكام الخلل ٩ : ١١٨ .

(٦) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٣ : ١٤١ .

(٧) حكاة عنه في مفتاح الكرامة ٩ : ٤٥٦ .

(٨) مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ١ : ١٧٩ .

(٩) الأربعين (المجلسي) : ٥٣٠ ، في حديث ٣٥ ليس على الإمام سهو .

(١٠) رياض المسائل (الطباطبائي) ٤ : ٢٥٤ .

(١١) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٣ : ١٣٩ و ١٤١ .

(١٢) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١ : ٤٠٦ ، في صلاة الجماعة ذيل الحديث ١٢٠٧ .

(١٣) المقنع (المفيد) : ١١٠ .

(١٤) المبسوط (الطوسي) ١ : ١٢٣ .

(١٥) لم نعثر على ذلك في كافي الحلبي والذي يظهر من العبارة أنه مراده . نعم هو

مذكور في الكافي (الكليني) ٣ : ٣٦٠ .

(١٦) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ، المجموعة الثالثة) ٤١ : في الجماعة .

(١٧) الخلاف (الطوسي) ١ : ٤٦٣ ، المسألة ٢٠٦ .

والمعتبر (١) والتذكرة (٢) والذكرى (٣) والموجز الحاوي (٤) وكشف الالتباس (٥) والمقاصد (٦)، بل عن الخلاف (٧) الإجماع عليه، وعن علم الهدى (٨) أنه نقله عن جميع الفقهاء إلا مكحولاً (٩)، وعن كشف الالتباس (١٠) أنه المشهور بين أصحابنا، قولان.

واستدل للأول بوجوه:

[الوجه الأول: ما دلّ من الأخبار على عدم ضمان الإمام لصلاة من خلفه:

منها رواية زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإمام يضمن صلاة القوم؟ قال: «لا» (١١).

(١) المعتبر في شرح المختصر (المحقق الحلي) ٢: ٣٩٥.

(٢) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣: ٣٢٣.

(٣) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ٥٧.

(٤) الموجز الحاوي (الرسائل العشر) ١٠٦.

(٥) كشف الالتباس: ١٦٨، س ١٧. (مخطوط في مكتبة ملك برقم ٢٧٣٣). نقلا عن

هامش مفتاح الكرامة ٩: ٤٥٧. واسم الكتاب الكامل: كشف الالتباس عن موجز أبي

العباس وهو اسم لشرح «الموجز» الحاوي للفتاوى ولتكاليف الناس، تصنيف أبي

العباس أحمد بن فهد الحلي، والشرح لتلميذه الشيخ مفلح بن الحسن الصيمري.

(٦) المقاصد العلية (الشهيد الثاني) ٣٢٨.

(٧) الخلاف (الطوسي) ١: ٤٦٣ المسألة ٢٠٦.

(٨) راجع: ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ٥٨.

(٩) مكحول الشامي: هو أبو عبد الله أو أبو أيوب ابن أبي مسلم بن شاذل بن سعد

الكابلي الهذلي، مولا هم الدمشقي، روى تدليسا عن أبي وعادة بن الصامت وعائشة

وأم أيمن وغيرهم. وروى عنه الأوزاعي وعبد الرحمن بن يزيد والحجاج بن أرطاة

وغيرهم، وقد اختلف في وثاقته، مات سنة ١١٣ وقيل ١١٢. انظر: أسد الغابة ٤:

٤١٢، تهذيب التهذيب ١٠: ٢٨٩، وشذرات الذهب ١: ١٤٦، وطبقات الفقهاء: ٥٣،

ومرآة الجنان ١: ٢٤٣.

(١٠) كشف الالتباس: ١٦٨، س ١٨. (مخطوط في مكتبة ملك برقم ٢٧٣٣)، نقلا عن

هامش مفتاح الكرامة ٩: ٤٥٧.

(١١) الوسائل ٨: ٣٥٤، ب ٣٠ من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤ [١٠٨٨٣].

وروايته الأخرى ، قال : سألت أحدهما عن رجل صَلَّى بقوم فأخبرهم أَنَّهُ لم يكن على وضوء ، قال : « يتم القوم صلاتهم : فَإِنَّه ليس على الإمام ضمان » ^(١) .

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت أَيْضَمِنُ الإمام الصلاة ؟ قال : « لا ، ليس بضامن » ^(٢) .

ورواية الحسين بن بشير كما عن التهذيب ^(٣) وابن كثير كما عن الفقيه ^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام : أَنَّهُ سَأَلَهُ عن القراءة خلف الإمام ، فقال : « لا . إِنْ الإمام ضامن للقراءة ، وليس يضمن الإمام صلاة من خلفه ، إِنَّمَا يضمن القراءة » ^(٥) .

ورواية معاوية بن وهب : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : يضمن الإمام صلاة الفريضة ؟ فَإِنْ هُوَ لاء يزعمون أَنَّهُ يضمن ، فقال : « لا يضمن ، أَيَّ شَيْءٍ يضمن إِلَّا أَنْ يَصَلِّيَ بِهِمْ جَنْباً أَوْ عَلَى غَيْر طَهَر » ^(٦) .

[الوجه] الثاني : إطلاق ما دلَّ على وجوب سجود السهو لأسبابه من غير تفصيل بين المأموم والمنفرد .

(١) الوسائل ٨ : ٣٧١ ، ب ٣٦ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٢ [١٠٩٣٣] . مع اختلاف طفيف .

(٢) الوسائل ٨ : ٣٥٣ ، ب ٣٠ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٢ [١٠٨٨١] .

(٣) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٣ : ٢٧٩ ، ح ٨٢٠ .

(٤) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١ : ٣٧٧ ، ح ١١٠٣ .

(٥) الوسائل ٨ : ٣٥٣ ، ب ٣٠ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ١ [١٠٨٨٠] .

(٦) الوسائل ٨ : ٣٧٣ ، ب ٣٦ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٦ [١٠٩٣٧] . وهي رواية عبد الرحمن بن الحجاج .

[الوجه] الثالث : خصوص رواية عبد الرحمن : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة يقول : أقيموا صفوفكم ، قال : « يتم صلاته ثم يسجد سجدتين » ^(١) ، لكون الظاهر أن الرجل المتكلم مأموم .

وخبر منهل القصاب : قلت لأبي عبد الله عليه السلام أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام ، فقال : « إذا سلم فاسجد سجدتين ، ولا تهب » ^(٢) .

واستدلّ للقول الآخر :

بموثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل سها خلف الإمام بعدما افتتح الصلاة فلم يقل شيئاً ولم يكبر ولم يسبح ولم يتشهد حتى سلم فقال : « قد جازت صلاته ، وليس عليه شيء إذا سها خلف الإمام ، ولا سجدا السهو ؛ لأنّ الإمام ضامن لصلاة من خلفه » ^(٣) .

وروايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل ينسى وهو خلف الإمام أن يسبح في السجود أو في الركوع أو نسي أن يقول شيئاً بين السجدتين فقال : « ليس عليه شيء » ^(٤) .

وبما دلّ على نفي السهو على المأموم كقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية حفص ابن البختري : « ليس على الإمام سهو ، ولا على من خلف الإمام سهو » ^(٥) .

وفي رواية إبراهيم بن هاشم المحكية عن نوادره : « وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسهه الإمام » ^(٦) .

(١) الوسائل ٨ : ٢٠٥ ، ب ٤ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ١ [١٠٤٣٥] .

(٢) المصدر السابق : ٢٤١ ، ب ٢٤ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٨ [١٠٥٣٨] .

(٣) المصدر السابق : ح ٥ [١٠٥٣٧] .

(٤) المصدر السابق : ح ٤ [١٠٥٣٦] .

(٥) المصدر السابق : ح ٨ [١٠٥٤٠] .

(٦) المصدر السابق : ٢٤٠ ، ب ٢٤ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٣ [١٠٥٣٥] .

وبخبر محمد بن سهل عن الرضا عليه السلام قال : « الإمام يحمل أوهام من خلفه إلا تكبيرة الإحرام » ^(١) . أو تبديل « الإحرام » بـ « الافتتاح » كما عن الكليني نذكر ^(٢) والشيخ عليه السلام ^(٣) .

وفيما عدا الأول منها ضعف ظاهر :

أما رواية عمّار الثانية فقد عرفت الجواب فيما تقدّم .

وأما رواية حفص فهي محمولة على رواية إبراهيم : لوحدة السوق ، على أنّ العمل بظاهرها لم يكن ظاهراً من أحد من علمائنا عليه السلام .

وأما رواية إبراهيم فالمتمأمل فيها يظهر له أنّ المراد الشك في عدد الركعات كما هو واضح .

وأما رواية ابن سهل فمعارضة بما دلّ على نفي الضمان ، والترجيح لها ؛ لكثرتها ومخالفتها للعامة الذين جعل الله تعالى الرشد في خلافهم ^(٤) .

وتشير إلى ذلك رواية معاوية بن وهب المتقدمة . وعلى ذلك تحمل رواية عمّار ؛ فإنّها أختها ؛ وكأنّ من راجع أسئلة السائلين في روايات نفي الضمان - بضميمة رواية ابن وهب ونسبة المرتضى نفي السجود إلى جميع فقهاء الجمهور إلا مكحولاً - يكاد يقطع بأنّ روايتي عمّار ومحمد بن سهل واردتان مورد التقية ، على أنّ الحمل على التقية هو مقتضى الجمع حسب القواعد ؛ لعدم الجمع العرفي

(١) الوسائل ٨ : ٢٤٠ ، ب ٢٤ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٢ [١٠٥٣٤] .

(٢) الكافي (الكليني) ٣ : ٣٤٧ ، تحقيق : علي أكبر غفاري .

(٣) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٢ : ١٤٤ .

(٤) كما ورد في قوله عليه السلام : « دعوا ما وافق القوم ، فإنّ الرشد في خلافهم » . الوسائل ٢٧ :

بينها .

وأما حمل رواية القصَّاب على الاستحباب كما حكي عن الشهيد في الذكرى^(١) جمعاً بينها وبين رواية عَمَّار ، فليس جمعاً عرفياً ؛ لصراحة الثانية في نفي المشروعية بقرينة التعليل وإنَّ كلَّ شيء يسهُو عنه المأموم ممَّا عدا القراءة ممَّا لا يشرع له سجود السهو كالسهو عن القراءة ، فافهم ، والله تعالى أعلم .

أما لو اشترك الإمام والمأموم بالسهو ففي الحقائق : « لا خلاف ولا إشكال في لزوم العمل عليهما بما يقتضيه حكم ذلك السهو اتفاقاً في خصوصه أو اختلافاً : فالأوَّل : كما إذا تركا سجدة واحدة سهواً فذكرها بعد الركوع فإنَّهما يمضيان في الصلاة ويقضيان السجود بعدها اتفاقاً ، ويسجدان للسهو بناء على المشهور من وجوب سجود السهو في هذه المواضع^(٢) . ولو ذكرها قبل الركوع فإنَّهما يجلسان ويأتیان بها ثمَّ يستأنفان الركعة .

والثاني : كما إذا ذكر الإمام السجدة المنسية بعد الركوع والمأموم قبله ، فإنَّه يأتي المأموم بها ثمَّ يلحق الإمام ، وأما الإمام فإنَّه يقضيها بعد صلاته ، كما تقدَّم^(٣) ، انتهى .

ونحوه محكي الوسيلة^(٤) إلا أنَّه لم يدع الإجماع على ذلك ، لكن مقتضى أكثر أدلة القول بعدم ثبوت سجود على المأموم — لو اختص بالسهو — على عدم ثبوت حكم سهو عليه هاهنا ؛ لإطلاقها كما لا يخفى على من راجعها ، نعم يتجه

(١) ذكرى الشيعة (الشهيد الأوَّل) : ٢٢٣ ، الطبعة القديمة .

(٢) في نسخة الأصل : الموضع .

(٣) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ٢٨٠ . مع تفاوت يسير في العبارة .

(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ابن حمزة) : ١٠٢ .

ذلك على ما اخترناه من ثبوت حكم السهو عليه لو اختص به : لإطلاق الأدلة .

وكيف كان فلو اشتركا في السهو عملا بمقتضاه ، ولا يسقط عن أحدهما لو عصى الآخر .

وعن التذكرة : « لو اشترك السهو بينهما فإن سجد الإمام تبعه المأموم بنية الائتمام أو الانفرد إن شاء » ^(١) ، انتهى .

وكأنَّ الأشبه الثاني ؛ لعدم ثبوت مشروعية الائتمام ، وما دلَّ على مشروعية الائتمام في الصلاة لا يقتضي ذلك الخروج عنها بالتسليم ، كما لا يخفى ، والله تعالى هو العالم .

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه الرسالة المختصرة ، والحمد لله سبحانه على توفيقه للإتمام والفوز بسعادة الإكمال والاختتام ، وقد اتفق ذلك على سبب المتفق سابع عشر صفر المظفر بيد مؤلفه المذنب محسن خلف العلامة المرحوم السيد مهدي الحكيم الطباطبائي في سنة ١٣٣٤ للهجرة النبوية على مهاجرها أفضل السلام وأكمل التحية .

(١) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣ : ٣٢٥ .

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت / ١٠

□ إعداد : التحرير

المجلد العاشر من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً
لمذهب أهل البيت) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م



يقع الجزء العاشر من موسوعة الفقه
الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت في
(٥٤٢) صفحة من القطع الكبير
(- الرحلي) .

واشتمل الكتاب على ثلاثة وثلاثين
عنواناً ، بدأت بـ (أرش) ، وانتهت بـ
(استبراء) ، وقد اشتمل هذا المجلد من
الموسوعة على أربعة أنواع من العناوين :

أصلية وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأول (أرش) ، ومثال الثاني (إزار) ، ومثال الثالث (إرضاع) ، ومثال الرابع (أضرار) .

وقد توزعت عناوين هذا المجلد من الموسوعة كالتالي : تسعة من العناوين الأصلية ، واثنان عشر من العناوين الفرعية والعناوين التأليفية ، واثنان عشر من عناوين الدلالة

وليعلم أنه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك ، بل المراد بالعناوين الأصلية هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها ؛ وذلك لكون اللفظ هو المظنة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب ، لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرد أن تذكر .

بخلاف العناوين الفرعية (= عناوين الإحالة) ، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها .

وأما عناوين الدلالة فهي العناوين التي يحال البحث فيها كاملاً إلى عنوان آخر لاشتراكه معه في المعنى ويختلف عنه في اللفظ أو يشترك معه في المادة ويختلف عنه في الهيئة أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وبإينه ، كما ورد بيان ذلك مفصلاً في مقدمة الموسوعة ، فراجع ^(١) .

وأما العناوين التأليفية فهي برزخ بين العناوين الأصلية والفرعية ، ووجه شبهها بالأصلية من ناحية استيعاب كافة الفروع والأحكام المرتبطة به ، ووجه شبهها بالفرعية من ناحية عدم استيعاب البحث في كلّ حكم حكم ، لا على مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال .

وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلد كلّها ، لذا نقتصر على بعضها ، وقد وقع اختيارنا على عنوانين : أحدهما أصلي ، والآخر فرعي .

البحث الأول : عنوان (أرش) ، وهو البحث الأول الذي تصدر هذا المجلد ، والذي كان من العناوين الأصلية ، وكان بحثاً موسعاً جداً بحيث استوعب ما يربو على التسعين صفحة . وقد انعقد بحث (أرش) في ثلاثة محاور :

المحور الأول : التعريف ، فقد درجت الموسوعة الفقهية على الشروع به عادة ، حيث ذكر للأرش لغة عدة معانٍ ، منها : ما يأخذه المجني عليه في الجراحات وما يأخذه المشتري من البائع إذا اطلع على عيب في المبيع .

وأما اصطلاحاً : فيطلق في لسان الفقهاء على ما يؤخذ في المعاوضة بدل نقص أو عيب في أحد العوضين ، أو نقص في عين أو منفعة مضمونة باليد ، كما في الغصب وغيره ، وعلى ما يدفع بدل جنائية لم يقدر لها في الشرع مقدّر ، وعلى عوض البكارة وغير ذلك ، وكلّ هذه المعاني مأخوذة من المعنى اللغوي نفسه .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة ، فقد تطرّق البحث الى بعض العناوين التي لها نحو علاقة بالعنوان المبحوث عنه (أرش) والغرض من ذلك هو تبيين مدى الارتباط بينها وبينه كي يحصل تحديد دقيق لعنوان البحث الأصلي ، ولا يختلط بغيره من العناوين الأخرى .

ومن هنا يمكن القول بأنّ المحور الثاني هو من مكّملات المحور الأول ، وكلاهما ينصبّان على أمر واحد ، وهو دراسة العنوان وبحثه تصوراً .

وقد تمّ التعرّض في هذا المحور الى ثلاثة عناوين ، وهي :

١ - **الغرامة :** ما يلزم أداؤه تعويضاً أو عقوبة وتاديباً ، سواء كان موجب الغرامة المعاوضة أو اليد أو الجنائية .

وحيث إنّهُ وقع الخلاف في كون أرش المعاوضة جزءاً من الثمن وعدمه ، فبناءً على الأول لا يكون غرامة ، بل هو جزء من الثمن يُسترجع بخلافه على الثاني .

٢ - الحكومة : ما يجب بالجناية على ما ليس له مقدّر في الشرع ، وتسمّى بالأرّش أيضاً ، إلا أنّ الأرّش يطلق على ما كان بجناية أو معاوضة أو يد ، أي إنّهُ أعمّ مطلقاً من الحكومة .

٣ - الدية : وهي المال الواجب بالجناية ممّا له مقدّر في الشرع في مقابل ما ليس له مقدّر وهو الأرّش أو الحكومة ، وقد تطلق الدية على الأعمّ ممّا له مقدّر وما ليس له مقدّر ، لكن دون العكس ، أي لا يطلق الأرّش أو الحكومة على ما له مقدّر شرعاً .

المحور الثالث : موجبات الأرّش .

وهذا هو المحور المهم والأساس في البحث : لأنّه يتكلّف بالبحث التصديقي ، حيث يتمّ التعرّض للفروع والأحكام والأقوال المطروحة فيها والأدلة المثبتة لها والمناقشات الواردة عليها .

انطلق البحث من حقيقة وهي : إنّ الموجب للأرّش هو العيب أو النقص المضمون ، إلا أنّ سبب ضمان المعيب أو الناقص مختلف ، وقد ذكر هنا ثلاثة أسباب : الأرّش في المعاوضة ، وأرّش الجناية ، والأرّش في ضمان الغرامة (= اليد أو الاتلاف) .

وقد تركّز البحث على الأول وبشكل مفصّل بحيث استغرق بحثه ما يربو على الثمانين صفحة في حين اكتفي بالبيان الإجمالي بالنسبة الى الأخيرين وإرجاع القارئ الى مواضع أخرى لبحثهما مفصّلاً ، ولم يتجاوز بحثهما هنا سوى صفحتين أو ثلاث.

العنوان الأول : أرّش العيب في المعاوضة

وبحث تحته أحد عشر فرعاً أغلبها يرتبط بالأرّش في البيع ، وهي :

١ - التخيير بين الأرض وردّ المبيع :

لا خلاف في أنّ ظهور العيب في المبيع يقتضي جواز أخذ الأرض ، أو ردّ المبيع في الجملة ، لكن وقع البحث في ثبوت الأرض ابتداءً على نحو التخيير بينه وبين الردّ ، كما اختاره المشهور ، أو اختصاصه بصورة عدم إمكان الردّ بسبب التصرف المانع أو تلف العين أو غير ذلك من مسقطات الردّ ، وما هو المستفاد من الأدلة ؟

وقد طرحت تسعة أدلة للقول المشهور ، لم يخلُ أكثرها من المناقشة ، بل كلّها .

٢ - تخريج الأرض على القاعدة :

وفي ذلك موقفان :

الأول : أنّ ثبوت الأرض على طبق القاعدة .

الثاني : أنّ ثبوت الأرض لقيام الدليل الخاص عليه وعلى خلاف القاعدة .

٣ - حقيقة ضمان الأرض :

وهنا يُسطر البحث في : هل هي من ضمان المعاوضة ، أو من ضمان اليد ، أو هي أمر خارج عنهما ثبتت بالتعبد ؟

٤ - ثبوت الأرض في الثمن المعيوب :

صرّح بعضهم بعدم الفرق بين ظهور العيب في الثمن أو المثلث استناداً إلى قاعدة نفي الضرر وإلى إلغاء الخصوصية .

٥ - حكم الأرض في سائر المعاوضات :

لو ظهر عيب في العوض في غير البيع من سائر المعاوضات كالإجارة

والصلح ، بل وغير المعاوضات ممّا يشتمل على عوض ، كما لو ظهر العيب في المهر أو عوض الخلع ، فقد وقع خلاف في تعميم القول بثبوت الأرش وعدمه . ومنشأ الخلاف بحسب مقتضى الصناعة ، هو : هل إنّ ثبوت الأرش في البيع على طبق القاعدة أو لا ؟

اختار الأكثر عدم ثبوت الأرش في غير البيع في حين ذهب آخرون إلى ثبوت الأرش ؛ لذا صرّح بعضهم بثبوته في الإجارة إذا ظهر عيب في العين المستأجرة . ولو ظهر العيب في الأجرة فعند المشهور ثبوت الأرش .

٦ - حكم الأرش في العيب الحادث بعد العقد :

وفي ذلك عدّة حالات :

الحالة الأولى : إذا كان العيب غير مستند إلى فعل أحد ففيه قولان : الثبوت وعدمه .

الحالة الثانية : إذا كان العيب مستنداً إلى المشتري فلا يثبت له الأرش ولا الردّ .

الحالة الثالثة : إذا كان العيب مستنداً إلى البائع أو شخص أجنبي فيثبت الضمان ، والظاهر إنّ من ضمان المعاوضة .

لكن وقع بحث في ثبوت خيار الردّ وعدمه .

٧ - مقدار أرش العيب :

إنّ الأرش الذي يجب دفعه هو التفاوت بين قيمة الصحيح وقيمة المعيب ، لكن هل المراد التفاوت بحسب القيمة الواقعية ، أو بحسب القيمة المسماة في المعاملة ؟ المعروف بين فقهاء أهل البيت (عليه السلام) الثاني .

هذا كلّّه بالنسبة إلى المثلّث ، وأمّا بالنسبة إلى الثمن لو كان عروضاً فقد

صرّح بعض بكونه كذلك .

٨ - دفع الأرض من غير الثمن المسمّى :

القول الأول : جواز الدفع من غير الثمن .

القول الثاني : تعيّن دفع الأرض من عين الثمن .

٩ - تعيّن الأرض من النقدين :

بناءً على القول بعدم تعيّن الدفع من عين الثمن ، هل يتعيّن الأرض بدفعه من النقدين أو لا ؟ صرّح بعض باللزوم ، واستظهر من بعض عدم تعيّن دفعه من النقود .

هذا فيما إذا كانت المعاوضة بين الأجناس والنقود ، وأمّا إذا كانت بين الأجناس فظاهر البعض تعيّن النقود أيضاً ، ومال آخرون الى العدم .

والمراد بتعيّن النقدين : أنّه الحكم الثابت في حال الخصومة والنزاع ، وأمّا مع التراضي على غيرهما فلا إشكال في جواز الدفع من غيرهما ، كما صرّحوا بذلك .

أجل ، وقع البحث في أنّ المدفوع حينئذٍ هل يكون هو عين الأرض أو بدله ؟

١٠ - استغراق الأرض لجميع الثمن :

وفي ذلك صورتان :

الصورة الأولى : العيب الحادث قبل العقد ، قال بعض بعدم معقولية كون الأرض مستغرقةً للثمن ؛ لبطلان البيع ، وفصل آخر بين العيب الخارجي الذي يُخرج المعيب عن المالية ، وبين كون العيب اعتبارياً كتعلّق حق الجناية بالمبيع الموجب للاسترقاق أو القصاص أو الدية كاملة فلا وجه للبطلان .

ويظهر من ثالث ثبوت الأرض في العيب المستوعب المتقدم على العقد .

الصورة الثانية : العيب الحادث بعد العقد وقبل القبض أو في زمان الخيار ، وقد اتضح من الصورة السابقة ثبوت الأرش فيما لو كان العيب اعتبارياً ، وأما إذا كان خارجياً فظاهر بعض عدّه من تلف وصف المالية فيوجب الخيار ويُتعلّق الأرش حينئذٍ . واعتبر آخر أنّ هذه الصورة لا ربط لها بأرش المعاوضة ، بل هو ضمان خاص أجنبي عن الأرش .

١١ - كيفية تقدير الأرش :

لدى الجهل بتقدير الأرش يُرجع إلى المقومّ العارف بالقيمة . وهنا بحث :

أ - شروط المقومّ ، فهل يشترط فيه ما يشترط في الشهادة من العدالة والتعدّد وغيرهما ؟

ب - حكم تعدّر التقويم ، لو تعدّر التقويم لفقد أهل الخبرة ، أو عدم توفرّ الشروط اللازمة فيهم ، أو لغير ذلك ، فهل يُكتفى بالظنّ ، أو يؤخذ بالأقلّ ، أو الأكثر ، أو يُصار إلى الصلح ؟ وجوه ، ذكرها الفقهاء ، واختار بعضهم بعض تلك الوجوه أقوالاً .

ج - الزمان الذي يكون عليه مدار التقويم ، فهل المدار على قيمة يوم العقد ، أو قيمة يوم القبض ، أو أقلّ الأمرين من يوم العقد إلى يوم القبض ، أو حال استحقاق الأرش باختياره ، أو بحصول المانع من الردّ ؟ احتمالات ، ذكروا لكلّ منها وجهه .

د - اختلاف المقومّين ، ذهب معظم الفقهاء المتقدمين إلى أنّه يؤخذ بالأوسط ، والمراد به : قيمة منتزعة من المجموع نسبتها إليه هي نسبة الواحد إلى عدد تلك القيم ، فمن القيمتين نصف مجموعهما ، ومن الثلاثة ثلث ، وهكذا .

في حين ذهب أكثر المتأخرين إلى وجوه أخرى تصل إلى سبعة .

هـ - طريقة الجمع عند اختلاف المقومين :

الطريق الأول : ما هو المعروف من لحاظ قيمتي الصحيح وقيمتي المعيب وتنصيف كل من القيمتين ، وهو المراد بالقيمة المنتزعة . من القيمتين .
الطريق الثاني : الرجوع الى البيّنة في مقدار التفاوت ، ويجمع بين البيّنات فيه من غير ملاحظة القيم .

العنوان الثاني : أرش الجناية

أرش الجناية هو المال الواجب بالجناية على عضو أو طرف أو منفعة ليس له مقدّر شرعي ، ويسمّى بالحكومة أيضاً .
وطريقة حساب أرش الجناية لدى المشهور أن يفرض الحرّ مملوكاً فيقوم صحيحاً مرةً ومع الجناية أخرى ويؤخذ من الجاني ما به التفاوت .
وإن لم توجب الجناية تفاوتاً فالأمر بيد الحاكم له أن يأخذ من الجاني ما يرى فيه مصلحة . وذهب بعض الى كون الأرش بيد الحاكم مطلقاً وإن استعان بالمقومين .

العنوان الثالث : أرش العيب في ضمان الغرامة

أرش اليد هو المال الواجب عوضاً عن عيب أو نقص عين أو منفعة مضمونة باليد . وموارده كثيرة ، كضمان الغاصب أرش نقص العين المغصوبة ، وكضمان المقبوض بالعقد الفاسد ؛ كل ذلك لعموم (على اليد) .

البحث الثاني : عنوان (أضرار) ، وهو من العناوين الفرعية ، وكان مختصراً بحيث لم يتجاوز الثلاث صفحات ^(٢) .

وقد نظم هذا البحث على صغره في محورين :

المحور الأول : التعريف ، وقد بُدئ ببيان المعنى اللغوي ، حيث ذكر أن الأزلام لغة : جمع زلم يفتح الزاي وضمها مع فتح اللام كَجَلَمَ وصرَّد : وهي القداح - أي السهام - لا ريش لها ولا نصل ، كان العرب يستقسمون بها في الجاهلية .

ومن الطريف أنه تعرَّض في هذا البحث الى كيفية استقسام العرب بالأزلام وأن المنقول في ذلك طريقتان ، ثم أخذ في توضيحهما .

الطريقة الاولى - وهي الأكثر في كتب اللغة - : أنهم كانوا يستقسمون بها في امور حياتهم ، يكتبون على بعضها (افعل) وعلى بعضها (لا تفعل) .

وقيل : يكتب على بعضها (أمرني ربي) وعلى بعضها (نهاني ربي) وبعضها غفل ولم يكتب عليه شيء ، وتوضع في وعاء ، فإذا أراد أحدهم سفراً أو نكاحاً أخرج قدحاً ، فإن خرج ما فيه الأمر مضى لقصده ، وإن خرج ما فيه النهي كف ، وإذا خرج ما ليس عليه شيء أعاد .

وقيل : توضع في الكعبة ، ويقوم سدة البيت بالاستقسام .

الطريقة الثانية : أنهم كانوا يستقسمون بها لحم الجوز حيث كان يجتمع العشرة من الرجال فيشترون بغيراً فيما بينهم وينحرونه ويقسمونه عشرة أجزاء - وقيل : ثمانية وعشرين جزء - وكان لهم عشرة قداح معروفة بينهم لها أسماء : سبعة منها لها أسهم ، وثلاثة لا أنصباء لها ، فيجعلونها في خريطة ويضعونها على يد من يتقون به ، فيحركها ويدخل يده ويخرج باسم كل رجل قدحاً ، فمن خرج له قدح من الأقداح التي لا أنصباء لها لم يأخذ شيئاً وألزم بأداء ثلث قيمة البعير ، فلا يزال يخرج واحداً بعد واحد حتى يأخذ أصحاب الأنصباء السبعة أنصباءهم ، ويغرم الثلاثة الذين لا أنصباء لهم قيمة البعير .

وقيل : إن هذا المعنى هو المراد بالأزلام في المشهور والرواية عن النبي (ص) . ثم استنتج من ذلك : الذي يظهر من ذلك أن الأزلام منها ما هو مخصص

للاستقسام بها في الامور الحياتية ، ومنها ما هو مخصّص لاستقسام لحم
الجزور . هذا كلّ في اللغة .

وأفاد بأنّه : ليس للازلام اصطلاح ففهي خاص ، وإنما ترد بنفس معناها اللغوي .

المحور الثاني : الاحكام ومواطن البحث :

وقد تعرّض فيه الى ثلاثة أحكام ، وهي :

١ - الاستقسام بالأزلام ، وحكمه الحرمة استناداً الى الكتاب والسنة ، وقد
أحيل تفصيله الى مصطلح (استقسام) .

٢ - صنع الأزلام والمعاملة عليها واقتنائوها والانتفاع بها ، وقد صرح بعض
الفقهاء بحرمة اقتنائها ووجوب إتلافها وإخراجها عن صورتها ، ولم يتعرّض بقية
الفقهاء لحكم الازلام من هذه الجهة بالخصوص . وقد أحيل البحث الى عناوين
اخرى (آلات ، قمار ، كسب) .

٣ - طهارة الأزلام ، وهي تابعة في ذلك الى مادتها ، ولا دلالة في الآية :
﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ ... ﴾ على نجاستها بالمعنى
المصطلح .

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١ : ٩٥ - ٩٩ .
(٢) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٠ : ٣٢١ - ٣٢٣ .

اختصاصات النبي ﷺ^(١)

أولاً - التعريف :

وأما النبيّ فسيأتي معناه ، وأنه
المنبئ والمخير عن الله تعالى وعن
الغيب^(٣) .

الاختصاص : انفراد الشخص أو
الشيء بما لا يشاركه فيه غيره ممّا
يتحدّ معه في العنوان المعتبر في
الحكم . هذا مع كونه لازماً .

لكنّ المراد به هنا : شخص
النبيّ محمد ﷺ دون غيره من
الأنبياء ﷺ .

ولو جعلناه متعدّياً فمعناه :
جعل الشخص أو الشيء منفرداً
كذلك^(٢) . (انظر : اختصاص)

فاختصاصات النبي هي الأحكام
والتشريعات الخاصّة بنبيّنا
محمد ﷺ .

والمراد من الاختصاص هنا يمكن
أن يكون الأوّل بلحاظ تفرّده
بأحكام فقهية لم يُشاركه أحدٌ من
المكلّفين فيها رغم اتّحادهم معه في
عنوان التكليف .

ثانياً - الأحكام :

خصّ الله سبحانه نبيّنا
محمد ﷺ بأحكام لم يثبتها بحقّ
أحد من المكلّفين ، تعرّض بعض
فقهائنا لها في كتبهم^(٤) ، ويمكن
تصنيف ما اختصّ به رسول

كما يمكن أن يكون الثاني بلحاظ
جعل الشارع المقدّس تلك الأحكام
من متفرّداته ومختصّاته ﷺ .

الله ﷻ إلى صنفين : ما ثبت بحقه ، وما ثبت بحق غيره له :

أ - ما ثبت في حقه ﷻ :

وهو على أقسام :

الأول - الأحكام الوجوبية :

وهي عدة :

١ - السواك .

٢ - صلاة الوتر .

٣ - الأضحية .

فإن هذه الثلاثة واجبة على رسول الله ﷺ دون غيره من المكلفين ؛ لقوله ﷺ : « ثلاث كتب عليّ ولم تكتب عليكم : السواك والوتر والأضحية » ^(٥) .

وفي خبر آخر : « كتب عليّ الوتر ولم يكتب عليكم ، وكتب عليّ السواك ولم يكتب عليكم ، وكتب عليّ الأضحية ولم يكتب عليكم » ^(٦) .

وبموجبهما أفتى بعض فقهاءنا بالوجوب ^(٧) .

لكن الروایتين ضعيفتا السند ، ولم يرد في كتبنا ما يدل على وجوب السواك والأضحية عليه ﷻ .

وأما الوتر فهي وإن لم ترد بخصوصها رواية تدل على وجوبها على النبي ﷺ كالسواك والأضحية لكن سياقي ما يدل على وجوب صلاة الليل عليه ، فتكون واجبة بوجوبها إن عدت من جملةها .

٤ - قيام الليل : فإنه واجب

عليه ﷺ ؛ لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ ﴾ (*) قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (*) نَفْسَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (*) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ﴿ ... ﴾ ﴿ إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا ﴾ ^(٨) ، ولقوله تعالى : ﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَخْمُودًا ﴾ ^(٩) .

وروى عمّار الساباطي أنه قال :

كنا جلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام بنى فقال له رجل : ما تقول في

والأصل في ذلك أنه ﷺ أثر لنفسه الفقر والصبر عليه ، فأمر بتخير نسائه بين مفارقتها واختيار زينة الحياة الدنيا وبين مصاحبته والصبر على مرارة الفقر ؛ لئلا يكون مكرهاً لهنّ على ما لا يجب عليهنّ (١٤) .

وهذا أفق فقهاؤنا (١٥) .

٦ - إنكار المنكر وإظهاره : يجب على رسول الله ﷺ إذا رأى المنكر أن يُنكره ، ويُظهر هذا الإنكار للناس ؛ لأنّ سكوته مع العلم بكون الفعل منكراً إقرار له ، وإقراره مع عدم المانع من الردع عنه كاشف عن جوازه ؛ لأنّه مبلغ عن الله ، معصوم في تبليغه ، والمانع من الردع مفقود لتكفل الله سبحانه حمايته والدفاع عنه ؛ لقوله عزّ وجلّ : ﴿ وَاللَّهُ يَعَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾ (١٦) ، فبدل سكوته وعدم إنكاره على جوازه مع أنّه منكر فرضاً ، ويثبت تعمّده المخالفة وهي ممنوعة عليه ؛ لعصمته ، ويثبت الوجوب المذكور .

النوافل ؟ قال : « فريضة » ، قال : ففرعنا وفرع الرجل ، فقال أبو عبد الله ﷺ : « إمّا أعني صلاة الليل على رسول الله ﷺ ، إنّ الله يقول : ﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ ﴾ » (١٠) . وقد أفق بعض فقهاءنا بذلك (١١) .

لكن خالف بعض الفقهاء فذهبوا إلى أنّ الآية المتقدّمة تدلّ على الاستحباب ، وأنّ الوجوب الثابت بالآيات الأخرى منسوخ بهذه الآية (١٢) .

٥ - تخيير النساء : فإنّ الله أوجب على رسوله محمد ﷺ أن يخير نساءه بين مصاحبته والبقاء معه على رباط الزوجيّة أو مفارقتها بقوله عزّ وجلّ : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً ﴾ (*) وإنّ كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْراً عَظِيماً ﴾ (١٣) .

وبالوجوب أفقَى كلِّ من تعرَّض
للمسألة من فقهاءنا (١٧).

ومَّا ذكرنا يظهر وجه اختصاصه
بالنبي ﷺ دون سائر المكلفين، بل
الإمام المعصوم عليه السلام أيضاً، وأكَّه
تكفل الله سبحانه وتعالى حماية
النبي ﷺ وحده.

الثاني - الأحكام التحريمية :

وهي عدة أيضاً :

١ - نزع لامة الحرب إذا لبسها
حتى يلقي العدو، فإنه حرام عليه
دون غيره، وقد صرح بالحرمة
بعض فقهاءنا (١٨)؛ استناداً
لقوله ﷺ: « ما كان لنبيٍّ إذا
لبس لامته أن ينزعها حتى يلقي
العدو » (١٩).

واللامة : عدة الحرب من
السلاح والدرع وغيرهما، وقيل :
هي الدرع حسب، وقيل : بل
السلاح (٢٠).

لكن الرواية غير مروية من
طرقنا، والطريق المذكور لم يثبت

اعتباره عندنا، على أن
دلالة الحديث على الحرمة غير
واضحة أيضاً.

٢ - الكتابة : لقوله تعالى :
﴿ وَلَا تَخْطُهُ بِيَمِينِكَ ﴾ (٢١).

٣ - إنشاد الشعر وتعليمه : لقوله
تعالى : ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا
يَنْبَغِي لَهُ ﴾ (٢٢).

وبحرمتهما أفقَى بعض
فقهاءنا (٢٣) وفي دلالة الآيتين على
الحرمة والنهي نظر؛ فإنهما جملتان
خبريتان، ونفي الابتغاء غير
الحرمة.

٤ - خائنة الأعين : وهي الغمز
بها إشارة إلى فعل أو أمر، خلافاً
لما يظهر أو يُشعر به الحال، سميت
بذلك لأنها تشبه الخيانة (٢٤)، فإن
ذلك حرام على النبي ﷺ دون
غيره؛ وذلك لقوله ﷺ: « لا
ينبغي لنبيٍّ أن تكون له خائنة
الأعين » (٢٥).

وقد أفقَى بالحرمة جمع من
فقهاءنا (٢٦).

منقوض بفعل الأئمة عليهم السلام . وفي الثاني بعدم انحصار فقدان الطول بالمهر ، فقد يحصل بالنفقة مع أن استغناء نكاحه عليه السلام عن المهر محل كلام . وفي الثالث والرابع يمنع كون ذلك مستلزماً للضعة ^(٣١) .

والتعليلات المذكورة لا تأتي في وطء الإمام بالملك ، بل قد دلّ على جوازه قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ ^(٣٢) ، وقوله : ﴿ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ﴾ ^(٣٣) ؛ ولذلك كانت مارية القبطية وصفيّة بنت حيي بن أخطب ملك يمينه عليه السلام حتى أسلمتا فأعتقهما وتزوجهما ^(٣٤) .

٦ - الزيادة في نسائه أو استبداهنّ : إذ حرّم ذلك على النبي عليه السلام بقوله تعالى : ﴿ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ ﴾ ^(٣٥) مكافأة على حسن صنيعهنّ معه ، حيث اخترن الله ورسوله والدار الآخرة على زينة

لكن استثنى بعضهم حال الحرب ^(٣٦) ؛ لما روي من أن رسول الله عليه السلام كان إذا أراد سفراً ورّى بغيره ^(٣٨) .

لكنّ كلتا الروایتين غير واردتين من طرفنا ، وفي دالتهما على المطلوب كلام .

٥ - نكاح الإمام بالعقد : ذكر الفقهاء في جملة خصائص النبي عليه السلام حرمة نكاح الإمام عليه بالعقد ؛ بأن يعقد عليها ويتزوجها وهي أمة لم تتحرّر بعد ^(٣٩) .

وعلّت الحرمة بأنّ نكاحها مشروط بالخوف من العنت ، وهو ممنوع بحق النبي عليه السلام ؛ لعصمته ، وبفقدان طول الحرّة ، ونكاحه مستغن عن المهر ابتداءً وانتهاءً ، وباستلزامه رقية الولد ، وتحكّم مالك الأمة في زوج النبي عليه السلام وهو ضعة للعنص ^(٤٠) .

لكن نوقش في الأول بأنّه إن صحّ شمل كلّ معصوم ، مع أنّه

الحياة الدنيا عندما خيرهن في فراقه والإقامة معه على الضيق ، واستمرَّ التحريم المذكور زماناً حتى نزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ﴾ (٣٦) . فنسخ الحكم بالتحريم لتكون المنة له بترك التزويج عليهن . وبه أفق جملته من فقهاءنا (٣٧) .

وقال بعض الجمهور : إنَّ التحريم لم ينسخ (٣٨) .

لكنَّ الوارد من طرفنا من الروايات أنَّ التحريم المذكور لم يقع ، وأنَّ هذه الخصوصية لم تحصل أصلاً .

ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ قال : - في حديث طويل - قلت : قوله تعالى : ﴿ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ ﴾ قال : « إنما عني به النساء اللاتي حرَّمنَّ عليه في هذه الآية : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ ... ﴾ (٣٩) - إلى آخر الآية - ولو كان الأمر كما يقولون كان قد حلَّ لكم ما لم يحلَّ له ، إنَّ أحدكم يستبدل كلما أراد ، ولكن ليس الأمر كما يقولون ، إنَّ الله عزَّ وجلَّ أحلَّ لنبيه ﷺ ما أراد من النساء إلا ما حرَّمنَّ عليه في هذه الآية التي في النساء » (٤٠) ومثله ما روي عن الباقر ﷺ (٤١) .

الثالث - الأحكام الترخيصة :

وهي عدة أحكام :

١ - نكاح ما زاد على الأربع بالعقد : فإِنَّه أُبيح لرسول الله ﷺ ذلك ؛ إذ توفي ﷺ عن تسع نساء ، وجمع بين إحدى عشرة .

٥ - الوصال : وهو الجمع بين الليل والنهار في الإمساك عن ترك الصوم بالنية ، أو تأخير العشاء إلى سحوره بالنية أيضاً بحيث يكون صائماً بمجموع ذلك الوقت (٥٠) .

وفسره الشيخ الطوسي والعلامة الحلبي بأن يطوي الليل بلا أكل ولا شرب مع صيام النهار ، لا أن يكون صائماً ؛ لأن الصيام في الليل لا ينعقد ، بل إذا دخل الليل صار الصائم مفطراً إجماعاً (٥١) .

غير أن ما ذكره نوقش فيه بأنه ليس من الوصال في شيء ما لم ينو الإمساك ؛ إذ تناول الطعام بعد دخول الليل غير واجب ، فلا يكون لإباحته خصوصية ينفرد بها عن غيره من المكلفين (٥٢) .

وعلى أية حال فقد جوز فقهاؤنا الوصال له دون غيره من أفراد أمته ؛ لقوله ﷺ - لما نهى عن الوصال ، وقيل له : إكّ تواصل - : « إني لست كأحدكم ، إني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني » (٥٣) .

واستدل له بآية التحليل المتقدمة ، وبفعله ﷺ ، إضافة إلى بعض الوجوه الاستحسانية (٤٢) . وبموجب ذلك أفتى فقهاؤها (٤٣) .

٢ - النكاح بغير مهر وبلفظ الهبة : ورد به القرآن الكريم عند قوله تعالى : ﴿ وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ﴾ (٤٤) فإنه جوز له النكاح بالهبة ، ومقتضاها عدم المهر أيضاً ، وإذا صح الإيجاب بذلك كان القبول بحسبه ؛ لاعتبار التطابق بينهما .

وجعله بعض فقهاء أهل السنة مقدمة للعقد (٤٥) ، لكن فتوى فقهائنا على كفاية ذلك (٤٦) .

٣ - ترك القسم بين زوجاته : فإنه جائز له على المشهور (٤٧) ؛ لقوله تعالى : ﴿ تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ ﴾ (٤٨) .

٤ - دخول مكة بغير إحرام : فإنه جائز له دون غيره من المكلفين الذين لا عذر لهم (٤٩) .

وفي خبر آخر : « إني أبيت عند ربّي فيطعمني ويسقيني » (٥٤) .

ومعناه : يقوتني ويغذيّني بوحيه ويغنيّني به عن الأكل والشرب ، لا أنّه يطعمه ويسقيه حقيقة ، وإلاّ لم يكن مواصلاً .

لكنّ الروایتين ضعيفتان ؛ لعدم ورودهما من طرقنا ، ولم يثبت دليل آخر جواز الوصال له .

ب - ما ثبت على غيره لأجله :

١ - حرمة زواجه على غيره (٥٥) ، فقد اتفق فقهاء المسلمين قاطبة على حرمة نكاح أزواجه اللائي توفيّ عنهنّ ، سواء في ذلك من دخل بهنّ أم لا ؛ لصدق عنوان الزوجيّة عليهنّ بمجرد العقد ، مع أنّه لم يمت صلوات الله وسلامه عليه عن زوجة غير مدخول بها قطّ .

وإنّما وقع الخلاف بينهم في من فارقهنّ حال حياته بفسخ أو طلاق

كالتي وجد بكسحها يياضاً والمستعيذة .

والدليل على التحريم قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا ﴾ (٥٦) ، واستظهر منها الاختصاص بمن مات عنهنّ من أزواجه دون من فارقهنّ حال حياته .

لكن نوقش في ذلك باحتمال كون من بعده متعلّقاً بالنكاح بأزواجه لكي يختصّ التحريم بهنّ فقط ؛ ولهذا السبب اختار المشهور من فقهاءنا ذلك ، وفي مقابل المشهور القول بعدم حرمة من فارقهنّ حال حياته والقول بمحرمة خصوص من دخل بهنّ حالها (٥٧) .

٢ - تحريم سؤال الغير زواجه شيئاً إلاّ من وراء حجاب (٥٨) ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ (٥٩) . ودلالتها على حكم خاص به

النبي ﷺ ، وإن كان سبب التحريم تكريمه وإباحة الحمى لنفسه وللمسلمين ؛ فإنه قد يثبت للإمام أيضاً^(٦٣) والاصطفاء من الغنيمة ؛ فإنه شامل للإمام أيضاً^(٦٤) ، وقضاء دين من مات معسراً^(٦٥) ، وغير ذلك .

كما عدّت من خصائص النبي ﷺ الكرامات التي كرّمه الله بها ككونه خاتم النبيين ، وكون أمته خير الأمم ، ونسخ الشرائع غير شريعته ، وغير ذلك ممّا لا دخل له بالفقه^(٦٦) ، ولعلّه تردّ إشارات الى بعضها في مصطلحات أخرى .

ممنوعة ، بل هي كسائر أدلّة الحجاب .

وقد ذكر بعض الفقهاء أموراً أخرى في خصائصه لا تختصّ به ، أو في اختصاصها به خلاف من جمعتها : وجوب مشاورة أصحابه في الأمر^(٦٧) ؛ فإنّها سيرة كلّ إمام على الظاهر ، وأخذ الطعام والشراب من مالكة وإن اضطرّ إليهما^(٦٨) ؛ فإنّه تطبيق لقواعد التزامه ، فيعمّ كلّ من حفظ حياته أهمّ من غيره ، وتحريم الصدقة الواجبة عليه والمندوبة - على قول -^(٦٩) ؛ فإنّ حكمها يعمّ كلّ من انتسب إلى هاشم جدّ

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ٨ : ٤٥٨ - ٤٦٦ .
- (٢) المفردات : ١٤٩ . القاموس المحيط ٢ : ٣٠١ .
- (٣) لسان العرب ١٤ : ٩ .
- (٤) المبسوط ٤ : ١٥٢ .
- (٥) المجموع ١٦ : ١٤٢ . السنن الكبرى (البيهقي) ٧ : ٣٩ .
- (٦) مسند أحمد ٢ : ٣١٧ . سنن الدارقطني ٤ : ٤٠ ، ح ٤٢ . السنن الكبرى (البيهقي) ٩ : ٢٦٤ .
- (٧) المبسوط ٤ : ١٥٢ . التذكرة ٢ : ٥٦٥ (حجية) . التحرير ٣ : ٤١٧ .
- (٨) المزمّل ١ - ٦ .
- (٩) الإسراء : ٧٩ .
- (١٠) الوسائل ٤ : ٦٨ ، ب ٤ من أعداد الفرائض ، ح ٦ .
- (١١) التذكرة ٢ : ٥٦٥ (حجية) .
- (١٢) المبسوط ٤ : ١٥٣ . التحرير ٣ : ٤١٧ .
- (١٣) الأحزاب : ٢٨ .
- (١٤) التذكرة ٢ : ٥٦٥ - ٥٦٧ (حجية) .
- (١٥) المبسوط ٤ : ١٥٣ . الشرائع ٢ : ٢٧١ . القواعد ٣ : ٨ . جامع المقاصد ١٢ : ٥٤ . المسالك ٧ : ٧١ .
- (١٦) المائدة : ٦٧ .
- (١٧) التذكرة ٢ : ٥٦٥ (حجية) . جامع المقاصد ١٢ : ٥٤ . كشف اللثام ٧ : ٣٣ .
- (١٨) المبسوط ٤ : ١٥٣ . القواعد ٣ : ٨ . التذكرة ٢ : ٥٦٦ (حجية) . كشف اللثام ٧ : ٣٦ .
- جواهر الكلام ٢٩ : ١٢٨ .
- (١٩) صحيح البخاري ٩ : ١٣٨ . سنن الدارمي ٢ : ١٣٠ .
- (٢٠) أنظر : النهاية (ابن الأثير) ٤ : ٢٢٠ .
- (٢١) العنكبوت : ٤٨ .

- (٢٢) يس : ٦٩ .
- (٢٣) المبسوط ٤ : ١٥٣ . القواعد ٣ : ٨ . التذكرة ٢ : ٥٦٦ (حجرية) . جامع المقاصد ١٢ : ٥٧ .
- (٢٤) التذكرة ٢ : ٥٦٦ (حجرية) . المسالك ٧ : ٧٦ .
- (٢٥) سنن أبي داود ٣ : ٥٩ ، ح ٢٦٨٣ . سنن النسائي ٧ : ١٠٦ . مستدرک الحاكم ٣ : ٤٥ .
- (٢٦) المبسوط ٤ : ١٥٣ . الشرائع ٢ : ٢٧١ . القواعد ٣ : ٨ . المسالك ٧ : ٧٦ .
- (٢٧) أنظر : التذكرة ٢ : ٥٦٦ (حجرية) . المسالك ٧ : ٧٦ .
- (٢٨) سنن أبي داود ٣ : ٤٣ ، ح ٢٦٣٧ . تلخيص الحبير ٣ : ١٣١ ، ح ١٤٥٤ .
- (٢٩) الشرائع ٢ : ٢٧١ . القواعد ٣ : ٨ .
- (٣٠) التذكرة ٢ : ٥٦٧ (حجرية) . المسالك ٧ : ٧١ - ٧٢ . كشف اللثام ٧ : ٣٦ . جواهر الكلام ٢٩ : ١٢٥ .
- (٣١) التذكرة ٢ : ٥٦٧ (حجرية) . المسالك ٧ : ٧٢ . كشف اللثام ٧ : ٣٦ . جواهر الكلام ٢٩ : ١٢٥ .
- (٣٢) المؤمنون : ٦ . المعارج : ٣٠ .
- (٣٣) الأحزاب : ٥٠ .
- (٣٤) التذكرة ٢ : ٥٦٧ (حجرية) . المسالك ٧ : ٧٢ . الحقائق ٢٣ : ١٠٢ .
- (٣٥) الأحزاب : ٥٢ .
- (٣٦) الأحزاب : ٥٠ .
- (٣٧) الشرائع ٢ : ٢٧١ . القواعد ٣ : ٨ . جامع المقاصد ١٢ : ٥٧ . كشف اللثام ٧ : ٣٦ .
- (٣٨) الحاوي الكبير ٩ : ١٣ . الخصائص الكبرى ٢ : ٤٠٣ .
- (٣٩) النساء : ٢٣ .
- (٤٠) الكافي ٥ : ٣٨٧ ، ح ١ .
- (٤١) الكافي ٥ : ٣٨٩ ، ح ٤ .
- (٤٢) التذكرة ٢ : ٥٦٧ (حجرية) . المسالك ٧ : ٦٩ - ٧٠ .
- (٤٣) المبسوط ٤ : ١٥٤ . الشرائع ٢ : ٢٧١ . القواعد ٣ : ٨ . المسالك ٧ : ٦٩ - ٧٠ . جامع المقاصد ١٢ : ٥٨ . كشف اللثام ٧ : ٣٧ .
- (٤٤) الأحزاب : ٥٠ .
- (٤٥) أنظر : التذكرة ٢ : ٥٦٧ (حجرية) . المسالك ٧ : ٧٠ - ٧١ . اخلاص النواي ٣ : ١٣ ، ١٢ .

- (٤٦) الشرائع ٢ : ٢٧١ . القواعد ٣ : ٨ . التذكرة ٢ : ٥٦٧ (حجرية) . كنز العرفان ٢ : ٢٤٢ .
جامع المقاصد ١٢ : ٥٩ . المسالك ٧ : ٧٠ - ٧١ . كشف اللثام ٧ : ٣٧ .
- (٤٧) كنز العرفان ٢ : ٢٤٣ - ٢٤٤ . وأنظر : القواعد ٣ : ٨ . جامع المقاصد ١٢ : ٦٠ .
جواهر الكلام ٢٩ : ١٣١ .
- (٤٨) الأحزاب : ٥١ .
- (٤٩) القواعد ٣ : ٨ . جامع المقاصد ١٢ : ٦٢ . المسالك ٧ : ٧٨ . جواهر الكلام ٢٩ : ١٢٨ .
- (٥٠) المسالك ٧ : ٧٦ - ٧٧ . وأنظر : جامع المقاصد ١٢ : ٦٠ - ٦١ . الحدائق ٢٣ : ١٠٧ .
- (٥١) المبسوط ٤ : ١٥٣ . التذكرة ٢ : ٥٦٧ (حجرية) . التحرير ٣ : ٣٩٧ .
- (٥٢) المسالك ٧ : ٧٦ - ٧٧ . جامع المقاصد ١٢ : ٦٠ - ٦١ . الحدائق ٢٣ : ١٠٧ .
- (٥٣) الفقيه ٢ : ١٧٢ . ح ٢٠٤٦ . الوسائل ١٠ : ٥٢٠ ، ب ٤ من الصوم المحرم ، ح ٤ .
وأنظر : مسند أحمد ٢ : ٣٧٧ .
- (٥٤) مسند أحمد ٢ : ٢٦١ ، و ٣ : ٢٤٧ .
- (٥٥) المبسوط ٤ : ١٥٤ . الشرائع ٢ : ٢٧٢ . القواعد ٣ : ٨ . المسالك ٧ : ٧٩ - ٨٠ .
- (٥٦) الأحزاب : ٥٣ .
- (٥٧) المسالك ٧ : ٨٠ .
- (٥٨) المسالك ٧ : ٧٨ - ٧٩ .
- (٥٩) الأحزاب : ٥٣ .
- (٦٠) التذكرة ٢ : ٥٦٥ (حجرية) . المسالك ٧ : ٧٨ .
- (٦١) المبسوط ٤ : ١٥٤ . القواعد ٣ : ٨ . المسالك ٧ : ٧٨ .
- (٦٢) المبسوط ٤ : ١٥٣ . الشرائع ٢ : ٢٧١ . القواعد ٣ : ٨ . المسالك ٧ : ٧٥ - ٧٦ .
- (٦٣) المبسوط ٤ : ١٥٣ . القواعد ٣ : ٨ . جامع المقاصد ١٢ : ٦٢ .
- (٦٤) المبسوط ٤ : ١٥٤ . القواعد ٣ : ٨ .
- (٦٥) التذكرة ٢ : ٥٦٥ (حجرية) .
- (٦٦) المبسوط ٤ : ١٥٤ . القواعد ٣ : ٨ . التحرير ٣ : ٤١٨ . التذكرة ٢ : ٥٦٨ (حجرية) .
المسالك ٧ : ٧٩ .

تقارير ومتابعات

□ إعداد : التحرير

انتقاد علماء مصر لبيان لجنة الأمور الاجتماعية في منظمة الأمم^(١)

انتقد عدد من علماء مصر بشدة البيان الأخير للجنة الأمور الاجتماعية في منظمة الأمم المطالب بإلغاء عقوبة الإعدام من القوانين الحقوقية والقضائية في البلدان .

الدكتور الشيخ علي جمعة مفتي مصر الأعظم في إعلان له أعرب عن انتقاده الشديد لهذا البيان وقال : « إجراء القصاص من قوانين الشريعة المهمة ، وقد نُصَّ عليه في القرآن لغرض الحدِّ من انتشار الجرائم في المجتمع » وأضاف :

« إنَّ هذا البيان هو تدخُّل في شؤون الدول ، ونحن يجب علينا تنفيذ وأداء الأحكام والتكاليف الإلهية الموضوعة والمطلوبة منّا . كما أنَّ الدكتور محمود رأفت من علماء الأزهر ومصر هو الآخر قد انتقد البيان المذكور ، وقال : « لا ينبغي للمسلمين الشكُّ والترديد في القوانين والدساتير الإلهية في القرآن الكريم بسبب ما يصدر اليوم من القوانين والبيانات المتعددة عن منظمات حقوق الإنسان بصدد إلغاء القوانين

الإسلامية » .

أحكام الصلاة والصوم » .

كما طالب بإجراء سنة وأحاديث الرسول ﷺ بشكل دقيق وصحيح في القوانين الحقوقية والقضائية للبلدان الإسلامية ، وقال : « إن الإعدام والقصاص كالصلاة والصوم من الواجبات ، وإلغاؤها لا يختلف عن إلغاء

وأضاف : « إن الجريمة والجناية في المجتمعات في طريق الازدياد ، ومعاقبة المجرمين بمثل الطريقة التي ارتكبوا بها الجرائم والجنايات أحد الطرق لتقويض الجريمة والجناية في المجتمعات » .

الإعتذار ثم الحوار (٢)

مع إن البعض من قادة المسلمين أبدوا موافقتهم لدعوة الباب بنديكت السادس عشر لإجراء حوار بين المسلمين والمسيحيين في الفاتيكان ، إلا أن اتحاد العلماء المسلمين في القاهرة طالب باعتذار الباب الصريح من المسلمين قبل إجراء الحوار المدعوى له .

بين الفاتيكان والمسلمين إلا أن يصرح الباب بإعتذاره للمسلمين لما صدر منه من إساءة في السنة الماضية في جامعة (ريجنس برغ) الألمانية لشخص الرسول ﷺ والقرآن الكريم » .

وأضاف : « نحن لا نتحاور مع الشخص الذي يسيء إلى ديننا ونبينا ﷺ وكتابنا السماوي » .

ومن الجدير بالذكر ، أن الباب بنديكت السادس عشر في خطاب له العام الماضي في جامعة (ريجنس

(محمد سليم) الأمين العام لاتحاد العلماء المسلمين في القاهرة قال : « لا يمكن إجراء أي حوار

برگ (الألمانية تعرض للإسلام مما أثار غضب المسلمين في العالم .

افتتاح مركز تلفوني للإجابة عن الأسئلة الدينية (٣)

تم افتتاح المركز الأول من نوعه في أستراليا للإجابة عن الأسئلة الدينية تلفونياً بما يشمل الشبهات والمسائل الشرعية من قبل جمعية المسلمين في سdney .

حنان دفور رئيس الجمعية أعلنت : « أن هذا الطرح هو تجريبي ومتى ما تمت السيطرة على المشاكل والمعوقات المحتملة وإزالتها في المستقبل القريب سوف يصبح المركز رسمياً ويتسع نطاق

نشاطاته » .

وأضافت : « أن خدمات هذا المركز تغطي حالياً ولاية نيوسوس ويلز ، وسوف تتسع لتشمل مدن أخرى في أستراليا في المراحل المقبلة » أما عن السبب والداعي الذي حدى بجمعية المسلمين في سdney الى تنفيذ هذا المشروع ، أفادت : « هو عدم وجود أي خط أو محور ارتباطي مباشر لحل مشاكل المسلمين الدينية هناك » .

أول مجلة إسلامية أدبية في روسيا (٤)

صدرت في روسيا مجلة إسلامية أدبية باسم (المسبحة) وهي الأولى من نوعها في هذا المجال .

نقلًا عن تقرير نشرته وكالة

(عرب نيوز) أن (رينات بيكن) رئيس تحرير المجلة يقول : « في هذه المجلة مقالات ومطالب ثرية في تعاليم الدين الإسلامي وكذلك في الآثار الأدبية لبلاد المشرق

لكتاب مسلمين وغير مسلمين » .
 وبناءً على إفادته أيضاً أن مجلة
 المسبحة تشتمل على مطالب
 فلسفية ، كذلك تعكس أفكار
 علماء الشرق للقرءاء هناك .
 جدير بالذكر أن المجلة فصلية
 تصدر كل ثلاثة أشهر ، هذا وقد
 أصبحت مورداً لاستقبال المحافل
 العلمية من مراكز وجامعات في
 روسيا .

تأسيس مركز إسلامي^(٥)

في مدينة قرنيج الروسية
 تم افتتاح أول مركز إسلامي
 فيها من قبل مجلس الإفتاء
 الروسي .
 أنيطت رئاسة المركز بعهدة
 الحقوقي والطالب الجامعي في
 موسكو (مارات غازي أف) .
 أمّا عن الباعث لتأسيس هذا
 المركز فهو وجود (٥٠/٠٠٠)
 مسلم في تلك المدينة ، كما أفاد
 ذلك مجلس الإفتاء .
 ومن جانب آخر أعلن المجلس
 المذكور عن عقد أولى جلساته
 لاحقاً ، حيث يطرح ويدرس في
 هذه الجلسة موضوع (التربية
 والدين) علماً بأنّ الجلسة ستعقد
 في مدينة قازان .
 تشكيل مجلس العلماء وتنظيم
 قوافل الحج هي الأخرى من
 برامج ومواضيع هذه الجلسة .

تدريس الأخلاق الدينية في المدارس الروسية^(٦)

جاء في إعلان لـ (طاهر
 ساماثوف) مفتي روسية - طبقاً
 لتقرير إسلام آن لاين - أنه
 أصبح من المقررّ تدريس التربية
 الأخلاقية في المدارس الروسية ،
 وقال : « إنّ المؤسسات الدينية

والمذهب المختص بالطالب ،
لفرض تعريفه أكثر بالمسائل
الأخلاقية لدينه ومذهبه .
ويقال : إنَّ هذا المشروع
سُيَّاشِر به ابتداءً من سبتمبر لعام
٢٠٠٩ م . هذا ، وإنَّ استقبال
المسلمين والمؤسَّسات الإسلامية
لهذا الطرح كان ملفتاً للنظر .

والإسلامية الروسية أضافت
درس الأخلاق إلى بقية المناهج
الدراسية بهدف رفع وتنمية
الأخلاق والتربية الاجتماعية
للناشئين .
وأضاف : « أن كل مدرسة -
باعتبار تعدد المذاهب - مكلفة
بتعليم وبيان تعاليم وتربية الدين

أول مجلة اسلامية في البرازيل ^(٧)

تصبَّ في موضوعات العالم
الإسلامي اليوم والوقائع العالمية ،
إضافة إلى تحقيق جملة من المسائل ،
كالجواب الإسلامي وتأريخ
الإسلام وكيف انتشر في المعمورة ،
والآداب والسنن العبادية وتعريف
مريدي الإسلام بتعاليمه الكاملة .
وعن السبب الذي دعا إلى
تأسيس هذه المجلة ، قال السيد
مدير المجلة : « الذي دعانا إلى
الإقدام على نشر هذه المجلة ، هو

صدرت في البرازيل المجلة
الأولى من نوعها لأجل إظهار
وعرض الوجه الحقيقي للإسلام
للشعب البرازيلي ، وتعريفهم
بأصوله وأحكامه وأهدافه وتعاليمه .
يقول مدير المجلة السيد شريف
السيد : « اسم المجلة (أويدينسياس)
تصدر كل شهرين وبـ (٨٠)
صفحة وتوزع في تمام البرازيل .
وأضاف : « أننا نسعى
جاهدين أن تكون مقالات المجلة

العمل نرمي الى خوض مواجهة
جديّة ضدّ بعض الوسائل
الإعلامية المعادية للإسلام .

الهجمة الواسعة الشرسة على
الإسلام وتعاليمه التي حدثت بعد
حوادث (١١) سبتمبر ، وبهذا

جمعية مشتركة للدفاع عن الإسلام^(٨)

جدير بالذكر ، أنّ تشكيل هذه
الجمعية جاء على أثر صناعة فلم
سينمائي من قبل (غريت فلورز)
عضو البرلمان ورئيس حزب
الحرية الهولندي احتوى على
مضامين مضادّة للإسلام والمسلمين .
فقد طالب هذا العضو في فلمه
جمع المصاحف وحذف جملة من
الآيات ، الأمر الذي أدّى إلى
ردود فعل شديدة من المسلمين
والجمعيات الداعية للإعتدال وحما
حقوق الإنسان في ذلك البلد .

أقدم عدد من المؤسّسات
المطالبة بحقوق الإنسان والإعتدال
في هولندا بالتعاون مع المؤسّسات
والمراكز الإسلامية لهذا البلد على
تشكيل جمعية الهدف منها الدفاع
عن الإسلام ومقدّساته .

تصدّى لمسؤولية تشكيل هذه
الجمعية (رينه دانين) عضو جمعية
مكافحة التمييز العنصري بالتعاون
مع مؤسّسة (الإسلام والمواطنة)
وعدد من أتباع ومؤيدي المطالبة
بحقوق الإنسان في هولندا .

الإسلام في المدارس الإسبانية^(٩)

الخارجية الإسباني عن موافقته في
اتخاذ الإجراءات اللازمة والمناسبة

في جواب رسالة للأمين العام
لنظمة « الآيسسكو » أعلن وزير

فلا بدّ من الأخذ بنظر الاعتبار نشاطاتهم المتنوّعة في مختلف الميادين في الجوامع الغربية « كما أعرب الوزير المذكور عن حمايته وتأييده لما تمارسه منظمة الآيسسكو من نشاطات وممارسات في المسائل الثقافية والتعليمية للمسلمين والرابطة القرية لهذه المنظمة بالدولة الإسبانية .

في إعطاء وعكس الصورة الصحيحة للدين الإسلامي في برامج ومناهج المدارس التعليمية في البلاد .

وجاء في جواب وزير الخارجية الإسباني (أنجل موراتينوس) « في هذه الأيام ، لا يمكن غضّ النظر عمّا يمارسه الملايين من المسلمين في تمام أوروبا من الدّور المهمّ والحساس ،

إدانة التجاوز على المسلمين والوقوف ضدّه (١٠)

وجود إجراءات خاصة للدفاع عن المسلمين ومواجهة أعمال التحريك ضدهم .

قال الوزير المذكور : « الدولة الإيطالية ألزمت نفسها بمواجهة أّية نشاط يستهدف المسلمين من قبيل التمييز والوقوف بشدّة أمام شنّ الحملات على مساجدهم »

أدان وزير الأمور الاجتماعية في إيطاليا أيّ نوع من أعمال التحريك ضدّ المسلمين .

(پاولوفير پرو) وزير الأمور الاجتماعية الإيطالي في خطاب له ألقاه في (لقاء الهجرة) الذي أقيم في البرتغال والذي ضمّ دول حوض البحر المتوسط أعلن عن

وأضاف « أننا نؤمن بالديمقراطية وبحرية الاعتقاد ، وهذا مثبت في رأس لائحة جدول أعمالنا ، ولذا فنحن نكنّ كامل الاحترام للمذاهب والفرق كافة حتى تلك التي هي خارج إيطاليا ، ومن هنا نقول لأولئك الذين يلتمسون الحجج والمعاذير الواهية للإثارة ضد المسلمين أنتم لستم مسيحيين حقيقيين ولا طلاب حرية » .

فتاوى بحاجة الى تحليل !!

تحريم التلاوة القرآنية كمنبه في الخليوي^(١١)

تتأقلت أصداء الفتاوى في بعض البلدان الإسلامية بتحريم التلاوة القرآنية كمنبه في جهاز الخليوي ، ففي آخر جلسة له في مكة أصدر مجمع الفقه الإسلامي في السعودية فتوى بتحريم ذلك .

أيّد ذلك من قبل لجنة شورى التقنين الإسلامي التي اعتبرت ذلك العمل محرّماً وغير قانوني ، وجاء في إعلانها عن ذلك أنّه موجب لقطع تلاوة القرآن بطريقة مخلّة باحترام القرآن .

(محمد الغريفي) أحد علماء السعودية البارزين يقول في هذا المجال : « أن مثل هذا الاستخدام يؤدي إلى عدم احترام القرآن ، كما لو ارتفع صوت المنبه في مكان غير مناسب للتلاوة القرآنية » .

جمعية الفتوى الدينية في كردستان العراق كذلك أصدرت فتوى بتحريم هذه الاستفادة ، بل إنّ حمل الجهاز الحاوي على الآيات القرآنية كمنبه يعتبر حراماً ما لم يكن الحامل للجهاز على

وَصَرَّحَ : « تلاوة الآيات القرآنية لإبراز العبودية لله تعالى وذكره عز وجل ولارتقاء المعنويات ، وإنما أنزلت الآيات هداية للبشر فالاستفادة من تلك التلاوة في الأماكن التي من شأنها أن تحطّ من منزلة القرآن الكريم وتخرجه عن إطاره المعنوي المقدس غير جائز ».

وضوء ، وفي مقام تعليل الفتوى قال (ماجد الحفيد) عضو اتحاد علماء المسلمين في كردستان : « صدرت هذه الفتوى بدليل عدم جواز تلاوة القرآن في بعض الأماكن » .

كذلك أصدر (علي جمعة) مفتي مصر فتوى بتحريم ذلك

الهوامش

- (١) أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٨ - ١٩ : ٨٠ .
- (٢) المصدر السابق : ٧٨ .
- (٣) المصدر السابق : ٥٧ .
- (٤) مجلة پژوهش (= التحقيق) ٢٩ : ١٠٢ .
- (٥) المصدر السابق : ١٠٣ .
- (٦) المصدر السابق .
- (٧) أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٨ - ١٩ : ١١٨ .
- (٨) المصدر السابق : ١١٧ .
- (٩) المصدر السابق : ١١٤ .
- (١٠) المصدر السابق : ١١٠ .
- (١١) المصدر السابق : ٩٧ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

٢- تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ، ونقترح 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 .

هـ - فقه النظريات الاسلامية العامة ، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية .

و - ما وراء الفقه ، كتقنيح الموضوعات المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ز - تأريخ 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 - ألا تكون المقالة منشورة أو 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 - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

٨ - 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 .



القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

عليه السلام

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name:

العنوان : Address:

FIQH - U - AHLIL BAIT

قيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧٩٩/٣٧١٨٥

رقم الحساب لداخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب لخارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Qasim Moaddel AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL - Rahmani

EXECUTIVE MANAGER:

Ali Assaedi

ADDRESS:

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 13- NO. 50 - 2008/ 1429

Kh_ghaffuri@hotmail.com