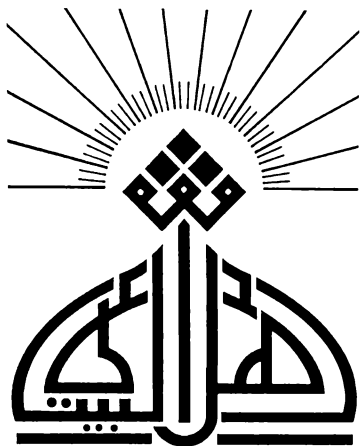


فِقْهُ هَذَا الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة

- حكم جراحة المرأة إذا بلغت الثلث
- الأعلمية وأثرها في التقليد
- الاعتمادات المستندية
- زمان و لوج الروح في الجنين
- الموقف الشرعي تجاه تغيير الجنس
- الأدلة العقلية على ولاية الفقيه
- تقييمات ابن الغضائري - مراجعة نقدية
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - الإرث بالولاء
- دراسات فقهية حديثة - حديث الإقرار
- قواعد فقهية - قاعدة التجاوز
- في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في طلاق الغائب
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ١١
- نافذة المصطلحات الفقهية - اختلاط



فصلية فقهية متخصصة

فِقْهُ هَآلِىَ الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الحادي والخمسون - السنة الثالثة عشرة

١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م

Kh_ghaffuri@hotmail.com

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

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 لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

كلمة التحرير - وثائقية الاجتهاد في العصر النبوي ٥ - ٢٠

رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

حكم جراحة المرأة إذا بلغت الثلث ٢١ - ٤٢

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

الأعلمية وأثرها في التقليد ٤٣ - ٧٠

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

الاعتمادات المستندية ٧١ - ٨٦

آية الله السيد محسن الخزازي

- دراسات وبحوث -

زمان ولوج الروح في الجنين ٨٧ - ١٢٠

الأستاذ مسعود الإمامي

الموقف الشرعي تجاه تغيير الجنس ١٢١ - ١٣٢

الأستاذ الشيخ أحمد المبلغي

الأدلة العقلية على ولاية الفقيه ١٣٣ - ١٥٦

الشيخ أبو القاسم المقيمي

تقييمات ابن الغضائري - مراجعة نقدية ١٥٧ - ٢٠٨

الشيخ حميد البغدادي

دراسات مقارنة في فقه القرآن - الإرث بالولاء ٢٠٩ - ٢٤٢

الشيخ خالد الغفوري



محتويات العدد

- دراسات فقهية حديثة - حديث الإقرار ٢٤٣ - ٢٥٢
الشيخ حسن حسين البشيرى
- قواعد فقهية - قاعدة التجاوز ٢٥٣ - ٢٦٢
الأستاذ السيد محسن الجرجانى
- في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في طلاق الغائب ٢٦٣ - ٢٨٢
الشيخ سليمان الماحوزى
تحقيق: الشيخ خالد الغفورى
- موسوعة الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) / ١١ / ٢٨٣ - ٢٩٠
إعداد: التحرير
- نافذة المصطلحات الفقهية - اختلاط ٢٩١ - ٣٠٦

- تقارير ومتابعات -

- متابعات ٣٠٩ - ٣١٤
إعداد: التحرير
- تأسيس الحوزة العلمية الأولى في كينا ٣٠٩
- مركز الأخوة الإسلامية ٣٠٩
- الكتب الإسلامية في المدارس الفلسطينية ٣١١
- الجامعة الإسلامية الأولى في روسيا ٣١١
- العاصمة الثقافية للعالم الإسلامى لعام ٢٠٠٩ ٣١٢

وثائقية الاجتهاد في العصر النبوي

دراسة وتحليل

في البدء ينبغي التنبيه الى أنّ المراد دراسة ظاهرة الاجتهاد فيما لانصرّ فيه خاصة . . ونحن نتصدّى لدراسة وتحليل هذه الظاهرة في العصر النبوي حريّ بنا أن ندرس النظرية القائلة بأنّ هذه الظاهرة نشأت في الحقبة النبوية المباركة وإن كانت محدودة من حيث الأفراد ومن حيث المجالات . . فإنّها قد انحسرت فيما يلي :

المجال الأوّل : اجتهاد الصحابة البعيدين عن المدينة المنورة والذين لم يتيسّر لهم الوصول الى الرسول ﷺ والسؤال منه . .

المجال الثاني : وهو يتعلّق باجتهاد بعض الصحابة الذين كانوا مقيمين في المدينة المنورة لكن حال غياب النبي ﷺ عنهم . .

المجال الثالث : اجتهاد بعض الصحابة في حضور النبي ﷺ بعد إذنه لهم وتكليفه إيّاهم . . ثمّ بعد ذلك يعرضون عليه اجتهاداتهم فإمّا أن يقرّهم إن كان صواباً أو يوجّههم إن كان خطأ . .

وسعى أصحاب هذه النظرية الى بيان فلسفة إذن النبي ﷺ لأصحابه بأنّ الهدف من ذلك هو تمرينهم على الاجتهاد وتعليمهم طريقة الاستنباط وكيفية تحديد الأحكام الشرعية ليواصلوا ذلك

من بعده وكذلك الذين يأتون من بعدهم من أمته . . . وقد دعت هذه النظرية بجملة من النصوص (١) . . . وكنا قد بحثنا ذلك في كلمتنا في العدد السابق وناقشنا هذه النظرية بعدة مناقشات على ضوء الواقع التاريخي والاجتماعي والسياسي . . . لكن المراد هنا دراسة وتقييم النصوص الشرعية الخاصة كتاباً وسنة الدالة على مشروعية اجتهاد الصحابة فيما لا نص فيه . . .

وهذه النصوص عديدة ومتنوعة ينبغي بحثها وتحليلها ودراستها كلاً على حدة . . . وقد ارتأينا تقسيمها الى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما ورد من الأحاديث النبوية الشريفة سواءً بلفظ الاجتهاد أو أحد مشتقاته . . . والظاهر انحصار ذلك في نصين هما :

النص الأول : حديث معاذ بن جبل عندما بعثه النبي ﷺ

الى اليمن قاضياً قال له : « كيف تقضي [- بم تحكم] ؟ »

قال : بكتاب الله عز وجل . قال : « فإن لم يكن [- لم تجد] ؟ »

قال : فبسنة رسول الله ﷺ . قال : « فإن لم يكن [- لم تجد] ؟ »

قال : اجتهد رأيي (٢) [- ولا آلو] . . . [فضرب رسول

الله ﷺ صدره . . . و] قال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله

لما يحبب [- يرضى] رسول الله « (٣) . . . ومن الجدير بالذكر أن

بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه كان قبل وفاة النبي ﷺ بقليل جداً (٤) . . .

النص الثاني : ما روي عن أبي قيس عن عمرو بن العاص

أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد

فأصاب فله أجران . وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » (٥) . . .

إشارة الى دلالات هذه النصوص :

أولاً : لقد فهم من هذه النصوص النبوية والقرآنية ونحوها :
الدلالة على مشروعية الاجتهاد فيما لا نص فيه . . بل استفيد
منها أنّ المجتهد مأجور سواء أصاب أم أخطأ . . وكأنّ النص
الثاني فرض فيه الفراغ عن مشروعية الاجتهاد وإنّما جاء
الحديث ليرفع غائلة الإشتباه والخطأ في الاجتهاد وليرغب فيه . .

وقد يتصور : أنّ حديث معاذ قضية في واقعة خاصة بمعاذ
وظروف بعثه الى اليمن . . لكن هذا لا يصح لأنّ العرف لا يحتمل
الخصوصية . . مضافاً الى أنّ النص الثاني مطلق يعمّ كل مجتهد . .

ثانياً : إنّ النص مرتبط بالحاكم نفسه إذا أخطأ وأنه معذور -
أو مأجور - في ذلك . . ولا يشمل غيره . . فلا يجوز لغيره أن
يتبعه في خطأه ولا يعذر كعذره ولا يؤجر كأجره . . بل يجب على
من عداه من المكلفين أن يترك الاقتداء به في الخطأ ويرجع الى
الحق^(٦) . . فقد روي عن أم سلمة رضي الله عنها أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال : « إنّما
أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ . ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن
بحجّته من بعض ، فأقضي بنحو ممّا أسمع . فمن قضيت له من
حق أخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنّما اقطع له قطعة من النار »^(٧) . .

ثالثاً : إنّ النص الثاني ناظر الى شخص حاكم عالم أهل للحكم . .
فمثل هذا إن أصاب حكم الله فله أجران باجتهاده وإصابته
وإن أخطأ فله أجر في طلبه للحق . . أمّا من ليس بأهل للحكم
فلا يحلّ له أن يحكم . . وإن حكم فلا أجر له بل هو آثم . . ولا
ينفذ حكمه سواء أوافق الحق أم لا : لأنّ إصابته اتفاقية
ليست صادرة عن أصل شرعي . . فهو عاصٍ في جميع أحكامه

سواء أوافق الصواب أم لا .. وهي مردودة كلها .. ولا يعذر في شيء من ذلك^(٨) .. ولكن تبرز أمام هذا الفهم عدّة تأملات^(٩) ..

تأملات في هذه النصوص :

أولاً : من المعلوم أنّ مصطلح الاجتهاد مصطلح قد ظهر في عصر متأخّر جداً عن العصر النبوي .. فبحسب الوثائق إنّ ظهور هذا المصطلح في الأدبيات الأصولية والفقهية كان على يد محمد بن إدريس الشافعي الذي أعلن كون الاجتهاد بمعنى القياس .. وقد كرّر طرح هذه الفكرة .. وراح ينظر لها ويؤسّس .. ولا يخفى أنّ الفاصل الزمني بين العهد النبوي وعهد الشافعي يقارب القرن ونصفاً .. فكيف يُتعلّق تفسير النص النبوي بمعنى ظهر بعد حين من الدهر؟! بل حتى لو ادّعي بأنّ هناك من سبق الشافعي الى هذا الاصطلاح أو ما يقاربه فذلك لا يحلّ الإشكال بعد وقوع الفاصل الزمني سواء قلنا هو قرن ونصف أو أقلّ من ذلك بقليل ..

ثانياً : إنّ لفظة الاجتهاد ومشتقاتها لفظة عربية .. وقد وردت في الخطابات الدينية أيضاً لكننا إذا تتبّعنا موارد استعمالها نجد أنّها مستعملة في مجال الفعل الجارحي .. فيقال : اجتهد في العبادة أو الدعاء أو البكاء واجتهد في تحصيل القبلة ونحو ذلك فقد روي عن النبي ﷺ قوله : « صلّوا عليّ ، واجتهدوا في الدعاء »^(١٠) ، وقوله : « ... أمّا السجود فاجتهدوا بالدعاء ... »^(١١) ، وقوله : « كان في بني إسرائيل رجل فقيه عالم عابد مجتهد »^(١٢) .. بل يظهر لنا جلياً أنّ المراد بالاجتهاد آنذاك غير الممارسة العلمية في الحديث المروي عن النبي ﷺ : « فضل العالم على المجتهد منة درجة »^(١٣) حيث جعل المجتهد في مقابل العالم .. ولم تُستعمل

هذه اللفظة قطّ في المجال الفكري والعلمي . . فيقال : فكّر وقدّر وتأمّل وتدبّر ونحو ذلك . . وفي مجال التعمّق في فهم الدين وإدراك تعاليمه وعقائده وأحكامه كان يعبّر بالفقه وهو الفهم أو خصوص الفهم الدقيق والاستيعاب والإحاطة العلمية بالشيء . .

وقد استعمل القرآن الكريم كلمة الفقه بالمعنى اللغوي نفسه في عدة موارد منها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (١٤) . . كما ورد استعمال هذه اللفظة في أحاديث عديدة رويت عن النبي ﷺ من قبيل قوله : « نصرّ الله عبداً سمع مقالتي هذه فبلغها ، فربّ حامل فقه غير فقيهه ، وربّ حامل فقهه الى من هو أفقه منه » (١٥) وقوله ﷺ : « فقيه أشدّ على الشيطان من ألف عابد » (١٦) وقوله ﷺ : « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » (١٧) ودعائه ﷺ لابن عباس رضي الله عنه : « اللهم فقهه في الدين » (١٨) . .

أجل هناك ألفاظ استحدثت استعمالها عقب العصر النبوي كالتأويل^(١٩) الذي كان يُستعمل بما يقارب معنى الاجتهاد إلا أنّه ليس مرادفاً له . . إذ أنّ التأويل آنذاك يراد به أنّ من ارتكب فعلاً يبدو منكراً وغير مرضي وكان هناك مجال لحمل فعله على وجه يمكن أن يكون معذوراً عند الله مع اشتباهه بحسب الظاهر يقال أنّه تأوّل فأخطأ نظير ما رواه الصنعاني عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير : أنّ عائشة زوج النبي ﷺ أخبرته أنّ الصلاة أول ما فرضت فرضت ركعتين ، ثمّ أتت الصلاة في الحضر وأقرت الركعتان على هينتهما في السفر ، قال : فقلت لعروة : فما كان

يحمل عائشة على أن تصلي أربع ركعات في السفر وقد علمت أنها فرضها الله ركعتين؟ ! قال عروة : تأولت من ذلك ما تأول عثمان من إتمام الصلاة بمعنى (٢٠) . . وعلى أية حال فإن بحثنا منحصر في العهد النبوي . . فنحن حتى لو لم نحمل لفظ الاجتهاد الوارد في الحديث على خصوص المعنى المصطلح لدى الشافعي وهو القياس فلا يمكن حمله على معنى مقارب ولا على الاجتهاد الفقهي بمعناه الواسع ولو بغير قياس . . لأن هذه المعاني أيضاً متأخرة عن زمن صدور النص . . فلا يصح حمله عليها . .

ثالثاً : إن النصين واردة في خصوص الحاكم بمعنى القاضي وليس المجتهد . . ومن الواضح أن القاضي من حيث هو قاضٍ وظيفته تطبيق أحكام الشريعة من حدود وديات وفصل بين الخصومات . . وليس وظيفته استنباط الأحكام حتى بناء على اشتراط القضاء بالاجتهاد وجعله من مسوغاته . . فإن اشتراط شيء، في شيء، لا يلغي اثنييهما ولا يثبت وحدتهما . . فلا يمكن تفسير هذا النص على أساس الاجتهاد في الاستنباط بل على أساس الاجتهاد العملي في تطبيق الأحكام وإجرائها . . باعتبار أن الحكومة والقضاء بين الناس أمر في غاية الأهمية ويحتاج الى دقة ولا يصح التسامح فيه ؛ فإن بذل أقصى ما يمكن من الجهد من أجل إحقاق الحقوق مطلوب لدى الشارع . . هذا من ناحية . . ومن ناحية أخرى لكون القضاء يكثر فيه الخطأ فلا يتحقق الغرض منه وهو إحقاق الحق فبين الحديث أن الخطأ في إصابة الحق مادام القاضي باذلاً لما في وسعه لا يلام ولا يُعاب في ذلك . . وهذا ما صرح به بعض المحققين من أنه في

حالة الخطأ لا يُوجر على الاجتهاد لأنه أفضى به الى الخطأ فكأنه لم يسلك الطريق المأمور به . . وإنما يُوجر على قصده الصواب^(٢١) والظاهر أنّ مراده : أنه يُثاب على انقياده بالذات . .

رابعاً : إنّ ما ورد في حديث معاذ بن جبل من قوله ﷺ : « فإن لم يكن [= لم تجد] . . » - أي لا يوجد في تلك الواقعة نص في الحادثة من كتاب وسنة - يُحتمل بدأً في تفسيره احتمالان :

الإحتمال الأول : المراد ثمة حوادث لا حكم لها في الكتاب والسنة . . أي إنّ الشريعة بمصدرها لا تشمل في واقعها طائفة من الأمور الحياتية كما هو المناسب لرواية « فإن لم يكن » . . وهذا الاحتمال في منتهى الفساد نظراً لمخالفته لمبدأ شمولية الشريعة وكمالها . . فإهمالها لحكم شيء يدل على محدوديتها ونقصها . . قال تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾^(٢٢) . . فهذا المعنى لو فرضنا جدلاً كان قد خطر في ذهن معاذ فلا يُعقل أن يعتقد النبي ﷺ نفسه بنقص شريعته ومن ثمّ طلق يحاول استنطاق معاذ لكيفية سدّ تلك الثغرة الواسعة التي تمكّن معاذ من حلّها بكل سهولة . .

الإحتمال الثاني : المراد عدم وصول النص الشرعي الى معاذ . . فالمراد بعدم النص في الحديث عدم وصوله الى معاذ لا عدمه في الواقع كما هو المناسب لرواية « فإن لم تجد » . . فهذا الاحتمال وإن نجا ممّا ابتلي به الاحتمال الأول لكن الجواب النبوي غير منسجم مع الاتجاه العام للشريعة كتاباً وسنة . . فإنّ المعقول في مثل هذه الحالات : إمّا أن يوصيه النبي ﷺ بالعمل بالاحتياط سيما وإنّ الأمر يرتبط عادة بأموال ونفوس الناس وأعراضهم . .

وإما أن يأمره بالانتظار حتى يأتيه أمره أو السؤال والاستفتاء، من النبي ﷺ في ذلك أو مَن وصله النص من الصحابة الآخرين . . لا أن يفوض النبي ﷺ معاذاً للعمل برأيه كيفما كان . . فهذا الموقف من النبي لا يمكن أن يصدر من صاحب رسالة حريص على تبليغها وتطبيقها . . بل يُستبعد صدوره حتى من القادة الدنيويين الحريصين على بسط نفوذهم وقدرتهم . .

القسم الثاني : ما دلّ من الأحاديث النبوية مضموناً على مشروعية الاجتهاد فيما لا نصّ فيه وإن لم يرد فيه لفظ الاجتهاد بعينه صيغة ومادة بل وإن لم تكن دلالته على ذلك دلالة لفظية وإنّما تضمّن فعل النبي الأكرم ﷺ وتقريره وسكوته . . وهي عديدة والذي عثرنا عليه منها ما يلي :

النص الأول : عن أبي سعيد قال : « كنّا نسافر مع رسول الله ﷺ فلم يعب الصائم على المفطر ، ولا المفطر على الصائم » (٢٣) . .

النص الثاني : ما روي عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال : خرج رجلان في سفر ، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء ، فتيّمَا صعيداً طيباً فصلّيا ، ثم وجدا الماء في الوقت ، فأعاد أحدهما الوضوء ، والصلاة ، ولم يعد الآخر . . ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له ، فقال للذي لم يعد : « أصبت السنة وأجزأتك صلاتك » وقال للذي توضأ وأعاد : « لك الأجر مرتين » (٢٤) . .

النص الثالث : ما روي عن جويرية عن نافع عن عبد الله بن عمر أنّ النبي ﷺ قال يوم الأحزاب : « لا يصلّين أحد العصر إلا في بني قريظة » فأدرك بعضهم العصر في الطريق ، فقال بعضهم : لا نصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم : بل نصلي ، لم

يرد منّا ذلك ، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم (٢٥) ..

النص الرابع : ما روي عن عبد الرحمن بن جبير عن عمرو ابن العاص أنّه قال - لما بعثه رسول الله ﷺ عام ذات السلاسل - قال : احتلمت في ليلة شديدة البرد ، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك ، فتيّمت ثمّ صليت بأصحابي صلاة الصبح ، فلما قدمنا على رسول الله ﷺ ذكروا ذلك له فقال : « يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب ؟ » فقلت : ذكرت قول الله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ (٢٦) فتيّمت ثمّ صليت ، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً (٢٧) ..

النص الخامس : حكم الإمام علي عليه السلام في أصحاب الزبية الذين تزاموا فترّدوا فيها ، وقسم الديات بينهم ، ولما بلغ ذلك النبي ﷺ قال : « القضاء كما قال علي أو حسبي قضاء علي » (٢٨) ..

النص السادس : إذن النبي ﷺ لسعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة .. ولما حكم سعد بقتل رجالهم وسبي نسائهم وذرائعهم قال له : « لقد حكمت [قضيت] بحكم الله فيهم » (٢٩) ..

المناقشة :

أننا لم ندخل في مناقشة هذه الروايات من ناحية السند .. بل ولم نتوسع في مناقشة وتحليل هذه النصوص دلاليّاً من جميع الحيثيات لخروج بعضها عن مقام البحث .. ولهذا ركّزنا في أكثر مناقشاتها على ما يمسّ بحثنا بالذات .. واليك التفصيل :

١- إنّ النص الأول وكذلك النص الثاني قد تضمّنا نقل تصرّف عملي لبعض الصحابة وموقف النبي ﷺ تجاه ذلك السلوك ..

وهو إمّا السكوت وإمّا الإمضاء كما في النص الأول وإمّا البيان القولي كما في الثاني . . . ولم يتضمنا أنّ هذا التصرف الذي صدر من أولئك الأصحاب كان ناتجاً عن اختلاف في اجتهادهم في فهم الأدلة الشرعية أو لا . . . وحينئذٍ فلا علاقة لهما بما نحن فيه . . .

٢ - إنّ النصّ الثالث قد حكى لنا تصرفين متنافيين . . . وبدوا يُحتمل فيه تفسير هذين التصرفين المتنافيين احتمالان :

الإحتمال الأول : أنّ الاختلاف منشأه وصول النهي للطائفة التي امتثلت ولم تصلَ وعدم وصوله الى الطائفة التي خالفت وصلت . . . وهذا مجرد احتمال عقلي وإلا فهو بعيد عن ظاهر لفظ الحديث أولاً . . . وثانياً إنّ الطائفة الثانية إن لم تسمع الحكم مباشرة من النبي ﷺ فقد وصل اليها من خلال إخبار الطائفة الثانية . . . إذن فهذا الاحتمال لا ينسجم مع ظاهر الحديث . .

الإحتمال الثاني : أنّ الطائفة الأولى من الصحابة كانت قد امتثلت الحكم الصادر من النبي ﷺ والطائفة الثانية عصت . . . وهذا هو الاحتمال الأقرب الى ظاهر النص فيكون هو الراجح . .

وأما موقف النبي ﷺ تجاه ذلك إذا أريد منه الرضا بفعل الطائفة الثانية فهو غير معقول لأنّه رضى بالمعصية الممتنع في حقّه ﷺ . . . أجل ربّما يكون المقصود من عدم تعنيفه إياهم أي عدم التغليظ والتشديد عليهم في عتابهم وعدم تكرار تأنيبهم . . .

ومهما أتعبنا أنفسنا في تحديد دلالات الحديث فهو بالتالي خارج عمّا نحن فيه وهو الاجتهاد فيما لا نص فيه . . . لأنّ في هذا المورد يوجد نص وهو نهى النبي ﷺ لهم عن الصلاة إلا في بني قريظة . . .

٣- إن النص الرابع يدلّ على أمرين : الأول حكم الطهارة للصلاة في حالة الخوف من استعمال الماء . . والثاني حكم إمامة الجنب في صلاة الجماعة . . وسؤال النبي ﷺ - الذي يعرف من السياق كونه إنكارياً - يرجع الى الثاني لا الأول . . فكيف يجيب عمرو بما لا ربط له بالسؤال وكيف يقنع النبي ﷺ بذلك . . هذا أولاً . . وثانياً : إن الحديث المذكور لم يرد في قضية خالية من النص . .

٤- إن كلاً من النصين الخامس والسادس و اردان في باب القضاء الذي هو عبارة عن تطبيق الحكم الشرعي على مصاديقه ولا ربط لهما بالاجتهاد الذي هو استخراج الأحكام واستنباطها من أدلتها الشرعية . . مضافاً الى أنّ حكم سعد بن معاذ في شأن اليهود الذين نقضوا العهد فلا عصمة لهم . . والحاكم مختير في التصرف معهم بما يراه مناسباً . . وقد أذن النبي ﷺ له بذلك نزولاً عند اقتراح اليهود ظناً منهم بأنّه سيحكم لصالحهم لكونه جاراً لهم . . فأى ارتباط لذلك كلّه باستنباط الحكم الشرعي !؟

القسم الثالث : ما تضمن بعض النصوص القرآنية الكريمة منها :

النص الأول : قوله تعالى : ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيَنَّةٍ أَوْ تَرَكَتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (٣٠) . . حيث نزلت هذه الآية عندما جلّ في صدور الصحابة ما فعلوه في حصار بني النضير إهانة لهم وإرعاباً لقلوبهم . . وقد روي في ذلك : أنّ رجلين كانا يقطعان أحدهما العجوة والآخر اللون ، فسألهما رسول الله ﷺ فقال هذا : تركتها لرسول الله وقال هذا : قطعتها غيظاً للكفار . . وقد استدلّ به على جواز الاجتهاد مطلقاً

وجوازه بحضرة الرسول الأكرم ﷺ : لأن هذين الرجلين بالاجتهاد فعلا ذلك .. بل واحتج به من يقول : إن كل مجتهد مصيب (٣١) ..

النص الثاني : ما ورد في استشارة النبي ﷺ لأصحابه في قضية أسرى بدر هل يُقتلون أم يُفادون ؟ حيث أشار أبو بكر بالمفاداة .. وأشار عمر بالقتل .. وقد مال ﷺ إلى رأي أبي بكر ففاداهم (٣٢) .. فنزل العتاب له من قبل الله تعالى بقوله : * مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * (٣٣) لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * (٣٤) فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * (٣٥) ..

المناقشة :

١ - إن النصين القرآنيين الأول والثاني في نفسيهما دلالة فيهما على الاجتهاد وإنما يمكن أن تتشكل لهما دلالة بضميمة الروايات أما الآية الأولى فهي تدل على أن قطع النخيل أو إبقائه إنما كان بإذن الله وأمره .. وذلك أن رسول الله ﷺ حين أمر أن تقطع نخل يهود بني النضير أو تحرق قالوا : يا محمد قد كنت تنهى عن الفساد في الأرض .. فما بال قطع النخل وتحريقها ؟ ! فكان في أنفس المؤمنين من ذلك شيء، فنزلت : يعني أن الله أذن لهم في قطعها ليزيدكم غيظاً ويضاعف لكم حسرة إذا رأيتموهم يتحكمون في أموالكم كيف أحبوا ويتصرفون فيها ما شاءوا (٣٤) .. وهذا النقل قابل للانسجام مع جو الآية الكريمة كما هو واضح .. وأما الآية الثانية فهي تدل على أن سنن الأنبياء ﷺ أنهم كانوا

لا يأخذون الأسرى ابتداءً . . بل بعد أن يستحكم أمرهم ويقوى . .
وحيث إنّ أغلب المسلمين في بدر كانوا قد أكثروا من أخذ
الأسرى . . فعرضت بهم الآية : ﴿ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ
الْآخِرَةَ ﴾ ثم أشارت الآية الى حكم إباحة الغنيمة أو الفداء لهم . .

٢ - إنّ ما صدر من الرجلين ليس اجتهداً وإنّما كلاهما فعل أمراً
جائزاً كما صرّحت الآية الكريمة بذلك حيث قالت : ﴿ فَيَاذَنُ
اللَّهُ ﴾ أي إنّ الجواز كان مبيّناً قبل الحرب . . مضافاً الى
أنّ القضية ترتبط بظروف الحرب وملابساته واقتضائه . .
وليس في ذلك اجتهد ولا إفتاء ولا مراجعة للأدلة بل
مجرد تصرف يجب أن يقوم كما يقوم كل عمل يصدر من المسلم
لا على أنّه اجتهد وتشريع . . هذا مع أنّ المعهود من النبي ﷺ
كان دقيقاً في توجيه أصحابه سيما في الحرب حيث كان يصدر
التعليمات اللازمة . . وكان القرآن يؤكّد على الطاعة للنبي ﷺ
وأنها من طاعة الله سبحانه مطلقاً وبالأخص في حالات
الحرب لحساسيتها . . فإنّ أجواء الحرب لا مجال فيها للاجتهد . .

٣ - إنّ الأحاديث الواردة في شأن الآية الثانية ترتبط بمشورة
النبي ﷺ لأصحابه في مرحلة ما بعد أخذ الأسرى وأنهم هل
يقتلون أو يفادون ؟ . . والعتاب الوارد في الآية يرتبط بمرحلة ما
قبل أخذ الأسرى الذي لم يكن فيه أية استشارة بل كان الحكم هو
الإكثار من قتل الكفار وأعداء الدين . . وهذا الحكم كان من الواضح
بمكان بحيث يطرحه القرآن وكأنّه من المسلّمات والسنن الدينية
عند الأنبياء . . وإنّما المعقول والمنسجم مع الآية هو إمكانية

وقوع المشورة بعد أخذ الأسرى . . وهذه المشورة تعلقت
 بطرفين سائغين شرعاً - وهما : القتل أو المفاداة - فيعود
 ترجيح أحدهما على الآخر الى مرجّحات وحيثيات خارجة
 عن الأدلة الشرعية وتحديد الموقف الشرعي الذي هو الجواز
 بحسب الفرض . . فتكون الاستشارة في ذلك كسائر حالات
 الاستشارة في مختلف القضايا الحياتية . . ولا علاقة لذلك بباب
 الاجتهاد كما هو واضح . . ففرق بين الاستشارة وبين الاستفتاء . .

النتيجة :

إذن اتضح ممّا سبق عدم إمكان إثبات مشروعية الاجتهاد الفقهي
 فيما لا نصّ فيه في العصر النبوي لا من خلال الآيات الكريمة
 ولا من خلال الأحاديث النبوية الشريفة لا لفظاً ولا مضموناً . .

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

. . . ولا حول ولا قوة إلا بالله . . .

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) انظر : أثر اللغة في اختلاف المجتهدين (عبد الوهاب طويلة) : ١٤ - ١٥ .
- (٢) رواه في الخلاف (الطوسي) ٦ : ٢٠٩ . قال : « وفي بعضها : أستأذن جلسائي » أي بدل قوله : « اجتهد رأيي » .
- (٣) مسند أحمد ٥ : ٢٣٠ و ٢٣٦ . السنن الكبرى (البيهقي) ١٠ : ١١٤ . سنن الترمذي ٢ : ٢٩٤ ، ح ١٣٤٢ . سنن الدارمي ١ : ٦٠ .
- (٤) المجموع (النووي) ٤ : ٢٠ .
- (٥) صحيح البخاري ٨ : ١٥٧ . صحيح مسلم ٥ : ١٣١ . مسند أحمد ٥ : ١٨٧ .
- (٦) شرح الصدور بتحريم رفع القبور (الشوكاني) : ٣ .
- (٧) صحيح البخاري ٨ : ٦٢ . مسند أحمد ٦ : ٢٩٠ - ٢٩١ .
- (٨) شرح مسلم (النووي) ١٢ : ١٤ .
- (٩) هذا مع الغض عما يواجهه السند من عقبات سيما النص الأول ؛ لأنه لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو - وهو مجهول لا ندري من هو - عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ . انظر : (المحلى) ١ : ٦٢ .
- (١٠) سنن النسائي ١ : ١٩١ ، باب الأمر بالصلاة على النبي ﷺ .
- (١١) مسند أحمد ١ : ٢١٩ .
- (١٢) الموطأ ١ : ٢٣٧ ، ح ٤٣ ، كتاب الجنائز .
- (١٣) مقدمة سنن الدارمي ١ : ١٠٠ .
- (١٤) التوبة : ١٢٢ .
- (١٥) سنن ابن ماجة : ح ٣٣ . سنن الدارمي ١ : ٧٤ . سنن الترمذي : ١٥٤ ، ح ١٠ . مسند أحمد ٣ : ٢٢٥ وغيرها .

- (١٦) صحيح البخاري ١: ١٨. صحيح مسلم : ح ١٠ كتاب الفضائل .
مسند أحمد ٤: ٣٩٩ .
- (١٧) صحيح البخاري ١: ١٦. سنن الدارمي ١: ٧٤. مسند أحمد ١:
٣٠٦ .
- (١٨) صحيح البخاري ١: ٢٨. مسند أحمد ١: ٢٦٦ وغيرهما .
- (١٩) أقول : ينبغي عدم الخلط بين مصطلح (التأويل) في الصدر
الإسلامي الأول - الذي ظهر عقيب العصر النبوي - والذي هو
مصطلح قديم ، وبين مصطلح (التأويل) في علوم القرآن والذي
ظهر في أزمئة متأخرة جداً .
- (٢٠) (المصنف (عبد الرزاق) ٢ : ٥١٥ .
- (٢١) روضة الطالبين (النووي) ٨ : ١٣٦ .
- (٢٢) المائدة : ٣ .
- (٢٣) صحيح مسلم ٣ : ١٤٣ .
- (٢٤) سنن الدارمي ١ : ١٩٠ .
- (٢٥) صحيح البخاري ١ : ٢٢٧ .
- (٢٦) النساء : ٢٩ .
- (٢٧) مسند أحمد ٤ : ٢٠٣ - ٢٠٤ .
- (٢٨) السنن الكبرى (البيهقي) ٨ : ١١١ . مع اختلاف في اللفظ .
- (٢٩) فتح العزيز (الرافعي) ١٠ : ٢٧٩ - ٢٨٠ .
- (٣٠) الحشر : ٥ .
- (٣١) أنظر : الكشاف (الزمخشري) ٤ : ٨١ .
- (٣٢) أسباب نزول الآيات (الواحدي) : ١٦٠ .
- (٣٣) الأنفال : ٦٧ - ٦٩ .
- (٣٤) أنظر : الكشاف (الزمخشري) ٤ : ٨١ .

حكم جراحة المرأة إذا بلغت الثلث

□ آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

تمهيد :

١ - لا إشكال في أنّ دية المرأة الحرّة المسلمة في النفس نصف دية الرجل الحرّ المسلم ، وهذا ما اتّفقت عليه كلمة الفقهاء من عامّة المسلمين ؛ قال الشيخ في الخلاف : « دية المرأة نصف دية الرجل ، وبه قال جميع الفقهاء ، وقال ابن عليّة والأصمّ : هما سواء في الدية » ^(١) .

٢ - كما لا إشكال عند الفقهاء في أنّ ديتها في الأعضاء والجروح والمنافع نصف دية الرجل فيما زاد على الثلث .

٣ - كما أنّ ديتها فيما نقص عن الثلث وعند المالكية والحنابلة تساوي دية الرجل ، وخالف في ذلك الأحناف والشافعية فقالوا : إنّ ديتها النصف أيضاً .

٤ - واختلف فقهاؤنا فيما إذا كانت دية المرأة بمقدار الثلث وأنّها هل تلحق بما زاد على الثلث فترجع إلى النصف أو تلحق بما يقلّ عنه فتساوي دية الرجل ؟

الأقوال في المسألة :

والمشهور بين المتأخرين هو الأول ، وأن المرأة إنمّا تعادل الرجل إلى الثلث ، فإذا بلغت الثلث رجعت دية المرأة إلى النصف من دية الرجل .
وذهب إلى الثاني جماعة من القدماء وبعض المتأخرين .

فمن القائلين بالرأي الأوّل المحقّق في موضع من الشرائع حيث قال : « ويقتصّ للمرأة من الرجل في الأطراف من غير ردّ ، ويتساوى ديتهما ما لم تبلغ ثلث دية الحرّ ثمّ يرجع إلى النصف فيقتصّ لها منه مع ردّ التفاوت » (٢) .

إلا أنّ عبارته في المختصر النافع ظاهرة في القول الثاني حيث قال : « ويقتصّ للرجل من المرأة ولا ردّ ، وللرّاة من الرجل مع الردّ فيما زاد على الثلث » (٣) .

وعبارته الأخرى في كتاب شرائع الإسلام في بحث القصاص محتملة للأمرين وإن استظهر منها القول الأوّل حيث قال : « الثامنة : المرأة تساوي الرجل في ديات الأعضاء والجروح حتى تبلغ ثلث دية الرجل ثمّ تصير على النصف سواء كان الجاني رجلاً أو امرأة ، ففي الاصبع منه ، وفي الاثنتين مئتان ، وفي الثلاث ثلاثمئة ، وفي الأربع مئتان . وكذا يقتصّ من الرجل في الأعضاء والجراح من غير ردّ حتى تبلغ الثلث ثمّ يقتصّ مع الردّ » (٤) .

فإنّ التعبير بقوله : « ثمّ تصير ... ثمّ يقتصّ ... » قابل للحمل على إرادة ما زاد على الثلث ، وتعبيره « حتى تبلغ ثلث دية الرجل » يمكن أن يستظهر منه دخول الثلث في المغيى والمحدود كما هو الظاهر في أمثاله من التراكيب

المستعملة في التحديدات وإلا كان الأنسب أن يعبر (ما لم تبلغ الثلث) كما عبر به في عبارته الأولى .

ومن المصرّحين بالرأي المشهور العلامة ، قال في القواعد : « أمّا دية المرأة المسلمة الحرّة فنصف دية الحرّ المسلم سواء كانت صغيرة أو كبيرة عاقلة أو مجنونة سليمة الأعضاء أو غير سليمتها من جميع أجناس الدية في الأحوال الثلاث ، وكذا الجراحات والأطراف على النصف ما لم تقصر عن ثلث الدية ، فإن قصرت الجناية جراحة أو طرفاً عن الثلث تساويا قصاصاً ودية » (٥) .

وقال في موضع آخر : « وتتساوى المرأة والرجل دية وقصاصاً في الأعضاء والجراح حتى تبلغ الثلث ثمّ تصير المرأة على النصف سواء كان الجاني رجلاً أو امرأة على إشكال في المرأة ، ففي ثلاث أصابع منها ثلاثمائة وفي أربع مائتان إن كان بضربة واحدة وليس لها القصاص فيما بلغ الثلث إلا مع الردّ ، ويقتصر من الرجل فيما نقص عنه من غير ردّ » (٦) . وقد صرح بذلك في سائر كتبه أيضاً ، وقد وافقه على ذلك أكثر المتأخرين .

وممن ذهب إلى الرأي الثاني الشيخ المفيد تدكّر في المقنعة ، حيث قال : « والمرأة تساوي الرجل في ديات الأعضاء والجوارح حتى تبلغ ثلث الدية ، فإذا بلغت رجعت إلى النصف من ديات الرجال ، مثال ذلك : إن في إصبع الرجل إذا قطعت عشرًا من الابل ، وكذلك في إصبع المرأة ، وفي إصبعين من أصابع الرجل عشرون من الابل ، وفي إصبعين من أصابع المرأة كذلك ، وفي ثلاث أصابع الرجل ثلاثون من الابل ، وكذلك في ثلاث أصابع المرأة سواء ، وفي أربع أصابع من يد الرجل أو رجله أربعون من الابل ، وفي أربع أصابع

من أصابع المرأة عشرون من الابل ؛ لأنها زادت عن الثلث فرجعت بعد الزيادة إلى أصل دية المرأة وهي النصف من ديات الرجال ، ثم على هذا الحساب كلما زادت أصابعها وجوارحها وأعضاؤها على الثلث رجعت إلى النصف ، فيكون في قطع خمس أصابع لها خمس وعشرون من الابل ، وخمس أصابع من الرجل خمسون من الابل ، بذلك ثبتت السنّة عن النبي ﷺ ، وبه تواترت الأخبار من آله عليهم السلام « (٧) .

وهو مختار الشيخ الطوسي تدنّى في كتاب النهاية ، حيث قال : « فأما الجراح فإنه يشترك فيها النساء والرجال السنّ بالسنّ والاصبع بالاصبع والموضحة بالموضحة إلى أن تتجاوز المرأة ثلث دية الرجل ، فإذا جاوزت الثلث سفلت المرأة وتضاعف الرجل على ما نبينه فيما بعد إن شاء الله » (٨) .

وقال في موضع آخر منه : « ويُقتصر للرجل من المرأة وللمرأة من الرجل ، ويتساوى جراحهما ما لم يتجاوز ثلث الدية ، فإذا بلغت ثلث الدية نقصت المرأة وزيد الرجل ، وإذا جرح الرجل المرأة بما يزيد على الثلث وأرادت المرأة أن تقتصر منه كان لها ذلك إذا ردتّ عليه فضل ما بين جراحتيهما » (٩) .

وقد صرح بذلك أيضاً في الاستبصار ، حيث قال : « لأنّ ديات أعضاء المرأة على النصف من ديات أعضاء الرجال إذا جاوز ما فيه ثلث الدية على ما بيناه في الكتاب الكبير » (١٠) .

وقال في المبسوط : « وكلّ شخصين لا يجري القصاص بينهما في النفس كذلك لا يجري في الأطراف ، كالحرّ والعبد والكافر والمسلم ، هذا قولنا

طرداً وعكساً وعند جماعة ، غير أن عندنا إذا اقتصَّ للمرأة من الرجل في بعض أطرافها ردت فاضل الدية إذا كان ذلك فوق ثلث الدية كما قلناه في النفس سواء» (١١) .

إلا أن عبارته في الخلاف قد يستظهر منها خلاف ذلك ، حيث قال : « مسألة ٦٤ : المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث ديتها في الأروش المقدرة ، فإذا بلغتها فعلى النصف ، وبه قال عمر بن الخطاب وسعيد بن المسيب والزهري ومالك وأحمد وإسحاق .

وقال ربيعة : تعاقله ما لم يزد على ثلث الدية أرش الجائفة والمأمومة ، فإذا زاد فعلى النصف ، وعمر جعلها كالرجل في الجائفة ، وجعلها على النصف فيما زاد عليها ، وبه قال الشافعي في القديم .

وقال الحسن البصري : تعاقله ما لم تبلغ نصف الدية أرش اليد أو الرجل ، فإذا بلغتها فعلى النصف .

وقال الشافعي في الجديد : لا تعاقله في شيء منها بحال بل معه على النصف فيما قلَّ أو كثر ، ففي أنملة الرجل ثلاثة أبعرة وثلث ، وفي أنملتها نصف هذا بعير وثلثان ، وكذلك فيما زاد على هذا . ورووا ذلك عن علي عليه السلام ، وذهب إليه الليث بن سعد من أهل مصر ، وبه قال أهل الكوفة ابن أبي ليلى وابن شبرمة والثوري وأبو حنيفة وأصحابه ، وهو قول عبيد الله بن الحسن العنبري .

وقال قوم : تعاقله ما لم تبلغ نصف عشر الدية أرش السنّ والموضحة ، فإذا بلغتها فعلى النصف ، ذهب إليه ابن مسعود وشريح .

وقال قوم : تعاقله ما لم يبلغ عشرأ ونصف عشر الدية أرش المنقلة ، فإذا بلغتها فعلى النصف ، ذهب إليه زيد بن ثابت وسليمان بن يسار .

دليلنا : إجماع الفرقة وأخبارهم ، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه عن النبي ﷺ ، قال : « المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث ديتها » .

وقال ربيعة : قلت لسعيد بن المسيّب : كم في إصبع المرأة ؟ فقال : عشر . قلت : ففي إصبعين ؟ قال : عشرون ، قلت : ففي ثلاث ؟ قال : ثلاثون ، قلت : ففي أربع ؟ قال : عشرون ، قلت له : لما عظمت مصيبتها قلّ عقلها ! قال : هكذا السنّة . قوله : (هكذا السنّة) دالّ على أنّه أراد سنّة النبي ﷺ وإجماع الصحابة والتابعين « (١٢) .

والقول الثاني مختار ابن إدريس الحلّي في السرائر أيضاً حيث قال : « وأمّا الجراح فإنّه يشترك فيها النساء والرجال السنّ بالسنّ والاصبع بالاصبع والموضحة بالموضحة إلى أن [تتجاوز] المرأة ثلث دية الرجل ، فإذا جازت الثلث سفلت المرأة وتضاعف الرجل على ما نبيّنه فيما بعد إن شاء الله » (١٣) .

كما أنّ صريح الفقه الرضوي أيضاً اشتراط مجاوزة الثلث في التنصيف ، قال : « ديتها نصف دية الرجل وهي خمسمئة دينار ، ودياته تعطى لها ما لم يبلغ الثلث من دية الرجل ، فإذا جاوزت الثلث ردّت إلى النصف نظير الاصبع من أصابع اليد - للرجل والمرأة - هما سواء في الدية وهي الابهام مئة وستة وستون ديناراً وثلثان ، والمرأة والرجل في دية هذا الاصبع سواء ؛ لأنّها حينئذ لم [تتجاوز] الثلث ، فإن قطع من المرأة زيادة ثلاثة أصابع أخر ممّا له ثلاثة وثمانون ديناراً وثلث حتى يصير الجميع أربعمئة وستة عشر ديناراً وثلثي دينار

أوجب لها من جميع ذلك مئتا دينار وثمانية دنانير وثلاث وردت من بعد الثلث إلى النصف» (١٤).

فلو اعتبرنا الفقه الرضوي فتاوى والد الصدوق **تتُّر** كان هو أيضاً من جملة القائلين بالرأي الثاني، وقد نسب في مباني التكملة هذا الرأي إلى صاحب الرياض **تتُّر** أيضاً (١٥). والظاهر أنه سهو. نعم، هو مختار متن الرياض الذي هو المختصر النافع، وقد تقدّم ذكر عبارته.

وأما الشارح فقد وافق المشهور وأصرّ عليه، حيث قال: «واعتبار البلوغ إلى الثلث مذهب المشهور على الظاهر المصرّح به في جملة من العبائر، بل وعن الخلاف الإجماع عليه وهو الحجة، مضافاً إلى الصحاح المستفيضة وغيرها من المعتمدة... (ثمّ نقل بعض الروايات على ذلك، ثمّ قال:...) خلافاً للنهاية والسرائر والارشاد فاعتبروا التجاوز للنصوص منها الصحيح... (فذكر بعض الروايات الظاهرة في اشتراط التجاوز عن الثلث ثمّ قال:...) وهي - مع قصور سند جملة منها وعدم مكافأتها لما مضى من وجوه شتى - غير واضحة الدلالة إلاّ من حيث مفهوم اشتراط الجواز في الذيل، وهو معارض بمفهوم الغاية في الصدر، والجمع بينهما كما يمكن بصرف مفهوم الغاية إلى الشرط كذا يمكن بالعكس، فلا يمكن الاستدلال بها إلاّ مع المرجّح المفقود في المقام إن لم نقل بوجوده على الخلاف من جهة الشهرة والصحاح المستفيضة وحكاية الإجماع المتقدّمة، وبالجملة فدلالة النصوص على خلافها غير واضحة لتعارض المفهومين فيها بلا شبهة.

ومن هنا ينقدح وجه التردّد في نسبة الخلاف إلى النهاية حيث اشتركت مع النصوص في العلة التي نشأ منها عدم وضوح الدلالة، حيث قال: وتتساوى

جراحتها ما لم يتجاوز ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية نقصت المرأة وزيد الرجل .

وقريب منها عبارة الفاضل في الارشاد ، حيث قال : ويقتصّر للرجل من المرأة وبالعكس ، ولا ردّ ما لم يتجاوز الثلث ، فينتصف المرأة وكذا يتساويان في الدية ما لم تبلغ الثلث فينتصف المرأة .

ولولا شهرة نسبة الخلاف إلى النهاية لكنت أن أقول : لا خلاف في المسألة ، وإنّ التعبير بالتجاوز عن الثلث إنّما وقع مسامحةً أو نظراً إلى كون البلوغ إلى الثلث من دون زيادة ونقيصة من الأفراد النادرة غاية الندرة « (١٦) .

ولكنك عرفت صراحة كلمات الشيخ في النهاية والاستبصار ، وكذلك المفيد في المقنعة في مخالفة ما يدعى أنّه المشهور ، كما أنّ إجماع الخلاف ليس إلاّ على أصل المسألة ، لا خصوص مقدار الثلث .

وما ذكره من ندرة فرض بلوغ الثلث دون زيادة ونقيصة خلاف الواقع ، كيف وقد ذكر بعض الفقهاء أنّ الجراحات التي تكون ديتها الثلث تبلغ سبعة وثلاثين مورداً كما يظهر بمراجعة تفاصيل ديات الجراحات .

نعم ، من المتأخّرين ممّن ذهب أو مال إلى هذا الرأي كاشف اللثام ، وسيأتي نقل كلامه ، فانتظر .

أدلة المسألة :

ومنشأ هذا الخلاف بين فقهاءنا الاختلاف في لسان الروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام بشأن معاقلة المرأة للرجل في الدية إلى الثلث ، ففي بعضها ورد التعبير بأنّها تعادل الرجل إلى الثلث ، أو حتى تبلغ الثلث ، فإذا بلغت الثلث

رجعت إلى النصف ، وفي بعضها صرّح بأنه إذا جازت الثلث رجعت إلى النصف ، فهي على طائفتين :

الطائفة الأولى :

١ - صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « وجراحات الرجال والنساء سواء سنّ المرأة بسنّ الرجل وموضحة المرأة بموضحة الرجل وإصبع المرأة بإصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية ، فإذا بلغت ثلث الدية أضعفت دية الرجل على دية المرأة » ^(١٧) .

٢ - رواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجراحات فقال : « جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى تبلغ ثلث الدية ، فإذا بلغت ثلث الدية سواء أضعفت جراحة الرجل ضعفين على جراحة المرأة ، وسنّ الرجل وسنّ المرأة سواء » ^(١٨) ، وفي السند علي بن أبي حمزة وهو البطائني ، المختلف في وثاقته .

٣ - صحيح أبان بن تغلب قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها ؟ قال : « عشر من الابل » . قلت : قطع اثنين ؟ قال : « عشرون » . قلت : قطع ثلاثاً ؟ قال : « ثلاثون » . قلت : قطع أربعاً ؟ قال : « عشرون » . قلت : سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون ؟ إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله ونقول : الذي جاء به شيطان . فقال : « مهلاً يا أبان هكذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية ، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف . يا أبان إنّك أخذتني بالقياس ، والسنة إذا قيست محق الدين » ^(١٩) .

٤ - صحيح جميل بن دراج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص ؟ قال : « نعم ، في الجراحات حتى تبلغ الثلث سواء ، فإذا بلغت الثلث ارتفع الرجل وسفلت المرأة » (٢٠) .

ونقله الصدوق تدثر عن جميل ومحمد بن حمران ، ونقل الشيخ عنه وعن عبد الرحمن بن أبي نجران « نعم ، في الجراحات حتى يبلغ (تبلغ) الثلث سواء ، فإذا بلغ (بلغت) الثلث سواء ارتفع الرجل وسفلت المرأة » (٢١) .

الطائفة الثانية :

١ - صحيح الحلبي - بطريق الشيخ تدثر - عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن جراحات الرجال والنساء في القصاص والديات سواء ؟ فقال : « الرجال والنساء في القصاص السنّ بالسنّ والشجّة بالشجّة والاصبع بالاصبع سواء حتى تبلغ الجراحات ثلث الدية ، فإذا جازت الثلث صيرت دية الرجال في الجراحات ثلثي الدية ودية النساء ثلث الدية » (٢٢) . وفي طريق الكليني سهل بن زياد .

٢ - معتبرة سماعة قال : سألته عن جراحة النساء ، فقال : « الرجال والنساء في الدية سواء حتى تبلغ الثلث ، فإذا جازت الثلث فإنها مثل نصف دية الرجل » (٢٣) .

٣ - معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « جراحات المرأة والرجل سواء إلى أن تبلغ ثلث الدية ، فإذا جاز ذلك تضاعفت جراحة الرجل على جراحة المرأة ضعفين » (٢٤) .

٤ - معتبرة ابن أبي يعفور ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قطع إصبع امرأة ، قال : « تقطع إصبعه حتى ينتهي إلى ثلث (الدية) المرأة فإذا جاز الثلث [= كان في الرجل الضعف] اضعف الرجل » (٢٥) .

وفي الطريق عبد الكريم بن عمرو الخثعمي الملقَّب بكرام ، وقد نقله الكليني بعنوان عبد الكريم عن ابن أبي يعفور ، ونقله الشيخ بعنوان كرام عن ابن أبي يعفور ، وهو ثقة عين وإن كان واقفياً .

هـ - وفي دعائم الإسلام عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « والمرأة تعاقل الرجل في الجراح ما بينها وبين ثلث الدية ، فإذا جاوزت الثلث رجعت (رجحت) جراح المرأة على النصف من جراح الرجل » (٢٦) .

مواقف المشهور من الطائفة الثانية :

والمشهور بعد أن استظهروا من الطائفة الأولى الرأي الأوَّل اتَّخذوا من الطائفة الثانية أحد مواقف ثلاث كلَّها تنتهي إلى ترجيح القول الأوَّل .

الموقف الأوَّل : إنَّ الطائفة الثانية أيضاً ورد في صدرها جعل الغاية بلوغ الثلث كالطائفة الأولى ، فتكون قرينة على أنَّ المراد من مفهوم الشرط في ذيلها : إذا لم يجاوز الثلث ولم يبلغه .

الموقف الثاني : دعوى الإجمال في دلالة الطائفة الثانية ؛ لأنَّ مقتضى مفهوم الغاية في صدرها التنصيف في الثلث ومقتضى مفهوم الشرط في ذيلها عدم التنصيف ، وحيث إنَّه لا مرجح لأحدهما على الآخر فيقع الإجمال في دلالتها ، فلا يمكن الاستدلال بها من هذه الناحية ، فتبقى الطائفة الأولى حجة بلا معارض ، وقد تقدّم هذا الاستدلال في كلام صاحب الرياض .

قال في الجواهر : « ولا ريب في كونه الثلث ؛ لأنَّ النصوص المعارضة - مع قصور سند جملة منها وعدم مكافأتها لما مرَّ من وجوه شتى - غير واضحة الدلالة إلا من حيث مفهوم اشتراط الجواز في الذيل ، وهو معارض بمفهوم الغاية في الصدر ، والجمع بينهما كما يمكن بصرف مفهوم الغاية إلى الشرط كذا يمكن

العكس ، فلا يمكن الاستدلال بها إلا مع المرجح المفقود في المقام إن لم نقل بوجوده على الخلاف من جهة الشهرة والصحاح المستفيضة وحكاية الإجماع المتقدمة . وبالجملة فدلالة النصوص على خلافها غير واضحة : لتعارض المفهومين فيها بلا شبهة ... » (٢٧) . وهذه العبارة كأنها منقولة لفظاً عن الرياض في الجواهر من دون إسنادها إليه ، فراجع .

الموقف الثالث : ما أفاده السيّد الخوئي تَدَكُّرُ فَإِنَّهُ قَبْلَ ظُهُورِ الطَائِفَةِ الثَّانِيَةِ فِي كَوْنِ الْمِيزَانِ تَجَاوَزَ الثَّلْثَ وَعَدِمَ التَّنْصِيفَ فِيمَا يَبْلُغُ الثَّلْثَ ، وَمَعَ ذَلِكَ اخْتَارَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشْهُورُ مِنْ جِهَةِ وَقُوعِ التَّعَارُضِ بَيْنَ هَذِهِ الطَّائِفَةِ وَالطَّائِفَةِ الْأُولَى الظَّاهِرَةِ فِي كَوْنِ الْمِيزَانِ بَلُوغِ الثَّلْثِ ، وَحَيْثُ لَا مَرَجِّحَ لِاحِدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى يَتَعَارُضَانِ فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ وَيَتَسَاقَطَانِ مَعاً وَيَرْجِعُ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى الْمَطْلُوقِ الْفَوْقَانِي الْمَتَمَثِّلِ فِي صَحِيحِ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ : « جَرَاحَاتُ النِّسَاءِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ جَرَاحَاتِ الرِّجَالِ فِي كُلِّ شَيْءٍ » (٢٨) .

وناقشه في جامع المدارك بقوله : « ويمكن أن يقال : الظاهر وقوع المعارضة بين هذا الصحيح وما دلّ على التساوي في الجملة ؛ لإبائه هذا الصحيح من جهة التعبير (في كل شيء) مع ما دلّ على التساوي في الجملة كما لو قال : (أكرم جبراني كلهم) وقال في كلام آخر : (لا تكرم ثلث الجيران) مثلاً ، وبعبارة أخرى الجمع المضاف كاف في إفادة العموم ظاهراً ، فالتأكيد (في كل شيء) لعله يجعله صريحاً في العموم ، فتأمل » (٢٩) .

ولا شك أن مقتضى التأمل - كما أمر به - عدم صحة هذا النقاش ، إذ حتى إذا فرضنا إفادة الجمع المضاف للعموم وضعاً - وهو خلاف التحقيق المحقق في محلّه من علم الأصول - مع ذلك لا يكون ذكر (في كل شيء) مانعاً عن إمكان تخصيص العموم المفاد به ، بل حاله حال سائر العمومات المؤكّدة القابلة للتقييد ،

كما إذا قال : (أكرم علماء البلد كلهم) ثم ورد : (لا تكرم زيداً أو النحاة منهم) فإنه لا يشك أحد في إمكان هذا التخصيص .

هذا ، مضافاً إلى أن الروايات الدالة على عدم التنصيف - وهي كلتا الطائفتين - ليست مخصّصة ، وإنما هي حاكمة على عموم صحيح أبي مريم ؛ لأنها ناظرة إلى حكم التنصيف ومبيّنة أن النبي ﷺ قد جعله في الثلث وما بعده أو فيما تجاوز الثلث .

فالحاصل : لسان هذه الروايات بكلتا صيغتيها لسان النظر والتفصيل لحكم التنصيف ، ولا شك في تقدّمها على صحيح أبي مريم ؛ لكونها ناظرة إليه ومفسّرة لمفاده . على أنه لو فرضت المعارضة مع هذه الصحيحة لأبي مريم فتوجد صحيحة أخرى له أو نقل آخر لنفس الحديث ليس فيها أدوات العموم ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن جراحة المرأة ؟ قال : فقال : « على النصف من جراحة الرجل من الدية فما دونها » . قلت : فامرأة قتلت رجلاً ؟ قال : « يقتلونها » . قلت : فرجل قتل امرأة ؟ قال : « إن شاءوا قتلوا وأعطوا نصف الدية » (٣٠) . وكذلك توجد روايات أخرى دالة على عموم التنصيف يمكن الرجوع إليها . فتكون المرجع الفوقاني بعد التعارض والتساقط بين الطائفتين كما أراد السيد الخوئي تدبر .

وهناك موقف رابع لصاحب الجواهر يشبه موقف السيد الخوئي تدبر حيث قال بعد كلامه السابق : « بل قد يقال - بعد فرض تعارض الأدلة وتكافئها من كل وجه - إن الأصل كون المرأة على الضعف من الرجل ولو باستقراء غير المقام » (٣١) .

والظاهر : إن كلمة (على الضعف) تصحيف ، والمراد (على النصف) . وقد تمسك بعد التعارض والتساقط بالاستقراء وهو غريب في بابه ؛ لأنه أشبه

بالقياس أو الاستحسان ، ولو كان مقصوده من الأصل براءة الذمة عن الأكثر من النصف فيما يبلغ الثلث كان أوجه ، إلا أن هذا لا يصح أيضاً ؛ لأن مقتضى إطلاق آية القصاص في الأعضاء والجروح بلا فرق بين الرجل والمرأة عدم وجوب دفع شيء فيما يبلغ الثلث من الجروح والأعضاء ، ويكون لازم ذلك المساواة في موارد ثبوت الدية أيضاً فيما يبلغ الثلث للتلازم بين الأمرين شرعاً ، فتكون النتيجة بصالح القول الثاني لا المشهور .

والتحقيق : إنَّ المواقع الثلاثة كلها غير تامة ، وأنَّ الحق هو الرأي الثاني القائل بعدم التنصيف في الثلث .

وتوضيح ذلك كما يلي :

أولاً : لا إشكال في أنَّ جملة (المرأة تعاقل الرجل أو تساوي دية الرجل إلى الثلث أو حتى الثلث) الواردة في صدر كلتا الطائفتين من الروايات لو كانت وحدها كانت ظاهرة في دخول الحدِّ وهو الثلث في المحدود في الحكم ، كما هو الحال في تمام موارد التحديد بالعدد والكسور ، فإذا قيل مثلاً تصدَّق أو تصرف في المال إلى الثلث أو حتى ثلثه ، أو إنَّ الميت يجوز له الوصية بماله إلى الثلث فالظاهر منه جواز التصدَّق أو التصرف أو الوصية بمقدار الثلث أيضاً ، وأنَّ ما لا يجوز إنَّما هو الزائد على ذلك .

ولا يقاس ذلك بموارد الغاية ، كما في قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ (٣٢) الظاهر في خروج الليل عن حكم الصوم ، والفرق إنَّ العدد والكسر - وهو منه - ظاهر في تحديد المقدار والكمِّ ، فيكون له موضوعية ، أي قيد للموضوع ، وليس غاية للحكم ابتداءً ، فيكون ظاهراً في تحديد الكمية وما هو موضوع للحكم في العدد المذكور ، فإذا قيل : (أكرم الناس أو العلماء إلى عشرة) أو (اذكر الله أو سبَّحه إلى كذا مقدار) أو (قرأت الكتاب إلى الثلث)

أو (يعزَّر إلى كذا سوط) كان ظاهراً في دخول العدد المذكور في الحكم وشموله له .

نعم ، إذا كان العدد غاية للحكم أو تحديداً لزمانه فحسب - لا تحديداً لموضوع الحكم أو متعلقه - كان ظاهراً في انتفاء الحكم عند بلوغ ذلك الحدّ ، نظير قولنا : (القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ خمسة عشر سنة) أو (العصير العنبي المغلي حرام حتى يذهب ثلثاه) ، ففرق بين رجوع العدد المأخوذ غاية إلى الموضوع أو متعلق الحكم وبين رجوعه إلى الحكم فقط ، ومقامنا من قبيل الأوّل لا الثاني .

إلا أنّ الذي أوجب التردّد أو استظهار خلاف ذلك ما ورد عقيب تلك الجملة في ذيل الطائفة الأولى من الروايات من قوله عليه السلام : « فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف أو ضوعف الرجل ونقصت المرأة » ، فإنّ هذه الجملة أيضاً ظاهراً الأوّل أن عدد الثلث موضوع للتنصيف . والمشهور قد جعلوا ظهور الذيل محكّماً على ظهور الصدر ، وقرينة على أنّ المراد من الصدر ما لم يبلغ الثلث ، مع أنّ الأمر بالعكس ، وأنّ ظهور الصدر في المقام هو المحكّم على الذيل في هذه الطائفة ، فما تقدّم من قبل صاحب الرياض تدبّر من التعارض بين الصدر والذيل في الطائفة الثانية تامّ هنا لا هناك .

والوجه في تقدّم ظهور الصدر : ما ذكرناه من أنّ هذا هو ظاهر مقام تحديد الكمية والمقدار بالعدد ، وهو مقتضى أخذ ذلك العدد في موضوع الحكم ، فإذا قيل : (إلى العدد الفلاني الحكم كذا ، فإذا بلغه تغيّر الحكم) كان الظاهر من مجموع الجملتين أنّ العدد المذكور هو عنوان المقدار والكم الواقع موضوعاً لذلك الحكم لا الأقلّ منه ، وإلاّ كان ينبغي أن يذكر العدد الأقلّ أو يقال ما لم يبلغ ذلك العدد فيقال في المقام : (المرأة تساوي الرجل في الدية ما لم تبلغ الثلث) ، ولا

يقال : (تعاقله إلى الثلث) فيكون قرينة على أن المراد من الجملة الثانية (فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف) الرجوع بعد البلوغ وفي الأعداد والكميات الأخرى .

وإلى هذا المعنى يشير صاحب كشف اللثام تَدَكُّرُ في تعليقه على فتوى المشهور بقوله : « ... لكن ربّما يمكن فهم التجاوز من نحو قوله ﷺ : « فإذا بلغت الثلث ارتفع الرجل » ، فإنّ مثل هذه العبارة ليست بعزيزة في إرادة المجاوزة ، ولعلّه للإشارة إليه وقعت عبارة النهاية كذا : يتساوى جراحتهما ما لم يتجاوز ثلث الدية ، فإذا بلغ ثلث الدية نقصت المرأة وزيد الرجل » (٣٣) .

ومما يدلّ على إرادة هذا المعنى من الطائفة الأولى ما ورد في بعضها - كصحيح جميل ورواية أبي بصير - من تقييد بلوغ الثلث بكونه سواءً (فإذا بلغت الثلث أو ثلث الدية سواء ، اضعف جراحة الرجل ضعفين أو ارتفع الرجل وسفلت المرأة) ، وهذا كالصريح في أنّ ديتهما في مقدار الثلث تكون سواءً ، وأنّ المساواة محفوظة في الثلث أيضاً ، فتكون مضاعفة الرجل فيما بعد ذلك ، خصوصاً وأنّ التضاعف أسند إلى الجراحة أو الرجل لا الثلث . فهاتان الروايتان من الطائفة الأولى ينبغي جعلهما من الطائفة الثانية بحسب الحقيقة ، فلا تبقى في الطائفة الأولى إلاّ روايتان إحداهما للحلبي والأخرى لأبان ، إلاّ أنّ الحلبي بنفسه ينقل في رواية أخرى اشتراط التجاوز ، وعبارات الروايتين واحدة ، بحيث يظنّ قوياً وحدتهما ، فلا تثبت إلاّ رواية واحدة يدعى ظهورها فيما يقوله المشهور ، وهي رواية (أبان بن تغلب) الواردة في قطع أربع أصابع المرأة ، وهو من موارد تجاوز الثلث ، وذيلها ليس في مقام البيان من هذه الناحية ، بل في مقام دفع استنكار أبان لهذا الحكم وتحكيمه للقياس والاستحسان العقلي في قبال النصّ الشرعي .

وبهذا يعرف أنّ ما ذكره صاحب الرياض تَدَكَّرُ وتابعه عليه صاحب الجواهر تَدَكَّرُ وغيره من أنّ الروايات الأولى مستفيضة وأنّ الطائفة الثانية لمعارضتها معها ساقطة لا مأخذ له أصلاً ، بل الأمر بالعكس وأنّ ما يدلّ على فتوى الشيخ المفيد والطوسي هو المستفيض .

وهكذا يتّضح رجوع مفاد الطائفة الأولى إلى نفس ما صرّحت به الطائفة الثانية .

ولو لم نقبل هذا الاستظهار فلا أقلّ من قوّة احتماله الموجب للاجمال ، فتبقى الطائفة الثانية بلا معارض ؛ لوضوح دلالتها على شرطية التجاوز وعدم إجمال فيه على ما سنبينه .

ثانياً : لو سلّمنا ما استظهره المشهور من الطائفة الأولى ، فلا إشكال أنّ هذا الظهور ليس صريحاً بحيث لا يمكن تفسيره بما صرّحت به الطائفة الثانية من اشتراط التجاوز عن الثلث في التضعيف ، بل غايته الظهور الذي يحمل بحكم التصريح بالتجاوز في ذيل الطائفة الثانية على إرادة ذلك ، كما هو في سائر موارد حمل الظاهر على الصريح .

وما قيل : من أنّ كلاّ منهما ظاهر فضلاً عمّا قيل من اجمال الطائفة الثانية .

مما لا يمكن المساعدة عليه ؛ لأنّ حمل التصريح بالتجاوز عن الثلث على إرادة الثلث بالخصوص أو الأعم منه ومن الثلث غير ممكن .

أمّا الأوّل فواضح .

وأما الثاني ، أعني أنّ يكون الشرط هو الأعم من بلوغ الثلث أو تجاوزه ، فهو كذلك أيضاً غير ممكن ؛ لأنّه جامع بين الأقلّ والأكثر ، والأكثر - أي التجاوز عن الثلث - دائماً يكون مسبقاً بتحقيق الثلث قبله ، فلا يعقل أن يكون التجاوز دخیلاً

في الحكم ، بل يكون الحكم تابعاً دائماً لبلوغ الثلث . وهذا معناه إلغاء عنوان التجاوز بالمرّة ، وهو خلاف التصريح به .

ومنه يعرف أنّ ما ذكره صاحب الجواهر من إمكان تقييد مفهوم الشرط في ذيل الطائفة الثانية بمفهوم الغاية في صدرها غير تام ؛ لأنّ الصدر في الطائفة الثانية نفس الصدر في الطائفة الأولى ، أي (مساواة دية المرأة للرجل إلى الثلث) .

وقد ذكرنا أنّ هذه العبارة لو لم يكن معها الذيل المذكور في الطائفة الأولى - كما هي كذلك في الطائفة الثانية - فهي ظاهرة في ثبوت المساواة في الثلث أيضاً ، فكيف يكون الصدر منافياً مع الذيل ؟ ! بل الأمر على العكس ، أي يكون الصدر في هذه الطائفة مؤكداً للذيل ودالاً على أنّ المساواة ثابتة إلى حدّ الثلث ، وأنّ المضاعفة لجراحة الرجل تكون عند تجاوزه ، وهو مطابق مع الذيل .

نعم ، لو لاحظنا ما ورد في ذيل الطائفة الأولى واستظهرنا ما فهمه المشهور منه كان معارضاً مع ما في ذيل الطائفة الثانية ، إلا أنّ الطائفة الأولى منفصلة عن الثانية ، فلا يكون تنافياً معها موجباً للاجمال كما ادّعاه .

كما أنّه لا يمكن الجمع بينهما بدعوى كفاية أحد الحدين بلوغ الثلث أو تجاوزه وتقييد إطلاق مفهوم الشرط والغاية في كلّ منهما بالآخر ؛ لأنّ هذا لا يعقل في التحديدات الكميّة الدائرة بين الأقلّ والأكثر ؛ لأنّه ينتهي إلى إلغاء العنوان المصرّح به في الشرط وهو التجاوز ، وهذا إلغاء للدليل ، وليس جمعاً بينهما ، وهذا بخلاف ما إذا حملنا الذيل في الطائفة الأولى على إرادة ما ذكرناه ، أي ثبوت التنصيف بعد بلوغ مقدار الثلث من سائر الكميات والأعداد ، فلا يلزم إلغاء عنوان الثلث .

وهكذا تصبح الطائفة الثانية المصرّحة باشتراط تجاوز الثلث في التنصيف قريبة على تفسير الذيل في الطائفة الأولى - لو فرضنا ظهوره في نفسه فيما يدّعيه المشهور - بما ذكرناه ، وهذا جمع عرفي واضح لا ينبغي التشكيك فيه ، فلا تصل النوبة إلى التعارض أصلاً .

وثالثاً : لو سلّمنا التعارض بين الطائفتين - كما افترضه السيد الخوئي رحمته - فلا تصل النوبة إلى التساوق والرجوع إلى العام الفوقاني إلا حيث لا يكون مرجح لإحدهما على الأخرى ، وإلاّ تعيّن الأخذ بدلالة ما فيه الترجيح .

وهناك مرجحان ثابتان في باب التعارض المستقرّ بين الأخبار المتعارضة الصادرة عن المعصومين عليهم السلام أحدهما موافقة الكتاب ، والآخر مخالفة العامة ، وكلاهما ثابتان بحق الطائفة الثانية .

أمّا موافقة الكتاب فلأنّ ظاهر آية القصاص في الأعضاء والجروح هو المساواة فيها بين الأفراد جميعاً وأنّ العين بالعين والأذن بالأذن والجروح قصاص ، من غير فرق بين الرجل والمرأة .

ولعلّ ما ورد في صدر أكثر هذه الروايات من التعبير بقوله عليه السلام : « الرجال والنساء في القصاص السنّ بالسنّ والشجّة بالشجّة والاصبع بالاصبع سواء ... » ، إشارة إلى الآية المباركة ، فنكون هذه الروايات بكلتا طائفتيها مخصّصة لإطلاق الآية فيما زاد على الثلث فقط ، وأمّا في مقدار الثلث فإذا فرض التعارض بينهما رجّحنا الطائفة الثانية الدالّة على التساوي لموافقتهما مع إطلاق الكتاب العزيز ، فيثبت حق القصاص في الثلث بنحو المساواة كما يثبت التساوي في الدية إذا لم يرد القصاص أو كان في الجناية الدية لا القصاص بالملازمة .

وأما مخالفة أهل السنّة فلأنّك عرفت أنّ أكثر فقهاءهم يرون التنصيف حتى فيما دون الثلث كالأحناف والشافعية ، وأنّ من ذهب منهم إلى المساواة

حكم جراحة المرأة إذا بلغت الثلث ؛ ██████████ ██████████ ██████████
من مذاهبهم المعروفة قيده بما دون الثلث ، كما يظهر من مراجعة المغني
لابن قدامة (٣٤) .

وهذا معناه أنه إذا انتهينا إلى التعارض بين الطائفتين كان الترجيح لروايات
الطائفة الثانية لموافقتها للكتاب ومخالفتها مع العامة ، فلا تصل النوبة إلى
التساقط والرجوع إلى إطلاق صحيح أبي مريم المتقدم وأمثاله .

الموامش

- (١) الينابيع الفقهية ٤٠ : ٦٦ ، القصاص والديات .
- (٢) الينابيع الفقهية ٢٥ : ٤٣٣ .
- (٣) الينابيع الفقهية ٢٥ : ٤٧٠ .
- (٤) الينابيع الفقهية ٢٥ : ٤١٥ .
- (٥) الينابيع الفقهية ٢٥ : ٦٠٠ .
- (٦) الينابيع الفقهية ٢٥ : ٦١٩ .
- (٧) الينابيع الفقهية ٢٤ : ٥٦ .
- (٨) الينابيع الفقهية ٢٤ : ١١٦ .
- (٩) الينابيع الفقهية ٢٤ : ١٣٣ .
- (١٠) الاستبصار ٤ : ٢٦٦ .
- (١١) المبسوط ٧ : ١٣ .
- (١٢) الينابيع الفقهية ٤٠ : ٦٦ .
- (١٣) السرائر ٣ : ٣٥١ .
- (١٤) فقه الرضا عليه السلام : ٣٣٠ .
- (١٥) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٣١٨ .
- (١٦) رياض المسائل ١٤ : ٢١٠ - ٢١٢ .
- (١٧) الكافي ٧ : ٢٩٩ . التهذيب ١٠ : ١٨٠ .
- (١٨) الكافي ٧ : ٢٩٩ . التهذيب ١٠ : ١٨٠ .
- (١٩) الكافي ٧ : ٢٩٩ . التهذيب ١٠ : ١٨٤ .
- (٢٠) الكافي ٧ : ٣٠٠ .
- (٢١) الفقيه ٤ : ٨٩ . التهذيب ١٠ : ١٨٤ .
- (٢٢) التهذيب ١٠ : ١٨٥ .
- (٢٣) التهذيب ١٠ : ١٨٤ .

- (٢٤) الكافي ٧ : ٣٠٠ .
(٢٥) التهذيب ١٠ : ١٨٥ . الكافي ٧ : ٣٠١ .
(٢٦) دعائم الإسلام ٢ : ٤٠٨ ، ح ١٤٢٤ .
(٢٧) جواهر الكلام ٤٢ : ٨٨ .
(٢٨) التهذيب ١٠ : ١٨٥ . مباني تكملة المنهاج ٢ : ٣١٩ .
(٢٩) جامع المدارك ٧ : ٢٠٢ .
(٣٠) التهذيب ١٠ : ١٨٢ .
(٣١) جواهر الكلام ٤٢ : ٨٨ .
(٣٢) البقرة : ١٨٧ .
(٣٣) كشف اللثام ١١ : ٤٧ .
(٣٤) المغني ٧ : ٧٩٧ - ٧٩٨ .

الأعلمية وأثرها في التقليد

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

لقد دلت الأدلة على مشروعية التقليد والرجوع في الأحكام الشرعية من قبل المكلف غير المجتهد الى أهل الخبرة وهو المجتهد الخبير بالشرعية وأحكامها . . بل يتعين ذلك على أغلب المكلفين . . ويُشترط الرجوع الى المجتهد الأكثر خبرة والأعلم من سائر المجتهدين . . إنَّ البحث في مسألة الأعلمية يعدّ من الأبحاث الشائكة . . وقد تصدّى هذا المقال لبحث ذلك مفصلاً . . (التحرير)

تمهيد :

يدور هذا البحث حول النقاط التالية :

- ١ - ما المراد بالأعلم ؟
- ٢ - ما المرجع في تعيين الأعلمية ؟
- ٣ - ما حكم تقليد الأعلم والرجوع إليه ؟
- ٤ - ما هو الحكم في حالة عدم وجود فتوى للأعلم ؟
- ٥ - لزوم الرجوع الى الأعلم في البقاء على تقليد الميت ؟

النقطة الأولى : ما المراد بالأعلم ؟

قال السيد اليزدي : « مسألة ١٧ : المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر إطلاعاً لنظائرها وللأخبار وأجود فهماً للأخبار ، الحاصل : أن يكون أجود استنباطاً » .

أقول : إنَّ المقصود بالأعلم من تكون نكته الحجية في فتاواه وهي الخبرية أرجح منها في فتاوى غيره ، سواء أفرض أن تعيين الأعلم كان ممّا نستنبطه بوجه من الوجوه من نفس دليل الحجية أم فرض أنّه ثبت بنص خاص ، وسواء أفرض أن أصل دليل الحجية عبارة عن البناء العقلاني على الرجوع إلى أهل الخبرة أم عبارة عن نص خاص .

فإن كان الدليل على أصل حجية فتوى الفقيه عبارة بناء العقلاء وكان ترجيح الأعلم أيضاً ببناء العقلاء فمن الواضح أن الترجيح العقلاني يكون بنفس ترجيح النكته العقلانية للحجية وهي الخبرية .

وإن كان الدليل على حجية فتوى الفقيه عبارة عن بناء العقلاء وكان دليل ترجيح رأي الأعلم عبارة عن نص خاص فمن الواضح أن النص الخاص ينصرف إلى الترجيح برجحان نفس النكته العقلانية .

وإن كان الدليل على حجية فتوى الفقيه عبارة عن نص خاص فلا إشكال في أن هذا النص منصرف إلى نفس النكته العقلانية للحجية ، فعندئذ إن كان ترجيح الأعلم مستقى من بناء عقلائي فمن الواضح أن البناء يكون على الترجيح بنفس نكته الحجية ، وإن كان مستقى من نص خاص فمن الواضح أيضاً انصرافه إلى الترجيح بنفس نكته الحجية العقلانية .

وعليه فكلّ ما كان دخليلاً في الخبرية ويكون رجحانه دخليلاً في الأعلمية سواء أكان ذلك عبارة عن القوة في فهم الكبريات والقواعد الأصولية أم الفقهية

قدرة أو استحضارها لدى التطبيق أو الإحاطة بالصغريات أو قوة التطبيق وما إلى ذلك من الأمور .

النقطة الثانية : ما المرجع في تعيين الأعلمية ؟

إنّ المرجع في تعيين الأعلمية هو أهل الخبرة قال السيد اليزدي : « والمراجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط »^(١) ، وهذا واضح ؛ فإنّ تشخيص ذلك من الأمور التخصصية ، وليس بيد كلّ أحد ، والذي يعتبر متخصصاً في فهم ذلك يكون الرجوع إليه داخلياً في كبرى الرجوع إلى أهل الخبرة .

النقطة الثالثة : ما هو حكم تقليد الأعلم والرجوع إليه ؟

قال السيد اليزدي : « مسألة ١٢ : يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط ويجب الفحص عنه »^(٢) .

أقول : نحن نفترض أولاً أنّ المقلّد شخصّ الأعلم وأنّه عرف الخلاف بينه وبين غير الأعلم فهل يجب عليه تقليد الأعلم أو لا ؟

ولذلك فرضان :

الفرض الأول : أنّ نفترض أنّ المقلّد هو الذي يريد أن يشخصّ وظيفته في التقليد باعتبار أنّ التقليد في أصل التقليد لامعنى له ، وعندئذٍ إن قطع بجواز أصل التقليد له لأحدهما وتردّد بين التعيين والتخيير كان عليه إحرازاً لفرغ الذمة أن يقلّد الأعلم في أصل جواز تقليد غير الأعلم ، فإن سمح له الأعلم بذلك صح له أن يقلّد غير الأعلم إن شاء ، وإن أوجب عليه تقليد الأعلم بقي على تقليد الأعلم في سائر أعماله .

وإن لم يقطع بجواز ذلك واحتمل وجوب الاحتياط ولو بالأخذ بأحوط القولين احتاط أيضاً بتقليد الأعلم في أصل جواز تقليد الأعلم .

الفرض الثاني: أن نفترض أن المقلد رجع الى مجتهد في وجوب تقليد الأعلم وعدمه وثوقاً به واعتماداً عليه فعندئذ يقع على عاتق هذا المجتهد تمييز ماذا ينبغي له أن يفتي به ، فهل يفتي بوجوب تقليد الأعلم أو لا ؟

وهنا نقول : تارة نبحث المسألة بناء على أصالة التساقط في فرض التساوي ، وأخرى بناء على التخيير في فرض التساوي .

الشق الأول: بنائ على أصالة التساقط في فرض التساوي .

أما بناء على التساقط لدى التساوي فتارة نفترض أن دليلنا على أصل التقليد الإرتكاز ، وأخرى نفترض دليلنا على أصل التقليد هو الدليل اللفظي .

أ - أما بناءً على الارتكاز فبعد فرض التساقط في الارتكاز لدى التساوي لا يكون مجرد الأعلمية ولو بمقدار ضئيل منجياً لفتواه عن التساقط في الارتكاز ، وإنما الذي نجى فتواه عن التساقط في الارتكاز إذا كانت أعلميته وترجيحه على الأعلم بفواصل كبير ملحوظ بحيث يفترض أنه يتزاحم رأيه مع رأي غير الأعلم ، فيكون رأي غير الأعلم هو الذي يسقط عن الكاشفية ورأي الأعلم يبقى على الكاشفية بالمستوى المألوف لأدنى درجات الاستنباط غير المبتلى بالمعارض ؛ وذلك بأن يكون الفاصل في الفقه والفهم بين الأعلم وغير الأعلم بمقدار كاف لصدق الاجتهاد لو كان هذا الفاصل فحسب موجوداً في أحد .

ب - وأما بناءً على الدليل اللفظي للتقليد ، فإن آمنا بالارتكاز أيضاً وكان للارتكاز جانب سلبي مانع عن التخيير لدى التساوي فهنا يأتي عين ما شرحناه من أن الأعلمية المختصرة لانجبي فتواه عن التساقط ؛ لأن الارتكاز في هذا الفرض أيضاً يوجب التساقط ، وظهور الدليل اللفظي أيضاً يكون محكوماً للارتكاز ، وإنما الذي يوجب إنقاذ فتواه من التساقط لدى الارتكاز هو الفاصل الكبير في الفقه وفهم الأحكام .

أما إذا لم يفترض للارتكاز جانب سلبي أو لم نكن نؤمن بالارتكاز وكان دليلاً على التقليد هو الدليل اللفظي فحسب فهنا قد يتصور أن الفارق المختصر بين الأعم وغيره كافٍ لوجوب تقليد الأعم ؛ وذلك لأن سقوط فتوى غير الأعم قطعي على كلا الفرضين ، أعني فرض التساقط وفرض ترجيح رأي الأعم ، فيصبح رأي الأعم بمنحى عن مشكلة التعارض ، وهو غير مقطوع السقوط ؛ لمكان احتمال الترجيح على الأقل ، فنتمسك لإثبات حجيته بإطلاق الدليل .

إلا أن الظاهر أن هذا البيان غير صحيح ؛ فإن هذا التقريب المقتضب يجب أن يرجع إلى أحد بيانات ثلاث كلها غير صحيحة :

البيان الأول : أن يفترض أن الدليل اللفظي قد انعقد له ظهور في الحجية بالنسبة لكلتا الفتويين .

وعندئذ نقول : إن ظهوره في الحجية بالنسبة لفتوى غير الأعم ساقط عن الحجية يقيناً ، وظهوره في الحجية بالنسبة لفتوى غير الأعم معلوم السقوط ، فنأخذ في ذلك بقانون حجية الظهور .

إلا أن هذا البيان واضح البطلان بدهاءة عدم انعقاد الظهور في الحجية لكلا الرأيين المتضادين ، لأن عدم إمكان حجية كلا الرأيين المتضادين ارتكازي ارتكازاً كالمتصل ؛ وذلك مانع عن انعقاد الظهور .

البيان الثاني : أن يقال : إن أصل ظهور دليل التقليد لفتوى غير الأعم مقطوع السقوط ، سواءً كان ذلك على فرض التعارض والتساقط أم على فرض ترجيح فتوى الأعم ، وعليه فظهور دليل التقليد في حجية فتوى الأعم قد نجا من التعارض الداخلي ، فلا مبرر لسقوطه ، فيبقى دالاً على حجية

فتوى الأعم .

إلا أنّ هذا البيان أيضاً غير صحيح ؛ وذلك لأنّ سقوط ظهور الدليل بلحاظ فتوى غير الأعم لم يكن بسبب وضوح نكتة تخصصها ، بل كان بسبب وضوح الجامع بين ما يخصها وهو مرجحيتها وما يعمها ويعم الفتوى الأخرى ، وهو التمانع في الحجية ، وبما أنّ أحد فردي هذا الجامع يشمل فتوى الأعم أيضاً ، فلا محالة يسري الإجمال إلى إطلاق الدليل لفتوى الأعم أيضاً .

البيان الثالث : أن يقال : إنّ ظهور الدليل في حجية كلّ من الفتويين على الإطلاق وإن كان ساقطاً بالتعارض لكن ظهوره في حجية كلّ واحدة من الفتويين على تقدير عدم حجية الأخرى ثابت على حاله ، وبذلك تحصل لنا قضيتان شرطيتان :

الأولى : أنّ فتوى زيد مثلاً حجة على تقدير عدم حجية فتوى عمرو .

والثانية : أنّ فتوى عمرو مثلاً حجة على تقدير عدم حجية فتوى زيد .

والشرط في القضية الشرطية بلحاظ الأعم محرز ؛ للقطع بعدم حجية فتوى غير الأعم إمّا لسقوطها وحدها أو لسقوط المتعارضين ، فالمشروط أيضاً محرز ، وهو حجية فتوى الأعم .

وهذا البيان أيضاً غير صحيح ؛ وذلك لأنّ القضية الشرطية المستفادّة في المقام ليست هي حجية فتوى الأعم على كلّ تقادير سقوط فتوى غير الأعم حتى تقدير سقوطه بالتمانع ، بل هي حجية فتوى الأعم على تقدير مانع عن الحجية خاص بفتوى غير الأعم ، وهذا التقدير غير محرز .

إذن فحتى بناء على الدليل اللفظي أيضاً لا نستطيع أن نثبت حجية رأي الأعم على الإطلاق .

نعم ، لو كان الفاصل بين الأعم والأعلم وغير الأعم كبيراً بنحو كان يوجب سقوط رأي غير الأعم عن الكاشفية وعدم سقوط رأي الأعم عن الكاشفية ، وذلك بفرضية أن مقدار الترجيح كان بنفسه بقدر ملاك الاجتهاد الكامل ، فعندئذ لا إشكال في أن دليل التقليد يكون منصرفاً الى رأي الأعم . هذا كله بناء على الإيمان بالتساقت لدى التساوي .

الشق الثاني : بناء على التخيير في فرض التساوي

وأما بناء على التخيير لدى التساوي ، فإن كان دليل التخيير هو الارتكاز الممضى بعدم الردع أو المحقق لظهور الدليل اللفظي في التخيير فالظاهر أن هذا الارتكاز يشمل فرض الفاصل المختصر بين الأعم وغير الأعم ، نعم لا شك في أنه لا يشمل فرض الفاصل الكبير بينهما الذي يوجب سقوط خصوص فتوى غير الأعم عن الكاشفية دون الأعم .

وإن كان دليل التخيير هو فرض الإطلاق البدلي للدليل اللفظي لحجية فتوى الفقيه أو الدليل اللفظي الوارد في الأخبار العلاجية فأيضاً يكون هذا الدليل ثابتاً لدى فرض الفاصل المختصر بينهما ، ويثبت التخيير عندئذ رغم الأعلمية المختصرة ، أما مع الفاصل الكبير بالنحو الذي أشرنا إليه فالإطلاق منصرف عن فتوى غير الأعم إلى فتوى الأعم لا محالة .

ثم إن هناك طريقاً آخر لتعيين الأعم للتقليد ولو كانت الأعلمية بدرجة مختصرة ، إلا أن هذا الطريق مبني على بيان قد ظهر من بحثنا بطلانه فيكون هذا الطريق في الحقيقة فرضاً في فرض .

وحاصله : أن يفترض :

أولاً : قيام دليل لبي لدى التعارض على عدم التساقت من إجماع أو ارتكاز

أو نحو ذلك .

وثانياً : عدم وجود دليل لفظي على التخيير لدى تعارض الفتويين .

وثالثاً : عدم وضوح الارتكاز في التخيير إما مطلقاً أو في خصوص ترجيح أحدهما في العلم ، وبعد كل هذا يصبح الأمر لدى أعلمية أحدهما دائر بين التعيين والتخيير ، وبما أن أصل التكاليف منجزة مسبقاً إما بالعلم الإجمالي أو بالشك قبل الفحص ، فالأصل هو التعيين ، أعني وجوب تقليد الأعلم .

هذا تمام الكلام وفق القواعد في فرض معرفة الأعلم ومعرفة الاختلاف في الفتوى .

أمّا لو عرفنا الاختلاف في الفتوى ولم نعرف الأعلمية فبناء على التساقط لدى التساوي يجب الفحص عن الأعلم أو الأخذ بأحوط الأقوال ؛ إذ بدون ذلك لا يحرز العمل بالحجية ، لأنّ المفروض هو التساقط لو كانوا متساويين .

وبناءً على التخيير يكون الشك في الأعلمية بدرجة توجب الترجيح مساوياً للشك في المعارض ؛ لأنّ فتوى المساوي ليست معارضة في الحجية ، لأننا فرضنا التخيير ، وقد مضى أنّ الفحص عن المعارض في باب الأمارات لو لم يفترض علم إجمالي بوجود المعارض غير واجب .

وأمّا لو لم نعرف الاختلاف في الفتوى ولو بعلم إجمالي فحتى لو عرفنا وجود الأعلمية بالدرجة التي توجب الترجيح لدى الاختلاف بل وحتى لو عرفنا الأعلم بالذات لم تسقط فتوى غير الأعلم عن الحجية ؛ لأنّ مجرد احتمال المعارض لا يسقط الأمانة عن الحجية .

هذا ، وقد تحصل بكل ما ذكرناه حتى الآن :

أولاً : أن الأعلمية إنّما يثبت لها الأثر في إبطال التساقط أو إبطال التخيير لو

كانت بفاصل كبير ملحوظ ، أما لو كانت بفاصل مختصر فلا أثر لها مادامنا نمشي في البحث وفق القواعد العامة .

وثانياً : أنه مع عدم معرفة وجود الأعم أو عدم معرفة الاختلاف لا يجب الفحص . نعم ، مع فرض معرفة الاختلاف والعلم الإجمالي بوجود الأعلمية بالمقدار الذي يوجب الترجيح يجب الفحص أو الاحتياط بالأخذ بأحوط الأقوال .

وكلّ هذا إنّما أتمناه وفق القواعد العامة .

وفي المقابل قد يدعى ورود بعض النصوص الخاصة الدالة على لزوم اتّباع الأعم ، فلو تمّ ذلك فقد يثبت به :

أولاً : أنّ الأعلمية المختصرة أيضاً واجبة الاتّباع ؛ وذلك تمسكاً بإطلاق دليل شرط الأعلمية .

وثانياً : أنّ الفحص عنه واجب لدى الشك في وجود الأعلمية ؛ لأنّ الحجية اختصت به في ما بين المتعارضين .

وإليك بعض تلك النصوص :

١ - مقبولة عمر بن حنظلة التي ورد فيها قوله عليه السلام : « ... الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما و أصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر ... » (٣) .

٢ - ما عن داود بن الحصين بسند تام عن الامام الصادق عليه السلام ، وفيه : « ينظر الى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ، ولا يلتفت الى الآخر » (٤) .

٣ - ما عن موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام ، وفيه : « ينظر الى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه » (٥) . وفي السند ذبيان بن حكيم .

٤ - ما في عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشر: « ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته في نفسك » (٦) .

٥ - مرسلة الاختصاص ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من تعلم علماً ليماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء أو يصرف به الناس ، يقول : أنا رئيسكم ، فليتبوأ مقعده من النار ، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها ، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم لم ينظر الله إليه يوم القيامة » (٧) .

٦ - مرسلة تحف العقول عن الإمام الصادق عليه السلام : « من دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه فهو مبتدع ضال » (٨) .

٧ - النبوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من تقدم على قوم من المسلمين وهو يرى أن فيهم من هو أفضل منه فقد خان الله ورسوله والمسلمين » (٩) .

٨ - مرسلة عيون المعجزات عن الإمام الجواد عليه السلام مخاطباً لعمه عبد الله بن موسى - حينما أجاب على أسئلة القوم بغير الصحيح - : « يا عم عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك : لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك ؟ ! » (١٠) .

٩ - ما روي عن أبي عمر زاذان من كلام للإمام الحسن عليه السلام جواباً لمعاوية ، وفيه : « وأقسم بالله لو أن الناس بايعوا أبي حين فارقه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأعطتهم السماء قطرها والأرض بركتها ، وما طمعت فيها يا معاوية ، فلمّا خرجت من معدنها تنازعتها قريش بينها فطمعت فيها الطلقاء وأبناء الطلقاء أنت وأصحابك وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما ولت أمة رجلاً وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا ... » (١١) .

وسند الحديث ما يلي : أمالي الطوسي عن جماعة عن أبي المفضل عن عبد

الرحمن بن محمد بن عبيد الله العرزمي عن أبيه عن عمّار أبي اليقظان عن أبي عمر زاذان ، قال : لمّا وادع الحسن بن علي (عليه السلام) معاوية ... ، وهذا السند ضعيف من عدّة جهات ، فأبو المفضل الشيباني مضعّف من قبل الأصحاب ، ومحمد بن عبيد الله العرزمي لم يوثّق ، وعمّار أبو اليقظان إن كان هو الأسدي فلا توثيق له ، وإن كان هو الساباطي فهو موثّق .

١٠ - ما عن الامام علي (عليه السلام) في نهج البلاغة : « إنّ أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به » (١٢) .

١١ - ما عن الامام علي (عليه السلام) في نهج البلاغة أيضاً : « أيّها الناس إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه ... » (١٣) .

والظاهر أنّ هذه الروايات عدا الروايات الأربعة الأولى راجعة إلى الإمامة أو الولاية ، وإسراء مفادها إلى التقليد بما هو مجرد الرجوع إلى أهل الخبرة في الفتاوى الفقهية لا مبرّر له .

والروايات الثلاث الأولى واردة في الترافع لدى حاكمين واختلافهما في الحكم ، فمن المحتمل أنّ الترجيح الوجوبي بالأعلمية مثلاً كان لأجل الوصول إلى فصل النزاع ؛ إذ لولا هذا الترجيح لبقى النزاع قائماً . ولا مبرّر للتعدّي إلى المقام .

والرواية الرابعة واردة في القضاء ، ولا أظنّ أنّ المقصود بأفضل الرعية أفضلهم في العلم بالفقه ، بل الظاهر أنّ المقصود أفضلهم من حيث مجموع الكمالات المؤثّرة في باب القضاء من العلم والموضوعية في القضاء والصبر والحلم أمام مشاكل القضاء والورع والتقوى ونحو ذلك .

ومن المحتمل أن يكون إصدار هذا التكليف من قبل أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى مالك الأشتر حكماً ولائياً عليه ، لا إفتاءً فقهياً يتعدّى من مورده إلى باب التقليد

بمثل دعوى عدم احتمال الفرق .

النقطة الرابعة : ما هو الحكم في حالة عدم وجود فتوى للأعلم ؟

قال السيد اليزدي : « المسألة ١٤ : إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم وإن أمكن الاحتياط » (١٤) .

إنّ هذا الأمر إجمالاً لا إشكال فيه ؛ لأنّ فتوى الأعلم في ذاتها كانت واجدة لشرائط الحجية ، وإنّما تسقط عن الحجية بوجود حجة أقوى على خلافها ، وهي فتوى الأعلم ، وقد فرضنا أنّ الأعلم لا فتوى له .

ولا فرق بين أن يفتي الأعلم بالحكم الواقعي أو يفتي بالحكم الظاهري ، بمعنى أن يرى باب الوصول إلى الحكم الواقعي منسداً بأن يُخطئ من يفتي في المقام بالحكم الواقعي ، فيرى انتهاء الأمر إلى الحكم الظاهري فيفتي به من براءة أو احتياط مثلاً فعندئذ لايجوز الرجوع إلى غير الأعلم في إفتائه بخلاف ذلك سواء أفتى بحكم ظاهري مخالف لما أفتى به الأول أو أفتى بالحكم الواقعي ؛ لأنّ الأعلم قد خطأه على كلّ حال ، وهذا بخلاف ما لو كان الأعلم غير معتقد بخطأ غير الأعلم إمّا بسبب عدم تكميله للفحص أو بسبب تحرّج نفسي عن الإفتاء بما أفتى به غير الأعلم من غير جزم بخطأ غير الأعلم في فتواه أو في مدركه ، فعندئذ يجوز للمقلد الرجوع في تقليده إلى غير الأعلم .

وكأنّ هذا هو مقصود أستاذنا الشهيد الصدر تكلّم حينما كان يفصل في احتياطاته هو بين ما كان احتياطاً في الفتوى أو فتوى بالاحتياط ، فكان يجوز الرجوع إلى غير الأعلم في الأول دون الثاني .

إلا أنّه كان المترقّب في بادئ النظر هو أن يقول في موارد الاحتياط في الفتوى بالرجوع إلى غير الأعلم مع قيد الأعلم فالأعلم ؛ لأنّ من هو أعلم في

المرتبة الثانية لو كانت له فتوى فهي تمنع عن حجية فتوى من هو في المرتبة الثالثة لدى التخالف بين الفتويين في حين أنه تَدْرُكُ كان يجوز في موارد احتياطه في الفتوى الرجوع إلى غير الأعم من دون ملاحظة هذا القيد الذي لو كان الأعم في المرتبة الثانية يفتي مثلاً بالحرمة ولكن الفقيه الذي في المرتبة الثالثة كان يفتي بالترخيص ، فقد كان شهيدنا الصدر تَدْرُكُ يجوز لمقلّديه الرجوع إلى الفقيه الثالث ، وهذا معناه أن احتياطاته في الفتوى لم تكن نتيجة عدم الفحص وأنه تَدْرُكُ لم يكن يفتي بخطأ مدرك القول بالترخيص .

وكان يفتي بخطأ مدرك الإفتاء بالإلزام وإن كان يتحرّج نفسياً من الإفتاء بالترخيص أو من الجزم ، فكانت النتيجة هي الإجازة لمقلّديه في الرجوع إلى من يفتي بالترخيص .

أمّا لو كان الاحتياط في الفتوى نتيجة عدم تكميل الفحص أو كان لايجزم بخطأ مدرك الإفتاء بالإلزام فلا بدّ من الإلتزام في الرجوع في التقليد إلى الغير بقيد الأعم فالأعم .

ولو شك المقلّد في الاحتياط في الفتوى من أيّ نمط ولم تكن في كلام الأعم قرينة على جزمه بخطأ مدرك المفتي بالإلزام وجب عليه في الرجوع إلى الغير التقيد بقيد الأعم فالأعم .

ولو شك المقلّد في أصل أن الاحتياط هل هو احتياط في الفتوى أو فتوى بالاحتياط ولم تكن في كلام الأعم قرينة على أحد الأمرين جاز له الرجوع إلى غير الأعم ؛ لعدم إحرازه للمزاحم لحجية فتوى غير الأعم .

النقطة الخامسة : تقليد الميت بفتوى الأعم

قال السيد اليزدي تَدْرُكُ : « مسألة ١٥ : إذا قلّد مجتهداً كان يجوز البقاء على

تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لاجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة ، بل يجب الرجوع إلى الحيّ الأعلم في جواز البقاء وعدمه « (١٥) .

الوجه في ذلك هو ما يقال من أنّ فتوى الميت بجواز البقاء لا يمكن أن تكون حجة في ذاتها في جواز البقاء ؛ لأنّ حجية نفس هذه الفتوى أيضاً أول الكلام ، ولا يمكن إثبات حجية نفسها بنفسها ، كما أنّه لو حرّم الميت البقاء على تقليد الميت لم يؤثّر ذلك في إثبات التحريم ؛ لأنّ حجية هذه الفتوى أول الكلام ، فلا بدّ إذن من الرجوع في مسألة البقاء إلى أعلم الأحياء .

صحيح أنّه لو رجع إلى مثل صاحب العروة تَنَزَّهَ لأفتاه بجواز البقاء - كما مضى منه في المسألة رقم ٩ - ولكن هذا لا ينافي أن يقول هنا : إنّ المقلّد لا يمكنه أن يعتمد ابتداءً على رأي الميت في البقاء ، بل هو مضطرّ إلى أعلم الأحياء في ذلك .

وتحقيق الكلام يقع في أمرين :

الأمر الأول : في أننا لو سلّمنا هذا المبنى وهو أنّ المعتمد الأول في مسألة البقاء هو رأي أعلم الأحياء بالبيان الذي عرفت فما هي النتائج التي يجب تسجيلها في فروع متعدّدة لهذه المسألة ؟

والأمر الثاني : في أنّ أصل هذا المبنى هل هو صحيح أو لا ؟ وما هي النتيجة التي تسجّل على تقدير عدم صحته ؟

مناقشة الأمر الأول :

أمّا الأمر الأول : فقد يفترض أنّ الحيّ يحرمّ البقاء .

وهنا النتيجة واضحة ، وهي ضرورة العدول إليه على كلّ تقدير ؛ إذ لا قيمة لرأي الميت في ذاته في البقاء أيّاً كان على ما هو المفروض في المبنى ، ورأي

الحيّ هو الذي يحمل الحجية على ما هو المفروض في المبني .

وأخرى يفترض أنّ الحيّ يجوزّ البقاء ولكن تجويزه للبقاء مقيدّ بقيد غير موجود في فتوى الميت في البقاء ، كما لو كان تجويز الحيّ للبقاء مشروطاً بالعمل بالفتوى التي يبقى المقلّد عليها ولم يكن المقلّد عاملاً فيما سبق بهذه الفتوى أو كان تجويز الحيّ للبقاء مشروطاً بالتعلّم ولم يكن المقلّد متعلماً لفتوى الميت في مسألة البقاء ، ونحو ذلك من الأمثلة .

وهنا أيضاً تكون النتيجة واضحة ، وهي ضرورة الاعتماد للمقلّد في هذه المسألة على رأي الحيّ من الجواز بالمعنى الأخص أو الوجوب ، فيجوز له أو يجب البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل التي عمل بها أو تعلّمها مثلاً رغم أنّ الميت يفتي بحرمة البقاء ؛ فإنّ هذه الفتوى بالخصوص لا حجية لها حسب الفرض .

وثالثة يفترض أنّ الحيّ يجوزّ البقاء ولا يكون تجويزه هذا مشروطاً بشيء أو كان مشروطاً بشرط موجود في فتوى الميت بالبقاء .

وعلى هذا الفرض الثالث تارة يفترض أنّ الميت أيضاً يجوزّ البقاء في نفس دائرة تجويز الحيّ .

وأخرى يفترض أنّ الميت يجوزّ البقاء في دائرة أوسع من دائرة تجويز الحيّ ، وثالثة يفترض أنّ الميت يجوزّ البقاء في دائرة أضيق من تلك الدائرة أو يحرم نهائياً ، فهذه فروض ثلاثة :

الفرض الأول : أن يتفق الميت مع الحيّ في دائرة تجويز البقاء

وهنا لا إشكال على المبني الماضي في جواز اعتماد المقلّد على رأي الحيّ ، وإنّما الكلام يقع في جواز اعتماده على رأي الميت في البقاء بعد إضفاء الحجية

عليه ببركة فتوى الحيّ .

وهذا البحث هنا لا أثر عملياً له ؛ لأنّ المفروض أنّ دائرتي التجويز متساويتان ، فحجية فتوى الميت أو عدمها في البقاء سيّان من حيث النتيجة العملية ، فيكون البحث في ذلك علمياً بحتاً ، حيث يقال : أنه هل أصبحت باقي فتاوى الميت حجةً بدليين : بدليل إفتاء الحيّ بحجيتها وبدليل إفتاء الميت أيضاً بحجيتها بعد أن أصبح هذا الإفتاء حجةً ببركة فتوى الحيّ ؟ أو إنّ فتوى الميت في البقاء لا معنى لحجيتها ويكون الدليل على حجية باقي فتاواه منحصر بفتوى الحيّ ؟

ذهب السيد الخوئي رحمته الله الى الثاني ؛ لأنّ نفس فتوى الحيّ بجواز البقاء التي يفترض إضافؤها للحجية على فتوى الميت بجواز البقاء قد أضفت الحجية على باقي فتاوى الميت في عرض إضافتها للحجية على إفتائه بجواز البقاء ، فافتراض إضفاء الحجية عليها مرة أخرى بتوسيط إفتائه بالجواز تحصيل للحاصل (١٦) .

ويرد عليه :

أنّ حجية باقي فتاوى الميت المتولّدة من حجية فتوى الحيّ بالبقاء وإن كانت في عرض حجية إفتاء الميت بالبقاء لكننا لا نؤمن بأنّ المتأخّر عن أحد العرضيين يكون متأخراً عن الآخر رتبة أو أنّ ما مع المتقدم متقدّم حتى يلزم من ذلك كون حجية باقي فتاوى الميت المتولّدة من حجية إفتائه بجواز البقاء في طول حجيتها المتولّدة من حجية فتوى الحيّ كي يلزم تحصيل الحاصل ، وغاية ما يلزم في المقام هو اجتماع دليلين على حجية باقي فتاوى الميت أحدهما فتوى الحيّ بحجيتها والثاني فتوى الميت بذلك بعد إضفاء الحجية على هذه الفتوى ببركة فتوى الحيّ ، ولا محذور في ذلك .

ويمكن أن يقرّب الإشكال بتعبير آخر وهو أن يقال : إنّ حجية فتاوى الميت في سائر المسائل غير مسألة البقاء كانت في عرض ما قد يفترض من حجية فتواه في البقاء ؛ لأنّهما معاً وليدتان لحجية رأي الحيّ في البقاء ، فلو كانت حجية فتوى الميت في مسألة البقاء تخلق حجية لباقي فتاوى الميت لكانت هذه الحجية في طول حجية فتواه في البقاء ، وهذه الحجية الثانية لباقي فتاواه لو فرضت مندكةً في الحجية الأولى لتلك الفتوى فهو غير ممكن ؛ لأنه يلزم من ذلك أن تكون حجية باقي الفتاوى في عرض حجية فتواه في البقاء وفي طولها في وقت واحد ، ولو لم تفرض مندكةً في تلك الحجية لزم اجتماع حجتين على شيء واحد ، وهذا غير ممكن .

ولعلّ هذا هو مقصود السيد الخوئي رحمته الله وإن كان هذا الإشكال لا ينبغي أن يعبر عنه بالتعبيرات الواردة في التنقيح من لزوم تحصيل الحاصل والتنجيز بعد التنجيز والتعذير بعد التعذير .

وعلى أية حال فالجواب على هذا الإشكال هو أنّ الطولية الرتبية بين أمرين وإن كانت حدّاً من الحدود وأمرأً إيجابياً معبراً عن ظرف رتبي لكن العرضية الرتبية لا تعبر عن ظرف ما ، وإنّما هي عبارة عن عدم الترتّب لا عن حدّ إيجابي ، ولهذا لا يشترط في العرضية بين شيئين كونهما معلولين لشيء ثالث ، بل كلّ أمرين لا يوجد ترتّب بينهما يعتبران عرضيين .

كما أنّه في ما نحن فيه أيضاً ليست الحجيتان في عالم التطبيق والفعلية - وهو عالم تعدّهما - وليدتين لشيء واحد ، بل تكون حجية فتوى الميت في البقاء وليدة لفتوى الحيّ بحجية هذه الفتوى ، وحجية باقي فتاواه وليدة لفتوى الحيّ بحجية باقي الفتاوى .

إذن ، فلا محذور في اندكاك حجية باقي فتاواه التي هي في طول حجية فتواه

في البقاء في حجية باقي فتاواه التي هي في عرض حجية فتواه في البقاء ؛ لأنَّ العرضية لا تعني إلا عدم نكته الطولية ، وعدم ثبوت نكته الطولية في جهة لا يمنع عن ثبوتها من جهة أخرى .

والواقع إنَّ كلا التقريبيين اللذين ذكرناهما للإشكال متلازمان ، والجوابان راجعان إلى روح واحدة ؛ وذلك لأننا لو فرضنا أنَّ العرضية ظرف رتبي إيجابي وحدِّ حقيقي ، فكما يتمَّ الإشكال الثاني كذلك يتمَّ الإشكال الأول ؛ لأنَّه مع إيجابية الطرفين يكون ما مع المتقدِّم متقدِّماً لا محالة ، لأنَّ ظرف الأب شكّل ظرفاً حقيقياً في عالم الرتب للعم ، فكيف يكون ابن الأخ المتأخَّر في ظرف في رتبة عمه ؟ !

ولو فرضنا أنَّ ما مع المتقدِّم ليس متقدِّماً فارتفع الإشكال الأول فقد ارتفع كذلك إشكال عدم إمكان الاندكاك ؛ لأنَّ حجية باقي الفتاوى المتولِّدة من حجية فتوى الحيِّ بعد أن لم تكن متقدِّمة رتبة على حجيتها المتولِّدة من فتوى الميت بالبقاء ، فهما عرضيتان ، وإذا كانتا عرضيتين فلا مانع من اندكاك إحداها في الأخرى .

ولعلَّه يمكن أن يقرب الأمر إلى الذهن عرفياً بمثال ، وإن كان هذا المثال ليس شاهداً لنا بالدقة العقلية ؛ لأنَّ الإشكال لو تم في المقام يسري إلى هذا المثال أيضاً .

وهذا المثال هو أن يفترض أنَّ بيِّنة ثابتة العدالة شهدت بالهلال وشهدت أيضاً بعدالة بيِّنة أخرى شاهدة بالهلال ، فحكم الهلال يثبت بيئتين وإن كانت حجية البيئتين الثانية تثبت بشهادة البيئتين الأولى بعدالتها .

وعلى أية حال فالبحث هنا لا ثمرة عملية له .

الفرض الثاني : أن تكون فتوى الميت بجواز البقاء أوسع دائرة من فتوى

الحيّ بجواز البقاء .

وهنا تتضح الثمرة العملية لحجية فتوى الميت بالبقاء ؛ لأنّ المقلّد لو اقتصر في البقاء على الاعتماد على فتوى الحيّ فلتك لا تصحّ له مباشرة البقاء إلا في دائرة ضيقة ، في حين أنّ فتوى الميت بالبقاء بعد أن أضيفت عليها الحجية ببركة فتوى الحيّ توسّع له دائرة جواز البقاء .

والإشكال الذي مضى عن السيد الخوئي رحمته الله في الفرض الأول لو تم هناك لا مورد له هنا ؛ لأنّ ما زاد على دائرة تجويز الحيّ لم يكن حجة ببركة فتوى الحيّ مباشرة كي يلزم من حجيتها بسبب فتوى الميت تحصيل الحاصل أو وجود الحجية في مرتبتين وعدم الاندكاك .

والنتيجة التي يجب أن تسجّل هنا هي أنّ للمقلّد البقاء في الدائرة الأوسع ولو كان الحيّ مانعاً عن البقاء في المساحة الزائدة ؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الحيّ أفتى بأنّ الميت يكون في مسألة البقاء بمنزلة الحيّ ، وعندئذٍ فالمفروض تقدّم رأي الميت في البقاء على رأي الحيّ ؛ لكونه أعلم منه مثلاً .

الفرض الثالث : أن يكون الميت مفتياً بحرمة البقاء أو مفتياً بالجواز في دائرة أضيق من دائرة إفتاء الحيّ بالجواز .

فلو فرضنا كون الميت مفتياً بالجواز في دائرة أضيق وكان الميت في الفاصل بين الدائرتين فاقداً للفتوى بالجواز أو التحريم فلا مشكلة في المقام ؛ فإنّ هذا الفاصل بين الدائرتين يمكن إثبات جواز البقاء فيه بفتوى الحيّ بلا محذور .

وكذلك الحال فيما لو فرضنا أنّ الميت لا فتوى له نهائياً بجواز البقاء ولا بعدمه .

وإنّما الكلام يقع فيما لو كان الميت مفتياً بحرمة البقاء مطلقاً أو في الفاصل

بين الدائرتين .

وعندئذ تارة نفترض أنّ فتواه بحرمة البقاء تكون مطلقة أو مشروطة بشرط موجود في نفس هذا الإفتاء ، كما لو أفتى بحرمة البقاء فيما لم يتعلّم المقلّد ، وكان المقلّد غير متعلّم لمسألة حرمة البقاء .

وأخرى نفترض أنّ فتواه بحرمة البقاء مشروطة بشرط مفقود في نفس هذه الفتوى ، كما لو أفتى بحرمة البقاء فيما لم يتعلّم المقلّد ، وكان المقلّد قد تعلّم نفس هذه المسألة .

أمّا في الفرض الثاني : فالنتيجة التي يجب أن تسجّل في المقام هي أنّ فتوى الميت بالتحريم استتقت الحجية من فتوى الحيّ ، وهي حرمة البقاء للمقلّد في الدائرة الواجدة لذلك الشرط ، فلا يجوز له البقاء في تلك الدائرة ويجوز له البقاء في غير تلك الدائرة ممّا يكون مشمولاً لتجوز الحيّ للبقاء .

وأما في الفرض الأول : فهنا يتجلّى التضادّ القويّ بين فتوى الحيّ بالجواز الشامل لنفس رأي الميت في البقاء وبين فتوى الميت . ومن الواضح عندئذٍ أنّه لا يمكن تجويز البقاء بفتوى الحيّ على فتوى الميت بتحريم البقاء زائداً تجويز البقاء بفتوى الحيّ على باقي فتاوى الميت التي حرّم هو البقاء عليها ؛ لأنّ البقاء عليهما معاً غير ممكن للتضادّ المستتبطن في ذلك ، فما هي الوظيفة ؟

ذكر السيد الخوئي رحمته الله هنا ^(١٧) : أنّ المتعيّن في المقام هو الثاني ، أي إضفاء الحجية على باقي فتاوى الميت بفتوى الحيّ ؛ لأنّ إضفاء الحجية على إفتاء الميت بحرمة البقاء بفتوى الحيّ الذي أفتى بالجواز غير ممكن ؛ وذلك لوجهين :

الوجه الأول : أنّ حجية فتوى الميت بتحريم البقاء يلزم من وجودها عدمها ، فتصبح مستحيلة .

والوجه الثاني : أننا نعلم إجمالاً أنّ فتوى الميث بالتحريم إمّا خلاف الواقع أو ليست حجة ؛ لأنه إن كان البقاء في علم الله جائزاً فالفتوى بالتحريم خلاف الواقع، وإن كان غير جائز فهذه الفتوى غير حجة ؛ لأنّ حجيتها تعني جواز البقاء، وبما أنّ الحكم الظاهري مشروط باحتمال المطابقة للواقع ، فلا معنى لافتراض الحجية لشيء معلقة على مخالفته للواقع .

أقول : إنّ الوجه الأول قد فرضت فيه استحالة ما يلزم من وجوده عدمه بعد تسليم أنّه يلزم من وجوده عدمه ، وقد وضّحنا في بعض مباحثنا أنّ أصل إستلزام وجود شيء لعدمه مستحيل ، وحجية الفتاوى انحلالية ، فحجية فتواه بالتحريم تستلزم عدم حجية باقي فتاواه لا عدم حجية نفس هذه الفتوى .

نعم لو قال أحد : إنّنا لا نحتمل حجية هذه الفتوى - أعني الفتوى بالتحريم - فحسب دون باقي فتاواه في حين أننا نحتمل العكس كان معنى ذلك الجزم الابتدائي بعدم حجية هذه الفتوى دون توسيط فكرة إستلزام وجود الشيء لعدمه ؛ وذلك لأنّ الأمر منحصر عقلاً في أربعة فروض :

١ - حجية جميع فتاواه بما فيها الفتوى بتحريم البقاء

٢ - أو عدم حجية شيء منها

٣ - أو حجية فتواه بتحريم البقاء دون باقي الفتاوى

٤ - أو العكس

والأول مستحيل لاستحالة اجتماع حجية فتواه بالتحريم مع حجية باقي فتاواه ، والثالث فرضناه مقطوع بعدم ، والثاني والرابع معناهما عدم حجية فتواه بتحريم البقاء ، فهذا يعني القطع بعدم حجية هذه الفتوى بالخصوص .

أما الوجه الثاني فالظاهر أنه صحيح ؛ لأنّ الحياة إمّا هي شرط في علم الله في حجية رأي الفقيه حتى بقاء أو لا ؟

فإن كان شرطاً في علم الله في ذلك فلا مبرر لحجية فتواه بتحريم البقاء ؛ لأنّ شرط حجيته هو الحياة ، وهي مفقودة ، وإن لم يكن شرطاً في علم الله في ذلك فتحريمه للبقاء خلاف الواقع .

إذن فالنتيجة : هي أنّ فتوى الميت بالتحريم لاتصلح للحجية ، فتكون الحجية عندئذٍ فتوى الحيّ بجواز البقاء ، فيجوز للعامي البقاء على سائر فتاوى الميت في مسائل الصلاة والصوم وغيرها من الفروع .

مناقشة الأمر الثاني :

الأمر الثاني : هو أنه هل من الصحيح ما ذكر من أنّ المعتمد ابتداءً في مسألة البقاء يجب أن يكون هو الحيّ ؛ لأنّ حجية رأي الميت أول الكلام حسب الفرض ، ولا يمكن إثبات حجية رأي الميت برأي الميت ؟

الظاهر أنّ هذا المبني غير صحيح ، وتوضيح ذلك : أنّه كما لا يجوز للعامي التقليد في أصل التقليد كذلك لا يجوز له أن يقلّد في خصوصيات التقليد إلا من يكون داخلاً في القدر المتيقّن أو أن يتخذ ما أجمع على صحته تمام الأطراف المحتملة ، ومن هنا تُخيّل أنّ المستند في البقاء على تقليد الميت يجب أن يكون هو أعلم الأحياء ؛ وذلك بتخيّل أنّ الحيّ هو المتيقّن من جواز التقليد ، إذ يحتمل شرط الحياة في التقليد ولا يحتمل شرط الموت ، في حين أنّ الواقع هو أنه لو كان الميت أعلم من أعلم الأحياء مثلاً لم يكن هناك متيقّن بينهما ؛ لأنه كما يحتمل تعيّن الحيّ للتقليد لأنه حي كذلك يحتمل تعيّن الميت للتقليد ولو بقاء ؛ لأنه أعلم من الحيّ ، فلو اتفق أعلم الأحياء مع الميت على شيء في مسألة البقاء صح

للعامي الأخذ بذلك الشيء ، ولو قطع العامي بشيء في ذلك حسب فهمه أو حسب كلام من أورث الوثوق في نفسه أيضاً صح له أن يعمل به ، وإلا فليس رأي الحيّ متيقنّ الحجية .

قد تقول : إنّ المتيقنّ موجود في المقام ، وهو رأي الحيّ ؛ لأنّ الأعلمية ليست شرطاً للتقليد في ذاته ، وإنما يُسقط رأي الأعلم رأي غيره بالتعارض ، في حين أنّه يحتمل كون الحياة شرطاً للتقليد في ذاته . إذن فرأي الحيّ حجة في ذاته ، ولم يثبت له معارض ؛ لعدم معلومية حجية رأي الميت إلا بإفتاء نفس الحيّ بحجية رأي الميت ولو بقاءً .

والجواب : أنّه من هو الذي جزم بأنّ الأعلمية ليست شرطاً للتقليد في ذاته وجزم أو احتتمل أنّ الحياة شرط في التقليد وعرف أنّه في هكذا حالة يصبح ما يعلم بحجّيته في ذاته مع احتمال سقوطه بالمعارض مقدّماً على ذلك المعارض المشكوك حجّيته في ذاته ؟

فلو كان الذي يعلم كلّ هذا عبارة عن أعلم الأحياء مع الميت الأعلم منه فقد دخل ذلك فيما فرضناه من اتفاق الحيّ مع الميت في وجوب الرجوع في هذه المسألة إلى الحيّ ، وقد قلنا إنّ عندئذٍ لا إشكال في رجوع العامي في هذه المسألة إلى الحيّ .

ولو كان الذي يعلم بكلّ هذا هو نفس المقلّد دخل ذلك فيما فرضناه من عمل العامي بما يقتنع به حسب فهمه .

ولو كان الذي يعلم بكلّ هذا أحد الشخصين الميت وأعلم الأحياء مع مخالفة الشخص الآخر فأنّى للمقلّد بترجيح رأي الحيّ المفضول بالقياس للميت على رأي الميت الأعلم من الحيّ ؟ ! وكيف يصبح ذات الحيّ قدراً متيقناً في الحجية له ؟ هذا

مضافاً إلى أنّ الأمانة الحجة إنّما تكون حجيتها ثابتة رغم الشك في المعارض بلا حاجة إلى الفحص عن المعارض إذا كان الشك في وجود المعارض الحجة دون ما إذا كان الشك في حجية المعارض الموجود ، وفيما نحن فيه لو اختلف الحيّ والميت في جواز البقاء وعدمه فالشك ليس في وجود المعارض الحجة لفتوى الحيّ ، وإنّما الشك في حجية المعارض الموجود ، والمعارض للأمانة - الثابتة الحجية في نفسها - تكون حجيته مشروطة عقلياً بوصوله ، ولا تكون مشروطة بوصول نفس تلك الحجة ؛ فإنّ أخذ وصول الحكم في موضوع نفسه لو أمكن عقلاً بإرجاعه إلى أخذ وصول الجعل في موضوع المجمعول فهو ليس عرفياً بنحو يحمل عليه اللفظ لولا دلالة نصّ خاص عليه .

فروع :

وبعد إبطال هذا المبنى - أعني مبنى كون رأس الخيط في البقاء أو العدول هو رأي الحيّ - تصل النوبة إلى إعادة البحث مرة أخرى في ما هي النتائج التي ينبغي أن تسجّل في الفروع المختلفة للمسألة ؛ لأنّ ما مضى من تسجيل النتائج كان مبتتياً على المبنى الذي أبطلناه ، فالآن نحن بحاجة إلى تسجيل النتائج مرة أخرى ، فنقول :

الفرع الأول : ما لو كان الحيّ مفتياً بحرمة البقاء على تقليد الميت وقد قلنا هناك أنّ النتيجة التي تسجّل في المقام هي حرمة البقاء لا محالة ؛ لأنّ رأي الميت في البقاء لا قيمة له ، وإنّما القيمة في هذه المسألة لرأي الحيّ حسب المبنى الذي كان مفروضاً هنا .

أمّا هنا فنقول : لو أفتى الحيّ بحرمة البقاء ، فإن وافقه الميت على ذلك أصبحت المسألة مورد اتفاق للطرفين اللذين لا يخلوان من الحجة وبين العامي على ذلك ، هذا لو لم ندع الدعوى التي مضى ذكرها في ضمن بعض الفروع على

المبنى الأول ، وهي دعوى القطع بعدم حجية فتوى الميت بتحريم البقاء ، أمّا لو ادّعت هذه الدعوى فرأى الحيّ بحرمة البقاء يكون ساقطاً ، ويكون الأمر في الحجية دائراً بين فتوى الحيّ بحرمة البقاء وفتاوى الميت في الصلاة والصوم وغيرها من الفروع ، فيضطرّ المكلف أن يأخذ بأحوط الرأيين في كلّ مسألة من مسائل الفروع .

وإن خالفه الميت بالإفتاء بالجواز بالمعنى الأخص أخذ العامي بأحوط الرأيين وهو حرمة البقاء .

وإن خالفه الميت بالإفتاء بوجوب البقاء اضطرّ العامي في الاحتياط في المساحة المشمولة للفتويين المتضاربين بالأخذ بأحوط الرأيين في كلّ مسألة مسألة في تلك المساحة ، لا في أصل البقاء والعدول ؛ إذ لا احتياط بين الإيجاب والتحريم .

الفرع الثاني : ما لو أجاز الحيّ البقاء بقيد غير موجود في فتوى الميت في البقاء ، وقد قلنا هناك إن العامي يأخذ برأى الحيّ في البقاء في مسائل صلواته وصومه ونحوهما .

أمّا هنا فنقول : لو وافق الميت الحيّ في فتواه في البقاء عمل العامي بتلك الفتوى ؛ لأنّه اتفقت عليه الأطراف التي لاتخلو من الحجة .

ولو اختلفا فإن كان أحد الرأيين أحوط أخذ العامي به ، كما لو كان أحدهما يفتي بالجواز بالمعنى الأخص والآخر بالوجوب ، فيأخذ العامي بالوجوب ، أو كان الحيّ يفتي بالجواز المعنى الأخص والميت يفتي بالتحريم ، فيعدل إلى الحيّ .

هذا ، إن لم ندع القطع عندئذٍ بعدم حجية رأي الميت في التحريم ، والآخر - أي الحيّ - في الجواز لا معارض له ، فيؤخذ به .

وإن تضادَ الرأيان بالوجوب والتحريم اضطرَّ العامي أن يأخذ في كلِّ مسألةٍ مسألةً بأحوط الرأيين ، إلا أن يدعى القطع بعدم حجية رأي الميت في التحريم ، فيؤخذ بوجوب البقاء .

الفرع الثالث : ما لو أجاز الحيّ في البقاء من دون قيد منتفٍ في فتوى الميت في البقاء ، وقد مضى منا تقسيم هذا الفرع إلى فروض ثلاثة :

الفرض الأول : أن يكون الميت مجوّزاً أيضاً للبقاء في نفس الدائرة التي جوّزَ الحيّ ، وقد قلنا هناك إنّه يثبت للعامي الجواز في تلك الدائرة ، وهنا أيضاً نقول بأنّه يثبت له الجواز في تلك الدائرة إلا أننا نضيف هنا : أنّه لو كان أحدهما يفتي بالجواز بالمعنى الأخص والآخر بالوجوب إلترزم العامي بالوجوب : لأنّه أحوط الرأيين .

والفرض الثاني : أن يكون الميت مجوّزاً في دائرة أوسع من دائرة تجويز الحيّ ، وقد قلنا فيما مضى بجواز اتباع العامي للتجويز في الدائرة الأوسع ، وهنا أيضاً نسجّل نفس النتيجة ، ونضيف إلى ذلك : أنّه لو كان أحدهما يقول بالجواز بالمعنى الأخص والآخر يقول بالوجوب إلترزم العامي بالوجوب : لأنّه أحوط الرأيين .

الفرض الثالث : أن يكون الميت محرماً للبقاء في تمام مساحة تجويز الحيّ أو في جزء منها ، وهناك قلنا بأنّه لو كان تحريم الميت للبقاء مشروطاً بشرط لم يوجد في نفس هذه الفتوى أصبحت هذه الفتوى حجة ببركة فتوى الحيّ ، وأوجب حرمة البقاء في موارد وجدان ذلك الشرط ، ولو لم يكن مشروطاً بشرط من هذا القبيل فهذه الفتوى لا يمكن أن تكون حجة ، ويجوز البقاء في الدائرة التي جوّزه الحيّ فيها .

وهنا نقول في الشق الأول - وهو ما لو كان تحريم الميت مشروطاً بشرط لم

يوجد في نفس هذه الفتوى - : إنه يأخذ المقلد بأحوط الرأيين ، وهو التحريم لو كان تجويز الحي تجويزاً بمعنى الإباحة بالمعنى الأعم ، أمّا لو كان الحيّ يوجب البقاء والميت يحرمه فيضطرّ إلى الأخذ بأحوط الرأيين في كلّ مسألة .

وفي الشق الثاني - وهو ما لو لم يكن تحريم الميت مشروطاً بشرط لم يوجد في نفس هذه الفتوى - : أنّ فتوى الحيّ بالجواز لا مزاحم له ، لا من ناحية فتوى الميت بالتحريم ؛ لأنّه لا يمكن أن يكون حجة ، ولا من ناحية فتاوى الميت في سائر الفروع ؛ لأنه لا تضادّ بين حجيتها وحجية فتوى الحيّ بالجواز . إذن فتوى الحيّ بالجواز سارية المفعول .

المواشم

- (١) العروة الوثقى ١ : ٢٢ .
- (٢) العروة الوثقى ١ : ١٨ .
- (٣) الوسائل ١٨ : ٧٥ ، ب ٩ من صفات القاضي ح ١ .
- (٤) الوسائل ١٨ : ٨٠ ، ب ٩ من صفات القاضي ح ١ .
- (٥) الوسائل ١٨ : ٨٨ ، ب ٩ من صفات القاضي ح ٤٥ .
- (٦) نهج البلاغة ، الرسالة ٥٣ .
- (٧) البحار ٢ : ١١٠ ، ب ١٥ من كتاب العلم ، ح ١٦ .
- (٨) البحار ٧٨ : ٢٥٩ ، ب مواظ الصادق ٥ : ٢٥٩ من أحاديث تحف العقول .
- (٩) الغدير ٨ : ٢٩١ ، نقلاً عن تمهيد الباقلاني : ١٩٠ .
- (١٠) البحار ٥٠ : ١٠٠ .
- (١١) البحار ٤٤ : ٦٣ .
- (١٢) نهج البلاغة ، الحكمة ٩٦ ، وبحسب طبعة فيض الإسلام يكون الرقم ٩٢ / ١١١٩ .
- (١٣) نهج البلاغة ، الخطبة ١٧١ ، وبحسب طبعة فيض الإسلام ٧٢ : ٥٤٩ .
- (١٤) العروة الوثقى ١ : ١٩ .
- (١٥) العروة الوثقى ١ : ١٩ .
- (١٦) التنقيح ١ : ١٨١ - ١٨٢ .
- (١٧) راجع التنقيح ١ : ١٩٢ - ١٩٤ .

الاعتمادات المستندية

□ آية الله السيد محسن الخرازي

الاعتماد المستندي - كما أفاد الشهيد الصدر **تَدْرُ** - يعتبر من أهم وسائل الدفع وأكثرها انتشاراً في عمليات التجارة الخارجية ، وهو يعني تعهداً من قبل البنك للمستفيد - وهو البائع - بناءً على طلب فاتح الاعتماد - وهو المشتري - ويقرّر البنك في هذا التعهد أنه قد اعتمد تحت تصرف المستفيد (البائع) مبلغاً من المال يدفع له مقابل مستندات محدّدة تبين شحن سلعة معيّنة خلال مدّة معيّنة .

ويقسم الاعتماد إلى : اعتماد استيراد واعتماد تصدير ، فاعتماد الاستيراد هو الذي يفتحه المستورد لصالح المصدّر بالخارج لشراء سلعة أجنبية .

واعتماد التصدير هو الذي يفتحه المشتري الأجنبي في الخارج لصالح المصدّر بالداخل لشراء ما يبيعه هذا المصدّر من بضائع محلية .

ولا يختلف أحدهما عن الآخر ؛ فإنّ الاعتماد دائماً هو تعهد مصرفي للبائع بالثمن يتقدّم بطلبه من البنك المشتري ، وتقسيمة إلى اعتماد استيراد وتصدير قائم على أساس اعتباري .

ودور البنك في الاعتماد المستندي هو في الواقع دور ال تعهد بوفاء دين

المشتري الذي يستحقه عليه البائع لقاء البضاعة التي صدرها إليه .

وهذا التعهد يكسب المشتري قوة ، ويعزّز اعتباره وثقة البائع به .

ويقوم البنك على أساس هذا التعهد بتسلّم مستندات البضاعة من المصدر ودفع قيمة البضاعة له بمجرد تسلّم تلك المستندات إذا كانت شروط الدفع التي سبق أن تمّ الاتفاق عليها بين المصدر والمستورد بالاطلاع .

وأما إذا كان الاعتماد بالقبول فإنّ البنك غير مسؤول عن دفع القيمة بمجرد وصول المستندات إليه ، وإنّما تبدأ مسؤوليته في ذلك حين قبول المستورد لتلك المستندات .

وقيام البنك بهذا الدور وفتح الاعتمادات المستندية والتعهد للبائعين بتسديد الثمن المستحق لهم على المشتريين لدى وصول المستندات إليه أو قبول المستورد لها ، عملٌ جائز شرعاً .

كما إنّ تسديده فعلاً للثمن عن المشتري جائز أيضاً ، سواء سدّده من رصيد المشتري الموجود لديه أو سدّده من ماله الخاص .

وفي هذه الحالة يصبح المشتري مديناً للبنك بقيمة البضاعة التي سدّها .

وأما الفوائد التي يحصل عليها البنك من فتح الاعتماد المستندي وقيامه بهذه العملية فهي على قسمين :

أحدهما : ما يعتبر أجراً على نفس ما قام به البنك من تعهد بدين المشتري واتّصال بالمصدر ومطالبته بمستندات الشحن وإيصالها إلى المشتري . . ونحو ذلك من الخدمات العملية ، وهذا الأجر جائز شرعاً .

والقسم الآخر : ما يعتبر فائدة على المبلغ غير المغطى من قيمة البضاعة التي دفعها البنك إلى المصدر على أساس أنّ هذا المبلغ غير المغطى يعتبر

قرضاً من البنك ، فيتقاضى عليه فائدة يحددها الزمن الذي يتخلل بين دفع ذلك المبلغ وتسديد المشتري للبنك قيمة البضاعة ، وهذه فائدة ربوية محرمة شرعاً ، ويجب استبدالها بالسياسة العامة التي وضعناها للبنك اللاربوي في القروض .

وهناك فوائد يحملها بنك البلد المصدر على بنك البلد المستورد ويحملها الأخير على المستورد نفسه ، وهي فوائد على المبالغ المستحقة طيلة الفترة التي تسبق تحصيلها في الخارج من قبل البنك المراسل .

ويمكن تخريج هذه الفوائد وتفسيرها فقهياً على أساس الشرط في عقد البيع؛ بمعنى أنّ المصدر في عقده مع المستورد يشترط عليه دفع مبلغ معين من المال عن كلّ يوم يسبق تحصيل الثمن ، فيصبح المستورد والبنك الممثل له ملزماً بدفع المبلغ المشترط ، وليس ذلك من الزيادة الربوية المحرمة ؛ لأنّ الإلزام بدفع ذلك المبلغ إنّما هو بحكم عقد البيع لا بحكم عقد القرض ، وما هو المحرم جعل شيء في مقابل تأجيل القرض حدوثاً أو بقاءً ، لا الإلزام بدفع شيء بحكم الشرط في ضمن عقد البيع (١) .

ولا يخفى ما فيه ؛ فإنّ الشرط المذكور يعتبر شرط زيادة إن كان في مقابل الإمهال ، وهو محرّم سواء كان في عقد القرض أو غيره من العقود ، نعم لو لم يرتبط بالإمهال أصلاً فلا إشكال .

ثمّ إنّهُ يمكن أن يقال - كما في بحوث فقهية - : إنّ ما نحن فيه ليس من قبيل الإقراض ، بل هو أداء لدين التاجر من مال البنك نفسه وإن كان مضموناً على التاجر (٢) .

ولعلّ وجه ذلك أنّ الأداء المذكور في حكم الإتلاف ، وحيث كان بأمر التاجر فيكون مضموناً عليه ، ولكن ذلك لا يصحّ أخذ الزيادة .

نعم ، يمكن تخريج الفائدة المذكورة على المبلغ غير المغطى على أساس البيع ؛ بمعنى أنّ البنك يبيع كذا مقداراً من العملة الأجنبية في ذمته بكذا مقداراً من العملة الداخلية ، وحينئذ يضيف إلى ما يساوي العملة الأجنبية من العملة الداخلية مقدار الفائدة . ولما كان الثمن والمئمن مختلفين في النوعية والجنس فمظهر البيع أقرب إلى القبول ممّا إذا كانا من جنس واحد ^(٣) .

ولا يخفى أنّ البيع في الجنس الواحد أيضاً يكون صحيحاً . هذا ، مضافاً إلى إمكان ذلك بنحو الجعالة ؛ كأن يقول : إذا أدّى عني ديني أدفع له أصل المال مع الزيادة المقرّرة ^(٤) .

ولكن كلّ هذه التخريجات مورد إشكال من جهة أنّها من الحيل الربوية التي لا يُصار إليها في غير حال الضرورة .

ثمّ نقل الشهيد الصدر تقدّر عن بعض أنّه قال : « إنّ دفع البنك لدين التاجر المستورد إذا كان بملك القرض فلا يجوز أخذ الفائدة ولا العمولة » .

وأورد عليه بأنّه « غير تامّ إذا كان المقصود بذلك حرمة أخذ كلّ منهما في نفسه ؛ لأنّ معنى الالتزام بحرمة كلّ من الفائدة والعمولة في نفسها على فرض قرضية المعاملة : أنّه كما إنّ أخذ الفائدة يوجب ربوية القرض كذلك أخذ العمولة . مع أنّ الأمر ليس كذلك ، بل يجوز للبنك أن يأخذ العمولة ، ومجرّد أخذها لا يوجب ربوية القرض؛ لوضوح أنّ البنك إذا كان يقرض التاجر المستورد قيمة البضاعة ثمّ يسدّد دينه على هذا الأساس فمن حقه أن يأخذ عمولة على استخدام مبلغ القرض الذي أقرضه للتاجر المستورد في وفاء دينه المستحق عليه للمصدر ؛ لأنّ البنك إذ يقرض التاجر مبلغاً من المال لا يجب عليه أن يمتثل أوامر مدينه في كيفية التصرف في ذلك المبلغ ، ولا أن يحقّق رغبته في طريقة إنفاقه . فإذا كلفه التاجر المستورد المدين

بأن يسدّد من هذا المبلغ بشكل من الأشكال دينه المستحق عليه للمصدّر في الخارج ، كان للبنك المقترض (المقرض) أن يأخذ أجرة على ذلك ، والمدّين لا يرى من مصلحته الامتناع عن تقديم هذا الأجر ؛ لأنّه لو أخذ مبلغ القرض نقداً من هذا البنك وذهب إلى بنك آخر وطلب منه التحويل فإنّ البنك الآخر سوف يطالبه بالأجر أيضاً . وهكذا نجد أنّ أخذ العمولة لا يصير القرض ربوياً» (٥) .

ولا يخفى أنّ القرض إن تحقّق بنفس التسديد فلا يجوز أخذ العمولة على التسديد ؛ لأنّه عين القرض وليس عملاً وراءه ، نعم لو تحقّق القرض قبل التسديد فالعمولة على التسديد لا إشكال فيها ، كما إنّه لو قلنا بأنّ التسديد إتلاف للمال بأمر فاتح الاعتماد فقد قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله : « يجوز للبنك أخذ الفائدة النسبية » (٦) .

خطابات الاعتماد الشخصية :

قال الشهيد الصدر رحمته الله : « خطابات الاعتماد الشخصية : هي خطابات يفوض فيها البنك عميله الذي أصدر الخطاب لصالحه بالسحب على حسابه لدى مراسليه الذين يحدّدهم على ظهر تلك الخطابات ، وتطالب البنوك في الغالب بكامل قيمة خطابات الاعتماد الشخصية من العملاء عند استصدارها ، وتتقاضى عمولة خاصّة على الخطاب .

وهذا الخطاب يعتبر من الناحية الفقهية بالنسبة إلى المستفيد الذي كان له رصيد دائن في ذلك البنك أو أوجد له رصيماً كذلك عند طلب الحصول على خطاب الاعتماد لتغطية الطلب ، إنّ هذا الخطاب بالنسبة إليه يعتبر : إمّا توكيلاً لذلك المستفيد الدائن في استيفاء دينه من حساب البنك لدى البنوك المراسلة في الخارج ، ويعتبر هذا الاستيفاء من الاستيفاء بغير الجنس ، وهو جائز شرعاً مع

رضا الدائن .

وإمّا تفويضاً له (أي المستفيد) بنقل دينه على البنك متى شاء من العملة الداخلية إلى العملة الأجنبية التي تمثل نفس القيمة ، وبقبول التحويل بتلك العملة الأجنبية على أيّ بنك من البنوك التي يحددها خطاب الاعتماد .

وإمّا أن يبيع البنك منه بالفعل مقداراً محدداً من العملة الأجنبية بما يساوي قيمته فعلا من العملة الداخلية ، ويفوض العميل المستفيد من خطاب الاعتماد بقبول الحوالة بذلك المقدار . . . على أيّ بنك من البنوك المحددة في نفس الخطاب .

ويمكن للبنك أن يتقاضى عمولة على إصدار خطابات الاعتماد الشخصية بأحد الأوجه الآتية :

أولاً - إذا كان البنك مديناً للعميل الطالب للحصول على الخطاب (أي أن الخطاب كان مغطى) فهو يأخذ العمولة تجاه قبوله بالوفاء في مكان آخر .

وثانياً - إذا كان خطاب الاعتماد غير مغطى وكان البنك متّجهاً إلى إقراض قيمة الخطاب لطالب الحصول عليه كتسهيلات مصرفية ، فهو قرض يتم في الخارج ؛ لأنّ القرض يتمّ بالقبض ، ويصبح المستفيد بقبض المبلغ في الخارج مديناً للبنك .

ويمكن للبنك إلزام المدين في عقد القرض بأن يقوم بالوفاء في نفس المكان الذي تسلّم فيه المبلغ المقرض .

ونظراً إلى أنّ المستفيد لا يلائمه ذلك بل هو يريد الوفاء في بلده لا في بلد تسلّم القرض فيجوز للبنك أن يطالب المستفيد بمال لقاء عدم إلزامه بالوفاء في نفس مكان قبض المبلغ المقرض .

ومن ناحية أخرى فإنّ المستفيد يعتزم تسديد الدين بغير جنسه ؛ لأنّه سوف يقبض عملة أجنبية ويسدّد دينه للبنك بعد ذلك بعملة داخلية ، ويمكن للبنك ألاّ يقرّ هذا النوع من الوفاء إلاّ لقاء مبلغ معيّن من المال» (٧) .

قال الشهيد الصدر في الملحق (١٢) : « وبما ذكرناه يظهر أنّ أخذ البنك للعمولة لا يتوقّف جوازه على أن يصبح البنك مديناً كما ذكر ذلك بعض الأعلام ، إذ أفاد أنّ المراجع للبنك إذا كان يدفع إليه المبلغ نقداً ثمّ يتسلّم منه خطاب الاعتماد فهو يصبح دائماً للبنك بقيمة المبلغ الذي دفعه إليه ، ويكون البنك مديناً له ، فيجوز للبنك والحالة هذه أن يأخذ العمولة ؛ لأنّها نفع يحصل عليه المدين لا الدائن ، والحرام هو أن يحصل الدائن على نفع من ناحية القرض .

والتحقيق : أنّ أخذ العمولة جائز - كما عرفت في الأطروحة - ولو فرض أنّ البنك هو الدائن ؛ لأنّ المحرّم أخذه على الدائن هو الشيء في مقابل المال المقترض ، ولا يحرم على الدائن أن يأخذ شيئاً في مقابل عمل من أعماله أو في مقابل تنازل عن حق خاص غير حق المطالبة .

وفي المقام إذا فرضنا أنّ البنك أصدر خطاب الاعتماد لعميله وفوضه بتسلّم مبلغ كذا من وكيله في الخارج دون أن يتسلّم منه شيئاً ، فهذا معناه الإذن له بالاقتراض من وكيله في الخارج ضمن حدود القيمة المسجّلة في خطاب الاعتماد .

ومن حق البنك في حالة اقتراض عميله المزوّد بالخطاب من وكيله في الخارج أن يلزمه بالوفاء في نفس مكان القرض ، أي في الخارج .

ونظراً إلى أنّ العميل لا يلائمه الوفاء إلاّ في بلده لا في الخارج ، فيدفع مبلغاً

من المال للبنك الدائن الذي زوّده بالخطاب ، لا في مقابل المبلغ المقرض ليكون فائدة ربوية بل في مقابل عدم مطالبته البنك الدائن بالوفاء في خصوص المكان الذي وقع فيه القرض » (٨) .

ومما ذكر يظهر حكم البطاقات الائتمانية بأنواعها في السفر والحضر في أقسام المعاملات والخدمات السائغة من الناحية الشرعية ، فإنه يجوز للجهة المصدرة مطالبة العمولة لقاء قيامها بتزويد العميل بالبطاقة ؛ إذ لا يجب عليها القيام بها مجاناً ، فإن توافقت على مقدار فهو وإلا استحققت الجهة المصدرة لأجرة المثل ، حيث كان التزويد المذكور بأمر العميل وطلبه .

ثم إن ما أخذته الجهة المصدرة لقاء خدمتها ليست فائدة على الدين ، بل هي أجرة لما قدمته من الخدمة له كما لا يخفى .

الخدمات البنكية بالنسبة للأوراق المالية :

قال الشهيد الصدر تثنئ : « والحفاظ على الأوراق المالية أمر جائز ، ويمكن للبنك أن يتقاضى أجرة عليه . وأما القيام بخدمة تلك الأوراق فيعني : التأمين على المستندات ، وصرف المستهلك منها ، واستبدال الأوراق المجدد إصدارها ، وكل ذلك جائز ، ويمكن للبنك أخذ جعالة على هذه الخدمات ، ومن الخدمات تحصيل كوبوناتها نيابة عن العملاء .

وجواز هذه الخدمة وأخذ الجعالة أو الأجرة عليها مرتبط بمشروعية الربح؛ فإن كان الربح ربحاً تجارياً كربح الأسهم جاز ذلك ، وإن كان ربحاً ربوياً كفوائد القروض التي تمثلها السندات فلا يجوز .

وكما يقوم البنك بتحصيل قيمة كوبونات الأوراق المالية نيابة عن عملائه كذلك يقوم بدفع قيمة الكوبونات نيابة عن الشركات ، فإن بعض الشركات قد

تعهد إلى البنك بعملية صرف أرباحها للمساهمين وتقوم بدفع قيمة الكوبونات التي تقرر توزيعها نقداً إلى البنك أو تفوضه بخضم قيمة الكوبونات من حسابها الدائن لديه .

وقيام البنك بدفع قيمة الكوبونات نيابةً عن الشركة جائز شرعاً إذا كان الربح مشروعاً ، كقيامه بتحصيل قيمة الكوبون نيابةً عن العميل المودع لأوراقه المالية لدى البنك .

ويجوز للبنك أن يأخذ عمولة على قيامه بتوزيع الأرباح نيابةً عن الشركة ؛ وذلك لأنّ البنك إمّا يكون مديناً للشركة برصيد دائن في حسابها الجاري لديه فتحيل الشركة أصحاب الأسهم عليه ليسدد إليهم أرباحهم ، وإمّا أنّ الشركة تدفع إليه بالفعل قيمة الكوبونات وتكفّره بتوزيعها ، وإمّا أن تطلب منه إقراضها وتوزيع الأرباح مع تقييدها في رصيدها المدين من الحساب الجاري .

فإن كان البنك مديناً للشركة برصيد دائن فلا يجوز له أن يأخذ عمولة على مجرد دفع الأرباح إلى المساهمين إلا إذا كان قد اشترط البنك منذ البدء على دائنيه ألا يحول عليه إلا بإذنه فيأخذ عمولة لقاء إسقاط هذا الشرط . ويجوز له أن يأخذ العمولة لقاء القيام بإخبارهم وطلب الحضور منهم؛ لأنّه - بوصفه مديناً للشركة - مكلف بالدفع وغير مكلف بالإخبار وطلب الحضور .

وإن كان البنك يقوم بالنيابة عن الشركة في توزيع الأرباح على أساس أنّ الشركة تدفع إليه فعلا قيمة تلك الأرباح لكي ينوب عنها في التوزيع ، فبإمكانه أن يأخذ عمولة على تسلّم المبلغ ودفعه إلى المساهمين إذا كان المفروض دفع نفس المبلغ الذي يتسلّمه من الشركة ، وأمّا إذا كان المفروض أن يدفع قيمته لا نفسه - كما هي العادة فالمبلغ يعتبر قرصاً من الشركة للبنك ، وبإمكان البنك ألا يوافق

على أن يصبح مديناً إلا لقاء عمولة .

وإن كان البنك مطالباً من الشركة بإقراضها قيمة الأرباح ثم توزيعها فيمكنه أن يأخذ عمولة أيضاً؛ لأنه بعد أن يخصّص مبلغاً معيناً للشركة كقرض يقوم بتوزيعه على المساهمين .

وواضح أنّ الدائن غير ملزم بأن ينفذ تعليمات مدينه في كيفية صرف المبلغ الذي اقترضه منه ، فإذا كلفه المدين بذلك استحق عمولة لقاء تنفيذ أوامره في طريقة الصرف « (٩) .

عملية الاكتتاب :

قال الشهيد الصدر رحمته : « قد يقوم البنك بدور الوسيط في عمليات اكتتاب الأسهم لبعض الشركات ؛ فإنّ الشركة المصدرة للأسهم قد تتفق مع البنك على أن يتولّى نيابة عنها إصدار أسهمها ، ويقوم الاتفاق بين الشركة والبنك على أساس إحدى الطريقتين التاليتين :

الأولى : إصدار الأوراق بدون ضمان ، وفي هذه الحالة لا يكون البنك مسؤولاً عن تغطية الإصدار كاملاً ، وإنما يتقاضى عمولة فقط لقاء ما استطاع تصريفه من أسهم .

الثانية : إصدار الأوراق بضمن ، وفي هذه الحالة يكون البنك ملزماً بأن يشتري لحسابه الخاص الأوراق التي لم يتمّ الاكتتاب فيها .

وكلّ هذا جائز شرعاً إذا كان تركيب الشركة صحيحاً من الناحية الشرعية ، ويكون البنك في الحالة الأولى مجرد وكيل في تصريف الأسهم ، ويكون بإمكانه أخذ أجرة أو جعالة لقاء عمله الذي وكلته الشركة فيه .

وفي الحالة الثانية يمكن أن يفترض كون البنك أجيراً من الشركة

على ممارسة عمليات الاكتتاب مع شرط في عقد الإيجار يفرض على البنك أن يشتري ما يتبقى من أسهم عند غلق الاكتتاب ، وهو شرط جائز ونافذ وإن لم يكن لدى الطرفين في البداية فكرة محددة عن عدد ما يتبقى من الأسهم دون تصريف « (١٠) .

الودائع الحقيقية وتخزينها :

وهي عبارة عن إيداع أشياء معينة لدى البنك حفظاً لها من مخاطر السرقة والحريق والضياع .

ويقوم البنك لهذا الغرض بإعداد خزائن خاصة ، ويجوز له أن يؤجر الخزائن أو يأخذ الأجرة في مقابل عملية المحافظة عليها .

قال الشهيد الصدر تَدْرُ : «يقوم البنك في بعض الحالات بتخزين البضائع داخل وخارج المنطقة الكمركية ، وقد تخصص بعض البنوك مخازن كبيرة لهذه العملية التي يمارسها البنك في حالة وصول البضاعة قبل أن يتسلم المستوردون المستندات الخاصة بتلك البضاعة لتأخرهم عن تسلمها أو امتناعهم عن ذلك ، فإنّ البنك يقوم في هذه الحالة بتخزين البضاعة حرصاً على مصلحة مراسليه وانتظاراً لتعليماتهم لما يتخذ بشأن البضاعة من إجراء .

وكذلك يقوم البنك بعملية التخزين بالنسبة إلى البضائع التي تعهد بدفع قيمتها عند تسلّم مستندات الشحن الخاصة بها إذا وصلت تلك البضائع ، ولكن البنك يقوم بتخزين البضاعة في هذه الحالة على حساب المستورد ، لا المراسل الذي انقطعت صلته بالموضوع بتسليم المستندات وتسلم القيمة .

وتخزين البنك البضاعة لصالح المراسل في الحالة الأولى جائز شرعاً ، وله أن يأخذ عليه عمولة إذا كان البنك يمارس على أساس طلب صريح أو ضمني من

المراسل . كما إن تخزين البنك البضاعة لصالح المستورد في الحالة الثانية جائز ، ويمكن للبنك أخذ عمولة عليه من المستورد إذا كان التخزين بطلب منه ، أو كان قد شرط عليه ولو بصورة ضمنية عند فتح الاعتماد أن يتولى البنك تخزين البضاعة عند وصولها ويرجع عليه بالأجرة « (١١) .

ويجوز للبنك أن يشترط مع المستوردين توكيله في بيع البضائع عند عدم إقدامهم على تحويلها وأخذ مطالباتهم منها .

فلو تخلف صاحب البضائع عن تسلمها بعد إنذاره من قبل البنك جاز للبنك بيعها واستيفاء ما دفعه من البائع إلى المصدر؛ لأنه وكيل عن صاحب البضائع . وكذا يجوز أيضاً شراء هذه البضائع عن البنك عند جواز البيع للبنك ، كما لا يخفى .

قال السيد المحقق الخوئي تَدْرُجُ : « إنَّ البنك قد يقوم ببيع البضاعة عند تخلف أصحابها عن تسلمها بعد إعلان البنك وإنذاره ، ويقوم بذلك لاستيفاء حقه من ثمنها ، فهل يجوز للبنك القيام ببيعها ؟ وهل يجوز لآخر شراؤها ؟

الظاهر الجواز ؛ وذلك لأنَّ البنك في هذه الحالة يكون وكيلاً من قبل أصحابها بمقتضى الشرط الضمني الموجود في أمثال هذه الموارد ، فإذا جاز بيعها جاز شراؤها أيضاً « (١٢) .

التطوير المصرفي لتأدية الديون :

استطاعت البنوك أن تسهّل أمر تأدية الديون والطلبات التي تكون بين أفراد من دولتين لكلّ منهما عملتها الخاصة بأن تحلّ محلّ تجار الصرف وسماسته وتنتسلط على عمليات الصرف .

قال الشهيد الصدر تَدْرُجُ : « إنَّ تأدية الديون والطلبات على أساس التطوير

المصرفي لها أصبح بالإمكان أن تتمّ دون نقل أيّ نقد من مكان إلى مكان ؛ وذلك عن طريق الأوراق التجارية التي يصدرها البنك .

فالمستورد العراقي إذا أصبح مديناً بألف روبية لمصدّر هندي لقاء بضاعة معينة يمكنه أن يسدّد دينه عن طريق ورقة تجارية - كالشيك مثلاً - بأن يستحصل من بنك في العراق شيكاً مسحوباً على بنك في الهند بقيمة الدين بالروبيات ، كما يمكنه أن يجد شخصاً عراقياً آخر دائناً لمستورد هندي بألف روبية وقد حصل على شيك مسحوب من المستورد الهندي على بنك في الهند بقيمة الدين ، فيشتري المدين العراقي من الدائن العراقي هذا الشيك ويرسله إلى دائنه الهندي تسديداً لدينه . وفي كلتا الحالتين لا يوجد نقل مادي للنقد من مكان إلى مكان .

والتسديد في الحالة الأولى يمكن تفسيره على أساس حوالتين : إحداهما حوالة المستورد العراقي دائنه الهندي على بنك عراقي مدين للمستورد ، فيصبح الهندي مالكاً قيمة البضاعة في ذمّة ذلك البنك ، والأخرى حوالة البنك العراقي دائنه الهندي على بنك هندي له حساب جار لديه . وكلتا الحوالتين صحيحة .

وأما التسديد في الحالة الثانية فيتكوّن من شراء وحوالة ، فالمستورد العراقي يشتري من المصدّر العراقي الدين الذي يملكه في ذمّة المستورد الهندي ، وبذلك يصبح مالكاً لقيمة الدين في ذمّة المستورد الهندي ، وبعد ذلك يحوّل المستورد العراقي دائنه - أي المصدّر الهندي - على المستورد الهندي ، فيتقاضى منه قيمة دينه . وكلّ من الشراء والحوالة صحيح وجائز شرعاً « (١٣) .

ولا يخفى عليك أنّ اللازم في شراء الدين هو ألا يكون بالأقلّ ، وإلا فليس له

أن يأخذ إلا بمقدار ما أعطاه ، وقد أعترف الشهيد الصدر بذلك .

بيع وشراء العملات الأجنبية :

إن من الأمور التي تهتمّ بها البنوك هو بيع وشراء العملات الأجنبية ليتحصّل قدر كاف منها لرفع حاجة عملائها ، ولأجل تحصيل الربح فيما إذا كانت أسعار الشراء أقلّ من أسعار البيع ، هذا مضافاً إلى أنّه مع تساوي القيمة بين أسعار البيع وأسعار الشراء تتوفّر للبنك فرصة الشراء بدون خصم على أقلّ تقدير .

ولهذا - كما أفاد الشهيد الصدر تذكّر - تقوم البنوك بشراء وبيع العملات الأجنبية التي يحملها السيّاح الأجانب أو السيّاح العائدون من الخارج ، وإذا أريد شراء العملة الأجنبية بالعملة المحليّة حولت قيمة الكمية المطلوب شراؤها إلى العملة المحليّة بالسعر الرسمي السائد في ذلك التاريخ .

وعمليات البيع والشراء هذه جائزة شرعاً سواء كانت حاضرة أو لأجل ؛ فإنّ البنوك كما تمارس البيع والشراء الحاضر كذلك تمارس العقود الآجلة ؛ إن قد تقوم بالتعاقد مع جهة أخرى على شراء وبيع النقد الأجنبي لأجل ، وهذا يتفق حين يستورد عميل البنك بضاعة أجنبية بسعر مؤجّل إلى شهر ومحدّد بعملة البلد المصدّر ويخشى أن تختلف أسعار الصرف لغير صالحه ، فبينما يساوي ذلك المقدار المحدّد من عملة البلد المصدّر الآن ألف دينار قد يساوي في موعد التسليم أكثر من ألف دينار ، وفي مثل هذه الحالة يعمد العميل إلى البنك الذي يتعامل معه طالباً منه التعاقد نيابةً عنه مع البنك المركزي على شراء أجل لعملة البلد المصدّر بالكمية التي وقع الاتفاق عليها بين المصدّر والمستورد لقاء ألف دينار لكي يضمن المستورد بذلك عدم اضطرابه إلى دفع ما يزيد على ألف دينار مهما اختلفت

أسعار الصرف بعد ذلك .

وهذا جائز أيضاً من الناحية الشرعية ما لم يكن الثمن الذي اشترى به البنك العملة الأجنبية الآجلة مؤجلاً أيضاً في نفس عقد الشراء . وأما إذا كان كذلك فيصبح من بيع الدين بالدين ، وهو باطل شرعاً . وإذا أريد تأجيل الثمن فيمكن الاتفاق على ذلك خارج نطاق عقد الشراء (١٤) .

ويمكن أن يقال : إن قوله ﷺ : « لا يبيع الدين بالدين » منصرف إلى ما كان ديناً قبل البيع والشراء لا ما يصير كذلك بالبيع والشراء ، والمقام من الثاني ، فتأمل .

جوائز البنك :

قد يقوم البنك بعملية القرعة بغرض الترغيب على إيداع أموالهم لديه ، ويدفع لمن أصابته القرعة مبلغاً من المال بعنوان الجائزة ، فإن كان ذلك في مقابل القرض كالحساب الجاري مع اشتراط العميل عليه ذلك كان رباً محرماً ، وهذا بخلاف ما إذا لم يشترط عليه العميل فإنه جائز شرعاً ، وأما إذا لم يكن في مقابل القرض - كما إذا كان في مقابل حساب الذخيرة لرأس المال والشركة والمضاربة ونحوهما من المعاملات الشرعية - فلا إشكال وإن اشترط العميل عليه ذلك ؛ لأنه ليس في مقابل القرض ، فلا تغفل .

الموامش

- (١) البنك اللاربوي في الإسلام : ١٣١ - ١٣٤ .
- (٢) بحوث فقهية : ١٠٣ .
- (٣) البنك اللاربوي في الإسلام : ٢٤٥ .
- (٤) بحوث فقهية : ١٠١ .
- (٥) أنظر : البنك اللاربوي في الإسلام : ٢٤٥ - ٢٤٦ .
- (٦) راجع : منهاج الصالحين ١ : ٤٠٩ .
- (٧) المصدر السابق : ١٤٤ - ١٤٦ بتصرف يسير .
- (٨) المصدر السابق : ٢٤٧ - ٢٤٨ .
- (٩) المصدر السابق : ١٢٥ - ١٢٧ .
- (١٠) المصدر السابق : ١٢٧ - ١٢٨ .
- (١١) المصدر السابق : ١٣٤ - ١٣٥ .
- (١٢) منهاج الصالحين ١ : ٤١٠ .
- (١٣) البنك اللاربوي في الإسلام : ١٣٦ - ١٣٧ .
- (١٤) المصدر السابق : ١٣٨ - ١٣٩ .

زمان ولوج الروح في الجنين

□ الاستاذ مسعود الإمامي

المقدّمة :

الروح الانسانية حقيقة مغايرة للجسد ، وقد شغلت منذ القدم بال الفلاسفة والمتكلمين في التاريخ الاسلامي ممّا تمخّص عنه جملة من البحوث الموسّعة من قبيل تجرّد الروح وعدم تجرّدها وهل إنّها موجودة قبل البدن أو بعده أو مقارنة لخلقه ؟

وبعيداً عن الفصل بين هذه الآراء وبيان الصحيح منها فإنّ ثمة أمر يقيني وثابت وهو وجود علاقة وارتباط وثيق بين الروح والبدن ، وهذا ما عبّر القرآن الكريم عنه بنفخ الروح في البدن ، وبداية هذا الارتباط يُعبّر عنه فقهاً بـ (ولوج الروح) ، وهو ما وقع موضوعاً لبعض الأحكام الشرعية في لسان النصوص والفتاوى .

إلا أنّ الإبهام في هذا المفهوم من ناحية فقهية ينشأ من السؤال التالي : هل المراد بالروح تلك الحقيقة المجردة الماورائية التي لا يعلم زمان ولوجها أو نفخها في البدن سوى الأولياء المعصومين (عليهم السلام) ؟ أو هي عبارة عن تلك الحياة الحيوانية أو الامر الطبيعي الآخر الذي يصل إليه الجنين من خلال تكامله في سيره وانتقاله من الحياة النباتية ؟

والفرق بين التفسيرين هو إنّه بناءً على التفسير الثاني لا يلزم تحديد مدة معيّنة لولوج الروح كانهاء أربعة أشهر مثلاً ، بل يتم ذلك عن طريق ملاحظة الآثار الطبيعية - كما هو الأمر في سائر الظواهر الطبيعية الأخرى - كالحركة الإرادية للجنين داخل الرحم أو نشاط بعض الحواس كحاسة اللمس ، أو يلاحظ دقات القلب أو تكامل بعض الأعضاء والجوارح فيه ؛ فإنّ مثل هذه الآثار قد تظهر قبل الأربعة أشهر أو بعدها ، وربّما تختلف باختلاف الظروف البيئية .

وفي ضوء ذلك من المناسب البحث :

أولاً عن المراد من ولوج الروح في القرآن والأخبار وكلمات الفقهاء .

وثانياً عن التحقّق والتثبّت من ولوج الروح .

وثالثاً عن وجود حدّ وأمد زمني لذلك أو لا .

ورابعاً عن رأي الطبّ في تفسير ظاهرة ولوج الروح وزمانها والآثار الطبيعية المترتبة عليها .

وخامساً عن مدى إمكانية الجمع بين المعطيات الطبية والمعطيات الفقهية المستفادة من الكتاب والسنة وكلمات الفقهاء .

وقد تطرقت المادة (٤٨٧) من قانون العقوبات الاسلامي والمادة (٩١) من قانون التعزيرات لقضية ولوج الروح في الجنين ، فقد تعرّضت المادتان الأوليان إلى بيان المقررات المتعلقة ببدء الجنين قبل ولوج الروح وبعدها ، كما تعرّضت المادة الثالثة إلى حكم القصاص في حالة إجهاض الجنين الذي دبّت فيه الروح .

إلا أنّه لم يرد في هذه المواد الثلاث أيّ توضيح حول عملية ولوج الروح وطرق معرفة ذلك وتشخيصه . والمقال الحاضر خطوة في طريق رفع هذا الإبهام عن المواد القانونية المذكورة .

كما يُسهم هذا البحث - حول مسألة الروح ولوجها في البدن والتفكيك بين النفس النباتية والنفس الحيوانية والانسانية - في إيضاح وتبيين الأبعاد الحقوقية والفقهيّة لموضوع الاستنساخ .

ويمكن أن يُسهم أيضاً في حلّ مشكلة أخرى ترتبط بحالات الموت السريري وهل يثبت به الموت الشرعي أو لا ؟ حيث نجد أنّ المصاب بحالات الموت السريري قد يستمرّ - ولو من خلال الأجهزة الطبيّة التي تضخّ الدم في بدنه وتحرك قلبه - في نوع من الحياة النباتية ، إلا أنّه من الناحية الطبيّة لا يمكنه استعادة حياته الانسانية والحيوانية المتمثّلة بالحركة الإرادية والإدراك والإحساس بالأشياء .

إنّ صدق الموت - الذي يقع موضوعاً لأحكام فقهية عديدة كالارث والوصية والقصاص والدية والوكالة وجواز زرع أعضاء الميّت ونقلها إلى الغير - على مثل الشخص المذكور الذي يمتلك وجهاً من الحياة ويفتقد الوجه الآخر منها بحاجة إلى بحث دقيق عن موضوع الحياة والروح ولوجها في البدن وخروجها منه ، وهذا ما يتكفّل ببيانه بحثنا ، وذلك ضمن نقاط :

النقطة الأولى : ولوج الروح موضوع لجملة من الأحكام الشرعية

إنّ ولوج الروح في الانسان يقع موضوعاً لجملة من الأحكام الشرعية التي نشير إليها فيما يلي :

١ - المشهور ثبوت الكفارة في قتل الجنين بعد ولوج الروح ، ولا كفارة قبل ولوجها^(١) ، بل ادعى بعضهم الاجماع ونفي الخلاف على ذلك^(٢) ، والمخالف في ذلك هو العلامة الحليّ خاصة حيث ذهب إلى ثبوت الكفارة في قتل الجنين إذا كان كامل الخلقة حتى لو لم تلج فيه الروح^(٣) . وذهب السيد الخوئي وبعض

آخر إلى خلاف ذلك ، حيث أشكلوا ما لم يثبت الاجماع في ثبوت الكفارة في الجنين الذي ولجت فيه الروح ؛ لأن الورد في أدلة كفارة القتل عنوان « الرجل » و« المؤمن » وكلاهما غير صادق على الجنين (٤) .

ولا يستند المشهور في رأيهم إلى دليل خاص من الكتاب أو السنة ، بل مستندهم العمومات الواردة في أدلة كفارة القتل الواردة في قتل الانسان ، ومعلوم عدم صدق الانسان على الجنين قبل ولوج الروح فيه .

٢ - المشهور أنّ دية الجنين إذا كان تام الخلقة قبل ولوج الروح فيه مئة دينار وبعد ولوج الروح دية كاملة (ألف دينار) (٥) .

والمستند في ذلك الروايات الكثيرة الدالة على أنّ ولوج الروح قيد لثبوت الدية كاملة .

وذهب ابن أبي عقيل إلى ثبوت الدية في الجنين تام الخلقة حتى لو لم تلجه الروح ، كما ذهب ابن الجنيد إلى أنّ فيه غرة عبد أو أمة إذا كانت الأم حرة مسلمة ، وقدّر قيمة الغرة قدر نصف عشر الدية (٦) .

٣ - لم يرد في الروايات ذكر صريح لمسألة القصاص في قتل الجنين ، ولعلّ هذا هو السبب وراء عدم تعرّض الفقهاء لذلك بشكل واضح . ويعتبر سلار الديلمي أول فقيه تعرّض لحكم المسألة واختار ثبوت القصاص فيها على قاتل الجنين مع كون الجنين تام الخلقة (٧) .

ثم تعرّض لها من بعده المحقق الحلّي إلا أنّه لم يطرح رأيه فيها بشكل واضح حيث قال تَدْرُجُ : « ولو ضربها فألقتها فمات عند سقوطه فالضارب قاتل يقتل إن كان عمداً » (٨) .

وقد تعرّض من جاء بعده للمسألة بهذا النحو أيضاً (٩) .

وظاهر العبارة تحقّق الموت بعد سقوطه وانفصاله ، لا موته داخل الرحم ؛ فإنّه لا قصاص فيه كما استظهره أيضاً الشهيد الثاني من العبارة ^(١٠) .

ولكن ثمة احتمال آخر في العبارة ، وهو أنّ المراد بقوله « عند سقوطه » الكشف عن بقائه حياً قبل الجناية كي ما يتحقّق عنوان (القتل) ويقطع به .

وعليه ، فبناءً على هذا الاحتمال يكون لقوله « عند سقوطه » موضوعية في الحكم فهو قيد فيه ، وأمّا بناءً على الاحتمال الثاني فلا يكون قيداً فيه ، بل هو مجرد طريق وكاشف ، ولذا لو ثبتت حياة الجنين في رحم أمّه قبل الجناية من طريق آخر لم يُحتج في إثبات القصاص إلى موته عند الانفصال ، بل يكفي في ذلك موته في رحمها .

وعليه فقد يقال إنّه بناءً على الاحتمال الأول لا يفتي الفقهاء المذكورون بثبوت القصاص على قاتل الجنين بما هو جنين ، فإذا قتله وهو في رحم أمّه فلا قصاص عليه ؛ لأنّ شرط القصاص - بناءً على الاحتمال الأول - قتله خارج الرحم أي بشرط عدم كونه جنيناً ، ومن هنا فإنّ مشهور المتأخّرين عدم ثبوت القصاص في هذا الحال ، وأمّا بناءً على الاحتمال الثاني فإنّه يثبت القصاص في قتل الجنين بما هو جنين في رحم أمّه ، كما هو الحال عند جماعة آخرين من الفقهاء .

ولذا اختلفت كلمات المعاصرين في نسبة القول بالقصاص إلى المشهور ، فمنهم من قال إنّه لا يوجد في كلمات المشاهير من فقهاءنا فتوى بقصاص القاتل للجنين إلا في بعض الموارد النادرة ^(١١) ، ومنهم من ذكر أنّ الأصحاب لم يصرّحوا بالقصاص في الجنين ^(١٢) ، في حين نسب فريق ذلك إلى المشهور ^(١٣) .

وبناءً على ما ذكر لم يُغت كثير من الفقهاء بالقصاص في الجنين (١٤) ، فيما استشكل بعض الفقهاء في ثبوته (١٥) .

واستدلّ بعض النافين بكبرى « فلا قود لمن لا يقاد منه » الواردة في صحيحة أبي بصير (١٦) فقاتل الجنين - عندهم - كقاتل المجنون والصبي لا قصاص عليه (١٧) .

إلا أنّه ذهب بعض المعاصرين إلى ثبوت القصاص في الجنين (١٨) .

وعليه فلم يذهب - بشكل واضح وصريح - إلى ثبوت القصاص في الجنين سوى سلار وبعض المعاصرين .

وأما وجه ارتباط هذا الفرع بمسألة ولوج الروح فهو إنّ هذا البعض من المعاصرين اشترطوا في ثبوت القصاص ولوج الروح في الجنين ، نعم اكتفى سلار فيه أن يكون تامّ الخلقة جسدياً .

النقطة الثانية : ولوج الروح في القرآن

ورد الحديث عن نفخ الروح في خمس آيات من القرآن الكريم ، اثنتان منها في آدم ﷺ (١٩) ، وهي تجري في غيره مع إلغاء الخصوصية ، واثنتان في عيسى ﷺ (٢٠) .

وأما الآية الخامسة فهي وإن كان يحتمل فيها أنّها في آدم ﷺ إلا أنّ الظاهر كونها في مطلق الانسان (٢١) .

وقد صرّحت الآيات (١٢ - ١٤) من سورة المؤمنون بمراحل خلق الانسان ، وهي : الجنين ثم النطفة والعلقة والمضغة والعظام واللحم ثم إنشأؤه خلقاً آخر قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴾ (*) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ

نُطْفَةٌ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (*) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا
الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
الْخَالِقِينَ ﴿

وفي ضوء الآيات السابقة المتعلقة بخلق الانسان وكذا الروايات الواردة في
تفسير هذه الآية يُعلم أن المقصود بالخلق الآخر في الآية هو عبارة عن ولوج
الروح ونفخها في الجنين .

ولا يخفى أن موارد استعمال الروح في القرآن الكريم أكثر مما ذكر ، وقد
ورد التعبير في البعض منها بـ (روح القدس) لتأييد عيسى ﷺ (٢٢) أو أنه اسم
ملك من الملائكة ، أو (روح الأمين) الذي نزل بالقرآن على النبي ﷺ (٢٣) وقد
ورد في بعض الآيات أن المؤمنين يؤيدون بروح منه سبحانه ﴿ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ
مِّنْهُ ﴾ (٢٤) ، كما أطلق لفظ الروح على عيسى ﷺ (٢٥) ، وطبق لفظ الروح أيضاً
في إحدى الآيات على القرآن (٢٦) وعلى مريم ﷺ (٢٧) وعلى بعض الموجودات
التي هي من سنخ الملائكة (٢٨) .

وقد ورد في بعض الآيات السؤال عن الروح ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ
قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ (٢٩) والقدر المتيقن في هذه الآيات استعمال الروح
في موردين منها في معناه الحقيقي : الأول : هو روح الانسان ، والثاني :
موجود من سنخ الملائكة . والمعنى المتبادر من لفظ الروح : الموجود الذي
يكون مبدأ للحياة (٣٠) ، وهذا المعنى وارد في جميع موارد استعمال الروح
في القرآن (٣١) .

والظاهر من الآيات الخمس التي تحدثت عن نفخ الروح - حيث ميّزت
بين التسوية بمعنى تامية الخلقة من الناحية الجسدية وبين نفخ الروح

وكذلك ما يُفهم من الدلالة الضمنية لنفخ الروح سيما الآية (١٤) من سورة المؤمنون التي عبّرت عن نفخ الروح بالخلق الآخر - أنّ هذه المرحلة من تكوين الانسان لو لم نقل إنّها غير مادية فهي على أقلّ تقدير مغايرة في نسخها للمراحل المادية من خلق الانسان ، وهي مرتبة أعلى وأرقى حيث تعتبر السبب في حياته (٣٢) .

وعليه فإنّ الرؤية القرآنية حول الروح في القرآن تؤيد الاحتمال الأول الوارد في مقدّمة البحث . ولكن ينبغي الالتفات الى أنّ القول بذلك - أي بأنّ الروح وعملية نفخها ليست ظاهرة مادية ولا جسمية - لا يتنافى مع احتمال أنّ تكون الروح وبسبب ارتباطها الوثيق بالبدن وراء جملة من المتغيّرات التي تحدث في الجسم بحيث يكون ذلك طريقاً إلى تحديد زمان حدوثها وحلولها فيه .

والمتحصّل : إنّ القرآن الكريم لم يستعمل كلمة الروح في الحياة النباتية ، بل عبّر في مثل هذه الموارد بالحياة أو الإحياء ﴿ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا ﴾ (٣٣) ، أي أحيينا بالماء .

النقطة الثالثة : ولوج الروح في الروايات

إنّ مراجعة الروايات ودراستها يؤكّد الحقائق التالية :

١ - استعمل لفظ الروح في الروايات - كما هو الأمر في العرف واللغة - بمعنى الحياة في الحيوانات أيضاً ، وإن كان هذا الاستعمال لم يرد في القرآن .

وعلى كلّ حال فقد ورد في بعض الروايات جواز الصلاة في صوف الميتة ، معللاً ذلك بأنّ الصوف لا تحلّ فيه الحياة (٣٤) ، كما ورد النهي عن ضرب وجوه الدوابّ ، معللاً ذلك بأنّ كلّ ذي روح يحمد الله ويسبّحه (٣٥) ، كما ورد النهي عن

عمل التماثيل وتصوير ذوات الأرواح ، والمراد بها الأحياء من الموجودات الشامل للحيوانات بأنواعها (٣٦) .

وقد روي عن الامام الحسن (عليه السلام) أنه كان يأكل وكان إلى قربه كلب ينظر إليه ، فكان (عليه السلام) يطعمه . فقيل له في ذلك ، فأجاب بأنه يستحيي من الله عزوجل أن يأكل وذو روح ينظر إليه ولا يطعمه (٣٧) .

وقد ذكر الشيخ المفيد أربعة معاني للروح : أحدها الحياة ثم ذكر أنه عندما يقال : حلت الروح في الجنين أو خرجت الروح من البدن فإن المراد بها هو الحياة (٣٨) .

٢ - إن الروايات المتعلقة بولوج الروح في الجنين مروية في الأعم الأغلب ضمن الأخبار الواردة في دية الجنين بمراحله المختلفة (٣٩) .

وبالتأمل في هذه الطائفة من الروايات يمكن الوقوف بشكل دقيق على المعنى الصحيح لولوج الروح الوارد في الروايات ، فقد ورد في بعضها الكلام عن آخر مرحلة من مراحل تكوّن الجنين وتكامله ، وهي مرحلة إنشاء الروح (٤٠) ولوج الروح (٤١) ونفخ الروح (٤٢) والخلق الآخر (٤٣) ، وقد وردت الدية كاملة في جميع هذه المراحل وهي : ألف دينار .

والمستفاد من هذه الروايات ما يلي :

١ - إن وولوج الروح يتمّ قبل الولادة ما دام الجنين في الرحم . وهذا بخلاف ما ذهب إليه البعض كالفخر الرازي من حلول الروح عند الولادة (٤٤) ، والظاهر عدم دلالة شيء من الآيات القرآنية على صحّة أحد هذين القولين أو بطلانهما ، ولكن الظاهر من كثير من الروايات التي تعرّضت لمراحل نموّ الجنين - بما فيها مرحلة وولوج الروح فيه - أنّ وولوج الروح إنّما يتمّ ويصدق

إذا صدق على الولد عنوان الجنين ، ولا شك أنه يصدق عليه عندما يكون في الرحم وقبل أن يولد .

هذا ، مضافاً إلى أن بعض الروايات أشارت - كما سيأتي ذلك مفصلاً في النقطة الرابعة - إلى أزمته مراحل تكوين الانسان المختلفة ، وقد ورد في روايتين منها أن المرحلة الأخيرة وهي مرحلة ولوج الروح تكون بعد الأربعة أشهر ، ورد في رواية واحدة أنه يكون بعد مرحلة واحدة من مراحل تكوّن الجنين بأربعة أشهر وإن كان من المحتمل أن تكون مرحلة ولوج الروح بفاصلة خمسة أشهر بعد الأربعة أشهر الأولى ، أي إنها في زمان الولادة ؛ وذلك لعدم صراحة الروايات في اعتبار هذه المرحلة (ولوج الروح) بعد الأربعة أشهر .

إلا أن الحق عدم صحة مثل هذا الاحتمال وبعد استفادته من الروايات ؛ وذلك لأنّ الظاهر أنّ مرحلة ولوج الروح إنّما تتم بعد الأربعة أشهر مباشرة أو بعد مرحلة واحدة من مراحل تكوين الجنين .

ومما يدلّ على ذلك من روايات دية الجنين بشكل واضح ما رواه سعيد ابن المسيّب عن علي بن الحسين عليه السلام ^(٤٥) حيث سأله عن دية الجنين فبيّن له الإمام عليه السلام دية مراحل الجنين ثم قال له : « ... وإن طرحته وهو نسمة مخلّقة له عظم ولحم مزيل الجوارح قد نفخ فيه روح العقل فأنّ عليه دية كاملة ، قلت له : أرأيت تحوّل في بطنها إلى حال أبروح كان ذلك أو بغير روح ؟ قال : بروح عدا الحياة القديم المنقول في أصلاب الرجال وأرحام النساء ، ولو لا أنّه كان فيه روح عدا الحياة ما تحوّل عن حال بعد حال في الرحم ، وما كان إذاً على من يقتله دية وهو في تلك الحال » ^(٤٦) .

وهي بالاضافة إلى دلالتها على أنّ نفخ الروح الانسانية - المعبر عنها بروح العقل - إنّما تكون بعد خلقه الأعضاء والجوارح في الجنين في بطن أمّه تدلّ أيضاً على وجود الحياة النباتية قبل حلول الحياة الحيوانية والإنسانية .

والنكتة المهمة الأخرى الواردة في هذه الرواية هي ما أشار إليه الإمام عليه السلام من اعتبار حركة الجنين في الرحم - الذي هو من آثار الروح الحيوانية - علامة على نفخ الروح الانسانية ، وهذا ما يترتب عليه نتيجة هامّة سيأتي البحث فيها لاحقاً ، وهي تقارن خلق الروحين في الجنين ، أي الروح الحيوانية والروح الانسانية معاً .

ومن الروايات الصريحة أيضاً في تحقق نفخ الروح مرحلة الجنين رواية أبو شبّل الوارد في ذيلها « ... يا أبا شبّل : إذا مضت خمسة أشهر فقد صارت فيه الحياة وقد استوجب الدية » (٤٧) ، وسيأتي الكلام في سندها في النقطة السابعة .

وقد ورد فيها أنّ ولوج الروح يكون بخمسة أشهر وقد روى سليمان بن صالح عن الصادق عليه السلام ما يخالف صريح أو ظاهر ما في الروايات الأخرى حيث ورد فيها « ... فإذا كسى اللحم فمئة دينار ، ثم هي ديته حتى يستهلّ ، فإذا استهلّ فالدية كاملة » (٤٨) وقد أفتى بعض المتقدمين بمضمونها (٤٩) ، وقد اعتبر استهلال المولود (وهو بكاؤه وصراخه بعد الولادة) موضوعاً للدية الكاملة . ولكن ثمة روايات عديدة أخرى دلّت على اشتراط ولوج الروح في ثبوت الدية الكاملة ، وهو الذي عليه فتوى الفقهاء ، فإذا اعتبرنا رواية سليمان بن صالح مفسّرة لشروطية لوج الروح ، فالنتيجة هي اتحاد زمان الولادة والاستهلاك مع زمان ولوج الروح .

وقد يُستظهر من رواية ظريف بن ناصح الطويلة عن أمير المؤمنين عليه السلام - الواردة في كتاب ديات ظريف والمعمول بها من قبل الأصحاب - نفس ما يستظهر من رواية أبي شبَل ، حيث ورد في صدرها أنّ دية الجنين قبل ولوج الروح مئة دينار ، ثم ذكرت ديته في مراحلهِ المختلفة ، ففي النطفة عشرون ديناراً ، وفي العلقة أربعون وفي المضغة ستون . وفي العظم ثمانون ، ثم ذكرت أنّ دية الجنين إذا تمّت خلقته مئة دينار ثم قال عليه السلام : « فإذا ولد المولود واستهلّ وهو البكاء فبيّتو بهم ^(٥٠) فقتلوا الصبيان ففيهم ألف دينار للذكر ^(٥١) .

والظاهر من هذه الرواية أنّ الدية الكاملة (ألف دينار) تكون بعد الولادة والاستهلال ، وقد تقدّم في فقرة سابقة من الرواية أنّ دية الجنين قبل ولوج الروح مئة دينار ، فيستنتج من ذلك أنّ ولوج الروح تكون عند الولادة والاستهلال ، وهذا هو السبب وراء انتقال الدية من مئة دينار إلى ألف .

إلا أنّ هاتين الروايتين لا تقويان على معارضة الظاهر أو النص في باقي الروايات الأخرى ؛ وذلك لشذوذ مفادهما ، واحتمال ضعف سند الأولى منهما ^(٥٢) ، فينبغي حملهما على معنى قابل للجمع مع باقي الروايات ، وأفضل معنى تحمل عليه الروايتان أن يكون قيد الاستهلال طريقاً وكاشفاً عن ولوج الروح لا موضوعاً لثبوت الدية ، كما هو الأمر في اعتبار الاستهلال كاشفاً عن وجود الحياة ، وليست له أيّة موضوعية في تحققها ^(٥٣) .

وبناءً على ذلك ، لو ثبت ولوج الروح من طريق آخر غير الاستهلال لم يتوقّف ثبوت الدية على الاستهلال . هذا مضافاً إلى قوة احتمال أن لا يكون الإمام عليه السلام في رواية ظريف بصدد بيان مبدأ وضع الدية لأول مرحلة من مراحل تكوين الانسان ، بل هو في مقام بيان أنّ دية المولود كاملة ، ولا

يعني هذا عدم ثبوت الدية للجنين الذي ولجته الروح ؛ لأنّ المناسب في مثل هذه الحال - كما في سائر روايات دية الجنين - التمثيل بمثال لمبدأ وضع الدية للانسان حال وقوع الجناية عليه ، لا التمثيل لثبوتها بوقوع الجناية عليه بعد الولادة والاستهلال .

٢ - إنّ المستفاد من ظاهر أو نص جميع الروايات المتعلقة بدية الجنين أنّ ولوج الروح إنّما يتحقق بعد اكتمال خلقة الجنين واكتمال جميع أعضائه ، وهذا ما يمكن استفادته بشكل واضح - كما تقدّم - من الآيات التي تطرقت لمسألة نفخ الروح بعد مرحلة التسوية ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ (٥٤) .

٣ - إنّ عدم التفكيك في روايات دية الجنين بين الروح الحيوانية والروح الإنسانية وإحالة معنى الروح إلى الفهم العرفي يستدعي فهم المعنى العرفي لحياة الجنين من ولوج الروح ، وهذا المعنى معنى من معاني الحياة ، وهي مشتركة بين الحياة الحيوانية والحياة الانسانية .

وبعبارة أخرى : إنّ الوارد في أكثر روايات دية الجنين الاكتفاء ببيان توقّف حكم الدية على ولوج الروح من دون تعيين زمان خاصّ لذلك ، ممّا يدلّ على أنّ مسألة ولوج الروح أمر واضح ومعلوم لدى المخاطب من الناحية العرفية والطبيعية ، فلا يمكن اعتبارها أمراً غيبياً مجرداً عن الآثار الطبيعية ومجهولاً من حيث الوقت والزمان .

وعليه فإنّ الآيات والروايات الكثيرة - التي منها بعض روايات دية الجنين - لما دلّت على أنّ ظاهرة نفخ الروح وولوجها ظاهرة غير مادية ، فهذا يؤدّي بنا إلى القول بأنّ هذه الظاهرة غير المادية تشتمل على آثار مادية ملموسة ، وهي ظاهرة ومعلومة للجميع .

وأفضل توجيه يذكر لمثل هذه الظاهرة التي تكون مادية في آثارها غير مادية في ذاتها - مع الأخذ بنظر الاعتبار عدم التفكيك والفصل في الروايات بين الروح الإنسانية والروح الحيوانية - هو أن يقال بأن هذه الظاهرة توجد مقارنة مع ولوج الروح الحيوانية في الجنين ، ولذا يمكن تشخيصها ومعرفتها من خلال ما يعرضها من عوارض وآثار الحياة الحيوانية كالحركة الإرادية واستلام الاشارات والإيعازات عن طريق اللامسة أو باقي الحواس التي هي من العوارض الذاتية للحيوان (٥٥) .

وقد ورد في رواية سعيد بن المسيّب عن الامام السجّاد عليه السلام المتقدّمة التصريح بذلك ، حيث ورد فيها اعتبار حركة الجنين في رحم أمّه الذي هو من علامات الحياة الحيوانية دليلاً على ولوج الروح فيه وثبوت الدية فيه . وقد خلص الدكتور محمد سلام مذكور في بحثه عن الآيات المتعرّضة لموضوع ولوج الروح في الانسان والآراء المتعلقة به إلى هذه النتيجة أيضاً حيث قال : « ولا مانع أن تكون الآية الكريمة ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾ مشيرة إلى كلّ من الروحين الانساني والحيواني ، فإنّ الجنين له طور فيه يتحرك ويحسّ كما يتحرك الحيوان ويحسّ ، وهذا هو أثر الروح الأول الحيواني ، وأمّا الروح الانساني فإنّه يبدأ فيه بالقوة لا بالفعل وبما خلق الله فيه من التهيؤ لكسب المعلومات ونمو الإدراكات التي يعبر عنها بالروح أو المعرفة أو العقل. أو النفس الناطقة والظاهر أنّ مرحلة التهيؤ توجد معه منذ وجود الروح الحيوانية ، وأمّا وجودها فيه بالفعل فيبدأ منذ استعمال الحواسّ ومزاولة المدركات وتلقّي المعلومات كما يشير إلى ذلك قول الله سبحانه ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ ومن هنا قال علماء النفس : إنّ الحواسّ أبواب العلم والمعرفة (٥٦) .

٤ - لقد تعرّضت روايات دية الجنين إلى بيان دية مراحل تكوين الجنين - من النطفة إلى العلقة والمضغة والعظم واللحم ولوج الروح - الاستفادة من الآيات (١٢ - ١٤) من سورة المؤمنون . وهذه المراحل يقطعها الجنين في سيره ، وقد أشارت بعض روايات الجنين الى قسم منها وبعضها إلى جميعها مع تعيين الدية في كلّ منها . ولكن امتازت أربعة روايات منها مضافاً إلى ذكر كلّ مرحلة منها بذكر زمان كلّ مرحلة مرحلة . ففي رواية محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام ورواية سعيد بن المسيّب عن الامام السجّاد عليه السلام ورواية أبي جرير القميّ عن العبد الصالح (الامام الكاظم عليه السلام) ورد أنّ الجنين يمضي في كلّ مرحلة من المراحل الثلاث (النطفة والعلقة والمضغة) أربعين يوماً . وفي الروايتين الأوليين إشارة إلى ثبوت الدية كاملة في المرحلة الثالثة بعد عبور المرحلتين الأوليين ، كما أنّ في الرواية الأولى إشارة إلى المرحلة الأخيرة (العظم) وفي الثانية إشارة إلى (نفخ روح العقل) .

وعليه فإنّ هاتين الروايتين اعتبرت ثبوت الدية بعد الأربعة أشهر .

وفي الرواية الثالثة - بعد التعرّض للمراحل الثلاث التي تستغرق كلّ منها أربعين يوماً ومجموعها أربعة أشهر - تعرّضت لمرحلة أخرى (إكساء اللحم) ثم مرحلة (الخلق) وفيها الدية كاملة . ومفاد هذه الرواية أنّ مرحلة (الخلق الآخر) ليست بعد نهاية الأربعة أشهر مباشرة ، بل لا بدّ أن يمرّ الجنين بمرحلة أخرى حتى يصل إلى مرحلة ولوج الروح ونفخها .

والرواية الرابعة هي رواية أبو شبل عن الامام الصادق عليه السلام التي ورد في نيلها « يا أبا شبل ، إذا مضت خمسة أشهر فقد صارت فيه الحياة ، وقد استوجب الدية ، » .

٥ - إنَّ الأربعة أشهر في الجنين موضوع لجملة من الأحكام الواردة في الروايات وهذا ما أفتى به الفقهاء . ومن تلك الأحكام : وجوب تغسيل السقط إذا كان له أربعة أشهر (٥٧) .

ومنها : الدعاء للجنين كي يكون ذكراً أو أنثى أو الدعاء لسعادته ونحوه . وكلّ ذلك ينبغي أن يكون قبل تمام الأربعة أشهر ؛ لأنّه إذا تمَّ له أربعة أشهر بعث الله عزَّوجلَّ له ملكين يكملان له خلقته ويقدران بأمره سبحانه أنّه ذكر أو أنثى ، وكذلك يكتبان رزقه وأجله وسعادته وشقاوته (٥٨) .

٦ - إنّه قد ورد في مصادر أهل السنّة عن ابن مسعود عن النبي ﷺ ما يدلّ على أنّ زمان نفخ الروح أربعة أشهر . قال ﷺ « إنَّ أحدكم يجمع خلقه في بطن أمّه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك ، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ... » (٥٩) . وصحتها متفق عليها في المصادر الفقهية والروائية لدى الجمهور (٦٠) سيّما وأنّها مروية في صحيح البخاري ومسلم .

ولذا ذهب فقهاء الجمهور إلى أنّ زمان ولوج الروح هو أربعة أشهر (٦١) . وهذه الرواية وإن لم ترد في مصادر الشيعة إلا أنّ بعض فقهاهم ومفسّريهم استدلّ بها أيضاً (٦٢) .

٧ - إنَّ رواية أبي شبل عن الامام الصادق عليه السلام المتقدّمة قد وردت في الكافي ومن لا يحضره الفقيه (٦٣) ، فقد رواها الكليني عن صالح بن عقبة عن أبي شبل ، وهو مختلف في وثاقته (٦٤) ، ولكن رواها الصدوق عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي شبل ، وهو سند صحيح .

وقد ذكرت هذه الرواية دية الجنين في مراحلها المختلفة ثم أجاب الامام عليه السلام فيها عن سؤال أبي شبل في دية الجنين الذي يسقط بوكزة ونحوها ولا يعلم

حياته أو موته في رحم أمه فقال : « هيهات يا أبا شبل إذا مضت خمسة أشهر فقد صارت فيه الحياة ، وقد استوجب الدية » (٦٥) وقد رواها علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن سليمان بن خالد ، وكلاهما ثقة ، نعم ورد فيها بدل « خمسة أشهر » « أربعة أشهر » (٦٦) وقد أفتى بمضمونها الشيخ الصدوق (٦٧) وذهب الشهيد الأول إلى اعتبار رواية الكليني والصدوق قرينة على أنّ الأربعة أشهر الواردة في باقي الروايات ليست زماناً قطعياً لولوج الروح ، وإنما هي مظنة لذلك (٦٨) .

وحاول بعض الفقهاء رفع التعارض بين هذه الرواية الدالة على اعتبار زمان ولوج الروح خمسة أشهر وبين الروايات الأخرى وفتاوى المشهور الدالة على اعتبار زمان الولوج أربعة أشهر بحمل رواية أبي شبل على إرادة إتمام الشهر الرابع والدخول في الشهر الخامس فتحلّ فيه الحياة (٦٩) . قال في الجواهر : « ويمكن حمله على العلم بحاله إذا مضت الخمسة بالحركة الممتازة عن حركة الاختلاج » (٧٠) .

النقطة الرابعة : مسألة ولوج الروح في الفقه

إنّ المتتبع لكلمات الفقهاء في مسألة ولوج الروح يقف على الأمور التالية :

١ - يرى الفقهاء أنّ ولوج الروح لا يقتصر على جنين الانسان بل حتى في جنين الحيوان ، وأهم مسألة تعرّضوا لها في هذا الصدد مسألة تذكية الجنين ، فقد ذكر الشيخ الطوسي في الجنين إذا اكتملت خلقته وقد أشعر أو أوبر ولم تلج فيه الروح أنّ ذكاته زكاة أمه ، فإنّ حلّت فيه الروح وجبت تذكيته (٧١) ، وقد تبعه على ذلك المتقدمون من فقهاءنا (٧٢) ، وخالفه المحقق الحلّي وأكثر المتأخرين عنه حيث ذهبوا إلى أنّ ذكاة الجنين تام الخلقة بذكاة أمه ، سواء ولجت فيه الروح أو لم تلج (٧٣) والمستفاد من هذه المسألة أنّ ولوج الروح عند

جميع الفقهاء إنّما يتمّ في رحم أنثى الحيوان قبل الولادة ؛ لأنّه إذا ولد الحيوان حياً فلا شك في وجوب تذكّيته ، وأمّا إذا كان ميتاً فلا تنفعه التذكية ويحرم أكله ، والصورة المفروضة في كلام الفقهاء هي صورة تذكية الحيوان الذي يوجد في رحمه جنيناً .

٢ - صرح الفقهاء إنّّه إذا مات الجنين بجناية الغير عليه وهو في بطن أمّه وكان موته مستنداً الى الجناية بأن كان حياً قبلها ثبتت الدية فيه كاملة (٧٤) ؛ ويدلّ هذا على أنّ ولوج الروح إنّما يتحقّق قبل الولادة والاستهلال ، وليس الاستهلال إلا علامة كاشفة عن حياة الجنين قبل الجناية المؤدّية إلى موته .

٣ - يرى بعض الفقهاء أنّ زمان ولوج الروح في جنين الانسان هي تمام الأربعة أشهر ؛ وذلك استناداً إلى الروايات سيما النبوي الوارد في ذلك (٧٥) .

وقد نسبه العلامة المجلسي إلى المشهور مدّعياً أنّ عليه أكثر الأخبار الواردة في المسألة (٧٦) وذكر الشهيد الثاني أنّه قد صرح به الأصحاب (٧٧) واعتبر الشهيد الأول الأربعة أشهر مظنّة حلول الحياة في الجنين (٧٨) . وقال الفاضل الهندي أنّ التجربة تثبت حلولها في هذه المدّة (٧٩) . وعزا الشيخ الحرّ العاملي الاختلاف الواقع بين بعض الروايات في تكوين وزمان مراحل خلق الجنين إلى الاختلاف بين نفس الأجنّة فيما بينها بعضها مع بعض (٨٠) .

وقال الشيخ الأنصاري - بعد نقل قول المحقق في المعتبر بعدم وجوب تغسيل السقط لأربعة أشهر واستدلاله عليه بأنّ المعنى الموجب للغسل وهو الموت مفقود فيه - : « وكأنّه مبني على ما يظهر من النبوي المحكي أنّه إذا بقي أربعة أشهر ينفخ فيه الروح وتشير إليه بعض الروايات في دية الجنين إلا أنّ

المحكي عن الأطباء ولوج الروح قبل ذلك حتى أنّه حكي عنهم إمكانه لتمام شهرين ... وعن بعضهم أنّ جميع النساء يعرفن أنّه إذا أتى على النطفة ثلاثة أشهر صارت متحركة ، ومما ذكرناه يظهر أنّ مدّة تمام خلقة الجنين أيضاً لا يتوقّف على الأربعة ، بل قد يتحقّق في شهر « (٨١) » .

وقال المحقق الهمداني إنّ جملة من الأخبار تدلّ على أنّ ولوج الروح في الأربعة أشهر ، الا أنّ ذلك خارج مخرج الغالب ، فيمكن خلافه (٨٢) .

والمستفاد من فتاوى وآراء بعض المعاصرين إمكان تقدّم ولوج الروح أو تأخره عن الأربعة أشهر (٨٣) . كما عبّر بعض الفقهاء بإمكان تقدّم أو تأخر استواء الخلقة وتمامها على الأربعة أشهر (٨٤) . ولم يخالف في المسألة إلا الشيخ المفيد وجماعة حيث يرون أنّ ولوج الروح يكون بستة أشهر (٨٥) والمتحصّل من كلمات أكثر الفقهاء - سيما المتأخرين والمعاصرين منهم - أنّ ولوج الروح ذو آثار طبيعية يمكن معرفتها وتشخيصها ، ولأجل ذلك يمكن القول بأنّ ولوج الروح قد يتقدّم على الأربعة أشهر وقد يتأخّر ، وهي في الغالب تتحقّق في الأربعة أشهر .

والأحكام المتعلقة بالجنين إن كان الموضوع فيها حصول الأربعة أشهر كما في وجوب تغسيله فإنّ المدار حينئذٍ هو تحقّق هذه المدّة ، سواء تقدّم عليها ولوج الروح أو تأخّر كما صرّح بذلك بعض الفقهاء (٨٦) . وأمّا لو كان موضوع تلك الأحكام الوارد في النصوص والفتاوى هو ولوج الروح فإنّ المدار حينئذٍ هو ذلك ، كما في ثبوت الدية الوارد في الروايات الكثيرة ، وكذا القصاص والكفارة على قتل الجنين . ويُعلم ولوج الروح من العلامات الدالّة على ذلك كالحركات الإرادية والإدراك الحسيّ ؛ ولذا فإنّ تقدّم ولوج الروح أو تأخره عن الأربعة أشهر غير ضارّ في المقام .

إنَّ المستفاد من ملاحظة أكثر الروايات الواردة في دية الجنين هو اعتبار ولوج الروح موضوعاً لثبوت الدية دون مسألة الوقت ، فالروايات الواردة ليست بصدد تعيين زمان معين لذلك ، بل أوكلت أمر ذلك إلى المكلفين ، وهذا يدل :

أولاً : على إمكانية معرفة ولوج الروح وتشخيصها ، وهذا لا يمكن إلا من خلال تقارن الحياة الحيوانية - المادية بذاتها وآثارها بحيث يمكن معرفتها وتشخيصها - مع ظهور الحياة الانسانية غير المادية ذاتاً وإن كانت كذلك من حيث الآثار .

ثانياً : إنَّ الروايات الواردة عن طريق الفريقين في هذه المسألة التي تعرّضت للمدّة (الأربعة أشهر) بشكل صريح أو بالإشارة لم ترد لبيان ذلك على وجه التعبد ، بل لبيان الموارد الغالبة .

إنَّ إحراز ولوج الروح في الجنين التي يمكن معرفتها من خلال آثارها الطبيعية أمر يشبه سائر الظواهر الطبيعية الأخرى التي تقع موضوعاً للأحكام الشرعية من حيث توقّفها على توفّر القرائن والشواهد التي تورث العلم أو الاطمئنان للمكلف بحصولها . وعليه فإنّ الملاك هو حصول العلم أو الاطمئنان بولوج الروح ، فإذا لم تورث مدّة الأربعة أشهر أو حركة الجنين في بطن أمه مثل هذا العلم أو الاطمئنان ، فلا يمكن التأكد من ولوج الروح حينئذٍ . ومن هنا صرح الفقهاء بعدم اعتبار حركة الجنين في بطن أمه دليلاً على حلول الروح فيه ؛ إذ قد تكون الحركة لسبب آخر كريح أو اختلاج أو نحو ذلك ^(٨٧) ، فليس مطلق الحركة بدالاً على ولوج الروح بل خصوص الحركة المورثة للاطمئنان أو العلم بذلك سواء كانت محفوفة بالقرائن أو مجردة عنها .

وهكذا الأمر بالنسبة لسائر القرائن والشواهد الأخرى التي قد يكون بعضها وليد التطور العلمي والتكنولوجي عبر الأدوات والمعدات الطبية الحديثة ، فإنها لو أفادت العلم أو الاطمئنان - لوحدها أو بقرائن أخرى - بولوج الروح أمكن الأخذ بها وإلا فلا .

النقطة الخامسة : ولوج الروح في علم الطب

المطروح في الفروع المختصة بالأجنة في علم الطب فيما يرتبط بالجنين وتكوينه منذ انعقاد النطفة وإلى الولادة : أنه يبدأ نسيج الأعضاء والجوارح لدى الجنين بالتكوّن بعد الشهر الأول ثم يتكامل بشكل تدريجي .

وأول نواة لنشوء العظام في الجنين تبدأ من الترقوة ، وذلك في الاسبوع السادس من حياته ثم تسري بشكل تدريجي إلى باقي البدن ، بحيث تكتمل جميع العظام تقريباً في الاسبوع الحادي عشر ، وتتم هذه العملية لدى الإناث بشكل أسرع منه لدى الذكور وتنتهي فيهنّ بشكل أسرع أيضاً . وفي الاسبوع السابع عشر تتكوّن آخر نقطة لخلق العظام في البدن وهي منطقة أسفل القدم . ويتزامن مع الهيكل العظمي هذا خلق العضلات في البدن . وبنهاية الاسبوع الثامن عشر تكتسي جميع العضلات وعظام البدن وفي هذه المرحلة يكتمل الجنين في شكله الظاهري وهيكله العظمي والعضلي ويتمّ اكتماله ونضجه بحسب قانون الطب العدلي في الفترة ما بين الاسبوع السادس عشر والاسبوع العشرين^(٨٨) .

وعادة ما تكون حركة نموّ الجنين في الشهر الرابع والخامس بشكل سريع وفي نهاية الشهر الخامس يكتسي بالشعر الخفيف كما يظهر شعر رأسه وحاجبيه، وفي الشهر الخامس تشعر الأم بحركات الجنين بشكل واضح^(٨٩) وتبدأ حركة التنفّس في الأسبوع الرابع عشر إلى السابع عشر ، وحركة المضغ

من الأسبوع الرابع والعشرين ، وسماع بعض الأصوات من الأسبوع الرابع والعشرين الى السادس والعشرين ، وحساسية البصر بالنسبة إلى الضوء في الاسبوع السابع والعشرين (٩٠) .

وفي الحقيقة إنّ علم الطب والفروع المختصة بدراسة الجنين لم تدرس مسألة ولوج الروح (٩١) باعتبارها ظاهرة غير مادية فهي خارجة عن إطار هذا العلم واهتماماته ، ولكن الذي يذكره علم الطب ويؤكدّه هو وجود الحياة - من غير أن يميّز بين الحياة النباتية أو الحيوانية أو الانسانية - في الجنين منذ انعقاد النطفة ويعتبر الجنين موجوداً حياً (٩٢) .

إنّ عدم إلمام الأطباء والمختصين في موضوع الجنين بمسألة ولوج الروح الواردة في الشرع أدّى إلى فهم خاطئ حول هذا الاصطلاح الفقهي : يقول أحد القانونيين حول بعض الآراء الطبية في هذا المجال :

« إنّ لا يمكن من الناحية العلمية تعيين زمن دقيق للحظة ولوج الروح ، ولكن نشاط العضلات يبدأ منذ نهاية الشهر الثالث للجنين ، وقد ذكر البعض أنّ ولوج الروح يكون في الشهر الثالث (٩٣) فيما يرى البعض أنّ زمان ذلك هو زمان بدء دقات القلب ، حيث يعتبر الانسان آنذاك إنساناً تاماً وكاملاً ، و زمان بدء دقات القلب من الناحية العلمية الاسبوع الرابع .

وذكر البعض أنّ ولوج الروح يتمّ بعد ستة عشر أسبوعاً فصاعداً ، وفي هذه الفترة يمكن معرفة كونه ذكراً أو أنثى .

وقال آخرون : إنّ زمان ولوج الروح بعد مرحلة خلق العظام وكسوها باللحم ، فيما اعتبر فريق آخر الجنين إنساناً تاماً إذا اكتمل فيه خلق العظام والسمع والبصر وسائر أعضائه الأخرى (٩٤) .

وبشكل عام فإنّ الطب العدلي المعاصر يقرّر دورتين للحمل ، الدورة الأولى أربعة أشهر ونصف ، والدورة الثانية مثلها في المدّة ، واكتمال الحمل من الناحية الجسدية يتمّ في الدورة الثانية وتدبّ فيه الروح (٩٥) (٩٦) .

ومن الواضح إنّ مفهوم (ولوج الروح) كاصطلاح شرعي يقع موضوعاً لجملة من الأحكام الفقهية لا ينسجم مع بعض ما تمّ عرضه في العبارات السابقة ، فإنّ حركة العضلات ودقات القلب وإن كانت تكشف عن نوع من الحياة في الجنين إلا أنّها لا تكشف عن الحياة الحيوانية التي تكشف عنها الحركة الإرادية للجنين .

والأغرب من ذلك القول بإمكان التعرّف على كونه ذكراً أو أنثى ؛ فإنّ ذلك أجنبي عن مسألة ولوج الروح . وقد تقدّم أنّ عملية ولوج الروح لما كانت تأتي بعد تامة الخلقة والأعضاء والجوارح فإنّ مثل دقات القلب وخلق العظام والعضلات وتعيين الجنسية (ذكراً أو أنثى) تعتبر شروطاً لحلول الروح ، ولكن كلّ واحد من هذه المذكورات حتى لو انضمّ إلى غيره لا يُعدّ كافياً ، بل لابدّ من إضافة شرطين آخرين ، الأول حركة الجنين الإرادية والثاني استلامه للإشارات الحسيّة ، بحيث يكون هذان الشرطان معاً سبباً لحصول العلم أو الاطمئنان بتحقيق الحياة الحيوانية والانسانية في الجنين ، سواء اقترن كلّ منهما بالإحراز الحسيّ للشروط السابقة - دقات القلب وخلق العظام والعضلات ... - أو لم يقترن بذلك (٩٧) .

حصيلة البحث :

في نهاية البحث نشير إلى أهم نتائج البحث رغم التعرّض لبعضها في ذيل بعض العناوين السابقة :

١ - إن ترتب أحكام الدية والقصاص وكفارة القتل إنمّا في صورة ولوج الروح في الجنين .

٢ - المستفاد من الآيات القرآنية والروايات أنّ الروح أو الحياة الانسانية ظاهرة فوق المادة والطبيعة ، وأنّ عملية نفخ الروح تختلف في طبيعتها عن سائر مراحل خلق الانسان .

٣ - تطلق الروح في الروايات والمصادر الفقهية - مضافاً إلى الحياة الانسانية - على الحياة الحيوانية ، بل إنّ بعض الروايات ميّزت بين الروح الحيوانية والروح الانسانية الموجودتين في الانسان .

٤ - كما يستفاد أيضاً أنّ ولوج الروح الانسانية تكون في مرحلة خلق الجنين وقبل الولادة .

٥ - يستفاد من الآيات القرآنية والروايات أنّ عملية نفخ الروح تتم بعد تمامية خلقة الجنين الظاهرية وبعد اكتمال الجوارح والأعضاء فيه .

٦ - إنّ المقصود في الروايات بولوج الروح تلك الظاهرة التي يمكن تشخيصها ومعرفتها من قبل عامّة الناس ، وبما أنّ ولوج الروح الإنسانية عملية تختلف في ذاتها عن سائر مراحل نمو الجنين وتكامله الجسدي فإنّه يمكن القول بأنّ خلقها يقترن مع ولوج الروح الحيوانية التي يمكن تشخيصها والتحقّق من وجودها .

٧ - نصّت بعض نصوص الفريقين شيعة وسنة على أنّ ولوج الروح يتمّ نهاية الشهر الرابع أو بعده بقليل ، وهذا ما ينسجم ومعطيات الطب وداساته حول الجنين .

٨ - إنّ تحديد مدة الأربعة أشهر لولوج الروح ليس أمراً تعبدياً ، بل هو إخبار عن الزمان الاعتيادي والطبيعي لعملية ولوج الروح ، وعليه فإنّ ما يسبّب العلم

بحصول ذلك هو الآثار والقرائن الطبيعية إما بمجردا أو منضمّة إلى باقي القرائن الأخرى الموجبة لحصول العلم أو الاطمئنان ، والتي يمكن أن يكون منها انقضاء الأربعة أشهر .

٩ - إن من أهم الآثار الطبيعية لولوج الروح في الجنين هو الحركة الإرادية للجنين في داخل الرحم والتي يمكن الإحساس بها من قبل الأم بعد انقضاء الأربعة أشهر ، وهذا الأثر إذا لم يكن ما يدل على عكسه فإنّه يمكن اعتباره بمجردّه مورثاً للاطمئنان بولوج الروح .

ومن القرائن المورثة للاطمئنان بذلك أيضاً عمل أو نشاط أحد حواسّ الجنين الخمسة وإن كان إحراز مثل ذلك بصورة اعتيادية ومن دون إجراء فحوصات علمية دقيقة أمر صعب في نفسه .

وأما نبضات القلب والحركات غير الإرادية واكتمال الأعضاء والجوارح وإمكان تعيين جنس الجنين ذكراً أو أنثى فكل واحد من هذه الامور لا يمكن أن يوّد العلم أو الاطمئنان بولوج الروح .

١٠ - من الواضح في صورة عدم حصول العلم أو الطمئنان بولوج الروح وحصول الشك يجري الاستصحاب لعدم ولوج الروح ، فلا تترتب الآثار المتعلقة بولوج الروح .

١١ - في ضوء ما تقدّم من الكلام حول مسألة ولوج الروح يمكن القول في مقام بيان مسألة الموت الدماغية الذي تقدّمت الاشارة إليه في مقدّمة المقال ما يلي : إن ولوج الروح أو نفخها - كما ورد بذلك الاصطلاح القرآني - هو نحو من أنحاء الحياة التي يتمّ بموجبها تحقّق ماهية الانسان وحقيقته ، وتقترن الحياة الانسانية في الانسان مع الحياة الحيوانية ، ويمكن معرفتها والتحقّق من وجودها من خلال ما يدلّ عليها من الإحساس والحركات الإرادية .

وأما الحياة النباتية التي تسبق ذلك إلى وجود الجنين فهي لا علاقة لها بالحياة الانسانية ، فلا يعتبر الجنين مع وجودها وتحققها إنساناً . هذا كله بالنسبة إلى مسألة نفخ الروح ولوجها ، وأما بالنسبة إلى الموت الدماغي فهو بمعنى فقدان تلك الآثار - أعني الإدراك والإحساسي والحركات الإرادية - بشكل دائم يُنبئ عن خروج الروح من البدن ، وهكذا بالنسبة للجنين ؛ فإنَّ وجود الحياة النباتية فيه وكذلك آثارها لا تحكي عن حياته الانسانية . وبما ذكرناه يمكن اعتبار الموت الدماغي موتاً شرعياً وحقيقياً .

وعلى كلِّ حال فإنَّ النظر الدقيق العلمي في مسألة الموت الدماغي بحاجة إلى مزيد تتبع وبحث ، وهو أمر خارج عن موضوعنا .

الهوامش

- (١) شرائع الاسلام ٤ : ٤٥ . قواعد الأحكام ٣ : ٦٩٥ . الروضة البهية في شرح اللمعة
الدمشقية ١٠ : ٢٩٤ . مجمع الفائدة ١٤ : ٢٢٠ . كشف اللثام (حجري) ٢ : ٥١٩ .
رياض المسائل ٢ : ٥٦٤ ، جواهر الكلام ٤٣ : ٣٦٤ ، جامع المدارك ٦ : ٢٨٢ . تحرير
الوسيلة ٢ : ٥٩٨ ، ٦٠٦ .
- (٢) جواهر الكلام ٤٣ : ٣٦٤ . كشف اللثام (حجري) ٢ : ٥١٩ .
- (٣) تحرير الأحكام ٢ : ٢٧٩ .
- (٤) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٤١٠ و ٤٣٥ .
- (٥) المقنعة : ٧٦٢ . المراسم : ٢٤٤ . النهاية : ٧٧٨ . السرائر ٣ : ٤٠٠ . شرائع الاسلام ٤ :
١٠٤٥ . قواعد الأحكام ٣ : ٦٩٤ . الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١٠ : ٢٨٨ .
رسائل الكركي ٣ : ١١٠ . مجمع الفائدة ١٤ : ٣٣١ . كشف اللثام ٢ : ٥١٨ . رياض
المسائل ٢ : ٥٦٠ . جواهر الكلام ٤٣ : ٣٦٤ . جامع المدارك ٦ : ٢٨٢ . مباني تكملة
المنهاج ٢ : ٣٩٨ . تحرير الوسيلة ٢ : ٥٩٧ .
- (٦) تعرّضت أكثر المصادر السابقة إلى هذين القولين ، وانظر على وجه الخصوص :
مختلف الشيعة ٩ : ٤١٠ .
- (٧) المراسم : ٢٤٣ .
- (٨) شرائع الاسلام ٤ : ١٠٤٨ .
- (٩) قواعد الأحكام ٣ : ٦٩٩ . مجمع الفائدة ١٤ : ٣٣٨ . كشف اللثام ١١ : ٤٧٣ . جواهر
الكلام ٤٣ : ٣٨١ . مهذب الأحكام (السبزواري) ٢٩ : ٣٢٣ .
- (١٠) مسالك الأفهام ١٥ : ٤٨٧ .
- (١١) خزانة الآراء الفقهية (= كنجينة آراي فقهي - قضائي - برنامج كامبيوتري) رقم
الاستفتاء ٢٣٥١ ، بحث فقهية هامة (الشيخ مكارم الشيرازي) : ٢٩٠ .

- (١٢) كتاب الديات (المدني الكاشاني) : ٧٣ .
- (١٣) الاستفتاءات (موسوي الاردبيلي - بالفارسية) ٢ : ٣٦٨ . خزنة الآراء الفقهية . رقم الاستفتاء ٥١٣٨٥ ، الشيخ جواد التبريزي .
- (١٤) مجمع المسائل (السيد الكلبايگاني) ٣ : ٣٩١ ، ٣٩٥ . جامع المسائل (الشيخ فاضل اللنكراني) ١ : ٥٤٩ ، بحوث فقهية هامة (مكارم الشيرازي) : ٢٩١ . خزنة الآراء الفقهية ، رقم السؤال ٥١٩٤ . الشيخ محمد علي الراكبي . المصدر السابق . رقم الاستفتاء ٩٠٠٧ . الشيخ محمد تقي البهجة .
- (١٥) الأحكام الشرعية (المنتظري) : ٥٥٢ . الفقه ومسائل طبية (آصف محسني) : ٦١ .
- (١٦) وسائل الشيعة ٢٩ : ٧١ ، ب ٢٨ من أبواب القصاص في النفس ، ح ١ .
- (١٧) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٤١٧ ، فقه الصادق (الروحاني) ٢٦ : ٣٦١ ، فقه الديات (الاردبيلي) : ٥٣٨ ، خزنة الآراء الفقهية ، رقم الاستفتاء (٥١٣٨٥) الشيخ جواد التبريزي .
- (١٨) مهذب الأحكام ٢٩ : ١١٢ . الفقه (الشيرازي) ٩١ : ٢٧ ، كتاب الديات (المدني الكاشاني) : ٧٣ . خزنة الآراء الفقهية ، رقم الاستفتاء ٥٣٥٤ للسيد علي الخامنئي .
- (١٩) سورة الحجر : ٢٨ - ٢٩ . ﴿ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَبِّ مَسْنُونٍ ﴾ (*) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿ . وسورة ص : ٧١ - ٧٢ . ﴿ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴾ (*) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿ .
- (٢٠) الانبياء : ٩١ . ﴿ وَاللَّيْلِ أَخْضَتْ فَرَجَهَا فَفَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَإِنهَآ آيَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾ . وسورة التحريم : ١٢ . ﴿ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْضَنَتْ فَرَجَهَا فَفَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا ﴾ .
- (٢١) السجدة : ٧ - ٩ . ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ ﴾ (*) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (*) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿ .

- (٢٢) البقرة : ٨٧ ، ٢٥٣ . المائدة : ١١٠ .
- (٢٣) النحل : ١٠٢ . الشعراء : ١٩٣ .
- (٢٤) المجادلة : ٢٢ .
- (٢٥) النساء : ١٧١ .
- (٢٦) الشورى : ٥٢ .
- (٢٧) مريم : ١٧ .
- (٢٨) النحل : ٢ . القدر : ٤ . المعارج : ٤ .
- (٢٩) الاسراء : ٨٥ .
- (٣٠) مفردات الفاظ القرآن (الراغب) : ٢١٠ . ميزان : ٢٠ : ١٨٩ .
- (٣١) معارف القرآن (مصباح اليزدي - بالفارسية) : ١ : ٣٥٦ .
- (٣٢) للوقوف أكثر على الأدلة القرآنية الدالة على مغايرة الروح للبدن انظر : بحار الأنوار : ٥٨ : ١٩ .
- (٣٣) ق : ١١ . الحديد : ١٧ .
- (٣٤) وسائل الشيعة ٣ : ٥١٣ ، ٥١٥ ، ج ٤ : ٤٥٧ .
- (٣٥) المصدر السابق ١١ : ٤٨٦ .
- (٣٦) المصدر السابق ٥ : ٣٠٣ . مستدرك الوسائل ٣ : ٤٥٣ .
- (٣٧) مستدرك الوسائل ٧ : ١٩٢ ، ج ٨ : ٢٩٥ .
- (٣٨) تصحيح اعتقادات الامامية : ٨٠ .
- (٣٩) وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٢٩ ، ٣١٢ . مستدرك الوسائل ١٨ : ٣٦٢ . جامع أحاديث الشيعة ٢٦ : ٤٧٢ .
- (٤٠) المصدر السابق : ح ١ : « فإذا أنشأ فيه الروح فديته الف دينار » ، ص ٣١٢ ، ح ١ : « ... فاذا أنشأ فيه خلق آخر وهو الروح فهو حينئذٍ نفس بألف دينار كاملة إن كان ذكراً ... » .
- (٤١) المصدر السابق : ٣١٨ ، ح ١٠ : « ... وفي الصورة قبل أن تلجها الروح مائة دينار ، فاذا ولجتها كان فيها الف دينار ... » ، وص ٣١٢ ، ح ١ : « ... فإذا كان جنيناً قبل ان تلجها الروح مائة دينار ... » .

(٤٢) المصدر السابق : ٣١٦ ، ح ٨ : ٥ ... نسمة مخلقة له عظم ولحم مزيل الجوارح قد نفخت فيه روح العقل فإن عليه دية كاملة ... » .

(٤٣) المصدر السابق : ٣١٢ ، ح ١ : ٥ ... فاذا انشأ فيه خلق آخر وهو الروح فهو حينئذ نفس بألف دينار كاملة ... » ، وص ٣١٧ ، ح ٩ : ٥ ... قال الله عزوجل : ﴿ تُمْ أَنْشَأُهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ ، فان كان ذكراً ففيه الدية وان كانت أنثى ففيها ديتها » .

(٤٤) التفسير الكبير ٢٣ : ٨٥ .

(٤٥) الكافي ٧ : ٣٤٧ ، تهذيب الأحكام ١٠ : ٢٨٢ . وفي سندها غالب بن هذيل الشاعر ولم يوثق في رجال الشيعة (انظر : معجم رجال الحديث ١٤ : ٢٣) إلا انه نُسب إلى الصدق والتشيع في كتب أهل السنة (انظر : رجال الشيعة في اسانيد السنة « الطبسي : ٣٣١ » وأما سعيد بن المسيب وهو من التابعين فقد وردت فيه أقوال وآراء متعارضة ومختلفة حتى أنّ البعض من الرجاليين احجم عن القول فيه (انظر : معجم رجال الحديث ٩ : ١٣٨) .

(٤٦) وسائل الشيعة ٢٩ : ٣١٦ .

(٤٧) المصدر السابق ٢٩ : ٣١٥ .

(٤٨) المصدر السابق : ٣١٣ .

(٤٩) فقه الرضا : ٣١١ . المقنع : ١٧٩ . الهداية : ٣٠٢ . الكافي : ٣٩٣ .

(٥٠) بيّت العدو القوم أوقع بهم ليلاً (القاموس) يعني إذا بيّت العدو على جماعة فخفافت نسوة وأسقطن أولادهن وهم تمام الخلقة فدية الذكر منهم ألف دينار . (نقلاً عن هامش الفقيه) .

(٥١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٧٧ ، تهذيب الأحكام ١٠ : ٢٩٦ . مستدرک الوسائل ١٨ : ٣٦٢ .

(٥٢) حيث اشتمل سندها على صالح بن عقبة ، وهو مختلف في وثاقته كما سيأتي مزيد بيان لذلك في النقطة السابعة . كما أنّ الرواية الثانية وإن كانت صحيحة بنظر الأكثر إلا أنّها ضعيفة بنظر بعض الفقهاء كالشهيد الثاني (انظر المسالك ١٥ : ٤١٤ ، ٢٠٩) .

(٥٣) المبسوط ٤ : ١٢٤ . المختصر النافع : ٢٦٦ . مسالك الأفهام ١٣ : ٦٠ . كشف اللثام (حجري) ٢ : ٥١٨ .

(٥٤) ص : ٧١ .

(٥٥) عرّف الفلاسفة والمتكلمون النبات بالجسم المتغذي النامي . كما عرفوا الحيوان بجسم نام حساس متحرك بالإرادة . أنظر : شرح الأسماء الحسنی (السبزواري ١ : ٧٤ ، شرح المقاصد ٢ : ٣٥ ، الأسفار الأربعة ٢ : ٤٤١ ، شرح فصوص الحكم : ٥٠٦ . بحار الأنوار ٥٨ : ١٠٧ . والتعريفان يتفقان مع الفهم العرفي للنبات والحيوان .

(٥٦) الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الاسلامي (محمد سلام مذكور) : ٩٣ .

(٥٧) وسائل الشيعة ٢ : ٥٠١ . نعم ، هناك رواية واحدة صرحت بتغيّسه إذا دخل في الشهر الرابع .

(٥٨) المصدر السابق ٧ : ١٤١ - ١٤٢ .

(٥٩) صحيح البخاري ٤ : ٧٨ . صحيح مسلم ٨ : ٤٤ . مسند أحمد ١ : ٣٨٢ . سنن الترمذي ٣ : ٣٠٢ . الطبقات الكبرى ٧ : ٤٢١ . ج ١٠ : ٢٦٦ . كنز العمال ١ : ١١٢ .

(٦٠) مغني المحتاج ٣ : ٣٣٨ . تلخيص الحبير (ابن حجر العسقلاني) ٥ : ١٤٧ . إرواء الغليل (الألباني) ٧ : ٢١٦ . فقه السنّة (سيد سابق) ٢ : ١٩٥ .

(٦١) سبل الهدى والرشاد (الصالحي الشامي) ١٢ : ١٩٩ ... واتفق العلماء على أنّ نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر ، الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الاسلامي (محمد سلام مذكور) : ٨٧ . أحكام الجنين في الفقه الإسلامي (عمر بن محمد بن ابراهيم غانم) : ١٤٦ .

(٦٢) التبيان ٤ : ٥٦ . الذكري : ٥٦ . جامع المقاصد ١ : ٤٠٦ . مسالك الأفهام ٩ : ١٩٥ . كفاية الأحكام : ٢٠٣ . التحفة السننية ٤ : ٢١٨ . الحدائق ٢٥ : ٣٦٥ . جواهر الكلام ٤ : ١١٢ . كتاب الطهارة (الانصاري) ٢ : ٣١٧ . الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ٣٤٥ .

- (٦٣) الكافي ٧ : ٣٤٦ . من لا يحضره الفقيه ٤ : ١٤٤ .
- (٦٤) فقد عبد ابن الغضائري - وتبعه على ذلك ابن داود - صالح بن عقبة كذاباً وغالياً . ولكن ذهب السيد الخوئي إلى وثاقته : لوقوعه في أسانيد تفسير القمي وعدم صحة نسبة كتاب ابن الغضائري إليه (معجم رجال الحديث ١٠ : ٨٥) .
- (٦٥) وسائل الشيعة ٢٩ : ٣١٥ .
- (٦٦) تفسير القمي ٢ : ٩٠ .
- (٦٧) المقنع : ٥١٠ .
- (٦٨) الذكرى : ٤٠ .
- (٦٩) التحفة السننية (الجزائري) ٤ : ٢١٨ . مباني تكملة المنهاج (الخوئي) ٢ : ٤٠٦ .
- (٧٠) جواهر الكلام ٤٣ : ٣٦٦ .
- (٧١) النهاية (الطوسي) : ٥٨٤ .
- (٧٢) المراسم : ٢١٢ . المهذب ٢ : ٤٤٠ . الوسيلة : ٣١٦ . السرائر ٣ : ١١٠ .
- (٧٣) شرائع الاسلام ٤ : ٧٤٢ . الرسائل التسع : ٢٤٠ . الدروس ٢ : ٤٠٧ . الروضة البهية ٧ : ٢٥٤ . كفاية الأحكام : ٢٤٨ . مستند الشيعة ١٥ : ٤٥٥ . جواهر الكلام ٣٦ : ١٨٣ .
- (٧٤) الخلاف ٥ : ٢٩٤ . السرائر ٣ : ٤٠٠ . جامع الخلاف والوفاق : ٥٦٦ . الروضة البهية ١٠ : ٢٨٨ . كشف اللثام (حجري) ٢ : ٥٢٢ . مجمع الفائدة ١٤ : ٣٣١ . رياض المسائل ٢ : ٥٦٠ . جواهر الكلام ٤٣ : ٣٦٤ .
- (٧٥) منتهى المطلب ١ : ١٢٨ . الذكرى : ٥٦ . جامع المقاصد ١ : ٤٠٦ . الحبل المتين : ٦٤ . التحفة السننية ٤ : ٢١٨ . جواهر الكلام ٥ : ٣٤٥ . حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٣ : ١٧٤ .
- (٧٦) بحار الأنوار ٥٧ : ٣٥٥ .
- (٧٧) مسالك الأفهام ١ : ٨٣ .
- (٧٨) الذكرى : ٤٠ .

- (٧٩) كشف اللثام ٢ : ٢٠٤ .
- (٨٠) وسائل الشيعة ٧ : ١٤٢ .
- (٨١) كتاب الطهارة (الشيخ الانصاري) ٢ : ٣١٨ .
- (٨٢) مصباح الفقيه ١ : ٣٧٥ .
- (٨٣) منهاج الصالحين ١ : ٩١ . هداية العباد (الصافي الكليباكاني) ١ : ٥١ .
- (٨٤) مدارك الأحكام ٢ : ٧٥٦ . جواهر الكلام ٤ : ١١٢ . منهاج الصالحين (السيستاني) ١ : ١١٦ . منهاج الصالحين (محمد سعيد الحكيم) ١ : ١٠٣ .
- (٨٥) المقنعة : ٥٣٩ . المهذب ٢ : ٣٤١ . الجامع للشرائع : ٦٠٢ .
- (٨٦) جواهر الكلام ٤ : ١١٢ . كتاب الطهارة (الانصاري) ٢ : ٢١٨ .
- (٨٧) شرائع الاسلام ٤ : ١٠٤٥ ، قواعد الأحكام ٣ : ٦٩٤ . كشف اللثام (حجري) ٢ : ٥١٨ . جواهر الكلام ٤٣ : ٣٦٥ .
- (٨٨) مجموعة مقالات المؤتمر الأول لعرض وتطبيق البحوث والمعطيات الطبية على الموازين الشرعية ، مقال (بالفارسية) للدكتورة منيجه جهانيان استاذة العلوم الطبية في جامعة مشهد ، إعداد وتنظيم : جواد توکلي البزاز ، الطب العدلي (غودرزي) ٢ : ١٣١٧ .
- (٨٩) جنين شناسي پزشيكي لانکمن (التصحيح التاسع - ٢٠٠٤ م) سدلر ، ت . و ، ترجمه إلى الفارسية بابک عزيز افشاري وآخرون : ١٠٦ . نفس المصدر ، ترجمة محمد بربرستاني وآخرين : ١٣٠ .
- (٩٠) المصدر السابق ، ترجمة بابک عزيز افشاري : ١٠٨ . و ترجمة محمد بربرستاني : ١٣٣ .
- (٩١) المصدر السابق ، ترجمة افشاري : ١٠٧ ، ترجمة بربرستاني : ١٣١ .
- (٩٢) مقال الدكتورة منيجه جهانيان (مصدر السابق) : ١٠٤ .
- (٩٣) أنظر : إجهاض الجنين طبيياً . رسالة دكتوراه من جامعة الطب بطهران ، لعلي محمد زاده .
- (٩٤) أنظر : الطب العدلي ، للدكتور فرامرغودرزي ، منشورات أفشين - بالفارسية) .

(٩٥) أنظر : مقال تحت عنوان : إجهاض الجنين للدكتور سعيد حكيمي ها في مجلة : علمي
بزشكي قانوني ، العدد ٣ .

(٩٦) دراسة مقارنة حول إجهاض الجنين وآثاره القانونية (ابو الفضل انتطاري) : ٩٢ .

(٩٧) طبعا هذا فيما لو فرضنا إمكانية حصول العلم والاطمئنان بحصول الحياة بدون
الاحراز الحسي لهذه الشروط .

الموقف الشرعي تجاه تغيير الجنس

□ الأستاذ الشيخ أحمد المبلغي

يهدف هذا المقال إلى بحث فقهي حول تغيير الجنس ، وينتظم هذا البحث في محورين رئيسين ، هما :

تبيين الموضوع (أي : تغيير الجنس)

الحكم الفقهي للموضوع .

المحور الأول : تبيين الموضوع

مناك تقسيمات ثلاثة يساعد ذكرها في التعرف على الموضوع : حيث تنتهي بنا إلى شقوق للموضوع ربّما يختلف حكم بعضها عن البعض الآخر، ومثل هذه النتيجة هامة إلى درجة لا يمكن إهمالها في الدراسات الفقهية . وفيما يلي التعرّض لهذه التقسيمات :

التقسيم الأول : تقسيم المسألة بلحاظ نوعية التغيير

وبهذا اللحاظ نواجه قسمين :

الأول : تغيير الجنس

الثاني : التغيير في الجنس

والفرق بينهما أنّه في الأول يتحوّل الجنس إلى جنس آخر ، بينما في الثاني يحصل بسبب إجراءات خاصة تغييرات في الجنس : بحيث يكتسب بعض ما للجنس الآخر من خصائص من دون أن يتحوّل إلى جنس آخر .

التقسيم الثاني : تقسيم المسألة بلحاظ العملية التي يتمّ بها التغيير

وبهذا اللحاظ نواجه أقساماً ثلاثة ؛ حيث يمكن أن يتمّ التغيير بطرق ثلاثة :

الطريق الاول : التحوّل في جنس الجنين في مرحلة النطفة

الطريق الثاني : التغيير بالعملية الجراحية

الطريق الثالث : استخدام الهرمونات لتغيير الجنس ^(١) .

التقسيم الثالث : تقسيم المسألة بلحاظ من تُجرى العملية عليه لتغيير

جنسه أو التغيير في جنسه

ونواجه بهذا اللحاظ الأقسام التالية :

الأول : من ليس له آلة أصلاً لا ذكورية ولا أنوثية .

الثاني : من له آلتان ، ولم تترجّح إحدى الآلتين على الأخرى .

الثالث : من له آلتان ، وتترجّح إحدى الآلتين على الأخرى ولو من جهة نزول

البول منه .

الرابع : من له آلة واحدة غير أنّه يكون على آلته غطاء لا تظهر واقعيته إلا

بإجراء العملية الجراحية عليها .

الخامس : من له آلة واحدة وهي سالمة لا يوجد عليها أيّ غطاء من قشر أو

لحم زائد ، غير أنّ الشخص - والذي يكون أمره واضحاً من حيث الذكورية

والأنوثية - يريد تغيير جنسه الواقعي بسبب إجراء العملية الجراحية على آلته .

قسمان من هذه الأقسام يعدان خنثى مشكلاً وهما : القسم الأول والثاني ،
وقسمان منها يعدان خنثى غير مشكل وهما الثالث والرابع ، وقسم منها ليس من
الخنثى أصلاً وهو القسم الأخير .

فالأقسام في الحقيقة ثلاثة : الخنثى المشكل ، الخنثى غير المشكل وغير
الخنثى .

وفيما يلي نطرح حول الخنثى أمرين لهما دخل أحياناً في تعيين حكمه :

الأمر الأول : كيف تحصل حالة الخنوثة ؟

إن حالة الخنوثة تحصل كنتيجة للاختلال في تخلّق الأعضاء الخارجية^(٢) .
وينشأ الاشتباه في الأعضاء التناسلية الخارجية عند وجود حالات ناتجة عن :

فرط إفراز غير طبيعي لهرمونات الذكورة للأنثى تؤدي إلى اشتباه أعضائها
الأنثوية الخارجية وتضخمها لتشابه الذكر .

عدم اكتمال إفراز الهرمونات الذكرية لنقص في الغدة النخامية أو في
الخصية أو في مدى استجابة الأنسجة الخارجية يؤدي إلى صغر في الأعضاء
الذكرية يؤدي إلى اشتباه هذا الذكر بالأنثى .

هذا ، وفي حالات نادرة تكوّن خلايا الجسم خليطاً من الخلايا الذكرية
والأنثوية يصاحبه خليط من علامات الذكورة والأنوثة .

الأمر الثاني : لا طبيعة ثالثة في الإنسان

ذهب معظم الفقهاء إلى أنّه لا يوجد نوع إنساني ثالث غير الذكور والإناث ،
فالخنثى ليس طبيعة ثالثة ، بل هو إما رجل أو أنثى^(٣) ، واستدلوا على ذلك بعدد
من النصوص الشرعية :

منها قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ﴾ (٤) .

ومنها قوله سبحانه : ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴾ (٥) أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْتَىٰ ﴾ (٥) ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴾ (٥) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ ﴾ (٥) ، ونصوص أخرى (٦) .

المحور الثاني : الحكم الفقهي للموضوع

للإجابة عن حكم تغيير الجنس ، نقول : هناك أدلة أربعة قد يمكن إثبات الحرمة لتغيير الجنس بالاستناد إليها . وهي ما يلي :

الدليل الأول : شمول أدلة التشبه للمسألة

والدليل متشكّل من مقدّمتين :

الف - حرمة تشبه أحد الجنسين بالآخر

وقد ذهب إلى هذه الحرمة جمهور أهل السنّة ومشهور الفقهاء من الإمامية ، وقد تمسّكوا بنصوص . منها ما ورد في الحديث « لعن رسول الله ﷺ المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء » (٧) .

ب - تغيير الجنس يُعدّ من تشبه أحد الجنسين بالآخر

وذلك لأجل أنّ التشبه لا ينحصر في التشبه في اللباس كالحليّ والحريّر وما يشابهه ، بل يشمل التشبه في الخلقة .

ونتيجة هاتين المقدّمتين : هي حرمة تغيير الجنس .

لابدّ أن ننظر أنّه هل نتمكّن بهذا الدليل من تحريم أيّ شقّ من الشقوق المتصورة في المسألة ؟ ففيما يلي نتعرّض لهذه الشقوق :

١ - التحكّم في جنس الجنين في مرحلة النطفة

إنّه كما هو معلوم لا تأتي قضية التشبّه في مثل هذا الشقّ ؛ حيث إنّ التشبّه يصدق فيما إذا استقرّ جنس الذكورة أو الأنوثة : لشخص ما فحاول أن يتشبّه بالجنس المخالف لجنسه ، ومعلوم أنّ الذي هو في مرحلة النطفة لم يصل إلى هذه المرتبة . فلا يمكن بالاستناد إلى مثل هذا الدليل تحريم عملية التحكّم في جنس الجنين في مرحلة النطفة .

٢ - التغيير بالعملية الجراحية

ونتكلّم في هذا الشقّ عن ثلاثة موارد :

الف - غير الخنثى :

الواقع أنّ أدلّة حرمة التشبّه غير شاملة له ؛ وذلك لأنّه لو ندقّق في حقيقة التشبّه فإنّها تعني أن يظهر الشخص أمام أعين الناس في صورة غير جنسه أو مع بعض من الخصائص والعلامات له ، فالمتشبّه يمتلك في واقعه وضعين : وضعاً حقيقياً وهو كونه من جنس خاص ووضعاً ظاهرياً وهو تشبّهه بالجنس المخالف . وفي تغيير الجنس لا نجد مثل ذلك ؛ فإنّ الذي يتمّ فيه إنّما هو أن يذهب من الشخص جنسه الواقعي ويحصل له غير ذلك الجنس . فدعوى شمول أدلّة حرمة التشبّه له غير وجيهة .

ب - الخنثى غير المشكل :

الحقيقة إنّ إجراء العملية الجراحية عليه لا يسبّب صيرورته متشبّهاً بالجنس المخالف ، بل الذي يوجبّه إنّما هو أن يخرج جنسه الواقعي من حالة الخفاء والاشتباه الى حالة الظهور والوضوح . ومثل ذلك ليس أمراً مرغوباً عنه في الشرع لو لم نقل بأنّه أمر مرغوب فيه . وذلك بسبب أنّ بقاء الخنثى على حالته ربّما يعني محافظته على الوضع المتحرّج الذي يعيش فيه من العمل بالاحتياط أحياناً ومشاكل أخرى .

ج- الخنثى المشكل :

إنّ هناك تفسيرين للخنثى المشكل ، نذكرهما فيما يلي :

التفسير الأول : إنّه بناء على أنّ الخنثى المشكل لا يمثل طبيعة ثالثة غير الرجل والمرأة - كما هو مختار مشهور فقهاء الإمامية وجمهور أهل السنّة - يكون المقصود من الإشكال المشار إليه في قولنا الخنثى المشكل هو الإشكال في مرحلة الإثبات ، أي مرحلة الكشف عن حقيقة جنس الخنثى ومحاولة التبيّن عن حاله ، لا في مرحلة الثبوت ؛ حيث إنّه ثبوتاً وواقعاً يكون إمّا مذكراً أو مؤنثاً حسب الفرض . وبتعبير آخر يأتي الإشكال هنا بمعنى الاشتباه في إلحاقه بأحد الجنسين ^(٨) .

التفسير الثاني : إنّنا عندما نطلق عنوان الخنثى المشكل فإنّما يكون ذلك للفرقة بينه وبين قسم آخر من الخنثى من حيث الواقعية و اللاواقعية ، بمعنى أنّ الخنثى المشكل هو الخنثى الواقعي الذي يمثل طبيعة ثالثة غير الرجل والمرأة ، والخنثى غير المشكل هو غير الواقعي الذي يكون في حقيقته إمّا مذكراً أو مؤنثاً . إنّهُ سواء أن نختار التفسير الأول أو التفسير الثاني فسوف تكون النتيجة هي عدم صحّة التمسك بأدلة حرمة التشبّه لإثبات حرمة إجراء العملية الجراحية على الخنثى المشكل .

أمّا حسب التفسير الأول : فلأنّ الذي تنتهي إليه العملية الجراحية لا يخلو عن أمرين : إمّا هو استقرار وتثبيت ما هو الجنس الواقعي له - أي : للخنثى - أو هو تحوّل جنسه الواقعي إلى الجنس المخالف .

فلو كان الأول فلا محذور فيه ؛ حيث إنّ الجنس الذي تثبّت واستقرّ له بما أنّه جنسه الواقعي حسب الفرض ، فلا مجال لعدّ ذلك من قبيل التشبّه بالجنس المخالف .

ولو كان الثاني فإنّ الذي يحصل إنّما هو تحوّل جنسه الواقعي الى غيره ، لا تشبّهه بالجنس المخالف .

وأما حسب التفسير الثاني : فإنّ الذي سيحصل إنّما هو من قبيل التحوّل ، لا التشبّه كما هو معلوم ، ولو تنزّلنا فإنّ أدلّة التشبّه تنصرف عن مثل تشبّه الخنثى المشكل بالمذكر أو المؤنث . وعليه فإنّه كما يجوز أن يلبس الخنثى المشكل لباس كلّ من الرجال والنساء - بناء على حرمة التشبّه - فكذاك يجوز له أن يتشبه تشبّهاً عضوياً بكلّ من الرجل والمرأة .

٣ - التغيير من طريق استخدام الهرمونات

إنّ الذي يحصل من هذا الطريق ينقسم الى قسمين :

تغيير الجنس :

لايختلف الحديث حول تغيير الجنس من هذا الطريق عن البحث من التغيير من طريق العملية الجراحية .

التغيير في الجنس :

وذلك مثل تعاطي الرجل أدوية لبروز الثديين أو تعاطي المرأة الهرمونات لإنبات لحيتها . والحقيقة إنّ هذا الفرض مشمول لأدلّة التشبّه ؛ حيث إنّ الرجل لا يخرج من خلال استخدام الهرمونات عن جنس الذكورية ولا المرأة عن جنس الأنوثة ، بل الذي يحصل إنّما هو تشبّه الرجل مثلاً في الثدي لثدي المرأة أو تشبّه المرأة بالرجل في الوجه ، والتشبّه لا ينحصر في اللباس كما هو معلوم .

الدليل الثاني : شمول أدلّة تغيير الخلقة للمسألة

والدليل متشكّل من مقدّمتين :

الف - إنّ تغيير الخلقة حرام

ب - إن تغيير الجنس يُعدّ تغييراً للخلفة

والنتيجة : إن تغيير الجنس حرام .

وهل هذا الدليل صحيح أو لا ؟

يمكن أن يقال : يوجد في القرآن الكريم ما يدلّ على حرمة تغيير وضع الخلفة ؛ وذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا مَرَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ (٩) بتقريب أن تغيير خلق الله يعني تغيير الوضع الطبيعي للخلفة ، وتغيير الجنس تغيير للوضع الطبيعي الذي تمّ تكوّن الشخص عليه .

فهل يمكن مثل هذا التمسك بالآية لإثبات الحرمة ؟

نقول : يجب أن نبحث عن المقصود من تغيير الخلق في هذه الآية . ويوجد

هنا احتمالان :

الاحتمال الأول : إن المقصود منها تغيير وضعية الخلفة .

الاحتمال الثاني : إن المقصود تغيير دين الله ، وتغيير دين الله معناه إيجاد حالة (اللادينية) عن طريق الطاعة للأهواء المستلزمة لترك دين الله .

فإن كان المقصود من الآية هو الاحتمال الأول فيثبت حرمة تغيير الجنس ، وإن كان المقصود الاحتمال الثاني فلا نستطيع إثبات حرمة تغيير الجنس .

ويبدو أن الاحتمال الثاني هو الذي يمكن إثباته . وذلك لما يلي :

- قوله تعالى ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ (١٠)

بتقريب أنه إذا لم نفسر الخلق في هذه الآية ﴿ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ بمعنى الدين لأدّى ذلك الى اعتبار وجود الاختلاف بين الآيتين ! حيث إن إحدى الآيتين قالت : لا تبديل لخلق الله والأخرى تبنت إمكانية تغييره ، بخلاف ما إذا أخذنا الخلق ﴿ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ بمعنى الدين ، فإنه حينئذ يرتفع الاختلاف ؛ إذ أن

الآية الأولى تتحدّث عن عدم إمكانية التبديل لخلق الله والثانية تتكلم عن إمكانية التغيير لدين الله وذلك من جانب الذين استولى عليهم الشيطان .

- رواية الإمام الباقر (عليه السلام) حيث سئل عن تلك الآية ما المقصود بخلق الله ؟ فقال : « دين الله » (١١) .

ثم إنّه لو افترضنا أنّ الآية في مقام تحريم تغيير الوضع الطبيعي للخلقة فإنّما يصح الاستدلال بها لإثبات التحريم في غير الخنثى فحسب ، أمّا الخنثى فإنّه لما أوردناه سابقاً حوله من نكات قد لا يصدق عنوان تغيير الخلقة على ما يتمّ عليه من تغيير .

الدليل الثالث : وجوب التزام كلّ مكلف بالأحكام المشرّعة عليه

والدليل متشكّل من مقدّمتين :

الف - وجوب التزام كلّ جنس بما شرّعه الله في حقّه من أحكام .

ب - تغيير الجنس يسبّب خروج الشخص من دائرة الالتزام بالأحكام المشرّعة في حقّه .

والجواب : إنّنا لسنا مكلفين بحفظ الموضوع ليُحفظ الحكم ؛ حيث إنّّه لا دليل لدينا على لزوم المحافظة على موضوعات الأحكام وعدم إعدامها ، فإنّ الفقه مستنبطن للتعددية في الموضوع ؛ بمعنى أنّه يبتني على فكرة أنّ الموضوع لو كان كذا فحكمه كذا ولو كان غيره لكان كذا .

وعليه فإنّ الجنس إذا تغير فذلك يعني تغيير موضوع مجموعة من الأحكام وإحلال موضوع آخر مكانه ، وهذا الموضوع الجديد له أحكامه الخاصة به ، فلا بدّ من استنباطها من المصادر الشرعية ، ثمّ العمل بذلك الذي استنبطه الفقيه الجامع الشرائط في هذا المجال .

الدليل الرابع : لزوم المحافظة على الكرامة

والدليل متشكّل من مقدّمتين :

الف - كلّ عمل من المكلف يوجب أن يفقد كرامته وأن يظلّ مهاناً أمام أعين الناس فهو محرّم .

ب - تغيير الجنس ممّا يمسّ كرامة الإنسان ومكانته الاجتماعية ؛ وذلك لأنّ الشؤون الاجتماعية لكلّ إنسان إنّما تحصل له في إطار تعاملاته مع الآخرين في المجتمع ، وتعاملات كلّ شخص - كما هو معلوم - تتمحور على جنسه ، وعليه فإنّه إذا تغيّر جنس أحد فسيؤدّي ذلك إلى انهيار تلك الشؤون المستقرّة له ، فيفقد بهذه الصورة كرامته و مكانته .

ومثل هذا الدليل صحيح فيما إذا أردنا تغيير الجنس في مثل هذه الظروف القائمة الآن في المجتمعات الإسلامية . نعم لو افترضنا توفّر وضعية خاصة وجدت ظروف لم يمسّ تغيير الجنس فيها كرامة لشخص أو افترضنا أنّ تغيير الجنس لم يكن بالنسبة إلى شخص خاص مسبباً لذهاب كرامته بلحاظ أنّه يعيش في وضع خاص - مثل أن كان هذا المكلف المسلم يعيش في بلاد غير إسلامية وما إلى ذلك من وضعيات أخرى - فإنّه لا إشكال في التغيير من هذه الناحية .

وعلى أيّ حال ، فإنّ التغيير بالنسبة إلى الخنثى - ولا أقلّ بالنسبة إلى جملة من شقوقه - لا يمسّ كرامته لو لم نقل العكس وأنّ بقاءه على حالة الخنثى ربّما يمسّ كرامته .

الهوامش

(١) الهرمونات هي مواد كيميائية موجودة في الجسم تعمل بكميات غاية في البساطة وتدور في الدم بصفة مستمرة ، ولها أبعاد الأثر في وظائف أعضاء الجسم جميعاً الخامل منها والعامل ، حتى تصرفات الشخص وأخلاقياته وعاداته وأحكامه على الأمور وعلى الأشخاص ، كل ذلك يكون تحت سيطرة هذه الهرمونات .

(٢) وفيما يلي توضيح أكثر :

أنه بعد اتحاد نطفتي الزوج والزوجة واستقرارها داخل الرحم ، تتحدّد نوعية الخلايا ؛ وذلك بوجود الصبغات الجينية الذكرية في حالة الذكر أو الصبغات الجينية الأنثوية في حالة الأنثى ، وبعد تقاسم الخلايا الكثيفة وعند الوصول إلى مرحلة تكوين الأنسجة والأعضاء تقوم مادة بأمر الله سبحانه وتعالى موجودة في الصبغة الجينية الذكرية بالتأثير على القند (الغدة التي تنمو لتكون إما خصية أو مبيضاً) لينتج النمو للخصية .

وتقوم هذه الخصية لاحقاً بإفراز هرمون الذكورة التيستوستيرون ليحرّض نموّ الأعضاء التناسلية الداخلية والخارجية بشكل طبيعي عند وجود استجابة طبيعية في الأنسجة المذكورة ، وتقوم الخصية كذلك بإفراز هرمون مهبط يمنع نمو الأعضاء التناسلية الأنثوية الداخلية (المهبل والرحم وقنوات فالوب) ، أمّا في حالة عدم وجود الصبغة الذكرية فتنمو القند لتصبح مبيضاً مكتمل النمو وتنمو الأعضاء التناسلية الأنثوية الداخلية بشكل طبيعي وبحكم عدم وجود هرمون الذكورة لا يكون هناك فرصة لنموّ أعضاء ذكرية داخلية .

(٣) مصباح الفقيه ، الهمداني : ٢ : ١٣٩ .

(٤) آل عمران : ١٩٥ .

(٥) القيامة : ٣٦ - ٣٩ .

(٦) وقد يستفاد ذلك في المذهب الإمامي من صحيحة الفضيل ، وهي الرواية التي ورد فيها أنه سئل الإمام الصادق عليه السلام عن مشكلة ، فقال : يقرع الإمام أو المقرع يكتب

على سهم عبدالله ويكتب على سهم آخر أمة الله . ثم يقول الإمام أو المقرع : اللهم أنت الله لا إله إلا أنت عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون بيّن لنا هذا المولود حتى يورث ما فرضت له في الكتاب ثم يُطرح السهمان في سهام مبهمة ، ثم يُجال السهام على ما خرج ويورث عليه . « الكافي ٧ : ١٥٨ » .

يقول أحد الفقهاء : لا يبعد استفادة حصر الإنسان في الذكر والأنثى من هذا الصحيح ، فلا مجال لاحتمال طبيعة ثالثة في الانسان

وقال أيضاً : ويمكن أيضاً استفادة الحصر في الخنثى ممّا دلّ على الاعتبار بالعلامات حيث لم يذكر احتمال غير الذكر والأنثى . « جامع للمدارك ، السيد الخونساري ٥ : ٣٨٢ » .

(٧) البخاري : ٥٨٨٥ .

(٨) أنظر : مسالك الأفهام ، الشهيد الثاني ٤ : ١٤٧ .

(٩) النساء : ١١٩ .

(١٠) الروم : ٣٠ .

(١١) تفسير العياشي ١ : ٢٧٦ ، ح ٢٧٦ .

و (خليفة النبي ﷺ) و (نائب الإمام ﷺ) . وقد تعرّض الفقهاء لمسألة ولاية الفقيه كلّ منهم بشكل من الأشكال ، كالشيخ المفيد ^(٣) والشيخ الطوسي ^(٤) وأبي الصلاح الحلبي ^(٥) والمحقّق الحلّي ^(٦) وكثير غيرهم ، رغم أنّهم لم يشبعوا البحث فيها ، وذلك لتسلّط حكّام الجور من جهة ، وبأس الإمامية من نيل السلطة والأخذ بزمام الأمور من جهة أخرى .

وقد تخلّلت ذلك في القرون الأخيرة تجارب مريرة ، كنهضة الحركة الدستورية ، واستمرار مؤامرات الاستعمار الداعية إلى فصل الدين عن السياسة ، الأمر الذي كان له أثره على مجرى الأمور .

إلا أنّ ذلك لم يمنع بعض الفقهاء الكبار من التعرّض لبحث « ولاية الفقيه » على وجه الخصوص ، كالمحقّق النزاقني في (العوائد) ^(٧) الذي حرّر المسألة تحريراً علمياً وافياً ، وكذلك صاحب الجواهر الذي تعرّض في عدّة مواضع منه إلى المسألة مصرّحاً بثبوتها واعتبارها من المسلّمات ^(٨) ، وأيضاً الشيخ الأنصاري في المكاسب ^(٩) ، المحقّق النائيني في (تنبيه الأمة) ، والسيد البروجردي الذي أثبتتها من خلال الأدلة العقلية ، والإمام الخميني الذي فتح فصلاً جديداً من البحث في المسألة ، وقدم تحقيقاً علمياً رائعاً فيها متوجّاً بجهوده بتأسيس الجمهورية الإسلامية التي قامت على ضوء نظريته في باب الحكومة الإسلامية .

والنتيجة التي نتوصّل إليها من خلال البحث في المصادر الفقهية هي : اتّفاق الفقهاء بشكل عامّ في زمان الغيبة على ثبوت الولاية للفقيه الجامع للشرائط ، بالرغم من اختلافهم في حدود صلاحياته وسعة أو ضيق دائرتها ^(١٠) .

نقاط أساسية في البحث :

١ - ما هو رأي الإسلام في الحكومة ؟ وهل له رؤية خاصة في مجال إدارة الدولة أو لا ؟

٢ - ما هي الأدلة من الآيات والروايات في إثبات ولاية الفقيه ؟

٣ - هل يمكن إثبات ولاية الفقيه وحدودها من خلال الأدلة العقلية ؟

٤ - هل إن تعيين الولي الفقيه يتم عن طريق النصب الإلهي أو الانتخابات العامة ؟

ولا شك في أن الإجابة على كل هذه التساؤلات يتطلب بحثاً مفصلاً وواسعاً لا يحيط به مثل هذا المقال .

والذي يعيننا بحثه هنا هو استعراض الاستدلال العقلي الذي طرحه السيد البروجردي تذّكر على إثبات أصل ولاية الفقيه وحدودها مقارناً بالدليل العقلي للإمام الخميني تذّكر في المسألة أيضاً .

ويعتبر آية الله العظمى السيد محمد حسين البروجردي تذّكر من الفقهاء البارزين الذين تقلّدوا المرجعية في إيران في ظروف حساسة ودقيقة ، وقد بذل قصارى جهده في تعزيز ورفد مركز الفقه والفقاهة في حوزة قم العلمية وفي توعية الأمة الإسلامية ، مما مهد الأرضية لقيام الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني تذّكر .

لقد تناول السيد البروجردي ضمن محاضراته الفقهيّة مسألة « ولاية الفقيه » بشكل دقيق وأسلوب جديد . وهذا المقال يتناول رأيه مقارناً برأي الإمام الخميني تذّكر :

مميّزات بحث السيّد البروجردي تُدرّج :

يمتاز تحقيق السيّد البروجردي في هذه المسألة بأهميّة من عدّة جهات :

- ١ - ما يتمتّع به تُدرّج من دقّة وعمق فقهي قد تجسّد في بحثه لهذه المسألة .
- ٢ - عنوان البحث تحت عنوان « ولاية الفقيه وحدود صلاحياتها » بالرغم من إجمالية البحث واندرجاه في بحوث أخرى .
- ٣ - تقدّمه زماناً على الإمام الخميني تُدرّج^(١١) ، مع الأخذ بنظر الاعتبار تقارب النكات الاستدلالية بينهما .
- ٤ - الاستدلال بخصوص الدليل العقلي والتصريح بعدم الحاجة إلى الروايات .

محاور البحث :

- ١ - نكات حول الدليل العقلي .
- ٢ - بيان رأي السيّد البروجردي والإمام الخميني في ولاية الفقيه .
- ٣ - رأي السيّد البروجردي وما يشترك فيه مع الإمام الخميني .
- ٤ - رأي الفقيهين في حدود صلاحيات الولي الفقيه .
- ٥ - إجابة على جملة أسئلة .

أولاً - نكات حول الدليل العقلي :

انطلاقاً من تمسك السيّد البروجردي والإمام الخميني بالمقدّمات العقلية ، فإنّ ثمة نكات تتعلّق بالدليل العقلي ينبغي ذكرها :

١ - هل الأدلة العقلية على ولاية الفقيه من البراهين الكلامية أو الفقهية ؟

ومن أجل استيضاح كلامية الدليل أو فقهيته ينبغي أولاً البحث في الفرق بين علم الكلام والفقه ليعلم الفرق بين مسائلهما وأدلتها ؛ لأنّ المعيار في كلامية أو فقهية مسألة أو برهان ما ، ليس هو ببحثهما في الكتاب الكذائي مثلاً ، كما أنّ عقلية الدليل في مسألة ما ليست معياراً في كلاميتها أو فلسفتها (١٢) .

وأما فيما يرتبط بالبحث في ولاية الفقيه فإنّه يمكن البحث فيها من جهتين : فقهية وكلامية ، فإن كان موضوع المسألة عبارة عن الفعل الإلهي وهل إنّه عين قانوناً في عصر الغيبة أو لا فالمسألة كلامية ، وإن كان البحث عن فعل المكلف فالمسألة فقهية (١٣) .

ولذا لو أنتجت الأدلة ضرورة وجوب تعيين ولاية الفقيه من قبل الله سبحانه وجرى البحث من زاوية أنّه سبحانه هل عين في امتداد إمامة الأئمة المعصومين (عليهم السلام) - من باب قاعدة اللطف - والياً وحاكماً لإدارة الأمة أو لا ؟ كان البحث كلامياً ، وأما لو أنتجت الأدلة وجوب التصدي على الفقيه أو وجوب قبول ولايته من قبل الأمة وانقيادهم له وإطاعتهم له فالمسألة فقهية .

٢ - إنّ الدليل العقلي ليس في مقابل الدليل الشرعي ؛ لأنّ العقل - بالشروط التي ثبتت حجّيته بها - من مصادر الشرع الغنية ، بل كثيراً ما يقع التقابل بين الدليل العقلي والدليل النقلّي ؛ ولذا لا يمكن أن نقول : الحكم الكذائي عقلي أو شرعي ، بل نقول : الحكم الشرعي الكذائي له دليل عقلي أو نقلّي (١٤) .

٣ - إنّ ممّا يمتاز به الدليل العقلي أنّ مبادئ ومقدّمات القياس فيه عقلية ،

والعقل هو المسؤول عن بيان أجزاء الاستدلال بما قد يُغني عن الأدلة النقلية أحياناً ، وإن كان في اعتبار ما نحن فيه من علم الكلام وعدّها في طول إمامة الأئمة عليهم السلام مزيد قوة لها ^(١٥) .

ثانياً - رأي السيد البروجردي والإمام الخميني في ولاية الفقيه :

تعرّض السيد البروجردي بدءاً - في سياق بحثه عن صلاة الجمعة ومشروعيتها في عصر الغيبة - لمقبولة عمر بن حنظلة ورواية أبي خديجة ، وذكر المقدمات العقلية لإثبات ولاية الفقيه ، إلا أنّ الكتب أو المقالات التي عرضت رأيه لم تكن وافية بالغرض أو كانت مجعلة ومختصرة . هذا مضافاً إلى أنّ دراسة رأيه بشكل دقيق وتحقيق الاحتمالات الواردة في كلامه بحاجة إلى فهم دقيق لعباراته وكلماته ، ممّا دعا إلى بيان رأيه أولاً بشكل مستوعب ومفصّل ، ثمّ نقل خلاصة رأي الإمام الراحل تدوّن في هذا المضمار .

يقول السيد البروجردي تدوّن : بأنّ إثبات ولاية الفقيه وبيان الضابطة الكليّة لشؤون الفقيه وحدود صلاحيته يتوقّف على عدّة مقدمات :

المقدمة الأولى :

إنّ في المجتمع أموراً لا تكون من وظائف الأفراد ولا ترتبط بهم ، بل تكون من الأمور الاجتماعية العامة التي يتوقّف عليها حفظ نظام الاجتماع ، مثل : القضاء ، والولاية على الغيب والقصر ، وبيان مصرف اللقطة ومجهول المالك ، وحفظ النظام الداخلي ، وسدّ الثغور .

المقدمة الثانية :

لا يبقى شك لمن تتبّع قوانين الإسلام وضوابطه في أنّه دين سياسي

اجتماعي ، ولا يقتصر الأمر في أحكامه على العباديات المحضة ، بل إن أكثر أحكامه مرتبطة بتنظيم المجتمع وتأمين سعادة هذه النشأة ، أو جامعة للحسنين ومرتبطة بالنشأتين ، وذلك كأحكام المعاملات والسياسات من الحدود والقصاص والديات والأحكام القضائية . ولأجل ذلك اتفق الخاصة والعامة على أنه يلزم في محيط الإسلام وجود سائس وزعيم يدبّر أمور المسلمين ، بل هو من ضروريات الإسلام وإن اختلفوا في شرائطه وخصوصياته ، وأن تعيينه من قبل رسول الله ﷺ أو بالانتخاب العام .

المقدّمة الثالثة :

لا يخفى أنّ إدارة المجتمع وتأمين الأبعاد الاجتماعية للدين لم تكن بعيدة عن المسائل المعنوية والشؤون المتعلقة بتبليغ الأحكام وإرشاد المسلمين ، بل كانت السياسة فيه ممتزجة بالديانة ومن شؤونها ، فكان رسول الله ﷺ بنفسه يدبّر أمور المسلمين وينصب لهم القضاة والولاة ويجبون منهم الضرائب والأموال ، وهكذا كانت سيرة الخلفاء وسيرة أمير المؤمنين (عليه السلام) .

وهذا النحو من التمازج بين الجوانب الروحية والفوائد السياسية في العبادات - كصلاة الجمعة والأعياد والحج - من خصائص دين الإسلام تعدّ من امتيازاته .

المقدّمة الرابعة :

إنّه لما كان من معتقداتنا - معاشر الإمامية - أنّ خلافة رسول الله ﷺ وزعامة المسلمين من حقوق الأئمة الاثني عشر - عليهم صلوات الله - وأنّ رسول الله ﷺ لم يهمل أمر الخلافة بل عين لها من بعده عليّاً ثم انتقلت منه إلى أولاد عترته رسول الله ﷺ ، فلا محالة كان المرجع لتلك الأمور

الاجتماعية التي يبنتلى بها جميع المسلمين هو الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام ، وكانت من وظائفهم الخاصة مع القدرة عليها ، وهذا أمر يعتقد جميع الشيعة ، ولا محالة كان مركزاً في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً ، فكان أمثال زرارة ومحمد بن مسلم من فقهاء أصحاب الأئمة وملازميهم لا يرون المرجع لهذه الأمور والمتصدّي لها عن حقّ إلا الأئمة ومن نصبوهم لها ؛ ولذلك كانوا يرجعون إليهم فيما يتفق لهم مهما أمكن ، كما يعلم ذلك من مراجعة أحوالهم .

النتيجة :

إنّه لما كانت هذه الأمور والحوادث الاجتماعية ممّا يبنتلى بها الجميع ولم يكن الشيعة في عصر الأئمة متمكّنين من الرجوع إليهم عليهم السلام في جميع الحالات كما يشهد بذلك - مضافاً إلى تفرّقهم في البلدان - عدم كون الأئمة مبسوطي اليد بحيث يرجع إليهم في كلّ وقت لأية حاجة اتّفقت ، فلا محالة يحصل لنا القطع بأنّ أمثال زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما سألوهم عمّن يرجع إليه في مثل تلك الأمور إذا لم يتمكّنوا منهم عليهم السلام ، ونقطع أيضاً بأنّ الأئمة عليهم السلام لم يهملوا هذه الأمور العامة البلوى التي لا يرضى الشارع بإهمالها ، بل نصبوا لها من يرجع إليه شيعتهم إذا لم يتمكّنوا منهم عليهم السلام ، ولاسيّما مع علمهم عليهم السلام بعدم تمكّن أغلب الشيعة من الرجوع إليهم ، بل عدم تمكّن الجميع في عصر غيبتهم ...

وهل لأحد أن يحتمل أنّهم عليهم السلام نهوا شيعتهم عن الرجوع إلى الطواغيت وقضاة الجور ومع ذلك أهملوا لهم هذه الأمور ولم يعيّنوا من يرجع إليه الشيعة في فصل الخصومات ، والتصرّف في أموال الغيب والقصر ، والدفاع عن حوزة

الإسلام ، ونحو ذلك من الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها ؟ ! وكيف كان ، فنحن نقطع بأن صحابة الأئمة عليهم السلام سألوهم عمّن يرجع إليه الشيعة ، وأنهم عليهم السلام قد أجابوهم ونصبوا لهم أشخاصاً لذلك ، غاية الأمر سقطت تلك الأسئلة والأجوبة من الجوامع التي بأيدينا ولم يصل إلينا إلا ما رواه عمر بن حنظلة وأبو خديجة .

وإذا ثبت بهذا البيان النصب من قبلهم عليهم السلام وأنهم لم يهملوا هذه الأمور المهمة فلا محالة يتعيّن الفقيه لذلك ؛ إذ لم يقل أحد بنصب غيره ، فالأمر يدور بين عدم النصب وبين نصب الفقيه العادل ، وإذا ثبت بطلان الأوّل بما ذكرناه صار نصب الفقيه مقطوعاً به ، وتكون مقبولة عمر بن حنظلة من الشواهد على ذلك .

وبالجملة : كون الفقيه العادل منصوباً من قبل الأئمة عليهم السلام لمثل تلك الأمور العامة المهمة التي يتلى بها العامة ممّا لا إشكال فيه إجمالاً بعدما بيّناه ، ولا نحتاج في إثباته إلى مقبولة ابن حنظلة ، غاية الأمر كونها أيضاً من الشواهد ، فتدبر .

صلاحيات ولي الأمر :

إنّ الأمور التي ترتبط بالإمام وتعدّ من وظائفه على صنفين : صنف إذا كان مبسوط اليد ، كحفظ النظام الداخلي وسدّ الثغور والأمر بالجهاد والدفاع ونحو ذلك ، وصنف من وظائفه ولو لم يكن مبسوط اليد إذا أمكنه القيام به ولو بالتوكيل والارجاع إلى غيره ، وذلك كالأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها كيفما كان ، كالتصرّف في أموال اليتامى والمجانين والغيب وكالقضاء بين الناس ونحو ذلك ^(١٦) .

ثم استشهد برواية الفضل بن شاذان لجعل صلاة الجمعة من القسم الأول وأنها من جملة وظائف الإمام المعصوم خاصة في حال بسط يده ، وقال بعد ذلك : « القدر المتيقن من أدلة ولايته [أي الفقيه] ولايته من قبل الإمام (عليه السلام) في خصوص الصنف الثاني من وظائف الإمام : أعني الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها كيفما كان . . . نعم ، الظاهر أنّ ما أفتى به الشيخ وتبعه في الدروس من كون الفقهاء مأذونين في إقامتها لا مدرك له سوى توهم كونه مضمولاً لأدلة ولاية الفقيه » (١٧) .

النكات المستفادة من كلام السيد البروجردي تَدْرُجُ :

١ - من الأمور المؤثرة في بحث ولاية الفقيه وسابقته التاريخية وكثرة القائلين به ما ذهب إليه الشيخ الطوسي والشهيد الأول من جواز إقامة صلاة الجمعة من قبل الفقهاء في عصر الغيبة ، والمستند الوحيد لهما في ذلك هو القول بولاية الفقيه (١٨) .

٢ - إنّ ولاية الفقيه من الضرورات والمسلمات العقلية .

٣ - إنّ الإسلام وتشريعاته - حتّى العبادية منها - مُشربة بالجهات المعنوية والاجتماعية ، وهي تشتمل على فوائد سياسية ، والسياسة ممتزجة بالديانة ومن شؤونها وأوضاعها ، وعليه فالسياسة أمر داخل في الدين .

٤ - لقد بدأ الإسلام بادئ ذي بدء بتأسيس الحكومة ، وهو دين حكومتي ، وقد مارس النبي (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين (عليه السلام) إدارة الدولة وولاية شؤونها السياسية .

٥ - قام الأئمة (عليهم السلام) في فترة إقصائهم وعدم بسط يدهم بتنصيب أصحابهم لتولّي الأمور العامّة والاجتماعية .

٦ - والظاهر من كلامه أنّ ولاية الفقيه تتمّ بنصب مقام أعلى ، كمقام إمام الأصل ، وليس من طريق آخر غير ذلك .

٧ - إنّ الحكومة الإلهية ومشروعيتها ليس مصدرها العقد الاجتماعي أو انتخاب الأمة ورضاها .

٨ - إنّ نصب الفقيه في زمان حضور الأئمة (عليهم السلام) أو في غيبتهم أمر بالفعل ، وللفقهاء أن يتصرفوا في حدود صلاحياتهم .

٩ - سوف نتعرّض لرأيه في حدود صلاحيات الفقيه في البحوث المقبلة .

رأي الإمام الخميني في ولاية الفقيه :

قبل أن ندرس رأي السيد البروجردي نذكر خلاصة رأي الإمام الخميني في ولاية الفقيه ، وفيه عدّة مقدّمات :

المقدّمة الأولى :

إنّ من ينظر إجمالاً إلى أحكام الإسلام يجد أنّها لجميع الشؤون الدنيوية والأخروية ، وتنطوي عباداته على أبعاد اجتماعية وسياسية كالحجّ ، حين يمكن الانتفاع منه في مصالح المسلمين العامّة .

كما شرّع الإسلام أحكاماً كثيرة أخرى ، كقانون الضرائب والحدود والديات وأحكام الجهاد والدفاع والمعاهدات بين الدولة الإسلامية وغيرها (١٩) .

المقدّمة الثانية :

إنّ الأحكام الإلهية باقية جميعاً إلى يوم القيامة ولم تنسخ ، وإنّ نفس بقاء الأحكام واستمرارها يقتضي تأسيس وجود حكومة كي تضمن تطبيقها

وإجراءها .

هذا ، مضافاً إلى أنّ حفظ النظام من الواجبات المؤكّدة كما أنّ حفظ ثغور المسلمين من الواجبات العقلية والشرعية ، واختلال أمور المسلمين ممّا هو مبعوض لله تعالى ، والكلّ منوط بوجود حاكم إسلامي .

إذن ، فالحكومة وبسط العدل والتعليم والتربية وحفظ النظام ورفع الظلم وحفظ الثغور وصدّ الأعداء من الأحكام العقلية الواضحة ، ولا فرق في ذلك بين زمان الغيبة وغيرها .

وعليه ، فإنّ كلّ ما يكون دليلاً على الإمامة فهو دليل على ضرورة الحكومة أيضاً بعد غيبة الإمام (عليه السلام) .^(٢٠)

المقدّمة الثالثة :

لا شكّ بناءً على معتقدات الإمامية من استمرار الإمامة بعد النبي (صلى الله عليه وآله) بخلافة علي (عليه السلام) وأولاده إلى الإمام الثاني عشر . وللأئمة الولاية العامة والخلافة الكليّة كالنبي (صلى الله عليه وآله) .

وأما في زمان الغيبة فإنّه وإن لم يعيّن شخص بعينه لذلك ، إلا أنّه يجب بقاء ذلك بحسب مقتضى العقل والنقل ؛ وذلك لأنّه قد ثبت أنّ الإهمال فيما يلزم المجتمع الإسلامي غير جائز ، وحفظ النظام والإسلام في زمان الغيبة أمر مطلوب وضروري^(٢١) .

المقدّمة الرابعة :

إنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة الحكم الإلهي الشرعي ، وعليه فلا بدّ أن يتّصف الحاكم بثلاث ميزات : ١ - العلم بالحكم الإلهي ٢ - العدالة ٣ - الكفاءة

ومن هنا لما كانت الحكومة حكومة القانون والحكم الإلهي فإنه لا مجال للاستبداد بالرأي ، وعلى القائد العمل بمصالح المسلمين العامة (٢٣) ، ويشترط فيه الفقاهاة والعدالة ، والفقهاء العادل له أهلية الولاية على المسلمين .

وينتج مما سبق :

أنه يجب على الفقهاء العدول القيام لتأسيس الحكومة الإسلامية وجوباً كفائياً ، وفي حال قيام أحد الفقهاء بذلك فإنه يجب على الآخرين متابعتة . وإذا لم يتيسر أمر إقامة الحكومة مع عدم اجتماع الآخرين ومؤازرتهم فإنه يتوجب على الجميع الاتحاد فيما بينهم للقيام بذلك ، فإذا لم يتمكنوا لم يسقط عنهم هذا المنصب وكانوا معذورين ، ولكلّ منهم حقّ الولاية على المسلمين (٢٤) .

وأما حدود صلاحيات الفقيه في رؤية تدبّر فهي :

إنّ للفقيه فيما يرتبط بأمر الحكومة تمام الولاية والصلاحيات كما هو الشأن في النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام ، ولا يعني ذلك أنه في رتبتهم عليهم السلام ؛ لأنهم قد ثبت لهم الولاية التكوينية .

إذن ، للفقيه العادل كلّ الشؤون والصلاحيات الثابتة للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام فيما يتعلّق بأمر الحكومة والسياسة ؛ لأنّ هذه الولاية تلازم الحكومة وإجراء الأحكام الإلهية (٢٥) .

والحكومة التي هي شعبة من الولاية المطلقة للنبي ﷺ تعتبر حكماً من الأحكام الأوّلية في الإسلام ، ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتّى الصلاة والصوم والحجّ (٢٦) .

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما يثبت للأئمة عليهم السلام من غير جهة الحكومة لا يثبت للفقيه ، فلو ثبت لهم - مثلاً - الولاية على طلاق زوجة شخص أو بيع ماله - وإن لم يكن لمصلحة عامة - لم يثبت ذلك للفقيه ^(٢٧) .

إذن ، المتحصّل : أنّ فكرة ولاية الفقيه - بعد تصور أطرافها ومبادئها - ليست أمراً نظرياً يحتاج إلى البرهان ، وإن كانت هناك أدلة عديدة على إثبات الولاية المطلقة ^(٢٨) .

ثالثاً : النقاط المشتركة بين رأي السيد رأي البروجردى رحمته الله وبين رأي الإمام الخميني رحمته الله

١ - التصريح بكفاية الدليل العقلي لإثبات ولاية الفقيه وحدودها .

٢ - الاتفاق على مفاد المقدمات الأربع ، وكون الإسلام ديناً جامعاً ، وعدم رضا الشارع المقدّس بإهمال الأحكام .

٣ - الاتفاق على أصل ولاية الفقيه ونصب الفقيه العادل للقيام بالأمر الاجتماعي والعامّة .

٤ - إنّ مشروعية الولي الفقيه هي من جانب النصّ الشرعي للشرع المقدّس .

لقد صرّح الإمام الخميني في كتاب البيع والحكومة الإسلامية بمثل ما صرّح به السيد البروجردى من نصب الفقهاء ، وإن كان قد استخدم تدبيراً بعض التعبيرات من قبيل « مشروعية الأمة » ^(٢٩) ، ولكن يمكن حمل ذلك على المقبولية وفعليّة الولاية .

ومع تطرّق هذا الاحتمال والتوجيه في كلامه تدبيراً لا يتمّ ما نسب إليه من النظرية التي ترى أنّ المصدر في مشروعية ولاية الفقيه هو رأي الأمة بناءً على

استفادة ذلك من كلامه نَتَزُّ (٣٠).

ومن الواضح أن النظرية المقابلة لذلك - وهي « نظرية النصب » - لا تعني عدم احترام آراء الناس أو الأمة ؛ وذلك لأن حضور الأمة في الساحة والإدلاء برأيها لا يعدّ ضماناً لإجراء ولاية الفقيه فحسب ، بل عاملاً في نجاح حاكمية الدين .

إنّ ، لا تعارض بين المشروعية الإلهية واحترام آراء الشعب ، وليس ما يذكره البعض تحت عنوان « لغز الجمهورية الإسلامية وولاية الفقيه الذي لا يقبل الحلّ » (٣١) . سوى خلط بين مباني المشروعية وبين نجاح التجربة وتحققها بالفعل .

٥ - تفويض الولاية للفقيه العادل وتصديّه باعتباره حاكماً .

بعد تعرّض السيد البروجردي لأصل ضرورة أن يتصدّى البعض للأمور العامة في المجتمع أثبت أن تولّي الفقيه ذلك يعدّ من المسلّمات قائلاً : « إنّ الأمر يدور بين نصب الفقيه وبين انتفاء نصبه ؛ إذ لا بحث في عدم نصب غير الفقيه ، ومع ثبوت النصب ، فإنّ نصب الفقيه يكون قطعياً » (٣٢) .

لقد تمسك نَتَزُّ لتصديّ الفقيه بالإجماع المركّب لإثبات نصبه أو نفيه ، ولم يتمسك بدليل عقليّ غيره ، ومنشأ الإجماع هو الروايات أو الأدلّة العقلية (٣٣) .

يقول الإمام الخميني حول نصب الفقهاء للولاية : « إنّ الحكومة الإسلامية لما كانت قانونية - بل هي حكومة القانون الإلهي فقط - لا بدّ للوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية ، ولا يعقل تحقّقها إلاّ بهما : إحداهما العلم بالقانون ، وثانيتهما العدالة . . . ولا يعقل تحقّق إجراء القانون بما هو حقّه إلاّ بيدّ الوالي العالم العادل » (٣٤) .

ويقول في كتاب الحكومة الإسلامية : « إن حكومة الإسلام هي حكومة القانون ، فالعلم بالقانون بالنسبة للحاكم يكون أمراً ضرورياً ... وقد تقدم الكلام والبحث حول زمان الرسول ﷺ وأئمتنا عليهم السلام ، وكان مسلماً بين المسلمين أيضاً وهو أن الخليفة والحاكم يجب أن يكون عارفاً أولاً بالأحكام الإسلامية - أي عالماً بالقانون - وأن يكون عادلاً ثانياً ويتمتع بالكمال العقائدي والأخلاقي ، والعقل يقتضي ذلك ... فإذا لم يكن الحاكم عارفاً بالقانون فهو لا يليق للحكومة ؛ لأنه إذا قلّد الغير تضعف قوة الحكومة ، وإذا لم يقلّد ولم يرجع للغير لا يستطيع أن يكون حاكماً ومنفذاً لقانون الإسلام ... إذا ، يجب أن تكون الحاكمية رسمياً للفقيه ، لا لأولئك المضطربين لاتباع الفقهاء نتيجة جهلهم بالقانون » (٣٥) .

وفي ضوء ما ذكرنا وانطلاقاً من تعقيدات عملية إدارة الدولة فإنه يلزم على الحاكم من أجل حسن إجراء الأحكام الإلهية في جميع شؤون الدولة والمجتمع أن يكون ذا نظرة دينية ثابتة كي يتمكن من تشخيص الأحكام الثانوية ومصاديقها والمصالح الأهم بشكل دقيق .

كما أن التفكير بين إدارة الدولة (الجانب التطبيقي) وبين الفقهة والاجتهاد (الجانب النظري) يؤدي إلى خلل في عملية فهم الأحكام الإلهية .

هذا ، مضافاً إلى أن تصدّي الفقيه وولايته هي القدر المتيقن من الأدلة المذكورة ، في حين أن ولاية غير الفقيه مشكوكة .

ولا شك أننا لا نعني بولاية الفقيه تدخّله في تفاصيل الأمور ، هذا مضافاً إلى عدم إمكان مثل هذا الأمر في نفسه ، بل المراد تفويضه الأمور لغيره وإشرافه العام على السياسات العامة للحكومة بما يحقق سعادة المجتمع وتقدمه .

رابعاً: المقارنة بين رأي السيد البروجردي والإمام الخميني في دائرة صلاحيات الولي الفقيه :

يحظى رأي السيد البروجردي في مجال بيان صلاحيات الولي الفقيه بأهمية فائقة ، ولما كانت عباراته في بحث صلاة الجمعة يعترها الإجمال لذا ينبغي إيرادها ودراستها ، فهو بعد أن ذكر المقدمات الأربع الدخيلة في تكوين الدليل العقلي على إثبات ولاية الفقيه ذكر أنّ وظائف الإمام على صنفين :

صنف منها تكون في زمان بسط يده كحفظ النظام وسدّ الثغور والجهاد والدفاع لم تفوّض للفقهاء وليست هي القدر المتيقّن من ولاية الفقيه .

وصنف آخر يكون من وظائفه ولو لم يكن مبسوط اليد إذا أمكنه القيام بها ولو بالتوكيل أو الارجاع الى غيره ، كالأمور التي لا يرضى الشارع بإهمالها - كالقضاء بين الناس والولاية على أموال غير البالغين والغائبين وسائر الأمور الحسينية - فهي مفوّضة للفقهاء (٣٦) .

وفي قبال ما استظهره من كلام الشيخ الطوسي والشهيد الأوّل من القول بولاية الفقيه التي تكون صلاة الجمعة من شؤونها فقد اعتبر هذه الصلاة من وظائف القسم الأوّل ومن وظائف بسط يد الإمام ﷺ التي لم يؤذن للفقهاء بإقامتها .

لكن ذكر الإمام الخميني - بعد تعرّضه للمقدمات وإثبات ضرورة الحكومة الإسلامية - فيما يرتبط بصلاحيات الفقيه أنّ له جميع ما للنبي ﷺ والأئمة من جهة الولاية والسلطنة ، وأنّ القيام بتأسيس الحكومة الإسلامية من قبيل الواجب الكفائي على الفقهاء العدول ، فإنّ وفّق أحدهم لتشكيل الحكومة يجب على

غيره الاتباع ، وإن لم يتيسر لهم ذلك أصلاً لم يسقط منصبهم وإن كانوا معذورين في ذلك (٣٧) .

وأما ما هو ثابت للأئمة عليهم السلام من غير ناحية الحكومة والسياسة فهو لا يثبت للفقيه (٣٨) .

والسؤال هو : هل إن السيد البروجردي يرى الولاية المطلقة للفقيه كما عند الإمام الخميني ، أو لا ؟ ولماذا فصلت تدرج بين وظائف فترة بسط اليد وغيرها معتبراً بعض الأمور كصلاة الجمعة وحفظ النظام ومراقبة الثغور مما لم يفوض أمرها للفقهاء ؟

يوجد في كلامه احتمالات ثلاثة :

١ - ولاية الفقيه في الأمور الحسبية بمعناها العامّ الشامل للحكومة .

٢ - ولاية الفقيه المحددة .

٣ - ولاية الفقيه المطلقة .

الاحتمال الأول - ولاية الفقيه في الأمور الحسبية :

إنّ الاستفادة من عباراته تدلّ أنّه طبّق المقدمات المذكورة على خلافة الأئمة عليهم السلام ، واعتبر وظائفهم في زمان عدم بسط يدهم مفوضة إلى الفقهاء .

ولذا يطرح هذا السؤال وهو : أنّه كيف انتهى الأمر بالسيد البروجردي إلى نتيجة متفاوتة عن النتيجة التي توصل إليها الإمام الخميني مع أنّ دليله العقلي كان مشابهاً إلى حدّ كبير لدليل الإمام تدرج ، بل ربّما كان هو المنشأ في استدلال الإمام تدرج ؟ !

والجواب هو : إنّ الإمام الخميني قد أخذ في المقدمات العقلية في

استدلاله مسألة عدم إهمال الشارع للأمر العامّة في حياة المسلمين وضرورة حراسة كيان الإسلام وتطبيق أحكامه ، وهذا ما لا يتحقّق إلا بإقامة حكومة العدل ؛ ومن هنا - أي ضرورة الحكومة ولزومها - توصل إلى القول بولاية الفقيه وصلاحياته ، وهذا ما لم يقرّر بهذا الشكل في كلام السيد البروجردي .

والشيء الآخر هو : أنّه تدبّر بعد ذكر المقدمات وإثبات خلافة أهل البيت (عليهم السلام) ذكر أنّ الأئمة (عليهم السلام) لما كانوا غير مبسوطي اليد وكانوا ينفون عن الرجوع إلى حكّام الجور ، وأيضاً لما كان إهمال الأمور غير جائز ، فقد نصبوا بعض الأشخاص من قبلهم للقيام بتلك المهام ، وبما أنّ هذا النصب كان في زمان حضورهم (عليهم السلام) فإنّ التفويض للفقهاء هو بحدود وظائف زمان عدم بسط اليد ، ونفس هذه الوظائف قد فوّضت للفقيه العادل في عصر الغيبة . وهذه النكته هي جوهر تفصيله بين وظائف زمان بسط اليد وغيره ، ولكنّه لما كان استدلاله بالمقدمات العقلية فقد اكتفى بالقدر المتيقّن ، ولم يعدّ من ذلك وظائف زمان بسط اليد .

الإشكال على هذا الاحتمال :

يرد على هذا الاستظهار من كلامه أنّه كيف يمكن للشارع ألا يرضى بإهمال الأمور الحسبية وينصب لها من يتصدّى لها ولكنّه لا ينصب من يتصدّى لحفظ الدماء والأموال والأعراض وحفظ الثغور وإجراء الأحكام والحدود ؟ ! وهل يجوز الإهمال في أصل بقاء الأحكام وتطبيقها ؟ وأيضاً ألا تحتاج عملية تطبيق الأحكام في عصر الغيبة إلى حكومة وحاكم كفوء ومقتدر ؟ !

والسبب في عدم تفويض الأئمة (عليهم السلام) في عصرهم ما عدا الوظائف المحدودة

هو عدم إمكانية إقامة الحكومة الإسلامية في ذلك الوقت ؛ وإلا لو كان ذلك ممكناً لقام به نفس الأئمة عليهم السلام ؛ ولذا لم يكن من الممكن القيام بجميع الأحكام وإعمال الولاية بشكل تام ، وإنما ثمة أمور حسبية كان يمكن التصدي لها - من قبيل القضاء وتولي أموال الغائبين والقصر - وذلك بحضور الأئمة وتحت ولايتهم المطلقة .

وأما في عصر الغيبة فإن الظروف تختلف ؛ إذ مع حاجة المجتمع الإسلامي إلى زعامة عادلة ومع عدم جواز الإهمال في إجراء الأحكام الإلهية ولزوم رعاية المصالح العامة فإن ثمة حاجة ماسة إلى وجود حكومة وحاكم يتمتع بصلاحيات واسعة وكبيرة .

يقول الإمام الخميني : « أما في زمان الغيبة فالولاية والحكومة وإن لم تجعل لشخص خاص لكن يجب - بحسب العقل والنقل - أن تبقىا بنحو آخر ؛ لما تقدم من عدم إمكان إهمال ذلك ؛ لأنهما مما تحتاج إليه الجامعة الإسلامية . وقد دلت الأدلة على عدم إهمال ما يحتاج إليه الناس كما تقدم بعضها ، ودلت على أن جعل الإمامة لأجل لم الفرقة ونظام الملّة وحفظ الشريعة وغيرها ، والعلّة متحققة في زمن الغيبة ، ومطلوبية النظام وحفظ الإسلام معلومة لا ينبغي لذي مسكة إنكارها » (٣٩) .

وعليه ، فإنّ الظاهر من كلام السيد البروجردي هو : إنّ تفويض الولاية المطلقة ووظائف عصر الحضور لا يكون في زمن الغيبة للفقيه العادل ، ولكن الذي يفوض إليه شيء هو أوسع من دائرة الأمور الحسبية ، ويشمل نوعاً من الولاية العامة .

نعم ، الظاهر من المقدمات الأربع المذكورة في كلامه أنّه يذهب إلى شمول ولاية الفقيه للحكومة ، إلا أنّه لا يصرّح في آخر بحثه بإطلاقها وسعتها .

ويفهم هذا الاستظهار من إطلاق كلامه ، حيث يقول : « إنَّ الذي فوّض للفقهاء هو خصوص وظائف زمان عدم بسط يد الأئمة (عليهم السلام) » ، سواء كان الفقهاء مبسوطي اليد أو لا .

الاحتمال الثاني - ولاية الفقيه في الأمور الحسبية (بالمعنى العام) :

بناءً على ما ذكر في الاحتمال الأول ، يمكن توجيه كلامه في حدود الولاية على تفويض الصلاحيات في نطاق إدارة الحكومة الإسلامية .

الهوامش

- (١) البيع ٢ : ٤٧٢ . ط - إسماعيليان .
- (٢) منشور بيداري بتاريخ ٦٧ / ١٢ / ٣ ش .
- (٣) المقنعة : ٨١٠ و ٨١٢ .
- (٤) الخلاف ١ : ٤٢٥ ، ط - منشورات مكتبة أمير المؤمنين (عليه السلام) ، والنهاية : ٢ و ١٥ . ط - النشر الإسلامي .
- (٥) الكافي : ٤٢٢ - ٤٢٥ .
- (٦) شرائع الإسلام ١ : ٢٦٠ ، منشورات استقلال .
- (٧) العوائد : ٥٣٠ - ٥٦٠ . ط - مكتب الإعلام الإسلامي .
- (٨) جواهر الكلام ١٥ : ٤٢٢ ، و ١٦ : ١٧٨ ، و ٢١ : ٣٩٥ ، و ٢٢ : ١٩٥ ، و ٤٠ : ١٩ .
- (٩) المكاسب (البيع) ٣ : ٥٤٥ - ٥٦٠ ، مجمع الفكر الإسلامي .
- (١٠) قال السيد العاملي : « إنَّ الأصحاب مطبقون على استمرار تلك الولاية ... ويدلُّ عليه العقل والاجماع والأخبار » (مفتاح الكرامة ١٠ : ٢١ ، ط - مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث) .
- (١١) بناءً على ما في مقدِّمة كتاب « البدر الزاهر » فإنَّ تأريخ تدريس هذه البحوث من قبل السيد البروجردي كان في سنة ١٢٨٩ ق . انظر : مقدِّمة ولاية الفقيه (الحكومة الإسلامية) للإمام الخميني ، ط - مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني .
- (١٢) ولاية فقيه رهبري در إسلام (الشيخ جوادي الآملي) : ١٣٢ و ١٣٤ ، الطبعة الأولى .
- (١٣) المصدر السابق .
- (١٤) مجلة حكومت إسلامی ، مقاله « نقد نقد » (للشيخ جوادي آملی) ، السنة الأولى ، ٢ : ٢٤٠ .
- (١٥) للمزيد راجع : ولاية فقيه رهبري در اسلام (الشيخ جوادي الآملي) : ١٣٥ . ومقالة (بررسي نسبت نظريه ولايت مطلقه فقيه (غلام رضا بهروز لك) ضمن مجموعة

مؤلفات مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية ٤ : ١٣٢ . ومقال (ولاية فقيه وجايفاه آن در علم كلام) السيد علي الشفيعي . مجلة حكومت اسلامي ، السنة الثانية ٤ ، التسلسل ٦ . ولاية الفقيه للشيخ محمد هادي معرفة : ١١٣ ، ١١٦ . مؤسسة التمهيد الثقافية .

(١٦) أنظر : البدر الزاهر : ٥٠ - ٥٨ ، تقارير بحث السيد البروجردي بقلم الشيخ المنتظري ، ط - مكتب الإعلام الإسلامي .

(١٧) المصدر السابق .

(١٨) البدر الزاهر : ٥٠ .

(١٩) البيع ٢ : ٤٥٩ و ٤٦٠ ، ط - إسماعيليان .

(٢٠) المصدر السابق : ٤٦١ و ٤٦٢ .

(٢١) البيع ٢ : ٤٦٤ ، حكومت إسلامي : ٣٩ و ٤٠ ، ط - مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني .

(٢٢) البيع ٢ : ٤٦٤ و ٤٦٥ .

(٢٣) المصدر السابق : ٤٦٠ .

(٢٤) المصدر السابق : ٤٦٦ .

(٢٥) المصدر السابق : ٤٦٧ .

(٢٦) صحيفه نور ٢٠ : ٤٥٢ .

(٢٧) البيع ٢ : ٤٦٧ . قد تعرض الإمام إلى مجموع هذه المطالب في كتابه القيم « الحكومة الإسلامية » مع تفصيل أكثر .

(٢٨) البيع ٢ : ٤٦٧ .

(٢٩) انظر : صحيفه نور ٤ : ٢١ و ٢٥٨ ، وج ٥ : ٢٧ ، وج ٢١ : ١٣٩ .

(٣٠) انظر : مقال « ولاية فقيه ، ولاية الهي مردمي » مجلة حكومت إسلامي ، السنة الخامسة ، العدد ١ ، ص ١٩٠ - ١٩٢ ، وقد نسب كاتب المقال إلى الإمام الراحل القول بمشروعية حكومة الجمهور أو الأمة بناءً على مثل هذه العبارات من كلامه تدنّس .

- (٣١) حكمت وحكومت (الدكتور مهدي الحائري) : ٢١٧ - ٢٢٠ حيث سعى الكاتب حديثاً من خلال إنكار ولاية النبي الأكرم ﷺ والأئمة ﷺ إلى تضعيف ومناقشة فكرة ولاية الفقهاء باعتبارهم نواباً عامين عن الإمام المعصوم ﷺ انظر : مقال « حكمت وحكومت در ترازوی نقد » آية الله السيد كاظم حائري ، مجلة « حكومت إسلامي » ، السنة الرابعة ، العدد ٣ ، ص ٢٧ . وارجع أيضاً حول « فكرة المقبولية ونجاح التجربة » إلى : كتاب « ولایت فقاہت و عدالت » لآية الله جوادي آملی . ط - الأولى ، ص ٩١ و ٩٢ ، وكتاب « ولایت فقیه ، رهبري در اسلام » للشيخ جوادي آملی أيضاً ، ص ٢٢ .
- (٣٢) البدر الزاهر : ٥٦ .
- (٣٣) انظر : مفتاح الكرامة ١٠ : ٢١ ، ط - مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث .
- (٣٤) البيع ٢ : ٤٦٠ و ٤٦٤ .
- (٣٥) الحكومة الإسلامية : ٧٦ - ٧٧ ، ط - مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني .
- (٣٦) البدر الزاهر : ٥٧ .
- (٣٧) البيع ٢ : ٤٦٦ و ٤٦٧ .
- (٣٨) المصدر السابق : ٤٨٩ .
- (٣٩) البيع ٢ : ٤٦٤ .

تقييمات ابن الغضائري

مراجعة نقدية

□ الشيخ حميد البغدادي

تمهيد :

حظي علم الحديث الشريف - السنة المطهرة الشاملة لأحاديث الرسول الأكرم ﷺ وعترته الطاهرة ﷺ - باهتمام خاص من قبل العلماء ؛ لما له من الأهمية البالغة في تشكل الثقافة والحضارة الإسلاميّة ، ولأنّه المصدر الثاني - بعد القرآن الكريم - لاستنباط الأحكام الشرعية .

فعني علماء الرجال بنقد أسانيد الروايات وتتبع أحوال الرواة ودراسة التقييمات الرجالية ؛ باعتبار أنّ ذلك يمثل الأداة التي يمكن من خلالها تمييز الغث من السمين في الروايات المنقولة عن النبي ﷺ وآله ﷺ .

ثم إنّ عمدة التراث الرجالي الشيعي من نتاج القرن الرابع والخامس الهجري ، حيث اعتمد علماء الطائفة في توثيق وجرح الرواة على تقييمات علماء هذه المرحلة ، ومن علماء القرن الخامس الرجالي الكبير المعروف بابن الغضائري .

من هو ابن الغضائري ؟

هو أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم البغدادي الغضائري ،

والغضائري نسبة إلى الغضائر ، والمقصود منها - على الأرجح - صنعة الغضائر وبيعها ، وهي الآنية المعمولة من الخزف .

وهو من علماء القرن الخامس الهجري ، وكان معاصراً للشيخ الطوسي والنجاشي وزميلاً لهما في الدرس ، ويستفاد من خطبة الشيخ في الفهرست من أنّ ابن الغضائري قد توفي في شبابه وقبل أن يصل إلى سنّ الأربعين^(١) ، وكانت وفاته قبل وفاة النجاشي الذي توفي سنة ٤٥٠ هـ .

وهو ثقة - ويكفي في وثاقة الرجل اعتماد مثل النجاشي عليه^(٢) - كأبيه الحسين بن عبيد الله الغضائري الذي هو من أعلام الشيعة في القرنين الرابع والخامس وأئمة الحديث ومن الثقات ومن العلماء الكبار كالشيخ الطوسي والنجاشي ، ومنزله لا تقلّ عن منزلة أبيه الذي توفي سنة ٤١١ هـ .

تلمذ على الكثير من العلماء منهم والده وأحمد بن عبد الواحد بن أحمد بن البراز المعروف بابن عبدون و النصيبي أبي الحسين - أخذ عنه قراءة - والحسن ابن محمد بن بندار القمي .

والمقصود من ابن الغضائري عند الإطلاق هو أحمد بن الحسين بن عبيدالله لا أبوه .

عاش في فترة تعتبر من أغنى فترات الإبداع الرجالي عند الشيعة الإمامية ، حيث كان من نتاجها عمدة الأصول الرجالية ، كرجال النجاشي للشيخ الجليل أحمد بن علي بن العباس الشهير بالنجاشي (ت ٤٥٠ هـ) ، وفهرست و رجال الطوسي لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي تَدْرُجُ (ت ٤٦٠ هـ) .

الأصول الرجالية :

المصادر الأصلية التي يعتمد عليها الرجاليون الشيعة في وقتنا الحاضر والتي تعتبر الأصول الرجالية هي :

- ١ - رجال البرقي صاحب المحاسن أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ هـ أو ٢٨٠ هـ) (٣) أو أبوه .
- ٢ - رجال الكشي (من أعلام القرن الرابع) .
- ٣ - رجال ابن الغضائري (من أعلام القرن الخامس) .
- ٤ - رجال النجاشي (ت ٤٥٠ هـ) .
- ٥ - رجال الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) .
- ٦ - فهرست الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) .

وابن الغضائري يعدّ من كبار العلماء الرجاليين ، ويجد الباحث الاهتمام البالغ بأقواله حيث تقارن بتقييمات الشيخ النجاشي والشيخ الطوسي ؛ وذلك لكون هذا الرجل من أئمة الفنّ والمتضلعين في هذا العلم وتتضح مصداقية هذه الدعوى من خلال هذه الدراسة المتواضعة .

ومما يؤكّد أهمية بحث ودراسة هذه الشخصية العلمية وطريقة تقييماته ومنهجه الرجالي وقوع الخلاف الشديد في قبول أقواله ، فمن ذاهب إلى اعتماده بالمطلق ومن رافض لذلك بالمطلق أيضاً . كما أنّ تصنيف كتاب يهتمّ بالضعفاء من الرواة يزيد البحث أهمية ، فابن الغضائري من الرواد في ذلك ، وهو يكشف جانباً من شخصيته الرجالية المتميّزة .

كتب ابن الغضائري :

ولابن الغضائري كتب عديدة ذكرها علماء التراجم والرجال وتعرضوا لها ، وأولها كتاب الضعفاء أو الجرح المعروف برجال ابن الغضائري ، وهو الكتاب الشهير له . وكتاب يحوي الممدوحين من الرواة ، ولا يوجد لهذا الكتاب أثر ، نعم ينقل عنه العلامة في الخلاصة بشكل واضح في كونه غير كتاب الضعفاء حيث

ذكر في ترجمة سليمان النخعي : « قال ابن الغضائري سليمان بن هارون النخعي أبو داود يقال له : كذاب النخع ، روى عن أبي عبد الله ضعيف جداً » وقال في كتابه الآخر : « سليمان بن عمر أبو داود النخعي ... » (٤) .

وفي ترجمة محمد بن مصادف : « ... اختلف قول ابن الغضائري فيه ، ففي أحد الكتابين : انه ضعيف ، وفي الآخر : إنه ثقة . والأولى عندي التوقف فيه » (٥) .

وفي القسم الثاني من الخلاصة في ترجمة عمر بن ثابت بن هرم أبو المقدم الحداد : « ... قاله ابن الغضائري ، وقال في كتابه الآخر عمر بن أبي المقدم ثابت العجلي مولا هم الكوفي طعنوا عليه من جهة ، وليس عندي كما زعموا ، وهو ثقة » .
ومن كتبه فهرست كتب الأصحاب وفهرست أصول الأصحاب ، تحدّث عنهما الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست .

وأما تاريخ ابن الغضائري و الرسالة المدّعاة له فلا يوجد دليل واضح على نسبتها له .

كتاب الضعفاء :

وأوّل من وجد كتاب الضعفاء السيد ابن طاووس الحلّي (ت ٦٧٣ هـ) ، حيث أدرجه - موزّعاً له حسب الرواة - في كتابه « حلّ الإشكال في معرفة الرجال » .
ويبدو أن العلامة وابن داود ينقلان عن كتاب ابن الغضائري مباشرة ، لا عن كتاب حلّ الإشكال ، وذلك واضح لمن راجع كتابهما ، والغريب أنّهما لم يشيرا إلى ذلك أصلاً .

إنّ الكتاب وإن لم يوجد عندنا طريق لتصحيح السند إلى مؤلفه إلا أنّ العلماء تلقّوه بالقبول ، ولم يظهر منهم التشكيك إلا في عصور متأخرة ؛ اعتماداً على احتمالات قد لا تصمد أمام النقد المنصف .

وفي النهاية نجد الكثير ممن اعتبر تقييماته ، وإن كان المشككون بذلك ليسوا بالقليلين ، والحق إنه من كبار علماء الرجال ومن الرواد فيه .

مؤاخذات على ابن الغضائري :

وهناك مجموعة من التهم وجّهت لابن الغضائري ، وأهمها ما يلي :

١ - إن ابن الغضائري يسارع في الجرح .

٢ - إن تقييماته حدسية .

٣ - عدم خبرويته .

وسيتبين أنّها غير صحيحة ، وإنّما هي أقوال تم تداولها دون تمحيص ، وسنوضح ذلك بمجموعة من الجداول لتقييماته ، حيث قارنّا بين تقييماته وتقييمات الشيخ النجاشي والشيخ الطوسي ، والمراجع لتلك المقارنة يتضح له بلا شك أنّ هذه التهم غير دقيقة .

التعريف بمنهج ابن الغضائري

نتناول هنا مسائل مهمة تشكّل المحور الأساس لاعتبار تقييماته أو عدم ذلك ، وهي مجموعة من الإشكالات التي تجدها ماثورة في كتب الرجال ، والذي يؤسف له أنّهم تناقلوها من غير تمحيص ومراجعة ، وأرسلوها إرسال المسلّمات ، وكان الحري بهم مراجعة الأصول والمصادر لأجل الحكم بموضوعية .

وتشكّل المحاور التالية مادة هذه الدراسة :

المحور الأول : هل ابن الغضائري يسارع في الجرح ؟

المحور الثاني : هل تقييماته حدسية ؟

المحور الثالث : عدم خبرويته

المحور الرابع : جداول توضيحية لتقييماته

المحور الأول: هل ابن الغضائري يسارع في الجرح؟

من الواضح عدم اعتبار تقييمات من ثبت تسرّعه في ذلك ، ولاشك في أن من كان من سجيّته وطبعه التسرّع إلى الجرح والقدح وكان يُضعف لأدنى سبب لا يمكن الاطمئنان بصحة قدحه .

ولابدّ من إظهار قرائن وشواهد على مثل هذا الادعاء ، فلا يكفي محض الادعاء خصوصاً في القضايا المهمة كقضية الجرح والتعديل والتي تترتب عليها أمور وآثار عديدة .

قال الوحيد في تعليقه بأنه : « قلّ أن يسلم أحدٌ من جرحه ، أو ينجو ثقةً من قدحه » (٦) .

وهذه دعوى تناقلها بعض الرجاليين ، ويرى المتتبع أنّها لم تخضع للتحقيق ، وبملاحظة الجداول التي استخرجناها من تقييماته ، يتضح عدم صحة ذلك .

ومما يضعف هذه الدعوى أيضاً :

١ - إنّه يناقش بعض التضعيفات المنقولة في أمر الرواة :

- ففي ترجمة أحمد بن الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد بن مهران ، قال : « يكتى أبو جعفر ، روى عن أكثر رجال أبيه ، وقالوا عن سائرهم إلا حماد بن عيسى ، وقال القميون : كان غالباً وحديثه فيما رأيته سالم ، والله أعلم ، وهو الملقّب (دندان) » (٧) .

وفي ترجمة أحمد بن محمد بن خالد بن محمد بن علي البرقي ، قال : « يكتى أبو جعفر ، طعن القميون عليه ، وليس الطعن فيه ، إنّما الطعن فيمن يروي عنه ، فإنّه كان لا يبالي عمّن يأخذ ، على طريقة أهل الأخبار ، وكان أحمد بن محمد بن عيسى أبعده عن قم ، ثم أعاده إليها واعتذر إليه » (٨) .

وفي ترجمة الحسين بن شادويه أبو عبد الله الصفار القمي ، قال : « زعم القميون أنه كان غالباً ، ورأيت له كتاباً في الصلاة سديداً ، والله أعلم » (٩) .

وفي ترجمة زيد النرسي وزيد الزراد ، قال : « روي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال أبو جعفر بن بابويه : إن كتابهما موضوع ، وضعه محمد بن موسى السمان ، وغلط أبو جعفر في هذا القول ، فإنني رأيت كتبهما عُتَقاً مسموعة من محمد بن أبي عمير » (١٠) .

وفي ترجمة سليم بن قيس الهلالي العامري ، قال : « روى عن أبي عبد الله والحسن و الحسين وعلي بن الحسين عليهم السلام ، وينسب إليه هذا الكتاب المشهور . وكان أصحابنا يقولون : إن سليماً لا يعرف ، وذكر في خبر . وقد وجدت ذكره في مواضع من غير جهة كتابه ، ولا من رواية أبان بن أبي عياش .

وقد ذكر له ابن عقدة - في رجال أمير المؤمنين عليه السلام - أحاديث عنه ، والكتاب موضوع لا مرية فيه ، وعلى ذلك علامات فيه تدلّ على ما ذكرنا : منها ما ذكر من أن محمد بن أبي بكر وعظ أباه عند الموت ومنها أن الأئمة الثلاثة عشر وغير ذلك . وأسانيد هذا الكتاب تختلف تارة برواية عمر بن أذينة عن إبراهيم بن عمر الصنعائي عن أبان بن أبي عياش عن سليم ، وتارة يروي عن عمر عن أبان بلا واسطة ، وتقدّم في أبان بن أبي عياش » (١١) .

وفي ترجمة عبد الله بن أيوب القمي ، قال : « ذكره الغلاة ورووا عنه ، لا نعرفه » (١٢) .

ففي ترجمة الحسين بن مسكان ، قال : « لا أعرفه إلا أن جعفر بن محمد بن مالك روى عنه أحاديث ، وما عند أصحابنا من هذا الرجل علم » (١٣) .

وفي ترجمة القاسم بن الحسن بن علي بن يقطين ، قال : « سكن قم ، حديثه نعرفه وننكره ، ذكر القميون أن في مذهبه ارتفاعاً ، والأغلب عليه الخير » (١٤) .

وفي ترجمة محمد بن أورمة ، قال : « إِنَّهُ أَتَمَّهُ الْقَمِيُونَ بِالْغُلُوِّ ، وَحَدِيثُهُ نَقِيٌّ لَأَفْسَادٍ فِيهِ ، وَلَمْ أَر (فِيهِ) شَيْئاً يُنْسَبُ إِلَيْهِ تَضَطَّرَبَ فِيهِ النَّفْسُ إِلَّا أَوْراقاً فِي تَفْسِيرِ الْبَاطِنِ ، وَمَا يَلِيْقُ بِحَدِيثِهِ ، وَأَظْهَرُهَا مَوْضُوعَةٌ عَلَيْهِ ؛ وَرَأَيْتُ كِتَاباً خَرَجَ مِنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) إِلَى الْقَمِيِّينَ فِي بَرَاءَتِهِ مِمَّا قَذَفَ بِهِ » ^(١١٥) .

قال الفاضل الخواجوي : « لو كان ابن الغضائري مسارعاً إلى الجرح بأدنى سبب . . . لقدح فيه مع تلك الأسباب الجامعة ؛ ولكنّه لما كان مُتَبَتِّباً مَتَمَّلاً فِي ذَلِكَ ، نَظَرَ فِي كِتَابِهِ وَرَوَايَاتِهِ كُلِّهَا ، وَتَأَمَّلَ فِيهَا تَأَمَّلاً وَافِياً صَافِياً شَافِئاً فَوَجَدَهَا نَقِيَّةً لَأَفْسَادٍ فِيهَا ، إِلَّا مَا كَانَ فِي أَوْراقٍ مِنَ التَّخْلِيطِ ، فَحَمَلَهُ عَلَى أَنَّهُ مَوْضُوعٌ عَلَيْهِ » ^(١١٦) .

٢ - قد وثق مجموعة من الرواة في كتابه ، ونقل عنه التوثيق خارج الكتاب أيضاً ، كسالم بن عبد الرحمن الأشل .

٣ - عدم قبوله كلّ طعن لرفض الراوي ، كإشارته في ترجمة أحمد بن محمد ابن خالد البرقي إلى أنّ الطعن ليس فيه ، وإنّما فيما يروى عنه ، وبذلك يدفع التهمة عنه .

٤ - إنّ كتابه يخلو من ذكر بعض الضعفاء الذين صرّح الرجاليون بضعفهم ، وسنقل لك بعض عبائر النجاشي في رواية ضعفهم ، ولم يذكرهم الغضائري ، وهو قليل من كثير منهم :

١ - إبراهيم بن يزيد المكفوف ، ضعيف ، يقال : إنّ في مذهبه ارتفاعاً ، له كتاب . ترجمة رقم ٤٠ .

٢ - الحسن بن محمد بن سهل النوفلي ، ضعيف ، ترجمة رقم ٧٥ .

٣ - حارث بن عبد الله التغلبي كوفي ، ضعيف ، . ترجمة رقم ٣٦٠ .

٤ - صالح بن الحكم النيلي الأحول ، ضعيف . ترجمة رقم ٥٢٣ .

٥ - عبد الله بن داهر بن يحيى الأحمري ، ضعيف . ترجمة رقم ٦٠٢ .

٦ - عبيدالله بن عبد الله الدهقان الواسطي ، ضعيف . ترجمة رقم ٦١٤ .

٧ - عبد الرحمن بن كثير الهاشمي مولى عباس بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس ، كان ضعيفاً ، ترجمة رقم ٦٢١ .

٨ - عبد العزيز العبدى ، كوفي ، روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) ، ضعيف . ترجمة رقم ٦٤١ .

٩ - علي بن عمر الاعرج أبو الحسن الكوفي ، كان صحب زكريا المؤمن ، وكان واقفاً ضعيفاً في الحديث . ترجمة رقم ٦٧٠ .

المحور الثاني : هل تقيّماته حدسية ؟

من المعلوم أنّ الحدس في التقييمات الرجالية لا قيمة له ، وإنّما الاعتبار للتقييمات الحسية ، ولذا فرّق علماء الرجال بين تقييمات المتقدمين وتقييمات المتأخّرين ، ودعوى حدسية تقييمات ابن الغضائري يمكن أن تنشأ من أحد أمور : الأمر الأول - إنّ خروج تقييمات الرجل عن المتعارف لابدّ من نسبته إلى الحدس دون الحس ، فإنّ الاعتماد على الحس يؤدي إلى أن تكون التقييمات متعارفة .

ويرد على هذا الادعاء ما ذكرناه مراراً من أنّه كلام لا يستند على أمر معتمد ، وإنّما هو كلام تم تداوله دون تمحيص ، وفي الحقيقة لم تبرز شواهد على ذلك . الأمر الثاني - هناك تعابير ظاهرها الاجتهاد ، وسنعرضها كالتالي :

١- التعبير بالظنّ ، كما ذكر ذلك عند حديثه عن أوراق في تفسير الباطن نسبت إلى محمد بن أورمة القمي ، حيث قال : وأظنّها موضوعة عليه (١٧) .

وذكر ذلك في ترجمة إبراهيم بن عبيد الله بن العلا المدني حيث قال : وأظنه اسماً موضعاً على غير واحد (١٨) .

وهذان الموردان الوحيدان اللذان عبّر بهما بالظنّ .

٢- « فيما رأيت » ذكر ذلك في ترجمة أحمد بن الحسين بن سعيد بن حماد ابن سعيد بن مهران حيث قال : وقال القميون كان غالباً ، وحديثه فيما رأيت سالم ، والله أعلم (١٩) .

وهنا نراه يطرح رأيه بعد المراجعة ، لكنّه يبقى الباب مفتوحاً بقوله الله أعلم ، حيث يبدو من كلامه عدم الجزم بخطأ مقولة القميين ، ولا أقلّ من عدم إظهار ذلك ولو تأدباً .

« ولا أرى » (٢٠) .

وهي موارد قليلة جداً ، مع أنه مصيب في كثير منها، وما أخطأ فيه ليس إلا معدوداً .

ولو تتبعنا بعض الكتب الرجالية الأخرى لوجدنا فيها الكثير من هذه التعابير ، وذلك أنّ هذه الكتب فيها مجال لاجتهاد هؤلاء العلماء ، ولكنهم قد لا يستخدمون ما يدلّ على ذلك من التعابير .

فمثلاً قال الشيخ النجاشي : « القاسم بن الحسن بن علي بن يقطين بن موسى ، أبو محمد ، مولى بني أسد ، سكن قم . وما أظنّ له كتاباً ينسب إليه إلا زيادة في كتاب التجمّل والمروة للحسين بن سعيد . وكان ضعيفاً على ما ذكره ابن الوليد ، وقد روى ابن الوليد عن رجاله ، عن القاسم بن الحسن الزيادة » (٢١) .

وراجع أيضاً : رجال الشيخ ترجم رقم ٥٥٢ : الفضل بن شاذان النيشابوري ، و ترجمة رقم ٥٥٨ : فضيل بن عثمان الصيرفي . و ترجمة رقم ٨٨٤ : ابن مملك الأصفهاني .

ولسنا بصدّد تتبّع جميع الموارد ، وإنّما المقصود أنّ هذه التعابير لا تقلّ من قيمة توثيقات وتضعيفات ابن الغضائري .

الأمر الثالث : الاعتماد في التقييمات على مراجعة المرويات ، وعلى أساسها يحكم بوثاقة أو ضعف الراوي ، وهو أمر معتمد على الحدس إلا في موارد نادرة .
ولو راجعنا مثل هذا الموارد لوجدنا فيها أنّ الاطلاع على المرويات ومراجعتها جاء في موارد عديدة لدفع الاتهام عن الراوي ، كما مرّ عليك في ترجمة محمد بن أورمة أو أحمد بن الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد بن مهران .

وننقل هنا ما ذكره العلامة التستري في ردّ هذه الدعوى : « والقول الفصل : إنّنا نسبر من طعن فيه هذا الرجل في كتابه أو حديثه ، فنراه منكراً ؛ فإنه طعن في كتاب سليم بن قيس ، وفي تفسير محمد بن القاسم الاسترابادي الذي نسبه الى العسكري (عليه السلام) . وفي كتاب علي بن أحمد الكوفي ، وفي كتاب الحسن بن عباس ابن حريش : فنرى كلاً منها مشتملاً على منكرات ، لاسيما التفسير ، فغير المنكر فيه يسير ، وقد وصل إلينا كتاب الكوفي في استغاثته ، وقد أكثر فيه من إنكار ما اجمع عليه . وقد روى الكافي - في باب (إنّنا أنزلناه) - عدّة أخبار من كتاب ابن حريش ليس لها محصل ، وآثار الوضع عليها كالنار على الجبل .

وكذلك أخبار باقي من طعن هذا الرجل عليه في الفقه أو غيره ، اشتملت على ما زيّفه النقاد ، وتشمئزّ منه الطباع ، وليس له نورانية كلام المعصومين (عليهم السلام) وبهاؤه وضيائه » (٢٢) .

وأريد أن أشير إلى التحفّظ على نفي روايات من محض مراجعة المتن، ودعوى بعدها عن كلام المعصوم فإنّه لا يصح دائماً.

كما أنّ خلوّ الأحاديث المتداولة ممّا اتهمهم به من التخليط لا تعني بالضرورة عدم صحة طعنه ، حيث صفت هذه الأحاديث من قبل علماء الحديث في المجاميع المتأخّرة من أحاديث التخليط والغلوّ والارتفاع ، التي عرف بها روايتها هؤلاء ، وإنّما بقيت المجموعة المقبولة الخالية من شوائب تلك المخالفات .

المحور الثالث: عدم خبرويته.

الظاهر من البعض أنّ القول بعدم خبرويته إنّما يستند إلى كثرة جرحه وتسرعّه في ذلك ، كما قد يبدو من كلام الوحيد: « ... قلّ أن يسلم أحد من جرحه أو ثقة من قدحه وجرح أعاضم الثقات وأجلاء الرواة الذين لا يناسبهم ذلك . وهذا يشير إلى عدم تحقيقه حال الرجال كما هو حقه » (٢٣) .

وقد يردّ بما يلي :

إنّ هذه الدعوى غير صحيحة ، فالرجل ليس كما وصف ، وقد مرّ عليك ما يدفع ذلك ، ويأتي في الجداول ما يوضح أنّ ابن الغضائري لم يخرج عن المتعارف ، والحقيقة إنّ القارئ لكتابه بدقّة يرى قوة الرجل في علم الرجال وأنه من الرواد في هذا العلم .

المحور الرابع : جدول رواية الضعفاء لابن الغضائري

هذه الجداول للمقارنة بين توثيقات وجرح الغضائري والعلمين النجاشي والطوسي ، والغرض منها دحض فكرة أنّ الغضائري شاذّ في جرحه .
واقترنت على مقارنة الرواة الذين ورد ذكرهم في مجمع الرجال للقهبائي .

جدول المقارنة العام (١)

ت	أسماء الرواة	الطوسي	النجاشي	ابن الغضائري
١	أبان بن أبي عياش	ضعيف	-	ضعيف
٢	إبراهيم بن إسحاق الأحمري	ثقة	ضعيف	ضعيف
٣	إبراهيم بن سليمان الهمداني	ثقة	ثقة	يروى عن الضعفاء، وفي مذهبه ضعف
٤	إبراهيم بن عبيد الله بن العلاء			أظنه اسماً موضوعاً على غير واحد
٥	إبراهيم بن عمر بن اليمني	له أصول	ثقة	ضعيف
٦	أحمد بن الحسين بن سعيد	يرمى بالغلو	ينقل تضعيف القميين فقط	قال القميون كان غالياً ، وحديثه فيما رأيته سالم

ضعيف			أحمد بن رشيد بن خيثم	٧
			أحمد بن عبد الله بن سهل	٨
ضعيف	ينقل التضعيف عن الأصحاب	لم يكن بذاك الثقة متهماً بالغلو	أحمد بن علي ، أبو العباس	٩
ضعيف	ضعيف		أحمد بن محمد ، أبو عبد الله	١٠
ليس الضعف فيه ، إنما فيمن يروي عنه			أحمد بن محمد بن خالد	١١
			أحمد بن محمد بن سعيد	١٢
ضعيف	ضعيف	ضعيف	أحمد بن محمد بن سيار	١٣

ضعيف			أحمد بن مهران	١٤
يروى عن الضعفاء	ثقة	له روايات	إدريس بن زياد الكفرثوثائي	١٥
يجوز أن يخرج شاهداً			إسحاق بن عبد العزيز البزاز	١٦
ضعيف	معدن التخليط	يرمى بالغو	إسحاق بن محمد بن أحمد	١٧
			إسماعيل بن أبي زياد	١٨
ضعيف	كان مختلطاً	كان مختلط الأمر	إسماعيل بن علي بن علي الدعبلی	١٩
ليس حديثه بالنقي	ثقة	ثقة	إسماعيل بن مهران بن محمد	٢٠
ضعيف	ضعفه أصحابنا		أمية بن علي القيسي	٢١
أمره مظلم	ضعيف		بكر بن أحمد بن محمد	٢٢

٢٣	بكر بن صالح الرازي	ضعيف	ضعيف
٢٤	تميم بن عبد الله بن تميم		ضعيف
٢٥	جحدرة بن المغيرة الطائي		ضعيف
٢٦	جعفر بن إسماعيل المنقري		ضعيف
٢٧	جعفر بن محمد بن مالك	ثقة ويضعفه قوم	ضعيف
٢٨	جعفر بن محمد بن مفضل		ضعيف
٢٩	جعفر بن معروف السمرقندي		في مذهبه ارتفاع
٣٠	جماعة بن سعد الجعفي		ضعيف

حديثه غير نقي	ثقة		حذيفة بن منصور بن كثير	٣١
فاسد المذهب	ضعيف		الحسن بن أسد الطفاوي	٣٢
ضعيف	روى الحديث		الحسن بن حذيفة بن منصور	٣٣
ضعيف	ضعيف		الحسن بن راشد	٣٤
ضعيف	ضعيف		الحسن بن العباس بن حريش	٣٥
ضعيف	ينقل طعن ابن فضال فيه		الحسن بن علي بن أبي حمزة	٣٦
غال	ضعفه أصحابنا	ضعيف وفي مذهبه ارتفاع	الحسن بن علي الملقب بسجادة	٣٧
ضعيف			الحسن بن علي بن زكريا	٣٨

ترحم عليه في ترجمة محمد بن اورمة			الحسن بن محمد بن بندار	٣٩
ضعيف	رأيت أصحابنا يضعفونه		الحسن بن محمد بن يحيى	٤٠
فاسد المذهب	كان فاسد المذهب		الحسين بن حمدان الجنبلاني	٤١
زعم القميون أنه كان غالباً ، ورأيت له كتاباً في الصلاة سديداً	كان ثقة قليل الحديث		الحسين بن شادويه	٤٢
ضعيف			الحسين بن علي بن زكريا	٤٣
لا أعرفه			الحسين بن مسكان	٤٤
ضعيف	كان واقفاً		الحسين بن مهران بن محمد	٤٥

أمره مظلم			حميد بن شعيب الشعبي	٤٦
			خراش	٤٧
أمره مختلط	ثقة		خلف بن حماد بن ناشر	٤٨
ضعيف			خلف بن محمد	٤٩
ضعيف	ضعيف في مذهبه		خيرري بن علي الطحان	٥٠
لا يؤنس بحديثه و لا يوثق به			دارم بن قبيصة بن نهشل	٥١
ضعيف الرواية	ضعيف جداً		داود بن كثير بن أبي خالد	٥٢
أمره مختلط			ذبيان	٥٣
ضعيف		ثقة	ذريح	٥٤
أمره قريب قد طعن عليه	قريب الأمر في الحديث		الربيع بن سليمان بن عمر	٥٥

ضعيف			زكريا أبو يحيى كوكب الدم	٥٦
في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيدية			زياد بن المنذر أبو الجارود	٥٧
رأيت كتابه عتيقاً مسموعاً من ابن أبي عمير			زيد الزراد	٥٨
العبارة السابقة			زيد النرسي وزيد الزراد	٥٩
ضعيف	حديثه ليس بالنقي		سالم بن أبي سلمة الكندي	٦٠
ثقة		أسند عنه	سالم بن عبد الرحمن الاشل	٦١
ضعيف	يعرف وينكر	صحيح الحديث	سعد بن ظريف الحنظلي	٦٢
لا يعرف			سعد بن مسلم	٦٣

ضعيف	ضعيف		سعيد بن خيثم أبو معمر	٦٤
ضعيف	كان ضعيف في حديثه		سلمة بن الخطاب	٦٥
			سليم بن قيس الهلالي	٦٦
ضعيف	ثقة		سليمان بن داود المنقري	٦٧
ضعيف			سليمان بن زكريا الديلمي	٦٨
ضعيف			سليمان بن معلّى بن خنيس	٦٩
ضعيف			سليمان بن هارون النخعي	٧٠
ضعيف	لا بأس به		سهل بن أحمد بن عبد الله	٧١

ضعيف	ضعيف	ثقة في رجاله	سهل بن زياد الآدمي الرازي	٧٢
ضعيف			سهيل بن زياد ، أبو يحيى	٧٣
ضعيف	يعرف وينكر		شريف بن سابق التفليسي	٧٤
ضعيف			صالح بن أبي حماد الرازي	٧٥
ضعيف			صالح بن سهل الهمداني	٧٦
ضعيف			صالح بن عقبة بن أبي رنيحة	٧٧
ضعيف			صالح بن علي بن عطية	٧٨
ضعيف يجوز أن يخرج شاهداً	ثقة		صباح بن يحيى المزني	٧٩

ضعيف كانت له حال استقامة	كان صحيحاً ثم خلط	ضعيف	طاهر بن حاتم بن ماهويه	٨٠
كان في مذهبه ضعف			ظفر بن حمدون بن سداد	٨١
يلقي عليه الفاسد كثيراً			عبد الله بن عمر الغفاري	٨٢
ذكره الغلاة ورووا عنه	ثقة		عبد الله بن أيوب القمي	٨٣
ضعيف مرتفع القول			عبد الله بن بحر	٨٤
مرتفع القول			عبد الله بن بكير الارجاني	٨٥
ضعيف مرتفع القول	ضعيف		عبد الله بن الحكم الأرمني	٨٦
حديثه يعرف تارة وينكر أخرى	من شيوخ أصحابنا		عبد الله بن حماد ، أبو محمد	٨٧

ضعيف مرتفع القول لا يعأ به			عبد الله بن سالم الصيرفي	٨٨
ضعيف مرتفع القول			عبد الله بن عبد الرحمن	٨٩
كذاب ، غال ، ضعيف	ضعيف غال		عبد الله بن القاسم البطل	٩٠
ضعيف غال ، متهافت	كذاب ، غال	واقفي	عبد الله بن القاسم الحضرمي	٩١
كذاب ، وضاع للحديث			عبد الله بن محمد بن عمر	٩٢
ضعيف جداً لا يلتفت اليه	رمي بالضعف والغلو		عبد الرحمن بن أبي حماد	٩٣
ضعيف مرتفع القول	لم يكن في الحديث بذاك		عبد الرحمن بن أحمد	٩٤
روى عن أبي بصير وأبوه ثقة			عبد الرحمن بن سالم الاشل	٩٥

٩٦	عبيد الله بن كثير		طعن أصحابنا عليه	كان يضع الحديث مجاهرة
٩٧	عبيد الله بن العلاء المدني			
٩٨	عبيد بن عمر الكلابي			
٩٩	علي بن إبراهيم الهمداني			
١٠٠	علي بن أبي حمزة	واقفي	أحد عمد الواقفة	لعنه الله ، أصل الواقفة
١٠١	علي بن أحمد أبو القاسم	ضعيف	ضعيف	كذاب غال
١٠٢	علي بن أحمد العقيقي	في أحاديثه مناكير		
١٠٣	علي بن أحمد بن نصر			ضعيف

ضعيف			علي بن جعفر الهرمزاني	١٠٤
غال ضعيف	ضعيف جداً		علي بن حسان بن كثير	١٠٥
ضعيف	ضعيف جداً		علي بن العباس الجراذيني	١٠٦
ضعيف	ضعيف فاسد المذهب		علي بن عبد الله الخديجي	١٠٧
غال ضعيف	فاسد المذهب		علي بن عبد الله بن عمران	١٠٨
ضعيف	مضطرب الحديث		علي بن محمد بن جعفر	١٠٩
			علي بن محمد بن يسار	١١٠
حديثه يعرف وينكر			علي بن ميمون	١١١
	ثقة		عمار بن مروان الثوباني	١١٢

ضعيف	ضعيف		عمارة بن زيد الخيواني	١١٣
			عمر بن أذينة	١١٤
ضعيف جداً	حديثه يعرف وينكر		عمر بن توبة ، أبو يحيى	١١٥
ضعيف جداً			عمر بن ثابت بن هرمز	١١٦
لا يعرف			عمر بن المختار الخزاعي	١١٧
ضعيف	ضعيف جداً		عمرو بن شمر الجعفي	١١٨
ضعيف	لم يكن بذلك		عيسى بن المستفاد البجلي	١١٩
فسد مذهبه	قلّ ما روى حديثاً إلا شاذاً	غالٍ ملعون	فارس بن حاتم بن ماهويه	١٢٠
مجهول			الفتح بن زيد الجرجاني	١٢١

غالب كذاب		يرمى بالظلو	فرات بن أحنف	١٢٢
ضعيف	لم يكن بذاك		الفضل بن أبي قرّة التميمي	١٢٣
في مذهبه ارتفاع، والأغلب عليه الخير	كان ضعيفاً		القاسم بن الحسن بن علي	١٢٤
ضعيف			القاسم بن الربيع الصحاف	١٢٥
حديثه يعرف تارة وينكر أخرى	لم يكن بالمرضي		القاسم بن محمد الأصفهاني	١٢٦
ضعيف			القاسم بن يحيى بن الحسن	١٢٧
لا نعرفه			محبوب بن حكيم	١٢٨
لعنه الله تعالى ، أمره شهير			محمد بن أبي زينب	١٢٩

ضعيف			محمد بن أحمد الجاموراني	١٣٠
ضعيف	مضطرب		محمد بن أحمد بن خاقان	١٣١
ضعيف	ثقة مستقيم		محمد بن إسماعيل البرمكي	١٣٢
اتهمه القميون بالغلو وحديثه لا فساد فيه		ضعيف	محمد بن أورمة	١٣٣
ضعيف		يرمى بالتفويض	محمد بن بحر الشيباني	١٣٤
		.	محمد بن بكر بن عبد الرحمن	١٣٥
ضعيف	يعرف وينكر بين بين		محمد بن حسان الرازي	١٣٦

غال فاسد الحديث			محمد بن الحسن بن جمهور	١٣٧
ضعيف متهافت	ضعيف جداً فاسد المذهب		محمد بن الحسن بن شمون	١٣٨
غال ضعيف	ضعيف جداً		محمد بن الحسين بن سعيد	١٣٩
حديثه يعرف وينكر يروى عن الضعفاء	ضعيف في الحديث		محمد بن خالد البرقي	١٤٠
			محمد بن زياد	١٤١
في حديثه ضعف			محمد بن سالم أبي سلمة	١٤٢
ضعيف في حديثه مرتفع في مذهبه		يرمى بالغلو	محمد بن سليمان بن زكريا	١٤٣
ضعيف غال	ضعيف		محمد بن سنان أبو جعفر	١٤٤

		غال	محمد بن صدقة	١٤٥
أمره فاسد			محمد بن عبد الله الجعفري	١٤٦
وضاع كثير المناكير	ضعيف	ضعيف	محمد بن عبد الله بن المطلب	١٤٧
غال ضعيف كذاب	غال كذاب فاسد المذهب	ضعيف	محمد بن عبد الله بن مهران	١٤٨
حديثه يعرف وينكر		ضعيف	محمد بن علي بن إبراهيم	١٤٩
كذاب غال	ضعيف جداً		محمد بن علي بن إبراهيم	١٥٠
ضعيف كذاب			محمد بن القاسم المفسر	١٥١
ضعيف بن ضعيف	ضعيف		محمد بن فرات بن أحنف	١٥٢

١٥٣	محمد بن مصادف		ضعيف
١٥٤	محمد بن موسى بن عيسى	ضعفه القميون بالغلو	ضعيف
١٥٥	محمد بن يسار		
١٥٦	مصادف مولى أبي عبد الله		ضعيف
١٥٧	معلّى بن خنيس	ضعيف جداً	لا أرى الاعتماد على شيء من حديثه
١٥٨	معلّى بن راشد العمي		ضعيف غال
١٥٩	المعلّى بن محمد البصري	مضطرب الحديث والمذهب	يعرف حديثه وينكر ، ويروي عن الضعفاء
١٦٠	معمر بن خيثم		
١٦١	المفضل بن صالح الاسدي		ضعيف كذاب

ضعيف			موسى بن رنجويه الأرمني	١٦٢
ضعيف في مذهبه غلو	ضعيف		موسى بن سعدان الحناط	١٦٣
ضعيف جداً ، غال المذهب	ضعيف جداً		مياح المدايني	١٦٤
			يحيى بن الحسن بن جعفر	١٦٥
وضّاع	كان مضطرب		يحيى بن زكريا الترماشيري	١٦٦
ضعيف			يحيى بن محمد بن غليم	١٦٧
ضعيف	ثقة		يعقوب بن السراج الكوفي	١٦٨
ضعيف			يوسف بن السخت	١٦٩
			يوسف بن محمد بن زياد	١٧٠

١٧١	يوسف بن يعقوب الجعفي	ضعيف	ضعيف مرتفع القول
١٧٢	يونس بن بهمن		غالٍ خطّابي يضع
١٧٣	يونس بن ظبيان	ضعيف جداً	غالٍ وضّاع للحديث
١٧٤	أبو سميّة الصيرفي		
١٧٥	أبو طالب الأزدي		

ما اتفق عليه ابن الغضائري و النجاشي والطوسي (٢)

ت	أسماء الرواة	الطوسي	النجاشي	ابن الغضائري
١	أحمد بن الحسين بن سعيد	يرمى بالغلو	ينقل تضعيف القميين فقط	قال القميون كان غالباً وحديثه فيما رأيته سالم
٢	أحمد بن محمد بن سيار	ضعيف	ضعيف	ضعيف
٣	الحسن بن علي	غال	ضعفه أصحابنا	ضعيف
٤	طاهر بن حاتم بن ماهويه	ضعيف	كان صحيحاً ثم خلط	ضعيف كانت له حال استقامة
٥	عبد الله بن القاسم الحضرمي	واقفي	كذاب، غال	ضعيف غال، متهافت
٦	علي بن أبي حمزة	واقفي	أحد عمد الواقفة	لعنه الله، أصل الواقفة
٧	علي بن أحمد أبو القاسم	ضعيف	ضعيف	كذاب غال

فسد مذهبه	قل ما روى حديثاً الا شاذاً	غال ملعون	فارس بن حاتم بن ماهويه	٨
وضاع كثير المناكير	ضعيف	ضعيف	محمد بن عبد الله بن المطلب	٩
غال ضعيف كذاب	غال كذاب فاسد المذهب	ضعيف	محمد بن عبد الله بن مهران	١٠

والنسبة المئوية كالتالي ٥,٧%

ما أتفق عليه ابن الغضائري والنجاشي والتي لم يذكر الطوسي رأيه فيها (٣)

ت	أسماء الرواة	النجاشي	ابن الغضائري
١	أحمد بن محمد ، أبو عبد الله	ضعيف	ضعيف
٢	أمية بن علي القيسي	ضعفه أصحابنا	ضعيف
٣	بكر بن أحمد بن محمد	ضعيف	أمره مظلم
٤	جعفر بن محمد بن مالك	ضعيف	ضعيف
٥	بكر بن صالح الرازي	ضعيف	ضعيف
٦	الحسن بن راشد	ضعيف	ضعيف
٧	الحسن بن العباس بن حريش	ضعيف	ضعيف
٨	الحسن بن علي بن أبي حمزة	ينقل طعن ابن فضال فيه	ضعيف

ضعيف	رأيت أصحابنا يضعفونه	الحسن بن محمد بن يحيى	٩
فاسد المذهب	كان فاسد المذهب	الحسين بن حمدان الجنبلاني	١٠
ضعيف الرواية	ضعيف جداً	داود بن كثير بن أبي خالد	١١
أمره قريب ، قد طعن عليه	قريب الأمر في الحديث	الربيع بن سليمان بن عمر	١٢
ضعيف	ضعيف	سعيد بن خيثم ، أبو معمّر	١٣
ضعيف	كان ضعيفاً في حديثه	سلمة بن الخطاب	١٤
ضعيف مرتفع القول	ضعيف	عبد الله بن الحكم الأرمني	١٥
كذاب غالٍ ضعيف	ضعيف غالٍ	عبد الله بن القاسم البطل	١٦
ضعيف جداً ، لا يلتفت إليه	رمي بالضعف والغلو	عبد الرحمن بن أبي حماد	١٧

كان يضع الحديث مجاهرة	طعن أصحابنا عليه	عبيد الله بن كثير	١٨
غالٍ ضعيف	ضعيف جداً	علي بن حسان بن كثير	١٩
ضعيف	ضعيف جداً	علي بن العباس الجراذيني	٢٠
ضعيف	ضعيف فاسد المذهب	علي بن عبد الله الخديجي	٢١
ضعيف	ضعيف	عمارة بن زيد الخيواني	٢٢
ضعيف	ضعيف جداً	عمرو بن شمر الجعفي	٢٣
ضعيف متهافت	ضعيف جداً فاسد المذهب	محمد بن الحسن بن شمون	٢٤
غالٍ ضعيف	ضعيف جداً	محمد بن الحسين بن سعيد	٢٥
ضعيف غال	ضعيف	محمد بن سنان أبو جعفر	٢٦

كذاب غال	ضعيف جداً	محمد بن علي بن إبراهيم	٢٧
ضعيف بن ضعيف	ضعيف	محمد بن فرات بن أحنف	٢٨
ضعيف	ضعفه القميون بالغلو	محمد بن موسى بن عيسى	٢٩
يعرف حديثه وينكر ويروي عن الضعفاء	مضطرب الحديث والمذهب	المعلّى بن محمد البصري	٣٠
ضعيف في مذهبه غلو	ضعيف	موسى بن سعدان الحناط	٣١
ضعيف جداً غال المذهب	ضعيف جداً	مياح المدائني	٣٢
ضعيف مرتفع القول	ضعيف	يوسف بن يعقوب الجعفي	٣٣
غال وضاع للحديث	ضعيف جداً	يونس بن ظبيان	٣٤

والنسبة المئوية كالتالي ٢٠٪

الموارد التي يتفق فيها ابن الغضائري مع الطوسي والتي لم يذكر النجاشي رأيه فيها (٤)

ت	أسماء الرواة	ابن الغضائري	الطوسي
١	أبان بن أبي عياش	ضعيف	ضعيف
٢	محمد بن أورمة	أتهمه القميون بالغلو وحديثه لا فساد فيه	ضعيف
٣	محمد بن بحر الشيباني	ضعيف	يرمى بالتقويض
٤	محمد بن سليمان بن زكريا	ضعيف في حديثه مرتفع في مذهبه	يرمى بالغلو

النسبة المئوية كالتالي ٢٠,٢٨%

الموارد التي يذكر فيها رأي ابن الغضائري فقط (5)

ت	أسماء الرواة	ابن الغضائري
١	إبراهيم بن عبيد الله بن العلاء المدني	لا يعرف إلا بما ينسب إليه عبد الله بن محمد البلوي وما يسند إليه إلا.....
٢	أحمد بن مهران	ضعيف
٣	إسحاق بن عبد العزيز البزاز	يعرف حديثه تارة وينكر أخرى ويجوز أن يخرج شاهداً
٤	تميم بن عبد الله بن تميم القرشي	ضعيف
٥	جدره بن المغيرة الطائي	كان خطابياً في مذهبه، ضعيفاً في حديثه
٦	جعفر بن إسماعيل المنقري	غالياً كذاباً
٧	جعفر بن محمد بن مفضل	يروى عن الغلاة خاصة ، وما رأيت قط له رواية صحيحة ...
٨	جعفر بن معروف	في مذهبه ارتفاع ، وحديثه يعرف تارة وينكر أخرى

ضعيف في الحديث	جماعة بن سعد الجعفي الصايغ	٩
ضعيف جداً	الحسن بن علي بن زكريا البزوفري	١٠
ترحم عليه ابن الغضائري في ترجمة محمد بن أورمة	الحسن بن محمد بن بندار	١١
ضعيف جداً كذاب	الحسين بن علي بن زكريا	١٢
لا أعرفه إلا أنّ جعفر بن محمد بن مالك روى عنه أحاديث ...	الحسين بن مسكان	١٣
يعرف حديثه وينكر ، وأكثر تخليطه مما يرويه عن جابر ، وأمره مظلم	حميد بن شعيب الشعبي	١٤
غالباً في مذهبه ، ضعيف لا يلتفت إليه	خلف بن محمد بن أبي الحسن الماوردي	١٥
لا يؤنس بحديثه ، ولا يوثق به	دارم بن قبيصة بن نهشل	١٦
أمره مختلط	ذبيان	١٧

١٨	زكريا أبو يحيى كوكب الدم	ضعيف
١٩	زيد بن المنذر ، أبو الجارود الهمداني	—
٢٠	زيد الزرّاد	—
٢١	زيد النرسي وزيد الزرّاد	—
٢٢	سعد بن مسلم	لا يعرف
٢٣	سليمان بن زكريا الديلمي	كذاب غال
٢٤	سليمان بن معلى بن خنيس	ضعيف جداً
٢٥	سليمان بن هارون النخعي	كذاب النخع ضعيف جداً
٢٦	سهيل بن زياد أبو يحيى الواسطي	حديثه يعرف تارة وينكر أخرى ويجوز أن يخرَج شاهداً
٢٧	صالح بن أبي حماد الرازي أبو الخير	ضعيف
٢٨	صالح بن سهل الهمداني	غال كذاب وضاع للحديث لا خير فيه ولا في سائر ما يرويه

غال كذاب لا يلتفت إليه	صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان	٢٩
كان إخبارياً وهو ضعيف	صالح بن علي بن عطية الاضخم	٣٠
كان في مذهبه ضعف	ظفر بن حمدون بن سداد البادراني	٣١
يلقى عليه الفاسد كثيراً ويجوز أن يخرج شاهداً	عبد الله بن إبراهيم بن أبي عمر الغفاري	٣٢
ضعيف مرتفع القول	عبد الله بن الحر	٣٣
مرتفع القول	عبد الله بن بكير الارجاني	٣٤
ضعيف مرتفع القول لا يعباء به	عبد الله بن سالم الصيرفي	٣٥
ضعيف مرتفع القول له كتاب في الزيارات ما يدل على خبث عظيم	عبد الله بن عبد الرحمن الاصم المسمعي	٣٦
كذاب وضاع للحديث لا يلتفت الى حديثه ولا يعباء به	عبد الله بن محمد بن عمر بن محفوظ	٣٧
روى عن أبو بصير وأبوه ثقة	عبد الرحمن بن سالم بن عبد الرحمن	٣٨

ضعيف متهافت لا يلتفت إليه	علي بن أحمد بن نصر النديبيخي	٣٩
ضعيف	علي بن جعفر الهرزمداني	٤٠
حديثه يعرف وينكر ويجوز أن يخرج شاهداً	علي بن ميمون لقب أبو الأكراد	٤١
ضعيف جداً	عمرو بن ثابت بن هرمز	٤٢
ذكره الغلاة لا يعرف	عمر بن المختار الخزاعي	٤٣
الرجل مجهول والإسناد عنه مدخول	الفتح بن يزيد الجرجاني	٤٤
غال كذاب لا يرتفع به ولا يذكره	فرات بن أحنف	٤٥
ضعيف في حديثه غال في مذهبه لا التفات إليه ولا ارتفاع به	القاسم بن الربيع الصحاف	٤٦
ضعيف	القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد	٤٧
لا نعرفه	محبوب بن حكيم	٤٨

٤٩	محمد بن أبي زينب ، أبو الخطاب الاجزع	لعنه الله تعالى ، أمره شهير ، وأرى ترك ما يقول أصحابنا
٥٠	محمد بن أحمد الجاموراني	ضعفه القميون ، واستثنوا من كتاب نوادر الحكمة ما رواه وفي مذهبه ارتفاع
٥١	محمد بن الحسن بن جمهور	غالٍ فاسد الحديث لا يكتب حديثه ، رأيت له شعراً يحلل فيه ...
٥٢	محمد بن سالم بن أبي سلمة الكندي	في حديثه ضعف
٥٣	محمد بن عبد الله الجعفري	لا نعرفه إلا من جهة علي بن محمد صاحب الزيج ... فأمره فاسد
٥٤	محمد بن القاسم المفسر الاسترابادي	ضعيف كذاب
٥٥	مصادف مولى أبي عبدالله <small>عليه السلام</small>	ضعيف
٥٦	معلّى بن راشد العمّي	ضعيف غالٍ
٥٧	المفضل بن صالح أبو جميلة الاسدي	ضعيف كذاب يضع الحديث

ضعيف	موسى بن رنجويه ، أبو عمران الأرمني	٥٨
ضعيف	يحيى بن محمد بن غليم الجلي	٥٩
ضعيف مرتفع القول ، استثناء القميون من نوادير الحكمة	يوسف بن السخت	٦٠
غالٍ خطابي يضع	يونس بن بهمن	٦١

والنسبة المئوية كالتالي ٣٤.٨٪

الموارد التي لم يذكر فيها رأي ابن الغضائري مع ذكر رأي النجاشي
والطوسي (٦)

ت	أسماء الرواة	النجاشي	الطوسي
١	علي بن أحمد العقيقي ، أبو الحسن		مخط
٢	عمار بن مروان الثوباني	ثقة	
٣	محمد بن صدقة		غالٍ

والنسبة المئوية كالتالي ١.٧٪

الموارد التي لم يذكر رأي ابن الغضائري ولا غيره فيها (٧)

ت	أسماء الرواة	ت	أسماء الرواة
١	أحمد بن عبد الله بن سهل	١٠	محمد بن بكر بن عبد الرحمن
٢	أحمد بن محمد بن سعيد	١١	محمد بن زياد
٣	إسماعيل بن أبي زياد	١٢	محمد بن يسار
٤	خراش	١٣	معمر بن خيثم
٥	سليم بن قيس الهالبي	١٤	يحيى بن الحسن بن جعفر
٦	عبيد الله بن العلاء المدني	١٥	يوسف بن محمد بن زياد
٧	عبيد بن عمر الكلابي	١٦	أبو سمينة الصيرفي
٨	علي بن إبراهيم الهمداني	١٧	أبو طالب الأزدي
٩	عمر بن أذينة		

والنسبة المئوية كالتالي ٥,١%

نتائج المقارنات

النسبة المئوية	الموارد	ت
٥.٧%	ما أتفق عليه ابن الغضائري والنجاشي والطوسي	١
٢٠%	ما أتفق عليه ابن الغضائري والنجاشي والتي لم يذكر الطوسي رأيه فيها	٢
٢٨.٢%	ما أتفق عليه ابن الغضائري و الطوسي والتي لم يذكر النجاشي رأيه فيها	٣
٣٤.٨%	الموارد التي يذكر فيها رأي ابن الغضائري فقط	٤
١.٧%	الموارد التي لم يذكر فيها رأي ابن الغضائري مع ذكر رأي النجاشي والطوسي	٥
٩.٧١%	الموارد التي لم يذكر رأي ابن الغضائري ولا غيره فيها	٦
٣.٤%	ما اختلف فيه ابن الغضائري والطوسي	٧
٤.٥%	ما اختلف فيه ابن الغضائري والنجاشي	٨
٢٨.٣%	ما اختلف فيه ابن الغضائري معهما معاً	٩
٢٨.٥%	ما اتفق عليه ابن الغضائري والنجاشي وخالفهما الطوسي	١٠

مقارنات النسب

ت	موارد الاتفاق	موارد الاختلاف	موارد عدم اختلاف
١	%٥.٧	%٢.٤	%٣٤.٨
٢	%٢٠	%٤.٥	%١.٧
٣	%٢.٢٨	%٢.٨٣	%٩.٧١
٤	%٢.٨٥	—	—
المجموع	٣٠.٨٣	١٠.٧٣	٤٦.٢١

إلغات نظر :

١ - ومن خلال هذه النتائج يتضح عدم خروج الرجل عن المتعارف ، ولو لاحظنا اختلاف النجاشي مع الطوسي فس نجد النسبة إن لم تكن أكبر فهي ليست أقل ، وهكذا بقية الأعلام ، مع ملاحظة أن الكتاب أعد للضعفاء فمن الطبيعي أن نجد حشد التضعيفات في محلّ متقارب ممّا قد يوهم للوهلة الأولى أن الرجل مسارع للتضعيف ، لكن ذلك يزول بالتأمل.

٢ - هناك موارد غير واضحة الرأي ، كما لو قال له روايات وماشابه .

٣ - لا بدّ من الإشارة إلى أننا لسنا بصدد استخراج النسب والمقارنات بشكل دقيق ، وإنما المقصود توضيح المسألة لدفع شائبة الإشكال والاثام .

الهوامش

- (١) ديباجة فهرست الشيخ : « الطبعة الأولى » : ١ - ٢ وفي « الطبعة الثانية » : ٢٣ - ٢٤ .
- (٢) وهذا الاعتماد دليل الوثاقة ؛ إذ اعتماد الشيخ النجاشي - وهو الإمام البارز في هذا العلم - عليه في التوثيق والجرح لا يصح إلا مع قوله بوثاقته ، مع أن النجاشي لا يروي إلا عن ثقة ، كما هو مشهور وهو الصحيح ، مضافاً إلى ذكره بالمدح والاعتبار من قبل الكثير من العلماء .
- (٣) كما في ترجمته في رجال النجاشي تحت رقم ١٨٢ .
- (٤) رجال العلامة : ٣٥١ مؤسسة نشر الفقاهة .
- (٥) رجال العلامة : ٤٠٤ مؤسسة نشر الفقاهة .
- (٦) تعليقة الوحيد على منهج المقال : ٥١ .
- (٧) ترجمة رقم ٦ ، حسب ما استخرجناه من مجمع الرجال ، واثبتناه في رسالتنا التي نلنا بها درجة الماجستير .
- (٨) ترجمة رقم ١١ .
- (٩) ترجمة رقم ٤٢ .
- (١٠) ترجمة رقم ٥٩ .
- (١١) ترجمة رقم ٦٦ .
- (١٢) ترجمة رقم ٨٣ .
- (١٣) ترجمة رقم ٤٤ .
- (١٤) ترجمة رقم ١٢٤ .
- (١٥) ترجمة رقم ١٣٣ .
- (١٦) الفوائد الرجالية للخواجوي : ٣٠٧ . نقلاً عن الرسائل الرجالية للكلباسي ٢ : ٤٠٧ .
- (١٧) ترجمة رقم ١٣٣ ، محمد بن أورمة أبو جعفر القمي .
- (١٨) ترجمة رقم ٤ ، إبراهيم بن عبيد الله بن العلا المدني .
- (١٩) ترجمة رقم ٦ ، أحمد بن الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد بن مهران .
- (٢٠) ترجمة رقم ١٥٧ .
- (٢١) النجاشي : ترجمة رقم : ٨٦٥ .
- (٢٢) قاموس الرجال ، الشيخ محمد تقي التستري ١ : ٤٠٥ .
- (٢٣) تعليقة الوحيد على منهج المقال : ٥١ .

الإرث بالولاء

□ الشيخ : خالد الغفوري

قال سبحانه وتعالى : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً ﴾ (١) .

المقدمة :

يبدو أنّ هذه الآية لها نحو ارتباط بما قبلها من الآيات :

فيحتمل أنّها مرتبطة بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ... ﴾ (٢) .

ووجه الارتباط هو أنّه تعالى بعد أن نهى عن أن يتمنّى الانسان مال غيره قضى في هذه الآية موضوعة البحث بأنّ لكلّ إنسان ورثة فلينتفع وليقتنع كلّ واحد بما قسم الله له من الميراث ، ولا يتمنّ مال غيره ، كما قد يستفاد ذلك من القرطبي (٣) .

وقيل : إنّ هذه الآية مرتبطة بالآيات التي تحدّثت عن تفاصيل الإرث ، فإنّها أجملت ما فصلته تلك الآيات من أحكام الإرث (٤) .

وقبل البدء ببحث الآية يجدر بيان أمرين :

الأمر الأول : توضيح المعنى الاجمالي للآية ؛ وذلك ضمن النقاط التالية :

١ - طبقاً لأكثر الاتجاهات في فهم الآية فإن المقطع الأول منها ناظر إلى أصل تشريع الإرث وتوريث الورثة إجمالاً ، فكأنه يريد بالـ ﴿ الْمَوَالِي ﴾ الورثة (٥) : إذ من المعلوم أنّ لكل فرد من أفراد الانسان أقارب وأرحاماً يحيطون به كإحاطة الإكليل بالرأس ، كالأبَاء والأجداد والأخوة والأخوات والأعمام والأخوال وأولادهم .

والآية الشريفة ترشد الناس إلى إعطاء كل ذي نصيب نصيبه من الإرث ، فقد جعل الله تعالى لكل مولى من موالى الانسان حقاً ونصيباً مما تركه قريبه .

٢ - ولكن يظهر الخلاف الشديد في بيان المراد بالمقطع الثاني من الآية وهو قوله : ﴿ الَّذِينَ عَقَدْتْ أَيْمَانُكُمْ ... ﴾ ، كما سيتضح في ذكر الاحتمالات والأقوال في ذلك .

٣ - وبناءً على بعض الاتجاهات تكون الآية غير متمخضة في بيان حكم الإرث ، بل أشارت أيضاً إلى لزوم الوصية لطائفة من الأصناف من غير الورثة كالمتبنّى أو الحليف .

٤ - وعلى هذه الاتجاهات تكون الآية محكمة غير منسوخة ، أو كون النسخ نسبياً غير مطلق ، غير أنها بيّنت هنا أموراً عامة من باب ضرب القاعدة الكلية تاركة تفصيل الأحكام إلى بيانات أخرى .

وقد أكّدت الآية على لزوم إيتاء وإعطاء النصيب من الإرث لمستحقه وهم الموالى أي الورثة ، أو إنّ الأمر منصبّ على الأخير فحسب ، أي : ﴿ الَّذِينَ عَقَدْتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ ، وربما يوجّه التخصيص به ؛ لاحتمال الامتناع عن دفع الحق إليه .

٥ - في حين نحت بعض الآراء إلى كون الآية بصدد تشريع مرحلي ومؤقت في أوائل الاسلام ، ثم ألغي هذا التشريع بعد أن نسخه نص آخر على اختلاف في تحديد الناسخ .

٦ - وقد ختمت هذه الآية بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴾ فَإِنَّ اللَّهَ سبحانه هو الرقيب الذي يعلم بكافة الامور جليها وخفيها والمطلع على جميع الخصوصيات ، فهو عالم بجميع الأشياء ، حاضر لا يغيب عنه شيء ، فيعلم من آتى الوارثين حقهم ومن منعهم ، فلا تخونهم نصيبهم الذي كتبه الله عزّ وجلّ لهم ، كما أنّه مطلع على العهود والمواثيق ، فالآية فيها وعد للمطيعين ووعيد للعاصين وفيها حثّ للالتزام بالأحكام وتحذير من عدم الالتزام وأكل حقوق الآخرين ؛ فإنّ النفس ميّالة بشهواتها لذلك .

الأمر الثاني : تحليل بعض المفردات الواردة في هذا النص :

١ - ﴿ لِكُلِّ ﴾ جَارٌّ ومجرور متعلّق بـ ﴿ جَعَلْنَا ﴾ قدّم عليه اهتماماً بالتعميم^(٦) ، (كلّ) في كلام العرب معناها الاحاطة والعموم ، فإذا جاءت مفردة من دون إضافة لا بدّ أن يكون في الكلام حذف عند جميع النحويين ؛ فإنّ التنوين في ﴿ لِكُلِّ ﴾ تنوين العوض ، أي عوض عن المضاف إليه ، ولا تأتي مفردة ، وتقدير الحذف فيه عدّة احتمالات :

الأول : لكلّ أحد جعلنا موالى^(٧) .

الثاني : لكلّ واحد منكم ذكراً أو انثى^(٨) ؛ لتقدّم ذكر الصنفين - الرجال والنساء - في الآية التي سبقت هذه الآية . والمعنى : ولكلّ صنفى الرجال والنساء أولياء يرثونهم بمقتضى قانون الأقربية^(٩) .

الثالث : لكلّ ميّت جعلنا موالى ووراثاً ممّا ترك ، على أنّ (من) صلة ﴿ مَوَالِيَّ ﴾ أو للتعدية ^(١١٠) ؛ لأنّهم في معنى الوارث ^(١١١) .

الرابع : لكلّ إنسان موروث جعلنا ورثة للمال الذي ترك .

الخامس : لكلّ قوم جعلناهم موالى نصيب ^(١١٢) . وعليه يكون (لكلّ قوم) خبر ، و (جعلناهم موالى) صفة لـ (قوم) ، والمبتدأ محذوف تقديره (نصيب ممّا ترك الوالدان) ^(١١٣) ، وضمائر الجميع تعود الى ﴿ مَوَالِيَّ ﴾ وقيل : فيه تكلف ^(١١٤) .

السادس : لكلّ تركة - أو مال - جعلنا موالى، أي وراثاً يرثونها ويحوزونها وهم أولى بها ، فيكون قوله تعالى : ﴿ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ بياناً لـ ﴿ كُلٌّ ﴾ مع الفصل بينهما بالعامل ، وهو غير ضائر ^(١١٥) . وعليه يكون (لكلّ تركة - أو مال -) متعلّق بـ ﴿ جَعَلْنَا ﴾ بمعنى خلقنا ، أو مفعول ثانٍ لـ ﴿ جَعَلْنَا ﴾ بمعناها الحقيقي ، وقوله : ﴿ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ ﴾ بيان (كلّ مال) وحال منه ^(١١٦) .

السابع : أنّ لكلّ صنف من أصناف التركة وارثاً ، وسيأتي بيانه والمناقشة فيه .

٢ - ﴿ جَعَلْنَا ﴾ فعل وفاعل و ﴿ مَوَالِيَّ ﴾ مفعول به ، وتكون ﴿ جَعَلْنَا ﴾ بمعنى (خلقنا) ، ويحتمل كون ﴿ جَعَلْنَا ﴾ بمعناها الحقيقي و ﴿ مَوَالِيَّ ﴾ مفعول أوّل و ﴿ لِكُلِّ ﴾ مفعول ثانٍ له متعلّق بـ (جعل) أو بمقدّر تقديره (حاصل) ^(١١٧) ، ويحتمل كون ﴿ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ ﴾ صفة لـ ﴿ لِكُلِّ ﴾ ، والضمير الراجع إليه محذوف . والكلام مبتدأ وخبر ^(١١٨) .

٢ - ﴿ مَوَالِي ﴾ جمع مولى ، من الوَلِي وهو الاتصال بالشيء من غير فاصل والقرب لجهة من الجهات : من حيث المكان ، ومن حيث النسبة ، ومن حيث الدين ، ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد (١٩) .

وتختلف درجات القرب وأسبابه (٢٠) .

قال القرطبي : « اعلم أنّ المولى لفظ مشترك يطلق على وجوه : فيسمى المعتق مولى والمعتق مولى . ويقال : المولى الأسفل والأعلى أيضاً . ويسمى الناصر المولى ... ويسمى ابن العم مولى . والجار مولى » (٢١) ، وذكر أنّه يطلق على العصبه أيضاً .

وزهب بعض المحققين إلى أنّ ما ذكر من معان عديدة للمولى لا يقتضي كون لفظ (المولى) من المشترك كما ادّعاه جماعة ، بل إنّ هذه المعاني عبارة عن مصاديق لمعنى واحد ، يقال : « ويراد به الولي من ولي الشيء يليه ولاية ، وهو الاتصال بالشيء من غير فاصل ، وبهذه العناية تستعمل في مصاديق متعدّدة - فلا يكون من المشترك كما ادّعاه جمع - كالسيد والمعتق والمعتق لقرب أحدهما من الآخر واتصاله به وولايته عليه ، والناصر لولايته على المنصور واتصاله به ، وابن العمّ لقربه واتصاله بابن العمّ وغير ذلك . وقد وردت هذه المادّة في القرآن الكريم في أكثر من مئة وخمسين موضعاً » ثم قال : « والمراد به في المقام : الأولى بالميراث ؛ وهم الذين وردت أسماؤهم فيما بعد ؛ لأنّهم اولوا الأرحام الذين بعضهم أولى ببعض » (٢٢) .

و (مولى) وزن (مفعِل) ، وهو إمّا يكون صفة ، فيكون مصدراً ميمياً ، أو اسم مكان أريد به الشخص المتلبّس بالصفة ؛ لتمكّنها وقرارها في موصوفها ،

ومثل ذلك شائع (٢٣) .

وهو والولي بمعنى ، كل واحد منهما يقال في معنى الفاعل أي : المُوَالِي ، وفي معنى المفعول أي : المُوَالَى (٢٤) ، وحاصل المعنى : إنّه الأقرب من غيره للمتوفى في الميراث . وقيل المولى : الأولى (٢٥) ، أي الأولى بالشخص المتوفى في الميراث ، كما عن السدي ، أو الأولى بالشيء (٢٦) .

واستدل له بما يلي (٢٧) :

١ - قوله تعالى : ﴿ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴾ (٢٨) أي وارثاً يرثني وأولى بي من غيره .

٢ - الموثق عن زرارة قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « ﴿ وَكُلُّ جَعَلْنَا مَوَالِيٍّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ قال : إنّما عنى بذلك أولي الأرحام في المواريث ، ولم يعن أولياء النعمة ، فأولاهم بالميت أقربهم إليه من الرحم التي تجرّه إليها » (٢٩) .

ومهما يكن من أمر فقد فسرت ﴿ المَوَالِيَّ ﴾ عند الجلّ - إن لم نقل الكلّ - بالورثة .

هذا ، وقد قرأ مجاهد (موال) بحذف الياء وتنوين اللام .

٤ - ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾ (من) للابتداء - أي من أجل ما ترك - متعلّق بالموالي ؛ كأنّ الولاية نشأت من المال ، أو متعلّقة بمحذوف تقديره (يرثون أو يؤتون ممّا ترك أو تكون (من) بيانية ، أي بيان لـ ﴿ لِكُلِّ ﴾ مع الفصل بينهما بالعامل (٣٠) ، أو تكون (من) صلة ﴿ مَوَالِيٍّ ﴾ ؛ لأنّهم في معنى الوارث (٣١) ، أو تكون (من) للتعدية (٣٢) . ومفعول ﴿ تَرَكَ ﴾ ضمير مقدر يعود الى ﴿ مَا ﴾ الموصولة أو الموصوفة (٣٣) .

وماترك : هو المال الذي تركه الميت المورث^(٣٤) ، أي : التركة .

وفاعل ﴿ تَرَكَ ﴾ ضمير مستتر يعود لـ ﴿ لِكُلِّ ﴾^(٣٥) .

٥ - ﴿ الْوَالِدَانِ ﴾ خبر لمبتدأ محذوف تقديره : (وهم) . قال الكاظمي : « وفي ترك ضمير ﴿ لِكُلِّ ﴾ و ﴿ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ تفسير ؛ كأنه قيل : الموالى من هم ؟ فقيل : الولدان والأقربون »^(٣٦) .

ونوقش بخروج الأولاد : فَإِنَّ ﴿ الْأَقْرَبُونَ ﴾ لا يتناولهم كما لا يتناولهم ﴿ الْوَالِدَانِ ﴾^(٣٧) .

وقال الجرجاني : « ﴿ الْوَالِدَانِ ﴾ خبر لمبتدأ محذوف لبيان الـ ﴿ مَوَالِي ﴾ ، وبناءً على ذلك يكون تقدير ضمائر الجمع في ﴿ آتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ﴾ يعود على ﴿ الْوَالِدَانِ ﴾ وما عطف عليه »^(٣٨) .

ويحتمل كون الضمير في ﴿ آتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ﴾ راجعاً إلى الموالى ، أي فاتوا كلاً نصيبه من الميراث^(٣٩) .

ويحتمل كون ﴿ الْوَالِدَانِ ﴾ فاعلاً للفعل ﴿ تَرَكَ ﴾^(٤٠) .

٦ - ﴿ الْأَقْرَبُونَ ﴾ أقرب الأقارب بحسب مراتب القرب ؛ لكونه المتبادر من اللفظ ، ولأنه المقرر شرعاً^(٤١) .

وصرح بـ ﴿ الْوَالِدَانِ ﴾ مع أنهم داخلون في ﴿ الْأَقْرَبُونَ ﴾ اهتماماً بشأنهم ولبيان كونهم في المرتبة الأولى^(٤٢) .

٧ - ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ مبتدأ تضمّن معنى الشرط خبره ﴿ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ﴾ ، ويجوز نصبه على شريطة التفسير . والخطاب للموالى^(٤٣) .
والإيمان هنا جمع يمين : اليد وهي مقابل اليسار ؛ لأنهم كانوا عند العهد

يمسحون اليمنى باليمنى . وهذا من باب إسناد الفعل إلى آله (٤٤) ، أو لأنها هي التي تعطى عادة عند العهد ، فأطلق المحلّ على الحال ، وقيل : لأنّ دأبهم في المعاهدات المصافحة لا في خصوص عقد الحلف وضمن الجريمة (٤٥) ، كما سوف تأتي الإشارة لذلك .

وقيل : جمع يمين : الحلف ، فيكون من باب إسناد الفعل إلى سببه (٤٦) .

وعلى أيّة حال فالتعبير مجاز .

والمفعول في جميع القراءات محذوف ، وتقديره : عهدهم أو مولويتهم ونحو ذلك .

والعقد مقابل الحلّ ، أي : الشدّ .

وبهذا المعنى استعمله الشارع ، أي : إحكام الاتفاق ، وتحقّق كلّ عقد بما يتناسب مع موضوعه وظرفه الخاص به ، فعقد الزوجية يتمّ بالإيجاب والقبول ، وعقد البيعة مع الرسول والإمام له تحقّق خاص ، وعقد ضمان الجريمة كذلك ، بل والعقد يمكن أن يكون من أنحاء العقد (٤٧) .

وقيل : العقد بمعنى الإيجاب والقبول خاصة ، و (الواو) إمّا عاطفة (٤٨) أو استئنافية (٤٩) .

هذا ، وقد قرأ حمزة من رواية علي بن كُبشة ومبشّر بن عبيد وأم سعد بنت سعد بن الربيع والمطوعي (عَدَّت) بتشديد القاف ، ومعناه التوكيد والتغليظ .

والمشهور عن حمزة (عَدَّت) مخفّفة القاف ، وهي قراءة عاصم والكسائي . قال القرطبي : « وهي قراءة بعيدة ؛ لأنّ المعاهدة لا تكون إلّا من اثنين فصاعداً ، فبابها فاعل . قال أبو جعفر النخّاس : وقراءة حمزة تجوّز على

غموض في العربية ، يكون التقدير فيها : والذين عقدتهم أيمانكم الحلف .
وتعدى إلى مفعولين ، وتقديره : عقدت لهم أيمانكم الحلف ، ثم حذفت اللام ،
مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا كَأُولِهِمْ ﴾ أي كالوا لهم ، وحذف المفعول الثاني ،
كما يقال : كَلْتِكَ ، أي كلتُ لك بُرّاً ، وحذف المفعول الأول ؛ لأنّه متصل في
الصلة « (٥٠) .

وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وابن عباس وأبو جعفر ويعقوب
(عاقدت) بألف (٥١) .

والقراءتان الأولى والثانية من (العقد) ، والثالثة من (المعاقدة) (٥٢) .

البحث الفقهي للنص : وقد عقدنا البحث في عدة نقاط :

أولاً - في المقطع الأول : وهو قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ عدة احتمالات :

الاحتمال الأول : المراد : ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون ، أو لكل
مال من الأموال التي تركها الوالدان والأقربون جعلنا موالى - أي ورثة - يرثونه
ويحوزونه (٥٣) . وعليه يكون ﴿ لِكُلِّ ﴾ متعلقاً بـ ﴿ جَعَلْنَا ﴾ و ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾
صفة المضاف إليه . والكلام جملة واحدة (٥٤) .

ونوقش : بأنه يقتضي أن لكل صنف من أصناف التركة وارثاً ، وهو غير
صحيح ؛ لأنّ الوراث مشتركون في كل جزء من كل صنف من التركة (٥٥) ؛
فالتعدد هنا تعدد باعتبار من ترك (٥٦) ، وليس باعتبار ما ترك .

الاحتمال الثاني : المراد : أن لكل قوم جعلناهم موالى نصيباً مما
ترك الوالدان والأقربون (٥٧) . فيكون في الكلام مبتدأ محذوف ، ويكون

قوله : ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾ صفة ذلك المبتدأ ، وقوله ﴿ لِكُلِّ ﴾ خبره ، والكلام جملة واحدة (٥٨) .

ونوقش : بأنّ الوالدين والأقربين هم الوراث لا الموتى : بدليل أنّه عطف عليهم ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ وهم الوراث ، لأنّه قال بعده : ﴿ فَأَتَوْهُمْ نَصِيحَهُمْ ﴾ (٥٩) .

الاحتمال الثالث : المراد : جعلنا لكلّ إنسان موروث موالى يرثونه من المال الذي ترك (٦٠) .

وهنا تمّ الكلام ، ويكون قوله تعالى : ﴿ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ جواباً عن سؤال مقدّر نشأ من الجملة السابقة ، كأنّه قيل : ومنّ الوارث ؟ فقيل : الوالدان والأقربون ، أو قيل : ومن هذا الانسان الموروث ؟ فقيل : الوالدان والأقربون ، فالوالدان والأقربون إمّا أن يكونوا الوارثين أو المورثين ، وعلى كلّ حال فالكلام جملتان (٦١) .

ونوقش : في الشقّ الأول - وهو كون الوالدين والأقربين هم الوراث - : بأنّ مقتضى ذلك خروج الاولاد : فإنّ ﴿ الْأَقْرَبُونَ ﴾ لا يتناولهم كما لا يتناولهم ﴿ الْوَالِدَانِ ﴾ (٦٢) ، كما هو واضح .

الاحتمال الرابع : المزاد : ولكلّ إنسان وارث ممّن تركهم الوالدان والأقربون جعلنا موروثين ، فالجارّ والمجرور في قوله : ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾ متعلّق بمحذوف صفة للمضاف إليه ، و ﴿ مِمَّا ﴾ بمعنى (من) ، والكلام جملة واحدة (٦٣) .

الاحتمال الخامس : المراد : العصبية ، قاله مجاهد (٦٤) . واختاره الجصاص (٦٥) ، وقال ابن العربي : « وهذا صحيح لقوله بعد ذلك : ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾

الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴿٦٦﴾ ، وليس بعد الوالدين والأقربين إلاّ العصبه ، ويفسّره ويعضده حديث النبي ﷺ : « ألقوا الفرائض بأهلها ، فما أبقت الفرائض فلاؤلى عصبه ذكر » (٦٦) « (٦٧) .

وتابعهما السائس واعتبره الأليق بهذه الآيه الكريمة ، ثم أيده بما روي عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال : « أنا أولى الناس بالمؤمنين ، من مات وترك مالا فماله للموالي العصبه ، ومن ترك كلاً أو ضياعاً فأنا وليّه » (٦٨) (٦٩) .
ويلاحظ عليه :

أنّ هذا التفسير بالرغم من أنّه لا يخالف الظاهر بيد أنّه ليس أليق بالآيه كما ذكر ، بل هناك معنى أكثر انسجاماً مع الآيه وهي الاحتمالات التي فسّرت الآيه بما يحقق الشمول للأفراد الذي دلّ عليه قوله : ﴿ لِكُلِّ ﴾ ، ومجرد وجود حديث دلّ على توريث العصبه لا يدلّ على أنّ ذلك هو المراد بالآيه ما لم يكن الحديث ناظراً لها وبصدد تفسيرها .

ثم إنّ أبا بكر الجصاص قد أوضح المراد بالعصبه بقوله : « هم الرجال الذين تتصل قرابتهم إلى الميت بالبنين والآباء ، مثل الجدّ والاخوة من الأب والأعمام وأبنائهم ، وكذلك من بعدّ منهم بعد أن يكون الذي يصل بينهم البنون والآباء ، إلاّ الأخوات فإنّهنّ عصبه مع البنات خاصة ، وإنّما يرث من العصبات الأقرب فالأقرب ، ولا ميراث للأبعد مع الأقرب ، ولا خلاف أنّ من لا يتصل نسبه بالميت إلاّ من قبل النساء أنّه ليس بعصبه » .

ثم قال : « ومولى العتاقة عصبه للعبد المعتق ولأولاده ... وإنّما صار مولى العتاقة عصبه بالسنة ، ويجوز أن يكون مراداً بقوله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ ﴾ إذ كان عصبه ويعقل عنه كما يعقل عنه بنو أعمامه » (٧٠) .

الاحتمال السادس : المراد : مولى العتاقة ، كما احتمله الجصاص (٧١) .
 وربما يستشف من كلمات بعض حيث عقد بحثاً حول ولاء العتق انطلاقاً من
 إمكانية استعمال المولى في المعتق والمعتق (٧٢) ، وعليه فربما يقال : بأن الآية
 ناظرة إلى بيان حكم الوراثة السببية ، فصدرها ناظر إلى ولاء العتق وفقرتها
 الثانية ناظرة إلى ولاء ضامن الجريرة أو الزوج والزوجة .

لكن هذا الاحتمال لم نعثر على من قواه في كلمات أحد من المحققين : إذ
 أنهم صرحوا بأن دخول مولى العتاقة في العصبية بالسنة ، وأيضاً إنه لا
 ينسجم مع ظاهر الآية إطلاقاً ، كما هو واضح : سيما مع لحاظ التعميم في قوله
 تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ ۙ ﴾ .

أجل ، هناك من جعل المولى المنعم بالعتق في حكم القريب ، لقوله ﷺ :
 « الولاء لحمة كلحمة النسب » (٧٣) ، وكان الولاء ابوة : لأنه أوجد المنعم عليه
 بالعتق حكماً ، كما أوجد الأب ابنه بالوطء حسناً (٧٤) . ولعل مراده أنه يدخل
 حكماً في الأقربين ، لا الموالي .

ثانياً - ما هو المراد بـ ﴿ أَوْلَادَانَ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ ؟

١ - المراد بالوالدين : المباشرين ، وهما الأم والأب دون الجدّ والجدّة ؛
 للتبادر ، كما يحتمل إرادة ما يشمل الأجداد (٧٥) .

٢ - وأما تحقيق القرابة فمبحوث لدى دراستنا لبعض نصوص الإرث .

ثم إن عنوان ﴿ الْأَقْرَبُونَ ﴾ في الآية الكريمة فيه إشعار أو دلالة على أن
 الأقرب أولى (٧٦) . ومن ذلك يمكن استفادة قاعدة أن الأقرب يمنع الأبعد .

ثالثاً - في المقطع الثاني وهو قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانَكُمْ فَأَتَوْهُم
 نَصِيْبُهُمْ ﴾ عدة احتمالات أو أقوال :

الاحتمال الأول : أنهم الحلفاء ، وهم موالي الموالة ، فقد كان الرجل في الجاهلية يعاقد الرجل فيقول : دمي دمك ، وحربي حرك ، وسلمي سلمك ، وترثني وأرثك ، وتعقل عني وأعقل عنك ، فيكون للحليف السدس من مال حليفه ، وعلى هذا فالجملة مقطوعة عما قبلها ، والواو استئنافية ، وليست عاطفة ، والمعنى : والحلفاء آتوهم نصيبهم من الإرث ، وهو السدس ، فأقرهم الاسلام عليه في البدء ، ثم نسخ ذلك - مطلقاً أو على بعض الوجوه ^(٧٧) - بقوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ ^(٧٨) أو بغير ذلك من الآيات ، كما سيأتي تفصيل ذلك . وحكي عن الشافعي دعوى النسخ ^(٧٩) .

وبناءً على قبول دعوى النسخ يبرز اتجاهان :

الاتجاه الأول :

كون النسخ غير مطلق ، فالإرث بضمان الجريرة باق ، لكن على بعض الوجوه والشروط لا مطلقاً ^(٨٠) ، وستأتي الإشارة إلى تلك الشروط بصورة إجمالية .

قال الشهيد الثاني : « هذا العقد كان في الجاهلية يتوارثون به دون الأقارب فأقرهم الله تعالى في صدر الاسلام عليه ، وأنزل فيه قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ﴾ ، ثم نسخ بالاسلام والهجرة ، فإذا كان للمسلم ولد لم يهاجر ورثه المهاجرون دون ولده ^(٨١) ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ﴾ ^(٨٢) ، ثم نسخ بالتوارث بالرحم والقرباة ، وأنزل الله تعالى فيه آيات الفرائض وقوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ ... ^(٨٣) .

وقد روي عن النبي ﷺ أَنَّهُ خَاطَبَ يَوْمَ الْفَتْحِ فَقَالَ : « مَا كَانَ مِنْ حَلْفٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَتَمَسَّكُوا بِهِ ، فَإِنَّهُ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً ، وَلَا تَحْدِثُوا حَلْفًا فِي الْإِسْلَامِ » (٨٤) .

وَاسْتَدَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى مَشْرُوعِيَّتِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٨٥) وَنَحْوِهِ مِنَ الْآيَاتِ (٨٦) .

وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ وَزُفَرٍ وَمُحَمَّدٍ إِذَا أَسْلَمَ رَجُلٌ عَلَى يَدِ رَجُلٍ وَتَعَاقَدَا عَلَى أَنْ يَتَعَاقَلَا وَيَتَوَارِثَا صَحَّ (٨٧) ، وَلَمْ يَنْفَسَخِ الْمِيرَاثُ عِنْدَ فَقْدِ الْأَقْرَبِينَ وَالْمَوْلَى ، بَلْ يَتَعَلَّقُ الْمِيرَاثُ بِالْمَعَاقِدَةِ عِنْدَ عَدَمِ الرَّحْمِ وَالْوَلَاءِ ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ ذَوِي الْأَرْحَامِ أَوْلَى ، فَإِذَا لَمْ يَكُونُوا بَقِيَ عَلَى حُكْمِ آيَةِ (٨٨) .

وَمَهْمَا يَكُنْ مِنْ أَمْرٍ فَبِنَاءً عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ مِثْلِ هَذَا الْعَقْدِ يَنْفَتَحُ الْبَحْثُ فِي بَعْضِ الْجِهَاتِ : نَظِيرٌ : صِيغَةُ هَذَا الْعَقْدِ ، وَحُكْمُهُ مِنْ حَيْثُ اللَّزُومُ وَالْجَوَازُ ، وَشُرُوطُ الْمُتَعَاقِدِينَ ، وَمَقْدَارُ مَا يُوْرَثُ بِهِ ، وَهَلْ يَتَعَدَّى الْإِرْثُ بِهَذَا الْوَلَاءِ مِنَ الضَّامِنِ إِلَى أَقْرَابِهِ وَوَرِثَتِهِ أَوْ لَا ؟

كَمَا أَنَّهُ وَقَعَ الْبَحْثُ فِي رَتْبَةِ هَذَا السَّبَبِ ، فَقَدْ اخْتَارَ الْإِمَامِيَّةُ أَنَّهُ مُتَأَخَّرٌ عَنِ الْإِرْثِ بِالنَّسَبِ وَالْوَلَاءِ الْعَتَقِ ، فَلَا يَرِثُ ضَامِنُ الْجَرِيرَةِ إِلَّا مَعَ فَقْدِ كُلِّ مَنْسَبٍ وَارِثٍ - مِنْ الطَّبَقَاتِ الثَّلَاثِ - وَمَعَ فَقْدِ كُلِّ مَنْعَمٍ وَارِثٍ . وَيَجْتَمِعُ مَعَ الزَّوْجِيَّةِ ، فَيَرِثُ مَعَهُ الزَّوْجَ وَالزَّوْجَةَ نَصِيْبَهُمَا الْأَعْلَى . وَهُوَ مَقْدَمٌ عِنْدَهُمْ عَلَى وِلَاءِ الْإِمَامَةِ ، فَإِذَا فَقْدَ ضَامِنَ الْجَرِيرَةِ يَرِثُ الْإِمَامُ (٨٩) .

وَيُوجِبُ هَذَا الْإِتِّجَاهُ مَشْكَلَةٌ صَعْبَةٌ ، فَمَا هُوَ الْمُرَادُ بِعَدَمِ كَوْنِ النَّسَخِ مُطْلَقًا ؟

إِذِ الْمَتْرَاءُ لِلذَّهْنِ بِدَوِّ أَنْ الْأَمْرَ يَدُورُ بَيْنَ خِيَارَيْنِ لَا ثَالِثَ لِهَمَا :

إما قبول فكرة النسخ في المقام أو رفضها .

أجل ، يمكن أن نطرح عدّة وجوه محتملة انتصاراً لفكرة النسخ الجزئي ، وهي :

الوجه الأول : إرجاع فكرة النسخ النسبي أو الجزئي إلى التخصيص ، لكن هذه المحاولة غير ناجحة ؛ باعتبار أنّ تصوير التخصيص بالشكل الذي تقدّم لا يمكن استفادته من جميع الآيات التي ادّعي كونها ناسخة .

الوجه الثاني : أنّ المراد كون التخصيص سببه السنّة ، ولكن معنى ذلك هو رفض لفكرة النسخ المطلق أو النسبي مادام تحديد دلالة النص القرآني تتم وفق ذلك على ضوء السنّة ، وليست على أساس نص قرآني آخر حتى يبحث عن كيفية الجمع الدلالي بينهما .

وعلى أيّة حال يبدو عدم إمكان الجمع بين فكرة النسخ للآية وبين دلالتها على الإرث بضمان الجريرة ولو مع قيود خاصة .

وقد التفت المحقق الكاظمي إلى هذه المشكلة فقال : « وكيف كان فلا دلالة فيه - أي قوله تعالى - على نفي ضمان الجريرة على الوجه الذي يقوله أصحابنا وهو إرثه مع عدم المناسبات والمسباب ؛ فإنّ الوجه الأول اقتضى إعطاء الوارث له السدس ، وهو غير ما نقوله . ولا على إثباته ، بل هو معلوم من خارج كالأخبار » (٩٠) .

الوجه الثالث : وهو احتمال متصيّد من كلمات بعضهم ربّما يمكن على ضوئه توجيه فكرة النسخ الجزئي ، وذلك من خلال بيان انتفاء الحكم لوجود مانع ، أي إنّ بعض الآيات بيّنت بعض الورثة الذين هم أولى من غيرهم ، فوجودهم يمنع الغير من الإرث ، ومع انتفائهم يرتفع المانع فيرث ، أي إنّ

مقتضي الإرث حاصل ، ولكن لا يؤثر في حال وجود المانع ، فأولوا الأرحام
يقدمون على الحليف أو المهاجر ، ومع انتفائهم فالحليف والمهاجر يرثان ، قال
الجصاص : « وهذا عندنا ليس بمنسوخ ، وإنما حدث وارث آخر هو أولى منهم ،
كحدوث ابن لمن له أخ يخرج الأخ من أن يكون من أهل الميراث ، إلا أن الابن
أولى منه ، وكذلك اولوا الأرحام أولى من الحليف ، فإذا لم يكن رحم ولا عصبه
فالميراث لمن حالفه وجعله له » (٩١) .

وهذا وجه فنيّ ودقيق .

الاتجاه الثاني :

كون النسخ مطلقاً ، فلا إرث بضمان الجريمة ، وهو المنسوب للشافعي (٩٢) .

ولا بدّ من البحث هنا عن تحديد النصّ الناسخ ما هو ، وفي ذلك عدة آراء :

١ - قيل : هو قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ
وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ
آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا ﴾ (٩٣) .

٢ - وقيل (٩٤) : هو قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي
كِتَابِ اللَّهِ ﴾ (٩٥) ، قال القرطبي : « وروي عن جمهور السلف أن الآية الناسخة
لقوله : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ قوله تعالى في الانفصال : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ
بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ . روي هذا عن ابن عباس وقتادة والحسن البصري ، وهو
الذي أثبتته أبو عبيد في كتاب (الناسخ والمنسوخ) له » (٩٦) .

٣ - وقيل : إن قوله : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ ﴾ منسوخ ، نسخه قوله :
﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ فهذه الفقرة ناسخة لاولى ، كذا رواه البخاري عن
ابن عباس (٩٧) .

٤ - وقيل : بالعكس ، أي إن قوله : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ ﴾ ناسخ ، والمنسوخ هو قوله : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتِ أَيْمَانُكُمْ ﴾ كما رواه الطبري ، واختاره ابن بطال (٩٨) .

ويلاحظ على هذه الأقوال :

١ - بناء على التسليم بوقوع النسخ في آيات الكتاب فإن دعوى النسخ هذه إنما تكون مقبولة فيما لو كان هناك تناف في الدلالة بحيث يلغى التشريع الأول المنسوخ ويشرّع بدله حكم آخر وهو الناسخ . أما لو لم يكن هناك تناف وأمكن الجمع بين التشريعين والداليتين ولو بنحو التخصيص أو التقييد أو الورود فلا داعي لدعوى النسخ ؛ فإنّ النسخ حالة طارئة لا يصار إليها إلا نادراً ، والأصل بقاء التشريعات وعدم تغييرها ، من هنا قال القرطبي : « ولا يصح النسخ ؛ فإنّ الجمع ممكن كما بيّنه ابن عباس فيما ذكره الطبري ، ورواه البخاري عنه في كتاب التفسير ... » (٩٩) .

والجمع بين قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ ... ﴾ وقوله : ﴿ وَأُوَلُّوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ في غاية الامكان ، كما سيأتي في محله ، لكن المشكلة في إمكانية الجمع مع قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا ... ﴾ ، بيد أنّ الحلّ ممكن أيضاً ؛ إذ لا داعي لحصر دلالة الآية في الإرث ، بل يحتمل فيها احتمالات أخرى ، كما سيأتي بيانه في بحث آية الانفال .

٢ - إنّ الرأيين الأخيرين - أي الثالث والرابع - في منتهى الغرابة ؛ إذ كيف يحتمل عرفاً النسخ في الآية الواحدة ، فصدرها يكون ناسخاً لعجزها أو بالعكس ؟ وربّما يكون منشأ ذلك هو عروض تصحيف على ما رواه البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتِ أَيْمَانُكُمْ ﴾ قال : « كان المهاجرون

حين قدموا المدينة يرث الأنصاري المهاجري دون ذوي رحمه : للاخوة التي آخى رسول الله ﷺ بينهم ، فلما نزلت : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ ﴾ قال : نسختها ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ (١٠٠) .

وهذا هو الذي أثار استغراب أبي الحسن بن بطال مع اعترافه بوقوع ذلك في جميع النسخ ، ثم حاول تصحيح العبارة بما لا يقلّ غرابة عما استغربه (١٠١) .

وليعلم أنّ الموجود في نسخة البخاري المطبوعة ما يلي : « ... عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهما - : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ ﴾ قال : ورثة ، ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ قال : كان المهاجرون لما قدموا المدينة يرث المهاجر الأنصاري دون ذوي رحمه للاخوة التي آخى النبي ﷺ بينهم ، فلما نزلت ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ ﴾ نسخت ، ثم قال : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ من النصر والرفادة والنصيحة ، وقد ذهب الميراث ، ويوصى له » (١٠٢) .

الاحتمال الثاني : وهو يتحد مع الاحتمال الأول في إرادة الحلفاء من النص إلا أنّ المراد بـ ﴿ آتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ﴾ من النصر والعقل (١٠٣) والرفد والمشورة والوصية ولا ميراث لهم ، وعلى هذا فلا نسخ في الآية ، ونسب إلى مجاهد والسدي ، واختاره النحاس (١٠٤) .

ويلاحظ عليه : أنّ التعبير ﴿ نَصِيْبُهُمْ ﴾ في المقام يفهم منه عرفاً النصيب ممّا ترك الوالدان وهو الإرث كقوله تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ ﴾ (١٠٥) ، وإرادة غيره خلاف الظاهر ما لم تكن قرينة ، وليست ، فتفسير الآية على النصيب الثابت المسمّى في عقد المحالفة أولى وأشبه بمفهوم الخطاب من تأويل الآخرين (١٠٦) .

ولو اريد غير الإرث لعبر بلزوم الوفاء للحليف ونحوه ، فإنه المناسب للفظ العقد ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ... ﴾ (١٠٧) ، بل حتى لو التعبير أن بالوفاء ونحوه لاقتضى ذلك الارث أيضاً ؛ لأن المتعارف في عقد المحالفة شموله للارث . ولو أراد عدم الشمول للارث شرعاً فالأنسب التعبير (فانصروهم) ونحوه .

على أن أن إضافة النصيب إليهم ﴿ نَصِيبُهُمْ ﴾ تقتضي أن لهم حقاً معيناً كما هو واضح .

هذا ، مضافاً إلى عدم صدق النصيب على النصر والعقل والمشورة والوصية ، كما أن بعض ما ذكر - كالمشورة - مما يستوي فيها سائر الناس ، ولا خصوصية لأحد دون أحد (١٠٨) .

ثم أن الذي يناسب العقل التعبير بـ (الاعانة) ونحوها ، والذي يناسب الوصية التعبير بـ (الخير أو المعروف) ونحوهما ، أو على أقصى التقادير التعبير بـ (الحق) ونحوه .

وأما التعبير بـ (النصيب) فلا ينسجم مع ما ذكر طراً .

الاحتمال الثالث : المراد : الحلفاء أيضاً لكن يؤتون من التركة على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل ، كما أمر الله تعالى لمن حضر القسمة أن يعطى شيئاً ، قاله الأصم (١٠٩) .

واتضح مما تقدم أن الأنسب هو التعبير بـ (الخير أو المعروف) ونحوهما ، لا (النصيب) .

الاحتمال الرابع : ما ذهب اليه الجبائي من أن المراد بهم الموالى ، وأن قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ معطوف على ﴿ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ ، ولأنه يفسر الفقرة الاولى ﴿ وَكُلُّ جَعَلْنَا مَوَالِي ... ﴾ - طبقاً للاحتمال الأول المتقدم - فيكون المراد بمجموع الآية حسب رأيه : ولكل شيء مما تركه الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم موالى - أي ورثة - فأتوا الموالى نصيبهم ، ولا تدفعوا المال إلى الحليف ، بل إلى الموالى الوراث (١١٠) .

ولكن هذا في منتهى الخط ؛ لأنه بناءً عليه لا يصبح لقوله : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ أي معنى ، بل تكون جملة ناقصة حينئذ لا خبر لها ، وجعله معطوفاً على ما سبق يناقض تفسيرها بما ذكر .

الاحتمال الخامس : إن المراد بـ ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ إخوان المؤاخاة الذين آخى بينهم رسول الله ﷺ في المدينة ، وكانوا يتوارثون بذلك بينهم ، ثم نسخ ذلك بآية الميراث (١١١) ، أي قوله تعالى : ﴿ وَأَوْلُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ .

ويلاحظ عليه : إن المؤاخاة من حيث هي ليست عقداً ، وإنما هي التزام أخلاقي حتى لو وصل إلى حد الوجوب واللزوم لسبب من الأسباب ، أجل ، إذا اشتملت المؤاخاة على عقد الموالاة وضمان الجريمة فيمكن أن ينطبق عليها ظاهر النص ، ولكن حينئذ لا أثر للمؤاخاة نظراً لتبدل الموضوع ، وسيرجع هذا الوجه إلى الاحتمالات المتقدمة ، وهو غير مقصود لصاحب هذا القول ظاهراً . وستأتي الإشارة إلى نظرية النسخ في هذه الآية .

الاحتمال السادس : أريد بهم الأعداء ، وهم الأبناء الذين كانوا يتبنونهم في الجاهلية ، فأمروا في الإسلام أن يوصوا لهم بوصية ، وذلك قوله تعالى : ﴿ فَأَتَوْهُم نَصِيبَهُمْ ﴾ ، قاله ابن المسيب (١١٢) .

ويلاحظ عليه : أن هذا المعنى خلاف الظاهر جداً ؛ وذلك :

١ - لعدم مناسبة التبني مع قوله : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ فَإِنَّ التَّبَنِيَّ ليس عقداً ، وإنما هو إقدام إنساني من طرف واحد ، سيما وإنَّ التَّبَنِيَّ عادة يكون للطفل في أوائل صغره .

٢ - إِنَّ إِضَافَةَ النَّصِيبِ إِلَيْهِمْ ﴿ نَصِيْبُهُمْ ﴾ مشعر بثبوت حق ونصيب لهم ، وهو غير مناسب ، والأُنسب أن يعبر بأنَّ لهم نصيباً وحظاً ؛ لأنَّه تفضّل وإحسان .

٣ - إِنَّ إِرَادَةَ الوَصِيَّةِ من ذلك غير مناسب ؛ لأنَّه فيه احتمالان :

فإمّا أن يكون التقدير : فاتَّوهم نصيبهم من الوصية ، ولم يرد للوصية ذكر في المقام ولا فيما سبق .

وإمّا أن يكون المراد بـ ﴿ آتَوْهُمْ ﴾ أوصوا لهم وصية ، وهذا أيضاً لا يناسب لفظ الإيتاء ؛ لأنَّه ظاهر في الإيتاء الفعلي الذي خوطب به الوارث لا المورث .

الاحتمال السابع : وهو ما طرحه أبو بكر الجصاص ، قال : « وجائز أن يكون المراد بقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ﴾ منتظماً للحلف والتبني جميعاً ؛ إذ كل واحد منهما يثبت بالعقد ، فهذا الذي ذكرنا كان من موارد الجاهلية وبقي في الاسلام ، بعضها بالإقرار عليه إلى أن نُقلوا عنه ، وبعضه بنص ورد في إثباته إلى أن ورد ما أوجب نقله » (١١٣) .

والمناقشة فيه تتضح ممّا تقدّم .

الاحتمال الثامن : المراد : الزوجان (١١٤) ، قاله أبو مسلم الاصفهاني (١١٥) .

وإطلاق ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ على الزوج والزوجة إطلاق كنائي ، فقد كان

دأبهم في المعاهدات والمعاهدات أن يضافوا ، فكانَ أيمانهم التي يضافون بها هي التي عقدت العقود وأبرمت العهود ، فالمراد : الذين أوجدتم بالعقد سببية الزواج بينكم وبينهم .

وقوله : ﴿ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَهُمْ ﴾ الضمير للموالي ، والمراد بالنصيب ما يُبَيَّن في آيات الإرث ، والفاء للتفريع ، والجملة متفرعة على قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ ﴾ .

ونوقش : بأنه خلاف الظاهر وعدول عنه ، وخلاف قول الأكثر (١١٦) .

ولعل المراد من المخالفة للظاهر أن المصاهرة والنكاح وإن كان عقداً ، ولكن التعبير بـ ﴿ عَقَدْتَ أَيْمَانَكُمْ ﴾ لا يتناسب معه عادة : باعتبار خلوه عن المصافحة بين طرفي العقد بخلاف البيع أو الصلح أو المعاهدة على النصرة ونحو ذلك ، مضافاً إلى أن المخاطب هو الوارث الذي هو ليس طرفاً في عقد النكاح ، بل الطرف هو المورث المتوفى ، ولا يمكن التوسع في إسناد العقد سيما في خصوص عقد النكاح بحيث يشمل الوارث ، أجل يمكن ذلك في غيره من العقود ؛ إذ أن الوارث يمكن أن يسد مسد الميت في العقود الأخرى دون عقد النكاح ، فهو لا يقوم مقام الزوج بالنسبة للزوجة ؛ إذ قد يكون ابناً للزوج الميت .

الاحتمال التاسع : أن المراد بـ ﴿ الَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانَكُمْ ﴾ مطلق من تمّ معه المعاهدة والمعاهدة ، وهم الزوجان وضامن الجريمة والامام ؛ فإن هؤلاء الثلاثة إرثهم مسبب عن المعاهدة والمعاهدة التي تقع بين الأطراف ، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بها ، قال عز وجل : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (١١٧) لا سيما بعد تفسيره بالعهود ، وهو واضح جداً بالنسبة لعقد ضمان الجريمة .

وأما بالنسبة إلى الزواج فقد أطلق عقد النكاح على الزواج الذي هو مسبب عن عقد النكاح ، قال تعالى : ﴿ ... وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ ... ﴾ (١١٨) ، وأما بالنسبة إلى عقد ولاء الامام فهو إما يتحقق بالبيعة له خارجاً مباشرة ، وإما يثبت بالأحاديث والروايات ، نحو ما ورد في تفسير هذه الآية الشريفة بالذات ، كما في المروي عن الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام قال : « إِنَّمَا عَنِ بِذَلِكَ الْاِئِمَّةِ عليهم السلام ، بهم عقد الله عزَّوجلَّ أيمانكم » (١١٩) ؛ فَإِنَّ يَمِينَ الْوَلَاءِ بِالرَّسُولِ عليه السلام وَالْاِئِمَّةِ عليهم السلام قَدْ أَخَذَهَا اللهُ تَعَالَى عَلَى عِبَادِهِ ، وَأَمْرَ عَزَّ وَجَلَّ بِالْوَلَاءِ بَعْدَهَا الَّذِي مِنْ مَصَادِقِهِ إِعْطَاءُ الْإِثْرَ لِمَسْتَحَقِّهِ (١٢٠) .

وليعلم أنه بناءً على هذا الاحتمال تكون الآية متعرّضة إلى الإثْر بقاعدتيه الأساسيتين : الاولى : القرابة (= النسب) ، والثانية : العقد (= السبب) ، أجل ، هي لم تتعرّض إلى ولاء العتق .

لكن ادعى بعض بإمكان شمول الآية لولاء العتق بنحو ما (١٢١) . ومستند هذه الدعوى غير واضح .

ثم إنّه استفاد بعض - وتأسيساً على هذا الفهم - الترتيب بين ذوي الأنساب وذوي الأسباب في الإثْر ، قال : « إِنَّ الْأَمْرَ الَّذِي يَسْتَفَادُ مِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ أَنْ مِيرَاثَ الَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانَهُمْ وَوَلَاؤُهُمْ مَتَأَخَّرَ رَتْبَهُ عَنْ وِلَاءِ أَوْلِي الْأَرْحَامِ وَالْأَقْرَبِينَ ، وَأَمَّا إِثْرُ الْإِمَامِ عليه السلام فَهُوَ مَتَأَخَّرَ عَنِ الْجَمِيعِ بِمَقْتَضَى الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ وَالرَّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِي السَّنَةِ » (١٢٢) .

وصدر كلامه يظهر منه أنّ مقصوده ذوو الاسباب جميعهم بأصنافهم الثلاثة .

ويمكن الاستدلال على تأخر ذوي الأسباب عن ذوي الأنساب بأن هذه الاستفادة تتم ببركة الواو التي تفيد الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه على فرض كونها عاطفة .

وأما الترتيب بين ذوي الأسباب أنفسهم فلم يتضح لنا وجه استفادته من هذا النص ، فكيف ادّعى صاحب هذا القول الاستفادة تأخر إرث الامام (عليه السلام) عن قرينيه ، الأزواج وضامن الجريرة ؟!

ويلاحظ على هذا الكلام جملةً وتفصيلاً :

١ - إن أصل دعوى شمول قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ... ﴾ لعقد ولاء الامام غير واضحة ، بل مستبعدة ؛ وذلك :

أ - إن الجمع بين الإمام بما هو منصب شرعي وبين غيره في خطاب واحد غير مستساغ عرفاً ؛ لأنه لا جامع عرفياً بينهما إلا جامع انتزاعي عقلي مبتن على الدقة والتحليل سيما مع إضافة النصيب إليهم ، ففرق بين ما يرثه الإمام باعتباره حقاً ومالاً عاماً وبين ما يرثه الشخص .

ب - عدم صحة التعبير عما يرثه الامام بالنصيب ، فهو ليس نصيباً وحصّة ، سيما مع لحاظ عدم كونها معيّنة ومحدّدة ، بخلاف الآخرين .

ج - إن الإمام عادةً ينفرد بإرث المال دون مشارك ؛ لأنه وارث من لا وارث له ، فلا تصل إليه النوبة إلا بعد فقد الوارث الخاص ، بل إن التعبير عن ذلك بالإرث تعبير مسامحي وليس دقيقاً وحقيقياً ، وإنما هو من الأنفال والفيء العائد إلى بيت المال .

هـ - عدم صدق عنوان ﴿ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ على الميثاق الإلهي سواء أكان غيبياً أو لا ؛ لأنّ عنوان (عقد اليمين) تعبير خاص لا يصدق إلا على

العقد الخارجي بمعناه العرفي بخلاف غيره من العناوين كالميثاق والعهد ونحوهما ، فإنهما يكونا أعمّ ، والوارد في الآية هو العنوان الأول - وهو عقد اليمين - لا غير .

ولا يمكن الالتزام بحمل العقد على ما يشمل البيعة للامام ؛ لأنه قد لا تقع البيعة خارجاً - كما هو الغالب - فهل يقال حينئذٍ بانتفاء إرث الامام عند انتفاء البيعة ؟ !

وإن قيل : لقد ورد التعبير بعقد اليمين بالنسبة للقسم مع أنه إيقاع ، وليس عقداً عرفياً .

قلنا : إنّ هذا قياس مع الفارق ؛ إذ أنّ اليمين بمعنى اليد غير اليمين بمعنى القسم ، فهما من الألفاظ المشتركة ، فعقد اليمين بمعنى اليد معناه العقد العرفي ، وعقد اليمين بمعنى القسم معناه إيقاع القسم الجاد .

و - وأما التمسك بما روي عن الامام الرضا عليه السلام فالرواية وإن كانت بصدد تفسير الآية ولكن باعتبار عدم كون التفسير المذكور فيها ظاهراً من ألفاظ الآية فتكون من روايات التأويل لا من روايات التفسير ؛ فإنّ في استفادة هذا المدلول من الآية غموضاً ، وحينئذٍ لا تصلح مؤيداً لهذا الاحتمال فضلاً عن أن تكون دليلاً عليه (١٢٣) .

٢ - وأما كون الواو دالة على الترتيب في استحقاق الإرث فهذا مجرد احتمال بحاجة إلى مؤيد حتى يرجح على ما يقابله من الاحتمالات الأخرى ، مضافاً إلى عدم اطراد هذا الحكم في الأصناف الثلاثة من ذوي الأسباب ؛ فإنّ الزوجين يجتمعان مع الأقارب في طبقاتهم الثلاثة ، فلا ترتيب فيهما .

٣ - وأما دعوى استفادة تأخر إرث الإمام عن جميع الوراث بطبقاتهم وأصنافهم كافة فلم نرله وجهاً فنياً .

إلا أن يدعى ثمة قرينة لبية وهي أنه لا يصار إلى الوارث العام والأموال العامة إلا بعد فقد الوارث الخاص ، أو نستعين بنصوص من السنة .

بيد أنّ دعوى وجود مثل هذه القرينة اللبية مردودة ؛ لعدم وضوح النكته المزعومة في الذهن العرفي الاعتيادي ، وكذلك الاستعانة بالسنة خروج عن المدعى في استفادة ذلك من الآية .

ومنا هنا ينقدح في الذهن إضافة وجه آخر أو أكثر في دلالة النص ، كاحتمال إرادة عقد النكاح وعقد ضمان الجريرة (١٢٤) ، أو احتمال إرادة عقد ولاء الامام ﷺ وحده ، أو هو مع عقد ضامن الجريرة .

ومما مرّ تتضح إمكانية الاستدلال على هذين الاحتمالين وأيضاً نقاط المناقشة فيهما ، فلا نعيد .

والحاصل من ذلك كله : أنّ أوجه الاحتمالات وأظهرها أولها وهو كون المراد من قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَهُمْ ﴾ هو إرث ضامن الجريرة ، لكن مع إجراء تعديل عليه بحذف دعوى النسخ بمستوييها المطلق والجزئي ، كما تقدّم ذلك في ردّها .

رابعاً - من هو المخاطب بقوله : ﴿ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَهُمْ ﴾ ؟

الذي يتبادر الى الذهن أنّ الخطاب موجّه إلى كلّ وارث يكون له ورثة مشاركون له بالارث ، فلا يجوز له الاستثناء بتمام التركة .

وقال بعض : إنّ المخاطب المؤمنون والحكّام (١٢٥) ، ولم يبيّن الوجه في ذلك .

والظاهر من الآية أن صدرها سيق لبيان الحكم الوضعي وأصل استحقاق كل وارث نصيبه من مورثة سواء كان مكلفاً أو غير مكلف ، ثم أعقب ذلك ببيان الحكم التكليفي وهو وجوب إعطاء كل وارث حقه ونصيبه من الإرث ولا يجوز الحيلولة بينه وبين حقه ومنعه منه .

فالمخاطب أولاً وبالذات الوارث إن كان مكلفاً ووليّه إن كان قاصراً .

وعند عدم امتثاله للأمر تكون وظيفة المجتمع المسلم هو العمل على إيصال الحق الى صاحبه من خلال أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر ، كما هو الحال في أي حكم لم يمتثل . وهذا ليس مستفاداً من هذه الآية ، بل من أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

فإن لم يحصل ذلك وطالب صاحب الحق بحقه ورفع أمره الى الحاكم فعليه أن يرجع حقه إليه ، وهذا أيضاً غير مستفاد من الآية ، بل من أدلة القضاء .

خامساً - المقطع الأخير وهو قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴾ :

أتي بهذا القول عقيب قوله : ﴿ فَأَتَوْهُمُ نَصِيبَهُمْ ﴾ ، وفيه تحفيز للمكلف لامتنال أمر الله ، فهو شاهد على كل شيء وعالم به ، والتعبير ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ ﴾ و ﴿ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ يدل على أنه لم يزل عالماً بجميع الأشياء مطلعاً عليها طرّاً جليها وخفيها .

ولا يخفى أن في هذا التعبير تهديداً ووعيداً على من خالف حكمه سبحانه في الفرائض وأحكام الإرث (١٢٦) .

العوامش

- (١) النساء : ٣٣ .
- (٢) النساء : ٣٢ .
- (٣) أنظر : الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ١٦٥ .
- (٤) أنظر : الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٣٤٢ .
- (٥) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١٠ ، وسيأتي أن البعض فسّر ذلك ببعض الورثة . وهم العصابة .
- (٦) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٦ .
- (٧) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ١٦٦ .
- (٨) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٣٤٢ .
- (٩) مواهب الرحمن (السبزواري) ٨ : ١٥٣ .
- (١٠) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٩ .
- (١١) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٢ .
- (١٢) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٢ . قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٣ .
- (١٣) نظير قوله تعالى في آية سابقة : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ ... وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ ... ﴾ .
- (١٤) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٣ .
- (١٥) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٢ .
- (١٦) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٧ .
- (١٧) المصدر السابق .
- (١٨) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٢ .
- (١٩) انظر : مجمع البيان (الطبرسي) ٣ : ٦٥ .
- (٢٠) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٤١٣ .
- (٢١) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ١٦٦ - ١٦٧ .
- (٢٢) مواهب الرحمن (السبزواري) ٨ : ١٥٢ - ١٥٣ .

- (٢٣) مواهب الرحمن (السبزواري) ٨ : ١٥٢ - ١٥٣ .
- (٢٤) المفردات (الراغب) : ٨٨٥ .
- (٢٥) مجمع البيان (الطبرسي) ٣ : ٦٥ .
- (٢٦) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٣ .
- (٢٧) المصدر السابق .
- (٢٨) مريم : ٥ - ٦ .
- (٢٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦ : ٦٣ ، ب ١ من موجبات الارث ، ح ١ .
- (٣٠) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٢ .
- (٣١) المصدر السابق .
- (٣٢) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٣ .
- (٣٣) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٧ .
- (٣٤) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٣٤٢ .
- (٣٥) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٧ .
- (٣٦) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٢ .
- (٣٧) المصدر السابق .
- (٣٨) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٧ .
- (٣٩) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٣ .
- (٤٠) انظر : مجمع البيان (الطبرسي) ٣ : ٦٦ .
- (٤١) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٧ - ٥٦٨ .
- (٤٢) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٨ ، أنظر : الهامش للإشراقي .
- (٤٣) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٢ .
- (٤٤) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٨ .
- (٤٥) انظر : مجمع البيان (الطبرسي) ٣ : ٦٥ .
- (٤٦) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٤ . آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٨ .
- (٤٧) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٨ ، أنظر : الهامش للإشراقي .
- (٤٨) انظر : تفسير آيات الاحكام (السائيس) ٢ : ٩٤ ، حكاة عن الجبائي .

- (٤٩) تفسير آيات الاحكام (السائس) ٢ : ٩٣ .
- (٥٠) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ١٦٧ .
- (٥١) معجم القراءات (الخطيب) ٢ : ٦٠ - ٦٢ .
- (٥٢) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٨ .
- (٥٣) الكشاف (الزمخشري) ١ : ٥٠٤ .
- (٥٤) تفسير آيات الاحكام (السائس) ١ : ٤٤٢ .
- (٥٥) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٤ . قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٣ .
- (٥٦) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٣ .
- (٥٧) الكشاف (الزمخشري) ١ : ٥٠٤ .
- (٥٨) تفسير آيات الاحكام (السائس) ١ : ٤٤٢ .
- (٥٩) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٤ .
- (٦٠) المصدر السابق .
- (٦١) تفسير آيات الاحكام (السائس) ١ : ٤٤٢ .
- (٦٢) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٢ .
- (٦٣) تفسير آيات الاحكام (السائس) ١ : ٤٤٢ .
- (٦٤) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٤٨ .
- (٦٥) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ٢٦١ - ٢٦٢ .
- (٦٦) المجموع في شرح المذهب (النووي) ١٦ : ٨٤ .
- (٦٧) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٤١٣ .
- (٦٨) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ٢٦١ .
- (٦٩) تفسير آيات الاحكام (السائس) ١ : ٤٤١ .
- (٧٠) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ٢٦٢ .
- (٧١) المصدر السابق .
- (٧٢) انظر : الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ١٦٦ - ١٦٧ .
- (٧٣) كتاب الأم (الشافعي) ٤ : ١٣٢ .
- (٧٤) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٤١٤ .

- (٧٥) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١١ .
- (٧٦) انظر : قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٤ .
- (٧٧) انظر : آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٩ .
- (٧٨) الأنفال : ٧٥ . الأحزاب : ٦ .
- (٧٩) انظر : قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٤ .
- (٨٠) مسالك الافهام (الشهيد الثاني) ١٣ : ٢٢٢ .
- (٨١) كذا في المصدر ، ولعلّ الأنسب (والده) بدل (ولده) .
- (٨٢) الأنفال : ٧٢ .
- (٨٣) مسالك الافهام (الشهيد الثاني) ١٣ : ٢٢٢ .
- (٨٤) مجمع البيان (الطبرسي) ٣ : ٤٢ .
- (٨٥) المائدة : ١ .
- (٨٦) فقه الصادق (الروحاني) ٢٤ : ٤٠٤ - ٤٠٥ .
- (٨٧) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٥ .
- (٨٨) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٢٠٥ .
- (٨٩) مستند الشيعة (النراقي) ١٩ : ٤٢٤ - ٤٢٥ .
- (٩٠) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٣ .
- (٩١) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١١٢ .
- (٩٢) الحاوي الكبير (الماوردي) ١٨ : ٨٢ - ٨٣ .
- (٩٣) الانفال : ٧٢ .
- (٩٤) مسالك الافهام (الشهيد الثاني) ١٣ : ٢٢٢ . مجمع البيان (الطبرسي) ٣ : ٦٦ .
- (٩٥) الأنفال : ٧٥ .
- (٩٦) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١١٠ ، ١١١ .
- (٩٧) أنظر : الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ١٦٥ .
- (٩٨) أنظر : المصدر السابق .
- (٩٩) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ١٦٦ وفيها احتمالات اخرى ، يتناها في بحث آية الانفال .

- (١٠٠) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٦ : ١٦٥ .
- (١٠١) نقلاً عن : الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ١٦٥ - ١٦٦ .
- (١٠٢) صحيح البخاري ٥ : ١٧٨ .
- (١٠٣) المراد بالعقل : العقل في باب الجنابة ، أي تحمّل دية وأرش الجنابة عن الحليف لو ارتكب جنابة أوجبت ذلك .
- (١٠٤) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ١٦٦ .
- (١٠٥) النساء : ٧ .
- (١٠٦) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٤٤٤ .
- (١٠٧) التوبة : ٤ .
- (١٠٨) أحكام القرآن (الجصاص) ١ : ١١٢ .
- (١٠٩) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٤٤٣ .
- (١١٠) المصدر السابق .
- (١١١) المصدر السابق .
- (١١٢) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٤١٤ . أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١١٢ - ١١٣ .
- (١١٣) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١١٣ .
- (١١٤) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٤٨ . وانظر : قلاند الدرر (الجزائري) : ٣٤٤ .
- (١١٥) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٤٤٣ .
- (١١٦) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٤٨ .
- (١١٧) المائدة : ١ .
- (١١٨) البقرة : ٢٣٥ .
- (١١٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦ : ٢٤٧ ، ب ٣ من ضمان الجريرة والامامة ، ح ٢ .
- (١٢٠) انظر : مواهب الرحمن (السبزواري) ٨ : ١٥٥ .
- كما يمكن الاستدلال بما ورد في كون الإمامة ميثاق قد أخذه الله على عباده ، وهذا قابل لأن يفستر بتفسيرين على سبيل مانعة الخلوّ :
- التفسير الأول : أخذ الميثاق الذي تمّ بطريقة غيبية ، فقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : قيل : يا رسول الله متى أخذ ميثاقلك ؟ قال : « وآدم بين الروح

والجسد» [الدر المنثور (السيوطي) ٥ : ١٨٤] وبحسب النظرية الامامية أن الامامة امتداد للنبوة واستمرار لها ، وفي هذا الشأن يذكرون أحاديث كثيرة تراجع في كتبهم العقائدية والكلامية .

التفسير الثاني : أخذ الميثاق من خلال التوجيهات والخطابات الالهية أوامر كانت أو نواه ، كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... ﴾ النساء : ٥٩ .

(١٢١) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٦٨ ، انظر : الهامش للإشراقي .

(١٢٢) مواهب الرحمن (السبزواري) ٨ : ١٥٥ .

(١٢٣) وليعلم أنه ليس مرادنا من ذلك هنا إسقاط حجية هذه الرواية وعدم إمكانية الاستدلال بها فقهيًا لإثبات ولاء الامامة وأن الامام وارث من لا وارث له ، فهذا أمر موكول إلى البحث الفقهي وآلياته ، وإنما مرادنا أنها لا علاقة لها ببحثنا مادامنا عقدنا البحث عن المعنى المستفاد من ظاهر الآية ، لا من باطنها .

فعل المراد كون الامام مشمولاً بهذا الحكم ويثبت له ولاء ، لأن المراد دخوله في ظاهر لفظ الآية ، بل أن من المطمأن به إرادة ذلك ، ويدعم ذلك تعدد السنة الروايات الواردة بهذا الشأن :

أ - فبعضها يظهر منه أن منشأ ولاء الامامة هو لضمان الجريرة .

فقد روى الحلبي عن الامام أبي عبدالله الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ ﴾ قال : « من مات وليس له مولى فماله من الأنفال » وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٢٦ : ٢٤٧ ، ب ٣ من ولاء ضمان الجريرة والامامة ، ح ٣ . وانظر : الحديث الأول والرابع والثامن من الباب نفسه .

ب - وبعضها ظاهره الاستدلال بقوله : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ الاحزاب : فعن الامام الصادق عليه السلام أيضاً أنه قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : أنا أولى بكل مؤمن من نفسه ، ومن ترك مالا فللوارث ، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإلي وعلي » المصدر السابق : ٢٥١ ، ح ١٤ .

ج - وفي بعضها تطبيق عنوان ضمان الجريرة عليه ، فعن عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال : قلت له : مكاتب اشترى نفسه وخلف مالا قيمته مئة ألف ولا وارث

له ، قال : «يرثه من يلي جريته» قال : قلت : من الضامن لجريته ؟ قال : « الضامن

لجرائر المسلمين » المصدر السابق : ٢٤٨ ، ح ٧ .

إلى غير ذلك من البيانات المتنوّعة ، فراجع روايات الباب من المصدر المزبور .

(١٢٤) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٤ .

(١٢٥) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٠ ، أنظر : الهامش للإشراقي .

(١٢٦) انظر : آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٠ ، أنظر : الهامش للإشراقي . قلائد الدرر

(الجزائري) : ٣٤٤ .

حديث الإقرار

□ الشيخ حسن حسين البشيرى

تختص هذه الدراسات ببحث الأحاديث النبوية الواردة في فقه الإمامية .. وتتضمن مجموعة من البحوث نعرضها في عدة أعداد تباعاً .. وننبه على أن المؤلف كان قد ذكر في العدد (٥٠) مقدّمة مفصّلة بيّن فيها مسؤولية هذه البحوث والدائرة التي تتحرّك فيها ..

روي عن النبي ﷺ قوله : « إقرار العقلاء على أنفسهم جائز » .

فقه الحديث :

فسرّوا الحديث المذكور بأنّ من أقرّ على نفسه وهو عاقل واعترف بأمرٍ عليها فهذا الإقرار يكون جائزاً عليه ، أي : نافذاً وماضياً على نفسه ، بحيث يؤاخذ باعترافه وإقراره ، بل عبّروا عن الجواز بالحجّة ، فقالوا : إقرار العقلاء على أنفسهم حجّة ، يعني يثبت ما اعترف به على نفسه بالإقرار ، كما يثبت بالبينة ، والظاهر من حرف الجرّ (على) في قوله ﷺ : « على أنفسهم » ، هو كون الإقرار مضرراً بنفس المقرّ وحاله في مقابل الجرّ باللام فإنّها تعني جلب المنفعة ، ولهذا قالوا : إنّ الإقرار إذا كان يجرّ نفعاً للمقرّ فلا يكون حجّة ، وإنّما الحجّة ما كان خلاف مصلحة المقرّ ، كأن يقرّ بدين في ذمته ، أو بغصب مال شخص أو قتله أو

جرحه ، وما شابه ذلك مما يكون نفوذ الإقرار مضرراً بحال المقرّ ضرراً مالياً أو نفسياً^(١) .

موارد الاستدلال بالحديث :

استُدلّ بالحديث المذكور في كتاب الإقرار والقضاء والحدود والديات والقصاص من الكتب الفقهية ، وفي بحث قاعدة الإقرار في كتب القواعد الفقهية ، وغيرها من موارد الاستدلال على نفوذ إقرار العاقل على نفسه وثبوت ما أقرّه على نفسه .

وبالجملة : إذا أقرّ العاقل على نفسه في مورد ، كالدين وشبهه فإن كان هناك دليل خاص دلّ على نفوذ إقراره على نفسه أخذ بذلك الدليل ، كما لو أقرّ بالزنا واللواط ، وإن لم يكن هناك دليل خاص أخذ بهذا الحديث واستُدلّ بإطلاقه ، كما يمكن الاستدلال بأدلة أخرى مذكورة في محلّها لكن في بعض الموارد .

متن الحديث :

المتن المعروف للحديث هو : « إقرار العقلاء على أنفسهم جائز » ، وفي الخلاف : « إن إقرار العاقل جائز على نفسه »^(٢) .

وفي التذكرة : « إقرار العقلاء على أنفسهم جائز »^(٣) .

فالشّيخ الطوسي مع أنّه أول من أورد الحديث إلا أنّه أورد متنًا مخالفًا لما هو المشهور ، نعم ورد ما يشبه المتن المعروف وما في التذكرة في مقنعة الشّيخ المفيد ، ففيه : « وإقرار العقلاء على أنفسهم بما يوجب حكماً في الشريعة عليهم مقبول »^(٤) . وفي النهاية مثله ، لكن من دون نسبته الى النبي ﷺ في كلا المصدرين .

مصادر الحديث :

لم نجد مصدراً - ولو واحداً - لهذا الحديث المنسوب إلى النبي الأكرم ﷺ في كتب الجمهور حديثية كانت أم فقهية ، نعم استدلوا على نفوذ الإقرار مطلقاً ببعض الروايات التي رووها عن النبي ﷺ في قضايا خاصة ، ثم استفادوا منها العموم لجميع الموارد (٥) . وقد أشار الى ذلك بعض المعاصرين (٦) .

وأما في مصادر الإمامية فليس له أثر ولا وجود في كتب الحديث القديمة والمعتبرة ، نعم أورده ابن أبي جمهور الأحسائي (المتوفى نحو ٨٨٠ هـ . ق) في عوالي اللآلي (٧) ، وأخذه عنه صاحب مستدرک الوسائل (٨) ، وأما صاحب الوسائل فقد نسب الحديث الى كتب الاستدلال (٩) ، ومن المعلوم أنّ هذه الكتب لا تعتبر من المصادر الحديثية المستقلة عند علمائنا ؛ لأنّ أحاديثها مأخوذة إمّا من الكتب الحديثية السابقة عليها المتوفرة لدينا ، أو من الكتب الفقهية ، أو من مصادر الجمهور ، كما هو ديدن الاحسائي في عواليه . هذا بالنسبة لكتب الحديث .

وأما بالنسبة الى كتب الفقه والاستدلال فأول كتاب نجد الحديث فيه منسوباً إلى رسول الله ﷺ هو كتاب الخلاف لشيخ الطائفة ، حيث قال : دليلنا قول النبي ﷺ : « إنّ إقرار العاقل جائز على نفسه » (١٠) ومن بعده العلامة في التذكرة (١١) .

ثمّ شاع ذكره والاستدلال به بعد ذلك في كتب الفقه ، حتى وصل الأمر إلى أنّ نسبه صاحب الجواهر إلى الاستفاضة أو التواتر (١٢) ، بل في قواعد السيد البجنوردي : « ولا يبعد تواتره ؛ لاتفاق الفريقين على نقله والاستدلال به في الموارد الخاصة » (١٣) ، وعبر الشيخ اللكراني عنه بالحديث المشهور بين الفريقين (١٤) .

وبعد الإحاطة بما قدّمناه يتضح أنّ هذه الدعاوى غير صحيحة وتفتقر إلى الدقة والتحقيق ، فإذا كان الحديث لم يرد في مصادر العامة أصلاً وإنّما اشتهر في كتبنا الفقهية بعد العلامة دون أن يُذكر له سند ودون أن يرد في كتاب روائي معتبر ، فكيف يصحّ أن يقال : إنّ حديث مستفيض ، أو متواتر ، أو مشهور بين الفريقين ؟ !

هذا ، وقد اتضح بما تقدّم أنّه لا سند لهذا الحديث ؛ إذ لم يذكروا له أيّ سند ضعيف أو قوي ، وإنّما أورده كلّ من ذكره مرسلأ عن النبي ﷺ ، ولذلك فنحن بعد هذا في غنى عن البحث السندي والرجالي لهذا الحديث ، فالهمم البحث عن حجّيته وصحة الاستدلال به .

حجّية الحديث :

يقع الكلام في حجّية حديث الإقرار في مقامين :

المقام الاول : في حجّيته في نفسه ، فلا شكّ ولا شبهة في أنّنا لو قصرنا النظر على النبوي المبحوث عنه فهو لا يرقى إلى مستوى الاعتبار والحجّية الشرعية ، وليس له مقوماتها ؛ لأنّه حديث واحد مرسل لا يفيد وثوقاً ولا اطمئناناً ، وبعبارة أخرى : أدلّة حجّية خبر الواحد لا تشمل حديث الإقرار بأيّ نحو من الأنحاء ، إلا بناءً على حجّية مطلق الظن - بناءً على انسداد باب العلم والعلمي - على فرض حصول الظنّ بمدلول الحديث المزبور ، وهذا مبنى فاسد قد ثبت في علم الأصول بطلانه (١٥) .

المقام الثاني : في الوجوه التي استدلّ بها على حجّية حديث الإقرار ، وهي :

الوجه الأول : ما استند اليه كثير من المتأخّرين (١٦) ، وهو أنّ الحديث وإن كان ضعيف السند في نفسه لكنّه منجبر بعمل المشهور وفتواهم على طبقه

واستدلالهم به قديماً وحديثاً في مختلف أبواب الفقه ، وقد تقدّم نقل بعض كلماتهم .

ويرد عليه :

أولاً : بأننا لا نؤمن بمبنى انجبار ضعف السند بشكل مطلق ، بل نرى ضرورة دراسة كلّ خبر عمل به المشهور ، لكي يتضح لنا سبب عملهم بالخبر ، ثم نقيّم ذلك السبب ، كما سبق أن بيّنا ذلك ^(١٧) .

ثانياً : إنّ انجبار ضعف سند الحديث إنّما يعقل ويصحّ إذا ثبت كون الحديث خبراً منسوباً إلى النبي ﷺ ، فإذا علمنا بعدم كونه خبراً - بل حتى إذا شككنا في ذلك - فلا يعقل انجبار ضعفه بعمل المشهور ؛ لأنّه يكون حينئذٍ كالفتوى المشهورة بين العلماء ، وهي لا أثر لها على سائر المجتهدين والفقهاء ، كما هو واضح ، والخبر - محلّ البحث - من هذا القبيل ، فإنّ القرائن والشواهد ترشدنا إلى الوثوق أو الظنّ أو الشكّ على أقلّ تقدير بأنّ نسبة الحديث المزبور إلى النبي ﷺ نسبة غير صحيحة ، وأنّه ليس حديثاً نبوياً ، وإنّما حصل الاشتباه لدى بعض العلماء من بعد الشيخ الطوسي الذي نسبه إلى النبي ﷺ كما تقدم .

ومن الشواهد على ذلك :

١ - إنّ الحديث لم يرد في أيّ كتاب حديثي للفريقين ، كما بيّنا ، بل ولا فقهي قبل الشيخ ، مع أنّه نسبه إلى النبي ﷺ ، وهذا يدلّ على أنّه خبر رواه الجمهور ، كما هو دأبه في ذلك وظاهر كلامه في الخلاف ، بل صريح مقدّمته فيه ^(١٨) .

فعدم وجود الحديث في غير الخلاف قبل الشيخ يجعلنا نشكّك في كونه حديثاً نبوياً نقله الشيخ من الكتب السابقة له ، ولعلّ ذلك يدلّنا على أنّه قاعدة استنبطها الشيخ من روايات متعدّدة مروية عن النبي ﷺ .

٢ - أن الشيخ هو أوّل من أورد الحديث المذكور في كتابه الخلاف ، ومع ذلك لم يتمسك به في كتابه المبسوط ^(١٩) - المتأخّر عن الخلاف - لإثبات حجّية الإقرار ، وإنّما استدلّ بأخبار كلّها من الجمهور واردة في موارد خاصة ، استفاد منها - على ما يظهر - قاعدة كلّية ، وهي قاعدة الإقرار .

٣ - أن الشيخ أورد الخبر في موردين من الخلاف ، قال في أحدهما : دليلنا الأخبار المروية في أنّ إقرار العاقل على نفسه جائز ^(٢٠) ، ومن المطمئنّ به أنّ الشيخ ناظر في عبارته هذه إلى جملة الأخبار الواردة في موضوع الإقرار الدالّة على حجّيته من أخبار الجمهور خاصة واستنبط منها ما احتملناه (قاعدة الإقرار) وهو الحديث المزبور ؛ إذ كيف نحتمل ورود أخبار عديدة عن المعصومين بذلك المعنى - أي إقرار العاقل على نفسه جائز - ولم يصل إلينا واحد منها على الأقلّ ؟ ! فأين ذهب تلك الأخبار مع أهمّيتها الفقهية ؟ ! وكيف غابت عن الشيخ نفسه في كتابيه التهذيب والاستبصار ؟ !

وذلك كلّه يدلّ على أنّ الشيخ رحمته الله قد استنبط القاعدة المذكورة (إقرار العاقل على نفسه جائز) من روايات وأخبار متعدّدة واردة في الإقرار .

وبهذا يتّضح أنّ إيراده للخبر نفسه في المورد الآخر من الخلاف ^(٢١) إنّما هو لذلك أيضاً ، لا لأجل عثوره عليه في كتب الحديث ، بل كان ذلك اجتهاداً منه واستنباطاً ، وليس ذلك بغريب من الشيخ لمن ألمّ بمبانيه وكلماته تتّجّ .

ومّا يؤكّد ذلك : أنّ ابن إدريس ^(٢٢) ذكر القاعدة المذكورة (قاعدة الإقرار) ولم ينسبها إلى النبي صلّى الله عليه وآله واستدلّ عليها بعدم الخلاف بيننا ، ومن المعلوم أنّها لو كانت رواية لنسبها إلى المعصوم .

ومن ذلك يُعرف أنّ عبارة (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز) أو ما يشبهها ليست رواية ولا حديثاً حتى يقال : إنّه ينجبر ضعفها بعمل المشهور ، بل هي قاعدة متصيّدة من الأخبار .

ثالثاً : إنَّ الحديث إنَّما ينجبر ضعفه بعمل المشهور إذا ثبت عملهم به واستنادهم إليه في بحوثهم وفتاواهم - بناء على مبنى الانجبار - بشرط أن يكون ذلك من القدماء القريبين من عصر النصوص ، مع أنَّ الحديث - محلَّ البحث - لم يستند اليه القدماء من علمائنا ، وإنَّما استند إليه العلامة ومن بعده ، والشيخ الطوسي إنَّما ذكر الحديث في الخلاف للاحتجاج به على المخالفين وإلزامهم بما روه في كتبهم ، وقد أشار هو إلى ذلك في مقدِّمة الخلاف . فلا تعدَّ روايته فيه عملاً به واستناداً إليه .

نعم ، ورد في كلمات البعض كالشيخ المفيد^(٢٣) وابن إدريس^(٢٤) ما هو بمعنى حديث الإقرار خالياً من الإسناد إلى النبي ﷺ أو الإشارة إلى أنه رواية ، وإنَّما ذكره كقاعدة وفتوى ، وقد استدلَّ عليها ابن إدريس بالإجماع ، فلا يُعدَّ عملهم هذا عملاً بالحديث النبوي ، كما هو واضح .

الوجه الثاني : من وجوه تصحيح حديث الإقرار ، ما يظهر من عبارة صاحب الجواهر والسيد البجنوردي المتقدِّمة من دعوى استفاضة الحديث وتواتره ؛ لاتفاق الفريقين على نقله والاستدلال به .

وجوابه : قد تقدَّم فيما ذكرناه في مصادر الحديث وسنده أنَّ الجمهور لم ينقلوه ولم يروه أصلاً ، وعلمائنا كذلك لم يذكروا له أيَّ سند ، فكيف يكون متواتراً أو مستفيضاً؟! إلا أن يكونا قد أرادا معنى آخر لم نسمع به !

نعم ، لا شكَّ في شهرة الحديث بعد العلامة ﷺ ، لكن كم من مشهور لا أساس له؟! وكم من مشهور يرجع إلى أصل واحد؟! !

الوجه الثالث : أنَّ الشيخ الطوسي ﷺ نسب الخبر المزبور إلى النبي الأعظم ﷺ بما يظهر منه أنه صدر عن النبي ﷺ قطعاً ، حيث قال : « دليلنا قول النبي ﷺ

إنَّ إقرار العاقل جائز على نفسه « ولم يعبر عنه بأنه روي عنه ﷺ ، وهذا يدل على وجود قرائن قطعية إذا توفرت لدينا لحصل لنا القطع أيضاً بصدور المرسل - كما أفاد ذلك البعض - ومثل تعبير الشيخ تعبير العلامة وغيره .

ويرد عليه :

أولاً : إنَّ هذا المبني - التمييز بين نوعين من المراسيل - غير صحيح ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى تفصيله في دراستنا لبعض الأحاديث التي أسندها الشيخ الصدوق إلى النبي الأكرم ﷺ ورفعها إليه .

ثانياً : إنَّ الشيخ إنَّما نسب الحديث إلى النبي ﷺ احتجاجاً على أهل السنة ، باعتبار وروده في كتبهم لا اعتقاداً منه به ، كما تكررت من الإشارة إليه .

ثالثاً : إنَّ ذلك المبني لو صحَّ فهو لا يشمل أمثال الشيخ من أهل الاجتهاد والأصول ، كما نبّه عليه القائل به ^(٢٥) .

الوجه الرابع : ما يظهر من بعض المعاصرين من أنَّ ما يشبه مضمون حديث الإقرار قد ورد في كتاب المقنعة للشيخ المفيد ^(٢٦) والنهاية للشيخ الطوسي ^(٢٧) ، وما في هذين الكتابين هو مشابه لما في كتاب فقه الرضا ومقنع الشيخ الصدوق حيث إنَّ ما فيهما هو عبارة عن متون للروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، فيكون الحديث حينئذٍ حديثاً مروياً عنهم ويصح الاستدلال به .

ويردّه :

أولاً : أنَّ كون بعض كتب فتاوى القدماء متوناً للروايات - إن صدق وصح - فهو في مثل فقه الرضا ورسالة الصدوق (الأب لابنه) ومقنع الصدوق (الابن) ، ولا ينطبق ذلك على مثل المقنعة والنهاية ، كما يظهر ذلك بوضوح لمن راجعهما .

ثانياً : إنَّ غاية ما يثبت بذلك كونه حديثاً مروياً عنهم عليهم السلام ، ولا تثبت حجّيته ؛ لأنّه حينئذٍ حديث مرسل لا اعتبار له .

الوجه الخامس : إنَّ حديث الإقرار موافق للأصول والسيرة العقلائية ، فإنَّها جرت على أخذ المقرِّ بما قرَّب به وإثباته عليه كما هو المعروف ، ولم يردع الشارع المقدَّس عن ذلك ، فهي سيرة ممضاة مطابقة للحديث النبوي ، فتكون دليلاً على صدق الحديث وصحته .

وجوابه :

أولاً : إنَّ المدعى هو إثبات صدور الحديث عن النبي ﷺ بلفظه وعبارته ، وما يثبت هذا الوجه هو صحة مضمون الحديث ، وشتان ما بين الأمرين .

ثانياً : إنَّ هناك تفاوتاً وفرقاً ملحوظاً بين مدلول السيرة ومدلول حديث الإقرار بالسعة والضيق ، ففي بعض الموارد يمكن التمسك بإطلاق الحديث ، لكن لا يمكن التمسك بالسيره ؛ لأنَّها دليل لبِّي يُقتصر فيه على مورد اليقين ، وفي بعض الموارد عكس ذلك ، فأحدهما غير الآخر .

نتيجة البحث :

قد اتضح ممَّا سبق أنَّ الحديث المشهور : « إقرار العقلاء على أنفسهم جائز » ليس حديثاً صحيحاً وليس بحجّة ، بل تبين أنَّه ليس حديثاً ولا رواية ، وإنَّما هو عبارة عن قاعدة متصيِّدة من الروايات المتفرِّقة ، وهي قاعدة صحيحة تدلُّ عليها السيرة العقلائية الممضاة وبعض الروايات الخاصّة ، لكن بحدود السيرة والروايات ، لا بسعة حديث الإقرار .

المواشم

- (١) راجع : القواعد الفقهية (البجنوردي) ٣ : ٥١ .
- (٢) الخلاف ٥ : ٣١٦ .
- (٣) التذكرة ٩ : ١٦٩ .
- (٤) المقنعة : ٧٢٦ .
- (٥) المغني (لابن قدامة) ٥ : ٢٧١ ، المحلى (لابن حزم) ٨ : ٢٥٠ .
- (٦) القواعد الفقهية (مكارم الشيرازي) ٢ : ٢٠٤ . حاشية كتاب الخلاف ٥ : ٣١٦ .
- (٧) عوالي اللآلي ١ : ٢٢٣ ، ٣ : ٤٤٢ .
- (٨) مستدرك الوسائل ١٦ : ٣١ .
- (٩) وسائل الشيعة ٢٣ : ١٨٤ .
- (١٠) الخلاف ٥ : ٣١٦ .
- (١١) تذكرة الفقهاء ٩ : ١٦٩ .
- (١٢) جواهر الكلام ٣٥ : ٣ .
- (١٣) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٣ : ٤٧ .
- (١٤) المصدر السابق ١ : ٦٦ .
- (١٥) أنظر : الأصول العامة للفقهاء المقارن (السيد محمد تقي الحكيم) : ٣٥٦ .
- (١٦) راجع : عوائد الأيام : ٤٨٨ .
- (١٧) أنظر : بحثنا لحديث « ضمان اليد » العدد (٥٠) من المجلة .
- (١٨) الخلاف (الطوسي) ١ : ٤٥ .
- (١٩) راجع : المبسوط ٣ : ٢ - ٣ ، كتاب الإقرار .
- (٢٠) الخلاف ٣ : ٥٩٧ .
- (٢١) الخلاف ٥ : ٣١٦ .
- (٢٢) السرائر ٢ : ٩٨ .
- (٢٣) المقنعة : ٧٢٦ .
- (٢٤) السرائر ٢ : ٩٨ ، ٣ : ٢١٧ .
- (٢٥) المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١ : ٧٨ .
- (٢٦) المقنعة : ٧٢٦ .
- (٢٧) النهاية : ٣٢٧ .

قاعدة التجاوز

□ الأستاذ السيد محسن الجرجاني

تمهيد :

القواعد الفقهية عبارة عن أمور كلية وعمامة يرجع إليها المكلف - بعد الفراغ عن صحتها وتنقيحها في محلها - لكي يطبقها على موارد الجزئية التي يواجهها ويبتلى بها في حياته لمعرفة حكمها الشرعي ، وهي المعبر عنها بالمسائل الشرعية . فمثل هذه القواعد التي يستفاد منها حكم الجزئيات والمسائل الشرعية يصطلح عليها « القواعد الفقهية » .

ومن المعلوم أنّ البحث في مثل هذه القواعد وتنقيحها يتطلب الوقت الكثير نظراً لأهميتها . وواضح أنّ كل قاعدة إنّما تكتسب أهمية أكبر من خلال ما ينضوي تحتها من تطبيقات وجزئيات ؛ فإنّها كثيراً ما تقع موضع ابتلاء المكلفين والمتشرعة .

تعريف القاعدة :

إذا شك المكلف بعد تجاوز محلّ جزء من أجزاء الصلاة أنّه قد أتى به أو لا فإنّه يحكم طبقاً لهذه القاعدة بالإتيان به ، فلو شكّ - مثلاً - بعد دخوله في الركوع أنّه قرأ السورة أو لا ؟ حكم بالإتيان ومضى في صلاته ، وهكذا لو أنّه دخل في

السجود وشك في أنه ركع أو لا ؟ حكم بالإتيان به ومضى في صلاته وحكم بصحتها .

نعم وقع البحث في أن هذه القاعدة هل هي قاعدة كلية ، أو أنها مختصة بالصلاة ولا تجري في غيرها كالوضوء ؟ هذا ما ينبغي الإجابة عليه وبحثه بعد استعراض أدلة القاعدة ، كما أنه ينبغي البحث أيضاً في أن قاعدة التجاوز والفراغ هل هما قاعدتان أو قاعدة واحدة فترجع إحدهما إلى الأخرى ؟ وهذا أيضاً ما سنبحثه لاحقاً بعد البحث في المسألة السابقة .

وقبل خوض البحث في هذه الأمور ينبغي إثبات أصل القاعدة ، وبعد ذلك نبحث عن حدودها ، ولذا يجب استعراض أدلة القاعدة أولاً :

أدلة القاعدة :

وردت عدة روايات استدلت بها على هذه القاعدة ، وهي :

١ - صحيحة زرارة ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة ، قال : « يمضي » . قلت : رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر ، قال : « يمضي » . قلت : رجل شك في التكبير وقد قرأ . قال : « يمضي » . قلت : شك في القراءة وقد ركع . قال : « يمضي » . قلت : شك في الركوع وقد سجد . قال : « يمضي على صلاته » . ثم قال : « يا زرارة ، إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره ، فشكك ليس بشيء » ^(١) .

٢ - وورد في رواية معتبرة أخرى عن حماد بن عثمان ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أشك وأنا ساجد ، فلا أدري ركعت أم لا ؟ قال : « امض » ^(٢) .

٣ - وروي هذا المضمون في الوسائل عن حماد بن عثمان أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام فقد قال له أيضاً : « ... قد ركعت أمضه » ^(٣) أي الركوع ، والظاهر

عدم تكرّر السؤال من حمّاد ، بل سأله مرة واحدة وسمع جواباً واحداً ولكن رواه عنه راويان ، وحيث إنّ النقل متطابق في الحديثين فلا أثر يترتب على إتحداهما أو تعددهما .

٤ - وهناك نصوص أخرى تثبت أصل قاعدة التجاوز وهي قريبة المضمون من رواية حمّاد ، ولكن ثمة رواية أخرى تدلّ على أكثر من ذلك ، وهي رواية إسماعيل بن جابر عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنّه قال : « ... كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » (٤) .

ولا ريب في كفاية هذه الروايات في ثبوت أصل القاعدة سيّما الرواية الأولى وهي صحيحة زرارة ؛ لأنّه قد تكرّر السؤال من قبل زرارة في عدّة أجزاء من الصلاة قد تجاوزها المصلّي فشكّ فيها والإمام (عليه السلام) يجيبه في جميعها بصحة الصلاة والمضيّ فيها وعدم الاعتناء بالشكّ والبناء على الإتيان بالجزء المشكوك .

والظاهر من سؤال زرارة أنّه سأل عن الشكّ في أصل تحقّق الجزء المشكوك لا عن صحته ، فهو يسأل عن أنّه هل أتى بالركوع أو لا وهو في حال السجود ؟ وذلك لأنّ كون السؤال عن الشكّ في الصحة خلاف الظاهر والمتفاهم عرفاً من السؤال قطعاً ، وعليه فإنّ المستفاد بوضوح من هذه الروايات هو حالة شكّ المكلف وهو في الصلاة في الإتيان بجزء قد تجاوزه ، وهو مفاد قاعدة التجاوز .

وإنّما اشترطنا التجاوز من محلّ الجزء في الصلاة والدخول في جزء آخر ثمّ الشكّ في الجزء السابق ؛ لأنّه إذا حصل له الشكّ في جزء ما فلا معنى للقول حينئذٍ أنّه شكّ بعد تجاوز ذلك الجزء ، وإن كان ذلك هو الظاهر من صحيحة زرارة ورواية إسماعيل بن جابر ، حيث ورد في الأولى : « إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره » وورد في الثانية : « كل شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره » لكن من المعلوم أنّ المراد بالخروج من الشيء هو الخروج من محلّه ؛

لأنَّ المفروض أنَّه يشكُّ في إتيان ذلك الجزء ، وعليه فلا معنى للخروج منه . إلا أن يقال : إنَّ المراد من الشكِّ فيه ، ليس الشكُّ في أصل الإتيان به ، بل في صحته وبطلانه ، ولكن قد مرَّ أنَّ ظاهر الشكِّ في شيء ، هو الشك في وجوده وتحققه ، لا في صحته ، فاستظهار الشكِّ في الصحة والبطلان ، على خلاف الظاهر جداً . وإن كان إرادة (الخروج من محلِّ الشيء) من قوله « إذا خرجت من شيء » خلاف الظاهر أيضاً ، إلا أنَّ ارتكاب خلاف الظاهر هذا أولى وأسهل من ارتكاب خلاف الظاهر ذلك .

وعليه ، فإنَّ المراد - وهو ما فهمه جميع الفقهاء أيضاً - من تجاوز الشيء ثمَّ الشك فيهِ ، هو تجاوز محلِّه ، لا نفس الشيء أو الجزء ، وإلا لعَبَّرَ بالفراغ ، كما عبَّرَ به في روايات قاعدة الفراغ . ومن هنا يمكن الركون والاطمئنان بأنَّ المراد بهذه النصوص هو قاعدة التجاوز .

وبعد بيان تعريف القاعدة وأدلتها يقع البحث في عدَّة نقاط :

النقطة الأولى : هل أنَّ قاعدة التجاوز قاعدة كلية ؟

ذهب بعض الفقهاء إلى تخصيص قاعدة التجاوز بباب الصلاة خاصة ؛ وذلك باعتبار ورود رواياتها فيها ، ولكن الصحيح جريانها في جميع الأبواب الفقهيَّة ؛ وذلك لأنَّه قد ورد - كما تقدَّم - في ذيل صحيحة زرارة « إذا خرجت من شيء ثمَّ دخلت في غيره فشكَّك ليس بشيء » وواضح أنَّ لفظ « شيء » مطلق يشمل أموراً أخرى غير أجزاء الصلاة ، وكذلك ورد في ذيل رواية إسماعيل بن جابر « كلَّ شيء شكَّك فيه ممَّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » وواضح أقوائية دلالة هذا الحديث على عموم قاعدة التجاوز من صحيحة زرارة ؛ لأنَّ العموم المستفاد من الأخيرة - صحيحة زرارة - إنَّما هو بمعونة مقدَّمات الحكمة ، بينما هو - المعلوم - يستفاد من هذا الحديث من لفظ (كلَّ) بلا حاجة إلى توسيط مقدَّمات الحكمة في مدخولها ، وتشكيك البعض بضرورة إجراء مقدَّمات الحكمة

في مدخول (كلّ) حتّى تفيد العموم ، هو في غير محلّه وعلى خلاف المتبادر عرفاً . وإن كان قد يقدر في سندها بوجود سعد عن أحمد بن محمد وهو عن أبيه ، إلا أنّ من المحتمل جداً أنّ المراد بسعد ، هو سعد بن عبدالله بن أبي خلف الأشعري وبأحمد بن محمد هو أحمد بن محمد بن خالد . فالظاهر أنّها معتبرة من حيث السند . ومع ذلك ففي صحيحة زرارة كفاية على المطلوب ، فإنّ إطلاقها دالّ على عموم قاعدة التجاوز .

وقد ذهب بعض المعاصرين ^(٥) إلى تقييد عموم قاعدة التجاوز برواية عبدالله ابن أبي يعفور حيث ورد فيها « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء ، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » ^(٦) .

وواضح من صدرها « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره » - أي فعل آخر غير الوضوء - دلالاته على قاعدة الفراغ ، وعليه فلا تجري قاعدة التجاوز في الوضوء بل الجاري فيه قاعدة الفراغ فقط .

ولكن يمكن المناقشة في ذلك بما يلي :

أولاً - إنّ الظاهر في مرجع الضمير في « غيره » هو « الشيء » لا الوضوء كما ظنّه المعارض . وعليه فإنّ الحديث يدلّ على قاعدة التجاوز دون الفراغ .

ثانياً - حتّى لو أنكرنا هذا الظهور ، فإنّ ظهورها في غير الوضوء غير ثابت أيضاً ، فتكون الرواية مجمّلة .

ثالثاً - لو سلّمنا ظهورها في غير الوضوء ، وكان مفادها مفاد قاعدة الفراغ فإنّها لا تعارض روايات قاعدة التجاوز حتى تكون مخصّصة لها ، بل يمكن أن يقال : أنّ ثمة قرينة داخلية في الرواية تدلّ بوضوح على إرادة قاعدة التجاوز حيث ورد في ذيلها « إنّما الشك في شيء لم تجزه » أي الشكّ الذي يؤخذ ويعتنى به ، هو الشكّ الذي لم تتجاوز به محلّ الشكّ . وعليه ، فإنّ رواية عبدالله

ابن يعفور لا يمكن أن تكون مخصّصة لقاعدة التجاوز بغير الوضوء . نعم ، دلّت رواية زرارة الواردة بطرق عديدة - وبعضها معتبر - بوضوح على أنّ الشك في أجزاء الوضوء خلال الوضوء يوجب إعادته « ... إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله ... »^(٧) ؛ لأنّ الشكّ في الوضوء حال الوضوء لا يمكن تجاهله ، سواء تجاوز المحلّ المشكوك أو لا ، وإن كان يحتمل أيضاً أن يكون المراد المحلّ الذي لم يتجاوزه المكلف ، إلا أن ذلك خلاف الظاهر ؛ وذلك لأنّه قد ورد فيها « فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله » ولا يعقل أن يكون الشاكّ الذي شكّ في جميع الأجزاء أن يكون في محلّها جميعاً ، وعليه فلا بد من القبول بتخصيص هذه الرواية لقاعدة التجاوز وإخراج الوضوء منها .

ومن الغريب استثناء بعض الفقهاء الغسل والتميم من هذه القاعدة ؛ وذلك لفقد الدليل المعتبر الدالّ على مثل هذا المدعى ، والظاهر أنّهم استندوا في ذلك إلى تنقيح المناط ، إلا أنّ من الواضح عدم وجود أي طريق يكشف عن مناط عدم جريان هذه القاعدة في الوضوء ، فليس هنا إلا التعمّد دليلاً على ذلك ، وإذا كان ثمة شيء آخر فهو غير معلوم لنا ، كما أنّه لا يمكن تحصيل الإجماع هنا بتتبع جميع كلمات الفقهاء والظفر بأرائهم ، على أنّه لو تمّ فهو محتمل المدركيّة وبلا طائل .

النقطة الثانية : هل يلزم في قاعدة التجاوز الدخول في جزء آخر أو لا ؟

من المسائل التي يجب بحثها في قاعدة التجاوز هي : هل أنّ مجردّ التجاوز عن المحلّ والشك في الجزء السابق كاف في جريان القاعدة أو أنّه يشترط إضافة إلى الخروج من محلّ المشكوك وتجاوزه الدخول في الجزء اللاحق ؟ وعلى الصورة الثانية يجب تعيين ذلك الشيء الآخر .

والثمرة المترتبة على هذا النزاع هي : أنّه لو كان الدخول في جزء آخر شرطاً

في جريان قاعدة التجاوز ، فإنّها لا تجري حينئذٍ في آخر جزء من أجزاء المركب ، كالصلاة - مثلاً - سيما لو قلنا بأنّ المراد من الغير الذي يجب الدخول فيه هو الغير الشرعي الذي رتبّه الشارع على الجزء المشكوك ؛ وذلك لعدم وجود مثل هذا الغير بعد الجزء الأخير من المركب لكي يشكّ المكلف بعد الدخول فيه أنّه جاء بالجزء السابق أو لا ؟

وحتى لو لم نعتبر ذلك في الغير فإنّ النزاع أيضاً ممّا تترتب عليه الثمرة ، وذلك لأنّه قد يشكّ الإنسان - مثلاً - بعد الجلوس من سجوده وقبل أن يأتي بشيء أو يدخل في عمل آخر أنّه سلّم أو لا ؟ وواضح أنّه لو اشترطنا الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز فإنّها سوف لا تجري هنا ؛ لعدم دخول المكلف عرفاً في مثل هذه الحال في أي عمل آخر . وهذا بخلاف ما لو لم نشترط ذلك ، فإنّه قد يصدق عليه عرفاً تجاوز محلّ السلام إذا تجاوز المحلّ المشكوك وحدث فاصل بسبب التردد والشكّ الحاصل لديه ، وعليه فمع عدم اشتراط الدخول في الغير يمكن الحكم بصحة الصلاة استناداً لقاعدة التجاوز ، وإن كان الغالب عند الشكّ في جزء الدخول في غيره ، إلا أنّ هذا ليس دائماً كما ظنّه البعض ، لما أشرنا إليه من أنّ افتراض الشك في الجزء الأخير مع عدم الدخول في الغير افتراض غير معقول في نفسه .

ومن هنا يجب البحث في أنّه هل يشترط الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز ؟

الذي نراه أنّ صحيحة زارة (الحديث الأوّل) ورواية إسماعيل بن جابر (الحديث الرابع) لا تبقي أدنى شكّ في الدلالة على أنّ الدخول في الغير والشكّ في الجزء السابق ركنان أساسيان في قاعدة التجاوز ، فقد ورد في صحيحة زارة : « إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره » وورد في خبر إسماعيل بن جابر « كلّ شيء شك فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » وهما

صريحان في اشتراط حصول الشك بعد دخول المكلف في غير المشكوك فيه فالتردد في اشتراط الدخول في الغير مما لا وجه له ، ولا منشأ لمثل هذا التردد سوى الوسوسة كوسوسة البعض حينما ذهب إلى أن وصف الدخول لما كان وصفاً غالبياً فلا يمكن الالتزام بتخصيص قاعدة التجاوز به ، وقد فاته أن غلبة الوصف وغالبية تمنع من تكوّن مفهوم له ، لا أنه يعقد إطلاقاً للكلام ، والذي يلزم القائل بعدم اشتراط الدخول في الغير إثبات إطلاق التجاوز عن المحلّ ، ومع تقييد ذلك بالدخول في الغير لا يمكن إثبات مثل هذا الإطلاق ، وأما ما يلزم على القول بعدم الاشتراط فهو إحراز الإطلاق . وعليه فإنه يمكن القول بأن الذي يظهر هو عدم كفاية مجرد التجاوز عن المحلّ الذي يشكّ فيه في جريان قاعدة التجاوز ، ولذا لا يخلو جريانها في الجزء الأخير من إشكال ، بل يشترط في جريانها في مثل هذا المورد الدخول في الغير .

النقطة الثالثة : ما هو الغير الذي يشترط الدخول فيه في جريان قاعدة

التجاوز ؟

تعرض لهذا البحث المحقق النائيني ^(٨) ونقل فيه بعض الأقوال ثم ذكر أن البعض ذهب إلى أن المقصود بهذا الغير ليس كل جزء جزء ، بل يقصد به خصوص الجزء المستقلّ في باب خاصّ كتكبيرة الإحرام والقراءة والركوع والسجود والتشهد ونحوها ، ثم ذكر أن هذا القول هو الصحيح ؛ وذلك لما ورد في صدر صحيحة زرارة ورواية إسماعيل بن جابر من نظائر هذه الموارد والأمثلة الواردة فيها مما يمنع من ظهور ذيلها في العموم لتشمل الأجزاء غير المستقلة .

ولكن لا شكّ بحسب الظاهر في أن المراد بالغير في قاعدة التجاوز مطلق الغير بما يشمل حتى الخروج من كلمة والدخول في أخرى ؛ إذ لا وجه لتقييد إطلاق لفظ « الغير » الوارد في الروايتين ، وما ورد في صدريهما من الأمثلة التي

سأل عنها زرارة فلا يمكن أن يكون مقيداً ؛ للإطلاق الذي ذكره الإمام (عليه السلام) في ذيل الرواية بشكل قاعدة كلية ، سيما ما في صحيحة زرارة التي يمكن القول بأنها الدليل الوحيد الذي لا يمكن الخدشة فيه ؛ وذلك لأن الحالات المذكورة في هذه الصحيحة لم ترد في كلام الإمام (عليه السلام) ، بل في ضمن أسئلة زرارة حيث اكتفى الإمام (عليه السلام) في جميعها بالجواب بقوله : « يمضي » ثم لما رأى زرارة ماض في السؤال ذكر له قاعدة كلية تنفع لما ذكره وما لم يذكره فقال (عليه السلام) : « يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء » وعليه فكيف يمكن إنكار مثل هذا الإطلاق الواضح وتقييده بخصوص الأجزاء المستقلة ؟ !

فلا ينبغي التشكيك في أنه لا وجه لمثل هذا التقييد ، ولو قيل بأنّ القدر المتيقن من الجزء هو الجزء المستقلّ كان الجواب : إنّ الكلام ليس في ورود لفظ الجزء في هاتين الروايتين ليقال بانصرافها إلى الجزء المستقلّ ، بل الكلام في إطلاق وتقييد لفظ الغير الوارد فيهما ، ولما كان الإمام في مقام البيان فلا شكّ أنه أراد الإطلاق ، وإلا لكان عليه بيان مراده من الغير وأنه شيء خاصّ والمفروض أنه لم يبيّنه ، وعليه فإنّ لفظ « الغير » مطلق في الروايتين بما يشمل حتى الكلمة الواحدة في الكلام ، ولا وجه للخروج من ذلك كما توهمه المحقق النائيني ؛ لأنّ العرف يرى أنّ الشك في كلمة بعد الخروج من أخرى شكّ في الشيء بعد الدخول في غيره . فالعرف في هذا المعنى يعضد العقل واللغة لا أنّه مخالف لهما كما ذكره تكتُّر .

فاتضح ممّا تقدّم عدم الفرق في « الغير » بين الشرعي وغير الشرعي وبين الجزء والشرط والداخل والخارج والجزء والمقدمة ، بل تمام الملاك في اعتبار ذلك هو الصدق العرفي ، فإذا صدق عرفاً أن الأمر الكذائي غير كان الدخول فيه شرطاً لجريان قاعدة التجاوز .

الضوامش

- (١) وسائل الشيعة ٨ : ٢٣٧ ، ب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة ، ح ١ . (ط . آل البيت عليهم السلام) .
- (٢) وسائل الشيعة ٦ : ٣١٧ ، ب ١٣ من أبواب الركوع ، ح ١ .
- (٣) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٤) المصدر السابق : ح ٤ .
- (٥) بعض المراجع المعاصرين في مجلس درسه .
- (٦) الوسائل ١ : ٤٧٠ ، ب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٢ .
- (٧) الوسائل ١ : ٤٦٩ ، ب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ١ .
- (٨) فوائد الأصول ٤ : ٦٣٤ فما بعد .

رسالة في طلاق الغائب

الشيخ أبو الحسن شمس الدين سليمان بن عبد الله
البحراني المعروف بالماحق، الماجوزي (١٠٧٥ - ١١٢١) هـ

□ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء الى صراط مستقيم^(١) ، وصل على نبيك الهادي الى الصراط المستقيم السوي والنهج القويم ، وآله الذين أنعمت عليهم بعين اليقين^(٢) ، وحق اليقين غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

وبعد ، فهذه رسالة حررتها في تحقيق طلاق الغائب وأمليتها على سبيل الاستعجال مع تشويش البال ببعض النوائب ، فأقول - ومن الله الاستعداد والعصمة في الإيراد^(٣) :-

قد اختلف كلام الأصحاب في أن الغائب إذا أراد أن يطلق زوجته وقد خرج عنها في طهرٍ قد قربها فيه كم يتربص بها حتى يطلقها ؟

(١) ثم أكثر من كلمة غير واضحة في النسخة .

(٢) ثم أكثر من كلمة غير واضحة في النسخة .

(٣) العبارة غير واضحة في النسخة .

فقال الشيخ (قدس سره القدوسي) في النهاية : أنه يتربص بها شهراً ثم يطلقها ، فيقع الطلاق وإن كانت حائضاً^(١) . وقال في موضع منها : إنها متى كانت في طهر لم يقربها فيه بجماع طلقها متى شاء ، وإن كانت طاهراً طهراً قربها فيه بجماع فلا يطلقها حتى يمضي ما بين شهر الى [ثلاثة] أشهر^(٢) .

وأطلق الشيخ المفيد^(٣) وسلار بن عبد العزيز في المراسم^(٤) والفقهاء علي بن بايويه^(٥) والحسن بن أبي عقيل^(٦) والتقي أبو الصلاح الحلبي^(٧) (روح الله أرواحهم وقدس أشباحهم) : جواز طلاق الغائب متى أراد .

واعتبر القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (عطر الله مرقدته) : في طلاق التي خرج عنها زوجها في طهر قد قربها فيه أن يمضي لها ما بين شهر الى ثلاثة أشهر^(٨) .

واعتبر محمد بن علي بن حمزة الطوسي في الوسيلة فيه مضي شهر فصاعداً^(٩) ، ووافقه الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد في الجامع^(١٠) .

واعتبر أبو علي بن الجنيد فيه علمه ببراءة رحمها من الحمل ، وقدّر مدة

(١) أنظر : النهاية (الطوسي) : ٥١٢ .

(٢) أنظر : النهاية (الطوسي) : ٥١٧ .

(٣) المقنعة (المفيد) : ٥٢٦ - ٥٢٧ .

(٤) المراسم (سلار) : ١٦٣ .

(٥) فقه الرضا : ٢٤٤ ، ٢٤٦ .

(٦) أنظر : المختلف (العلامة) ٧ : ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(٧) الكافي في الفقه (الحلبي) : ٣٠٥ .

(٨) المهذب (ابن البراج) ٢ : ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٩) الوسيلة (ابن حمزة) : ٣٢٠ .

(١٠) الجامع للشرائع (ابن سعيد) : ٤٦٥ .

التربص ثلاثة أشهر^(١)، وتبعه العلامة (نور الله مضجعه) في المختلف^(٢).

وقال الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين (قدس الله روحه) في من لا يحضره الفقيه: أن أقصى مدة التربص خمسة أشهر أو ستة، وأوسطه ثلاثة، وأدناه شهر^(٣).

وذهب الشيخ في الاستبصار^(٤) وأبو عبدالله محمد بن إدريس^(٥) والمحقق^(٦) والعلامة في أكثر كتبه^(٧) إلى اعتبار مضي مدة يعلم انتقالها من الطهر الذي واقعها فيه إلى آخر بحسب عاداتها، ولا تتقدر بمدة بخصوصها.

ومنشأ هذه الاختلافات اختلاف الروايات المأثورة عن أهل العصمة سلام الله عليهم:

١ - فقد روى إسحاق بن عمار في الموثق عن أبي عبدالله قال: «الغائب إذا أراد أن يطلق امرأته تركها شهراً»^(٨)، وهو مستند الشيخ في النهاية وأتباعه، وعللوا الفتيا^(٩) بأن الحاضر يجب عليه استبرائها مدة تنتقل فيها من الطهر الذي واقعها فيه إلى غيره، وأقل ما يحصل ذلك في شهر غالباً، وإذا غاب ولم يعلم انتقالها واشتبها حالها عليه كان تربصه هذا القدر متيقناً؛ لانتقالها إلى طهر

(١) أنظر: المختلف (العلامة) ٧ : ٣٥٧.

(٢) المختلف (العلامة) ٧ : ٣٥٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٣ : ٥٠٣.

(٤) الاستبصار (الطوسي) ٣ : ٢٩٤ - ٢٩٥.

(٥) السرائر (ابن إدريس) ٢ : ٦٨٦.

(٦) شرائع الاسلام (المحقق) ٣ : ٥٨١.

(٧) الإرشاد (العلامة) ٢ : ٤٢. التبصرة (العلامة) : ١٨٩. التحرير (العلامة) ٤ : ٥٤.

(٨) الوسائل (الحر العاملي) ٢٢ : ٥٦، ب ٢٦ من الطلاق، ح ٣. وفيه: «أن يطلقها».

(٩) العبارة غير واضحة في النسخة.

آخر بحسب الغالب في عادات النساء .

وحملوا المطلق من الأخبار على ذلك جرياً على القاعدة الممهّدة في الأصول من وجوب حمل المطلق على المقيد إعمالاً للدليلين المقدم على طرحهما رأساً .

٢ - وروي محمد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما رضي الله عنهما قال : سألته عن الرجل يطلق امرأته وهو غائب . قال : « يجوز طلاقه على كل حال ، وتعتد امرأته من يوم طلقها » ^(١) .

٣ - روي إسماعيل الجعفي في الصحيح عن الباقر رضي الله عنه قال ^(٢) : « خمس يطلقهن الرجل على كل حال : الحامل ، والتي لم يدخل بها ، والغائب عنها زوجها ، والتي لم تحض ، والتي قد يئست من الحيض » ^(٣) .

وقد يُتأمل في وصف هذا الخبر بالصحة ؛ لأنّ إسماعيل الجعفي يُقال على ثلاثة :

[الأول] : إسماعيل بن جابر الجعفي ، وهو ثقة على الأظهر .

و [الثاني] : إسماعيل بن عبد الخالق ، وفي توثيقه كلام ؛ لما في عبارة النجاشي من الاشتباه ، كما أوضحناه في تعليقات الخلاصة . نعم ، لا ريب في مدحه بما يُعتدّ به ؛ فإنّ النجاشي قال : « إنّه وجه من وجوه أصحابنا ، وفقه من فقهاءهم » ^(٤) ^(٥) .

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٢٢ : ٥٦ ، ب ٢٦ من الطلاق ، ح ١ .

(٢) في النسخة زيادة « سألته » .

(٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٢٢ : ٥٤ ، ب ٢٥ من الطلاق ، ح ١ . مع اختلاف يسير .

(٤) في المصدر : « فقهاؤنا » .

(٥) رجال النجاشي : ٢٧ ، رقم [٥٠] .

ونقل الكشي عن حمدويه أنه قال : « سمعت بعض المشايخ يقول : وسألته عن وهب وشهاب وعبد الرحمن بن عبد ربّه وإسماعيل بن عبد الخالق بن عبد ربّه ، قال : كلّهم خيار فاضلون ... » (١) .

والثالث : إسماعيل بن عبد الرحمن التابعي ، ذكر النجاشي أنه كان فقيهاً (٢) ، وحكى العلامة عن ابن عقدة : أنّ الصادق برحّم عليه ، وحكى عن ابن نمير أنه قال : إنّه ثقة ، ثمّ قال : « وبالجملة : فحديثه أعتد عليه » (٣) ، انتهى .

ولا يخفى ما فيه إن بُني على ما قرّره في الأصول من اعتبار عدالة الراوي ؛ فإنّ الفقاهة لا تقتضي التعديل بوجه ، وكذا الترحّم بطريق أولى ، مع ظهور ضعف طريقه وأنّ فيه عامي غير موثّق ولا يعتدّ بتوثيقه ، فلم يبق إلا مدح النجاشي ، وحيث لا قرينة تعيّن المراد ، فالقدر المتيقّن الحسن ، والتصحيح محلّ النظر .

وما يوجد في كلام بعض الفضلاء من أنّ الرواية عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليه السلام) تعيّن الأول كأنّه سهو ؛ لرواية الثلاثة عنهما (عليه السلام) ، كما ذكره الشيخ في كتاب الرجال ، فتأمل .

٤ - وروي أبو بصير قال : قلت لأبي عبد الله جعفر : الرجل يُطلق امرأته وهو غائب ويعلم (٤) أنه يوم طلقها كانت طامناً . قال : « يجوز » (٥) .

(١) رجال الكشي : ٣٥٣ ، رقم [٢٨٦ و ٢٨٧ و ٢٨٨] .

(٢) رجال النجاشي : ١١٠ ، رقم [٢٨١] ذكره في ترجمة بسطام بن الحصين .

والموجود فيه : « ... وكان أوجههم إسماعيل » .

(٣) خلاصة الأقوال (العلامة) : ٥٤ ، رقم [٣] .

(٤) في المصدر : « فيعلم » .

(٥) الوسائل (الحرّ العاملي) ٢٢ : ٥٨ ، ب ٢٦ من الطلاق ، ح ٦ .

وغيرها من الأخبار المطلقة وبها تعلق المطلقون ؛ وكأنهم يحملون ما دلّ على التربص بقدر على الاستحباب ، وهو خلاف القاعدة الأصولية من تعيين حمل المطلق على المقيد .

وقد يُقال : إنّ في أصل تلك القاعدة نظراً ؛ فإنّه كما يمكن الجمع بما قالوه يمكن أيضاً بما أشرنا إليه ، غاية الأمر إنّ حمل المقيد على الاستحباب ^(١) مجاز ، إلا أنّ حمل المطلق على المقيد مجاز أيضاً ، والكلام في الترجيح .

وقد يجاب : يوجد هذا البحث في الكتب الأصولية ويجاب عنه بما لا يسلم من الخدش .

وروى جميل بن درّاج في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « الرجل إذا خرج من منزله الى السفر فليس له أن يطلق حتى تمضي ثلاثة أشهر » ^(٢) .

وروى إسحاق بن عمّار في الموثّق قال : قلت لأبي إبراهيم عليه السلام : الغائب الذي يطلق [أهله] كم غيبته ؟ قال : « خمسة أشهر أو سنة أشهر » . قلت : له حدّ دون ذلك . قال : « ثلاثة أشهر » ^(٣) .

وقد ينتظم هذا الحديث في سلك الصحيح نظراً الى أنّ الراوي عن إسحاق بن عمّار هو صفوان وهو ابن يحيى ، والطريق إليه صحيح ، وهو ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه على ما ذكره الكشي رحمته الله ^(٤) ، وهو مبنيّ على ما فهمه الشيخ البهائي وقبله الشهيد الثاني رحمته الله وقبلهما العلامة (عطر الله مرقده) في المختلف من تلك العبارة من الحكم بصحة الخبر بمجرد صحته عنه ،

(١) هنا كلمة غير واضحة ، ولعلّه مضروب عليها .

(٢) الوسائل (الحرّ العاملي) ٢٢ : ٥٨ ، ب ٢٦ من الطلاق ، ح ٧ .

(٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٢٢ : ٥٨ ، ب ٢٦ من الطلاق ، ح ٨ .

(٤) رجال الكشي : ٤٦٦ . وأيضاً انظر : خلاصة الأقوال (العلامة) : ١٧٠ .

أي صحة الطريق إليه وإن اعتراه بعد ذلك^(١) ضعف أو قطع أو رفع أو إرسال .
 أما على ما فهمه جماعة منهم سيّدنا العلامة ماجد البحراني من أنّ المراد :
 أجمعوا على عدالته بخلاف غيره ممّن لم ينقل العلامة^(٢) الإجماع على تعديله ،
 قال ﷺ : « وهذا هو المتيقّن من هذا اللفظ » فلا اتجاه له .

وقد حرّرتنا الكلام في ذلك في رسالتنا زواهر الجواهر في الأشباه والنظائر ،
 فقلنا : إنّ العبارة المذكورة لما كانت في محلّ من الاشتباه لم يتجه تخصيص آية
 التثبّت عند خبر الفاسق بها - وإن ادّعى ظهور الأول منها بعض الأعلام -
 خصوصاً مع كثرة وقوع الغلط في مثل هذا الإجماع وعدم تعرّض الشيخ وغيره
 من أئمة الرجال له ، فتأمّل .

وبهذين الخبرين تمسك ابن الجنيد والعلامة في المختلف^(٣) .

وفيه قوّة على ما عرفت ؛ لما علمت من تعيّن حمل المطلق على المقيد مع
 التكافؤ ، فيتعيّن حمل الأخبار المطلقة على هذين لمشاركتها في الاعتبار .
 وأما رواية الشهر فهي موثّقة كما علمت ، فلا تقاوم الأخبار الصحيحة .

نعم ، يبقى الكلام الذي أشرنا إليه في أصل القاعدة الأصولية ، ولعلّه يقتضي
 كون الإطلاق موجّهاً^(٤) في الجملة وإن كان الاحتياط - للفروج^(٥) المعمول عليه
 في الأخبار وموافقة^(٦) جماعة^(٧) بل كاد يكون إجماعاً في القاعدة الأصولية -

(١) الكلمات هنا غير واضحة .

(٢) الظاهر زيادة كلمة (العلامة) .

(٣) المختلف (العلامة) ٧ : ٣٥٧ - ٣٥٨ .

(٤) الكلمة غير واضحة في النسخة .

(٥) الكلمة غير واضحة في النسخة .

(٦) في الأصل كلمة « الاجماع » ، والظاهر قد ضُرب عليها .

(٧) في النسخة « لجماعة » ظاهراً . والعبارة إجمالاً مشوشة .

يقتضي ترجيح التقييد بالثلاثة خصوصاً مع ما يمكن تصحيح القاعدة الأصولية من أنه لا كلام^(١) في مجازية الاستحباب .

وأما مجازية المطلق [في] حمله على المقيّد فمحلّ كلام : إذ المجازية إنّما تلزم إذا استعمل المطلق في الخاص بخصوصه من حيث هو كذلك ، لا باعتبار فرديته للمطلق ، فتأمّل .

وأما التعلّق في اعتبار الشهر بالاعتبار فهو ضعيف جداً في جنب المعتبر من الأخبار .

والشيخ في الاستبصار جمع بين الأخبار بالحوالة على اختلاف عادات النساء في الحيض ، فمن علم من حال امرأته أنها تحيض في كلّ شهر مرةً جاز له أن يطلق بعد شهر ، ومن يعلم أنها لا تحيض إلا في ثلاثة أشهر أو أزيد من ذلك انتظر تلك الزيادة ، فالمراعى في جواز ذلك مضيّ حيضة وانتقالها الى طهر لم يقربها فيه بجماع^(٢) ، واقتفاه المتأخرون .

قال المحقّق الشيخ علي (عطر الله مرقده) : « وهو الذي يقتضيه النظر الصحيح والوقوف مع القوانين الاصولية [هو مختار الشيخ في الاستبصار] ؛ وذلك [لأنّ الأخبار الدالة على [وجوب] التربّص مدّة ليصح الطلاق لا يجوز^(٣) إجراؤها على ظاهرها مع^(٤) الاختلاف والتنافي ، ولا إطراح بعضها ، فلم يبق إلا الجمع بينها بالحمل على أنّ المراد مراعاة زمان يعلم الزوج الغائب حصول الحيض بعد طهر الجماع والانتقال منه الى الطهر ، وإنّ الاختلاف ينزل على اختلاف عادات النساء في حصول الحيض باعتبار شهر أو ثلاثة أو خمسة

(١) الكلمة غير واضحة في النسخة .

(٢) الاستبصار (الطوسي) ٣ : ٢٩٥ ، ذيل الحديث ١٠٤٣ .

(٣) في النسخة : « لا يصح » .

(٤) في النسخة : « من » .

أو سته ، فقد اشتركت أخبار التربص في أن الانتقال من طهر الى آخر شرط في صحة الطلاق من الغائب ولو ظناً مستفاداً من عادة المرأة إن كانت معلومة ، وإلا فمن غالب عادات النساء ؛ ودلت رواية أبي بصير على أنه لو طلقها وعلم يوم طلقها أنها كانت طامثاً يجوز الطلاق . ولا ريب أن ما اشتركت فيه هذه الأخبار مخصّص بعموم الخبرين الدالّين على جواز تطليق زوجة الغائب على كل حال ^(١) . انتهى كلامه زيد إكرامه .

وفيه نظر مستفاد مما أسلفناه ؛ فإن لم يتفطن لاستعلامه منه فاستمع لما نتلوه عليك تفصيلاً ، واتبع ما هو أهدي سبيلاً .

فنقول : التحقيق الذي يقتضيه النظر أن الجمع بما ذكره بعيد جداً ؛ لما أحطت به علماء من أن الأخبار الصحيحة المعتبرة إما مطلقة في عدم التربص بشيء أصلاً ، وجواز الطلاق على كل حال ، وإما مقيدة بثلاثة أشهر ، وهو مخالف للغالب من عادات النساء ، على أنه ليس في هذه الأخبار سؤال عن واقعة مخصوصة حتى يتجه تنزيلها على كون المرأة معتادة بتلك العادة ، وإنما وقع السؤال في كل حديث منها على مطلق النساء على وجه الأصل الكلي والقاعدة الممهدة ، فحملها على العادات المختلفة بعيد جداً .

وهب أنه يتفق يتجه في حديث الشهر لقربه إلى الغالب وإن كان غير متعين من جهة ما أشرنا إليه آنفاً من عدم وضوح سنده ، فكيف يتجه في الأحاديث الثلاثة مع ندور هذه العادة ؟ ! فما حمل الإطلاق فيها عليها إلا كالممتنع .

وإنّي لأعجب من قوله عليه السلام أن القوانين الأصولية تقتضي ما ذكره مع أن المقرّر في محلّه من الأصول ليس إلا حمل المطلق على المقيد مع التكافؤ ، فاللازم منها ترجيح القول بالثلاثة ، كما اختاره شيخنا الشهيد الثاني (عطر الله مرقده) لصحة طريقه ، فتحمل الأخبار المطلقة المشاركة له في صحة السند ووضوح

(١) رسائل المحقق الكركي ٢ : ٢١١ - ٢١٢ .

الطريق عليه ^(١) . وأيده الشهيد الثاني رحمته في شرح الشرائع بأنه موافق للحكم بالتربص لمجهولة الحال ، وهي المسترابة والمرضع مع أن الغالب من حال الغائب عن زوجته أن يكون حالها مجهولاً ، وحملها ممكن في وقته ، ومع جهله بحالها تكون في معنى المسترابة ^(٢) ، قال : « وهذا هو الأقوى إلا أن يعلم عادة المرأة وانتقالها بحسبه من طهر الى آخر ، فيكفي تربصه ذلك المقدار كما في الحاضر ؛ لأن حكم الغائب أخف من حكمه شرعاً ، فمع إمكان إلحاقه به لا يزيد عليه ، ومع الجهل يزيد التربص ثلاثة » ^(٣) .

وحكي هذا القول عن الشيخ الامام فخر المحققين في شرح القواعد ^(٤) ، وهو أيضاً جامع بين الأخبار وفيه زيادة الاعتبار .

وأنت تعلم إنمّا زعماه من أن حكم الغائب لا يزيد على حكم الحاضر مع إمكان إلحاقه به كأنه اجتهاد في مقابلة النص ، ويكفي في أخفية حكم الغائب جواز الطلاق بعد الثلاثة مطلقاً من غير استعلام ، على أن أخفية حكم الغائب موضع النظر بعدما أوضحناه من ترجيح القول بالثلاثة ، فتأمل .

ومن العجيب ذكر المحقق الشيخ علي رواية أبي بصير في جملة ما يدل على التربص ، ولعلّه سهو ؛ لأنها مطلقة كما رأيت ، فتفطن .

إذا تقرّر ما حررناه . فهنا مسائل لابد من تحرير الكلام فيها :

[المسألة] الأولى : إذا تربص الغائب بالطلاق المدّة المعتبرة ثم طلق وظهر بعد ذلك وقوع الطلاق في طهر الواقعة لم تنتقل منه الى حيض فالأظهر الصحة ،

(١) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٩ : ٣٩ - ٤٠ .

(٢) المصدر السابق : ٤٠ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) إيضاح الفوائد ٣ : ٣٠٥ .

وفاقاً للشهيد الثاني تَنَزُّ في الشرح ؛ لوقوعه على الوجه المعتبر شرعاً ، ولأنَّ الطلاق إذا حكم بصحته في حال الحيض بالنصِّ والفتوي - بل ادَّعي عليه الإجماع - فلأنَّ يحكم بصحته في حال الطهر أولى ؛ لما تَقَرَّر من أنَّ شرط الطلاق من غير الغائب أمران : وقوعه في طهر وكون الطهر غير طهر الواقعة ، فإذا اتفق وقوعه في غير حالة الطهر تخَلَّف الشرطان ؛ لعدم طهر آخر غير طهر الواقعة وعدم الخلوِّ من الحيض ، فإذا اتفق وقوعه في حال الطهر فالتخلف شرط واحد ، وهو كون الطهر غير طهر الواقعة ، فإذا كان تخلف الشرطين في الغائب غير مانع فتخلف أحدهما أولى بعدم المنع ^(١) . كذا في الشرح .

وقد يُتَنظَر فيه بأنَّ ما ذكره معارض بأنَّ يُقال إنَّ شرط الطلاق من غير الغائب أمران : الانتقال من طهر الواقعة ووقوع الطلاق في طهر ، فإذا اتفق وقوعه في حال الحيض تخَلَّف الثاني ، وإذا اتفق في طهر الواقعة تخَلَّف الأول ، فلا تَمَّ الأولوية ، فتأمل .

واستظهر المحقق الشيخ علي (أعلى الله قدره) عدم الوقوع ؛ لانتفاء شرط الصحة ، وهو استبراء الرحم ، خرج منه حال الحيض للرواية ، فيبقى الباقي ، والمنع من وجود الشرط ؛ فإنَّ الإذن في الطلاق استناداً الى الظنِّ لا يقتضي الحكم بالصحة إذا ظهر بطلان الظنِّ ^(٢) .

وأنت خبير بما فيه ؛ فإنَّ الحقَّ أنَّ الشرط المعتبر في طلاق الغائب ليس إلا مراعاة المدة المعتبرة ، وهو حاصل كما هو المفروض ، وصحة الطلاق لو ظهر وقوعه حال الحيض المستفادة من رواية أبي بصير وغيرها وعليها عمل الأصحاب مبنية عليه ، وحينئذٍ فلا يقدح ظهور بطلان الظنِّ ، ولا يؤثر فيما حكم بصحته كما ظنَّه (نور الله مرقده) .

(١) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٩ : ٤١ .

(٢) رسائل المحقق الكركي ٢ : ٢١٢ .

والمحصّل : إنّ الشرط المعتبر حاصل كما هو التقدير ، والمانع وهو ظهور الخطأ لا يصلح للمانعية ، كيف وقد تخلف فيما هو أولى بالحكم أو مساوٍ في المنع ، والفصل بين الحالين مع تخلف الشرط فيهما .

والقول بصحة أحدهما دون الآخر تعلقاً بفقد الشرط لظهور بطلان الظنّ - مع ما فيه من البحث السالف - تحكّم محض وتعلّق بسلامة أمير .

وأما حديث كون الحكمة في انتظار المدة المقرّرة هو استبراء الرحم فحديث شعري ، والعلة المذكورة مستنبطة محضة ، فلا يلزم اطرادها ، وإنّما المنصوص فيما وصل إلينا من الأخبار اعتبار انقضاء المدة ، واستنبط منها الاكتفاء به بظنّ الانتقال من طهر الى آخر ، وكلاهما متحقّق .

المسألة الثانية : لو خرج في طهر لم يقربها لم يجب التربّص وصح طلاقها مطلقاً أو ما لم يعلم كونها حائضاً . ولا يشترط هنا العلم أو الظنّ بعدم الحيض : لأنّ شرط الصحة موجود ، وهو استبائها بالانتقال من طهر الى آخر ، وإنّما الحيض [بعد] ^(١) ذلك مانع من صحة الطلاق ، والأصل عدمه ، ولا يشترط في صحة أمر العلم بانتفاء ^(٢) جميع موانعه ، بل يكفي عدم العلم بوجودها ^(٣) .

المسألة الثالثة : لو تربّص المدة المعتبرة مطلقاً وأخبره من يُعتبر شرعاً بحيضها فطلقها ^(٤) حينئذٍ ففي صحته كلام . واستظهر المحقّق الشيخ علي (أعلى الله قدره) البطلان ؛ لأنّ ظاهر الأخبار يقتضي العلم بطهرها وقت الطلاق أو ظنّه ، ولعموم الأدلّة على المنع من طلاق الحائض خرج منه الصغيرة والثلاث

(١) العبارة في النسخة مشوشة .

(٢) في النسخة : « انتفاء » .

(٣) الكلمة في النسخة غير واضحة ، ولعلّه : « بمجردها » .

(٤) في النسخة : « مطلقاً » .

الأخر قطعاً وزوجة الغائب بعد التربص إذا ظهر كونها حائضاً عند الطلاق ؛
لرواية أبي بصير ، فيبقى الباقي على أصله (١) .

وفيه وجه آخر بالصحة ؛ لحصول الشرط ، وهو انقضاء المدّة المعتبرة .

وفيه قوّة ؛ لما علمت أنّها من أن المنصوص فيما وصل إلينا من الأخبار إنّما
هو التبرص بقدرها ، وظنّ الانتقال من طهر الى آخر إنّما استنبط استنباطاً كما
اعترف به الشهيد الثاني في الشرح (٢) .

وما زعمه المحقق الشيخ علي تدبّر من أنّ ظاهر الأخبار يقتضي العلم بطهرها
وقت الطلاق أو ظنّه محلّ النظر .

وقد عرفت أنّ الأخبار خالية من التلويح به ، فضلاً عن التصريح ، وإنّ
التوفيق بين الأخبار متعيّن بحمل المطلق منها على المقيد بالثلاثة ، وعموم الدلائل
الدالة على منع طلاق الحائض مخصوص بما دلّ على صحة طلاق الغائب إمّا
مطلقاً أو بعد الثلاثة مطلقاً ، لا بخصوص ذلك مع ظهور كونها حائضاً عند
الطلاق ، فتأمل .

واعلم أنّ الشهيد (قدس الله روحه) في الشرح وافق الشيخ علي على الحكم
بالطلاق (٣) ، مع ما حقّقه من تعيّن العمل بأخبار الثلاثة وإن ظنّ الانتقال من
طهر الى آخر مستنبطاً ، فتأمل .

وقد يُعْتَدَر له بأنّ ههنا عمومين تعارضاً : عموم المنع عن طلاق الحائض
فيشمل طلاق الغائب وغيره ، وعموم جواز طلاق الغائب على كلّ حال أو بعد
الثلاثة فيشمل حالي ظنّ حيضها وعدمه ، فيبينهما عموم من وجه ، فليس

(١) رسائل المحقق الكركي ٢ : ٢١٢ .

(٢) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٩ : ٤٢ .

(٣) المصدر السابق : ٤٣ .

تخصيص أحدهما بالآخر بأولى من العكس مع ترجيح ما ذكره بالاحتياط للفروج .
وفيه ما فيه .

المسألة الرابعة : قال الإمام فخر الدين في شرح القواعد : « إنَّ الغائب إذا طلق بعد الطهر الثاني عالماً بأنَّها حائض حين الطلاق صح طلاقها » ^(١) .
واستدلَّ على ذلك بأنَّ فيه جمعاً بين الأخبار .

وردّه المحقِّق الشيخ علي في رسالة المعمولة في المسألة بأنَّ الأخبار قد دلَّ بعضها على جواز التطبيق على كلِّ حال ، وبعضها على اعتبار مدَّة التربُّص ، وهي ما يظنُّ معها كونها طاهراً وقت الطلاق ، فيخصَّ العموم بأنَّ زوجة الغائب إنَّما يجوز طلاقها إذا غلب على الظنِّ بمضيِّ المدَّة المذكورة كونها [طاهراً ، وكأنَّ ﷺ] ، قال : وزوجة الغائب على كلِّ حال إذا غلب على الظنِّ كونها [طاهراً طهراً لم يقربها فيه ، وحينئذٍ فلا دلالة فيه على ما يدعيه أصلاً ^(٢) . هذا كلامه .

وهو عن الصحة بمعزل ؛ لما أحطت به خبراً من أنَّ المتَّجه في الجمع بين الأخبار الموافق للقاعدة الأصولية هو حمل المطلق من الأخبار على المقيّد المكافئ لمشاركته لها في الاعتبار ووضوح السند الدالَّ على اعتبار المدَّة المذكورة ، فاللازم حينئذٍ حمل عموم الأخبار على أنَّ المراد أنَّ زوجة الغائب بعد التربُّص ثلاثة أشهر تطلق على كلِّ حال ، فيعمُّ ذلك ما إذا علم حيضها حين الطلاق بعد الطهر الثاني ، وهذا أولى ممَّا ذكره ؛ لعدم تلويح الأخبار به فضلاً عن التصريح ، فتدبَّر .

وما أورده تَتَمُّ ^(٣) على ما حرَّرناه من المناقشات بقوله هذا مردود ؛ لوجوه :

(١) إيضاح الفوائد ٣ : ٣٠٤ .

(٢) رسائل المحقق الكركي ٢ : ٢١٣ .

(٣) هذا المبتدأ سيأتي خبره بعد فاصلة طويلة .

[الوجه | الأول : إنه إذا دار الحال في التقدير بالنصوص بين أمرين وجب تقدير ما كان ألصق بالمقام ، واللائح أن اعتبار الطهارة ألصق بالمقام ؛ لأنّ زوجة الغائب لما اعتبر فيها الاستبراء وظنّ الانتقال من الحيض الى الطهر ولم يتكفّ بظنّ الانتقال الى الحيض أفاد ذلك أن أحكام زوجة الحاضر لاحقة لها ، لكن لخفائه بسبب البعد اكتفي عن معرفة حالها بما يفيد معرفة عاداتها .

[الوجه | الثاني : إننا لو سلّمنا أنّ كلاً من التقديرين ممكن فلا بدّ من مرجّح يعيّن التقدير الآخر الذي يبقى معه العموم ويخصّ به عمومات الكتاب والسنة الدالّة على المنع من طلاق الحائض ، ولا ريب أنّه ليس هناك مرجّح ، ومع انتفائه فكيف يجوز الإقدام على الحكم بجواز طلاق^(١) من يعلم كونها حائضاً مع قيام الدلائل الدالّة على المنع وانتفاء المعارض

[الوجه | الثالث : إنه لو جمع بين الأخبار بالدليل الذي يدلّ على مدّعاها لزم القول بأنّ من علم بالحيض قبل الطهر الأول يجب الحكم بصحة طلاقه ؛ لتناول العموم لهذا الفرد بزعمه .

فإن قيل : هذا الفرد خرج بالإجماع . قلت : أيّ إجماع يدعى والمفيد وجماعة يجوزون طلاق الغائب مطلقاً^(٢) ، انتهى .

مدفوع^(٣) بما حرّراه أنفاً ، ونزيده بياناً ، فنقول :

أمّا الأول : فاندفاعه على طرف التمام ؛ فإنّ ما نحن فيه ليس من قبيل الإضمار ، بل من قبيل حمل المطلق على المقيد عند التعارض ، وإنّما يتمّ بما قلناه لا بما ذكره ، واعتبار ظنّ الانتقال من الحيض الى الطهر ممّا لا عين له ولا أثر في

(١) في النسخة توجد كلمة « الغائب » ، والظاهر أنّه مضروب عليها .

(٢) رسائل المحقق الكركي ٢ : ٢١٣ - ٢١٤ .

(٣) هذا خبر للمبتدأ المتقدّم وهو قوله : « وما أورده » .

الأخبار ، وإنما استنبط استنباطاً ، ولم يعتبره الإمام فخر الدين وقبله والده في المختلف وجملة من الأصحاب كما تلوناه عليك ، على أننا لم سلمنا اعتباره وكونه شرطاً فمن أين له العلم أن طرؤ الحيض بعده مانع من الطلاق ، فتأمل .

وأما الثاني : ففيه - مع ما تقدم - أنه يكفي في الترجيح ما أشرنا إليه ، مع أنه معارض أيضاً بأنه مع عدم الترجيح كما زعمه ، فكيف يحوز الإقدام على الحكم ببطلان الطلاق مع قيام الدلائل الدالة على جواز طلاق الغائب على كل حال كما أسلفناه ، وانتفاء المعارض المخصّص ؛ إذ ليس إلا العمومات الدالة على المنع من طلاق الحائض ، وهي لا تصلح للتخصيص ، كما لا يخفى ، فتدبر .

وأما الثالث : فجوابه أظهر من أن يحتاج الى التنبيه عليه ؛ لأنّ الشيخ فخر الدين رحمته الله لما اعتبر المدة المضروبة فالطلاق عقبيها البتة ، فكيف يُتصور وقوع الطلاق به حينئذٍ حال العلم بالحيض قبل الطهر الأول ، وإنما يُتصور ذلك مع القول بجواز الطلاق مطلقاً ، و^(١) لا يضرّ الإلتزام بمتيقّن^(٢) الإلزام .

ولعلّ كلمة « قبل » في كلامه وقعت سهواً ، والصواب إبدالها بـ « بعد » ، وحينئذٍ يُتصور وقوع الطلاق على حدّ ما ذكر ، لكن الكلام في بطلان اللازم ؛ فإن اعترف الإمام فخر الدين ببطلانه توجه^(٣) الإلزام ، وإلا توجهت مطالبته بدليل فساده ، كما لا يخفى .

ثمّ قال المحقّق الشيخ علي (رفع الله قدره) ^(٤) : « واعلم أنّ القول بصحة

(١) في النسخة هنا كلمة غير واضحة ، ولعلّه مضروب عليها أو لعلّ فيها إشارة إلى وجود تنمة في حاشية لم تنسخ .

(٢) الكلمة في النسخة غير واضحة .

(٣) الكلمة في النسخة غير واضحة .

(٤) في هامش النسخة بدل « قدره » : « درجته » .

الطلاق على هذا الوجه عريّ عن الدليل بعيد عن الاحتياط مشتمل على ارتكاب تخصيص عمومات الكتاب والسنة بما ليس بشيء ، وإنما هو وهم محض وخيال واه ، وعبارات الأصحاب مشعرة بخلاف ما ذكره ، قال في القواعد : ولو خرج مسافراً في طهر لم يقربها صح طلاقها وإن صادف الحيض ^(١) ، والمفهوم من المصادفة عدم العلم .

وقال في التحرير : ولو طلق غير المدخول بها أو التي غاب عنها قدرأ يعلم انتقالها فيه من طهر الى آخر جاز طلاقها مطلقاً [وإن اتفق في الحيض] ^(٢) ، والمفهوم من الاتفاق نحو المفهوم من المصادفة .

وفي الشرائع : أمّا لو انقضى من ^(٣) غيبته ما يعلم انتقالها فيه من طهر الى آخر [ثم طلق صح] ولو اتفق في الحيض ^(٤) « ^(٥) ، هذا كلامه .

وهو كما ترى عن طريقة الإنصاف بمعزل :

أمّا التشنيع بمخالفة الكتاب والسنة والبعد عن الاحتياط فنحن مستغنون عن الاعتذار عنه ؛ لظهور ما فيه بعد التأمل فيما أسلفناه .

وأمّا عبارات الأصحاب فإشعارها بخلاف ما ذكره الامام فخر الدين موضع النظر ، على أنه إنّما ذكر ثلاث عبارات لفقيهين ، فكيف استحسن منه ذلك الإشعار الى عبارات جميع الأصحاب ، هذا مع أنّ دعوي الإشعار في عبارة التحرير لو صحت لزم تقييد جواز طلاق غير المدخول بها بعدم العلم بالحيض ،

(١) قواعد الأحكام (العلامة) ٢ : ٦٢ .

(٢) تحرير الأحكام (العلامة) ٢ : ٥٢ .

(٣) في النسخة « في » .

(٤) شرائع الاسلام (المحقق) ٣ : ١٤ .

(٥) رسائل المحقق الكركي ٢ : ٢١٤ - ٢١٥ .

وهو غير مراد قطعاً .

وأما عبارة الشرائع فمعارضة بقوله بعد ذلك : « وكذا لو خرج في طهر لم يقربها فيه جاز طلاقها مطلقاً » ^(١) . وهذا أدلّ على مدعى الإمام فخر الدين من تلك على مدعاهم ؛ إذ هذه بالمنطوق وتلك بالمفهوم .

وأما تقييد شيخنا الشهيد في شرحه لها بما إذا لم يعلم كونها حائضاً فليس حجة على الإمام مع إطلاق العبارة .

وبعد فالتقييد في هذه العبارات على تقدير تسليمه مبنيّ على اعتبار ظنّ الانتقال من طهر الى آخر بحسب العادة ، فلا يستلزم التقييد به عند من يعتبر المدّة ، بل عبارات أولئك مطلقة ؛ فإنّ الشيخ قال في النهاية : يتربّص بها شهراً ثمّ يطلقها ، فيقع الطلاق وإن كانت حائضاً ^(٢) ، وهو يشمل صورة العلم بحيضها حال الطلاق ، وقريب منها عبارة ابن حمزة في الوسيلة ^(٣) والشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد في الجامع ^(٤) والقاضي عبد العزيز بن البرّاج ^(٥) ونحوها عبارة الصدوق في الفقيه ^(٦) والمقنع ^(٧) .

وأطلق ابن الجنيّد اعتبار الثلاثة الأشهر كالعلامة في المختلف ^(٨) .

(١) شرائع الاسلام (المحقق) ٣ : ١٤ .

(٢) أنظر : النهاية (الطوسي) : ٥١٢ .

(٣) الوسيلة (ابن حمزة) : ٣٢٠ .

(٤) الجامع للشرائع (ابن سعيد) : ٤٦٥ .

(٥) المهذّب (ابن البرّاج) ٢ : ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٦) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٣ : ٥٠٣ .

(٧) المقنع (الصدوق) : ٣٤٥ .

(٨) المختلف (العلامة) ٧ : ٣٥٧ .

وأما المطلقون لجواز طلاق الغائب من غير اعتبار مدّة فتصحيحهم لمثل هذا الطلاق ينبغي أن لا يستتراب فيه ، وحاشى الإمام فخر الدين ممّا شنّع به عليه ، وماذا يجدي التشنيع والتقريع ، وإنّ أهون السقي التشريع ^(١) .

وبعد هذا كلّه فالاحتياط فيه لا ينبغي تركه في هذا المقام ، فينبغي التمسك والاعتصام .

المسألة الخامسة : أن يطلقها قبل مضيّ المدّة المعتبرة ولكن ظهر بعد الطلاق وقوعه في طهر لم يقربها فيه ، وفي صحة الطلاق حينئذٍ وجهان : من حصول شرط الصحة في نفس الأمر ، وظهور الحال ، وعدم اجتماع الشرائط المعتبرة في الطلاق حال إيقاعه المقتضي لبطلانه . وفي الثاني قوة ؛ لمنع الصحة في نفس الأمر بعد اعتبار الشارع فيه مضيّ المدّة المقرّرة ، بل الظاهر أنّ الشرط هنا إنّما هو انقضاء تلك المدّة حتى في نفس الأمر ، قال الشهيد الثاني في الشرح : « يمكن أن يجعل ظهور اجتماع الشرائط بعد ذلك كاشفاً عن صحته ، خصوصاً مع جهله ببطلان الطلاق من دون مراعاة الشرط ؛ لقصدّه حينئذٍ الى طلاق صحيح ثمّ ظهر اجتماع شرائطه » ^(٢) ، ثمّ إنّ استظهر الصحة .

ولا يخفى ما فيه مع اعتبار المدّة المقرّرة بخصوصها ؛ لأنّها هي الشرط الحقيقي بمقتضى الأخبار المعتبرة ، فلا يتجه دعوي الكشف . نعم ، ربّما توجه

(١) « إنّ أهون السقي التشريع » مثل يروى عن حديث لعلي عليه السلام في قضية له مع شريح رواه ابن شهر آشوب في المناقب (١ : ٥٠٦ - ٥٠٧) . والمراد به طلب أسهل الطرق وأقلّها مشقة . قال ابن الأثير في النهاية (٢ : ٢١٣ - ٢١٤) : « أشرع ناقتة : أدخلها في شريعة الماء ، ومنه حديث علي عليه السلام : « إنّ أهون السقي التشريع » هو إيراد أصحاب الأبل لبلمهم شريعة لا يحتاج معها الى الاستقاء من البئر . وقيل ... » . وأنظر : مجمع الأمثال (الميداني) ٢ : ٣٧٠ .

(٢) مسالك الافهام (الشهيد الثاني) ٩ : ٤٣ .

ذلك مع القول باعتبار ظنّ الانتقال من طهر الواقعة الى آخر : نظراً الى أنّ الشرط الواقعي هو العلم بوقوعه في طهر غير طهر الواقعة ، وحيث تعذّر العلم اكتفى بالظنّ ، فإذا انكشف حصول الشرط الواقعي لم يلتفت الى فوات ما اكتفى به عنه ، فتأمل .

المسألة السادسة : أن يطلقها قبل الاستبراء وتبيّن عدم الانتقال أو يستمرّ الاشتباه ، فيبطل الطلاق عند من اعتبر المدة جزءاً سواء اعتبر مدة بخصوصها أو ما يظنّ انتقالها بانقضائها من طهر الى آخر ؛ لوجود مقتضي للبطان . وهو عدم التربّص به المدة المعتبرة وعدم انكشاف حصول ما يقتضي الصحة في الجملة ، بخلاف السابق ، فتأمل .

المسألة السابعة : النفاس هنا كالحيض في المنع وعدمه والاكتفاء بطهرها [منه] ، فلو غاب وزوجته [حامل] وانقضت مدة يعلم بحسب [حال] الحمل وضعها وطهرها من النفاس جاز له طلاقها كما انتقلت من الحيض ، ويكفي في حكمه بالنفاس ظنّه المستفاد من عاداتها كما في الحيض . قاله الشهيد الثاني ^(١) .

وفيه ما تقدّم ، فتدبّر .

المسألة الثامنة : لو وطأها حاملاً ثمّ غاب وطلّق قبل مضيّ مدة تلد فيها غالباً فصادف الطلاق ولادتها وانقضاء نفاسها ^(٢) [ومثله ما لو كان حاضراً ووطأها قبل الوضع فإنّه يكتفي بنفاسها في الاستبراء] ^(٣) .

(١) مسالك الافهام (الشهيد الثاني) ٩ : ٤٤ .

(٢) هذا آخر ما ورد في هذا الرسالة بحسب النسخة التي بين أيدينا . وهي مصوّرة عن نسخة مكتبة الفاضلي بخونسار بوساطة مركز إحياء التراث الاسلامي .

(٣) ما بين المعقوفين ورد في هامش النسخة . وكتب في آخر العبارة أنّها : « منه دام ظلّه » . ولم يحدّد مكانها في المتن بالضبط .

موسوعة الفقه الإسلامي

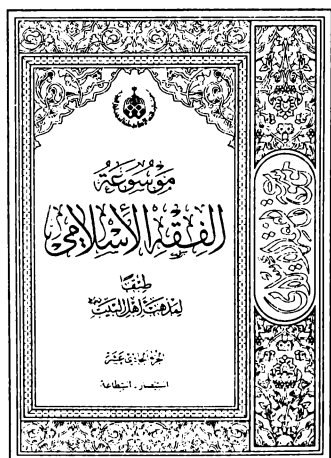
طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) / ١١

□ إعداد : التحرير

المجلد الحادي عشر من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م



يقع الجزء الحادي عشر من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) في (٥٦٦) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على ستة وأربعين عنواناً ، بدأت بـ (استبصار) ، وانتهت بـ (استطاعة) .

وقد اشتمل هذا المجلد من الموسوعة على أربعة أنواع من العناوين : أصلية

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأول (استصناع) ، ومثال الثاني (استبضاع) ، ومثال الثالث (استتار) ، ومثال الرابع (استشفاع) .

وقد توزعت عناوين هذا المجلد من الموسوعة كالتالي : أربعة عشر من العناوين الأصلية ، وتسعة وعشرون من العناوين الفرعية والعناوين التأليفية ، وثلاثة من عناوين الدلالة .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

١٤ - استحداد	١ - استبصار
١٥ - استحسان	٢ - استبضاع
١٦ - استحطاط	٣ - استتأم
١٧ - استحقاق	٤ - استتابة
١٨ - استحلال	٥ - استتار
١٩ - استحياء	٦ - استتباع
٢٠ - استخارة	٧ - استتفار
٢١ - استخدام	٨ - استثمار
٢٢ - استخفاف	٩ - استثناء
٢٣ - استخلاف	١٠ - استجمار
٢٤ - استدامة	١١ - استحاضة
٢٥ - استدبار	١٢ - استحالة
٢٦ - استدراك	١٣ - استحباب

٣٧ - استشراف	٢٧ - استراحة
٣٨ - استشفاء	٢٨ - استراق السمع
٣٩ - استشفاع	٢٩ - استرجاع
٤٠ - استشهاد	٣٠ - استرخاء
٤١ - استصباح	٣١ - استرداد
٤٢ - استصحاب	٣٢ - استرسال
٤٣ - استصلاح	٣٣ - استرقاق
٤٤ - استصناع	٣٤ - استسعاء
٤٥ - استطابة	٣٥ - استسلام
٤٦ - استطاعة	٣٦ - استشارة

قد ذكرنا فيما سبق أنه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك ، بل المراد بالعناوين الأصلية : هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها ؛ وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب ، لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرد أن تُذكر .

هذا ، 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 معه 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 هو من ناحية استيعابها لكافة الفروع والأحكام المرتبطة بها ، ووجه شبهها بالفرعية هو من ناحية عدم استيعابها البحث في كل حكم حكم ، لا على مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال .

وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلد كلها فقد وقع اختيارنا على آخر عنوان في هذا المجلد ، وهو عنوان (استطاعة) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث موسّع جداً بحيث استوعب مئة وثمان وعشرين صفحة .

وقد انعقد بحث (استطاعة) في أربعة محاور :

المحور الأول : التعريف ، وكما هو دأب الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان . إنَّ الاستطاعة : هي القدرة على الشيء .

وقد استعمل الفقهاء (الاستطاعة) في المعنى اللغوي عينه في جميع الابواب ، عدا كتاب الحج حيث استعملوها في معنى خاص ، وهو الزاد والراحلة تبعاً للروايات المفسرة للاستطاعة الواردة في قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ (٢) ، وقد يضاف الى الزاد والراحلة : تخلية السرب والرجوع الى كفاية ونحوها . وهذا كما ترى معنى اصطلاحى .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة ، وقد تمّ التعرّض الى لفظين ، وهما :

١ - القدرة : وقد مرَّ أنَّ اللغويين فسَّروا الاستطاعة بالقدرة ، لكن هذا لا يعني ترادفهما ، بل إنَّهم قالوا بأنَّ الاستطاعة أخصَّ من القدرة .

٢ - الإطاقة : وهي وإن فسَّرت بالاستطاعة إلا أنَّ بعض اللغويين ذكر أنَّ الاستطاعة أخصَّ من الإطاقة : لأنَّ الاستطاعة خاصة بالانسان ، والإطاقة تعم

الإنسان والحيوان . وقد تأتي الإطاعة بمعنى إعمال الطاقة والقدرة .

المحور الثالث : الاستطاعة بمعنى القدرة ، وهذا من الأبحاث الاصولية ، لذا بحث هنا باختصار ، حيث أشير الى أن القدرة شرط في التكليف ؛ فإن القدرة شرط في مرحلة تنجّز التكليف ومرحلة استحقاق العقاب ، بمعنى أنها شرط لحكم العقل بلزوم الإطاعة والإمتثال ؛ إذ أن العقل لا يحكم بلزوم امتثال ما تعلق به التكليف وإطاعته إلا إذا كان مقدوراً للمكلف كما يحكم العقل بقبح عقاب المكلف إذا لم يكن المتعلق مقدوراً له .

وذهب بعض الأصوليين إلى أن القدرة شرط أيضاً في مرحلة الجعل . وأما في مرحلة الملاك والإرادة فقد لا تكون القدرة مأخوذة فيهما وتسمى بالقدرة العقلية ، وقد تكون مأخوذة فيهما وتسمى بالقدرة الشرعية .

المحور الرابع : الاستطاعة المشترطة في الحج .

وهذا هو المحور المهم والأساس في البحث ، وقد استغرق مئة وخمس وعشرين صفحة . وقد انعقد البحث في عدة نقاط :

النقطة الأولى : لا شك في أن اشتراط الاستطاعة في وجوب الحج ثابت بالعقل كسائر الواجبات ، وأيضاً هو ثابت بالكتاب والسنة والإجماع ، بل بالضرورة ، وقال بعض بأن قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ أُسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ يدل على حكم العقل لا أكثر ، لكن الروايات المفسرة للآية قد دلّت على أن المراد بالاستطاعة في الحج معنى خاص .

النقطة الثانية : ما تحقق به الاستطاعة ، ويتمثل بعدة أمور :

الأمر الأول : الاستطاعة المالية ، والمراد بها : الإمكانية المالية لنفقة سفر الحج ، وتفصيل ذلك :

أ - الزاد والراحلة ، والمراد بالزاد كلّ ما يُقوّت به في السفر من المأكول

والمشروب وسائر ما يُحتاج إليه في السفر ، كما أنّ المراد بالراحلة مطلق ما يُركب لقطع المسافة كالسيارة والطيارة والسفينة .

وقد تعرّض الفقهاء في المقام لعدة مسائل وتنبهات وفروع كثيرة تربو على العشرين ، وهي كما يلي : اشتراط التمكّن من الإياب ، عدم اختصاص اشتراط الراحلة بصورة الحاجة إليها ، حكم القريب من مكة ، ملاحظة الشأن في الراحلة ، كفاية الاستطاعة من مكان المكلف وإن لم يكن وطنه ، كفاية ملك القيمة ، عدم اشتراط إمكان حمل الزاد ، بذل الأجرة الضرورية ، حكم إباحة التصرف في الاستطاعة المالية ، حكم الملكية غير المستقرّة للزاد والراحلة ، الاستطاعة بالوصية التمليلية ، اشتراط التمكّن من التصرف في الاستطاعة ، بقاء الاستطاعة الى تمام الأعمال ، حكم تلف مؤونة الرجوع أو ما بعده ، مستثنيات الاستطاعة المالية ، تقدّم الحجّ على الزواج ، تحقّق الاستطاعة إذا كان له دين بمقدار مؤونة الحجّ ، الاقتراض للحجّ ، استطاعة المديون ، التزام بين الحجّ والوفاء بالنذر ، عدم تعيّن صرف مال الاستطاعة في الحجّ .

وكان آخرها هو (الاستطاعة البذلية) ، والتي بُحثت بشكل مفصل وانضوت تحتها اثنتا عشرة مسألة .

ب - الاستطاعة المالية لمؤونة العيال في مدّة السفر .

ج - الاستطاعة المالية للرجوع الى الكفاية .

الأمر الثاني : الاستطاعة البدنية ، والمراد : صحة البدن وقوّته لسفر الحج وأداء مناسكه ، فغير الصحيح لا يجب عليه الحج . وصرّح بعض الفقهاء بوجوب الاستنابة عليه حينئذ .

الأمر الثالث : الاستطاعة الزمانية ، والمراد : سعة الوقت لأداء المناسك ، فمع عدم سعة الوقت يسقط الوجوب ، لكن هل يجب عليه إبقاء الاستطاعة الى السنة المقبلة أو لا ؟ فيه قولان .

الأمر الرابع : الاستطاعة السربية ، ويعبر عنها بتخلية السرب ، والمراد : كون الطريق مفتوحاً ومأموناً بحيث لا مانع فيه يمنع من الوصول الى الأماكن المقدسة ، فإذا كان مانع فلا يجب عليه الحج .

وهل إنَّ عدم الوجوب حكم ظاهري أو واقعي ؟ فيه قولان ، وتظهر الثمرة فيما لو انكشف الخلاف ، فعلى الأول تكون الاستطاعة موجودة ويجب حفظها الى السنة المقبلة ، وأمّا على الثاني فلم تكن الاستطاعة موجودة كي يجب حفظها . وقد تعرّض الفقهاء هنا الى عدّة مسائل ، نظير ما إذا كان في الطريق عدوّ لا يندفع إلا بالمال ، وفيه أقوال .

النقطة الثالثة : مسائل تتعلّق بالاستطاعة :

١ - عدم وجوب تحصيل الاستطاعة ، وما هو حكم قبول البذل ؟

٢ - وظيفة الشاك في الاستطاعة . وفي ذيل هذه النقطة أُشير الى بحث حكم الكسوب القادر على تحصيل الزاد حيث صرّح بعض الفقهاء بوجوب الحجّ عليه .

٣ - وظيفة الجاهل بالاستطاعة ، هل يستقرّ عليه الحجّ أو لا ؟ فيه أقوال ثلاثة :

القول الأول : استقرار الحجّ عليه .

القول الثاني : عدم استقرار الحجّ عليه .

القول الثالث : التفصيل بين ما إذا كانت الغفلة مستندة الى تقصير منه كترك التعلّم ، وبين ما إذا كانت غير مستندة إليه ككثرة الاشتغال والابتلاء ، فعلى الأول يستقرّ عليه الحجّ دون الثاني ، وكذا في الجهل بين ما إذا كان بسيطاً فيستقر ، وبين ما إذا كان مركّباً فلا .

هذا آخر ما طرّح في بحث الاستطاعة في موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (المجلّد الحادي عشر) .

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) : ٩٥ - ٩٩ .
- (٢) آل عمران : ٩٧ .

اختلاط (١)

أولاً- التعريف :

لغة :

الخلط : الجمع بين أجزاء الشئيين فصاعداً سواء كانا مائعين أو جامدين أو أحدهما مائعاً والآخر جامداً^(٢) ، وسواء أمكن التمييز بينهما وفصل أجزائهما عن بعضها - كما في خلط الحيوانات - أم لا كخلط المائعات ، وهو ما يطلق عليه المزج^(٣) .

لكن لا يصدق الخلط بدون تداخل بين الأجزاء ، فلو جمع بين الأجزاء في محل واحد لكن بحيث تكون هذه في ناحية والأخرى جنبها لم يتحقق الخلط^(٤) .

والاختلاط - وزان افتعال - مصدر اختلط مشتق من الخلط ، يدل على مطاوعة في الخلط ، يقال : خلطت الشيء بغيره خلطاً من باب ضرب ضمته إليه فاختلف هو^(٥) .

ومنه اختلاط العقل بمعنى فساده وتغييره ، يقال : خولط الرجل فهو محالط ، واختلط عقله فهو مختلط إذا تغير عقله^(٦) .

اصطلاحاً :

يستعمل الفقهاء لفظ الاختلاط في نفس معناه اللغوي ، فلا اصطلاح لديهم خاصاً به ، غير أن لهم في استعماله ثلاثة إطلاقات هي :

الأشياء (١٠). فهو أخصّ من الاختلاط من هذه الجهة .

٣ - الاشتباه : هو الاختلاط وعدم التميّز في تطبيق المعاني والصور الذهنيّة على الأشياء الخارجيّة أو الذهنيّة .

ويستعمله الفقهاء في الموارد التي يعلم بالأمر الكلّي ، ولا يستطيعون تطبيقه على فرد معيّن ؛ لاشتباهه بغيره (١١) .

ثالثاً - الأحكام :

يختلف حكم الاختلاط باختلاف الموارد التي نشير إلى أهمها فيما يلي :

١ - اختلاط الماء المطلق بالمضاف :

ذكر الفقهاء أنّ الماء المطلق إذا اختلط بالمضاف فالمدار في إطلاقه وإضافته على الحاصل من الاختلاط المذكور ، فإن كان الحاصل مطلقاً كان حكمه حكم

١ - إطلاقه على التداخل بين أجزاء الأشياء الخارجيّة ، فيفيد معنى الامتزاج وعدم الانفصال والتباين (٧) .

٢ - إطلاقه على التداخل بين المعاني والصور الذهنيّة المستفادة من اللفظ أو من الأعيان الخارجيّة ، فيفيد معنى الإبهام والاشتباه وعدم تعيّن الشيء كما سيأتي .

٣ - إطلاقه على التداخل في المعايير والموازن العقليّة المؤثّرة في إدراك الشخص ، فيفيد معنى اختلال العقل وفساده كما ورد عند أهل اللغة (٨) .

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

١ - الامتزاج : وهو اختلاط ما يتعدّر عزله عادة (٩) . وفرقه عن الاختلاط ما تقدّم من اختصاصه بما لا يعزل دون غيره .

٢ - الإبهام : هو الاختلاط وعدم التميّز في المعاني وصور

المطلق يرتفع به الحدث والخبث ، ولا يتنجس بملاقة النجاسة إن بلغ مقداره الكرّ .

وإن كان الحاصل مضافاً كان حكمه حكم المضاف لا يرفع حدثاً ولا خبثاً ، ويتنجس بملاقة النجاسة ولو بلغ ما بلغ^(١٢) . وإن شكّ في إطلاقه وإضافته فإن علم حالته السابقة أخذ بها ، وإلاّ فإن كانت الشبهة مصداقيّة فيعامل الماء معاملة المطلق بناءً على جواز التمسكّ بالعام في الشبهة المصداقيّة ؛ لوجود العامّ بمطهرية الماء من الحدث والخبث وعدم تنجسه ببلوغه الكرّ ، بخلاف تنجس الماء بملاقة النجاسة ؛ فإنه لا عموم فيه حتّى في المضاف ، ويعامل معاملة المضاف بناءً على عدم جواز التمسكّ بالعامّ فيها ، كما هو مبنى مشهور فقهائنا في عصرنا الحاضر ، فيرجع إلى ما يقتضيه الأصل العملي في كلّ مورد ، ما لم يحصل التعارض بين الأصول .

٢ - اختلاط التراب بغيره :

إذا اختلط تراب التيمّم بغيره من المعادن مثل النورة والملح وغيرها كالشعير والتبن ، جاز التيمّم به مع عدم سلب اسم التراب عنه ، أو عدم الوصول إلى محالّ التيمّم^(١٣) . ومثله ما إذا اختلط برميم العظام ، فإنه يجوز التيمّم به إن كان الرميم مستهلكاً فيه^(١٤) .

لكن إذا اختلط بالنجاسة الحاصلة من ظاهر الميّت أو باطنه أو من غيره لم يجز التيمّم به وإن كان مستهلكاً ، إلاّ أن يعلم بعدم وصوله إلى مواضع المسح^(١٥) .
(انظر : تيمّم)

٣ - اختلاط ما يصحّ السجود

عليه بغيره :

يكفي في السجود وصول الجبهة إلى ما يصحّ السجود عليه بمقدار معتدّ به عرفاً وإن كان إلى جانبه ما لا يصحّ السجود عليه ، سواء من حيث الجنس أو النجاسة ؛ وذلك

لتتحقق السجود المعتبر بالموضع الذي يصحّ السجود عليه^(١٦). (انظر: سجود)

في الذهب فخلاف بين الفقهاء^(٢١).
(انظر: صلاة)

٦ - اختلاط المال الزكوي بغيره:

لا مانع من دفع جنس المال المتعلق به الحكم من زكاة مال أو فطرة أو خمس أو وقف أو يمين إلى مستحقّه وإن اختلط بغيره بما لا يزيد عن المتعارف، فإن زاد عن المتعارف لزم الزيادة في الدفع بمقدار يعلم مساواة الخالص للمقدار الواجب عليه دفعه^(٢٢). (انظر: زكاة، خمس)

٧ - الآنية المختلطة:

ما يحرم استعماله من الذهب والفضة كالأواني إذا خلط بغيرهما من المعادن فالمدار في جواز استعماله وعدمه صدق الاسم وعدمه، فما صدق أنه ذهب أو فضة حرم استعماله، وما لم يصدق

٤ - اختلاط بلل الوضوء بغيره:

بلل الوضوء إذا اختلط ببلل سائر أعضاء الوضوء جاز مسح مواضع المسح به، بخلاف البلل الخارج عنه فلا يجوز، وإن استهلك في بلل الوضوء، واستشكل فيه بعض فقهاء العصر^(١٧). (انظر: وضوء)

٥ - اختلاط اللباس بما لا يصحّ الصلاة فيه:

لا يجوز لبس ما اختلط بما لا تصحّ الصلاة فيه كغير مأكول اللحم مهما ضؤل مقداره في الصلاة^(١٨)، بخلاف الحرير فإنه يجوز لبس المخلوط منه في الصلاة وخارجها؛ لكون المحرّم والمانع منه - وفقاً لما دلّت عليه الأدلّة - هو الخالص^(١٩). ومثله الحكم في الكفن^(٢٠). وأمّا

٩ - المال المختلط بالحرام :

المعروف أنّ المال الحلال المخلوط بالحرام على وجه لا يتميّز مع الجهل بصاحبه وبمقداره - ويسمّى بالمال المختلط بالحرام - يجب فيه الخمس ، ويحلّ بإخراج خمسه . وأمّا إن علم المقدار ولم يعلم المالك أو علم المالك ولم يعلم المقدار فلا يصطّح عليه بالمختلط بالحرام وإن كان مخلوطاً .

بل الأوّل يصطّح عليه مجهول المالك ، وحكمه التصدّق به عنه ، أو الرجوع فيه إلى الحاكم الشرعي .

قال السيّد اليزدي : « وأمّا إن علم المقدار ولم يعلم المالك تصدّق به عنه ، والأحوط أن يكون بإذن المجتهد الجامع للشرائط » (٢٥) .

والثاني مال معلوم مالكة يجب فيه الرجوع إليه والتراضي معه .

عليه ذلك لم يحرم . وأمّا المترج منها فيحرم قطعاً (٢٣) .

٨ - اختلاط المأكول بما يحرم أكله :

إذا اختلط المأكول بما يحرم أكله بنحو يستهلك فيه ، كاختلاط لعاب الفم بالدم في فضائه ، أو بالدم الطاهر كالدّم المتخلف في الذبيحة ، أو دم السمك ونحوه ممّا لا نفس سائلة له ، أو بالميتة كذلك ، أو بالخمّر - بناءً على طهارتها - أو بغير ذلك واستهلك فيه بنحو لا يتميّز جاز أكله وابتلاعه ؛ لعدم صدق أكل الدم أو الميتة أو الخمر أو غير ذلك عليه (٢٤) .

وأمّا إذا اختلط النجس بالطاهر بنحو يستهلك فيه ولا يتميّز ومن دون رطوبة تسري بها النجاسة منه إلى الطاهر لم يجز الأكل والابتلاع ؛ لصدق عنوان أكل النجس عليه . (انظر : أطعمة ، أكل)

فيه أيضاً بالنسبة ، أو يضمن الذي خلط مال الآخر المثل أو القيمة له ؛ لكونه بحكم التالف أو المعيب ؟ وهناك تفصيل يأتي بحثه في مصطلح (شركة) .

كما أنه يأتي هناك أن المشهور في عقد الشركة اشترط المزوج والاختلاط بين المالكين في تحقق الشركة . (انظر : شركة)

١١ - اختلاط الأجناس الربويّة :

اتفق فقهاء المسلمين على حرمة بيع جنس كل شيء بمثله مع التفاضل بينهما حقيقة أو حكماً إن كان تماماً يكال أو يوزن ؛ لصدق عنوان البيع الربوي عليه ، وهو حرام (٢٧) .

ولهذا وجب على المتبايعين ضبط مقداري الجنس المباع بمثله مقدّمة لإحراز صحّة البيع وعدم الوقوع في أكل المال الحرام بإحراز عدم التفاضل بينهما ، هذا في الخالص .

قال السيّد اليزدي : « ولو انعكس بأن علم المالك وجهل المقدار تراضيا بالصلح ونحوه ، وإن لم يرض المالك بالصلح ففي جواز الاكتفاء بالأقلّ أو وجوب إعطاء الأكثر وجهان ، والأحوط الثاني ، والأقوى الأوّل إذا كان المال في يده » (٢٦) .

وهناك من حكم بالقرعة ، وهناك من فصل بين ما إذا كان من جنس واحد فتحصل الشركة بينهما بالنسبة وبين غيره ، وهناك من فصل تفصيلاً آخر . والتفصيل متروك إلى محلّه .

١٠ - الاختلاط يوجب الشركة :

إذا اختلط مالان لمالكين بنحو لا يمكن تمييزهما سواء كانا من جنس واحد أو من جنسين كان المال بينهما شركة ، هذا إذا لم يحصل بفعل أحدهما ، وأمّا إذا حصل بفعل أحدهما فهل تحصل الشركة بينهما

١٢ - اختلاط النساء بالرجال :

المعروف بين فقهاءنا كراهة اختلاط النساء بالرجال حتى في العبادات .

قال الشيخ الصدوق : « وأفضل المواضع في الصلاة على الميت الصف الأخير ، والعلّة في ذلك أن النساء كنّ يختلطن بالرجال في الصلاة على الجنائز ، فقال النبي ﷺ : « أفضل المواضع في الصلاة على الميت الصف الأخير » ، فتأخّر إلى الصف الأخير فبقي فضله على ما ذكره ﷺ » (٢٩) .

وقال الشيخ الطوسي : « وإذا كانوا جماعة فليقدّم الإمام ويقف الباقون خلفه صفوفاً أو صفّاً واحداً ، وإن كان فيهم نساء فليقفن آخر الصفوف ، فلا يختلطن بالرجال » (٣٠) .

وقد وقع بين الفقهاء بحث حول توجيه ذلك .

وأما المختلط بغيره فيجوز بيعه بجنس مثله المختلط وإن اختلفا في المقدار ؛ لانصراف كلّ جنس إلى ما يخالفه ، فلو باع مثقالاً من الذهب المختلط بالفضة بمثقالين من مثله جاز ؛ لانصراف مبادلة الذهب إلى الفضة والفضّة إلى الذهب .

ومثله ما لو باع حنطة مخلوطة بشعير بمثله فإنه يصحّ بلا إشكال أيضاً ؛ لانصراف مبادلة الحنطة إلى الشعير وبالعكس ، وهكذا على القول بأنهما جنسان مختلفان .

ويجوز بيع المختلط بالخالص أيضاً بشرط أن يكون الخالص يزيد على مقدار الجنس المماثل له في المخلوط ؛ لانصراف الزائد منه إلى الجنس الآخر في المخلوط .

فلو باع مثقالين من الذهب المختلط بالفضة بمثقال من الذهب الخالص جاز إن كان مقدار الذهب في المخلوط دون المثقال ، وبطل إن كان بمقدار مثقال أو أكثر (٢٨) .

« قال أمير المؤمنين عليه السلام : يا أهل العراق ! بُنيت أن نساءكم يدافعن الرجال في الطريق . أما تستحون؟! » (٣٣) .

وبطريق آخر زاد : « لعن الله من لا يغار » (٣٤) .

وفي رواية أخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « أما تستحيون ولا تغارون على نساكنم يخرجن إلى الأسواق ، ويزاحمن العلوج؟! » (٣٥) .

وأما ما يدل على كراهة حضور النساء صلاتي الجمعة والعيدين ما رواه محمد بن شريح قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خروج النساء في العيدين ؟ فقال عليه السلام : « لا ، إلاّ العجوز عليها منقلاها » يعني الحفّين (٣٦) .

وموثق يونس بن يعقوب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خروج النساء في العيدين

وفي ارتياد الطرق والمسالك قال الشيخ المفيد : « ولتجتنب المرأة الحرّة المسلمة سلوك الطرق على اختلاط بالرجال ، ولا تسلكها معهم إلاّ على اضطرار إلى ذلك دون الاختيار ، وإذا اضطرّت إلى ذلك فلتبعد من سلوكها عن الرجال ، ولا تقاربهم ، وتحتفز بجهدا » (٣١) .

بل ظاهر فتوى بعض الفقهاء شمول الحكم لكلّ محالّ الاجتماع بنحو قرن حكم كراهة حضورهنّ الجمعة والجماعات بكراهة اختلاطهنّ بالرجال ممّا يوحي بأنّ مناط الحكم فيهما واحد .

قال السيّد اليزدي : « يكره اختلاط النساء بالرجال ، ويكره لهنّ حضور الجمعة والجماعات إلاّ للعجائز » (٣٢) .

والدليل على كراهة مطلق الاختلاط ما ورد في خبر غياث بن ابراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

وعلق على قوله : (ويكره لهنّ حضور...) : « الظاهر كون هذه الجملة عطفاً على المستثنى دون المستثنى منه ، ومن هنا كان الأحرى التفريع بالفاء ، وتدلّ عليه معتبرة محمد بن شريح... وهذه المعتبرة وإن كانت واردة في خصوص العيدين إلاّ أنّه بالغاء الخصوصية ودعوى أنّهما ذكراً كمثل ، نظراً لكون الزحام فيهما أكثر يمكن التعديّ عنهما إلى الجمعة ، بل مطلق الجماعة » (٣٩) .

ويستفاد من كلامه أنّ مناط الحكمين لما كان واحداً فاستثناء العجائز من كراهة حضور صلاة العيدين هو استثناء من كراهة الاختلاط أيضاً ، لكن لا بدّ من تخصيصه بما ورد في الروايات .

وعلى أيّة حال ، فإنّ الاختلاط على ما يستفاد من كلمات الفقهاء والروايات مكروه بشكل عامّ ، فيكره في مواطن التجمّعات العامّة ،

والجمعة ؟ فقال (عليه السلام) : « لا ، إلاّ امرأة مسنة » (٣٧) .

واستفاد السيد الحكيم من الروايات الدائمة للاختلاط شمول حكم الكراهة للعجائز أيضاً ، ومن الروايات الدالّة على كراهة حضورهنّ في الجمعة والعيدين استثناءهنّ ؛ ولذلك اعترض على كلام صاحب العروة الوارد متناً لكتابه حيث قال : « والمستفاد منها [= الروايات] كراهة مزاحمة النساء للرجال في الطرق والأسواق ونحوها مطلقاً حتّى للعجائز ، وكراهة خروج النساء للعيدين والجمعة إلاّ للعجائز ، وهو مخالف لما في المتن » (٣٨) .

لكن السيد الخوئي حاول توجيه كلام السيد اليزدي بما يرجع إلى ما استفاده السيد الحكيم من الروايات حيث جعل استثناء العجائز من الحكم محتصاً بحضور الجمعة والعيدين ، بل مطلق الجماعة .

يحصل في المدارس والدوائر الحكومية وغيرها ، وقد أفتى بعض الفقهاء بجرمة ذلك للنساء .

ففي استفتاء موجّه إلى السيد الخوئي عن جواز العمل للمرأة - طيبة أو ممرضة - مع استلزام ذلك للاختلاط بالرجال في أيام الدراسة أو العمل . قال : « لا يجوز إلّا مع الضرورة المبيحة للمحرّمات » (٤٠) .

وفي آخر عن اختلاط الصبيان والبنات في المدارس الحكومية التي يتعلّم فيها العلوم الدينية أجاب : « لا يجوز اختلاط الجنسين مع كونهم في سنّ المراهقة » (٤١) .

وفي استفتاء قدّم للإمام الخميني حول عمل المرأة في المؤسسات قال : « لا بأس بالعمل للمرأة مع رعايتها للتكاليف الشرعية الثابتة في حقّها ، ومنها تجنّب الاختلاط الكثير بالأجنبي » (٤٢) .

كالأسواق وصلات العرض والاحتفال والتظاهرات السياسيّة والاعتراضات المهنيّة وغير ذلك .

لكن لا بدّ من تفسير الاختلاط المذكور بالتداكّ والتدافع بين الجنسين ، الملازم لالتصاق أجسامهما ولو من وراء الثياب ؛ لأنّه الظاهر من التعبير بالمدافعة والمزاحمة الواردين في الروايات ، فلو خلت التجمّعات المذكورة من هذه الحالة لسعة الطرق عمّا كانت عليه سابقاً ، وتعدّد مسالك الدخول إلى الصالات ومسارات الحركة ، والتجمّع في التظاهرات والاعتراضات لم يكره الحضور المذكور ، بل ربّما استحبّ إن فرض وجود غرض راجح أو قد يكون واجباً في ذلك كما في مثل الاجتماع في مناسك الحجّ من سعي وطواف ووقوف بعرفة ورمي جمرات وغير ذلك .

وقد يراد بالاختلاط معنى آخر هو المعاشرة والخلطة للرجال ، كما

الاجتماعية والأخلاقية وخيمة . . .
لكن يجوز لمن يثق من نفسه عدم
تأثير ذلك على تدينه مشروطاً
بصيانة نفسه عن الوقوع في
المحرمات الملازمة لهذا الاختلاط
غير المشروع» (٤٦).

١٣ - اختلاط المشتبه :

إذا اختلط موضوع الحكم بغيره
المشابه له وتعدّر تعيينه إمّا بنحو
الاختلاط الخارجي نظير اختلاط
النجس بالطاهر (٤٧)، وما يحرم أكله
بما يحلّ - كاختلاط الخمر أو الخنزير
أو الدم أو الميتة بغيرها (٤٨) - وما
يجوز التصرف فيه ببيع وشراء بما لا
يجوز - كاختلاط المباح بالملوك
والمملوك للشخص بغيره (٤٩) -
واختلاط ما يجوز الاستمتاع به
بما لا يجوز كاختلاط الحليلة
بغيرها (٥٠)، واختلاط ما يثبت له
أحكام خاصة بما عداه كاختلاط
قتلى المسلمين بالكفار (٥١)، وإمّا
بنحو الاختلاط الذهني كاختلاط

لكنّ الإفتاء بالحرمة لم يظهر
وجهه إلاّ ما يستفاد من بعض
الروايات والأحكام من النأي بالمرأة
عن مجامع الرجال كالجمعة
والجماعة والعيدين واتباع الجنائز
وعيادة المريض (٤٣). وما ورد من
قول السيدة فاطمة عليها السلام للنبي صلى الله عليه وآله :
« خير للنساء أن لا يرين الرجال ،
ولا يراهنّ الرجال » ، فقال صلى الله عليه وآله :
« فاطمة منّي » (٤٤). وما ورد من
قول أمير المؤمنين عليه السلام في رسالته
إلى الحسن عليه السلام : « . . . فإن
استطعت أن لا يعرفن غيرك من
الرجال فافعل » (٤٥). وهو لا يدلّ
على أكثر من الكراهة ؛ ولعلّه لذا
أفتى بعض الفقهاء بالجواز مع
الوثوق بعدم الوقوع في المفسد
الدينية والأخلاقية .

قال السيد الكلبايگاني في
جواب استفتاء عن الدراسة في
الجامعات المختلطة : « نظام التعليم
المختلط ليس إسلامياً، وأضراره

الموضوع بالحكم هي علاقة العلة بعملوها. ومن جملة ما أخذ الاختلاط قيداً في موضوعه :

١ - الشركة : فإن من شروط تحققها اختلاط الأموال وامتزاجها امتزاجاً لا يتميز شريطة عدم استهلاك بعض الأموال في بعض ؛ لأن ذلك بمنزلة التلف عرفاً حينئذ ، فلا يوجب الشركة في العين وإن كان يوجبها في المالية (٥٤).

٢ - الشفعة : فإنه يشترط في موضوعها أن يكون المال مشتركاً بنحو الإشاعة ، فلو كانت السهام متميزة لم تجر فيها الشفعة (٥٥).

٣ - المال المختلط بالحرام : فإن شرط تعلق الخمس به أن يكون مختلطاً بنحو لا يتميز عن الحلال ، فلو فرض التميز لم يتعلق به الخمس ، بل دفع المال الحرام إلى صاحبه أو من يقوم مقامه (٥٦).

الدماء على المرأة بين دم الحيض والاستحاضة والعذرة والجرح والقرح وغيرها (٥٢) ، فإن القاعدة في هذه الموارد مع عدم وجود أصل جار في أحد الأطراف بخصوصه دون سائر الأطراف تطبيق قاعدة منجزية العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة ، وعدمه في غيرها ، وهي تقتضي الاحتياط ، وقد تجري قاعدة القرعة في بعض الموارد أيضاً كما في الحيوان المحلل الأكل الموطوء (٥٣).

وكيف كان ، فبيان هذه القواعد ومورد جريانها وشروطها بصورة كلية وتطبيقاتها المختلفة موكول إلى محله . (انظر : اشتباه ، شبهة)

رابعاً - ما اعتبر الاختلاط فيه :
قد يؤخذ الاختلاط قيداً في موضوعات بعض الأحكام فيثبت الحكم بتحقق الاختلاط وينتفي بانتفائه ؛ نظراً إلى أن علاقة

المشترك مع جهل مقدار المال
والصاحب، أو التصدّق عنه مع
معرفة المقدار و جهل صاحبه (٦١)،
وثبوت الخيار لمن انتقل إليه المال
قبل اختلاطه (٦٢)؛ لأنّها عيب،
إلى غير ذلك .

٢ - سقوط خيار ذي الخيار مع
حصول الاختلاط بفعل منه (٦٣) .

٣ - تحقّق القبض ممّن انتقل
إليه المال مع حصول الاختلاط
بفعله (٦٤) .

٤ - بطلان بعض المعاملات
الواقعة على العين إن استلزم
الاختلاط تغييرها عمّا هي
عليه (٦٥)، أو تلفها بالاستهلاك .

٥ - لزوم المعاطاة الواقعة
باختلاطه بغيره؛ لعدم إمكان الترادّف
بعد تغيير العين بالاختلاط (٦٦) .

٤ - القرعة: فإنّ من شرط
القرعة اختلاط السهام بنحو
لا تميّز، فلو لم يحصل الاختلاط
بهذا النحو، لم تصحّ وإن أجال يده
فيها (٥٧) .

وتفاصيل جميع هذه الموارد تأتي
في محالّها . (انظر: شركة، شفعة،
خمس، قرعة)

خامساً - آثار الاختلاط :

ترتّب على الاختلاط في
الأشياء بعض الآثار التي نذكر من
جملتها:

١ - حصول الشركة في الأموال
بين ذويها (٥٨)، وهو ما يترتّب
عليه بعض الأحكام، منها: حرمة
التصرّف في المال المشترك بدون إذن
أصحابه (٥٩)، ووجوب فضّ
الشركة عند مطالبة ذوي المال
بذلك (٦٠)، وتعلّق الخمس بالمال

العوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ٨ : ٤٥٨ - ٤٦٦ .
- (٢) المفردات : ٢٩٣ .
- (٣) المصباح المنير : ١٧٧ .
- (٤) المصباح المنير : ١٧٧ . وأنظر : تاج العروس ٥ : ١٣١ .
- (٥) تهذيب اللغة ٧ : ٢٣٥ . المحيط في اللغة ٤ : ٢٨٩ . معجم مقاييس اللغة ٢ : ٢٠٨ .
- (٦) تهذيب اللغة ٧ : ٢٣٩ . الصحاح ٣ : ١١٢٤ .
- (٧) معجم ألفاظ الفقه الجعفري : ٣٥ . معجم لغة الفقهاء : ٤٩ .
- (٨) العين ٤ : ٢١٨ . تهذيب اللغة ٧ : ٢٣٥ . المحيط في اللغة ٤ : ٢٨٩ .
- (٩) أنظر : مستمسك العروة ١٣ : ٥ .
- (١٠) أنظر : البيع (الخميني) ٣ : ٤١٩ - ٤٢٠ .
- (١١) أنظر : مستمسك العروة ١٣ : ٩ . البيع (الخميني) ٣ : ٤٢٠ .
- (١٢) المبسوط ١ : ٥ . المدارك ١ : ١١٤ . كشف اللثام ١ : ٢٨٣ .
- (١٣) الشرائع ١ : ٤٨ . المدارك ٢ : ٢٠٤ - ٢٠٥ . الحدائق ٤ : ٣١٦ . جواهر الكلام ٥ : ١٣٧ - ١٤٠ .
- (١٤) التذكرة ٢ : ١٧٨ . المدارك ٢ : ٢٠٣ . كشف اللثام ٢ : ٤٥٣ . جواهر الكلام ٥ : ١٣٤ .
- (١٥) التذكرة ٢ : ١٧٨ . جواهر الكلام ٥ : ١٣٤ .
- (١٦) الذكرى ٣ : ١٤٢ . جواهر الكلام ٨ : ٤٢٢ . الحدائق ٧ : ٢٥٤ .
- (١٧) العروة الوثقى ١ : ٣٨٦ م ٢٥ ، مع التعليقات .
- (١٨) نهاية الأحكام ١ : ٣٧٤ . الحدائق ٧ : ٨٦ - ٨٧ . جواهر الكلام ٨ : ٩٤ - ٩٥ . العروة الوثقى ٢ : ٣٤٧ م ٣٣ .
- (١٩) الانتصار : ٤٢٩ - ٤٣٠ . الحدائق ٧ : ٩٣ . جواهر الكلام ٨ : ١٣٤ - ١٣٥ . العروة الوثقى ٢ : ٣٤٤ م ٢٥ .
- (٢٠) النهاية : ٣١ . جواهر الكلام ٤ : ١٦٩ .
- (٢١) جواهر الكلام ٨ : ١١٢ .

- (٢٢) أنظر : جواهر الكلام ١٥ : ٢ .
- (٢٣) العروة الوثقى ١ : ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، م ٨ ، ٧ .
- (٢٤) العروة الوثقى ٣ : ٥٨٧ ، م ١ . مستمسك العروة ٨ : ٣٣٠ .
- (٢٥) العروة الوثقى ٤ : ٢٥٧ .
- (٢٦) المصدر السابق .
- (٢٧) جواهر الكلام ٢٣ : ٣٣٢ - ٣٤١ .
- (٢٨) المختلف ٥ : ١٠٤ - ١٠٥ ، ١١٢ - ١١٣ . جواهر الكلام ٢٤ : ٣٦ . العروة الوثقى ٦ : ٤١ ، م ١٧ .
- (٢٩) الفقيه ١ : ١٦٩ ، ذيل الحديث ٤٩٣ ، وح ٤٩٤ وذيله .
- (٣٠) النهاية : ١٤٤ .
- (٣١) أحكام النساء (مصنفات الشيخ المفيد) ٩ : ٥٦ .
- (٣٢) العروة الوثقى ٥ : ٤٩٩ ، م ٤٩ .
- (٣٣) الوسائل ٢٠ : ٢٣٥ ، ب ١٣٢ من مقدمات النكاح ، ح ١ .
- (٣٤) المصدر السابق .
- (٣٥) الوسائل ٢٠ : ٢٣٥ - ٢٣٦ ، ب ١٣٢ من مقدمات النكاح ، ح ٢ .
- (٣٦) الوسائل ٢٠ : ٢٣٨ ، ب ١٣٦ من مقدمات النكاح ، ح ١ .
- (٣٧) الوسائل ٢٠ : ٢٣٩ ، ب ١٣٦ من مقدمات النكاح ، ح ٢ .
- (٣٨) مستمسك العروة ١٤ : ٥٥ .
- (٣٩) مباني العروة (النكاح) ١ : ١١٥ .
- (٤٠) منية السائل : ٢١٩ .
- (٤١) صراط النجاة ١ : ٣٣١ .
- (٤٢) استفتاءات ٣ : ٣٥٨ (فارسية) .
- (٤٣) أحكام النساء (مصنفات الشيخ المفيد) ٩ : ٢٩ ، ٥٥ . الوسائل ٢٠ : ٢١٢ ، ب ١١٧ ، من مقدمات النكاح ، ح ٦ ، و ٢٢٠ ، ب ١٢٣ ، ح ١ .
- (٤٤) الوسائل ٢٠ : ٢٣٢ ، ب ١٢٩ من مقدمات النكاح ، ح ٣ .
- (٤٥) الوسائل ٢٠ : ٦٥ ، ب ٢٤ من مقدمات النكاح ، ح ٢ .
- (٤٦) مجمع المسائل ١ : ٥٣٧ (بالفارسية) .
- (٤٧) السرائر ١ : ٨٧ .

- (٤٨) الوسيلة : ٣٥٣ - ٣٦٢ . التحرير : ٤ : ٦٣٧ - ٦٣٩ . جواهر الكلام : ٣٦ : ٢٥٨ - ٢٥٩ . ٣٣٨ .
- (٤٩) القواعد : ٣ : ٣١٦ . الدروس : ٢ : ٤٠٠ . المسالك : ١١ : ٥٤٥ . جواهر الكلام : ٣٦ : ٢٣٢ .
- (٥٠) المبسوط : ٥ : ٧٧ . جامع المقاصد : ١٢ : ١٩٨ - ١٩٩ . جواهر الكلام : ٢٩ : ٧٣ .
- (٥١) الخلاف : ١ : ٧١٦ م . ٥٢٨ . المبسوط : ١ : ١٨٢ . التذكرة : ٢ : ٢٣ - ٢٤ .
- (٥٢) كشف الغطاء : ٢ : ١٢٧ - ١٢٩ .
- (٥٣) النهاية : ٥٧٦ ، ٧٠٩ .
- (٥٤) جامع المقاصد : ٤ : ٣٨٣ . التحفة السنوية : ٢٣٨ (مخطوط) . مصباح الفقاهة : ٦ : ٣٨٨ .
- (٥٥) الكافي في الفقه : ٣٦١ . الخلاف : ٣ : ٤٢٧ . التحفة السنوية : ٢٣٧ (مخطوط) .
- (٥٦) المختصر النافع : ٨٧ ، ١٥١ . المنتهى : ٢ : ١٠٢٢ (حجرية) . التحرير : ٢ : ٢٦٨ .
- (٥٧) المقنعة : ٥٤٤ . الكافي في الفقه : ٤٤٥ . النهاية : ٣٣٨ ، ٦٧٨ . المراسم : ٢٣١ .
- (٥٨) لسان العرب : ١٤ : ٩ .
- (٥٩) المصدر السابق .
- (٦٠) الشرائع : ٢ : ١٣١ . القواعد : ٢ : ٣٢٧ .
- (٦١) المختصر النافع : ٨٧ ، ١٥١ . المنتهى : ٢ : ١٠٢٢ (حجرية) . التحرير : ٢ : ٢٦٨ .
- (٦٢) المبسوط : ٢ : ١٠٤ . الشرائع : ٢ : ٣٠ . القواعد : ٢ : ٨٩ . الروضة : ٣ : ٥٠٨ . جواهر الكلام : ٢٣ : ١٦٠ .
- (٦٣) انظر : اللعة : ١٠٢ . المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) : ٥ : ٩١ ، ١٩٩ .
- (٦٤) التذكرة : ١٠ : ١٢٨ .
- (٦٥) جواهر الكلام : ٢٥ : ٢٤١ . غاية المراد : ٢ : ١٥٦ . الشرائع : ٢ : ٢٣٨ . الايضاح : ٢ : ٣٧ .
- (٦٦) بلغة الفقيه : ٢ : ١٦٠ . منية الطالب : ١ : ٢١٧ . مصباح الفقاهة : ٢ : ٢١٥ .

تقارير ومتابعات

□ إعداد : التحرير

تأسيس الحوزة العلمية الأولى في كينيا^(١)

أعلن المستشار الثقافي للجمهورية الإسلامية الإيرانية في كينيا عن تأسيس الحوزة العلمية الأولى من نوعها في كينيا بواسطة « مجلس القائم » في مدينة « موباسا » .
وستقوم هذه الحوزة بتعليم العلوم والمعارف الإسلامية للأخوة والأخوات .
ومن الجدير بالذكر أن إحدى المؤمنات الخيرات قد تبرعت بقطعة أرض بمساحة ثلاثة هكتارات لمشروع الحوزة تقع في أطراف مدينة « مومباسا » وإلى جنب جامعة « موئي » .

مركز الأخوة الإسلامية^(٢)

أعلن السيد علي موسى بعد أن أشار إلى أهمية نشاطات علماء المسلمين في تحكيم أوامر الوحدة الإسلامية ، أعلن عن تأسيس مركز تحت عنوان « جمعية الاخوة الإسلامية » ؛ ذلك بالتعاون مع علماء ومفكري الشيعة الكويتيين . يسعى من خلال إقامة الجلسات

واتحادهم على ذلك وقال : « إن أعداء الأمة الاسلامية ومن أجل إيجاد الفتنة بين المسلمين يحاولون تعميق الخلافات بينهم بتجذيرها وتهويل حجمها ، من هنا ينبغي على علماء المسلمين والمفكرين السعي أكثر من أي وقت من أجل الحفاظ على وحدة المسلمين .

كما أعرب أيضاً في معرض حديثه عن أن إقامة الوحدة بين السنة والشيعة وبقية الطوائف أمر ممكن وليس بمستحيل عن أن مسائل الاختلاف بين المسلمين قليلة جداً كما أن موارد الاتفاق بين المدارس الفكرية الاسلامية كثيرة في مختلف المسائل سواء ما كان منها في الأصول أو الفروع ، ووظيفتنا ابراز نقاط الاشتراك وتضعيف وابعاد نقاط الاختلاف .

هذا ، وأكد على الحيطة والحذر وعدم الانخداع بمؤامرات الاعداء .

واللقاءات ونشر الكتب والمجلات المختلفة إلى تأصيل ثقافة الوحدة في الأمة الإسلامية .

وفي لقاء له مع مراسل رسا ، حول بيان نشاطات هذا المركز الاسلامي في لبنان قال السيد علي باقر موسى - أحد العلماء الشيعة البارزين في لبنان ورئيس مركز الدراسات المعاصرة في لبنان : « بالنظر لحاجة الجيل الإسلامي الجديد إلى الثقافة والتعاليم الإسلامية الأصلية بالاضافة إلى الأخذ بنظر الاعتبار الغزو الثقافي للاعداء ضد هذه الشريحة المهمة في المجتمع فإنّ مركز الدراسات المعاصرة في لبنان في الوقت الحاضر بصدد تحقيق وكتابة مناهج دراسية للشباب وفق المباني والأصول الإسلامية » .

ثم أشار السيد علي موسى إلى مؤامرات الأعداء ضد الإسلام

وفي النهاية أشار إلى الدور المهم والذي يمكن أن يمارسه الجيل الجديد في تأصيل بعض المفاهيم كالوحدة بين المسلمين .

كما أشار أيضاً إلى الأهمية الكبيرة لعقد الجلسات واللقاءات العملية والجدية في تحقيق الوحدة .

الكتب الإسلامية في المدارس الفلبينية (٣)

الكتب التربوية والدرسية الدينية في المدارس الإسلامية الخاصة بأربع عناوين لكل عنوان منها طبع (٣٠٠/٠٠٠) نسخة فكان مجموع النسخ (١/٢٠٠/٠٠٠) نسخة .

أما عن الهدف من هذا المشروع فهو لاجل نشر وترويج المعارف والقيم الإسلامية في مجالاتها المختلفة ، كالتوحيد ، والسيرة النبوية ، والعبادة وغيرها من الآداب والأعراف الدينية .

زار فريق من المجلس العالمي للدعوة إلى الإسلام الفلبين والتقى عدداً من كبار مسؤولي التربية والتعليم لتلك البلاد ، وقد تمّ في هذا اللقاء عقد اتفاقية بين الفريق المذكور ووزارة التربية والتعليم الفلبينية . وطبقاً لهذه الاتفاقية سيتم طبع الكتب المدرسية التربوية وفقاً للضوابط والمباني الإسلامية ، ثمّ توضع في اختيار الطلبة . نفذ هذا الطرح للمرّة الثالثة في (٧٠٠) مدرسة ، حيث وزّعت

الجامعة الإسلامية الأولى في روسيا (٤)

الاسلام في هذا البلد يرجع إلى

على الرغم من أن تأريخ

ومن جانب آخر تعريف الاسلام
بشكل واسلوب علمي .

ومن هذا المنطلق كانت الخطوة
الأولى هي تأسيس جامعة قازان
الإسلامية في جمهورية (تاتارستان) .
وهذه الجامعة تمثل أول جامعة
إسلامية روسية تدار من قبل هيئة
إدارية دينية مسلمة .

تشتمل الجامعة على كليتين ،
الأولى : كلية الشريعة . والثانية :
كلية الإلهيات .

تدرس في هذه الجامعة مواد
متعددة في الفقه ، والعقائد ،
والتفسير ، والحديث ، والحضارة
الإسلامية ، والتراث الإسلامي ،
وتأريخ الأديان في العالم .

(١٤٠٠) عام إلا أن الإسلام لا
زال يمثل الأقلية بالنسبة إلى الدين
المسيحي الذي هو الدين الرسمي
للبلاد ويأتي بعده بالدرجة الثانية
الدين الإسلامي ، وطبقاً
للإحصاءات الأخيرة فإن عدد
المسلمين في هذا البلد يتراوح بين
١٥ - ٢٤ مليون مسلم .

من هنا ومع الأخذ بنظر
الاعتبار أهمية الاسلام وكذلك
الدور الذي مارسه في تقدم عجلة
التطور الثقافي والاجتماعي في
البلد، فقد ابتدأ في السنين الأخيرة
نوع من النشاط والتحرك الفاعل
على مستوى الارتقاء بالوجود
الاسلامي كماً وكيفاً من جانب

العاصمة الثقافية للعالم الاسلامي لعام ٢٠٠٩ (٥)

الأذربايجانية عاصمةً ثقافية للعالم
الإسلامي لسنة ٢٠٠٩ .

جاء ذلك في بيان منشور
أعلنته وزارة الثقافة والسياحة

في اللقاء الخامس لوزراء
الثقافة للدول الاعضاء في منظمة
المؤتمر الإسلامي المنعقد في تريبولي
في ليبيا تم انتخاب مدينة (باكو)

للبلدان الإسلامية والمعدّة من قبل وزارة الثقافة والسياحة الأذربايجانية .

ومن الجدير بالذكر أنّ مدينة باكو هي عاصمة الدولة الأذربايجانية وأكبر موانئها ، يبلغ عدد نفوسها (١/٨٢٧/٥٠٠) نسمة طبقاً لإحصاءات سنة ٢٠٠٣ م .

٩٤% من سكان المدينة هم من المسلمين ، الاكثرية من هؤلاء هم من أتباع المذهب الإمامي .
أمّا القسم الأعظم من الأقليات الباقية فهم من المسيحيين .

الأذربايجانية .
وقد صوّب المشاركون في المؤتمر على موضوع استراتيجية الانسجام الثقافي في مجال دعم وتوسيع الحضارة الإسلامية ، وتفعيل السياسات الثقافية لدول منظمة المؤتمر الإسلامي بما يتناسب مع متطلبات العصر ، وكذلك انسجامها مع التغييرات الاستراتيجية الدولية الحاصلة في مجال التكنولوجيا الإعلامية في البلدان الإسلامية .

هذا ، وقد قدّمت الهيئة الأذربايجانية تقريرها الدولي في مجال الاستراتيجية الثقافية المقترحة

المواش

- (١) صحيفة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٨ - ١٩ : ٩٨ .
- (٢) صحيفة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٨ - ١٩ : ٨٧ .
- (٣) صحيفة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٨ - ١٩ : ٦٣ .
- (٤) صحيفة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٨ - ١٩ : ٧١ .
- (٥) صحيفة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٨ - ١٩ : ٧٤ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

- ١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية والدراسات الفقهية والدراسات ذات الارتباط الوثيق بالفقه ، كبعض المباحث الأصولية أو الرجالية ، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :
 - أ - دراسات فقهية قرآنية .
 - ب - دراسات فقهية حديثة .
 - ج - قواعد فقهية .
 - د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .
 - هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .
 - و - فقه النظريات الاسلامية العامة ، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية .
 - ز - ما وراء الفقه ، كتتنقيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .
 - ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - ان تمتاز الدراسات المقدمّة بالأهمية أو الجدة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلّة للنشر في مطبوعة أخرى .

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلّة إليها ، لذا فالأفضل للكاتب 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 إصدار آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها ، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ 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 : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب لداخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بنك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب لخارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - جاري - بنك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَآخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safu - Ad - din AL - Khazraji

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. 51 - 2008/ 1429

Kh_ghaffuri@hotmail.com