فقه أهل البيت عليهم السلام

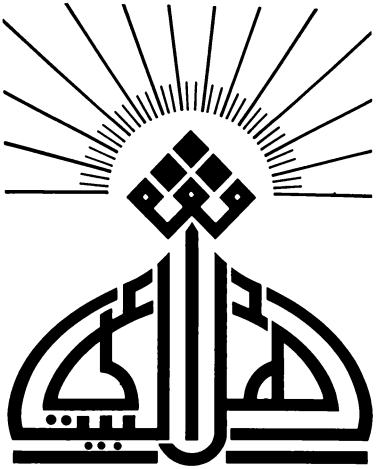
فصليّة فقهيّة متخصّصة

الطبعة الثالثة

- المسائل المستحدثة / عقد التأمين
- رسالة الفقه و مسؤولية الفقهاء
- الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد
- الذبح بالمكائن الحديثة
- التشريح في التعليم الطبي

١

العدد الاول- السنة الاولى ١٤١٦هـ / ١٩٩٥ م



مجلة فصلية فقهية تخصصية

فقه أهل البيت عليهم السلام

مجلة فصلية فقهية تخصصية

العدد الاول ـ السنة الاولى

١٤١٦هـ / ١٩٩٥م

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشـــيخ خالـــد الغفـــوري

الطباعة والإخراج الفني :

قسم الكمبيوتر إدائرة المعارف

المراسلات والاتصالات :

الجمهورية الإسلامية الايرانية

قم ـ ص. ب : ٣٧٩٦ | ٣٧١٨٥

فاكس : ٧٤٠٧٨٠

هاتف : ٣٧١٦٥ ـ ٧٤١٣٧٧

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

محتويات العدد

كلمة التحرير ..... ١ ـ ٦

الشيخ خالد الغفوري

التأمين ..... ٧ ـ ١٢

الإمام الخميني قدس سره / تقرير محمدي الجيلاني

الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد ..... ١٣ ـ ٢١

الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

رسالة الفقه ومسؤولية الفقهاء ..... ٢٢ ـ ٢٨

آية الله السيد علي الخامنئي

الذبح بالمكائن الحديثة ..... ٢٩ ـ ٨٠

آية الله السيد محمود الهاشمي

التشريح في التعليم الطبي ..... ٨١ ـ ١٠٩

آية الله السيد محمد المؤمن

سلسلة الفقه المدرسي : كتاب القرض ..... ١١٠ ـ ١٣٦

الأُستاذ السيد هاشم الموسوي

تقرير حول : مؤسسة دائرة المعارف ..... ١٣٧ ـ ١٥٦

من فقهائنا : الكليني ..... ١٥٧ ـ ١٨٥

الأُستاذ السيد ثامر العميدي

بسم الله الرحمن الرحيم

ليس الخلود سمة تشريفية تمنح لهذا أو ذاك .. ولا شعاراً دعائياً يضفى على اتّجاه ما .. بقدر ما هو حالة منتزعة من حاق الشيء .. وليس جزافاً أن ينعت الإسلام بذلك بل لما ينطوي عليه من عناصر الاستمرار والديمومة .. والقدرة على مواكبة حركة الحياة وتحولاتها المتعاقبة وانعطافاتها السريعة .. فقد اشتمل هذا الدين الحنيف على نظام معرفي متكامل قادر على ملء الفضاء الفكري بأسره يمتدّ في مختلف الأبعاد العقائدية والعملية بحيث يستوعب كلّ رقم ثقافي وكل مفردة تدخل في صياغة الهيكل الحضاري للإنسان الأُمّة والفرد .. وهذا الادّعاء الكبير لا يتمّ إثباته من خلال العرض الخطابي والإثارات الموضعية المتقطّعة أو الفرضيات التبرّعية .. بل لا بدّ من اعتماد التصديق المنطقي كركيزة لكلّ تصوّر سيّما فيما يمسّ حريم قضايا بهذا الحجم من الضخامة .. وبهذه الدرجة من الخطورة .

بيدَ أنّنا لا نريد هنا أن نؤصّل أصلاً جديداً . . ونسج من خيوط الحماس البريء . . والميول المتجذّرة فينا زيّ العقلانية لما نحن فيه معتقدون . . فإنّ هذه العقلانية من ذاتيات الرسالة الخالدة التي لا تنفك ولا تنفصل عنها . . سواء في المحاور المبنائية العامّة أو في التفصيلات البنائية الدقيقة .. وبالإمكان لمس هذه الحقيقة بوضوح فيما لو عدنا إلى أوّل وأهمّ وثيقة ناطقة باسم الرسالة . . ألا وهي القرآن الكريم . . فإنّه قد تناول أشدّ القضايا تعقيداً وأكثرها حساسيّة كالمسائل الغيبية وأخضعها للبحث والبرهنة . . وبهدوء تامّ واحترام كامل للفكرة وإن كانت خصماً .

فكلّ قضية وإن بلغت أقصى مراتب القداسة لا بدّ وأن تقف بين يدي حكومة العقل لتكتسب شرعيّتها كقضية تستحق أن تحتلّ مساحة في الوجود الذهني ويسوغ لها أن تمدّ أذرعها إلى واقع الحياة . . وبهذه الروح أطلّت رسالتنا العظيمة على العالم . . وعلى هذا النسق كانت تُتابع النبوّة خطواتها في مشروع صناعة الأُمّة النموذجية . . وعلى هذا الإيقاع نفسه سار الرعيل المعصوم من أهل بيت الوحي والعصمة في تتميم الشوط الحضاري الذي بدأه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم . . حتى علا صرح مدرسة أهل البيت عليهم السلام على أرضية محكمة .. وتشخّصت معالم طريقتهم المثلى .

ففي الحقل العقائدي حقّقت هذه المدرسة تفوّقاً واضحاً في تثبيت دعائم العقيدة الصحيحة على أُسس موثّقة وركائز راسخة . . جلّت أن تخالطها الرؤى النسبية . . وتنزّهت أن تمازجها إيحاءات اللّا معقول . . فطفقت مهيمنة على من سواها من الاتّجاهات الفكرية . . فترى علياً عليه السلام يجيب عن مسائل في غاية التعقيد وهو على منبر الكوفة بدقّة وعمق بالغَين ولم تشغله صياغة البيان عن صناعة البرهان . . ممّا أثار استغراب كثير من الباحثين الجدد . . فقد بهت بعضهم عندما اطّلع على تلك البيانات الدقيقة والرؤى العميقة التي لا تتلائم والحالة البدائية التي يعيشها المجتمع آنذاك.

ولقد جنى بعض على الفكر والحقيقة فبدلاً من أن يحلّل هذه الظاهرة الفذّة تحليلاً سليماً أخذ يشكّك في صحّة صدور مثل ذلك عن أهل البيت عليهم السلام . . وقد غاب عنه أنّ أهل البيت عليهم السلام قد زقّوا العلم زقّاً وورثوا هذه العلوم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي علّمه شديد القوى .. ولا ينطق عن هوى .. من هنا نجد أنّ سجلّ الأفكار حافلٌ بالشموخ العلمي الذي تحلّى به الأئمة عليهم السلام رغم اختلاف المقاطع الزمنية التي عاشوها وتلوّن الظروف السياسية والاجتماعية وتباين أوضاعهم الخاصّة حتى أذعن لفضلهم وعظمتهم القريب والبعيد . . ورشف من نمير وِردهم الصافي العامة وأهل الخاصّة.

ولا يمكن أن يغفل بحال من الأحوال حجم الإنجاز العلمي الكبير الذي حقّقه أهل البيت عليهم السلام في تعميق البعد العقائدي وتشخيص حدوده بدقة فائقة . . فقد حفظوا الأُمّة الإسلامية من آفة الاحتواء وحالة الطفيلية الفكرية . . وذلك من خلال ما كانوا يقومون به عليهم السلام من توجيه عام وخاص بحيث شكّلوا تيّاراً قوياً من الوعي العقيدي . . ومن ينظر بعين الإنصاف يتضّح له جيداً أنّه لولا ما بذله أهل البيت عليهم السلام من جهود مكثّفة في بلورة الثوابت العقيدية لاختلط الحقّ بالباطل ولذابت الكلمة الحقّة في مياه الشُبه الداكنة ولتشوّهت الصورة الناصعة للعقيدة البيضاء

وأمّا في الحقل الفقهي فكان أهل البيت عليهم السلام الينبوع الدفّاق الذي تعبّ من معينه العذب الأُمّة بسائر قطاعاتها .. حتى إنّ الجهات السلطوية كثيراً ما كانت تلجأ إليهم لحلّ بعض المعضلات .. وللخروج من الإحراجات التي كانوا يقعون فيها على مستوى الفتوى أو القضاء .. ولقد تجسّدت فيهم المرجعية الدينية بحقّ .. ومن بيت الوحي كانت الانطلاقة لبيان وتبليغ أحكام الله .. فقد قاموا بنشر الثقافة الفقهية العامّة على نطاق واسع .. وأيضاً بذروا النواة الأُولى للمدرسة الفقهية الأصيلة .. وذلك ضمن محاور .. منها :

أوّلاً : تربية الكادر العلمي التخصّصي من خلال ما كانوا يلقونه من دروس ومحاضرات أو من خلال اللقاءات التي كانت تعقد للمناظرة والحوار .. ويكفي المتابع ما أثبته المؤرخون من تلامذتهم عليهم السلام .. فسجّل الحافظ أبو العباس ابن عُقدة أربعة آلاف من تلامذة الإمام الصادق عليه السلام فقط من ضمنهم أئمة المذاهب المعروفة .. بل قيل إنّه روى حديثه خلقاً لا يحصون ..

ثانياً : نشر الثقافة الفقهية على صعيد عام . . والتصدّي للإفتاء والإجابة على كل ما كان يقدّم إليهم من أسئلة .. ففي الصدر الأوّل كان علي عليه السلام ملاذاً للأُمّة ومفزعاً حتى اشتهر عن عمر بن الخطّاب قولته : « لا أبقاني الله

لمعضلة ليس لها أبو الحسن » . . وأيضاً قام أهل البيت عليهم السلام بتوزيع الطاقات العلمية وفق برنامج مدروس لتغطية كل الساحة الجماهيرية . . فنرى الإمام الصادق عليه السلام يوجّه ابان بن تغلب للتصدّي للفتيا في المسجد النبوي الشريف . . ويقول له : « اجلس في مسجد المدينة وافتِ الناس فانّي أُحب أن يرى في شيعتي مثلك » . . في حين كان أبان بن عثمان يتردّد فيما بين الكوفة والبصرة . . وقد أخذ عنه ثلّة من أهل البصرة كمعمر والجمحي ممّا حقّق نقلة نوعية في المجتمع الإسلامي ككلّ لا في حدود الحرمين حسب . . فتنامت مراكز علمية كبرى في كثير من الحواضر الإسلامية .

ثالثاً : وضع الأُسس المحكمة لعملية الاستنباط وترسيم الحدود والضوابط القانونية لممارسة الإفتاء حيث لم يكن للاجتهاد معنى مشخّص لدى المسلمين في الصدر الأوّل ممّا فتح المجال أمام الكثير لتبرير حالات الارتجال والفوضوية في الفتيا ولإسباغ سمة الشرعية على بعض الممارسات المرفوضة فقهياً . . وقد تصدّى أهل البيت عليهم السلام لهذه الاتّجاهات الفقهية الهشّة وبيّنوا نقاط الخلل فيها كتصدّيهم لمدرسة الرأي والقياس .

رابعاً : اعتماد الكتابة وتشجيع ظاهرة التدوين . . لحفظ الثروة العلمية من الضياع أو التشويه والتحوير العمدي أو الاتّفاقي . . فأوّل من بدأ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام فبعد كتابته لكتاب الله . . دوّن كتاب الجامعة الذي أودع فيه أهم ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من تشريعات وأحكام . . وكتب مصنّفاً في الأحكام عُرف فيما بعد بكتاب ظريف . . ودوّن كذلك تلامذته في عصره ما سمعوه منه كعبد الله بن أبي رافع والأصبغ بن نباتة . . واتّسعت هذه الظاهرة حتّى نُقل أنّ تلامذة الإمام الكاظم عليه السلام كانوا يُحضرون معهم وفي أكمامهم ألواح آبنوس لطاف وأميال . . فكلّما نطق أبو الحسن بكلمة أو أفتى في نازلة أثبتوا ذلك . . وقد دوّنت الأُصول الأربعمئة من قِبل أصحاب الأئمة عليهم السلام . . والتي شكّلت المصدر الرئيس للجوامع الحديثيّة فيما بعد . .

هذا وسيكون لنا عودة إلى هذه المحطّات إن شاء الله .. لكن ما قدّمناه من بيان إجمالي يكفي لتكوين صورة عمّا قام به أهل البيت عليهم السلام من خطوات مركزية في تعميق علم الفقه وتأسيس مدرسة فقهيّة متينة ومعطاءة تُؤتي أُكلها كلّ حين بإذن ربّها .. وبالرغم من أنّه لم يُتح لها أن تمارس دورها في كل المديات .. عدا فترة محدودة من تاريخها .. إذ تمّ محاصرتها في ردهات ضيّقة .. وحيل بينها وبين أن تقول كلمتها في المواقع المتقدّمة .. والميادين العامّة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية .. إلّا أنّ الله تعالى قد قيّض لها في عصرنا الراهن فرصة الوصول إلى مرحلة الاقتدار السياسي .. والتصدّي للحكم وممارسة الإدارة ولو في جزء من عالمنا الإسلامي .. فصارت أمام مسؤولية كبرى من أجل إثبات حنيفيّتها .. وتجسيد ما تدّعيه من كفاءة وجدارة في ممارسة الحلّ والنقض على مستوى الواقع الرحب فضلاً عن الواقعة كمفردة هنا وهناك .. في وقت أعلنت فيه الأنظمة الأرضية إفلاسها وشرعت في عدّها التنازلي .. بل أقفلت أبوابها أحياناً .

وكما أثبتت مدرسة أهل البيت عليهم السلام حقّانيّتها في مجالات كثيرة وكُتب لها النجاح .. يتوقّع لها أيضاً التفوّق والظهور على مستوى التطبيق للأُطروحة الإلهية .. وهذا لا يتمّ ببساطة .. فإنّ نفض التراكمات الدخيلة .. والاتزان في التكييف الفقهي للمشكلات العصرية .. يمثّل خطوة نحو العمق .. وسيراً باتّجاه فقه الملاكات الكبروية في التشريع .. ويا لها من عملية شاقة .. ويا له من امتحان عسير يمرّ به الفقه اليوم .. وأنّه لمحكّ دقيق للتمييز بين الاجتهاد الحقيقي والادّعائي الذي هو تقليد من الدرجة الراقية فنحن لا نحسّ بالفاصلة بين الاجتهاد والتقليد فيما لو كانت منحصرة في نطاق تمحيص الأقوال والاستدلالات أو الترجيح فيما بينها أو تطويرها فحسب .. بل الفارق الحقيقي بينهما يتمثّل بالقدرة على التأسيس في المجالات المستحدثة .. ودرك الواقعة من خلال الواقع بكل أبعاده لا من خلال بعد أو بعدين .. فلا يتوهّم أن المشكلة تكمن في تحديث الصياغات والتعابير .

وشعوراً بهذه المسؤولية .. وامتثالاً لأمر المولى عزّ وجلّ بنشر أحكام الشريعة الغرّاء وحفظاً للتراث الذي هو أمانة في عنق كلّ واحد منّا كان هذا الإصدار الفصلي «فقه أهل البيت عليهم السلام» والذي سيأخذ على عاتقه نشر أهمّ ما يُطرح من معالجات فقهية لما يستجدّ في عالمنا اليوم من قضايا ملحّة تمسّ المسلمين وبيان ما يتبنّاه فقه أهل البيت عليهم السلام من رؤى خاصّة وطروحات أساسية . . من خلال ما تسطّره أقلام كبار فقهائنا الأفاضل وتقديم ذلك بين يدي ذوي الاختصاص والمفكّرين الإسلاميّين . . عسى أن نُوفّق لفقه أحكام الدين ووعي الشريعة . . ونأمل أن يكون ذلك حافزاً لأصحاب الفضيلة من الفقهاء والمجتهدين للمساهمة في بلورة الحلّ الإسلامي للحياة المعاصرة . . وممارسة الاستنباط بمعناه الواقعي .

ومن فضل الله علينا ـ إنّ فضله كان كبيراً ـ اقتران باكورة عملنا هذا بمولد النور وبزوغ شمس الهدى وإطلالة أشرف مخلوق وأطهر شخصية زيّنت التأريخ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم . . ممّا يقوّي من عزيمتنا ويزيد في أملنا بتوفيق الله وتسديده ببركة نبيّه الذي ما فتئت أنواره تشعّ على العالم وما زالت الأجيال تنهل من عطائه الثرّ . . وما هذا الإصدار الذي بين يديك إلّا نسمة من شذى الإسلام . . وخطوة في سبيل ترويج الشريعة الغرّاء . .

نسأل المولى القدير أن يشدّ الأزر ويوفّق للمزيد ويتقبّل عملنا بقبول حسن . . ولا حول ولا قوّة إلّا بالله . .

رئيس التحرير

التـــأمين

● الإمام الخميني رضوان الله عليه
● تقرير : آية الله محمّدي الجيلاني

في التعطيلات الصيفية من عام ١٣٨٤ هـ . ق اقتُرح على سيّدنا الأفضل ومولانا الأكمل آية الله العظمى الخميني ﷺ البحث في بعض المسائل المستحدثة التي عمّت بها البلوى ، فقبل ذلك سماحته . وانتظم في سلك البحث جمّ غفير من نبهاء الطلبة وفضلائهم ، ومنّ الله سبحانه عليَّ بأن انسلكت في هذا النظم يوم السبت الخامس عشر من شهر ربيع المولد ، وشرطت على نفسي أن أكتب في أثناء إلقاء الدرس مذكّرات مختصرة أُودعها أهمّ ما قاله سماحته كي أُبيّضها عند الفرصة وأبسطها بما في وسعي ، فما يراه القارىء العزيز في هذه الوجيزة شبح مصاغ من تلك المذكرات ، فلذا رأيت من الأمانة أن أقول في بدء كل مسألة : قال ما مضمونه ، ولست أعزو إليه كلّ ما فيها . وأوّل مسألة حضرت بحثها كانت مسألة « التأمين » : فقال سماحته ما مضمونه :

لا ريب في أنّ عقد التأمين ـ وهو التضمين والتعهّد بتدارك الضرر المحتمل الورود على مال أو نفس بإزاء مال معلوم ـ من المعاهدات العقلائية الرائجة في كلّ

صقع من أرجاء المجتمع الإنساني، وإنكاره ربّما يُعدّ من السفاهة عندهم، والراغب فيه معدود من الأكياس وآخذ بالحائطة للنفس والمال.

وكيف كان، فلا إشكال في كونه من العهود المتعارفة، وأنّ العقلاء لا يفرّقون بينه وبين سائر العقود في ترتيب الآثار المترقّبة. وعليه، فتشمله عمومات الوفاء بالعقود والشروط، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾[1] وقوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»[2] وغيرهما من العمومات المربوطة بالتعهّدات والضمانات، فيكون ممضى عند الشارع تعالى بلحاظ هذه العمومات.

وما يمكن أن يُستشكل به على صحّته شرعاً أُمور:

أحدها: أنّ العمومات المذكورة إنّما تتناول العقود والشروط المعهودة المتعارفة بين الناس في زمن صدورها، ومن المتسالم عليه أنّ مثل هذا العهد لم يكن متعارفاً بينهم حتى يدخل في نطاقها، وليس لنا غير العمومات دليل آخر نركن إليه في تصحيحه، فيكون مثل هذا العهد داخلاً في الباطل المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ﴾[3].

وفيه ما لا يخفى من التعسّف، فإنّ دعوى قصر العمومات على العهود المتداولة في زمن الوحي والتشريع خلاف المفهوم منها وتضييق لدائرتها، حيث إنّ تلك القضايا العامّة تأبى عن مثل هذا الجمود والتحجّر المخالف للشريعة السمحة السهلة، ولا أظنّ أنّه يختلج ببال أحد من العرف ـ العارف باللسان العاري الذهن عن الوساوس ـ أنّ قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ الوارد في مقام التقنين المستمرّ إلى يوم القيامة منحصر في العهود المعمول بها في ذلك الزمان، فإنّ مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائرة الفقه، بل عن ربقة الدين نعوذ بالله من ذلك. لعمرك إنّ هذا الجمود ليس بأقلّ من جمود بعض المذاهب الإسلامية على كثير من الظواهر، الذي هو أبرد من الزمهرير.

ثانيها: أنّه معاملة غررية، وقد نهي عنها، فتقع فاسدة كما قرّر في محلّه من أنّ النهي الوارد في المعاملات يرشد إلى الفساد. وفيه:

أوّلاً: أنّ النهي المشار إليه هو ما رواه الجمهور عن النبيّ صلى الله عليه وآله من أنّه نهى عن بيع الغرر[٤].

وثانياً: على فرض انجباره بعمل الأصحاب وتأييده بما ورد في أخبارنا من عدم جواز الشراء بدينار غير درهم، المعلّل في بعضها بعدم الدراية أي الجهالة - مثل ما عن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: يكره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم؛ لأنّه لا يدري كم الدينار من الدرهم»[٥]، ورواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليهم السلام في رجل يشتري السلعة بدينار غير درهم إلى أجل «قال: فاسد، فلعلّ الدينار يصير بدرهم»[٦]، ورواية ميسر عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «انّه كره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم؛ لأنّه لا يدري كم الدينار من الدرهم»[٧] - نقول: إنّ المتيقّن من مورد قادحية الغرر في صحّة المعاملة هو البيع والشراء فقط.

لا يقال: إنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص، فالعلّة تارة تخصّص المعلول العام، كما في قول القائل: «لا تأكل الرمّان فإنّه حامض»، فالتعليل بالحموضة يخصص المنهي عنه العام أعني الرمّان المشترك بين الحلو والحامض، بالحامض من أفراده. وتارة أُخرى تعمّمه وإن كان خاصّاً، كما في قول القائل: «لا تعتمد على مداواة العجوز فإنّك لا تأمن الضرر»، فإنّ التعليل بعدم الأمان من الضرر يعمّم المنهي عنه الخاص إلى كلّ مداواة غير مأمونة الضرر. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ حيث إنّ الأخبار وإن كانت واردة في الشراء إلّا أنّ تعليلهم عليهم السلام بلفظة «لا يدري» تعميم المورد الخاص، بحيث لا يتأمّل العرف في أنّ الجهالة قادحة في المعاملة مطلقاً على حذو ما بيّناه في المثال.

فإنّه يقال: حديث تعميم العلّة وتخصيصها لمورد المعلول ممّا لا مساغ لإنكاره

إلّا أنّ توجيهه بما ذكر غير وجيه ، فإنّ قول القائل « لا تأكل الرمّان فإنّه حامض » وإن كان بلحاظ التعليل يخصِّص المنهي عنه العام بالأفراد الحامضة ، وكذا قوله في المثال الثاني « فإنّك لا تأمن الضرر » يعمِّم المنهي عنه الخاص إلى كلّ مداواة غير مأمونة الضرر ، إلّا أنّ التخصيص في الأوّل يدور مدار الأكل والتعميم في الثاني يدور مدار المداواة ، ولا يختلج ببال أحد شمول النهي للبيع مثلاً في الأوّل والنصيحة أو المجالسة في الثاني . فكذا ما نحن فيه ، فإنّ قدح الجهالة بلحاظ التعليل وإن كان عامّاً يشمل شراء الثوب وغيره من الأمتعة والأعيان والأثمان غير النقدين ، ولكن لا يخرج عن نطاق البيع والشراء ، كما يظهر لمن ألقى السمع وهو شهيد ، وما ذكر من الإشكال نشأ من بدو الرأي ، وقلّة التأمّل ، أعاذنا الله تعالى منهما .

ثالثها : أنّه من سنخ ضمان ما لم يجب ، المدّعى بطلانه بالإجماع .

وفيه : أنّ الضمان يتصوّر على وجوه :

منها : ضمان الديون الثابتة على الذمّة من جهة القرض أو الإتلاف والغصب ونحوها ، وهذا من أوضح مصاديق الضمان الذي ينصرف إليه عند الإطلاق ، واختلف بين الفريقين في حقيقته من أنّه نقل ذمّة إلى ذمّة أو ضمّ ذمّة إلى ذمّة ، فذهب الأصحاب إلى الأوّل ، وفقهاء الجمهور إلى الثاني .

ومنها : ضمان الأعيان المضمونة شرعاً كالأموال المغصوبة الموجودة في يد الغاصب ، والظاهر صحّة هذا النحو من الضمان من ثالث لمالكها ؛ لأنّ أدلّة الضمان عامّة شاملة له .

ومنها : ضمان الأعيان غير المضمونة في أصل الشرع كالعين المستأجرة الواقعة في يد المستأجر لاستيفاء منافعها ، فإنّ يده عليها أمينة لا ضمان عليها ، ولكن في صحّة جعل الضمان في هذا الفرض مجال واسع ليس هنا موضع بيانه .

ومنها : ضمان الأعيان والأموال الكائنة في يد مالكها المتصرّف ، كما فيما نحن

فيه ، والحق صحّة هذا التضمين أيضاً ؛ لعموم أدلّة الضمان ، مثل قوله تعالى : ﴿أَوْفُواْ بِالعُقُودِ﴾ ، وقوله عليه السلام : « المؤمنون عند شروطهم » .

ودعوى : الإجماع على بطلان ضمان ما لم يجب .

ممنوعة : كما يظهر بالرجوع إلى مظانّه ؛ إذ انّ الفقهاء قد أفتوا في موارد عديدة بصحّته ، بل في أخبارنا ما يدلّ على صحّته ، كما في رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام « قال : سألته عن الرجل يبيع للقوم بالأجر ؟ عليه ضمان مالهم قال : إذا طابت نفسه بذلك ، إنّما أخاف أن يغرموه أكثر ممّا يصيب عليهم ، فإذا طابت نفسه فلا بأس »[٨] .

وبالجملة ، فالمقتضي للحكم بالصحّة أعني العمومات موجود ، والمانع غير صحيح السند ، فالواجب هو القول بالصحّة .

رابعها : أنّ ما يؤخذ عليه من المال لا يقابل في الأغلب بتدارك ما ، فيكون من الأكل بالباطل المنهي عنه بنصّ الكتاب العزيز .

وفيه : أنّ حلّية العوض في المعاملات غير منوطة بالانتفاع عن المعوّض ، فإنّ من استأجر بيتاً للضيافة المشروطة عليه بمعنى أنّه شرط على نفسه في ضمن عقد الإجارة أن لا ينتفع به إلّا للضيافة أو استأجر حانوتاً لاختزان القمح كذلك ، فاتّفق أنّه لم يرد عليه ضيف في مدّة الإجارة أو أجدبت السنة فلم ينتفع بالعين المستأجرة ، فإنّه لا إشكال في صحّة الإجارة حينئذٍ وأنّ ما يأخذه المؤجر يكون من تجارة عن تراضٍ . هذا مع أنّ ما يؤخذ ـ فيما نحن فيه ـ في قبال هذا التعهّد الخطير قليل في الغاية ويسير إلى النهاية ، والعقلاء يرغبون فيه ويرونه من أحكم طرق حفظ الأموال والنفوس ، ولا يكاد يفرّق ذو مسكة بين هذا وبين استئجار الحرّاس لحفظ الأموال والنفوس في الحكم بالصحّة مع قوّة الداعوية في التأمين ؛ لأجل التضمين المحقق فيه دون الاستئجار ، كما لا يخفى على أُولي الأبصار .

الهوامش :

(١) المائدة : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور ، ح ٤ . (المكتبة الإسلامية) .

(٣) النساء : ٢٩ .

(٤) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٣٠، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ، ح ٣ .

(٥) المصدر السابق : ٣٩٨، الباب ٢٣ من أبواب أحكام العقود ، ح ١ .

(٦) المصدر السابق : ٣٩٩، ح ٢ .

(٧) المصدر السابق : ٣٩٩، ح ٤ .

(٨) الوسائل ١٢ : ٣٩٣، الباب ١٩ من أبواب أحكام العقود ، ح ٢ .

الاتّجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد

□ الشهيد آية الله السيّد محمّدباقر الصدر قدس سره

قرابة عقدين أو أكثر يمرّ على هذا المقال . . وقفت على أعتابه فقرأت كلمات . . وسحرتني كلماته فسرّحت بفكري في رياض عباراته وظننت أنّه كُتب قبل أيّام . . وواصلت تجوالي في فِناء نظرياته وفي أواسط الطريق اطمأننت أنّه قد كتب الآن . . وما ان فرغت من آخر كلمة فيه حتى تيقّنت أنّه قد سبق الزمن . . فعرفت أنّ الفكر الحرّ أسمى من أن تحدّه أرض أو زمان .

إنّ حركة الاجتهاد تتحدّد وتكسب اتجاهاتها ومعالمها على أساس عاملين وهما : عامل الهدف وعامل الفنّ ، ومن خلال ما يطرأ على هذين العاملين من تطوّر أو تغيير تتطوّر الحركة نفسها .

وأقصد بالهدف : الأثر الذي تتوخّى حركة الاجتهاد ويحاول المجتهدون تحقيقه وإيجاده في واقع الحياة . وأُريد بالفنّ : درجة التعقيد والعمق في أساليب الاستدلال التي تختلف في مراحل الاجتهاد تبعاً لتطوّر الفكر العلمي .

ونحن حين نريد أن ندرس الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد أو نتنبّأ

بشيء، لا نملك طريقاً إلى ذلك إلّا أن نفحص بعناية البدايات والبذور التي تحملها حركة الاجتهاد في واقعها المعاصر، ونربط هذه البذور بأحد العاملين السابقين الهدف والفنّ، ونقدّر على ضوئها ماذا يمكن أن تصبح هذه البذور في يوم ما، وكيف تنمو وماذا سوف تُدْخِل على حركة الاجتهاد من تغيير.

ويمكننا أن نقسّم البحث عن الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد إلى قسمين:

أحدهما: الاتّجاهات المستقبلة التي يمكن التنبّؤ بها على أساس العامل الفنّي في الحركة.

والآخر: الاتّجاهات المستقبلة التي يمكن التنبّؤ بها من زاوية الهدف، فعلى أساس العامل الفنّي يمكن أن ندرس فكرة معيّنة منذ دخولها حركة الاجتهاد وأطوارها المتعدّدة من حيث العمق والتعقيد، فيتاح لنا أن نقدّر الوضع الذي سوف تنتهي إليه في نموّها الفنّي، وعلى أساس الهدف قد نلمح تغييراً في هذه الزاوية، ومن الطبيعي أن يكون للتغيير في جانب الهدف آثاره وانعكاساته على مختلف جوانب الحركة، وفي ضوء تقدير معقول لنوعية هذه الانعكاسات يمكن أن نضع فكرتنا عن الاتّجاهات المستقبلة للاجتهاد.

إنّ تناول الموضوع من الزاوية الفنّية الخالصة لا مجال له الآن بالرغم من أنّه طريف وممتع؛ لأنّ ذلك يضيّع على غير الاختصاصيين فرصة متابعة الحديث، ولهذا سوف أقتصر على عامل الهدف وأدرس البدايات النامية في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد وما تشكّل من اتّجاهات مستقبلة لهذه الحركة من زاوية الهدف ونوعية تأثيره على الحركة كلّها.

ما هو الهدف من حركة الاجتهاد؟

أظنّ أنّنا متّفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخّاه حركة الاجتهاد وتتأثّر

به ، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة ؛ لأنّ التطبيق لا يمكن أن يتحقّق ما لم تحدّد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفاصيلها . . ولكي ندرك أبعاد الهدف بوضوح يجب أن نميّز بين مجالين لتطبيق النظرية الإسلامية للحياة .

أحدهما : تطبيق النظرية في المجال الفردي وبالقدر الذي يتّصل بسلوك الفرد وتصرّفاته .

والآخر : تطبيق النظرية في المجال الاجتماعي وإقامة حياة الجماعة البشرية على أساسها بما يتطلّبه ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية .

وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق ـ لأنّهما سواء في حساب العقيدة ـ ولكنّها في خطها التأريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتّجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأوّل فحسب . فالمجتهد خلال عملية الاستنباط يتمثّل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبّق النظرية الإسلامية للحياة على سلوكه ولا يتمثّل صورة المجتمع الذي يحاول أن ينشىء حياته وعلاقاته على أساس الإسلام ، وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملابساته التأريخية ، فإنّ حركة الاجتهاد عند الإمامية قاست منذ ولدت تقريباً عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند الجمهور .

وهذا العزل السياسي أدّى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الإمامية لحسابه ، وتعمّق على الزمن شعورها بأنّ مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي ، وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم .

بدايات التطوّر أو التوسّع في الهدف :

وبعد أن سقط الحكم الإسلامي على أثر غزو الكافر المستعمر لهذه البلاد لم يعد هذا العزل مختصّاً بحركة الاجتهاد عند الإمامية بالخصوص، بل لقد شملت عملية العزل السياسي ـ التي تمخّض عنها الغزو الكافر ـ الإسلام ككل والفقه الإسلامي بشتّى مذاهبه، وأُقيمت بدلاً من الإسلام قواعد فكرية أُخرى لإنشاء الحياة الاجتماعية على أساسها، واستبدل الفقه الإسلامي بالفقه المرتبط حضارياً بتلك القواعد الفكرية، وقد كان لهذا التحوّل الأساسي في وضع الأُمّة أثره الكبير على حركة الاجتهاد عند الإمامية؛ لأنّ حركة الاجتهاد هذه أحسّت بكل وضوح بالخطر الحقيقي على كيان الإسلام والأُمّة من المستعمر الكافر ونفوذه السياسي والعسكري وقواعده الفكرية الجديدة، وقد صدمها هذا الخطر العظيم بدرجة استطاع أن يجعلها تتمثّل الكيان الاجتماعي للأُمّة الإسلامية وتنفتح على الإيمان بصورة المقاومة ودفع الخطر بقدر الإمكان، وقد أحسّت حركة الاجتهاد خلال المقاومة إحساساً بأنّ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة مرتبط كلّ الارتباط بالجانب الاجتماعي منه؛ إذ بدأ الجانب الفردي ينهار شيئاً بعد شيء بسبب انهيار الجانب الاجتماعي.

ومن ناحية أُخرى أخذت الأُمّة نفسها تعي وجودها وتفكّر في رسالتها الحقيقية المتمثّلة في الإسلام بعد أن اكتشفت واقع القواعد الفكرية الجديدة ونوع التجارب الاجتماعية المزيّفة التي حملها إليها الاستعمار.

ومن الطبيعي أن ينعكس هذا الوعي على حركة الاجتهاد نفسها، ويؤكّد إحساسها الذاتي خلال التجربة المريرة التي عاشتها في عصر ما بعد الاستعمار بأنّ الإسلام كلّ لا يتجزّأ، وأنّ التطبيق الفردي للنظرية لا يمكن أن ينفصل بحال عن التطبيق الاجتماعي لها أو أن يظلّ ثابتاً إذا تعطّل التطبيق على الصعيد الاجتماعي.

كل هذا ساعد على تحويل حركة الاجتهاد عند الشيعة إلى حركة مجاهدة في

سبيل حماية الإسلام وتثبيت دعائمه، وقوة مطالبة بتطبيق الإسلام على كل مجالات الحياة، وكان من الطبيعي أن توسّع نطاق هدفها وتبدأ بالنظر إلى مجال التطبيق الفردي والاجتماعي معاً، وهذا ما يلحظ بداياته بوضوح في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد عند الشيعة وما تمخّض عنه من محاولات للتعبير عن نظام الحكم في الإسلام أو عن المذهب الاقتصادي في الإسلام، ونحو هذا وذاك من ألوان البحث الاجتماعي في الإسلام.

وما دامت الأُمّة في حالة الارتقاء، وقد بدأت تعي الإسلام بوصفه رسالتها الحقيقية في الحياة، والتقت بحركة الاجتهاد عند الإمامية ضمن هذا المفهوم الرسالي الشامل للإسلام، فمن الطبيعي التأكيد على أنّ التطوّر في الهدف الذي تتبنّاه حركة الاجتهاد واتساع هذا الهدف لمجالات التطبيق الاجتماعي للنظرية سوف يستمرّ ويبلغ أقصاه تبعاً لنموّ الوعي في الأُمّة ومواصلة الحركة لخطّها الجهادي في حماية الإسلام، ولكي نتنبّأ في ضوء ذلك بالاتجاهات المستقبلة للاجتهاد والتي سوف تنجم عن التطوّرات في الهدف لا بدّ أن نرجع إلى ما قبل بدايات هذا التطوّر لندرس الآثار التي عكسها الانكماش في الهدف الذي عاشته حركة الاجتهاد وما أدّى إليه هذا الانكماش من اتجاهات في حركة الاجتهاد لنستطيع أن ندرك الاتجاهات المستقبلة التي سوف تحلّ محلّها حينما يستكمل التطوّر أو التوسّع في الهدف أبعاده المنظورة.

نتائج الانكماش في الهدف:

إنّ الانكماش في الهدف وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، فقد أخذ الاجتهاد يركّز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتّصالاً بالمجال التطبيقي الفردي، وأُهملت المواضيع التي تمهّد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة لانكماش هدفه وانكماش ذهن الفقيه عند الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية.

وهذا الاتّجاه الذهني لدى الفقيه لم يؤدِّ فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، بل أدّى بالتدريج إلى تسرّب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها، فإنّ الفقيه بسبب ترسّخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة، فاتّخذت طابعاً فردياً، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد وكأنّ الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب، وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة.

ولأذكر مثالين من الأُصول والفقه تجدون خلالهما كيف تسرّبت الفردية من نظرة الفقيه إلى هدفه إلى نظرته للشريعة نفسها:

إنّ المثال الأُصولي نأخذه من بحوث دليل الانسداد الذي يعرض الفكرة القائلة بأنّنا ما دمنا نعلم بأنّ في الشريعة تكاليف ولا يمكننا معرفتها بصورة قطعية، فيجب أن يكون المتّبع في معرفتها هو الظنّ. إنّ هذه الفكرة يناقشها الأُصوليّون قائلين: لماذا لا يمكن أن نفترض أنّ الواجب على المكلّف هو الاحتياط في كلّ واقعة بدلاً عن اتّخاذ الظنّ مقياساً؟! وإذا أدّى التوسّع في الاحتياط إلى الحرج فيسمح لكل مكلّف بأن يقلّل من الاحتياط بالدرجة التي لا تؤدّي إلى الحرج. انظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض، وكيف سيطرت على أصحاب النظرة الفردية إلى الشريعة، فإنّ الشريعة إنّما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب، وأمّا حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها؛ لأنّ هذا الفرد أو ذاك قد يقيم سلوكه كلّه على أساس الاحتياط، وأمّا الجماعة كلّها فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والتجارية والسياسية على أساس الاحتياط.

وأمّا المثال الفقهي فنأخذه من الاعتراض الشهير الذي أثاره الفقهاء حول قاعدة

«لا ضرر ولا ضرار» ، إذ قالوا إنّ هذه القاعدة تنفي وجود أي حكم ضرري في الإسلام بينما نجد في الإسلام أحكاماً ضررية كثيرة كتشريع الديات والقصاص والضمان والزكاة ، فإنّ في تشريع هذه الأحكام إضراراً بالقاتل الذي يكلّف بالدية وبالقصاص ، وإضراراً بالشخص الذي يتلف مال غيره إذ يكلّف بضمانه ، وإضراراً بصاحب المال الذي يكلّف بدفع الزكاة .

إنّ هذا الاعتراض يقوم على أساس النظرة الفردية إلى التشريع ، فإنّ هذه النظرة هي التي أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضررية ، بينما لا يمكن أن تعتبر هذه الأحكام ضررية في شريعة تفكّر في الفرد بوصفه من جماعة ومرتبطاً بمصالحها ، بل إنّ خلو الشريعة من تشريع الضمان والضرائب يعتبر أمراً ضررياً .

وقد كان من نتائج ترسّخ النظرة الفردية قيام اتّجاه عام في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حلّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليه بشكل من الأشكال ، فنظام الصيرفة القائم على أساس الربا مثلاً بوصفه جزءً من الواقع الاجتماعي المعاش يجعل الفقيه يحسّ بأنّ الفرد المسلم يعاني مشكلة تحديد موقفه من التعامل مع مصارف الربا ، ويتّجه البحث عندئذٍ لحلّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تقديم تفسير مشروع للواقع المعاش بدلاً عن الاحساس بأنّ نظام الصيرفة الربوي يعتبر مشكلة في حياة الجماعة ككل حتى بعد أن يقدّم التفسير المشروع للواقع المعاش من زاوية الفرد ، وليس ذلك إلّا لأنّ ذهن الفقيه في عملية الاستنباط قد استحضر صورة الفرد المسلم والمشكلة بالقدر الذي يرتبط به بما هو فرد .

وقد امتدّ أثر الانكماش وترسّخ النظرة الفردية للشريعة إلى طريقة فهم النصّ الشرعي أيضاً ، فمن ناحية أُهملت في فهم النصوص شخصية النبيّ والإمام الحاكم ورئيس الدولة ، فإذا ورد نهي عن النبيّ ﷺ مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع نقل الماء فهو إمّا نهي تحريم أو نهي كراهة عندهم ، مع أنّه قد لا يكون هذا ولا ذاك ، بل قد يصدر

النهي من النبيّ ﷺ بصفته رئيساً للدولة فلا يستفاد منه الحكم الشرعي العام.

ومن ناحية أُخرى لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتّخاذ قاعدة منه، ولهذا سوّغ الكثير لأنفسهم أن يجزّئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له، وأستعين على توضيح الفكرة بمثال من كتاب الإجارة، فهناك مسألة هي: أنّ المستأجر هل يجوز له - بدوره - أن يؤجر العين بأُجرة أكبر من الأُجرة التي دفعها هو حين الإيجار، وقد جاءت في هذه المسألة نصوص تنهى عن ذلك، والنصوص كعادتها في أغلب الأحيان جاءت لتعالج مواضيع خاصّة، فبعضها نهى عن ذلك في الدار المستأجرة، وبعضها نهى عن ذلك في الرحى والسفينة المستأجرة، وبعضها نهى عن ذلك في العمل المأجور، ونحن حين ننظر إلى هذه النصوص بروح التطبيق على الواقع وتنظيم علاقة اجتماعية عامّة على أساسها سوف نتوقّف كثيراً قبل أن نلتزم بالتجزئة وبأنّ النهي مختصّ بتلك المواد التي صرّحت بها النصوص دون غيرها، وأمّا حين ننظر إلى النصوص على مستوى النظرة الفردية لا على مستوى التقنين الاجتماعي فإنّنا نستسيغ هذه التجزئة بسهولة.

ما هي الاتّجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد؟

احسّ أنّ الحديث طال أكثر ممّا يستحب، ولهذا فسوف أترك الاتّجاهات المستقبلة للقارىء يستنتجها ممّا سبق، فإنّ من الطبيعي حين يستعيد الهدف المحرّك للاجتهاد أبعاده الحقيقية ويشمل كلا مجالي التطبيق أن تزول بالتدريج آثار الانكماش السابق، ويتكيّف محتوى الحركة وفقاً لاتسّاع الهدف ومتطلّبات خط الجهاد الذي تسير عليه حركة الاجتهاد.

إنّ الانكماش الموضوعي يزول، والامتداد العمودي الذي يعبّر عن الدرجة العالية من الدقّة التي وصل إليها الفكر العلمي سيتحوّل في سيره إلى الامتداد الأُفقي ليستوعب كلّ مجالات الحياة، وسوف يتحوّل الاتّجاه نحو تبرير التعامل مع الواقع

الفاسد، يتحوّل إلى اتّجاه جهادي نحو تغيير الواقع الفاسد وتقديم البديل الفكري الكامل عنه من وجهة نظر الإسلام، وسوف يمحى في مفهوم حركة الاجتهاد أي تصوّر ضيّق للشريعة وتزول من الذهنية الفقهية كلّ آثاره وانعكاساته على البحث الفقهي والأُصولي.

وسوف يتحوّل فهم النصوص ويؤخذ فيه كل جوانب شخصية النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام بعين الاعتبار، كما ترفض التجزئة التي أشرنا إليها لا على أساس القياس، بل على أساس ارتكاز وفهم اجتماعي للنصّ، كما هو مشروح في بعض البحوث؛ فإنّ للنصّ بمفهومه الاجتماعي مدلولاً أوسع من مدلوله اللغوي في كثير من الأحيان.

هذه هي الخطوط العريضة للاتّجاهات المستقبلة على أساس التطوّر في طبيعة الهدف، وتحوّل حركة الاجتهاد من حركة معزولة اجتماعياً إلى حركة مجاهدة تستهدف تقديم الإسلام ككل، وتعتبر أنّ رسالتها هي توعية الأُمّة على ضرورة تطبيقه في كل مجالات حياتها.

أضطرّ لضيق المجال إلى الاكتفاء بما ذكرت من الخطوط مؤمناً بأنّ الثورة الكبرى أخذت مجراها في حركة الاجتهاد لتوسيع هدفها وتعميق رسالتها على كل مجالات حياة الأُمّة وآمالها وآلامها.

إنّ هذه الثورة في جانب الهدف سوف تؤدّي حتماً حينما يستكمل الهدف كلّ أبعاده الحقيقية إلى تغيّر عظيم في كثير من المناهج والتطوّرات والمواضيع.

وفّق الله العاملين المخلصين لخدمة رسالة الله الخالدة.. السائرين في موكب القادة العظام من الأنبياء والأئمّة عليهم السلام.

ربّ كلمات تعدل مؤلفات . . . **كيف لا** تكون الكلمات كذلك ؟ ! . . حينما تصدر من فم طاهر لهجٍ بذكر الله . . متمتم باسمه . . **كيف لا** تكون كذلك ؟ ! . . عندما تتفجّر من قلب متيّم بحبّ مولاه . . غارق في بحر عشقه . .هائم في وصاله . **كيف لا** تكون ؟ ! حيث يسدّدها رجل صهرته التجارب المريرة . . وحمل همّ السنين . . ورصد مواكب الأجيال . **كيف لا** ؟ ! . . إذا تحدّرت من معين العلم ورقراق الفقاهة . . ورشحت من منهل البصيرة . . **كيف** ؟ ! . . وقد جاد بها سيّد امتزجت في روحه المرهف . . مسؤولية قيادية وتطلّعات ريادية . . والتقى على ضفاف حسّه الشفّاف حماسة الطموح ومنطقية الواقع . هكذا كانت كلماته . . تحمل بين طيّاتها عمق الفكرة وبعد النظرة . . ترسم بخطوطها قبسات تكشف الدياجير . . تنطوي حروفها على رمز الانطلاقة . . علَم في المشاهد وميادين الصراع . . علَم في عالم العلم والتحقيق . . وقد ترعرع في حجر الفقاهة . . وارتشف درّ العلم . . أدرك عظمة ما خلّفه أهل البيت عليهم السلام من فقه واسع . . وتجلّى له الهدف البعيد . . وراح يشخّص منازل الطريق ويحدّد معالم الحركة . فأشار بتشخيصه الدقيق إلى ثلاثة محاور تدور عليها رحى برنامج النهضة الفقهية المستقبلة ، وجدولَ على أساسها للمؤسسة الحوزوية مهامّها الرئيسة ألا وهي :

١ ـ إعداد برنامج واسع ومدروس لكيفية التعريف بفقه أهل البيت عليهم السلام وعرضه في كلّ أرجاء العالم بلغة علمية وعصرية منفتحة . .وبمنهجية أكاديميّة .

٢ ـ الاستفادة العلمية والعملية من الرصيد الفعلي للفقه الشيعي أقصى ما يمكن .

٣ ـ السعي لتحديث الاستنباط ، وإدخال الواقعية كعنصر مؤثّر في الممارسة الرتيبة للاجتهاد . . لتفجير كوامن القوّة في الفقه ومعالجة مشكلات العصر .

وكل محور من هذه المحاور يعدّ مرتكزاً ستراتيجياً في مشروع النهضة الفقهية المنشودة ، وفي ضوئها يمكننا تحديد مفردات عديدة وتفاصيل كثيرة . وواضح أنّ المعني بتحقيق هذا التحوّل والتطوّر هو المؤسّسة الحوزوية بمختلف مستوياتها العلمية ، إلّا أنّ المسؤولية الكبرى وبالدرجة الأُولى تقع على عاتق المجتهدين والفقهاء العظام وانّهم لجديرون بحمل هذه الأمانة الضخمة . وأهل لأداء هذه الوظيفة الإلهيّة .

رسالة سماحة القائد المعظّم إلى المؤتمر العلمي ـ التخصّصي الأوّل لدائرة المعارف الفقهية طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

إنّ المؤتمر العلمي ـ التخصّصي الأوّل لدائرة المعارف الفقهيّة ليعبّر عن تحوّل مبارك يجري في الحوزة العلمية في قم المقدّسة وعلى نسق متين ومتواصل ، وهذا ما يأمله الجميع ، فإنّ تدوين دائرة معارف فقهية طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام أمر جديد ، ويعتمد أُسساً ووسائل لم تعهدها الحوزة العلمية من قبل . . وحين يطلّ هذا الإنجاز على الوجود وبهذا النحو من النضج والمتانة والسعة سيبعث التفاؤل لدى كلّ من يراه .

والفقه الإسلامي ـ بالمعنى المصطلح ـ يتضمّن تشكيلة كاملة من البحوث التي تدعى في عرفنا اليوم بعلم الحقوق ، وفيه حقول متنوّعة تتكفّل بمجموعها تنظيم علاقات أفراد المجتمع البشري بعضهم مع بعض ويشتمل على الضوابط والقوانين التي تحكم الحياة الإنسانية في مختلف الأصعدة . هذا بالإضافة إلى كون الفقه يحدّد علاقة الإنسان بربّه في قالب من الأحكام الرصينة والمفصّلة ، في حين يعتبر علم الحقوق أجنبياً عن ذلك . وعليه ، فالفقه ـ بالمعنى المصطلح ـ أوسع بكثير من علم الحقوق بالمصطلح العالمي.

ومن بين سائر المذاهب الإسلامية يمتاز فقه الإمامية المستوحى من مذهب أهل البيت عليهم السلام بما يمتلك من ذخائر نفيسة كبحر لجيّ يزخر بالتحقيق والتفريع ، بحيث بات من الصعب أن نجد له مثيلاً في المذاهب الإسلامية الأُخرى ممّا أكسب الفقه الشيعي ثراء مذهلاً لا نظير له .

ومنذ بداية ظهور الفقه التفريعي والاستدلالي لدى الشيعة في القرن الرابع الهجري حتى عصرنا الراهن طفق هذا العلم يوماً بعد يوم يزداد اتساعاً ويتكامل كيفاً ، وشيئاً فشيئاً إلى أن أصبح أكثر إتقاناً وإحكاماً من حيث الأسلوب ومنهج الاستنباط ، وهو منهج الفقاهة ، الذي يتكفّل بضبطه وتثبيت أُسسه علم أُصول الفقه .

وعلى هذا الصعيد يُشاهد الجهد الموفّق والجهاد العلمي لألوف من فقهاء الشيعة البارزين ، من بينهم مئات المؤلّفين المشهورين وعشرات من الفقهاء المجدّدين ممّن يعدّ صاحب مسلك خاص ، وتتجلّى أمام أعين الناظرين هالة عملاقة متصاعدة ممّا حقّقته حركة الألف سنة من إنجازات كبرى .

إنّ هذا التراث الغني والفريد من نوعه بات اليوم في متناول فقهاء الشيعة الأعلام وموردا للانتفاع من قبلهم ، بل ومن قبل بعض المؤمنين إلى حدٍّ ما .

إلّا أن تكريم هذه الثروة العلمية يلقي على عاتقنا ـ نحن جميعاً ذوي العلاقة والمتخصّصين في الفقه الإمامي ـ ثلاث وظائف رئيسة ، وهذه الوظائف الثلاث عبارة عن : التعريف ـ التفعيل ـ التكميل . الوظيفتان الأُولى والثانية ناظرتان إلى الماضي والحاضر ، والوظيفة الثالثة ناظرة إلى المستقبل .

ومن المناسب الحديث باختصار حول كلّ من هذه الثلاث :ـ

١ ـ التعريف :

إنّ الفقه الشيعي لا يزال غير معروف ، فبالنسبة لغير المسلمين فإنّ الفقه الإسلامي غالباً لا يشكّل جزءاً من ثقافتهم ، وأمّا بالنسبة إلى الكتب الفقهية الاستدلالية والتي تدوّن من قِبل غير الشيعة فكثيراً ما تغفل آراؤهم ويكون مسكوتاً عنها ، وأمّا في دوائر المعارف العالمية ـ بل وحتى الإسلامية ـ غالباً ما توضع آراؤهم في عداد آراء المذاهب الفقهية المهجورة .

لعمري إنّ هذا لظلم عظيم بحقّ علم بهذه السعة والعمق والرقي ـ بحيث يمكن القول : إنّه لا يوجد من بين المذاهب الإسلامية مذهباً يمتاز بهذه الخصوصيات الثلاث ـ وكذلك بحقّ من يريد الانتفاع منه .

إنّ التعريف بهذا الفقه وطرحه على المستوى العالمي والكتب الفقهية للمذاهب الإسلامية الأُخرى والأبحاث الحقوقية للمراكز العلمية في العالم يعدّ خدمة للعلم والعلماء . وهذا الأمر يجب أن ينفَّذ وفق برنامج صحيح ومنطقي .

٢ ـ التفعيل :

لقد ظلّ الفقه الإسلامي وبضمنه الفقه الشيعي طوال عدّة قرون مهجوراً باستثناء ما يتعلّق منه بالأحوال الشخصية وما يرتبط بالممارسات الفردية للمسلم . ولكن بعد قيام الجمهورية الإسلامية تحوّل الفقه الشيعي إلى قضية يمارسها المجتمع الايراني بصورة مستمرّة ، وتبعاً لذلك ـ ومماشاة لأمواج الجماهير التي رفعت شعار الإسلام والتي غمرت كل الأرجاء ـ كاد أن يحلّ فقه بعض المذاهب الإسلامية محلّ القانون الوضعي في قسم من البلدان .

ومع ذلك كلّه فلحدّ الآن لم تستثمر القدرة الهائلة للفقه في حلّ عقد الحياة ومعضلاتها وفي رفع الإبهامات في العلاقات الفردية والاجتماعية ، بل لا يزال بعضه مجهولاً . غير أنّه لا بدّ من الوصول إلى الإجابة المقنعة تجاه ما تطرحه مستجدّات الحياة على الفقه يومياً من تساؤلات واستفتاءات ، وإعطاء الحكم القابل للاستدلال .

هذا بالإضافة إلى أنّه يمكن الاستفادة اليوم من الفقه بما فيه من استدلال معمّق ودقّة ورصانة في تكميل وتطوير علم الحقوق ، وفتح مجالات جديدة أمام المحقّقين في المؤسّسات الحقوقية العالمية .

٣ ـ التكميل :

إنّ التقدّم الفني والعلمي والتقني للبشر والذي ترك آثاراً على جميع مرافق الحياة وضاعف من سرعة الأحداث والمستجدات أضعافاً مضاعفة قياساً بالأزمنة السابقة ، فإنّه وبنفس تلك النسبة قد أضاف موضوعات عديدة تنتظر الإجابة من الفقه ، وعلى الفقه أن يبيّن الحكم الشرعي لها .

ولا ريب في أنّ ينابيع الفقه والمنهجية الفقهية كافيان لفهم حكم هذه الموضوعات ، بيدَ أنّ المعرفة الموضوعية والتحقيق والتدقيق اللازمين في عملية تطبيق الموضوع مع العناوين الكلّية في الفقه والاستدلال المناسب وبلورةً أفضل الطرق لفهم حكمها الشرعي ، عمل خطير وطريق بعيد المدى.

كما انّ ثمّة موضوعات سبق وأن طُرحت في الفقه وحكمها واضح ، إلّا أنّ ما طرأ عليها أخيراً من التحوّل والتطوّر إلى حدّ بحيث لا يمكن معرفة حكمها بسهولة من خلال ما ذكر سابقاً .

ففي مثل هذه الموارد يجب على فقهاء العصر أن يعرضوا المفاهيم العصرية المستلّة من الفقه والأحكام الجديدة استناداً إلى الكتاب والسُنّة ، مع التحلّي بالبصيرة والإحاطة العلمية والالتزام بالمنهجية الفقهية من ناحية والتفكّر الحرّ والشجاعةالعلمية من ناحيةٍ أخرى. أجل، إنّ هذا تكميل للفقه.

أضف إلى ذلك أنّ اتّباع الأساليب الحديثة في تدوين وكتابة الكتب والرسائل الفقهية العامّة والتخصّصية ، وكذلك استخدام طرق التحقيق الفنية والعلمية الجديدة وتحديث الوسائل المعتمدة اليوم ، له دور فاعل في تسهيل العمل العلمي ، وكلّ ذلك يساهم في عملية تكميل الفقه .

وهنا ينبغي أن نعلن صريحاً أنّ تدوين دائرة المعارف الفقهية وفقاً لمذهب الإمامية خطوة عظيمة ومؤثّرة جدّاً في ما ذكرناه آنفاً من الوظائف الثلاث ، فإنّ هذا المشروع الضخم والقيّم يستطيع في آن واحد أن يقدّم خدمة كبرى على مستوى التعريف بالفقه الشيعي وأيضاً على صعيد الاستفادة منه علمياً وعملياً وأخيراً في عملية تكميله وتوسعته .

وأنا بدوري أشكر المولى الحكيم العليم الذي وهب المجتمع العلمي والفقهي هذا التوفيق ، فقد قامت الحوزة العلمية بحمد الله ولأوّل مرّة بإعداد المقدّمات للشروع في هذا العمل العظيم .

وإنّني أعتبر أنّ من وظيفتي أن أرفع آيات الشكر والتقدير لكافّة العلماء والفضلاء العظام ممّن ساهم في هذا المشروع وممّن تحزّم بحزام الجدّ ، سيّما الفقيه المحقّق والعالم الكبير سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي دامت بركاته ، الذي تحقّقت على يديه أمنيتي القلبية بفضل علمه الجمّ

وفكره الراقي وهمّته العالية وكفاءته . وحقّاً انّ هذه البداية الوضّاءة قد أحيت آمالاً أُخرى . . .

أرجو من الله تعالى أن يضاعف له الأجر ولكافة المساعدين له على ما بذلوا من جهود مضنية ، راجياً أن تلقى تأييد ورضا حضرة بقية الله الأعظم أرواحنا فداه .

والسلام عليكم جميعاً ورحمة الله

السيد علي الخامنئي
١٣ / ١١ / ١٣٧٢ هـ. ق

الذبح بالمكائن الحديثة

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي

تعدّ اليوم مسألة استخدام الماكنة في الذباحة ضرورة حياتية بحيث يصعب الاستغناء عنها بالذبح اليدوي.. والمتبادر في أوّل وهلة أنّ ذلك ممّا يصعب تبريره شرعاً للإشكال فيه من عدّة جهات سنوافيك بها بالتفصيل .. وقد يتصوّر في البدء عدم تحقّق الشرائط المعتبرة شرعاً في التذكية .. وفي هذا المقال وضعت هذه الإشكالات مع ما لها من المدارك والأدلّة على طاولة البحث والتحقيق فلم تسلم من الخدشة .. ولم تصمد أمام النقد.. واستطاع الباحث إثبات حلّية ما يُذبح بالآلات الحديثة وفي هذا البحث يلمس قارءنا الكريم المعالجة العلمية الدقيقة للموضوع من كافّة جوانبه.. ويحسّ بقدرة الذهنية الفقهية على الإبداع وقابليّتها على بحث القضايا المستجدة مع الحفاظ في الوقت نفسه على المتانة في الاستدلال والأصالة في المنهجية.

من الواضح أنّ البحث ليس عن حكم نفس هذا العنوان بنحو الشبهة الحكمية، بأن يتوهّم حرمة استخدام الماكنة في الذبح، وإنّما المقصود البحث عن مدى تحقّق الشرائط المعتبرة في حلّية الذبيحة شرعاً فيما يذبح اليوم بهذه المكائن المتطوّرة السريعة الذبح؛ حيث وقع الإشكال فيه من قِبل بعض الأعلام.

وما يمكن أن يكون منشأ للإشكال أحد أُمور :

الأمر الأوّل (انتساب الذبح لغير الإنسان) :

فقد يرد الإشكال من ناحية عدم انتساب الذبح إلى الإنسان ، بل إلى الآلة ، ويشترط في حلّية الذبيحة أن تكون ذبيحة الإنسان ، بمقتضى قوله تعالى : ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ ... إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ** ﴾[1] الظاهر في اشتراط أن تكون التذكية ـ وهو الذبح الشرعي . كما يدلّ عليه قوله تعالى : ﴿ **وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ** ﴾[2] ـ تذكية الإنسان ، والذبيحة ذبيحته ؛ لأنّه مقتضى إضافتها إلى الإنسان ، خصوصاً مع كونه استثناء عن المنخنقة والموقوذة والمتردّية والنطيحة وما أكل السبع ، ممّا يكون زهاق الروح فيه لا بفعل الإنسان ـ سواء كان استثناء عنها جميعاً أو عن خصوص ما أكل السبع ـ فإنّه يدلّ على أنّ ذلك ليس حلالاً ما لم تصدر التذكية من الإنسان ، ولو بأن يدرك الحيوان حيّاً فيذكّيه .

ولعلّه المراد أيضاً بقوله تعالى : ﴿ **فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ** ﴾[3] الظاهر في أن يكون إمساك الكلب للصيد من جهة تعليمه وإرساله ـ لا لنفسه ـ فيكون الصيد مستنداً إليكم .

وقد دلّت على ذلك أيضاً جملة من الروايات الدالّة على أنّه لا يكفي زهاق روح الحيوان من نفسه أو بفعل حيوان آخر ـ ولو بخروج دمه أو قطع مذبحه ـ ما لم يدركه الإنسان فيذكّيه[4] .

بل لعلّ اشتراط كون الذبح أو الصيد بفعل الإنسان ومستنداً إليه ممّا لا يقبل الشكّ ، فإنّ التذكية لا تكون إلّا بفعله .

فإذا قيل بأنّ الذبح بالماكنة فعل الآلة لا فعل الإنسان كان المذبوح بها ميتة كالنطيحة والمتردّية .

الجواب:

إنّ هذا الإشكال يندفع بأنّه يكفي في انتساب فعل أو نتيجته إلى الفاعل المختار أن لا يتخلّل بين عمله وبين حصول تلك النتيجة إرادة أُخرى، بحيث يكون حصول تلك النتيجة بفعله قهريّاً وترتّبه عليه طبيعياً، وإن تأخّر عنه زماناً أو كان بينه وبين تلك النتيجة وسائط تكوينية. ومن هنا لا يستشكل أحد في صدق القتل وانتسابه إلى الإنسان إذا ما قتل شخصاً آخر بالآلة، فحكم الآلة الحديثة المتطوّرة من هذه الناحية حكم الآلة البسيطة كالسكين والمدية من حيث صدق عنوان (ذبيحة الإنسان) على المذبوح بها، فلا تكون ميتة.

ودعوى: التفكيك بين عنوان (القتل وزهاق الروح) وعنوان (الذبح)، بأنّ الأوّل يكفي فيه مطلق الآلة بخلاف الثاني؛ لأنّ عنوان الذبح يتقوّم بفري الأوداج وإمرار السكّين على مذبح الحيوان، فلا بدّ فيه من مباشرة الإنسان ذلك بيده.

مدفوعة: بأنّ الذبح ليس إلّا عبارة عن إزهاق روح الحيوان عن طريق قطع مذبحه ـ وهو الحلقوم ـ وفري الأوداج، سواء كان ذلك بآلة بسيطة كالسكّين أو بالماكنة والآلة المتطوّرة التي تقوم بنفس النتيجة، أي تفري أوداج الحيوان من مذبحه، فيكون الذبح مستنداً إلى الإنسان، وتكون الذبيحة ذبيحته بلا إشكال.

وقد يقال: بانصراف الإطلاق إلى الذبح باليد ونحوه؛ لعدم وجود غيره حين صدور الأدلّة، أو **يقال:** بعدم الإطلاق في الأدلّة، واحتمال دخل المباشرة باليد ونحوه في التذكية.

والجواب: امّا عن الانصراف؛ فإنّ غلبة الوجود لا توجب الانصراف على ما حقّق في محلّه، وأما على الثاني، فإنّ الإطلاق ثابت في كثير من الروايات التي رتّبت الحكم على عنوان الذبح أو ذبيحة المسلم، بل وفي الآية المباركة ﴿ **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ** ... ﴾

إذا كانت بمعنى ذبحتم.

نعم، لو قيل: بأنّ المأخوذ في مادة التذكية أو هيئة ﴿ ذَكَّيْتُمْ ﴾ أن يكون إيجاد صفة المذبوحية والذكاة في الحيوان بيد الذابح المذكّي مباشرة وبلا واسطة مهمّة كالماكنة أو تسخير حيوان أو إرادة إنسان آخر يذبح بلا إرادة حرّة بل بأمر أو بسلطة شخص آخر، لم يتمّ الإطلاق عندئذٍ.

إلّا أنّ استفادة هذا القيد من مادة أو هيئة ﴿ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ خلاف الإطلاق المتبادر منها.

الأمر الثاني (عدم تحقّق التسمية):

الإشكال من ناحية التسمية، بأن يقال: إنّ الذبح بالماكنة يؤدّي إلى حصول الفاصل بين ذبح الحيوان وفري أوداجه الأربعة وبين زمان تشغيل الماكنة أو ربط الحيوان بها من قِبل الإنسان المستخدم للماكنة، فلا تكون تسميته ـ حين التشغيل أو حين ربط الحيوان بها ـ مجزية في التذكية:

١ ـ إمّا لأنّ حال هذه التسمية حال تسمية الواقف على الذبيحة التي يذبحها الغير، فكما أنّه لا تجزي تسميته ما لم يسمّ الذابح نفسه، فكذلك الحال في المقام، فيقع الإشكال في حلّية الذبيحة من ناحية التسمية المعتبرة فيها.

٢ ـ وامّا لوجود الفاصل بينها وبين زمان تحقّق الذبح وفري الأوداج.

الجواب:

أمّا عن الأوّل: فبمنع كون تسميته كتسمية الأجنبي عن الذبح، كيف! وهو الذابح بالآلة، ومجرّد كونه حين تحقّق فري الأوداج ساكناً لا يجعله أجنبياً عن الذبح بعد أن كان فري الآلة للأوداج بحركته وبسببه وفعله، وقد أشرنا إلى أنّ كون الآلة معقّدة أو

متطوّرة لا يمنع عن استناد الفعل إلى الإنسان ، فهو الذابح وتكون تسميته تسمية الذابح ، إلّا أنّ طريقة الذبح بالآلة تكون بتحريك الآلة وربط الحيوان به للذبح ، فيشمله إطلاق ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ﴾[٥] ؛ لا من جهة كفاية ذكر الاسم ـ ولو من غير الذابح ـ ليمنع عنه بظهور الآية في إرادة ذكر الاسم على الذبيحة بما هي ذبيحة تذبح ، الظاهر في أنّ من يذبح لا بدّ وأن يذكر اسم الله ، وكذلك ظهور الروايات الكثيرة في اشتراط تسمية الذابح ، كصحيح محمّد ابن مسلم[٦] وصحيح سليمان بن خالد[٧] وموثق ابن قيس[٨] وموثق الحلبي[٩] وفحوى صحيح محمّد بن مسلم[١٠] ، وغيرها من الروايات .

بل من جهة كون المحرّك للآلة ذابحاً بها حقيقة ، فيشمله العنوان المذكور في الآية والروايات .

وأمّا عن الثاني ـ وهو تحقّق الفاصل الزماني بين زماني التسمية والذبح ـ فهذا ما يمكن تلافيه :

ـ أوّلاً : بافتراض تكرار الذابح ـ وهو المحرّك للآلة أو الذي يربط الحيوانات بها للذبح ـ للتسمية إلى زمان حصول الذبح بها .

ـ وثانياً : بأنّ الفاصل الزماني إذا كان قصيراً بحيث يعدّ عرفاً بحكم المتّصل بزمان الذبح شمله إطلاق ذكر اسم الله في الآية والروايات .

ـ وثالثاً : أنّ زمان الذبح بكلّ شيء يكون بحسبه ، فإذا كان الذبح باليد فزمانه مثلاً زمان وضع السكين على مذبح الحيوان للفري ، وأمّا إذا كان بالآلة فزمانه زمان تشغيلها وتوجيهها على الحيوان بحيث يتحقّق الذبح ويترتّب عليه قهراً .

وإن شئت قلت : إنّه في المسبّبات التوليدية ينطبق عنوان المسبّب على فعل السبب التوليدي من حينه وإن كان بينهما فاصل زمني .

أو يقال: بأنّ المستظهر من أدلّة شرطية التسمية اشتراطها حين الشروع في الذبح والعمل الاختياري المستند إلى الفاعل المختار، وإن فرض تحقّق الذبح في الحيوان ـ بحيث يتّصف به فعلاً ـ متأخّراً عن ذلك زماناً.

وهذا نظير التسمية في الصيد، حيث يتحقّق عنوان الصيد من حين رمي السهم أو إرسال الكلب، ولهذا يجب التسمية عنده، وإن كانت إصابة الحيوان الذي يراد صيده بالسهم أو بالكلب المعلّم متأخّراً زماناً.

بل لعلّ ظاهر روايات اشتراط التسمية في الصيد لزوم التسمية عند إرسال الكلب أو تسديد السهم ورميه. ومن هنا أفتى بعضهم بعدم الاجتزاء بالتسمية بعد ذلك إذا لم يسمّ حين الإرسال عمداً وإن كان قبل إصابة الصيد.

ففي صحيح سليمان بن خالد «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كلب المجوسي يأخذه الرجل المسلم فيسمّي حين يرسله أيأكل ممّا أمسك عليه؟ قال: نعم؛ لأنّه مكلّب وذكر اسم الله عليه»[11] وظاهر جواب الإمام بيان التعليل والضابطة وانطباقها على ما فرضه السائل من التسمية حين الإرسال، والذي يكون عادة قبل إمساك الكلب للصيد.

وموثق الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: سألته عن الصيد يرميه الرجل بسهم فيصيبه معترضاً فيقتله، وقد كان سمّى حين رمى ولم تصبه الحديدة قال: إن كان السهم الذي أصابه هو الذي قتله فإذا رآه فليأكل»[12].

وأوضح منه دلالة موثقه الآخر «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصيد يصيبه السهم معترضاً ولم يصبه بحديدة وقد سمّى حين رمى، قال: يأكل إذا أصابه وهو يراه. وعن صيد المعراض، قال: إن لم يكن له نبل غيره وكان قد سمّى حين رمى فليأكل منه، وإن كان له نبل غيره فلا»[13]؛ لأنّه قد ورد فيه قيد التسمية حين الرمي

في كلام الإمام عليه السلام بخلاف الأوّل حيث ورد ذلك في كلام السائل فيحتاج فيه إلى دعوى ظهور الجواب في إمضاء ارتكاز السائل شرطية التسمية حين الرمي. فلا إشكال من هاتين الناحيتين.

٣ ـ وإنّما الإشكال في إمكان الاكتفاء بتسمية واحدة حين تشغيل الماكنة مثلاً.

٤ ـ بل الإشكال أيضاً في تشخيص مَن هو الذابح الذي تجب تسميته إذا افترض وجود عمّال عديدين لتشغيل الماكنة.

والتحقيق: أنّ الذابح هو الشخص الذي يتحقّق على يده الجزء الأخير من سبب الذبح، فإذا فرض أنّ الماكنة كانت في حالة التشغيل ويأخذ العامل الحيوان ويربطه بها الواحد تلو الآخر ليذبح اتوماتيكياً كان الذابح من يقوم بربط الحيوان لا محالة؛ لأنّه المحقّق للجزء الأخير ويكون الذبح بعد ذلك بمثابة الفعل التوليدي الصادر منه فيجب التسمية عليه.

وعندئذٍ يمكن أن يقال: بكفاية التسمية عند ربط كلّ حيوان بالآلة أو وضعه على المذبح؛ لأنّه شروع في الذبح بها، ويكفي التسمية عنده؛ لصدق عنوان ﴿ **فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ** ﴾[١٤]. نعم، لو كان ربطه لأجل أن يذبح فيما بعد بالآلة لا الآن لم يجزئ التسمية عنده.

وقد ينعكس الأمر بأن يفرض ربط الحيوان بالآلة أوّلاً ثمّ تشغيلها، أو يكون المسؤول عن تشغيلها شخص آخر غير من يربط الحيوان بها، كما لعلّه كذلك في ذبح الدجاج بالماكنة حيث يربط بشريط دائري ثم يجعل الشريط على الماكنة لتدور بها على المذبح سريعاً، ففي مثل ذلك يكون تشغيل الماكنة أو وضع الشريط عليها هو الجزء الأخير من السبب، فيكون المسؤول والمتصدّي لذلك هو الذابح فيجب تسميته. ولو كان بفعل أكثر من واحد كفى تسمية واحد منهم في صدق ذكر اسم الله على

الذبيحة ، وما تقدّم من عدم كفاية تسمية غير الذابح لا يخرج إلّا ما إذا كانت التسمية من الأجنبي لا المشارك في الذبح الذي يكون ذابحاً أيضاً .

وهل يمكن الاكتفاء بتسمية واحدة حين تشغيل الماكنة على الشريط أو يجب تكرارها إلى حين انتهاء الشريط وذبح جميع الذبائح المربوطة به ؟

يمكن تقريب جواز الاكتفاء بالتسمية الواحدة بأنّ تشغيل الماكنة على الشريط شروع في ذبح جميع ما هو مربوط به عرفاً ، فيصدق على الجميع أنّه ممّا ذكر اسم الله عليه ، وما أُهلّ به لله .

ويؤيّده كفاية التسمية في الصيد حين الإرسال وعدم الحاجة إلى تكرارها حتى إصابة الصيد مهما طال الفاصل بينهما . فإذا قصد الذابح بالآلة ذبح جميع ما على الشريط من الدجاج مثلاً بحركة تشغيل الآلة وذكر اسم الله بهذا القصد والنيّة فقد ذكر اسم الله عليها جميعاً وإن كان ترتّب الذبح تدريجياً ؛ لأنّ السبب والفعل الاختياري الصادر من الذابح في ذبح جميعها كان بتشغيل الآلة لا غير ، ويكفي هذا المقدار في صدق التسمية بمعنى ذكر اسم الله عليه ، ولا يشترط الذكر حين تحقّق فري الأوداج ، وقد طبق هذا العنوان على الصيد وإرسال الكلب المعلّم الذي يكون التسمية والذكر فيه متقدّماً زماناً على تحقّق إمساك الصيد عادة .

وعلى هذا ، قد يقال في المقام : بكفاية التسمية حين تشغيل الآلة بالنسبة لما ربط بها من الحيوانات من أجل الذبح . بل يمكن أن يقال : بعدم الاجتزاء بالتسمية حين الذبح إذا تركها عمداً حين التشغيل ، نظير ما قيل في الصيد ؛ لأنّ فعل الذبح إنّما يصدر منه بذلك ، ولا فعل آخر له بعد ذلك لتكون التسمية عنده تسمية عند ذبحه .

إلّا أنّ هذا إنّما يصحّ فيما إذا كان مجرّد تشغيل الآلة أو ربط الحيوان بها علّة تامة

لترتّب الذبح ، بحيث لا يمكنه الحيلولة دونه بإيقاف الآلة ، كما في الأسباب التوليدية كالإلقاء في النار أو رمي السهم للصيد .

وأمّا إذا كان بحيث يمكنه إيقاف العمل والحيلولة دون تحقّق الذبح في مرحلة البقاء ، فليس الفعل سبباً توليدياً إلّا بضمّ عدم المنع بقاء ، فيكون الاستناد في ذلك الزمان لا قبله ، فقد لا تكفي التسمية عند تشغيل الآلة في مثل ذلك إذا كان الفاصل طويلاً ، بل لا بدّ منها حين تحقّق الذبح .

وعلى كل تقدير ، فلا إشكال في الحلّية إذا فرض تكرار الذابح بالآلة لاسم الله تعالى حتى تحقّق الذبح بها .

ولا ينبغي توهم الاجتزاء بكتابة اسم الله على الآلة أو وضع مسجّلة تردّد اسم الله حين تشغيلها ، فإنّه ـ مضافاً لما تقدّم من اشتراط تسمية الإنسان الذابح ـ أنّ عنوان ذكر الله أو التسمية متقوّم بقصد المعنى والالتفات إليه ، ولهذا لو تلفّظ به الذابح غير قاصد لمعناه أصلاً لم يكن مجزياً ؛ لعدم كونه ذكراً لاسم الله ، وهذا واضح .

الأمر الثالث (عدم تحقّق الاستقبال) :

كما أنّه قد يرد الإشكال من ناحية الإخلال بشرطية الاستقبال ، حيث يقال : بأنّ المستظهر من الروايات والذي عليه الفتوى في مذهبنا اشتراط الاستقبال بالذبيحة ، بأن تُوجَّه مقاديمها حين الذبح للقبلة أو وضعها على الجهة اليمنى أو اليسرى إلى القبلة ، وهذا لا يتحقّق بالذبح مع المكائن الحديثة عادة .

الجواب :

أنّه لا بأس ببحث كبرى هذه الشرطية أوّلاً ، ثمّ البحث عن كيفية تطبيقها في المقام ثانياً .

أوّلاً (البحث الكبروي) :

فنقول : لقد استدلّ على شرطية الاستقبال في الجملة بدليلين :

(أوّلهما) الإجماع بقسميه ، كما في الجواهر وغيره من الكتب . و(ثانيهما) الأخبار الخاصّة .

وقبل البحث عن هذين الدليلين لا بدّ من تشخيص ما هو مقتضى القاعدة إذا لم يثبت شيء منهما ، فهل هو الحلّية أو الحرمة ؟

ظاهر بعض القدماء كالسيّد المرتضى ﷺ في الانتصار الثاني ، وأنّه ما لم يثبت دليل على التذكية في فرض عدم الاستقبال يحكم بكونه ميتة ، ويقتصر في المذكّى على المتيقّن وهو ما إذا استقبل بذبيحته القبلة .

فقد ذكر في الانتصار « وأيضاً فإنّ الذكاة حكم شرعي وقد علمنا أنّه إذا استقبل القبلة وسمّى اسم الله تعالى يكون مذكّياً باتّفاق ، وإذا خالف ذلك لم يتيقّن كونه مذكّياً ، فيجب الاستقبال والتسمية ليكون بيقين مذكياً »[١٥] . وتابعه على هذا الاستدلال جملة من الفقهاء .

والصحيح هو الأوّل أي الحكم بالحلّية وعدم اشتراط الاستقبال إذا شكّ في الدليل على شرطيّته .

وذلك لأنّ مقتضى الأصل العملي وإن كان هو استصحاب عدم التذكية عند الشكّ في حصولها ـ بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية وجريان أصالة عدم التذكية على ما حقّق في محلّه من علم الأُصول ـ إلّا أنّ مقتضى الدليل الاجتهادي حصول التذكية بغير الاستقبال أيضاً إذا تحقّقت سائر الشرائط المعتبرة ، وذلك بالرجوع إلى عمومات التذكية في الكتاب الكريم والروايات .

أمّا الإطلاق الكتاب الكريم في فيمكن استفادته من آيات عديدة منها :

١ ـ قوله تعالى في سورة الأنعام : ﴿ **فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ * وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالمُعْتَدِينَ** ﴾[١٦] .

وتقريب الدلالة : أنّ الأمر بالأكل في الآية الأولى إرشاد إلى الإباحة أو حلّية الذبيحة وذكاتها ؛ وذلك لمقام توهّم الحظر ، وبداهة عدم وجوب الأكل ، والآية الثانية قرينة على ذلك أيضاً . ومقتضى إطلاقها كفاية ذكر اسم الله في الحلّية والتذكية ، بلا حاجة إلى شرط آخر من الاستقبال أو طهارة الذابح أو غير ذلك ، بل الآية الثانية ـ بقرينة قوله تعالى فيها : ﴿ **وَقَدْ فَصَّل لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيْكُم** ﴾ ـ كالصريحة في العموم ، وأنّ غير ما فصّله وحكم بحرمته بالآيات الأُخرى ـ وهو الميتة والمنخنقة والمتردّية ونحوها وما أُهلّ لغير الله وما ذبح على النصب ـ يكون حلالاً .

لا يقال : إنّ الآية ليست في مقام بيان أكثر من شرطية ذكر اسم الله ، وأنّ ما لم يذكر عليه اسم الله يكون حراماً ، كما أكّد ذلك بعد آيتين بقوله تعالى : ﴿ **وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ...** ﴾[١٧] فلا يمكن أن يستفاد منها نفي الشروط الأُخرى ، ومن هنا لم تذكر في الآية الشرائط المعتبرة في الذبح ، بل لم يذكر فيها أصل الذبح ، مع أنّه لا إشكال في عدم كفاية مجرّد ذكر الاسم في حلّية ما زهقت روحه بغير الذبح كالنطيحة والمتردية أو كان الحيوان ممّا لا يقبل التذكية أصلاً .

فإنّه يقال : فرق واضح بين الآيتين ، فتارة يقال : لا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه فهذا ظاهر في الشرطية ، وأُخرى يقال : كُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسمُ اللهِ عَلَيْهِ فهذا ظاهر في أنّ ما ذكر عليه اسم الله حلال مذكّى ، فيصحّ التمسّك بإطلاقه لنفي شرط آخر في الحلّية ، خصوصاً مع القرينة التي ذكرناها من تفصيل ما حرّم عليكم . والآية

المذكورة بعد آيتين أيضاً قرينة على أنّ المراد من الأمر بالأكل ممّا ذُكِرَ اسم الله عليه حلّية كلّ ما يذكر اسم الله عليه وجواز أكله، لا مجرّد شرطية ذكر اسم الله وإلّا كان تكراراً محضاً وركيكاً.

نعم، لا إطلاق في الآية لغير المذبوح والمنحور؛ لأنّ ذلك مذكور تقديراً، لانصراف عنوان ما ذكر اسم الله عليه على المذبوح ونحوه، لأنّ ما ذكر اسم الله عليه عنوان مقابل لما كان يصنعه المشركون من الذبح للأصنام والآلهة، فأصل الذبح مفروغ عنه في الكلام، كما ذكره المفسّرون؛ لأنّ ذكر الاسم إنّما يكون فيه لا في النطيحة والمتردّية والموت حتف الأنف.

فلا إطلاق في الآية من هذه الناحية، كيف! والميتة بأقسامها المذكورة في الآيات الأُخرى من المتيقن والواضح دخولها فيما فصّل القرآن تحريمه، والذي أخرجته الآية الثانية.

كما لا إطلاق في الآية من ناحية قابلية المحلّ ـ وهو الحيوان ـ للتذكية كما إذا شكّ في قبول السباع أو الحيوان الجلّال للتذكية؛ لعدم النظر فيها إلى الحلّية والحرمة النفسية في الحيوانات، وإنّما النظر إلى الحلّية والحرمة الناشئة من التذكية والذبح بعد الفراغ عن حلّية لحم الحيوان في نفسه.

وإن شئت قلت: إنّ تلك الحلّية والحرمة تضاف إلى نفس الحيوان بقطع النظر عن ذبحه، بينما هذه الآية ناظرة إلى حلّية الأكل من ناحية الذبح، ولهذا نجد ذلك في آية أُخرى وهي قوله تعالى في سورة الحجّ: ﴿ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[١٨].

بل يمكن دعوى عدم إطلاق الآية أيضاً بالنسبة للشرائط المادية المحتمل اعتبارها في الذبح من حيث هو ذبح، كشروط آلة الذبح أو مذبح الحيوان؛ لأنّ كلّ ذلك مفروض مفروغاً عنه في الآية، وليست الآية بصدد بيانه، وإنّما هي بصدد بيان ما

يشترط زائداً على أصل الذبح ـ الذي هو فعل تكويني خاصّ ـ من الشروط المعنوية المربوطة بالذبح بما هو نسك كالتسمية أو الاستقبال أو أن يكون الذابح مسلماً أو متطهّراً ونحو ذلك. وإن كان قد وقع التمسّك بإطلاق الكتاب في كلمات الأصحاب من كلتا الجهتين، فهذا صاحب الجواهر ﷺ يتمسّك في مسألة عدم حرمة الذبيحة بإبانة رأسها عمداً بإطلاق الآيات، حيث قال: «وعلى كلّ حال، فالظاهر عدم حرمة الذبيحة بذلك، كما صرّح به كثير، ومنهم جملة من القائلين بالحرمة، بل عن بعض نفي الخلاف فيه؛ لإطلاق الأدلّة كتاباً وسُنّة»[١٩].

وأيّاً ما كان، فالإطلاق في الآية بالنسبة لما نحن بصدده تامّ، ولا وجه لدعوى كونها في مقام البيان من ناحية شرطية التسمية فقط، وأنّ المراد الأمر بالأكل إذا تحقّقت سائر شروط التذكية، فإنّ هذا لازمه أنّ الأمر بالأكل لا يكون إرشاداً إلى التذكية والحلّية من ناحيتها، وهذا خلاف الظاهر جدّاً، بل غير محتمل في نفسه؛ إذ لا يحتمل التكليف النفسي بالأكل، فإذا كان إرشاداً إلى الحلّية من ناحية التذكية، فلا محالة تكون الآية في مقام البيان من ناحية الحلّية بملاك التذكية، فيصحّ التمسّك بإطلاقها، إذ لا يشترط في الإطلاق أكثر من هذا المقدار.

نعم، لو كان لسان الخطاب أنّ التسمية شرط في حلّية الأكل كان غير نافٍ لوجود شرائط أُخرى له إلّا أنّ هذا لم يرد فيه، بل الوارد الأمر بالأكل الذي هو إرشاد إلى الحلّية لا الشرطية، ومقتضى إطلاقه لا محالة نفي دخالة غيره في الحلّية وإلّا لم تكن متحقّقة بذكر الاسم ولم يكن يجوز الأكل، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[٢٠] في إثبات حصول التذكية بالإمساك مع ذكر اسم الله بلا احتياج إلى شرط آخر، وقد ورد التمسّك به في صحيح جميل قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرسل الكلب على الصيد فيأخذه ولا يكون معه سكّين فيذكّيه بها، أفيدعه حتى يقتله ويأكل منه؟ قال: لا بأس. قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾»[٢١].

وممّا يشهد على صحّة التمسّك بإطلاق الآية في المقام تمسّك الإمام عليه السلام في بعض الروايات بذلك، كرواية الورد [أبي الورد] بن زيد قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: حدِّثني حديثاً وأمله عليّ حتى أكتبه فقال: أين حفظكم يا أهل الكوفة؟ قال: قلت: حتى لا يردّه عليَّ أحد. ما تقول في مجوسي قال بسم الله ثمّ ذبح؟ فقال: كل. قلت: مسلم ذبح ولم يسمّ؟ فقال: لا تأكله. إنّ الله يقول: ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ﴾ و﴿ وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَم يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ﴾»[٢٢] فقد استدلّ الإمام عليه السلام على نفي شرطية إسلام الذابح ـ مع فرض تسميته ـ بإطلاق الأمر بالأكل ممّا ذكر اسم الله عليه.

وقد استدلّ المفيد في المقنعة[٢٣] على حلّية ذبيحة الكتابي إذا سمّى بإطلاق الآيات، كما استدلّ العلّامة في المختلف بإطلاق الآيات لإثبات حلّية ما يذبحه كلّ منتحل للإسلام ولو لم يكن من أهل الحقّ، كما استدلّ الشيخ في الخلاف[٢٤] بإطلاقها لإثبات الحلّية والتذكية إذا قطع رأسها بالذبح، كما استدلّ بها ابن إدريس[٢٥] ـ ووافقه العلّامة في المختلف[٢٦] ـ على عدم حرمة الذبيحة بسلخها قبل بردها أو قبل موتها. فراجع كلماتهم ليظهر لك ثبوت الإطلاق في الكتاب من هذه الناحية جزماً، وإن شككنا فيه من ناحية كيفية فعل الذبح الخارجي.

٢ ـ قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ ..فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُواْ اللهَ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الحِسَابِ ﴾[٢٧].

وهي وإن كانت متعرّضة بصدرها للصيد لا للذباحة، ولا يشترط فيه الاستقبال جزماً، إلّا أنّه يمكن دعوى إطلاق قوله تعالى: ﴿ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ ﴾ في الذيل وشموله للصيد ولما يذبح منه إذا أدركه الصياد حيّاً ولما يذبح ابتداءً المبيّن في الآية السابقة لها ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ... إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾[٢٨] فالذيل جملة مستقلّة مطلقة ترجع إلى كلّ ما يراد تذكيته سواء في ذلك ما يذبح أو ما يصاد من دون إدراكه حيّاً أو مع إدراكه حيّاً.

ولعلّ القرينة على هذا الإطلاق تأخير ذكره ، فإنّه لو كان النظر إلى التسمية في الصيد خاصّة كان المناسب ذكره حين إرسال الجوارح ، والذي هو قبل تحقّق الإمساك منهن عادة ، فالحاصل ظاهر هذه الجملة في ذيل هذه الآية النظر إلى مجموع ما بُيّن في الآيتين الآية الأُولى المتعرّضة للذبح والآية الثانية المتعرّضة للصيد وأنّ التذكية منهما معاً يكون بذكر اسم الله عليه كلّ بحسبه وما عداه حرام ، فيمكن التمسّك بإطلاقه لنفي شرطية الاستقبال زائداً على ذلك ، وإلّا كان يلزم ذكره أيضاً .

٣ ـ قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُواْ للهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ المَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٢٩) .

وجه الدلالة : أنّها وإن ذكرت بالمطابقة حرمة ما أُهلّ به لغير الله ـ أي نودي عليه لغير الله ـ ولكن حيث ذكرت ذلك بأدوات الحصر المستفاد من صدر الآية وذيلها ومن السياق والأمر بأكل الطيبات في الآية الأُولى ، فلا محالة يستفاد منها حلّية ما عدا ذلك ممّا لم يذكر ، ومنه ما أُهلّ به لله من الذبائح ولو لم يستقبل به القبلة ؛ لأنّه ليس ممّا أُهلّ به لغير الله ولا الميتة ولا لحم الخنزير . وما أُهلّ به لغير الله يراد به الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها ؛ امّا لأنّه ما لم يذكر اسم الله عليها فقد أُهلّ بها لغير الله ، أو من باب التقييد أو القرينة القرآنية المنفصلة على إرادته حيث ورد في آية أُخرى : انّ ما لم يذكر اسم الله عليه فسق (٣٠) .

ودعوى : أنّ الآية ليست في مقام الحصر الحقيقي ، كيف! وإلّا لزم التخصيص الكثير أو الأكثر المستهجن .

مدفوعة : بالمنع عن ذلك ؛ لأنّ ما ثبتت حرمته يمكن أن يكون خروجه عن إطلاق الحصر بعنوان كلّي كالمسوخ أو السباع ، بل يحتمل أنّ ما ثبت حرمته لم يكن محرّماً بعدُ عند نزول الآية ، وإنّما شرّع تحريمه فيما بعد ، أو شرّع النبيّ ﷺ ذلك بإذن من

الله سبحانه ، فلا خلل في الإطلاق القرآني المذكور كما لا يخفى .

نعم ، قد يقال : بعدم النظر فيها إلى ما يتحقّق به الذبح ؛ لأنّه مفروض فيما يهلّ به ، كما ذكرنا في الآيات السابقة .

٤ ـ قوله تعالى في سورة الحجّ : ﴿ لِيَشْهَدُواْ مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِن بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ البَائِسَ الفَقِيرَ ﴾ (٣١) .

وأوضح منها قوله تعالى في السورة نفسها : ﴿ وَالبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِن شَعَائِرِ اللهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُواْ اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ القَانِعَ وَالمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (٣٢) .

وجه الدلالة : أنّهما دلّتا على اشتراط ذكر اسم الله على البهيمة ، وفرّعتا الأكل والإطعام على ذلك ، ولم تذكرا الاستقبال ، فيكون مقتضى إطلاقهما كفاية التسمية في حصول التذكية فيما يذبح من بهيمة الأنعام ، وعدم اشتراط شيء آخر من القيود المعنوية التعبّدية كالاستقبال .

وقد يناقش في الاستدلال بالأُولى منهما : بأنّها أجنبية عن المقام ؛ إذ الظاهر ـ أو المحتمل على الأقل ـ أن يكون المراد من ذكر اسم الله في أيام معدودات ذكر الله في أيام منى ، ويكون حينئذٍ المراد بقوله تعالى : ﴿ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِن بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ ﴾ المقابلة ، أي يكون ذكر الله في مقابل ما رزقهم من الأنعام في تلك الأيام ، فلا ربط لها بالتسمية على الذبح .

وفيه : أنّه خلاف الظاهر جدّاً ؛ ولذلك لم يشر إليه أكثر المفسّرين للآية ، بل فسّروها بذكر اسم الله على الذبيحة وأرسلوا ذلك إرسال المسلّم ، والوجه في ذلك ـ مضافاً إلى أنّ الذكر لاسم الله غير ذكر الله ، فلو كان المقصود ما قيل كان ينبغي أن يقال : فاذكروا الله ، كما ورد في قوله تعالى : ﴿ وَاذْكُرُواْ اللهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ

ذِكْراً ﴾[٣٣] وقوله تعالى: ﴿ وَيَذْكُرُواْ اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ ﴾[٣٤] وغيرهما من الآيات، بخلاف ذكر الاسم، فإنّه يناسب الإهلال والافتتاح، ومضافاً إلى أنّ الذكر لا يناسب أن يكون في قِبال شيء، وعليه فلا يقال ذكر الله على ما أعطاه، وإنّما يقال شكره أو حمده على ما أعطاه ـ أنّ سياق هذه الآيات وما ورد بعد هذه الآية من قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكاً لِيَذْكُرُواْ اسْمَ اللهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِن بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ ﴾[٣٥] والآية الثانية قرينة قاطعة على أنّ النظر إلى ذكر الاسم على الذبيحة.

وقد يناقش في الاستدلال بالآيتين معاً:

تارة: بما نسب إلى الزمخشري من أنّ الأمر بذكر الاسم كناية عن الذبح فكأنّه قيل فاذبحوها وأطعموا البائس الفقير، فلا يكون النظر فيها إلى نفس التسمية واشتراطها في التذكية، فضلاً عن غيرها من الشروط.

وفيه: أنّ الآيات صريحة في النظر إلى حيثيّة ذكر الاسم والعناية به لا الذبح، وفي الكناية تكون العناية للمكني عنه لا المكني به. نعم، يستفاد بالملازمة من الأمر بذكر الاسم في مقام الذبح الأمر بالذبح أيضاً لمن ساق معه البدن، لا أنّ الأمر بذكر الاسم كناية عنه، ولعلّ هذا مقصود الزمخشري أيضاً.

وأُخرى: بأنّ هذه الآيات وإن كانت ناظرة إلى حيثية ذكر الاسم في مقام الذبح، ولهذا يفهم منه اشتراط التسمية في التذكية، إلّا أنّ ذلك ورد فيها بعنوان أنّه منسك وشعار للمسلمين في قِبال الكفّار ولو في مقام الذبح بمنى في الحجّ، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكاً لِيَذْكُرُواْ اسْمَ اللهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِن بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ ﴾، فيكون الأمر بذكر الاسم فيها أمراً بإقامة هذا الشعار، لا لبيان ما تتحقّق به التذكية، وإن كان يفهم منه بالالتزام شرطية التسمية في الذبح إلّا أنّ هذه دلالة التزامية وليست الآية في مقام بيانها ليتمسّك بإطلاقها لنفي شرطية شرط آخر في التذكية.

وفيه : أنّ هذا إن صحّ في الآية الأُولى فلا يصحّ في الثانية ؛ لأنّها ناظرة إلى حيثية حلّية اللحم وما يتوقّف على جواز أكله وإطعامه ، بقرينة ما فيها من الترتيب والتفريع ، وأنّه لا بدّ من ذكر الاسم عليها وهي صوافّ ، فإذا وجبت جنوبها أُكل منها وأُطعم ، وهذا ظاهر في التصدّي لبيان ما يتوقّف عليه حلّية اللحم ، فإذا سكت عن غير التسمية دلّ ذلك على عدم اشتراطه فيها ، خصوصاً وانّ الاستقبال لو كان واجباً فهو أيضاً كالتسمية شعار آخر في قبال الكفّار كان ينبغي ذكره ، بل لعلّ صدر الآية الثانية تدلّ على أنّ الشعار نفس الأضحية وتقديم البُدن ، وأمّا ذكر الاسم على البهيمة فهو مربوط بحلّيتها وجواز أكلها والإطعام ، كما أنّ الآية الثلاثين من هذه الآيات ﴿ ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِندَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُواْ الرِّجْسَ . . . ﴾[٣٦] ظاهرة في النظر إلى حيثيّة الحرمة والحلّية في اللحم .

وثالثة : بأنّ حيثية التذكية وحلّية اللحم حيث إنّه لم يتعرّض لها مستقلّاً بل عرضاً وضمناً ، فلا يمكن إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة فيها لنفي وجود شرط آخر غير التسمية بمجرّد السكوت عن ذكرها .

وفيه : أنّه لا يشترط في تمامية مقدّمات الحكمة أكثر من أصل التعرّض والتصدّي لبيان حيثية سواء كان ذلك مستقلاً أو في ضمن جهات أُخرى ، كما إذا تعرّض خطاب لبيان حكمين أو أكثر .

وإن شئت قلت : إنّ جملة ﴿ فَاذْكُرُواْ اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ . . ﴾ في مقام بيان ما يتوقّف عليه حلّية اللحم ، وسائر الجمل في مقام بيان المناسك والشعائر في الحجّ ، وكلّ منهما مستقلّ عن الآخر ، وإنّما جمع بينهما لابتلاء المكلّف بهما معاً في الحجّ .

ورابعة : بأنّ الآية أساساً ليست في مقام بيان أكثر من شرطية التسمية دون

سائر الشرائط فإنّها حيثيات أُخرى مسكوت عنها.

وهذا إشكال عام في هذه الآية وغيرها وله جواب عامّ أشرنا إليه إجمالاً فيما سبق، وتفصيله: أنّ الخطاب لو كان بلسان الإخبار عن الشرطية كما إذا قال: «التسمية شرط في حلّية الذبيحة»، أو بلسان النهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه، فمن الواضح أنّ هذا لا ينافي ثبوت ألف شرط آخر، إلّا أنّ هذا اللسان لم يرد هنا، وإنّما الوارد لسان الأمر بالأكل أو الإطعام الدالّ على الحلّية إرشاداً أو بالملازمة، وحمل ذلك على النهي أو الشرطية خلاف ظاهر الأمر جدّاً، وإنّما ظاهر الأمر بالأكل أو الإطعام حلّية الذبيحة فعلاً، فإذا علّق ذلك على ذكر الاسم كان مفاد الآية حلّية الذبيحة إذا ذكر اسم الله عليها، فكأنّه قال إذا ذكر اسم الله عليها ووجبت جنوبها حلّ أكلها وإطعامها، فيتمّ الإطلاق فيه عندئذٍ لنفي دخل قيد وشرط آخر في ثبوت تلك الحلّية وجواز الأكل؛ إذ ثبوت شرط آخر يستلزم امّا تقييد إطلاق ترتّب الحلّية وجواز الأكل على التسمية بقيد من قبيل إذا تحقّقت سائر الشروط، أو حمل الأمر بالأكل والحلّية على الحكم الحيثي لا الفعلي الحقيقي، وكلاهما خلاف الظاهر؛ إذ الأوّل خلاف إطلاق الترتّب والتفريع، والثاني خلاف ظاهر ما يدلّ على الحكم وهو الأمر، فإنّ ظاهره الحلّية الحقيقية الفعلية، لا الحيثية ومن ناحية ذلك الشرط فقط، فإنّها ليست حلّية حقيقية لا جعلاً ولا مجعولاً؛ إذ الحكم لا ينحلّ ولا يتعدّد بتعدد قيود موضوعه.

نعم، لو كانت هناك حلّيتان مستقلّتان جعلاً وموضوعاً، كالحلّية من ناحية التذكية والحلّية من ناحية الطهارة لم يكن الإطلاق من ناحية إحداهما نافياً للأُخرى، وبهذا ظهر الفرق بين المقام وبين ما هو المقرّر من عدم الإطلاق في قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ لنفي نجاسة موضع الإمساك والحلّية من ناحيتها.

٥ ـ قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُل لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّه رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٣٧].

٦ ـ وقوله تعالى في سورة النحل: ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالاً طَيِّباً وَاشْكُرُواْ نِعْمَةَ اللهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[٣٨].

وهما كالآية المتقدّمة من سورة البقرة، فإنّ هذه الآيات الثلاث بمضمون واحد وألفاظ واحدة، وهي ظاهرة في الحصر، بل آية الأنعام صريحة فيه؛ لأنّ عدم وجدان النبيّ للمحرّم فيما أُوحي إليه مساوق لعدم وجوده، فتكون دلالة هذه الآيات على عدم حرمة غير العناوين المذكورة فيها ـ ومنها ما ذبح وأُهلّ به لله من الذبائح من غير استقبال للقبلة ـ تامّة. ودعوى لزوم تخصيص الأكثر قد عرفت جوابه.

هذا مضافاً إلى تمسّك الفقهاء بهذه الآيات وما فيها من الحصر، خصوصاً آية الأنعام لإثبات حلّية الأطعمة المحلّلة كثيراً، بل ورد ذلك في جملة من الروايات الصحيحة، منها صحيح محمّد بن مسلم[٣٩] المنقول في العلل والتهذيب، مع شيء من الاختلاف.

ويظهر من عدّة روايات أنّ جملة ممّا حرّم بعد ذلك كان بنهي النبيّ ﷺ وتحريمه فلعلّه من تشريعاته، فلا ينافي دلالة الآية على الحصر؛ لأنّ تشريع النبيّ ﷺ بعدها بمثابة الناسخ لتلك الحلّية الثابتة أوّلاً بمقتضى الآية كما لا يخفى، فالإطلاق في الآيات تامّ في نفسه.

وأمّا الإطلاق في الروايات فيمكن استفادته من عدّة طوائف منها:

١ ـ معتبرة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصلّى لكم حلال إذا ذكر اسم الله تعالى عليه»[٤٠].

فإنّها لم تشترط في الذبح وحلّية الذبيحة غير إسلام الذابح وذكر اسم الله تعالى

عليه ، فلو كان يجب أيضاً الاستقبال مطلقاً أو في صورة العلم والعمد للزم ذكره ، فيدلّ السكوت عنه مع كونها في مقام البيان على عدم الاشتراط .

ودعوى : أنّ الرواية ليست في مقام البيان من هذه الناحية ؛ لكونها ناظرة إلى حيثية إسلام الذابح فقط .

مدفوعة : بأنّ نظر الرواية إلى حيثية إسلام الذابح لا ينافي إطلاقها من ناحية سائر الشروط إذا كان في مقام البيان من ناحيتها أيضاً ، وفي المقام بقرينة ذيل الرواية حيث تعرّض لشرطية التسمية يفهم أنّها أرادت أن تعطي الكبرى الكلية للذبيحة المحلّلة لنا ، فكأنّها قالت كلّما كان الذابح مسلماً وذكر اسم الله تعالى على الذبيحة فهي حلال ، ومثل هذه الجملة لا إشكال في إطلاقها .

نعم ، لا تكون الرواية ناظرة إلى شرائط عمل الذبح وما به يتحقّق ، كما تقدّم نظيره في الآيات الشريفة السابقة ؛ لأنّ تلك حيثية أُخرى لا نظر إليها ، بل تحقّق الذبح مفروغ عنه .

٢ ـ الروايات الواردة في حلّية ذبيحة المرأة والغلام ، كصحيح سليمان بن خالد قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل ؟ فقال : إذا كانت المرأة مسلمة فذكرت اسم الله على ذبيحتها حلّت ذبيحتها وكذلك الغلام إذا قوي على الذبيحة فذكر اسم الله وذلك إذا خيف فوت الذبيحة ولم يوجد من يذبح غيرهما »[٤١] .

وصحيح عمر بن أُذينة عن غير واحد رواه عنهما عليهما السلام : « إنّ ذبيحة المرأة إذا أجادت الذبح وسمّت فلا بأس بأكله ، وكذلك الصبي ، وكذلك الأعمى إذا سدّد »[٤٢] .

وصحيح محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث : « أنّه سأله عن ذبيحة المرأة فقال : إذا كان نساء ليس معهنّ رجل فلتذبح أعقلهنّ ولتذكر اسم الله عليه »[٤٣] .

ورواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث : « أنّه سئل عن ذبيحة

المرأة فقال : إذا كانت مسلمة فذكرت اسم الله عليها فكل »[٤٤] .

وروايته الأُخرى في الغلام : « إذا قوي على الذبح وكان يحسن أن يذبح وذكر اسم الله عليها فكل »[٤٥] .

ورواية ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « سألت عن ذبيحة المرأة والغلام هل تؤكل ؟ قال : نعم ، إذا كانت المرأة مسلمة وذكرت اسم الله حلّت ذبيحتها وإذا كان الغلام قوياً على الذبح وذكر اسم الله حلّت ذبيحته »[٤٦] .

والسؤال في هذه الروايات وإن كان عن شرطية البلوغ والرجولة إلّا أنّ جواب الإمام عليه السلام فيه تعرّض للكبرى وما يعتبر في الذابح والذبح ـ بقطع النظر عمّا يتحقّق به فعل الذبح خارجاً ـ ، بقرينة ذكر التسمية وإسلام الذابح ونحو ذلك ، فينعقد فيه إطلاق يمكن الاستناد إليه في نفي شرطية شرط آخر كالاستقبال ، وإلّا كان يذكره أيضاً .

٣ ـ بعض الروايات الواردة في ذبائح أهل الكتاب والتي تنهى عنه معلّلة بأنّ الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها إلّا مسلم وأهل التوحيد ، ففي صحيح الحسين بن المنذر قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إنّا قوم نختلف إلى الجبل والطريق بعيد بيننا وبين الجبل فراسخ ، فنشتري القطيع والاثنين والثلاثة ويكون في القطيع ألف وخمسمئة شاة وألف وستمئة شاة وألف وسبعمئة شاة ، فتقع الشاة والاثنان والثلاثة ، فنسأل الرعاة الذين يجيئون بها عن أديانهم ، قال : فيقولون : نصارى ، قال : فقلت : أيّ شيء قولك في ذبائح اليهود والنصارى ؟ فقال : يا حسين الذبيحة بالاسم ، ولا يؤمن عليها إلّا أهل التوحيد »[٤٧] .

فقد جعل الميزان في حلّية الذبيحة بالاسم ، أي التسمية ، وإنّ إسلام الذابح إنّما يشترط لكي يحرز به ذلك ، حيث لا يؤمن عليه لو كان الذابح غير مسلم ، امّا لعدم ذكره وتسميته أصلاً ، أو لأنّه حتى إذا سمّى فهو غير قاصد لمعناه حقيقة .

والمستفاد من هذه الآية وغيرها أنّ شرطية إسلام الذابح ليس في عرض سائر الشروط وإنّما في طولها، أي لأجل إحراز التسمية التامّة فلو أحرز صدورها من الكتابي كان مذكّى، وبه يقيّد إطلاق ما دلّ على شرطية إسلام الذابح، وهذا بحث آخر لا ندخل فيه فعلاً.

وعندئذٍ يقال: إنّ مقتضى إطلاق ذلك عدم اشتراط شيء آخر غير التسمية وما يحرزها وهو إسلام الذابح زائداً على أصل الذبح بخصوصياته الراجعة إلى تحقّق الذبح، فلو كان الاستقبال شرطاً أيضاً كان ينبغي ذكره، خصوصاً وانّ النصراني واليهودي لا يذبح إلى الكعبة يقيناً حتى إذا سمّى، بل التعبير بأنّ الذبيحة بالاسم يفيد الحصر وعدم وجود شرط آخر فيه عدا ما يرتبط بالذبح كما أشرنا.

وقد يقال: بأنّ شرطية الاستقبال حيث إنّها خاصّة بصورة العلم والعمد على ما سيأتي، فلا يقدح عدمه من الجاهل حتى بالشبهة الحكمية كغير الشيعي وأهل الكتاب، وحيث إنّ السؤال في هذه الروايات قد وقع عن ذبائحهم وهم جاهلون بذلك فلا يكون سكوت الرواية عن ذكر هذه الشرطية دليلاً على عدمها لتحقّق الشرط في حقّهم وهو عدم التعمّد، وهذا بخلاف الأدلّة الأُخرى المتعرّضة لبيان شرائط التذكية في نفسها في حقّ المسلم.

والجواب: إنّ هذا الإشكال قابل للدفع بأنّ مساق هذه الروايات أيضاً مساق غيرها من الروايات الظاهرة في التعرّض لبيان شرائط التذكية والسؤال عن اشتراط إسلام الذابح وعدمه غاية الأمر قد صيغ ذلك بفرض السؤال عن ذبيحة النصراني واليهودي، فيكون الاقتصار على شرطية التسمية، بل حصر المطلب فيها دالاً على نفي غيرها. وإن شئت قلت: إنّ السؤال والجواب في هذه الروايات محمول أيضاً على القضية الحقيقية لا الخارجية، وبنحو القضية الحقيقيّة يمكن فرض تعمّد مخالفة القبلة حتى من أهل الكتاب، فلو كان شرطاً كان ينبغي ذكره.

وهكذا يتّضح أنّ مقتضى إطلاق الأدلّة الأولية كتاباً وسُنّة نفي هذه الشرطية فيكون هو المرجع عند الشكّ وعدم ثبوت دليل عليها مطلقاً أو في حالة معيّنة. وينبغي حينئذٍ على مدّعي الشرطية إقامة الدليل، وقد ذكرنا أنّهم استدلّوا على ذلك بالإجماع وبجملة من الروايات.

أمّا الإجماع: والذي جعله في المستند هو العمدة ففيه ـ مضافاً إلى أنّه في مثل هذه المسألة التي تتوفّر فيها روايات عديدة تأمر بالاستقبال بالذبيحة لا يكون تعبّدياً، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ عبائر الفقهاء في كتبهم هي نفس تعبيرات الروايات ـ أنّ أصل حصول الإجماع غير ثابت، وإنّما الثابت عدم التصريح بالخلاف من قبل أحد.

بل نلاحظ أنّ الشيخ المفيد في المقنعة[٤٨] يذكر الاستقبال في سياق عدم قطع رأس الذبيحة قبل البرد ونحو ذلك ممّا لا يكون شرطاً في التذكية، بل المشهور عدم حرمته، وإنّما هو أدب من آداب الذبح، فلعلّه كان يرى أنّ هذا أيضاً من آدابه، أو أنّه أمر تكليفي وليس شرطاً في الحلّية. كما أنّ الشيخ ﷺ لم يذكر الاستقبال أصلاً في مبسوطه ولا في خلافه، مع أنّه ألّفه لبيان ما يخالف فيه مع الجمهور، وإنّما ذكره في النهاية بعنوان وينبغي أن يستقبل بذبيحته القبلة المشعر بعدم الوجوب، وإن كان قد ذيّله بعد ذلك بأنّه «فمن لم يستقبل بها القبلة متعمّداً لم يجز أكل ذبيحته»[٤٩].

كما أنّ عبائر السيّد المرتضى ﷺ في الانتصار[٥٠] ظاهرها عدم الإجماع في المسألة؛ لأنّه استدلّ على ذلك بالأصل والقاعدة.

وأيّاً ما كان فتحصيل إجماع تعبّدي على شرطية الاستقبال في التذكية وحلّية الذبيحة من مثل هذه التعبيرات مشكل أيضاً.

وأمّا الروايات الخاصّة: فهي العمدة والمهم في الاستدلال على شرطية الاستقبال، وهي على ثلاث طوائف:

طائفة : تأمر بالاستقبال بالذبيحة إلى القبلة مطلقاً ، كصحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام « قال : سألته عن الذبيحة فقال : استقبل بذبيحتك القبلة » . ومثله صحيحه الآخر « إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة »[٥١] .

وهناك روايتان معتبرتان أيضاً دلّتا على نفس المضمون ، هما صحيح الحلبي[٥٢] وموثق معاوية بن عمّار[٥٣] . إلّا أنّهما واردتان في الأضحية والذبح بمنى ، فيحتمل فيهما أن يكون ذلك من آداب أو شرائط الأضحية .

وطائفة أُخرى من الروايات : تقيّد ذلك بصورة العمد وتنفي البأس عن أكل ذبيحة لم يستقبل بها القبلة إذا لم يكن عن عمد ، كصحيح محمّد بن مسلم أيضاً « قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة فقال : كل ولا بأس بذلك ما لم يتعمّده »[٥٤] . ومثله صحيح الحلبي ومعتبرة علي بن جعفر في كتابه[٥٥] .

وطائفة ثالثة : جمع فيها الأمر والنهي معاً ، وهي صحيح محمّد بن مسلم « قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل ذبح ذبيحة فجهل أن يوجهها إلى القبلة قال : كل منها . فقلت له : فإنّه لم يوجهها ؟ قال : فلا تأكل منها ، ولا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها »[٥٦] .

والمشهور قيّدوا إطلاق الطائفة الأُولى بالثانية ، وحملوا الرواية الثالثة على أنّ المراد بالنهي فيها صورة عدم توجيه الذبيحة إلى القبلة عمداً ، بينما المراد بالإباحة والأمر بالأكل في صدرها صورة الجهل ، كما هو فرض السائل فيها . فتكون النتيجة اشتراط الاستقبال في صورة العلم وإمكان الاستقبال ، فلو جهل بالقبلة أو جهل بالشرطية أو كان لا يمكن ذلك ولو من جهة خوف موت الذبيحة لم يقدح في التذكية ؛ لعدم تحقّق العمد في تمام هذه الموارد ، والمدار على صدقه بمقتضى الجمع بين الروايات المذكورة .

مناقشة النراقي ﷺ للمشهور :

وقد ناقش في الاستدلال بالروايات على شرطية الاستقبال المحقّق النراقي[٥٧] : بأنّ مفادها غير ظاهر في ذلك ؛ إذ الأمر بالاستقبال في مثل قوله عليه السلام « استقبل بذبيحتك القبلة » ، وكذلك نفي البأس في قوله عليه السلام في صحيح الحلبي « لا بأس إذا لم يتعمّد » يناسب التكليف النفسي بأن يجب الاستقبال حين الذبح في نفسه من دون أن يلزم من عدمه حرمة الذبيحة وصيرورته ميتة . وما ورد في صحيح محمّد بن مسلم من قوله عليه السلام « كل ولا بأس بذلك ما لم يتعمّده » مجمل من هذه الناحية ؛ لأنّ اسم الاشارة إذا كان راجعاً إلى الذبح لغير القبلة لا إلى الذبيحة كان ظاهراً في نفي البأس تكليفاً مع عدم التعمّد ، ومفهومه ثبوته كذلك مع التعمّد .

ردّ هذه المناقشة :

وقد يناقش فيما أفاده هذا المحقّق :

ـ أوّلاً : أنّ الأمر في مثل هذه الموارد إرشاد إلى الشرطية لا التكليف النفسي ؛ لاستبعاده في نفسه عرفاً ومتشرعياً ، ولأنّ المهم في باب الذبيحة والذي ينصرف النظر إليه ارتكازاً إنّما هو حكم أكل الذبيحة وتذكيتها ، فإذا أمر بشيء فيها كان ظاهره أنّ ذلك الغرض المهم لا يتحقّق إلّا بما أمر به ، نظير حمل الأمر بالغسل مرّة أو مرّتين على الإرشاد إلى أنّ التطهير لا يتحقّق إلّا بذلك لا الوجوب النفسي . إلّا أنّ هذا النقاش إنّما يتّجه إذا فرض عدم تناسب الموضوع المنهي عنه مع التكليف أو الآداب التكليفية ، وهو ممنوع في المقام ؛ إذ لا إشكال أنّ للذبح آداباً تكليفية كالنهي عن إيذاء الحيوان والأمر بكون الشفرة حادّةوالأمر بسقيه قبل الذبح ، فليكن منها الاستقبال للقبلة .

ـ وثانياً : وجود قرائن في ألسنة الروايات تجعلها كالصريح في النظر إلى حكم الذبيحة لا فعل الذبح ، منها ـ ورود السؤال عن الذبيحة حيث قيل في أكثرها « سألته

عن الذبيحة تذبح لغير القبلة » ممّا يدلّ على أنّ النظر إلى حكم الذبيحة لا حكم الذبح تكليفاً .

ومنها ـ ورود الأمر بالأكل في جواب الإمام في أكثرها ممّا يعني أنّ النظر إلى حلّية الذبيحة لا الحكم التكليفي للاستقبال . وما ذكره المحقّق النراقي ﷺ من احتمال رجوع اسم الإشارة إلى الذبح خلاف الظاهر جدّاً ؛ لأنّ لازمه أنّ ذيل جواب الإمام أجنبي عن صدره ، وأنّ المراد من الأمر بالأكل حلّية الذبيحة ، بينما المراد من نفي البأس عن ذلك جواز فعل الذبح لغير القبلة في نفسه ، وهذا ليس عرفياً ؛ إذ العرف يرى أنّ الجملتين في قوله عليه السلام « كل ، ولا بأس بذلك » لبيان مطلب واحد وأنّ الثاني تعليل للأوّل ، لا مطلبان مستقلّان أحدهما غير الآخر .

وفي صحيح علي بن جعفر ورد الأمر بالأكل بعد التعبير بنفي البأس . وفي صحيح محمّد بن مسلم الآخر ورد التصريح بالنهي عن الأكل .

ومنها ـ التعبير بقوله عليه السلام « إذا لم يتعمّد » أو « ما لم يتعمّد » فإنّه أيضاً يناسب النظر إلى حكم الذبيحة لا فعل الذبح ؛ إذ لو كان النظر إلى فعل الذبح لغير القبلة وحرمته تكليفاً كان ما فيه بأس قد وقع ، غاية الأمر قد يكون معذوراً مع عدم العمد ، فلا يناسب التعبير عنه بـ « لا بأس إذا لم يتعمّد » ، كما يظهر بملاحظة أدلّة المحرّمات النفسية التكليفية . وإن شئت قلت : إنّ هذا القيد يناسب النظر إلى ما يترتّب على الفعل من الآثار والنتائج الوضعية الأُخرى لا حكم نفس الفعل الذي فرض وقوعه كذلك .

وثالثاً : لو سلّمنا إجمال الروايات الواردة في الاستقبال مع ذلك كانت النتيجة حرمة أكل الذبيحة التي لم يستقبل بها القبلة ؛ وذلك لتشكّل علم إجمالي إمّا بحرمة أكلها لكونها غير مذكاة ـ بناءً على استفادة الشرطية ـ أو حرمة عمل الذبح إلى غير القبلة ـ بناءً على النفسية ـ وهذا علم إجمالي منجّز يوجب الاحتياط باجتناب طرفيه ،

بل تكفي أصالة عدم التذكية حينئذٍ لإثبات الحرمة ؛ بناءً على ما هو الصحيح من جريانها لإثبات الحرمة والمانعية وإن قلنا بعدم جريانها لإثبات النجاسة .

ولا يتوهّم محكوميتها للعمومات المتقدّمة ، إذ المفروض إجمالها بإجمال المخصّص لها ، وهو الروايات المذكورة ؛ لأنّ تلك العمومات كما تنفي الوجوب الشرطي للاستقبال حين الذبح كذلك تنفي ـ ولو بإطلاق مقامي فيها ـ الوجوب النفسي التكليفي له ، وإلّا لكان ينبغي ذكره ؛ لأنّه تكليف تعبّدي يغفل عنه العرف ، فيكون المقام من موارد إجمال المخصّص ودورانه بين المتباينين ، الذي يسري إجماله إلى العام إذا كان متّصلاً به ، ويوجب تعارض إطلاقيه إذا كان منفصلاً . وعلى كلا التقديرين لا يصحّ الرجوع إلى العام لنفي شرطية الاستقبال في حلّية الذبيحة ، كما هو مقرّر في سائر موارد المخصص للمجمل الدائر بين المتباينين .

نعم ، لا يتمّ الإطلاق المقامي في بعض الآيات من قبيل قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ . . . ﴾ (٥٨) .

وهكذا يتّضح أنّ ما استشكل به المحقّق النراقي ﷺ على المشهور قابل للدفع .

مناقشة المشهور :

وأمّا ما صنعه المشهور في فهم الروايات ـ حيث فسّروا العمد فيها بما يقابل السهو وما يقابل الجهل ولو بالحكم ولو عن تقصير ـ فهذا خلاف الظاهر ومغاير مع ما مشوا عليه في سائر الأبواب ؛ إذ العمد معناه القصد ، والعمد إلى فعل لا يتوقّف على العلم بحكمه ، فلو قصد الأكل ـ مثلاً ـ كان متعمّداً سواء علم بحرمته أم لا ، ومن قصد الذبح لغير القبلة كان متعمّداً سواءً علم بشرطيّة الاستقبال أم لا . نعم ، الجاهل بالموضوع ، أي بعنوان الفعل لا يكون متعمّداً ؛ لأنّ القصد والعمد إلى فعل فرع الالتفات والعلم أو الاحتمال له على الأقلّ ، كما أنّ المأخوذ لو كان عنوان تعمّد مخالفة

السُنّة أو المعصية لم يصدق مع الجهل بالحكم ؛ لأنّ عنوان المخالفة والمعصية يكون مجهولاً عندئذٍ ، فيكون من الجهل بالموضوع ، إلّا أنّ العمد أُضيف في هذه الروايات إلى نفس الذبح لغير القبلة . نعم ، ورد في مرسلة الدعائم عنوان مخالفة السُنّة على ما سنشير إليه .

وهذا يعني أنّ مقتضى الصناعة تقييد الطائفة الأُولى بالثانية التي ورد فيها أنّ البأس ثابت في صورة العمد ويراد به صورة القصد إلى الفعل وهو الذبح لغير القبلة ، سواء علم بحكمه أم لا .

إلّا أنّ هذا على خلاف ما هو المسلّم من حلّية ذبائح المسلمين من سائر المذاهب مع صدق العمد إلى الفعل في حقّهم ، بل وعلى خلاف صحيحة محمّد ابن مسلم الأخيرة فإنّها صريحة بصدرها في جواز الأكل مع الجهل بالحكم ، لأنّ السؤال فيها عن حكم الجاهل بالحكم لا بالموضوع ، حيث ذكر « فجهل أن يوجهها إلى القبلة » ، ولم يقل « وجهل القبلة » .

وما صنعه المشهور في تفسيرها من حمل صدرها على صورة عدم العمد وذيلها على صورة العمد واضح البطلان ؛ إذ مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ الجهل بالحكم لا يرفع العمد ، صريح الرواية أنّ الفقرتين فيهما تسآل عن فرضية واحدة لا فرضيتين . وعليه ، فلو حملنا ذيلها على النهي عن الأكل لا الإخبار كان المتعيّن حمله على الكراهة والتنزّه ، لأنّ الأمر بالأكل في صدرها صريح في الحلّية ، بينما النهي ظاهر في الحرمة ، فيحمل على التنزّه لا محالة ، فيكون مفاد الصحيحة الكراهة وعدم الحرمة ، وعندئذٍ لا بدّ إمّا من تقييد روايات الطائفة الأُولى والثانية بصورة العلم بالحكم ، أو حمل الأمر فيها على الاستحباب .

ونحن لو لم نقل بتعيّن النحو الثاني للجمع ـ إمّا لاستحالة التقييد بذلك ؛ لأنّه يلزم

أخذ العلم بالحكم في موضوعه ، أو لاستبعاده في نفسه وعدم عرفيته ، أو لأنّه يوجب إلغاء عنوان العمد وإرادة العلم منه ، وهو ليس من التقييد بل مخالفة لظهور وضعي ـ فلا أقلّ من تساوي الاحتمالين من حيث المؤونة العرفية ، بحيث لا مرجّح لأحدهما على الآخر فيكون مجملاً .

هذا ، ويمكن أن يقال : إنّ عنوان تعمّد الذبح لغير القبلة يساوق عرفاً التعمّد لحيثيّة الذبح لغير القبلة ؛ وذلك بأن يكون الذابح قاصداً مجانبة القبلة في الذبح ، نظير ما ورد في مسألة خلود من قتل مؤمناً متعمّداً في النار من أنّ المراد منه من تعمّد قتله بما هو مؤمن لحيثيّة إيمانه .

وإن شئت قلت : إنّ عنوان العمد قد يضاف إلى ذات المقيّد بقيد ، وقد يضاف إلى المقيّد بما هو مقيّد ، أي إلى حيثيّة التقيّد ، وتشخيص ذلك يكون بالقرائن والمناسبات .

وفي المقام الظاهر هو الثاني ، فليس المقصود إضافة العمد إلى ذات الذبح لغير القبلة ، بل المقصود من يتعمّد مجانبة القبلة في الذبح بأنّ يتقصّد أن لا يذبح إليها ، بل يذبح إلى غيرها ، وهذا لا يكون إلّا ممّن في قلبه مرض كالكفّار والمنافقين ، أي من ليس بمسلم لبّاً وواقعاً ، كالكفّار الذين يتعمّدون الإهلال بذبائحهم لغير الله من الأصنام ونحوها ، وإلّا فهو لا يصدر عن المسلم الواقعي .

فخروج ذبائح المسلمين ـ من أبناء المذاهب الأُخرى ـ عن عنوان العمد في الروايات ليس بملاك أنّ جهلهم بشرطيّة الاستقبال يجعلهم غير عامدين للذبح إلى غير القبلة ، ليقال بأنّ الجهل بالحكم لا يرفع عنوان العمد إلى الموضوع ، بل لعدم قصدهم مجانبة القبلة ، أي عدم عمدهم لحيثيّة القيد ، فإنّ هذا لا يكون عادة إلّا فيمن لا يعتقد بأصل القبلة ، لا المسلم فإنّه إذا ذبح لغير القبلة فلغرض له في ذات المقيّد لا حيثيّة القيد ، فلا يصدق عليه العمد بالمعنى المذكور .

وهذا يعني أنّ هذه الروايات ليست بحسب الحقيقة دالّة على شرطيّة الاستقبال ، بل على أن لا يكون الذابح متعمّداً مجانبة القبلة في ذبحه ، والذي قد يكشف عن عدم صحّة اعتقاده وعدم إسلامه .

وبهذا لا يكون مفاد هذه الروايات شرطاً زائداً على اشتراط إسلام الذابح وحسن اعتقاده .

وقد يؤيّده ما نجده في ذيل صحيح محمّد بن مسلم الأخير ، حيث عطف على النهي عن أكل ذلك بقوله عليه السلام : « ولا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها » فإنّ بيان هذه الكبرى الكلية عقيب ذلك مع أنّه لم يرد سؤال عنه لعلّه لبيان نكتة ذلك النهي ، وأنّ مَن يتعمّد أن لا يوجّه الذبيحة إلى القبلة بالمعنى المتقدّم حيث يشكّ في اعتقاده وإسلامه يشكّ في تسميته وإهلاله بالذبيحة لله أيضاً .

وممّا يمكن أن يستدلّ أو يستأنس به على الأقلّ لما ذكرناه عدم ورود هذا الشرط في شيء من عمومات الكتاب والسُنّة ، حتى المتعرّضة لتفاصيل الذبح وآدابه ، كقوله عليه السلام : « ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة »[٥٩] فلو كان الاستقبال شرطاً أيضاً فلماذا لم يذكر ؟! وهذه وإن كانت عمومات قابلة للتقييد في نفسها ، إلّا أنّ خلوّ مجموعها عن ذكر هذا الشرط ـ خصوصاً ما يتعرّض فيها لذكر الشروط والآداب المستحبّة أو غير الموجبة لحرمة الذبيحة ـ قد يشكّل دلالة قوية على نفي الشرطية بحيث تجعلها كالمعارض مع الروايات الدالّة على الشرطية .

وإن شئت قلت : إنّ التقييد في مثل المقام قد يكون أكثر مؤونة من حمل الروايات الآمرة بالاستقبال على الاستحباب ، وأنّه سُنّة وأدب إسلامي في مقام الذبح والإهلال بالذبيحة لله عزّ وجلّ ـ كما صرّحت بذلك رواية الدعائم « عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام : أنّهما قالا فيمن ذبح لغير القبلة إن كان أخطأ أو نسي أو جهل فلا شيء عليه وتؤكل

ذبيحته ، وإن تعمّد ذلك فقد أساء ولا يجب [ولا نحب] أن تؤكل ذبيحته تلك إذا تعمّد خلاف السُنّة »[٦٠] وظاهرها عدم الوجوب كما لا يخفى ، كما أنّها أضافت التعمّد إلى مخالفة السُنّة ، وهو الحكم الشرعي، لا مجرّد الفعل الخارجي .

هذا كلّه مضافاً إلى استبعاد مثل هذه الشرطية اللزومية في نفسها بأن يكون الاستقبال شرطاً في التذكية ولكن ترتفع شرطيّته بالجهل ولو بالحكم ولو عن تقصير ، بحيث تكون شرطيّته خاصّة بالشيعي العالم بالحكم ، فإنّ هذا يناسب الأحكام التكليفية لا الوضعية كالطهارة والتذكية ونحو ذلك .

وهذه المناسبة قد تشكّل قرينة لبّية أيضاً لصرف مفاد الروايات إلى التكليف النفسي في مقام الذبح أو إلى ما ذكرناه من الكاشفية عن حسن إسلام الذابح وإهلاله بالذبيحة لله حقيقة وجدّاً .

ثمّ إنّ عبارة الشيخ ﷺ في الخلاف[٦١] في مسألة الاستقبال قد تدلّ على عدم إجماع في المسألة ، وإلّا كان يصرّح به ويستدلّ به ، فقد ذكر في المسألة (١١) من كتاب الأضحية « لا يجوز أكل ذبيحة تذبح لغير القبلة مع العمد والإمكان ، وقال جميع الفقهاء : إنّ ذلك مستحب ، وروي عن ابن عمر أنّه قال : أكره ذبيحة تذبح لغير القبلة . دليلنا : أنّ ما اعتبرناه مجمع على جواز التذكية به ، وليس على ما قالوه دليل ، وأيضاً روى جابر قال : ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أقرنين فلمّا وجّههما قرأ وجّهت وجهي ، الآيتين » .

وممّا قد يدلّ على ذلك أيضاً أنّه لم يذكره في كتاب الصيد والذباحة وشرائطهما ، بل ذكره في كتاب الضحايا ومستحبّاتها .

كما أنّ عبائر السيّد المرتضى ﷺ في الانتصار[٦٢] قد توحي بعدم وجود إجماع واضح في المسألة ، حيث إنّه استدل على ذلك بالأصل العملي ، فراجع كلماته .

وأمّا كلام المفيد ﷺ في المقنعة[٦٣] فقد ذكر فيه الاستقبال في سياق غيره من الشروط المستحبّة أو الواجبة نفسياً أي غير الموجبة لحرمة الذبيحة ، كعدم قطع رأس الذبيحة وعدم سلخها حتى تبرد ، فراجع وتأمّل .

هذا كلّه في أصل شرطية الاستقبال كبروياً .

ثانياً (البحث الصغروي) :

ثمّ لو فرغنا عن الشرطية ، فهل الشرط استقبال الذابح أو الذبيحة أو كلاهما ؟ وجوه والمشهور الثاني منهما . وقد استدلّوا عليه بأنّ ظاهر الدليل ذلك ، حيث ورد «استقبل بذبيحتك القبلة»، والباء للتعدية، نظير قوله تعالى : ﴿ذهب الله بنورهم﴾[٦٤] أي أذهب الله نورهم ، فيكون ظاهره جعل الذبيحة مستقبلة للقبلة . نعم ، ورد في مرسل الدعائم عن أبي جعفر عليه السلام « إذا أردت أن تذبح ذبيحة فلا تعذّب الذبيحة أحدّ الشفرة واستقبل القبلة »[٦٥] ، ولكنّه مع إرساله لا ظهور فيه على الخلاف ؛ لاحتمال إرادة الاستقبال بالبهيمة[٦٦] .

ولكن الظاهر أنّ الباء في مثل هذه الموارد وإن أفادت التعدية ، إلّا أنّ ذلك ليس بمعنى سلخ الفاعل عن إسناد الفعل إليه ، بل هو مع بقاء الفعل مسنداً إلى فاعله ، فقولنا : « ذهبت بزيد » معناه أنّني ذهبت وأذهبت معي زيداً ، وكذلك معنى « استقبل بذبيحتك القبلة » أن تستقبل أنت القبلة وتجعل ذبيحتك كذلك معك ، فيكون ظاهر هذا اللسان اشتراط استقبال الذابح أيضاً حين الذبح وعدم كفاية استقبال الذبيحة وحدها .

إلّا أنّ هذا الظهور يمكن رفع اليد عنه بما ورد في سائر الروايات من التعبير بقوله « لم يوجهها »[٦٧] أو التعبير بقوله : « تذبح لغير القبلة »[٦٨] ممّا ظاهره أنّ ما هو شرط أن تكون الذبيحة إلى جهة القبلة ، وظاهر هذا العنوان كفاية أن يكون مذبحها حين الذبح مواجهاً للقبلة ، فإنّه ذبح لجهة القبلة ، فلا يشترط أن تكون جميع مقاديمها إلى

القبلة ، فضلاً عن أن تكون مضطجعة على يمينها أو شمالها ، فإنّ كل هذا منفي بالإطلاق .

لا يقال : ظاهر الأمر بالاستقبال بالذبيحة إلى القبلة وكذلك توجيه الذبيحة إليها حين الذبح أن تكون مقاديم الذبيحة إليها .

فإنّه يقال : بل ظاهره توجيه الذبيحة والاستقبال بها بما هي ذبيحة ، أي بلحاظ حيثية ذبحها ، وإلّا فوجه الذبيحة لا يمكن أن يكون إلى القبلة حال الذبح فتكون المواجهة والاستقبال بلحاظ محلّ الذبح ، وهو مذبحها ، لا الأُمور الأُخرى .

ثمّ لو فرض لزوم توجيه مقاديمها إلى القبلة حين الذبح ، فلا ينبغي الإشكال في عدم اشتراط أن يكون ذلك في حال الاضطجاع .

بل لو كان يذبح بشكل عمودي إلى القبلة ، كما في ذبح الدجاجة بالماكنة حيث تعلّق من رجليها أيضاً كان الاستقبال محفوظاً ، فلا ينبغي الإشكال من هذه الناحية .

وبالإمكان في الذبح بالماكنة التخلّص عن مشكلة الاستقبال بجعل من لا يرى وجوب الاستقبال عليها من سائر المذاهب الإسلامية ، فتكون الذبيحة محلّلة ؛ لما تقدّم من عدم الشكّ في حلّية ذبيحتهم لنا ، وقد استفدناه من صحيح ابن مسلم ، واستفاده المشهور أيضاً من روايات عدم التعمّد ، فمن ناحية الاستقبال لا مشكلة في الذبح بالمكائن .

الأمر الرابع(كون آلة الذبح حديداً) :

وقد يستشكل في الذبح بالماكنة وغيرها من ناحية آلة الذبح ، حيث ادّعي اشتراط أن يكون الذبح بالحديد ، ففي **النهاية** « ولا يجوز الذباحة إلّا بالحديد فإن لم توجد حديدة وخيف فوت الذبيحة أو اضطرّ إلى ذباحتها جاز له أن يذبح بما يفري

الأوداج من ليطة أو قصبة أو زجاجة أو حجارة حادّة الأطراف »[٦٩].

وذكر الشيخ ﷺ في **الخلاف** (كتاب الصيد والذباحة) : « لا تحلّ التذكية بالسنّ ولا بالظفر ، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً بلا خلاف ، وإن خالف وذبح به لم يحلّ أكله ، وبه قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة إن كان الظفر والسن متّصلين كما قلناه ، وإن كانا منفصلين حلّ أكله . دليلنا : إجماع الفرقة وأخبارهم وطريقة الاحتياط ، وروى رافع بن خديج أنّ النبي ﷺ قال : « ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا إلّا ما كان من سن أو ظفر ، وسأُحدّثكم عن ذلك : أمّا السنّ فعظم من الإنسان وأمّا الظفر فمدى الحبشية » . ولم يفصّل بين أن يكون متصّلاً أو منفصلاً »[٧٠] .

وذكر في **المبسوط** « كل محدّد يتأتّى الذبح به ينظر فيه ، فإن كان من حديد أو صفر أو خشب أو ليطة ـ وهو القصب ـ أو مروة وهي الحجارة الحادّة حلّت الذكاة بكل هذا ، إلّا ما كان من سنّ أو ظفر ، فإنّه لا يحلّ الذكاة بواحد منهما ، فإن خالف وفعل به لم يحلّ أكلهما ، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً . وقال بعضهم في السن والظفر المنفصلين إن خالف وفعل حلّ أكله وإن كان متّصلاً لم يحلّ ، والأوّل مذهبنا ، غير أنّه لا يجوز عندنا أن يعدل عن الحديد إلى غيره مع القدرة عليه »[٧١] .

وقال القاضي في **مهذّبه** : « والذباحة لا يجوز إلّا بالحديد فمن خاف من موت الذبيحة ولم يقدر على الحديد جاز أن يذبح بشيء له حدّة مثل الزجاجة والحجر الحادّ أو القصب ، والحديد أفضل وأولى من جميع ذلك »[٧٢] .

وفي **الغنية** : « مع التمكّن من ذلك بالحديد أو ما يقوم مقامه في القطع عند فقده من زجاج أو حجر أو قصب »[٧٣] .

وفي **الوسيلة** : « والذبح يجب أن يكون حالة الاختيار بالحديدة ويجوز حالة الضرورة بما يفري الأوداج من الليطة والمروة والخشبة »[٧٤] .

وفي **الشرائع** : « وأمّا الآلة فلا يصحّ التذكية إلّا بالحديد ، ولو لم يوجد وخيف فوت الذبيحة جاز بما يفري أعضاء الذبح ولو كان ليطة أو خشبة أو مروة حادة أو زجاجة »[٧٥] .

وفي **المختصر النافع** : « ولا تصحّ إلّا بالحديد مع القدرة ، ويجوز بغيره ممّا يفري الأوداج عند الضرورة ولو مروة أو ليطة أو زجاجة ، وفي الظفر والسنّ مع الضرورة تردّد »[٧٦] .

وفي **الجامع للشرائع** : « ويحلّ الذكاة بكل محدّد من حديد أو صفر أو خشب أو مرو أو زجاج مع تعذّر الحديد ، ويكره بالسنّ والظفر . . . »[٧٧] .

وفي **القواعد** : « ولا يصحّ التذكية إلّا بالحديد ، فإن تعذّر وخيف فوت الذبيحة جاز بكل ما يفري الأعضاء كالزجاجة والليطة والخشبة والمروة الحادة »[٧٨] .

وفي **اللمعة** : « أن يكون بالحديد ، فإن خيف فوت الذبيحة وتعذّر الحديد جاز بما يفري الأعضاء من ليطة أو مروة حادة أو زجاجة ، وفي السن والظفر للضرورة قول بالجواز »[٧٩] .

وفي **الجواهر** : « وأمّا الآلة فلا تصحّ التذكية ذبحاً أو نحراً إلّا بالحديد مع القدرة عليه ، وإن كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والصفر والرصاص والذهب وغيرها ، بلا خلاف فيه بيننا كما في الرياض ، بل في المسالك (عندنا) مشعراً بدعوى الإجماع عليه كما عن غيره ، بل في كشف اللثام اتّفاقاً كما يظهر »[٨٠] .

وقد جرى على الفتوى ذاتها الأعلام المتأخرون في رسائلهم العملية .

واستدلّوا عليه بأنّه مقتضى الأصل وبالإجماع وبالروايات الخاصّة ، كصحيح محمّد بن مسلم « سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذبيحة بالليطة والمروة فقال : لا ذكاة إلّا بحديدة »[٨١] .

وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام « سألته عن ذبيحة العود والحجر والقصبة فقال: قال علي عليه السلام: لا يصلح إلّا بالحديدة »(٨٢).

ومعتبرة الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: « لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة »(٨٣).

ومعتبرة سماعة قال: « سألته عن الذكاة فقال: لا تذكِّ إلّا بحديدة، نهى عن ذلك أمير المؤمنين عليه السلام »(٨٤).

ويخرج عن إطلاق هذه الروايات خصوص صورة الضرورة؛ لما دلّ على حصول التذكية بغير الحديد فيها، وهي روايات عديدة ومعتبرة.

أمّا الأصل: فإن أُريد به أصالة عدم التذكية فهو صحيح في نفسه، ولكنّه محكوم للمطلقات في بعض الروايات المتقدّمة وروايات قادمة سنشير إليها.

وأمّا الإجماع: فالمنقول منه ليس بحجّة، والمحصّل منه غير حاصل، فإنّه لا يظهر من كلمات القدماء وجود إجماع في المسألة، بل لا نجد ذكر هذه الخصوصية حتى في مثل كتاب الانتصار بعنوان ما انفرد به الإمامية، وأمّا الفتاوى التي ذكرناها ونقلناها عن الكتب فهي متطابقة مع تعابير الروايات ممّا يوجب الاطمئنان بأنّ الإفتاء بها باعتبار ورودها في الروايات لا على أساس إجماع تعبّدي في المسألة، ومن هنا يحتمل في أكثرها خصوصاً كلمات القدماء منها ما سيأتي في معنى الروايات.

وأمّا الروايات الخاصّة التي استدلّ بها على شرطية الحديد، فلا دلالة لها على ذلك، وذلك:

امّا أوّلاً: فلأنّ الوارد في لسانها عنوان الحديدة، والحديدة هي القطعة من الفلز الصعب الذي غالباً يكون من جنس الحديد، والذي يحدّد ويعدّ للقطع والذبح، **فيكون المراد من الحديدة السكّين والمدية والسيف والشفرة ونحوها، ويكون الملحوظ**

فيها كونها قطعة حادّة معدّة لذلك ، لا جنسها وكونها من فلز الحديد في قبال سائر الفلزات المنطبعة كالنحاس والصفر ، فيكون قوله عليه السلام : « لا ذكاة إلّا بحديدة » بمعنى لا ذكاة إلّا بالسكّين والسيف ونحوهما في قبال الذبح بالليطة والحجر والعود والقصبة ممّا ليس معدّاً لذلك .

وليس المراد اشتراط كون آلة الذبح من جنس الحديد لا من جنس آخر ، فلو كان الحديد على شكل عصا أو هراوة أيضاً لا يصلح الذكاة به لأنّها ليست بحديدة بالمعنى المتقدّم .

وممّا يشهد على إرادة هذا المعنى ما نجده في هذه الروايات وغيرها من جعل المقابلة بين الحديدة وبين العود والحجر والقصبة والليطة ، مع أنّه لو كان النظر إلى خصوصية الجنس كان اللازم أن يجعل المقابلة بين الحديد وبين النحاس والصفر والذهب ونحوها من الأجناس الأُخرى ، في حين انّه لم يرد ذلك في شيء من الروايات ولا أسئلة الرواة .

وأيضاً قد ورد في روايات أُخرى التعبير بدلاً عن الحديدة بالسكّين ، ففي صحيح عبدالرحمان بن الحجّاج قال : « سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروة والقصبة والعود يذبح بهنّ الإنسان إذا لم يجد سكّيناً ، فقال : . . . » الخ[٨٥] .

ومعتبرة زيد الشحام ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكّين أيذبح بقصبة ؟ فقال : اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة »[٨٦] .

مع وضوح أنّ السؤال واحد في جميع هذه الروايات ، فالمراد بالحديدة السكّين ونحوه ممّا هو معدّ للقطع والذبح والقتل في قبال ما لم يعدّ لذلك كالحجر والعصا والقصبة ممّا قد يمكن الذبح بها مع العناية والمشقّة للمذبوح .

لا يقال: لا مانع من أخذ كلتا الخصوصيتين شرطاً في آلة الذبح، أي كونها من جنس الحديد وأن تكون محدّدة معدّة للقطع والذبح كالسكّين ونحوه، فيراد بالحديدة ما يكون سكّيناً من جنس الحديد.

فإنّه يقال: بين المعنيين تباين في المفهوم، فلا يصحّ أخذهما معاً في مادة الحديد؛ إذ الحديد بمعنى الفلزّ المعروف غير الحديد بمعنى الحادّ القاطع، كما أنّ بينهما عموم من وجه في الصدق، فالحديدة امّا أن يراد بها القطعة الحادّة المعدّة للقطع والذبح كالسكّين والمدية وإن كان من غير جنس الحديد، وامّا أن يراد بها القطعة من الفلزّ المخصوص وإن لم تكن حادّة وقاطعة للحم.

أمّا الجمع بينهما فهو أشبه باستعمال المادة المشتقّ منها الكلمة في كلا المعنيين، وحيث إنّ الحيثيّة الثانية أعني المحددية والقاطعية ملحوظة هنا جزماً ـ بل هو المعنى الأصلي للمادة ـ فيتعيّن إرادة المعنى الثاني، بل قد عرفت تعيّن إرادة ذلك أيضاً بالقرائن الداخلية والخارجية في لسان الروايات، فيتمسّك بإطلاقه من حيث كونه من جنس الحديد أم لا، فيكون مفاد الروايات اشتراط كون الذبح بالآلة المحدّدة المعدّة للذبح والقطع بحدّها، فيكون الذبح بها بسهولة ويسر وإراحة للمذبوح وإن لم يكن من جنس الفلز المخصوص، في قبال ما لا يكون كذلك وإن كان من جنس ذاك الفلز كالحجر والقصب والعصا.

وممّا يشهد على ما ذكرناه مراجعة روايات الجمهور المنقولة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وفتاواهم[٨٧]، فإنّه لم يرد فيها التعبير بالحديد، بل الذبح بالمدية والسكّين في قبال الذبح بالعصا والقصب والليطة ممّا يكون ظهوره فيما ذكرناه أوضح، كما أنّ عنوان الحديد الوارد في كلمات فقهائهم أرادوا به ما يكون محدّداً يقطع ويخرق لا الفلز المخصوص، حيث ذكروا أنّه يشترط في آلة الذبح شرطان: أن تكون محدّدة تقطع أو تخرق بحدّها لا بثقلها، وأن لا تكون سنّاً ولا ظفراً.

ولا شك أنّ رواياتنا الصادرة عن الائمّة المعصومين عليهم السلام ، وكذلك كلمات فقهائنا القدامى لا بدّ وأن نفهمها في ضوء الجوّ الفقهي السائد عند الجمهور والوارد في رواياتهم لا مفصولة عن ذلك ، وهذه نكتة مهمّة لا بدّ من مراعاتها في فهم الأخبار وكلمات الفقهاء .

وممّا يمكن أن يؤيّد هذا الفهم أيضاً ، ما ورد في رواياتنا ورواياتهم من التأكيد على لزوم تحديد الشفرة ـ وهي السكّين الحادّ ـ وإراحة الذبيحة وعدم تعذيبها فى مقام الذبح وعدم نخعها أو سلخها ونحو ذلك ممّا يؤيّد أنّ المقصود من الأمر بالذكاة بالحديدة المعنى الثاني لها لا الأوّل .

ثمّ إنّ رواية أبي بكر الحضرمي واردة في الكافي والتهذيب بلفظ « ما لم يذبح بحديدة »[٨٨] ولكن الشيخ رحمه الله نقلها في الاستبصار بلفظ « ما لم يذبح بالحديد »[٨٩] ، إلّا أنّ المراد به نفس المعنى ، على أنّ المطمأن به صحّة نسخة الكافي والتهذيب . وكذلك رواية الشحّام واردة في الكافي بتعبير « إذا لم تصب الحديدة »[٩٠] ، وفي التهذيب والاستبصار بتعبير : « إذا لم تصب الحديد »[٩١] وهو أيضاً بنفس المعنى ، خصوصاً مع وقوع السؤال فيها عمّن ليس بحضرته سكّين ، بل قد عرفت أنّ المعنى الأصلي للحديد القطعة الحادّة القاطعة ، لا المعدن المخصوص ، ولعلّه إنّما سمّي بذلك لكونه حادّاً وصلباً .

إيضاح :

إنّ الحديدة مؤنّث الحديد ، وهو فعيل بمعنى فاعل ، أي الحادّ ، وقد سمّي المعدن المخصوص حديداً لصلابته ومنعته ، كما ذكر ذلك أرباب اللغة ، فإنّ الحدّ في الأصل له معنيان : ١ ـ المنع وطرف الشيء ، وهذا يعني أنّ الحديد أصبح له معنيان معنى لغوي اشتقاقي هو الحادّ ومؤنّثه حديدة ، أي القطعة الحادّة القاطعة بحدّتها ، وقد شاع

استعمالها في السلاح ، أي آلة الذبح والقتل والقطع ، وهي ما يعدّ ويصنع من المعادن الصلبة على شكل سكّين أو سيف أو مدية أو شفرة لذلك . ٢ ـ والمعنى الآخر المعدن الخاصّ المعروف ، وهو معنى جامد ، كما أنّه معنى ثانوي لا أصلي كما أشرنا ، ومؤنّثه حديدة أيضاً ، بمعنى قطعة من ذلك المعدن ، وهذا المعنى مباين مع الأوّل ، من حيث الجمود والاشتقاق ، ومن حيث عدم أخذ خصوصية المحدّدية في المعنى الثاني ، بخلاف الأوّل فالحديدة بالمعنى الأوّل أعني مؤنّث الحديد بمعنى الحادّ قد لوحظ فيه خصوصية المحدّدية وجعل الشيء أو المعدن محدّداً بحيث يستعمل للقطع والقتل والفري بحدّته وهو السلاح ، بينما الحديدة بالمعنى الثاني قطعة من المعدن بأي شكل وكيفية كانت ، وإرادة كلا المعنيين من الحديدة الواردة في روايات « لا ذكاة إلّا بحديدة » غير صحيح جزماً ؛ لأنّه مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين الجامد والمشتق ، فيدور الأمر بين أن يكون المراد المعنى الأوّل الذي هو المعنى الأصلي الاشتقاقي للكلمة أو المعنى الثاني في الجامد .

وعلى الأوّل يدلّ قوله عليه السلام : « لا ذكاة إلّا بحديدة » على أنّ آلة الذبح لا بدّ وأن تكون سلاحاً أي آلة محدّدة معدّة للذبح بحدّها ، ولا يكفي مطلق ما يمكن أن يقطع الحلقوم أو تفرى به الأوداج .

وعلى الثاني يدلّ على أنّ آلة الذبح لا بدّ وأن تكون قطعة من الحديد أي من المعدن الخاصّ ، فلا يصحّ الذبح بغير ذلك من الأجناس ، ولا يمكن الجمع بين المعنيين كما هو ظاهر كلمات الأصحاب ، إلّا إذا قلنا : بأنّ الحديدة صارت خاصّة بالآلة المحدّدة المعدّة للقطع والفري من جنس الحديد بالخصوص . وهذه الدعوى ـ مضافاً إلى أنّه لا شاهد عليها ـ خلاف كلمات جملة من اللغويين ، حيث ذكروا للحديدة معنيين ، أحدهما القطعة من معدن الحديد ، والآخر مؤنّث حديد بمعنى الحادّ ، بل من يراجع الاستعمالات يجد أنّه كان يطلق كثيراً على سيف الرجل ومديته ونحوهما أنّه حديدته

بلحاظ كونه سلاحاً ومحدّداً معدّاً للقتل والقطع، من دون فرق بين كونه من جنس معدن الحديد بالخصوص أو من جنس آخر أو مجموع جنسين.

فلا بدّ من إرادة أحد المعنيين في استعمال كلمة الحديدة لا كليهما ولا مجمعهما؛ إذ الأوّل من الاستعمال في معنيين والثاني ليس معنى اللفظ. وعندئذٍ يقال: يتعيّن إرادة المعنى الأوّل لا الثاني؛ لأنّه مضافاً إلى أنّه المعنى الأصلي للكلمة، صراحة نظر الروايات إلى حيثيّة المحدّدية، بقرينة المقابلة ـ في الأسئلة والأجوبة معاً ـ بين الحديدة وبين العصا والعود والحجر ممّا ليس بحسب طبعه محدّداً ولا معدّاً للقطع والفري وإن كان يمكن القطع بها أيضاً مع العناية والمشقة، وبقرينة ذكر ذلك مقابل السكّين والمدية ـ كما في روايات الجمهور ـ وبالقرائن الأُخرى التي ذكرناها، بل قد عرفت أنّ الأصحاب أيضاً فهموا دلالة هذه الروايات، بل نظروا إلى حيثيّة المحدّدية ولم يستشكلوا في ذلك، وإنّما حاولوا استفادة مجمع الحيثيتين، والذي عرفت أنّه إمّا ممتنع أو خلاف الظاهر.

لا يقال: يمكن استفادة اشتراط المحدّدية من فرض الذبح في الروايات، والذي لا يكون عادة إلّا بالشيء المحدّد الذي يفري الأوداج، وإلّا لم يكن يذبح به بل يقطع، وأمّا اشتراط معدن الحديد وجنسه فيستفاد من قوله ﷺ: «لا ذكاة إلّا بحديدة» بإرادة المعنى الجامد منها، فلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين وتكون النتيجة ما ذهب إليه المشهور من الجمع بين الحيثيتين.

فإنّه يقال: ليس مفهوم الذبح إلّا قطع الحلقوم والأوداج، كما تشهد به معتبرة الشحّام، فلا يمكن أن يستفاد من مجرّد ذكر الذبح اشتراط المحدّدية، على أنّ الوارد في الروايات لا ذكاة إلّا بحديدة، ولم يرد لا ذبح إلّا بحديدة لكي يتوهّم استفادة المحدّدية من الذبح، على أنّه من المقطوع به الواضح جدّاً أنّ الحديدة في الروايات قد لوحظ فيها جنبة المحدّدية جزماً ولو بقرينة المقابلة مع العصا والقصبة والعود التي

لا تكون كذلك عادة ، بل لو كان المراد المعنى الجامد لجيء بالمذكّر أي قيل : إلّا بحديد ، لا الحديدة ؛ إذ لا دخالة لكون الحديد قطعة عندئذٍ في التذكية جزماً ، بخلاف الحديدة بالمعنى المشتق فإنّها تشبه اسم الآلة ، فحمل عنوان الحديدة في الروايات على إرادة القطعة من الحديد ـ أعني المعدن المخصوص ـ غير ممكن .

لا يقال : إذا كان المقصود اشتراط المحدّدية في آلة الذبح وإرادة ذلك من عنوان الحديدة ، فلماذا وقع النهي عن الذبح بالعصا والعود والحجر مطلقاً ، بل كان اللازم أن يقال : اذبح بها إذا كانت محدّدة .

فإنّه يقال : ليست الحديدة بمعنى كلّ محدّد ، بل خصوص السلاح المحدّد ، أي ما يصنع من الفلزات الصعبة عادة على شكل سيف أو خنجر أو سكّين ليستعمل في القطع والقتل والفري بحدّته ، فإذا كانت الروايات تدلّ على الخصوصية ، فالخصوصية في الحديدة بهذا المعنى ، والتي تكون مقابل العصا والعود والقصبة وإن كانت محدّدة .

فلا ينبغي الإشكال في أنّ روايات الحديدة تدلّ على اشتراط الحديد بهذا المعنى لا بالمعنى الجامد ، فيمكن التمسّك بإطلاقها لما إذا كانت الحديدة مصنوعة من معدن آخر غير الحديد أو من مجموع معدنين أو أكثر ، ويكفي الشكّ واحتمال إرادة هذا المعنى للإجمال والرجوع إلى المطلقات .

وأمّا ثانياً : أنّ مقتضى الصناعة حمل الروايات الناهية على صورة عدم خروج الدم أو عدم فري الأوداج الذي لا إشكال في عدم التذكية فيه . وتوضيح ذلك : أنّ الروايات على طوائف أربع :

ـ الطائفة الأُولى : ما دلّ على النهي عن الذبح بغير الحديدة مطلقاً ، أي من غير تقييد بصورة الاختيار والاضطرار إلى الذبح ، وهي الروايات التي ذكرناها .

ـ الطائفة الثانية : ما دلّ على الجواز مطلقاً ، وهي معتبرة الحسين بن علوان عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن علي عليه السلام أنّه كان يقول : « لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما ما خلا السن والعظم »[٩٢] .

ـ الطائفة الثالثة : ما دلّ على التفصيل بين صورة عدم وجدان الحديدة فيجوز الذبح بغيرها وصورة وجدانها فلا ، من قبيل صحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لا بأس أن تأكل ما ذبح بحجر إذا لم تجد حديدة »[٩٣] ، ومعتبرة زيد الشحّام قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكّين أيذبح بقصبة ؟ فقال : اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة . . . » إلخ[٩٤] ، وصحيح ابن الحجّاج قال : « سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروة والقصبة والعود يذبح بهنّ الإنسان إذا لم يجد سكّيناً فقال : إذا فرى الأوداج فلا بأس »[٩٥] .

ـ الطائفة الرابعة : ما دلّ على تقييد الجواز في صورة عدم وجدان السكّين بما إذا كان مضطراً إلى الذبح ، وهي رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في الذبيحة بغير حديدة قال : « إذا اضطررت إليها فإن لم تجد حديدة فاذبحها بحجر »[٩٦] .

والطائفتان الأُولى والثانية وإن كانتا متعارضتين في نفسيهما ، إلّا أنّ الطائفتين الثالثة والرابعة تكونان شاهدي جمع وتفصيل بينهما ، والمشهور قد فصّلوا بين صورة خوف موت الذبيحة وصورة عدمه فأجازوا الذبح بغير الحديدة في الأُولى دون الثانية . إلّا أنّه من الواضح عدم ورود عنوان خوف موت الذبيحة في شيء من هذه الروايات ، ومن هنا أفتى جملة من المحقّقين بالتفصيل بين صورة القدرة على الذبح بالحديدة فلا يجوز بغيرها وصورة عدم القدرة فيجوز . والظاهر استفادة هذا القيد من الطائفة الرابعة ، فإنّها لكونها أخصّ من الثالثة تقيد جواز الذبح في صورة عدم وجود السكين بالاضطرار إلى الذبيحة ، فمن يكون مضطراً إلى الذبح إن لم يجد سكّيناً يذبح بغيره ، وهذا هو المقصود من عدم القدرة على السكّين ، فإنّه إنّما يصدق فيمن لا يجد

سكيناً مع لزوم أصل الذبح واضطراره إليه، فيقال: إنّ مقتضى الصناعة هذا التفصيل. ولعلّ من عبّر من القدماء بفوت الذبيحة كالشيخ في النهاية[٩٧] والمحقّق في الشرائع[٩٨] والعلّامة في القواعد[٩٩] أراد ذكر مصداق الاضطرار، ولهذا عطف الشيخ على ذلك في النهاية قوله: «أو اضطر إلى ذباحتها».

ولكن أصل هذا النحو من الجمع بين الروايات محلّ تأمّل؛ إذ توجد في روايات الطائفة الثالثة ما يكون ظاهراً في بيان ملاك الحكم بالحلّية وضابطته، حيث ورد في معتبرة الشحّام قوله عليه السلام: «اذبح بالحجر وبالعظم والقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس».

ومن الواضح أنّ هذا الكلام مشتمل على شرطين مستقلّين (اذبح بالحجر... إذا لم تصب الحديدة) و(إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس)، فلو لم تكن الشرطية الثانية موجودة أو لم تكن شرطية مستقلّة، كما إذا لم تكن كلمة فلا بأس موجودة وكانت هكذا (اذبح بالحجر.. إذا لم تصب الحديدة إذا قطع الحلقوم وخرج الدم) صحّ الاستظهار المذكور؛ لأنّ ظاهرها عندئذٍ تقييد الحكم بالجواز في صورة عدم إصابة الحديدة بما إذا قطع الحلقوم وخرج الدم، وأمّا حيث وردت هذه الشرطية بشكل تامّ وبنحو جملة مستقلّة فظاهرها عندئذٍ بيان الضابطة الكلية وأنّ الذبح بالحجر والعود أو غيرهما لا خصوصية فيه، وإنّما الميزان أن يتحقّق قطع الحلقوم وخروج الدم المتعارف، الأمر الثابت لزومه في تحقّق الذبح شرعاً، ولعلّه عرفاً أيضاً.

والمعنى نفسه مستظهر من صحيح ابن الحجّاج بدرجة أخفّ، حيث إنّ جواب الإمام عليه السلام فيه ظاهر في إعطاء الضابطة والكبرى الكلية، وهي أنّه إذا فريت الأوداج فلا بأس، فيكون ظاهر هاتين الروايتين أنّ الأمر يدور مدار فري الأوداج وخروج الدم، وفي موارد الذبح بغير الحديدة من القصب والحجر والعود يخشى عدم تحقّق ذلك، ويكون التقييد بالاضطرار إلى الذبيحة في خبر محمّد بن مسلم في الطائفة الرابعة

محمولاً على إرادة التحذير من الوقوع في محذور عدم فري الأوداج وعدم خروج الدم المتعارف، كما هو في معرض ذلك إذا لم تكن آلة الذبح حادة كالسكّين ونحوه، لا تقييد الحكم بالتذكية بذلك.

وقد وقع هذا التعبير ذاته وجاء هذا القيد نفسه في روايات ذبيحة الصبي والمرأة وأنّه لا بأس بها إذا اضطر إلى ذلك أو إذا لم يكن غيرهما أو خيف فوت الذبيحة[١٠٠]، مع أنّ المشهور لم يفهموا منها التقييد هناك، بل حملوا ذلك على الخشية من عدم قدرة الصبي أو المرأة على الذبح الصحيح وتسديده، فكذلك في المقام، فإنّ ما جاء في روايتي الشحام وابن الحجاج ـ مضافاً إلى مناسبة الحكم في نفسه ـ يوجب أن يفهم العرف من التقييد بالاضطرار أو عدم وجدان السكّين أو الحديدة هنا الخشية من عدم تحقّق الذبح الصحيح، الذي يكون بخروج الدم المتعارف وفري الأوداج، لا أنّ ذلك تقييد زائد للذبح الصحيح.

وهذا المعنى إن استظهرناه من هذه الروايات المفصّلة كانت دليلاً على هذا التفصيل، أي حمل الطائفة الناهية عن الذبح بغير الحديدة على صورة عدم تحقّق فري الأوداج أو خروج الدم أو احتمال ذلك، فإنّها مطلقة من هذه الناحية، كما تتقيّد الطائفة الثانية المجوّزة بما إذا حصل ذلك بالذبح بالقصبة والعود ونحوها.

وإن لم نجزم بالاستظهار المذكور فلا أقلّ من احتماله احتمالاً عرفياً لا يبقى معه ظهور في الروايات المفصّلة فيما ذكره المشهور، أي لا يثبت كون الاضطرار وعدم القدرة على الحديدة قيداً في الذبح الصحيح، فلعلّه من باب إحراز ما هو القيد الثابت في الذبح، وهو خروج الدم المتعارف وفري الأوداج، فلا يمكن أن نثبت بها حرمة الذبيحة بغير الحديدة إذا خرج الدم المتعارف وفريت الأوداج.

نعم، في فرض عدم تحقّق ذلك تكون الذبيحة محرّمة، وهو ثابت في نفسه بأدلّة أُخرى أيضاً، فتبقى الطائفتان الأُولى والثانية على حالهما من التعارض، وعندئذٍ

يتعيّن الجمع بينهما بتقييد الطائفة الثانية الدالّة على نفي البأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما بصورة خروج الدم وفري الأوداج بهما ؛ لأنّ هذا ثابت بأدلّة أُخرى وبنفس صحيح ابن الحجّاج ومعتبرة الشحّام ، لأنّهما تدلّان على كل حال على لزوم ذلك في حلّية الذبيحة وشرطيّته في الذبح الصحيح ، وإنّما الشكّ والإجمال في دلالتهما على قيد زائد على ذلك ، وهو كون ذلك بالحديدة لا بغيرها ، وبعد هذا التقييد تصبح الطائفة الثانية أخصّ مطلقاً من الأُولى ، فتقيّدها بصورة عدم إحراز خروج الدم وفري الأوداج تطبيقاً لمبنى انقلاب النسبة . هذا لو لم نقل بأنّ الطائفة الثانية في نفسها لا إطلاق لها لصورة عدم تحقّق فري الأوداج وخروج الدم المتعارف ، وإلّا كانت أخصّ بلا حاجة إلى مبنى انقلاب النسبة ، كما هو واضح .

والمتلخّص من مجموع ما تقدّم في هذا الأمر الرابع : أنّ ما ذهب إليه المشهور من اشتراط كون الذبح بجنس الحديد لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لأمرين :

١ ـ أنّ المراد بالحديدة في الروايات ليس جنس الحديد في قبال غيره من الأجناس ، بل القطعة الحادّة المعدّة للذبح والقطع السريع كالسكّين والسيف والشفرة سواء كان مصنوعاً من الفلز المخصوص المسمّى بالحديد أم لا ، فإنّ هذا هو المعنى العرفي واللغوي للحديد ، بل لعلّه إنّما سمّي ذلك الفلز بالحديد لصلابته وحدّته ، فلو ثبت من الروايات تفصيل في الذبح بالآلة ، فلا بدّ أن يكون بين الذبح بالحديدة بهذا المعنى وغيره ، لا بين معدن الحديد وغيره .

٢ ـ أنّ أصل التفصيل بين فرض القدرة على الحديدة وغيره في آلة الذبح لا يمكن إثباته بهذه الروايات ؛ لأنّ المستفاد منها ليس بأكثر ممّا هو ثابت بروايات أُخرى من اشتراط أن تكون كيفيّة الذبح بفري الأوداج وخروج الدم المتعارف ، وانّ تقييد الذبح بغير الحديدة فيها بصورة الاضطرار إلى الذبيحة أو عدم وجدان السكّين للتحرّز عن الوقوع في خلاف ذلك ؛ لأنّ الذبح بمثل العصا والعود والقصبة وأشباهها في معرض

ذلك ، نظير نفس التقييد الوارد في روايات ذبيحة الصبي والمرأة ، فراجع وتأمّل .

ويكفي لثبوت هذا التفصيل إجمال الروايات من هذه الناحية أيضاً ، بل مع سقوط رواية محمّد بن مسلم سنداً لا يبقى إلّا ما دلّ على التفصيل بين من يكون بحضرته سكّين ومن لا يكون ولو لم يكن مضطراً إلى أصل الذبح ، ومن الواضح أنّ مثل هذا التفصيل لا يكون بحسب مناسبات الحكم والموضوع دخيلاً في التذكية ، وإنّما هو لتسهيل الذبح وإجادته وإتقانه .

الهوامش :

(١) المائدة : ٣ .

(٢) المائدة : ٣ .

(٣) المائدة : ٤ .

(٤) الوسائل ١٦ : ٣٣٢ ، الباب ١٩ من أبواب الذبائح / ط . طهران ، المكتبة الإسلامية .

(٥) الأنعام : ١١٨ .

(٦) الوسائل ١٦ : ٣٣٨ ، باب ٢٣ من أبواب الذبائح ، ح ٥ .

(٧) المصدر السابق : ح ٧ .

(٨) المصدر السابق : ٣٥٦ ، الباب ٢٨ ، ح ١ .

(٩) المصدر السابق : ٣٢٧ ، الباب ١٥ ، ح ٦ .

(١٠) المصدر السابق : ٢٧١ ، الباب ١٣ من أبواب الصيد ، ح ١ .

(١١) المصدر السابق : ٢٧٢ ، الباب ١٥ ، ح ١ .

(١٢) المصدر السابق : ٢٨١ ، الباب ٢٢ ، ح ٢ .

(١٣) المصدر السابق : ٢٨١ ، الباب٢٢ ، ح٣ .

(١٤) البقرة : ح١ .

(١٥) الانتصار : ١٩١ ./ ط . منشورات الشريف الرضي - قم .

(١٦) الأنعام : ١١٨ - ١١٩ .

(١٧) الأنعام : ١٢١ .

(١٨) الحجّ : ٣٠ .

(١٩) الجواهر ٣٦ : ١٢٢ ، وانظر ١٢٣ ، ١٤٧ .

(٢٠) المائدة : ٤ .

(٢١) الوسائل ١٦ : ٢٦٢ ، الباب٨ من أبواب الصيد ، ح١ .

(٢٢) المصدر السابق : ٣٥٣ ، الباب٢٧ من أبواب الذبائح ، ح٣٧ .

(٢٣) المقنعة : ٥٧٩ / ط . جامعة المدرسين - قم .

(٢٤) الخلاف ٣ : ٢٥٨ ، المسألة ١٣ / ط . دار الكتب العلمية - قم .

(٢٥) السرائر ١ : ١١٠ / ط . جامعة المدرسين - قم .

(٢٦) المختلف - كتاب الذبائح .

(٢٧) المائدة : ٤ .

(٢٨) المائدة : ٣ .

(٢٩) البقرة : ١٧٢ - ١٧٣ .

(٣٠) الأنعام : ١٢١ .

(٣١) الحجّ : ٢٨ .

(٣٢) الحجّ : ٣٦ .

(٣٣) البقرة : ٢٠٠ .

(٣٤) الحجّ : ٢٨ .

(٣٥) الحجّ : ٣٤ .

(٣٦) الحجّ : ٣٠ .

(٣٧) الأنعام : ١٤٥ .

(٣٨) النحل : ١١٤ - ١١٥ .

(٣٩) الوسائل ١٦ : ٣٩٤ الباب٥ من أبواب الأطعمة والأشربة ح٦ .

(٤٠) المصدر السابق : ٣٥٦ الباب٢٨ ح١ .

(٤١) المصدر السابق : ٣٣٨ الباب٢٣ ح٧.
(٤٢) المصدر السابق : ٣٣٩ الباب٢٣ ح٨.
(٤٣) المصدر السابق : ٣٣٨ ح٥.
(٤٤) المصدر السابق : ٣٣٨ ح٦.
(٤٥) المصدر السابق : ٣٣٦ الباب٢٢ ح٢.
(٤٦) المصدر السابق : ٣٣٩ الباب٢٣ ح١١.
(٤٧) المصدر السابق : ٣٤٢ الباب٢٦ ح٢.
(٤٨) المقنعة : ٥٨٠.
(٤٩) النهاية ٥٨٣ / ط . انتشارات قدس محمّدى ـ قم .
(٥٠) الانتصار : ١٩٠.
(٥١) الوسائل ١٦ : ٣٢٤ الباب١٤ من أبواب الذبائح ح١ ـ ٢.
(٥٢) الوسائل ١٠ : ١٣٦ الباب٣٦ من أبواب الذبح من الحجّ ح١.
(٥٣) الوسائل ١٠ : ١٣٧ الباب٣٧ من أبواب الذبح من الحجّ ح١.
(٥٤) الوسائل ١٦ : ٣٢٥ الباب١٤ من أبواب الذبائح ح٣.
(٥٥) الوسائل ١٦ : ٣٢٥ الباب١٤ من أبواب الذبائح ح٥.
(٥٦) الوسائل ١٦ : ٣٢٤ الباب١٤ من أبواب الذبائح ح٢.
(٥٧) مستند الشيعة للمحقّق النراقي ٢ : ٤٥٥ المكتبة المرتضوية ـ طهران .
(٥٨) الأنعام : ١٤٥.
(٥٩) الوسائل ١٦ ، ٣٢٦ ، الباب ١٥ من أبواب الذبائح، ح٣.
(٦٠) مستدرك الوسائل ١٦ : ١٣٨ الباب١٢ من أبواب الذبائح ح٢.
(٦١) الخلاف ٣ : ٢٥٧.
(٦٢) الانتصار : ١٩٠.
(٦٣) المقنعة : ٥٨٠.
(٦٤) البقرة : ١٧.
(٦٥) مستدرك الوسائل ١٦ : ١٣٧ الباب١٢ من أبواب الذبائح ح١.
(٦٦) راجع الجواهر ٣٦ : ١١٢.
(٦٧) الوسائل ١٦ : ٣٢٤ الباب١٤ من أبواب الذبائح ،ح٤.
(٦٨) المصدر السابق : ٣٢٥ ، ح٣ ـ ٤ ـ ٥.

(٦٩) **النهاية** : ٥٣٨ .

(٧٠) **الخلاف** ٣ : ٢٤٩ .

(٧١) **المبسوط** ٦ : ٢٦٣ .

(٧٢) **الينابيع الفقهية** ٢١ : ٩٨ (المهذّب) كتاب الصيد والذباحة .

(٧٣) المصدر السابق : ١٤٥ (**الغنية**) .

(٧٤) المصدر السابق : ١٥٤ (**الوسيلة**) .

(٧٥) المصدر السابق : ٢٣٤ (**الشرائع**) .

(٧٦) المصدر السابق : ٢٤٥ (**المختصر النافع**) .

(٧٧) المصدر السابق : ٢٥٨ (**الجامع للشرائع**) .

(٧٨) المصدر السابق : ٢٧٤ (**القواعد**) .

(٧٩) المصدر السابق : ٢٩٠ (**اللمعة**) .

(٨٠) **الجواهر** ٣٦ : ٩٩ ـ ١٠٠ .

(٨١) **الوسائل** ١٦ : ٣٠٧ الباب ١ من أبواب الذبائح ح ١ .

(٨٢) المصدر السابق : ح ٢ .

(٨٣) المصدر السابق : ح ٣ .

(٨٤) الوسائل ١٦ : ٣٠٨ الباب ١ من أبواب الذبائح ح ٤ .

(٨٥) الوسائل ١٦ : ٣٠٨ الباب ٢ من أبواب الذبائح ح ١ .

(٨٦) المصدر السابق : ح ٣ .

(٨٧) راجع **سنن البيهقي** ٩ : ٢٨ ، ٢٤٥ ، **والمغني** لابن قدامة ١ : ٤٣ .

(٨٨) **الكافي** ٦ : ٢٢٧ . **التهذيب** ٩ : ٥١ .

(٨٩) **الاستبصار** ٤ : ٧٩ باب ٥١ ، ح ١ .

(٩٠) **الكافي** ٦ : ٢٢٨ ، ح ٣ .

(٩١) **التهذيب** ٩ : ٥١ . **الاستبصار** ٤ : ٨٠ باب ٥١ ، ح ٥ .

(٩٢) **الوسائل** ١٦ : ٣٠٩ الباب ٢ من أبواب الذبائح ح ٥ .

(٩٣) **الوسائل** ١٦ : ٣٠٨ الباب ٢ من أبواب الذبائح ح ٢ .

(٩٤) **الوسائل** ١٦ : ٣٠٨ الباب ٢ من أبواب الذبائح ح ٣ .

(٩٥) **الوسائل** ١٦ : ٣٠٨ الباب ٢ من أبواب الذبائح ح ١ .

(٩٦) **الوسائل** ١٦ : ٣٠٩ الباب ٢ من أبواب الذبائح ح ٤ .

(٩٧) النهاية : ٥٨٣ .

(٩٨) الينابيع الفقهية ٢١ : ٢٣٤ (شرائع الإسلام) .

(٩٩) المصدر السابق : ٢٧٤ (القواعد) .

(١٠٠) الوسائل ١٦ : ٣٣٧ الباب٢٣ من أبواب الذبائح .

التشريح في التعليم الطبي

□ آية الله محمّد المؤمن

لا ريب في أنّ التشريح قد أصبح في عصرنا الحاضر له دور أساس ومؤثّر في الدراسات الطبية، إضافة إلى أثره الملحوظ في علوم ومجالات أُخرى... أمّا ما هو موقف الفقه في هذه المسألة الهامّة؟... هذا ما حاول التوصّل إليه صاحب هذه الدراسة القيّمة، حيث أثبت - وبعد المحاكمة العلمية الدقيقة للأدلّة - أنّ ما دلّ على احترام الإنسان الميّت كالحيّ يقتضي حرمة التشريح... ثمّ رتّب على ذلك عدّة نتائج وفرّع جملة فروع.

إنّ شقّ جسد الميّت وتقطيع أعضائه لغاية تعليم طلّاب العلوم الطبّية أمر حادث أوجبه التقدّم العلمي الحديث؛ ولذلك لا يوجد التعرّض لأمثال ذلك في كلمات علمائنا الأقدمين، وإنّما تعرّض له بعض المتأخرين ممّن عاصرناهم.

نعم، قد تعرّض الأقدمون لمسألة التنكيل بالميّت ولتعلّق الدية بقطع أعضائه وشقّها.

فقال السيّد المرتضى في **الانتصار**: «وممّا انفردت به الإمامية بأنّ من قطع رأس ميّت فعليه مئة دينار لبيت المال، وخالف باقي الفقهاء في ذلك. دليلنا على

صحّة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرّر. فإذا قيل: كيف يلزمه دية وغرامة، وهو ما تلف عضو الحي؟! قلنا: لا يمتنع أن يلزمه ذلك على سبيل العقوبة؛ لأنّه مثّل بالميّت بقطع رأسه فاستحقّ العقوبة بلا خلاف، فغير ممتنع أن تكون هذه الغرامة من حيث كانت مؤلمة، وتألّمه يجري مجرى العقوبة جملتها»[1] انتهى.

وقال شيخ الطائفة في **الخلاف**: «إذا قطع رأس ميّت أو شيئاً من جوارحه ممّا يجب فيه الدية كاملة لو كان حيّاً كان عليه مئة دينار دية الجنين، وفي جميع ما يصيبه ممّا يجب فيه مقدّر وأرش من حساب المئة ما يحقّ للحي من الألف، ولم يوافقنا في ذلك أحد من الفقهاء ولم يوجبوا فيه شيئاً. وعندنا: انّه يكون ذلك للميّت يتصدّق به عنه ولا يورث ولا ينقل إلى بيت المال. دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وقد أوردناها في الكتاب الكبير»[2]، انتهى.

وقال أبو المكارم ابن زهرة في **الغنية**: «وفي قطع رأس الميت عُشر ديته، وفي قطع أعضائه بحساب ذلك، ولا يورث ذلك بل يتصدّق به عنه. كلّ ذلك بدليل الإجماع المشار إليه»[3]، انتهى.

وقال المحقّق في **الشرائع**: «المسألة الثانية: في قطع رأس الميت المسلم الحرّ مئة دينار، وفي قطع جوارحه بحساب ديته، وكذا في شجاجه وجراحه، ولا يرث وارثه منها شيئاً، بل تصرف في وجوه القرب عنه عملاً بالرواية. وقال علم الهدى ﷺ: تكون لبيت المال»[4]، انتهى.

وفي **المسالك** في التعليق على هذه المسألة: «هذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب، ومستنده أخبار كثيرة»[5]، انتهى.

وفي **الجواهر** عند شرحه للمسألة «الثانية: في قطع رأس الميّت المسلم الحرّ مئة دينار على المشهور بين الأصحاب، بل عن الخلاف والانتصار والغنية الإجماع عليه»[6]، انتهى.

وبالجملة، فمسألة تعلّق الدية بالجناية على الميّت مذكورة في كلماتهم قديماً وحديثاً، وما نقلناه نموذج منها. ومن أراد اطلاعاً ووقوفاً أكثر فليراجع.

أقول: إنّ تشريح جسد الميّت وشقّه وتقطيع أعضائه يمكن أن يتضمّن عناوين ثلاثة، ربّما يوجب كلّ منها حرمته:

العنوان الأوّل: (هتك حرمة الميّت)

فإنّ التشريح مخالف لحرمة الميّت وهتك لها، وقد دلّت أدلّة كثيرة على وجوب رعاية حرمة الميّت كالحي:

ففي صحيحة عبدالله بن سنان وخبر عبدالله بن مسكان - الذي هو أيضاً صحيح بسند الصدوق - عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل قطع رأس الميّت، قال: عليه الدية؛ لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حي»[٧].

بيان الدلالة: أنّه عليه السلام قد حكم بالدية وعلّله بتلك العلّة. والحرمة على ما في كتب اللغة والاستعمالات المتعارفة وإن كانت مستعملة في معنى الاحترام وأخذ الحريم للإنسان أو شيء آخر وفي معنى الحرمة التي هي أحد الأحكام التكليفية، إلّا أنّ المناسب لمقام التعليل المذكور إرادة الاحترام، حيث إنّ الدية عوض وجابر للجناية الواردة، فالمناسب أن تعلّل بما يحكي عن حقّ يعوَّض بها، وهو إنّما يكون بإرادة معنى الاحترام وكون الشيء ذا حريم يمنع انتهاكه، فإذا هتكه هاتك فقد تجاوز عليه وأتلف حقاً منه، فعليه أن يعطي عوضاً عنه وهو الدية. وأمّا إرادة الحرمة التكليفية فهي غير مناسبة هنا قطعاً؛ إذ الحرمة التكليفية معبّرة عن حقّ لله تعالى وطلب منه فلا يتعقّبه إلّا العصيان والحدّ أو التعزير.

وبالجملة، فلا ريب في إرادة ما لا يحلّ انتهاكه من الحرمة هنا. قال في المصباح المنير: «الحُرمة - بالضمّ - اسم من الاحترام مثل الفرقة من الافتراق»[٨]. وفي أقرب الموارد والمنجد والنهاية الأثيرية: «الحرمة ما لا يحلّ انتهاكه»[٩].

فإذا أُريد بالحرمة الاحترام فلا محالة يكون مرجع الضمير الذي أُضيفت الحرمة إليه هو الميّت. وتكون العبارة كأنّه قال: حرمة الميّت كحرمته وهو حيّ، فيدلّ على أنّ جميع الحقوق التي جعلها الشارع للإنسان زمن حياته وكانت لازمة الرعاية في حقّه فهي ثابتة له بعدما مات.

ومن المعلوم أنّ من حقوق الحيّ أن لا يتعرّض له في جسده بقطع ولا خرق ولا خدش، بل ولا حلق شعر، ويكون جميع ذلك تحت اختياره، والتجاوز على كلّ منها هتكاً لحرمته موجباً للقصاص والدية تكريماً له ورعاية لحرمته، فهكذا الأمر بعد وفاته بالنسبة لأصل ثبوت الحقّ والاحترام له مع غضّ النظر عن حدّ هذه الحرمة.

وما ذكرناه من أنّ تحريم إلحاق الأذى بالحيّ في قالب أيّ عمل كان إنّما هو من باب رعاية حقّه، وهو ـ مضافاً إلى وضوحه بنفسه ـ مستفاد من أخبار كثيرة:

منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «إنّ عندنا الجامعة. قلت: وما الجامعة؟ قال: صحيفة فيها كلّ حلال وحرام وكلّ شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش، وضرب بيده إليَّ. فقال: أتأذن يا أبا محمّد؟ قلت: جعلت فداك، إنّما أنا لك، فاصنع ماشئت، فغمزني بيده وقال: حتى أرش هذا»[10] فإنّ إقدامه عليه السلام على الاستئذان منه في مثل ذلك الغمز الخفيف فيه دلالة واضحة على أنّ تحريم مثله إنّما هو لرعاية حقّه بحيث يجوز ارتكابه مع إذنه، وليس مثل تحريم الخمر يكون حقّاً إلهيّاً محضاً.

ومنها: معتبرة إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في ما كان من جراحات الجسد انّ فيها القصاص أو يقبل المجروح دية الجراحة فيعطاها»[11] فإنّ جعل أمر القصاص إلى المجروح وسقوطه بقبوله للدية دليل صريح على ما ذكرنا.

ومثلها، بل أوضح منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن السن والذراع يكسران عمداً لهما أرش أو قود؟ فقال عليه السلام: قود. قال: قلت: فإن أضعفوا الدية؟ قال عليه السلام: إن أرضوه بما شاء فهو له»[١٢]، فإنّه قد زاد فيها أنّ معيار سقوط القصاص إنّما هو رضاية المجنيّ عليه وإن كان بإعطاء أضعاف الدية الشرعية.

بل قد ورد نظير هذه الأخبار في باب قتل العمد، ففوّض اختيار القود والانتقال إلى الدية أو أكثر منها أو أقلّ إلى أولياء الدم الذين هم ورثة المقتول، فهو حقّ انتقل إليهم من ميّتهم، مثل صحيحة عبدالله بن سنان قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «من قتل مؤمناً متعمّداً قيد منه إلّا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية وأحبّ ذلك القاتل فالدية»[١٣].. الحديث.

وما رواه يونس بإسناد معتبر عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من قتل مؤمناً متعمّداً فإنّه يقاد به إلّا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية أو يتراضوا بأكثر من الدية أو أقلّ من الدية فإن فعلوا ذلك بينهم جاز»[١٤].. الحديث.

وبالجملة، لا ريب في أنّ تحريم إيراد أنواع الأذى على الحيّ إنّما هو بمعيار أنّ كلّ أحد له حرمة يمنع معها التعرّض له بشيء، وأنّ الله تعالى أوجب رعاية حقّه وجعل له حرمة لازمة الرعاية حتى في مثل الخدش والغمز والضرب، والتعرّض لذكر الأحاديث الدالّة عليه من قبيل توضيح الواضحات. فإذا مات فقد حرم التعرّض لبدنه بجميع ما كان التعرّض له به حراماً في حياته، فإنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حي، على ما نطقت به الأخبار التي مرّ نموذج منها، فراجع. فهذه الطائفة من الأخبار تامّة الدلالة على حرمة خرق بدن الميّت وتقطيع جسده وأعضائه.

العنوان الثاني: (التمثيل)

فإنّه يمكن أن يقال: إنّ كلّاً من خرق الجسد وتقطيع الأعضاء تمثيل به، وهو

حرام. ففي صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا بعث سرية دعا بأميرها فأجلسه إلى جنبه وأجلس أصحابه بين يديه ثمّ قال: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله صلى الله عليه وآله لا تغدروا ولا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تقطعوا شجرة، إلّا أن تضطرّوا إليها، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة...»[١٥] الحديث.

وفي خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا بعث أميراً على سرية أمره بتقوى الله عزّ وجلّ في خاصة نفسه، ثمّ في أصحابه عامّة، ثمّ يقول: اغزُ بسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، ولا تغدروا ولا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا وليداً ولا متبتّلاً في شاهق...»[١٦].

وفي وصية أمير المؤمنين عليه السلام للحسنين عليهما السلام لما ضربه ابن ملجم (لعنه الله): «انظروا إذا أنا متّ من ضربته هذه، فاضربوه ضربة بضربة لا تمثّلوا بالرجل، فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور»[١٧].

إلى غير ذلك من الأخبار، فهذه الروايات - التي فيها صحيحة السند - تضمّنت النهي عن التمثيل بالكفّار الحربيّين، والنهي دليل على الحرمة، فإذا حرم في الكافر لكان في المسلم أيضاً حراماً قطعاً، وليس التمثيل إلّا قطع بعض الأعضاء كالأُذن والأنف والرجل واليد. هذا.

إلّا أنّ لقائل أن يمنع صدق التمثيل على مجرّد شقّ الجسد وخرقه أو قطع أعضاء البدن، بل الظاهر أنّ التمثيل هو ما كان من القطع بغاية التنكيل والتعذيب، بحيث يصير عبرة لغيره.

ففي المصباح: «مثّلت بالقتيل مثلاً - من بابي قتل وضرب - إذا جدعته وظهر آثار فعلك عليه تنكيلاً، والتشديد مبالغة، والاسم المثلة وزان غرفة،

والمَثُلة بفتح الميم وضمّ الثاء ـ العقوبة »[١٨]. وفيه: « جدعت الأنف جدعاً ـ من باب نفع قطعته، وكذا الأُذن واليد والشفة »[١٩].

وفيه أيضاً: « نكل من ينكل ـ من باب قتل ـ ونكلته قبيحة: أصابه بنازلة، ونكّل به بالتشديد، والاسم النكال »[٢٠].

وفي المنجد «مثل ـ مثلاً مثلة ـ بالرجل: نكّل. بالقتيل: جدعه وظهرت آثار فعله عليه تنكيلاً». وفيه: « نكّل به: صنع به صنيعاً يحذّر غيره ويجعله عبرة له»[٢١].

وعليه، فشق الجسد أو قطع العضو إذا كان لغاية عقلائية ـ كما في ما نحن فيه ـ ليس مصداقاً لعنوان التمثيل، كما هو واضح.

العنوان الثالث: (استلزامه تأخير الدفن)

فإنّ تشريح جسد الميّت وأعضائه يستلزم عادة تأخير دفنه، مع أنّ الدفن واجب، وتأخيره زمناً طويلاً غير جائز.

أمّا وجوب الدفن فلعلّه من الضروريات، ويدلّ عليه من الروايات:

موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: « سألته عن السقط إذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن؟ قال: نعم، كل ذلك يجب عليه إذا استوى »[٢٢].

وصحيحة علي بن جعفر انّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليهما السلام « عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به؟ قال: يغسّل ويكفّن ويصلّى عليه ويدفن »[٢٣] رواها المشايخ الثلاثة قدس سرهم[٢٤].

ومثلها بعينها صحيحة خالد بن ماد القلانسي[٢٥]، فإنّه عليه السلام عبّر عن وجوب الدفن بجملة إخبارية ظهورها في الوجوب ممّا لا ينكر.

كما يدلّ عليه في خصوص قِطع جسد الميّت ما رواه إسحاق بن عمّار عن الصادق عن أبيه عليه السلام «انّ علياً عليه السلام وجد قطعاً من ميّت فجمعت ثمّ صلّى عليها ثمّ دفنت»[٢٦] فإنّ نقل فعل أمير المؤمنين عليه السلام في مقام بيان الحكم ظاهر في إرادة بيان أنّ قِطَع بدن الميّت بحكم الكلّ في وجوب دفنها، فتأمّل.

وفي مرسل البرقي عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا وجد الرجل قتيلاً فإن وجد له عضو تامّ صلّي عليه ودفن، وإن لم يوجد له عضو تام لم يصلِّ عليه ودفن»[٢٧] وظهوره في وجوب دفن العضو تامّاً وناقصاً واضح. هذا بالنسبة إلى أصل وجوب الدفن.

وامّا عدم جواز تأخيره فربّما يستدلّ له بالأخبار الواردة في الحثّ على تعجيل تجهيز الميّت.

ففي خبر جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا معشر الناس لا ألفينّ (ألفين) رجلاً مات له ميّت ليلاً فانتظر به الصبح، ولا رجلاً مات له ميّت نهاراً فانتظر به الليل، لا تنظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها، عجّلوا بهم إلى مضاجعهم يرحمكم الله. قال الناس: وأنت يا رسول الله يرحمك الله»[٢٨].

وفي خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا مات الميّت أوّل النهار فلا يقيل إلّا في قبره»[٢٩].

وفي خبر عيص عن أبي عبدالله عن أبيه عليه السلام قال: «إذا مات الميّت فخذ في جهازه وعجّله»[٣٠].

إلى غير ذلك من الأخبار التي حثّت على التعجيل في جهاز الميّت، وظاهرها بنفسها وجوبه، ولو حملت على التعجيل عرفاً لما كان ينبغي الريب في أنّ تأخير دفنه أياماً عديدة منافٍ له.

إلّا أن يقال: إنّ سندها ضعيف بالإرسال والاشتمال على المجاهيل أو الضعاف، مضافاً إلى أنّه قد روى الصدوق مرسلاً في من لا يحضره الفقيه، فقال: قال رسول الله ﷺ: «كرامة الميّت تعجيله»[٣١] فهو يدلّ على أنّ التعجيل إنّما استحبّ وأُمر به لمكان انّه كرامة للميّت، فلا محالة يكون حدّ الوجوب ما ينافي كرامته ويكون إهانة له، وبعبارة أُخرى: إنّ تكريم المؤمن ليس بإطلاقه واجباً، وإنّما اللازم أن لا يهان ولا يستخفّ به، فالتعجيل لمّا كان تكريماً محضاً، فهو مستحبّ غير واجب. نعم، إذا أوجب التأخير إهانة له كان حراماً، فضمّ هذه المرسلة ـ التي أسندها الصدوق إلى رسول الله ﷺ جزماً، ولا يقصر سندها عن الأخبار الأُخر ـ إليها يصير قرينة على أنّ التعجيل ما لم يؤدّ تركه إلى الإهانة مستحب ليس إلّا، فهي قرينة على إرادة الاستحباب من هذه الأخبار، وإذا أدّى إلى الإهانة كان حراماً بلا شبهة، فإنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حي. فالحاصل: أنّ التعجيل بما هو تعجيل مندوب، والمحرّم هو الإهانة، والله العالم.

فقد تحصّل أنّ المعتمد في القول بحرمة خرق جسد الميّت وشقّه وتقطيع أعضائه هي الطائفة الأُولى من الأدلّة، وانّ هذه الحرمة إنّما هي لمكان الاحترام المشروع له حال حياته، وانّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حيّ.

وبعد ذلك يقع الكلام في فروع:

الفرع الأوّل:

إذا كان خرق الجسد لغرض أهمّ من حفظ هذه الحرمة للميّت، كما إذا توقّف حفظ حياة حيّ عليه، فمقتضى قاعدة باب التزاحم جوازه حينئذٍ، بل وجوبه، ويدلّ عليه أيضاً:

صحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن المرأة تموت وولدها في بطنها يتحرّك. قال: يشقّ عن الولد»[٣٢] وظاهرها ـ كما ترى ـ

وجوب الشقّ وإخراج الولد.

ومثلها مرسل بن أبي عمير وخبر علي بن أبي حمزة وموثقة محمّد بن مسلم وغيرها(٣٣).

وفي خبر وهب بن وهب - رواه الكليني والشيخ ﷺ - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرّك فيتخوّف عليه فشقّ بطنها وأخرج الولد. وقال في المرأة يموت ولدها في بطنها فيتخوّف عليها قال: لا بأس أن يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه إذا لم ترفق به النساء». وفي اللفظ اختلاف لا يضرّ بالمعنى ونقلناه عن الكافي(٣٤).

ومورد الأخبار - كما ترى - موت الحامل دون الحمل وبالعكس. وهو أحد مصاديق باب التزاحم.

وعليه، فلو توقّف كشف مرض يوجب الموت وعلاجه على شقّ بدن ميّت مات عقيب الابتلاء به، لكان شقّ جسده جائزاً لكي يتّضح حقيقة هذا المرض ويعالج غيره ممّن هو مبتلى به كما لا يخفى.

الفرع الثاني:

إذا أوصى إنسان بأن يكون جسده تحت تصرّف المراكز العلمية لكي يشقّ أو يقطع أعضاؤه ويستفيد منه طلبة الطبّ في ازدياد معلوماتهم الطبية وارتقائها، فالظاهر جواز الوصية ووجوب العمل بها؛ وذلك لما عرفت أنّ سرّ حرمة الشقّ أو التقطيع هو أنّ الشارع الأقدس راعى حقّ الميّت وأوجب حرمته فجعلها كحرمته وهو حيّ، ومن الواضح أنّ للإنسان في حال حياته أن يفعل ببدنه ما يشاء إذا كان له مصلحة مرعية ولم يرد نهي عنه شرعاً، والنهي إنّما ورد عن قتل نفسه، وأمّا ما دونه فلا دليل على حرمته إلّا مثل قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار» بناءً على شموله للإضرار بنفسه أو غير ذلك. وقد حقّقنا - في البحث عن مفهوم الضرر -

أنّه لا يصدق إذا كان في تحمّل النقص المالي أو البدني غاية عقلائية يعوّض بها ذلك النقص، فكما أنّ له أن يفعل ببدنه ما دون القتل في حياته فكذلك يجوز له أن يوصي به بالنسبة لما بعد وفاته؛ وذلك أنّ أدلّة الوصية توصل حياته بموته، وتوسّع دائرة اختياراته المشروعة لما بعد وفاته، فمن مثل قول الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام: «الوصية حقّ، وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وآله، فينبغي للمسلم أن يوصي»[٣٥] يفهم العرف أنّ ما كان للإنسان أن يفعله من التصرّفات والحقوق غير المشروطة بالمباشرة فله أن يوصي بأن تفعل بعد وفاته، فأدلّة الوصية تعميم لاختياراته وتوسعة لها إلى ما بعد الممات.

إن قلت: إنّ شقّ جسد الميّت وتقطيع أعضائه إهانة له وإذلال، وقد ورد النهي عن إذلال النفس في زمن الحياة، فلا محالة ليس له الوصية به بعد الوفاة. والدليل على حرمة الإذلال أخبار معتبرة مستفيضة: ففي موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه»[٣٦]، وفي موثقة سماعة قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلى المؤمن أُموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أمَا تسمع لقول الله عزّ وجلّ: **وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ**»[٣٧] الحديث، إلى غير ذلك.

قلت: لا نسلّم كون الشقّ والتقطيع المذكورين إذا كانا عن وصية منه وإذن إذلالاً. نعم، لو فعل به شيء منهما قهراً عليه وظلماً ولم يمكنه الدفاع عن نفسه لكان صدق الإذلال والذلّة غير بعيد، وأمّا إذا كان عن إذن منه فلا يصدق عليه الإذلال، بل كما ينقل عن بعض علماء الطبّ وأساتذته.

الفرع الثالث:

لا ريب في أنّ القدر المتيقّن في ما ذكرنا من حرمة الشقّ والتقطيع لبدن الميّت هو المسلم، وأمّا الكفّار ففي «تحرير الوسيلة» لسيّدنا الأُستاذ الإمام الخميني (قدّس سرّه الشريف): «لا يجوز تشريح الميّت المسلم، فلو فعل ذلك

ففي قطع رأسه وجوارحه دية ذكرناها في الديات، وأمّا غير المسلم فيجوز ذمّياً كان أو غيره ولا دية ولا إثم فيه»[٣٨]. وفي مستحدثات المسائل من منهاج الصالحين للسيّد العلّامة الخوئي ﷺ: «لا يجوز تشريح بدن الميّت المسلم، فلو فعل لزمته الدية على تفصيل ذكرناه في كتاب الديات... يجوز تشريح بدن الميّت الكافر بأقسامه، وكذا إذا كان إسلامه مشكوكاً فيه، بلا فرق في ذلك بين البلاد الإسلامية وغيرها»[٣٩].

إلّا أنّ لقائل أن يقول: إنّ المستفاد من الأدلّة أنّ لكفّار أهل الذمّة حرمة ما داموا على شرائط الذمّة، والأخبار الدالّة على احترام الميّت مطلقة تعمّ المسلم والكافر، ولازمها عدم جواز فعل الشقّ والتقطيع بالنسبة للميّت الذمّي من الكفّار أيضاً.

أمّا ما يدلّ على أنّ لأهل الذمّة حرمة فطائفتان:

الطائفة الأُولى: ما يدلّ على رفع اليد عنهم والكفّ عن قتالهم إذا قبلوا الجزية وأعطوها:

فمنها قوله تعالى: ﴿ **قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ الجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** ﴾[٤٠] فالآية كالصريحة في أنّ القتال ينتهي إذا أعطوا الجزية، ويكفّ عنهم حينئذٍ، وظاهره أنّهم بعد ذلك كسائر الناس المسلمين لا يتعرّض لهم بشيء، وهو عبارة أُخرى عن ثبوت الحرمة لهم كغيرهم من الناس.

وفي خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إنّ النبيّ ﷺ كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله ﷻ في خاصّة نفسه ثمّ في أصحابه عامّة ثمّ يقول ... وإذا لقيتم عدوّاً للمسلمين فادعوهم إلى إحدى ثلاث، فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم وكفّوا عنهم... إلى أن قال - بعد الأمر بالدعوة إلى

الإسلام والهجرة -: فإن أبوا هاتين فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن أعطوا الجزية فاقبل منهم وكفّ عنهم»[٤١] الحديث. وكيفية الاستدلال به يعلم ممّا ذكرناه في الآية.

وفي خبر حفص بن غياث (في حديث) انّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن النساء كيف سقطت الجزية عنهنّ ورفعت عنهنّ قال: فقال: «لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب إلّا أن يقاتلن فإن قاتلن [قاتلت خل] أيضاً فأمسك عنها ما أمكنك ولم تخف خللاً [حالا خل]، فلمّا نهى عن قتلهنّ في دار الحرب كان ذلك في دار الإسلام أولى. ولو امتنعت أن تؤدّي الجزية لم يمكن قتلها فلمّا لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها، ولو امتنع الرجال أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلّت دماؤهم وقتلهم؛ لأنّ قتل الرجال مباح في دار الشرك. وكذلك المقعد من أهل الذمّة والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية»[٤٢] فالخبر قد دلّ على حرمة دماء الطوائف المذكورة من أهل الذمّة مطلقاً، وعلى حرمة دماء غيرهم من الرجال إذا لم ينقضوا عهد الذمّة، وحرمة دمائهم عبارة أُخرى عن أنّهم محترمون وأنّ لهم حرمة في لواء الإسلام. ومع هذه الحرمة فلا يشكّ أحد في أنّه لا يجوز لأحد من المسلمين التعرّض لهم حتى بمثل الإيذاء، فضلاً عن الجرح أو القتل.

ومن هذا القبيل ما ورد في مرسل محمّد بن أبي حمزة انّه «مرّ شيخ مكفوف كبير يسأل فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ما هذا؟ قالوا يا أمير المؤمنين: نصراني، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه! انفقوا عليه من بيت المال»[٤٣].

وفي صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «ما حدّ الجزية على أهل الكتاب؟ وهل عليهم في ذلك شيء موظّف لا ينبغي أن يجوز إلى غيره؟ فقال: ذلك إلى الإمام يأخذ من كلّ إنسان منهم ما شاء على قدر ماله وما يطيق، إنّما هم

قوم فدوا أنفسهم من أن يستعبدوا أو يقتلوا، فالجزية تؤخذ منهم على قدر ما يطيقون، له أن يأخذهم به حتى يسلموا»[٤٤] الحديث.

وفي صحيحة محمّد بن مسلم قال: «سألته عن أهل الذمّة ماذا عليهم ممّا يحقنون به دماءهم وأموالهم؟ قال: الخراج، وإن أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم، وإن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم»[٤٥]. فهاتان الصحيحتان وإن تعرّضتا لحكم دمائهم وأموالهم بالصراحة، إلّا أنّ المفهوم منهما عرفاً ـ كما في غيرهما ممّا قد مرّ ـ أنّ لأهل الكتاب بعد أداء الجزية حقّ الحياة في دار الإسلام كما لأهل الإسلام، فلا يجوز لأحد من المسلمين التعرّض لهم بإيذاء ولا ضرب ولا جرح.

فهذه الطائفة الأُولى من الأدلّة قد دلّت بوضوح على ثبوت الحرمة لأهل الذمّة من أهل الكتاب.

الطائفة الثانية: ما يدلّ على حرمة قتلهم والجناية عليهم، وتعلّق الدية بل القصاص بالجناية عليهم:

فمنها موثقة سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مسلم قتل ذميّاً فقال: «هذا شيء شديد لا يحتمله الناس، فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل أهل السواد وعن قتل الذمّي. ثمّ قال: لو أنّ مسلماً غضب على ذمّي فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدّي إلى أهله ثمانمئة درهم إذن يكثر القتل في الذمّيين، ومن قتل ذمّياً ظلماً فإنّه ليحرم على المسلم أن يقتل ذمّياً حراماً ما آمن بالجزية وأدّاها ولم يجحدها»[٤٦].

ودلالتها على حرمة قتل الذمّي ما دام يؤدّي الجزية ويعمل بمقتضى عقد الذمّة واضحة، بل إنّ دلالتها على تعلّق الدية بقتله ظلماً أيضاً واضحة، وتدلّ أيضاً على أنّ دية الذمّي إذا كان قتله عمداً وظلماً مثل دية المسلم، ولا محالة

تختصّ دية الثمانمئة بشبه العمد والخطأ.

إلّا أنّ الأصحاب لم يعملوا بهذا الحكم الأخير، وهو موافق لقول جمع من الجمهور[٤٧]، فيحمل على التقية بعد معارضتها لغيرها من أخبار كثيرة عليها العمل، لكنّه لا ينافي حجّيتها في سائر ما تضمّنته كما لا يخفى، فتدلّ على حرمة قتل الذمّي وعلى وجوب أداء ديته إلى أهله، والدية لا محالة إذعان بحرمة المقتول.

ومنها أخبار كثيرة تدلّ على أنّ دية الذمّي ثمانمئة درهم، ففي صحيحة ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «دية اليهودي والنصراني والمجوسي ثمانمئة درهم»[٤٨].

ومنها ما تدلّ على أنّ دية أعضاء الذمّي تقدّر بنسبة دية العضو إلى كلّ الدية كما في المسلم، ففي رواية صحيحة إلى محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يقاد مسلم بذمي في القتل ولا في الجراحات، ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمي على قدر دية الذمّي ثمانمئة درهم»[٤٩].

ومن هذه الأخبار صحيحة بريد العجلي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل مسلم فقأ عين نصراني فقال: «إنّ دية عين النصراني أربعمئة درهم»[٥٠] والأربعمئة نصف كلّ ديته، وهي بهذه النسبة في المسلم أيضاً.

ومنها خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام «انّه قضى في جنين اليهودية والنصرانية والمجوسية عُشر دية أُمّه»[٥١] وقد ورد في جنين المسلمة أنّه مئة دينار[٥٢]، وهي عُشر ألف دينار دية المسلم.

ومن أخبار الباب موثقة إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء إذا غشوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم؟ قال: لا، إلّا أن يكون متعوّداً لقتلهم. قال:

وسألته عن المسلم هل يقتل بأهل الذمّة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: لا، إلّا أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم، فيقتل وهو صاغرهم»[٥٣] فمفهوم صدر الموثقة عدم جواز قتلهم إذا لم يغشوا المسلمين ولم يظهروا عداوة لهم، وصريح ذيلها أنّ المسلم يقتل قصاصاً إذا اعتاد قتلهم، ونحوها غيرها؛ فراجع أبواب القصاص والديات.

فهاتان الطائفتان دلّتا على ثبوت الحرمة لأهل الذمّة وأهل الكتاب وإن لم تكن هذه الحرمة على حدّ حرمة المسلمين، فإذا انضمّتا إلى الأخبار المعتبرة الدالّة على أنّ حرمة الميّت كحرمة الحيّ، استفيد منها حرمة التعرّض لميّت أهل الذمّة كما يحرم التعرّض للأحياء منهم.

ودعوى انصراف هذه الأخبار إلى الميّت المسلم ممنوعة؛ لعدم الشاهد عليها، فانظر إلى صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل قطع رأس الميّت قال عليه السلام: «لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حيّ»[٥٤] فبأيّ دليل وشاهد يدّعى انصرافه؟! فقد سأل عن قطع رأس الميّت، والسؤال عامّ لكلّ ميّت، وكون الميّت المسلم في معرض ابتلاء أكثر لا يوجب انصرافاً، لا سيّما في موضوع سؤال نادر، وأجاب عليه السلام بأنّه عليه الدية، فدية كلّ أحد بحسبه، وعلّله بأنّ حرمته ميّتاً كحرمته حيّاً، وهو أيضاً تعليل عام ينصرف في كلّ مورد إلى ما يناسبه.

إن قلت: قد روى عمّار بن موسى بسند معتبر عن أبي عبدالله عليه السلام انّه سئل عن النصراني يكون في السفر، وهو مع المسلمين فيموت؟ قال: «لا يغسّله مسلم ولا كرامة، ولا يدفنه، ولا يقوم على قبره، وإن كان أباه»[٥٥] وقد دلّ على عدم رجحان تجهيز النصراني الذي من أهل الذمّة وزاد عليه بقوله «ولا كرامة» الدالّ على نفي الاحترام عن ميّتهم، فهذا الموثق كالمخصّص لعموم مثل صحيحة عبدالله بن سنان إذا سلّمنا عدم انصرافها.

قلت: إنّ حقّ التجهيز للميّت حقّ يثبت لخصوص الميّت، وليس حقّاً ثابتاً للحيّ حتى يثبت بمثل صحيحة ابن سنان للميّت، فليس في مجرّد نفي رجحانه دليل على تخصيص عموم الصحيحة.

وأمّا قوله «ولا كرامة» فالظاهر أنّ المراد به أنّ المروءة والكرم الجبلّي للمسلم لا ينبغي أن يجرّه إلى القيام بتجهيز الكافر، فهو نظير قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ ﴾[٥٦]، وليس ظاهراً في نفي الحرمة عن الميّت الذمّي.

فالمتحصّل انّ مقتضى الأخبار الواردة في الأبواب المتفرّقة ثبوت الحرمة للميّت من كفّار أهل الذمّة كما قد ثبتت حرمة الأحياء منهم، إذن فلا يستقيم ما أفتى به السيّدان العلمان.

هذا غاية ما أمكننا من بيان ثبوت الاحترام للميّت من أهل الذمّة.

وبعد ذلك كلّه، فلا يبعد أن يقال: إنّ غاية المستفاد من الطائفتين المذكورتين إنّ لأهل الذمّة ـ الذين يعيشون تحت لواء الإسلام؟ ملتزمين بشرائط الذمّة ـ هذه الأحكام وتلك الحقوق. وأمّا انّ ملاك هذه الحقوق ومنشأها هل هي حرمة أهل الذمّة، أم انّ منشأها حرمة ذمّة الإسلام فلا دلالة لهما على شيء من ذلك، بل إنّ من كان منهم محكوماً بأن يقاتَل ويُقتل فلا حرمة له في نفسه إلّا أنّ الدولة الإسلامية حينما تأذن لهم بأن يعيشوا في البلاد الإسلامية على أن يلتزموا بشرائط الذمّة، فنفس هذا الإذن المبني على رعاية مصالح خطيرة أوجب أن يعامل معهم تلك المعاملات، فالحرمة حرمة ذمّة الإسلام، وهي تجري في كلّ مورد أعطى الإسلام وأولياء أُمور المسلمين أمناً وذمّة لأحد حتى ولو كان كافراً حربياً مشركاً، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُواْ المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾[٥٧] فقد ورد الأمر بقتلهم

وأخذهم أخذاً شديداً ومتابعتهم والتأكيد على ذلك، ولكن مع ذلك كلّه، قال تبارك وتعالى في الآية التالية: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾[58] فأمر نبيّه ﷺ بأن يؤمن المستأمن ويجير المستجير، وإن كان كافراً مشركاً واجب القتل، فيعطي له الأمان إلى أن يبلغ مأمنه ومأواه. ومن الواضح أنّه ما دام في هذا الأمن الإسلامي فلا يجوز لأحد أن يتعرّض له بإيذاء فضلاً عن جرح أو قتل، ولا يبعد ثبوت الدية على من أصابه بما يوجبها.

إلّا أنّ كلّ ذلك ليس لأجل أنّ للمشرك حرمة في الإسلام، بل إنّما هو لأجل أنّه أُعطي الأمان، فهذا كلّه حرمة الإسلام وتكريم لأمان الإسلام. وحينئذٍ فأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس الذين يعيشون في ظلّ دولة الإسلام وتحت لوائه ليس لهم حرمة بما هم أهل لكتاب، بل بما انّهم في ذمّة الإسلام وحماه، وإلّا فهم مكلّفون بإعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، فقد كتب عليهم الصَّغار رحمة لهم لكي يجدوا ذلّاً فيدخلوا في عزّ الإسلام.

وممّا يدلّ على أنّ لا حرمة للكفّار ما ورد عنهم عليهم السلام مستفيضاً في مقام بيان مشاركة الإيمان للإسلام من قولهم عليهم السلام: «الإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء»[59]، فالإسلام هو الموجب لحقن الدم، فالكافر ليس - بما هو كافر - محقون الدم، فضلاً عن أن يكون له حرمة أزيد من ذلك.

وعليه، فلا مجال للاستدلال لاحترامهم بمثل قولهم عليهم السلام: «في رجل قطع رأس الميّت قال: عليه الدية؛ لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حي»، فإنّه يدلّ على انجرار الحرمة الثابتة للميّت حال حياته إلى ما بعد وفاته، ولا محالة يختصّ مورده بمن كان له في حال الحياة حرمة، وأمّا من لم يثبت له حرمة حال الحياة فقهراً ليس مشمولاً للعموم المذكور، بل أنت تعلم أنّ الشكّ هنا في أنّ الحرمة الواردة في أهل الذمّة هي حرمة الإسلام أو حرمة لهم كي يكون قبول شرائط الذمّة كحيثية تعليلية لثبوت هذه الاحترامات لأهل الذمّة أنفسهم، ومجرّد الشكّ كافٍ في

عدم إمكان الاستدلال بهذه الروايات على ثبوت الحرمة لهم؛ فإنّه من قبيل الاستدلال بالعام في الشبهة المفهومية.

هذا كلّه في أهل الذمّة من أهل الكتاب. وأمّا الحربيون منهم وسائر أنواع الكفّار الذين لا يصحّ عقد الذمّة معهم، فعدم ثبوت الحرمة لميّتهم واضح.

كما أنّ ممّا ذكرنا يظهر حال المستأمنين الذين أعطتهم الحكومة الإسلامية الأمان في البلاد الإسلامية، فإنّ حرمة أشخاصهم بأنفسهم غير ثابتة، وإنّما الحرمة لأمان الإسلام الذي أعطاه لهم ولي المسلمين، ولا يقتضي أزيد من المماشاة معهم حال حياتهم لا بعد موتهم، فلا دليل على لزوم مراعاة الحرمة لهم ولأجسادهم.

فتحصّل أنّ الكفّار مطلقاً لا دليل على حرمة تشريح أجسادهم وتقطيعها للأغراض الطبية وغيرها. نعم، لو وقع عقد خاصّ بين ولي أمر المسلمين وزعماء الكفر على أن لا يتعرّضوا لأجساد الموتى من الكفّار، فهذا العقد عقد محترم يجب الوفاء به بحكم عموم قوله تعالى: ﴿ أَوْفُواْ بِالعُقُودِ ﴾[٦٠] كما لا يخفى.

الفرع الرابع:

إذا اندرست القبور وخربت أو أُخربت وظهر منها عظام الموتى المسلمين، فهل يجوز الانتفاع بها في التعليم؟

المحكي في بعض الاستفتاءات عن بعض أجلّة العصر (دام ظلّه) جوازه؛ ولعلّه لانصراف أدلّة إثبات الحرمة للميّت عن مثلها.

لكن لقائل أن يمنع الانصراف ويستند إلى عموم قولهم عليهم السلام «إنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حيّ» فما دام العظم على هيئته يعدّ عضواً من أعضاء هذا المسلم فالتعرّض له إهانة لصاحبه، ووجوب احترامه يقتضي عدم التعرّض له،

كما انّ إطلاق أدلّة وجوب دفن الأعضاء والعظام يدلّ على وجوب دفنها ودفن الميّت، كما عرفت أنّ ذلك مرتبة من تكريمه قد أوجبها الشارع.

وربّما يؤيّد دعوى الإطلاق ما ورد في الأخبار من وجوب دفن شعر الميّت وظفره وأمثالهما إذا بانت منه، ففي الصحيح المروي عن الكافي والتهذيب عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يمسّ عن الميّت شعر ولا ظفر، وإن سقط منه شيء فاجعله في كفنه»[٦١] فإيجاب دفن هذه الأشياء الحقيرة معه دليل على عظم الحرمة الواجبة الرعاية فيه، وعلى عدم انصراف العمومات والمطلقات عن مثل العظام، والله العالم.

الفرع الخامس:

هل الجنين الميّت بحكم مَن مات من الأحياء، فلا يحقّ شقّ جسده ولا تقطيع أعضائه، بل ولا حفظه في قارورة مملوءة بالكحول وعدم دفنه؟

لا يبعد أن يقال: إنّ كلّ ما منعه الشرع بالنسبة للإنسان وهو حيّ - ولو كان في أدنى مراتب الحياة - فهو رعاية حقّ له وتكريم له، فإذا حرّم الشارع الأقدس شرب دواء يوجب إسقاط النطفة.

كما في صحيحة رفاعة بن موسى النخّاس قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أشتري الجارية فربّما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقى دواء لذلك فتطمث من يومها أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال لي: لا تفعل ذلك، فقلت له: إنّه إنّما ارتفع طمثها منها شهراً، ولو كان ذلك من حبل إنّما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل، فقال لي: إنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثمّ إلى مضغة ثمّ إلى ما شاء الله، وانّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»[٦٢]. فتراه عليه السلام قد منع عن شرب الدواء لمن احتملت الحمل وليس ذلك

إلّا رعاية لحقّ مَن يتكوّن من هذه النطفة، فللإنسان حقّ يجب رعايته من ابتداء انعقاد نطفته، فالنطفة المنعقدة من الإنسان محترمة لا يجوز الإقدام على عمل يمنع نموّها وبلوغها إلى مرتبة الإنسانية الكاملة.

فلو فرض انّ عملاً لا يوجب إعدامها بالمرّة إلّا أنّه يوجب ورود نقص عليها وعلى الأعضاء التي ستنشأ منها، فلا ريب في أنّ المستفاد من مثل الحديث عدم جواز الإقدام عليه؛ لأنّ لها حقّاً واجب الرعاية. وحينئذٍ فإذا سقط الجنين فالتعرّض له وأخذ بعض أجزائه أو أعضائه تعرّض لما كان حيُّه ذا حرمة واجبة المراعاة في الشريعة، وقد قالوا عليهم السلام: «إنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حي» مضافاً إلى ما ورد في وجوب دفنه، ففي موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن السقط إذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن؟ قال: «نعم، كلّ ذلك يجب عليه إذا استوى»[٦٣] فالمستفاد من السؤال هو السؤال عن مساواته في الأحكام المذكورة للأحياء، والمستفاد من الجواب إثبات ذلك. فلا يجوز حفظ الجنين في القارورة وتأخير دفنه كما لا يجوز في سائر الأموات.

وبالجملة، فالدليل على عدم الجواز هو إطلاق قولهم عليهم السلام: «إنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حي»، مضافاً إلى ما يدلّ من الأخبار الخاصّة في مسألة وجوب دفنه كما في غيره من الأموات.

ودلالة الإطلاق على حكم الجنين المستوي الخلقة غير بعيدة، وعلى غيره على عهدة مدّعيها، فتدبّر.

الفرع السادس:

هل يجوز شقّ الجسد لكشف الجرم؟ كما لو قتل إنسان برصاص سلاح أحد شخصين مختلفي السلاح وبقيت الرصاصة في جسد المقتول، فلو شقّ جسده وأُخرجت الرصاصة لعلم القاتل.

لا يبعد أن يقال: تارة يعلم أنّه لو شقّ الجسد لانكشف الجرم واتضّح الواقع كما في المثال، وأُخرى يحتمل ذلك.

أمّا في الحالة الأُولى فحيث إنّ انكشاف الواقع موجب لاستحقاق أولياء الدم حقّ القصاص من قاتل مورّثهم، فإذا طلبوه وكان ذلك ممكناً للحاكم فمراعاة حقّهم هذا مزاحمة بمراعاة حرمة الميّت، وإن لم نقل إنّ قتل قاتله أيضاً رعاية حرمة أُخرى له فلا أقلّ من أنّ الحقّين هنا متزاحمان، فلو لم يثبت أقوائية ملاك حرمة الشقّ واحتمل تساويهما لجاز الإقدام على تشريحه فضلاً عمّا لو علم أقوائية ملاك حقّ أولياء الدم. وأمّا في الحالة الثانية فالظاهر انّه لا يجوز ارتكاب حرام مسلّم لمجرّد احتمال إحياء حقّ، فتدبّر.

الفرع السابع:

هل يجوز شقّ الجسد لملاحظة حال الحمل الذي مات مع أُمّه في بطنها حتى ينكشف ذكوريّته أو أُنثويته فيعلم مقدار الدية الواجبة بقتله؟

ربّما يقال: باتّحاد مدرك هذا الفرع مع ما سبقه، إلّا أنّ الظاهر خلافه، فإنّه قد وردت أخبار معتبرة بأنّ ديته ثلاثة أرباع دية الذكر.

ففي الصحيحة المروية عن كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام: «...وإن قتلت امرأة وهي حبلى متمّ فلم يسقط ولدها ولم يعلم أذكر هو أو أُنثى ولم يعلم أبعدها مات أم قبلها فديته نصفين نصف دية الذكر ونصف دية الأُنثى ودية المرأة كاملة بعد ذلك...»[٦٤].

فهذه الصحيحة قد حكمت بثبوت نصف الديتين له، وإطلاقها يعمّ ما إذا سأل أولياء دمه مقدار حقّهم لا أزيد ولا أنقص أو طلب القاتل تعيين مقدار الدية بلا زيادة أو نقصان وقد كان شقّ الجسد وملاحظة ذكورة الحمل وأُنوثته في ذلك

الزمان ممكناً كما حكموا به لإخراج الحمل حيّاً فتعيين نصف الديتين فيه إذا انضمّ إلى أدلّة حرمة الشقّ يستفاد منهما ثبوت الحرمة هنا، كما لا يخفى.

الفرع الثامن:

ممّا يجدر الإشارة إليه أنّ ما مرّ من جواز الشقّ أو التقطيع إذا أوصى به الميّت إنّما هو في غير العورتين وفي غير تشريح بدن الرجل للمرأة وعكسه، وإلّا فالأدلّة الدالّة على حرمة النظر تدلّ على حرمته هنا أيضاً، وإذن الميّت فيه بالوصية لا يوجب تغييراً في حكم الله تعالى وحقّه، كما كان كذلك في زمن حياته أيضاً.

ومنه تعرف حكم أجساد الكفّار في هذه المسألة فكلّ ما لم يجز النظر إليه من أبدانهم لا يجوّزه كون النظر لغاية تعلّم الطب، اللّهمّ إلّا أن يبلغ حدّ الضرورة والاضطرار المسوّغ للحرام، كما في غيره من الموارد.

الفرع التاسع:

كلّ ما كان يجوز الإقدام عليه بعد وصية الميّت به وإذنه فيه جاز الإقدام عليه بإذن ولي أمر المسلمين؛ ضرورة انّه حيث كان وليّهم فإذا راعى مصلحة الأُمّة ورأى أنّ التشريح يوجب تقدّم علم الطب في البلاد الإسلامية وبالمآل يوجب سيادة الأُمّة وأذن فيه كان إذنه قائماً مقام إذن صاحب الجسد بمثل الوصية، فإنّه بمقتضى ولايته إذن جائز ونافذ على المولّى عليهم؛ لأنّ إليه نظم أُمورهم وانّه وليّهم القيّم عليهم. ومن الواضح انّ الوليّ والقيّم إذا رأى مصلحة من ولّي عليهم في الإقدام على عمل فأذن فيه، فلا بدّ من نفوذ إذنه ولا يتوقّف على إذن المولّى عليهم وإلّا لما كان وليّاً؛ فإنّه لا معنى لأن يكون عدم رضا المولّى عليه مانعاً من نفوذ إذن الولي، فإنّه مساوق لإنكار الولاية. نعم، ولي أمر المسلمين إنّما يكون ولياً على الأُمّة بمعنى انّه ليس له إلّا رعاية المصلحة العامّة للأُمّة، ولا يتصرّف

فيما كان مصلحة خاصّة عائدة للأشخاص فقط، وتمام الكلام وتفصيل المقال موكول إلى مجال واسع.

الفرع العاشر:

هل الإقدام على شقّ جسد الميّت وتقطيع أعضائه لغرض تعليم العلوم الطبيّة يوجب الدية أو الأرش؟

لا ينبغي الريب في أنّه إذا كان العمل غير جائز فهو مشمول لأدلّة إيجاب الدية، وإنّما يقع الكلام في موارد جوازه، وهي تتصوّر في صور ثلاث:

الصورة الأُولى: أن يكون مبنى الجواز وصيّة الميّت به، وقد عرفت أنّها توجب جواز الإقدام عليه، لكن الوصية ربّما تكون بمجرّد الانتفاع بجسده في التعليم من دون وصية بكونه مجاناً أو مع التصريح بعدم المجانية، وحينئذٍ فأدلّة الديات والأرش محكّمة؛ ضرورة انّ الدية والأرش بمنزلة التقويم للجرح أو القطع الوارد على البدن، وكما انّ الإذن في التصرّف في الأموال لا ينافي أن يكون المتصرّف ضامناً للمال فهكذا هنا، فالوصية موجبة لجواز العمل، وأدلّة الديات موجبة للدية أو الأرش.

وأمّا إذا كانت الوصية بأن يجعل الجسد بيد المعاهد العلمية مجاناً فالظاهر سقوط الدية والأرش؛ وذلك ممّا عرفت أنّ الدية والأرش عوض عن الجرح والقطع الواردين على الميّت، والوصية إدامة للحقّ الثابت للإنسان في زمن حياته إلى ما بعد وفاته.

ومن المعلوم أنّ كلّ أحد أولى بنفسه من غيره، فإذا أذن - بالوصية - في التصرّف المجاني في جسده فقد أسقط العوض المقرّر له، ولا محالة لا يثبت دية حتى يتعلّق بها حقّ ورثته.

فلا يقال: إنّ الدية حقّ متعلّق بالوارث، وليس له أن يتصرّف فيها، فإنّه إنّما كان لهذا المقال مجال إذا ثبت دية وأراد الشخص أن يوصي بديته المأخوذة، وأمّا إذا أوصى بالمجانيّة فقد سدّ باب تعلّق الدية وحصولها، كما لا يخفى.

الصورة الثانية: أن يكون مبنى الجواز الاضطرار إليه لتوقّف حفظ حياة الأحياء عليه، فمن الواضح انّ الاضطرار إنّما يرفع المنع التكليفي، ولا ينافيه تعلّق الدية التي قد عرفت أنّها عوض مالي عن الجرح أو القطع الوارد عليه.

الصورة الثالثة: أن يكون مبناه إذن ولي أمر المسلمين، ومن المعلوم انّ مصلحة الأُمّة إذا اقتضت مجرّد الإقدام على الشقّ والتقطيع كما هو الظاهر، فالدية أو الأرش بأقسامه على حاله، وأمّا إذا اقتضت المجانية أيضاً فإذنه إذن الولي الذي لا مجال معه للمولّى عليه.

وقد يقال: إنّ الديات إنّما هي أعواض عن الجنايات العمدية؛ ولذلك فقد ورد في ذيل خبر الحسين بن خالد عن أبي الحسن عليه السلام: «...قلت: فإن أراد رجل أن يحفر له ليغسله في الحفرة فسدر الرجل ممّا يحفر فدير به فمالت مسحاته في يده فأصاب بطنه فشقّه فما عليه؟ فقال: إذا كان هكذا فهو خطأ، وكفّارته عتق رقبة أو صيام شهرين [متتابعين خ ل] أو صدقة على ستّين مسكيناً مدّ لكلّ مسكين بمدّ النبيّ صلى الله عليه وآله»[٦٥]. فدلّ على أنّ شقّ بطن الميّت إذا كان خطأ، فليس فيه سوى الكفّارة، فتعلّق الدية دائر مدار الحرمة، وإذا كان الشقّ جائزاً لكونه خطأ كما في مورد الحديث ـ أو لغير ذلك كما في الصور المذكورة فلا يتعلّق به دية أصلاً.

أقول: إنّ الدية كما عرفت عوض مالي تثبت شرعاً في موارد العمد والخطأ كما هو بيّن، وإطلاق قوله عليه السلام في مَن قطع رأس الميّت: «عليه الدية» يقتضي ثبوتها في جميع الموارد.

وأمّا خبر الحسين بن خالد فهو ضعيف السند أوّلاً، وأعرض الأصحاب عنه

كما في الجواهر ثانياً، ولا يدلّ على سقوط الدية عن مورد الخطأ ثالثاً؛ فإنّ لقائل أن يقول: إنّ قوله عليه السلام: «إذا كان هكذا فهو خطأ» يدلّ على أنّه حينئذٍ محكوم بحكم الخطأ يتعلّق به الدية وتكون على العاقلة، وقوله عليه السلام بعده: «وكفّارته» إيجاب للكفّارة زائدة على الدية المقرّرة، كما لا يخفى والله العالم.

هذا ما وفّقني الله له من الكلام في المباحث المتعلّقة بتشريح بدن الميّت وتقطيع أعضائه.

والحمد لله ربّ العالمين

الهوامش :

(١) الجوامع الفقهية (الانتصار) : ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

(٢) الخلاف : مسألة ١٣٧ من الديات .

(٣) الجوامع الفقهية (الغنية) : ٥٥٩ .

(٤) شرائع الإسلام ٤ : ٢٨٤ .

(٥) مسالك الافهام ٢ : ٤٠١ .

(٦) جواهر الكلام ٤٣ : ٣٨٤ .

(٧) الوسائل ١٩ : ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ، الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء ، ح ٤ ـ ٦ .

(٨) المصباح المنير ١ : ١٦١ .

(٩) أقرب الموارد ١ : ١٨٥ ، النهاية ١ : ٣٧٣ ، المنجد : ١٣٠ .

(١٠) الوسائل ١٩ : ٢٧١ ، الباب ٤٨ من أبواب ديات الأعضاء ، ح ١ .

(١١) المصدر السابق : ١٣٢ ، الباب ١٣ من أبواب قصاص الطرف ، ح ٣ ـ ٤ .

(١٢) المصدر السابق : ١٣٢ ، الباب ١٣ من أبواب قصاص الطرف ، ح ٣ ـ ٤ .

(١٣) المصدر السابق : ٣٧ ، الباب ١٩ من أبواب قصاص النفس ، ح ٣ ـ ١ .

(١٤) المصدر السابق : ٣٧ ، الباب ١٩ من أبواب قصاص النفس ، ح ٣ ـ ١ .

(١٥) الكافي ٥ : ٣٠ ، باب وصية رسول الله في السرايا ، ح ٩ .

(١٦) الوسائل ١١ : ٤٣ ، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو ، ح ٣ .

(١٧) نهج البلاغة : ٤٢٢ ، الكتب والرسائل : الرقم ٤٧ .

(١٨) المصباح المنير ٢ : ٢٦٠ .

(١٩) المصدر السابق ١ : ١١٥ ـ ٣٣٦ .

(٢٠) المصدر السابق ١ : ١١٥ ـ ٣٣٦ .

(٢١) المنجد : ٧٤٦ .

(٢٢) الوسائل ٢ : ٦٩٥ ، الباب ١٢ من أبواب غسل الميّت ، ح ١ .

(٢٣) المصدر السابق : ٨١٥ ، الباب٣٨ من أبواب صلاة الجنازة ، ح١ ـ ٢ .
(٢٤) وهم : الشيخ الكليني ، والشيخ الصدوق ، والشيخ الطوسي .
(٢٥) المصدر السابق : ٨١٦ ، ح٥ ـ ٩ .
(٢٦) المصدر السابق : ٨١٥ ، الباب٣٨ من أبواب صلاة الجنازة ، ح ١
(٢٧) المصدر السابق : ٨١٦ ، ح٥ ـ ٩ .
(٢٨) المصدر السابق : ٦٧٤ ، الباب٤٧ من أبواب الاحتضار ، ح١ .
(٢٩) المصدر السابق : ٦٧٦ ، الباب٤٧ من أبواب صلاة الجنازة ، ح٥ .
(٣٠) المصدر السابق : ح٦ .
(٣١) المصدر السابق : ح٧ .
(٣٢) المصدر السابق : ٦٧٤ ، الباب٤٦ ، ح٦ .
(٣٣) المصدر السابق : راجع أخبار الباب ٤٦ ، ح٧ ـ ٤ ـ ٨ .
(٣٤) الكافي ٣ : ٢٠٦ ، ح٢ . الوسائل ٢ : ٦٧٣ ، ح٣ .
(٣٥) الوسائل ١٣ : ٣٥١ ، الباب ١ من أحكام الوصايا ، ح١ .
(٣٦) الوسائل ١١ : ٤٢٤ ، الباب١٢ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ح٣ .
(٣٧) المصدر السابق : ح٢ .
(٣٨) تحرير الوسيلة ٢ : ٥٦١ .
(٣٩) منهاج الصالحين (الخوئي) ١ : ٤٢٦ ، م٣٦ ـ ٣٧ .
(٤٠) التوبة : ٢٩ .
(٤١) الوسائل ١١ : ٤٤ ، الباب١٥ من أبواب جهاد العدوّ ، ح٣ .
(٤٢) المصدر السابق : ٤٧ ، الباب١٨ ، ح١ .
(٤٣) المصدر السابق : ٤٩ ، الباب١٩ ، ح١ .
(٤٤) المصدر السابق : ١١٣ ـ ١١٤ ، الباب٦٨ ، ح١ ـ ٢ .
(٤٥) المصدر السابق : ١١٣ ـ ١١٤ ، الباب٦٨ ، ح١ ـ ٣ .
(٤٦) الوسائل ١٩ : ١٦٣ ، الباب١٤ من أبواب ديات النفس ، ح١ .
(٤٧) الخلاف : م٧٧ ـ الديات .
(٤٨) الوسائل ١٩ : ١٦٠ ـ ١٦١ ، الباب١٣ من أبواب ديات النفس ، ح٢ .
(٤٩) المصدر السابق : ٨٠ ، الباب٤٧ من أبواب قصاص النفس ، ح٥ .
(٥٠) الوسائل ١٩ : ١٦٠ ـ ١٦١ ، الباب١٣ من أبواب ديات النفس ، ح٤ .

(٥١) المصدر السابق : ١١٦ ، الباب١٨ من أبواب ديات النفس ، ح٣ .

(٥٢) المصدر السابق : ٢٣٧ ، الباب١٩ من أبواب ديات الأعضاء ، ح١ .

(٥٣) المصدر السابق : ٧٩ ، الباب٤٧ من أبواب قصاص النفس ، ح١ .

(٥٤) المصدر السابق : ٢٤٨ ، الباب٢٤ ، ح٤ .

(٥٥) الوسائل ٢ : ٧٠٣ ، الباب١٨ من أبواب غسل الميّت ، ح١ .

(٥٦) النور : ٢ .

(٥٧) التوبة : ٥ .

(٥٨) التوبة : ٦ .

(٥٩) الكافي ٢ : ٢٦ ، باب انّ الايمان يشرك الإسلام ، ح٢ .

(٦٠) المائدة : ١ .

(٦١) الوسائل ٢ : ٦٩٤ ، الباب١١ من أبواب غسل الميّت ، ح١ .

(٦٢) المصدر السابق : ٥٨٢ ، الباب٣٣ من أبواب الحيض ، ح١ .

(٦٣) المصدر السابق : ٦٩٥ ، الباب١٢ من أبواب غسل الميّت ، ح١ .

(٦٤) الوسائل ١٩ : ٢٣٧ ، الباب١٩ من أبواب ديات الأعضاء ، ح١ .

(٦٥) المصدر السابق : ٢٤٧ ، الباب٢٤ ، ح٢ .

أمامك انموذج يمثّل إحدى المحاولات الجادّة للتوصّل إلى كتابة منهج دراسي ميسّر لدورة فقهية ، وهي خطوة جديرة بالتقدير من ناحية ومن ناحية أُخرى هي جديرة بالبحث والدراسة الدقيقة من أجل تقييمها من الجهتين الفنيّة والعلمية ... لقد اعتمد الكاتب منهجية جديدة ، ارتكز فيها على كتاب (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية) كمادة علمية للبحث الفقهي . وقد تناول موضوع (القرض والدين) . وحاول **أوّلاً** : أن يطرح الدراسة ضمن فهرسة أكاديمية حديثة ، **وثانياً** : جاء ببيان سلس ومبسّط للمطالب التي احتواها الكتاب ، **وثالثاً** : سعى لملء بعض الفراغات على صعيد الاستدلال وعلى صعيد المادة بقدر ما يسمح له مستوى الدارسين في هذه المرحلة ... ، **ورابعاً** : صدّر موضوع بحثه بديباجة عرض فيها الرؤى الفقهية ضمن مواد قانونية ودستورية تشكّل تصوّراً إجمالياً عن النظام الإسلامي ... ولقد كان الكاتب موفّقاً فيما أتى به إلى حدٍّ كبير ، ونأمل أن يتبع ذلك خطوات أُخرى من قِبل الكاتب الموقّر ومن قبل أصحاب الفضيلة العلماء والمفكّرين من أجل الوصول إلى منهج دراسي متكامل لطلّاب العلوم الدينية إن شاء الله.

ونلفت نظر القارىء العزيز إلى أنّنا سنقدّم (كتاب القرض والدين) في قسمين وإليك القسم الأوّل (القرض).

سلسلة الفقه المدرسي

دراسة فقهية ميسّرة في كتاب

الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية

□ الأستاذ السيّد هاشم الموسوي

كتاب القرض والدَّين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين

«إذا أراد الله بعبد خيراً فقّهه في الدين»[1]

جاءت الرسالة الإسلامية لتوضّح للإنسان طريق الحياة، وتبني سلوكه ونشاطه ومواقفه على أساس العقيدة والأحكام والقيم الإسلامية.

وإذا كان علم الكلام والفلسفة هما المسؤولان عن دراسة آفاق العقيدة الإسلامية ومفرداتها، وإذا كان علم الأخلاق قد تعهّد بدراسة القيم وفلسفة الأخلاق، فإنّ علم الفقه هو العلم الذي تحمّل مسؤولية دراسة الأحكام الإسلامية، وتنظيم النشاطات والعلاقات والمواقف الإنسانية في مجالاتها المختلفة العبادية

والمالية والقضائية والأُسرية والعلاقات الدولية وغيرها من المجالات المتعلّقة بالفرد والدولة والمجتمع.

ولقد بذل العلماء جهوداً علمية مشكورة في البحث عن أدلّة الأحكام، وتنظيم منهج الاستنباط وعملية الاستدلال للكشف عن الأحكام واستنباطها من أدلّتها التفصيلية، فأثروا الجانب التشريعي، وشخّصوا الأحكام، ودوّنوا الموسوعات الفقهية والأُصولية، فجاءت مثالاً للدقة والإتقان العلمي.

ومن الواضح أنّ علم الفقه هو علم بكامل ما يحوي العلم من مصطلحات وقواعد علمية ومنهج بحث، وموضوع محدّد، وغاية مستهدفة ... إلخ؛ لذا دارت أبحاث هذا العلم ودراسته في مستوى العلماء والمتخصّصين، فدوّنت الكتب الفقهية بلغة العلماء ومستوى مناظراتهم العلمية العالية، ممّا جعل الاستفادة من هذا العلم قضية خاصّة بفئة العلماء والمختصّين.

ولمّا كان الجيل المعاصر قد ألف نمطاً من الأُسلوب الكتابي والتعبير العلمي يختلف عمّا ألفه القدماء؛ لذا فإنّ هذا القارىء - ومثله الطالب المبتدىء - يواجه مشكلة فنية ويعاني من صعوبة بالغة في فهم كتب الفقه والتفقّه في الدين، وحيث إنّ الجميع يشعر بالحاجة إلى كتابة الفقه بلغة مدرسية سهلة، ليكون الفقه معرفة ميسّرة لمن يريد التفقّه أو دراسة الفقه خارج دائرة الاختصاص.. وبعد التوكّل على الله سبحانه، وانطلاقاً من شعورنا بضرورة التثقيف والتفقيه العام جاءت هذه المحاولة البدائية وتبلورت في مشروع إصدار (سلسلة الفقه المدرسي) معتمدين أصلاً فقهياً مقرّراً في الحوزات العلمية، وهو كتاب اللمعة الدمشقية لمؤلّفه الشهيد الأوّل (محمّد بن جمال الدين مكّي العاملي) الذي عاش ما بين (٧٣٤ - ٧٨٦هـ)، وشرحه المسمّى بـ(الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية) للشهيد الثاني (زين الدين الجبعي العاملي) الذي عاش ما بين (٩١١ - ٩٦٥هـ) عليهما رحمة الله ورضوانه.

قارءنا العزيز: إنّ محاولتنا التي بين يديك هي محاولة فنّية لإعادة كتابة هذين المتنين بلغة مبسّطة، ومنهجية أكثر تنظيماً للموضوعات والعناوين؛ لعرض المضمون والمحتوى الذي انطوى عليه هذا المتن الفقهي بلغة عصرية وطريقة ميسّرة.

ولكي يتميّز متنا المصنّف والشارح فقد وضعناهما داخل معقوفتين، وتمييزاً لمتن المصنّف عن متن الشارح فقد وضعنا متن المصنّف بين قوسين.

إنّ المنهج الذي اتّبعناه في كتابة هذه المحاولة سارت خطواته كالآتي:

١ ـ إعادة صياغة رأي المؤلّف وشارح آرائه والآراء الأُخرى الواردة في كتاب اللمعة وكتابتها بلغة واضحة، وليست بطريقة الشرح المزجي للعبارة.

٢ ـ كلّما كان الرأي للشهيد الأوّل أوضحنا نسبته إليه؛ ليتميّز عن رأي الشارح وغيره من الآراء.

٣ ـ حاولنا إعادة تنظيم ومنهجة الموضوع وانتزاع العناوين وتثبيتها لتنظيم مادّته وترتيب مفرداته.

٤ ـ بعد استقراء ما ورد في المتن وجدنا أنّ جهود الشارح تركّزت في:

أ ـ شرح عبارات الشهيد الأوّل (المصنّف) وإظهار الموافقة على آرائه، إذا اتّفق معه في الرأي.

ب ـ الاستدلال ـ أحياناً ـ على رأي الشهيد الأوّل وإسناد آرائه.

جـ ـ مناقشة الآراء التي تتعارض مع آراء الشهيد الأوّل وآرائه عندما يوافقه في الرأي.

د ـ تسجيل آرائه الخاصّة، وإبداء المعارضة لرأي الشهيد الأوّل عندما يكون له رأي مخالف أو مناقشة الآراء الأُخرى التي لا تتّفق مع رأيه.

وقد أوضحنا كلّ تلك الحالات لنحدّد نسبة الآراء إلى أصحابها، كما قمنا بتثبيت الروايات التي أُشير إليها في المتن، أو التي تدعو منهجية التوضيح والبحث إلى الإشارة إليها. هذا، وسنواصل بعون الله تعالى إصدار حلقات هذه السلسلة تباعاً، وتنبغي الإشارة إلى أنّ (كتاب البيع) قد أُنجزت موضوعاته وسيعد للطباعة إن شاء الله تعالى. وختاماً نسأل الله العليّ القدير أن يتقبّل هذا العمل ويسدّد الجهد، إنّه وليّ التوفيق.

القسم الأول

القرض

هيكلية البحث

وممّا تجدر الإشارة إليه أن المصنّف ﷺ؛ قد بدأ البحث في القرض وأحكامه، ثمّ عرض أحكام الدين ـ بعد ذلك ـ بصورة عامّة من غير أن يعرِّف القرض والدّين.

ولكي تتحدّد منهجية البحث، وتنتظم موضوعاته في ذهن القارىء فلننتزع منها العناوين الأساسية مرتّبة كالآتي:

١ ـ مقدّمة البحث.

٢ ـ تعريف القرض والدين.

٣ ـ فضل القرض.

٤ ـ صيغة العقد.

٥ ـ المتعاقدان.

٦ ـ محلّ العقد.

٧ ـ أحكام القرض.

أبعاد القرض الاقتصادية والأخلاقية

الإسلام رسالة إلـهيّة استهدفت بناء الفرد والجماعة بناءً أخلاقياً وقانونياً وعقائدياً متماسكاً، واعتبرت الأخلاق وتربية الوجدان والضمير هي الأساس والقاعدة في بناء المجتمع والحضارة والدولة؛ لذا فقد ربطت بين الأخلاق والعقيدة والقانون في بنائها للفرد والمجتمع، ولذا فالشخصية الإنسانية ما لم تنضج وتتكامل بنيتها الداخلية، ويحصل فيها التغيير الذاتي الشامل لا يمكن أن يطبّق القانون الإسلامي وتنتظم الحياة الاجتماعية بأبعادها المختلفة، السياسية والاقتصادية والأمنية والممارسة الفردية... الخ.

فالجانب الأخلاقي يشكّل السلطة الداخلية التي تراقب تطبيق القانون والنظام والقوّة الحامية لهما.

لذا اهتمّ الإسلام بالتربية الأخلاقية، وأكّدها في كلّ مورد ومجال من معالجاته وتوجيهاته وتشريعاته..

ومن التشريعات ذات الدلالة والأهداف الأخلاقية والوجدانية هو تشريع الدَّين والقرض وما ارتبط بهما من أحكام وقوانين وتوجيهات تربوية وأخلاقية، فالدَّين - كما هو معروف - معاملة مالية ذات نتائج وآثار واسعة في الحياة الاقتصادية والمعاشية للأفراد والمؤسسات والدول، إضافة إلى كونه عملاً أخلاقياً وإنسانياً نبيلاً؛ لذا فالإسلام يريد أن يجعل من الدَّين ظاهرة حضارية وعملاً أخلاقياً سامياً، إضافة إلى الأهداف الاقتصادية والمالية التي يستهدفها من وراء ذلك، لانعاش حياة الفرد والمجتمع وتطويرهما، ويرفض أن يكون الدَّين وسيلة للاستغلال وأداة بيد الجشعين والمستغلّين من المرابين ومصّاصي الدماء.

لذا حرّم هنا الربا - ربا القرض - بمختلف أشكاله وألوانه، واعتبر القرض أفضل من الصدقة، وأنّ من يقرض محتاجاً فإنّه يقرض الله سبحانه، وعلى الله جزاؤه.

وورد في الأحاديث الشريفة ما يؤكّد هذه الدعوة، ويحثّ عليها، كما سيمرّ عليك بعضها.

وكما دعا الإسلام أصحاب المال والمقتدرين على إقراض المحتاجين وتأجيل المعسر دعا المدين إلى الحرص على أداء الدَّين، وأوجب عليه نية القضاء، واعتبر المقترض الذي لا ينوي إرجاع المال إلى صاحبه لصّاً يأكل حراماً .. إضافة إلى ما اتّخذ بحقّه من إجراءات قضائية، وأكدّ من ضمانات قانونية لحماية حقّ الدائن.

فقد روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تزال نفس المؤمن معلّقة ما كان عليه دين»[٢].

وعن معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «انّه ذكر لنا أنّ رجلاً من الأنصار مات وعليه ديناران ديناً فلم يصلّ عليه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وقال: صلّوا على صاحبكم، حتى ضمنهما عنه بعض قرابته، فقال أبو عبدالله عليه السلام: ذلك الحقّ. ثمّ قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّما فعل ذلك ليتعاطوا وليردّ بعضهم على بعض، ولئلّا يستخفّوا بالدَّين. وقد مات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه دَين، وقُتل أمير المؤمنين عليه السلام وعليه دَين، ومات الحسن عليه السلام وعليه دَين، وقُتل الحسين عليه السلام وعليه دين»[٣].

وورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «مطل الغني ظلم»[٤].

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «ألف درهم أُقرضها مرّتين أحبّ إليّ من أن أتصدّق بها مرّة، وكما لا يحلّ لغريمك أن يمطلك وهو موسر، فكذلك لا يحلّ لك أن تعسره، إذا علمت أنّه معسر»[٥].

وعن أبي خديجة عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «أيّما رجل أتى رجلاً فاستقرض منه مالاً، وفي نيّته أن لا يؤدّيه، فذلك اللص العادي»[٦].

وتساهم القروض في حلّ مشاكل الفرد والمجتمع والدولة الاقتصادية

والاجتماعية المختلفة، فالدَّين يعتبر في عصرنا الحاضر مصدراً أساسياً للتنمية الاقتصادية في العديد من دول العالم وخصوصاً في العالم الفقير، المعبَّر عنه بالعالم الثالث. تلك الدول التي ربطت بسبب الديون بقيود الاستغلال الاقتصادي والتبعية السياسية والمؤسسات الاحتكارية، فأصبح الكثير منها خصوصاً الدول النامية، التي بلغت مجموع ديونها مئات المليارات، لا تستطيع تسديد الفوائد الربوية فضلاً عن تسديد ديونها الأصلية، ممّا يضطرّها إلى إعادة جدولة ديونها، ودفع الأرباح المركّبة من أرباح الدَّين الأصلي وأرباح الفوائد المترتّبة عليها.

وتقوم البنوك والمؤسسات المالية بدور واسع في عملية الديون والقروض، وهي في كلّ أنحاء العالم غير الملتزم بالإسلام بنوك ومؤسّسات ربوية تضطهد الإنسان وتستغلّه.

وقد بنى الإسلام عملية القروض في المجتمع على أساس أخلاقي غير ربوي.

فالقروض التي يحاول الأفراد الحصول عليها لأجل سدّ الحوائج الشخصية، كحاجة السكن والزواج، أو العلاج.. إلخ، هي قروض محدودة يمكن أن تتحمّلها الدولة الإسلامية والمؤسّسات الخيرية والأفراد المحسنون لقاء رهان أو ضمان مالي، ولا تشكّل مشكلة اقتصادية في المجتمع الذي يؤمن بالله واليوم الآخر، ويعطي الأجر الإلهي قدره وقيمته.. أمّا القروض الربوية التي تمنحها البنوك والمؤسّسات والشركات للأعمال الانتاجية والتنموية .. فيمكن لهذه المؤسّسات المالية أن تتحوّل من مقرض ودائن إلى شريك أو مضارب في تلك المؤسّسات الانتاجية أو التجارية أو الخدمية التي تموّلها.

ولقد أولى التشريع الإسلامي قضية الدين أهمية بالغة، فأفرد الفقهاء باباً خاصّاً بهذا الموضوع كما أفردوا أبواباً أُخرى ترتبط بالدَّين ارتباطاً مباشراً،

وأُخرى ذات علاقة بها، كالرهن والتفليس اللذين شرّعا من أجل حفظ حقوق الدائن واستحصالها.

كما بحثت كثير من مسائله في أحكام الحجر والحوالة والربا.. إضافة إلى تناول وبحث بعض الأحكام المتعلّقة به في باب المضاربة والإبراء والميراث والأحكام القضائية ومسؤولية الحاكم الشرعي. الخ، والذي يراجع أبواب الفقه تلك يعرف سعة الاهتمام والمساحة التشريعية التي تشغلها أحكام هذا الموضوع، خصوصاً وانّ الدراسات المالية في الفقه الإسلامي تدور أبحاثها حول أربعة موضوعات هي:

١ ـ الممتلكات العينية.

٢ ـ المال الكلّي الذي في الذمّة.

٣ ـ الحقوق المالية، كحقّ الشفعة والتحجير وحقّ النفقة.

٤ ـ المنفعة ـ كمنافع الممتلكات العينية.

فاحتلت أبحاث الدَّين مساحة واسعة من التشريعات والأحكام المالية.

مرتكزات أساسية

وباستقراء الآيات والروايات والأحكام التي دعت إلى الإقراض ونظّمت حقوق الدائن والمدين، واتّخذت الاحتياطات اللازمة لحفظها نستطيع أن نثبّت ما يلي:

١ ـ إنّ الشريعة الإسلامية تحثّ أصحاب المال على إقراض المحتاج، وتعتبر القرض أفضل من الصدقة.

٢ ـ حرّمت الشريعة الإسلامية ربا القرض وأخذ الزيادة بمختلف أشكالها، سواء أكانت تلك الزيادة في الأعيان أو المنافع.

٣ ـ أباحت الشريعة الإسلامية، بل وحثّت على التطوّع بزيادة يعطيها

المقترض للدائن من غير شرط أو إجبار.

واستثني من أحكام الربا الدَّين الواقع بين المسلم والكافر الحربي، فمن حقّ المسلم أن يقرض الكافر الحربي قرضاً، ويأخذ منه الفائدة والزيادة، كما استثني من الحرمة أيضاً الوالد وولده والزوج وزوجته ـ كما يذهب مشهور الفقهاء إلى ذلك ـ وأجازت لكلّ منهم أن يقرض الآخر، ويأخذ منه الفائدة والزيادة.

٤ ـ أوجبت الشريعة الإسلامية على المقترض نيّة القضاء واعتبرت من أقرض مالاً وليس في نيّته أن يقضي ما عليه من دين لصّاً وسارقاً.

٥ ـ إذا أعسر المدين ولم يستطع أداء دينه، وجب تأجيله وإنظارد من قبل دائنه، حتى يتمكّن من الأداء.

٦ ـ حبّبت الشريعة الإسلامية للدائن أن يتنازل عن دَينه للمدين المعسر، واعتبرت ذلك صدقة عظيمة.

٧ ـ وتشجيعاً للإقراض، وتحقيقاً للفائدة في مجالها المادي لصاحب المال أعفت الشريعة الإسلامية الدائن من دفع زكاة المال المقترض.

فالدائن الذي حرِّم عليه الربح الربوي، يجد نفسه قد حقّق ربحاً مادياً بطريقة أُخرى، وهو إعفاء رأس ماله من الزكاة، إضافة إلى الأجر والثواب الذي منّ الله عليه به.

٨ ـ اتّخذت الشريعة الإسلامية إجراءات قانونية وقضائية للحفاظ على حقّ الدائن واستحصال ديونه، وهي:

أ ـ دعت إلى كتابة وتثبيت الدَّين في سندات مكتوبة.

ب ـ دعت إلى الإشهاد على الدَّين، كما دعت إلى الرهن كوثيقة للحفاظ على حقّ الدائن، ومنعته من التصرّف فيه إلّا بإذن المَدين.

جـ ـ اعتبرت الديون المؤجّلة حالّة يجب الوفاء بها عند موت المدين.

د ـ اعتبرت صاحب الدين أحقّ من غيره بماله إذا وجده عند المَدين بعد إعلان إفلاسه ولم يتصرّف به.

هـ ـ أوجبت الشريعة الإسلامية إخراج الدَّين من مال الميّت قبل تنفيذ وصيّته وقبل قسمة ميراثه.

و ـ أوجبت إخراج دين القتيل من ديته.

ز ـ حرّمت مماطلة المدين والتوائه على الدائن.

ح ـ أعطت القضاء صلاحية حبس المَدين المُدّعي للإعسار حتى يثبت إعساره، فإن لم يثبت إعساره أُلزم بقضاء الدَّين، فإن رفض ذلك حَجَر القضاء على أمواله وقام ببيع ما يصحّ بيعه منها، وتسديد حقوق الدائنين من تلك الأموال.

ط ـ اعتبرت الدُّيان شركاء متساوين في مال الميّت والمُفَلَّس حفظاً لحقوق الجميع.

ي ـ أجازت الدائن أن يبيع دَينه على أيّ شخص شاء (المدين وغيره).

ك ـ أجازت المدين أن يُحوِّل الدائن على أي شخص شاء، بشرط موافقة الدائن والمُحوَّل عليه.

ل ـ منعت من قِسمة الدَّين بين الشركاء لئلّا تضيع حقوق بعضهم.

م ـ أجازت المصالحة بين الدائن والمدين بشرط أن تكون بعيدة عن الربا.

ن ـ اعتبرت الحاكم الشرعي مسؤولاً عن قضاء دين من لا قاضي له.

س ـ خصّصت الشريعة الإسلامية حصّة من الزكاة لقضاء دَين العاجز عن قضاء دَينه، إن لم يَحدُث العجز بسبب الانفاق في معصية.

تعريف القرض والدين:

[(القرض) بفتح القاف وكسرها]

يستخدم العلماء مصطلحي (القرض) و(الدين) في دراساتهم وأبحاثهم الفقهية، كما ويستخدم الآخرون هذين المصطلحين في مجالي المال والاقتصاد أيضاً.

وربّما اختلط مفهوما المصطلحين على البعض من الناس؛ لذا فإنّ من المفيد للقارىء والدارس أن نُعرِّف كلّاً من القرض والدين، ونوضّح الفرق بينهما، كما وضّحه الفقهاء.

القرض في اللغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور: «إنّه يقال: أقرضت فلاناً، وهو ما تعطيه لِيقْضِيَكَهُ».

ونقل عن الجوهري أنّه قال: «القرض ما يعطيه من المال ليُقْضاهُ. والقِرضُ لُغة فيه»(٧).

القرض اصطلاحاً:

وإذا كان هذا هو معنى القرض في اللغة فقد عُرِّف باصطلاح الفقهاء بأنّه: «تمليك مال لآخر بالضمان، بأن يكون على عُهدته أداؤه بنفسه أو بمثله أو قيمته»(٨).

ويقال للمملِّك المقرض، وللمتملّك المقترض والمستقرض.

الدَّين في اللغة:

جاء في لسان العرب «والدَّين: واحد الديون، معروف. وكل شيء غير

حاضر دين. والجمع أدين ـ مثل أعين ـ وديون... ودنت الرجل: أقرضته فهو مدين ومديون. ابن سيده: دنت الرجل وأدنته، أعطيته الدين إلى أجل.. والمدين: الذي يبيع بدين.. وتداينوا: تبايعوا بالدَّين...»[٩].

الدَّين في المصطلح:

أمّا تعريف الدَّين في مصطلح الفقهاء فهو «مال كلّي ثابت في ذمّة شخص لشخص آخر».

ويقال لمن اشتغلت ذمّته به المدان والمديون، وللآخر الدائن والغريم[١٠].

مثل المال المقترض، وعوض السلعة المؤجل، ونفقة الزوجة... إلخ، وهكذا يتّضح أنّ كلّ قرض هو دين، وليس كلّ دين هو قرض.

كيف ينشأ الدين:

ولنشوء الدين في الذمّة سببان هما:

١ ـ **السبب الاختياري:** مثل: القرض، ومهر الزوجة، وثمن السلعة، وأُجرة الدار، وعوض العمل إذا كانت هذه الأعواض مؤجلة، فإنّ هذه الديون تتحقّق في ذمّة الشخص باختياره.

٢ ـ **السبب القهري:** وكما ينشأ الدين في ذمّة شخص باختياره فإنّه يتحقّق في الذمّة أيضاً بسبب قهري مثل: الضمان، والجناية، ونفقة الزوجة، فإنّ الشخص يكون مديناً للمضمون له، وللزوجة المستحقّة للنفقة، ونحو ذلك من دون أن يستدين.

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ المصنّف بدأ البحث في القرض (شروطه وأحكامه) ثمّ ذكر أحكام الدين بشكل عام. وتبعه الشارح في ذلك.

فضل القرض:

[وفضله عظيم (والدرهم منه بثمانية عشر درهماً مع أنّ درهم الصدقة بعشرة)[11] قيل: والسرّ فيه أنّ الصدقة تقع في يد المحتاج وغيره، والقرض لا يقع إلّا في يد المحتاج غالباً وأنّ درهم القرض يعود فيُقرَض ثانياً، ودرهم الصدقة لا يعود. واعلم أنّ القرض لا يتوقّف على قصد القربة، ومطلق الثواب يتوقّف عليها، فليس كلّ قرض يترتّب عليه الثواب، بخلاف الصدقة فإنّ القربة معتبرة فيها، فإطلاق كون درهم القرض بثمانية عشر إمّا مشروط بقصد القربة، أو تفضّل من الله تعالى من غير اعتبار الثواب بواسطة الوجهين، وقد يقع التفضّل على كثير من فاعلي البرّ من غير اعتبار القربة كالكرم].

لقد حثّت الشريعة الإسلامية على الإقراض لقضاء حوائج المحتاجين وحلّ مشاكلهم المالية والاجتماعية؛ ولذا حكم الفقهاء باستحبابه، بل ذهب بعضهم إلى أنّه من المستحبّات المؤكّدة سيّما لذوي الحاجات[12].

وقد أشارت روايات عديدة إلى فضل القرض، فقد روى الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: «من أقرض مؤمناً قرضاً ينظر به ميسوره، كان ماله في زكاة، وكان هو في صلاة من الملائكة حتى يؤدّيه»[13].

وعنه صلى الله عليه وآله: «من أقرض أخاه المسلم كان له بكل درهم أقرضه وزن جبل أُحد من جبال رضوى وطور سيناء حسنات، وإن رفق به في طلبه تعدّى به على الصراط كالبرق الخاطف اللامع بغير حساب ولا عذاب، ومن شكا إليه أخوه المسلم فلم يقرضه حرّم الله عزّ وجلّ عليه الجنة يوم يجزي المحسنين»[14].

ومن ذلك ما رواه ابن أبي عمير عن هيثم الصيرفي وغيره عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «القرض الواحد بثمانية عشر، وإن مات حسبتها من الزكاة»[15].

وكما حثّت الشريعة الإسلامية على إقراض المحتاج، فإنّها كرهت الاقتراض،

وتخفّ هذه الكراهة مع الحاجة وتشتدّ كلّما خفّت الحاجة إليه. غير أنّ الاقتراض ربما كان واجباً إذا توقّف عليه أمر واجب كحفظ النفس أو العرض[١٦].

هذا، وقد أوضح المصنّف والشارح في هذا المقطع ما يلي:

١ ـ أنّ الأجر والثواب العائدين على من يقرض درهماً هما أعظم من الأجر والثواب العائدين على من يتصدّق بدرهم، فدرهم القرض فيه ثمانية عشر حسنة، ودرهم الصدقة فيه عشر حسنات.

٢ ـ قام الشارح بتقديم تفسير وتحليل لهذا التفضيل بالآتي:

أ ـ انّ الصدقة تقع في يد المحتاج وغيره، والقرض لا يقع إلّا في يد المحتاج غالباً؛ ولذا يكون القرض أفضل من الصدقة.

ب ـ انّ القرض يستعيده صاحبه ويقرضه مرّة أُخرى، فيبقى يؤدّي وظيفته الاقتصادية بحل المشاكل، ومعالجة الحاجة، في حين ينتهي دور درهم الصدقة بتسليمه إلى المحتاج.

٣ ـ أوضح المصنّف علاقة قصد القربة (النية) بالأجر والثواب فثبّت أنّ مطلق الثواب يتوقّف عليها.

٤ ـ انّ القرض لا يتوقّف على قصد القربة فهو من الأعمال التي لا تحتاج صحّتها إلى نيّة، بخلاف الصدقة فإنّ القربة معتبرة فيها، فكيف يثاب شخص على قرضه من غير قربة أكثر ممّا يثات متصدّق قصد بفعله القربة لله تعالى! مع أنّ مطلق الثواب ـ كما ذكر الشارح ـ يتوقّف على قصد القربة إلى الله تعالى.

يجيب الشارح على ذلك بالآتي:

أ ـ انّ هذا التفضيل إمّا أن يكون مشروطاً بقصد القربة، أي أنّ المقرض يستحقّ هذا الثواب بشرط قصد القربة إلى الله تعالى.

ب ـ انّ ما يُعطاه المقرض في عالم الآخرة هو تفضّل من الله عليه، وليس باعتباره ثواباً يتحقّق بواسطة الوجهين، أي انّ درهم الصدقة يقع في يد المحتاج وانّه يعود فيقرض ثانية، فيزاد لذلك في ثواب المقرض. فالتفضّل من الله يقع لفاعلي البرّ من غير اعتبار القربة، ومثاله تفضّل الله بالثواب على الكريم مع أنّ الكرم ليس فيه نية قربة.

صيغة العقد:

[ويفتقر القرض إلى إيجاب وقبول. (والصيغة أقرضتك، أو انتفع به، أو تصرَّف فيه)، أو ملّكتك أو أسلفتك، أو خُذ هذا، أو اصرفه (وعليك عوضه)، وما أدّى هذا المعنى؛ لأنّه من العقود الجائزة، وهي لا تنحصر في لفظ، بل تتأدّى بما أفاد معناها، وإنّما يحتاج إلى ضميمة «وعليك عوضه» ما عدا الصيغة الأُولى فإنّها صريحة في معناه لا تفتقر إلى انضمام أمر آخر (فيقول المقترض: قبلت وشبهه) ممّا دلّ على الرضا بالإيجاب، واستقرب في الدروس الاكتفاء بالقبض؛ لأنّ مرجعه إلى الإذن في التصرّف، وهو حسن من حيث إباحة التصرّف. أمّا إفادته للملك المترتّب على صحّة القرض فلا دليل عليه، وما استدلّ به لا يؤدّي إليه].

ويقصد بصيغة العقد مجموع العبارات الدالّة على الإيجاب والقبول من طرفي العقد، وواضح أنّ القرض عقد، وهذا العقد ـ حسب رأي المصنّف والشارح ـ يحتاج إنشاؤه إلى الإيجاب والقبول اللفظيين من الطرفين.

وهناك عبارات كثيرة دالّة على قصد الطرفين، ومعبّرة عن الإيجاب والقبول وهي:

١ ـ الإيجاب[١٧]: ويقع الإيجاب من المقرِض باستخدام إحدى العبارات التي يعبّر بها عن رضاه بإقراض الطرف الآخر، ولكن تارة يقع الإيجاب بعبارات صريحة في المراد من دون قرينة، مثل (أقرضتك) الصريحة بمعناها اللغوي[١٨] الدالّ على القرض والوفاء، دون الحاجة إلى عبارة أُخرى موضّحة لقصد الإقراض،

فإذا أطلق هذه العبارة اكتفى بها، ودلّت على قصده؛ لأنّها موضوعة للدلالة على هذا المعنى، ويصحّ أيضاً أن يستخدم عبارات أُخرى غير صريحة في المراد ولكن مع نصب قرينة، مثل: (خذ هذا المال) أو (انتفع به) أو (تصرّف فيه) أو (أسلفتك) أو (ملّكتك)... الخ. ولكنّه إذا استخدم هذه العبارات احتاج إلى إضافة عبارة أُخرى دالّة على تأدية العوض؛ وذلك لأنّ هذا العقد هو من العقود الجائزة وصيغ العقود الجائزة، لا تنحصر في لفظ معين، بل تنشأ بأي لفظ يعبّر عن القصد.

٢ ـ القبول: وهو الجزء الثاني من العقد فلا بدّ منه وإلّا لا يتمّ العقد، فلكي يتمّ عقد الإقراض فعلى المقترض أن يعبّر عن قبوله بالإقراض، فيقول (قبلت) أو (رضيت) وأمثال ذلك من الألفاظ الدالّة على الرضا.

وإذا كان المصنّف يرى افتقار القرض إلى صيغة معبّرة عن القبول هنا، فإنّه استقرب في كتابه (الدورس) الاكتفاء بقبض المال المقترض، دون حاجة إلى لفظ، فقد قال: (والأقرب الاكتفاء بالقبض؛ لأنّ مرجعه إلى الإذن في التصرّف)[١٩].

وعلّق الشارح على ما ذكره المصنّف في الدروس «بأنّه حسن من حيث إنّ الإقباض يدلّ على إباحة التصرّف فيما أقرض من مال، لا أنّ القبض يفيد الملك».

معلّلاً ذلك بعدم وجود دليل يدلّ على أنّ المقترض يصير مالكاً للقرض بمجرّد قبضه من غير حاجة إلى تعبير لفظي عن القبول.. فليس تملّك المقترض إلّا نتيجة لصحّة القرض، وصحّة القرض تتوقّف ـ حسب رأيه ـ على الإيجاب والقبول اللفظيّين الدالّين على الرضا. فإنّ القبض عنده لا يسدّ مسدّ القبول اللفظي.

ثمّ أوضح أنّ ما استدلّ به على إفادة القبض للملك من غير تعبير لفظي عن

القبول لا يفيد ذلك، بل انّ دليله يفيد الإباحة، والبحث ـ هنا ـ يدور حول انتقال الملكية بواسطة القرض، وليس في إباحة التصرّف.

عدم جواز اشتراط النفع:

[(ولا يجوز اشتراط النفع)، للنهي عن قرض يجرّ نفعاً (فلا يفيد الملك) لو شرطه سواء في ذلك الربوي وغيره، وزيادة العين، والمنفعة (حتى لو شرط الصحاح عوض المكسّرة، خلافاً لأبي الصلاح) الحلبي؛ وجماعة حيث جوّزوا هذا الفرد من النفع، استناداً إلى رواية لا تدلّ على مطلوبهم، وظاهرها إعطاء الزائد الصحيح بدون الشرط، ولا خلاف فيه بل [لا] يكره، وقد روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله اقترض بَكراً فردّ بازلاً رباعياً، وقال: « إنّ خير الناس أحسنهم قضاء »].

واضح انّ الشريعة الإسلامية قد حرّمت الربا تحريماً مشدّداً، وأدلّته في الكتاب والسُنّة واضحة ومتظافرة، كقوله تعالى: ﴿ **قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾[٢٠] وغيرها من الآيات والأحاديث التي تحدّثت عن حرمة هذا العمل الاقتصادي المدمّر.

وقد قسّم الفقهاء في دراساتهم الفقهيّة الربا إلى قسمين هما:

١ ـ ربا المعاملة، كالربا الذي يحصل في البيع والشراء والصرف... وأمثال ذلك.

٢ ـ ربا القرض، وهو الربا الذي يحصل في عملية القرض، وقد حرّمت الشريعة الإسلامية كلّ أنواع المنافع التي تجرّها عملية القرض[٢١]، لذلك نجد المصنّف والشارح يثبتان: بأنّه لا يجوز اشتراط المنفعة في القرض، فكلّ منفعة يجرُّها القرض فهي ربا محرّم. فلو أقرض شخص شخصاً ألف دينار، واشترط عليه الزيادة العينية على رأس المال فهي ربا محرّم، سواء أقلّت تلك الزيادة أو كثرت، ومن أي جنس كانت، سواء من الدنانير الورقية أو القمح أو القماش أو

الذهب، أو غيرها من الأعيان الأُخرى، فإنّ الربا يتحقّق في القرض بكلّ الأجناس، سواء منه المكيل والموزون والمعدود والنقدين المسكوكين (الذهب والفضة) وغير ذلك، فليس هناك جنس ربوي وآخر غير ربوي بالنسبة للقرض.

كما يتحقّق الربا هذا في القرض إذا اشترطت المنفعة غير العينية أيضاً زائدة على الألف دينار في المثال، كالخدمات الطبية والتعليمية والنقل ومنفعة السكن في الدار... الخ.

وكذا لو كانت الزيادة في الصفة، كأن يقرض دراهم مكسّرة ويشترط إرجاع الصحاح.

وقد استدلّ الشارح لهذا التحريم الشامل لكل زيادة في الأعيان والمنافع والصفات بالروايات الناهية عن ذلك، كقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «كلّ قرض جرّ منفعة فهو ربا»[٢٢]، كما ويدلّ عليه أيضاً ما رواه يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام: «قال: سألته عن الرجل يسلم في بيع أو تمر عشرين ديناراً، ويقرض صاحب السَّلم عشرة دنانير أو عشرين ديناراً، قال: لا يصلح إذا كان قرضاً يجرّ شيئاً فلا يصلح، قال: وسألته عن رجل يأتي حريفه وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه، ولولا أن يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه، فقال: إن كان معروفاً بينهما فلا بأس، وإن كان إنّما يقرضه من أجل أنّه يصيب عليه، فلا يصلح»[٢٣].

وورد عن محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «من أقرض رجلاً وَرِقاً، فلا يشترط إلّا مثلها، فإن جُوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض وَرِقه»[٢٤]، إلى غير ذلك من الروايات.

أمّا إذا تبرّع المقترض للمقرض بشيء من المال أو المنفعة، فإنّه جائز بل يفتي الفقهاء باستحباب الزيادة في القرض تطوّعاً.

ثمّ ذكر المصنّف أنّ أبا الصلاح الحلبي ﷺ خالف في ذلك، فاستثنى من التحريم حالة واحدة، وهي ما لو أقرض شخص شخصاً نقوداً مكسورة واشترط عليه أن يكون الوفاء بنقود سليمة غير مكسورة، فإنّه يجوز ذلك، وصحّ هذا القرض وصحّ الشرط أيضاً.

بينما يرى المصنّف والشارح بطلان مثل هذا القرض الذي تشترط فيه الزيادة؛ للنهي عنه.

مناقشة الشارح:

وأضاف الشارح أنّ جماعة من الفقهاء وافقوا أبا الصلاح على هذا الرأي، مستندين إلى رواية يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام: «قال: سألت أبا عبدالله عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الغلّة فيأخذ منها [منه يب] الدراهم الطازجية، طيبة بها نفسه، فقال: لا بأس به، وذكر ذلك عن علي عليه السلام»[٢٥].

وعلّق الشارح على استفادة أبي الصلاح وجماعة من الفقهاء جواز اشتراط النفع في هذه الحالة من تلك الرواية بأنّها استفادة غير صحيحة، فالرواية لا تدلّ على ما ذهبوا إليه، فظاهرها إعطاء الزائد الصحيح بدون اشتراط النفع، والكلام إنّما هو مع الاشتراط.

ثمّ عقّب موضّحاً أن لا خلاف في صحّة أخذ الزيادة من غير شرط، بل لا يكره ذلك.. واستدلّ بفعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أنّه: اقترض بكراً فردّ بازلاً[٢٦] رباعياً..

ثمّ عزّز ذلك بقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «خير الناس أحسنهم قضاء». وهو يشير بذلك إلى ما رواه أبو رافع: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استلف من رجل بكراً فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع، فقال: لم أجد فيها إلّا خِياراً رَباعياً، فقال: اعطه إيّاه، إنّ خيار الناس

أحسنهم قضاء»[٢٧].

المتعاقدان: (الشروط التي يجب توفّرها في طرفي القرض):

[(وإنّما يصحّ إقراض الكامل) على وجه يرتفع عنه الحجر في المال، وأراد كمال المتعاقدَين معاً بإضافة المصدر إلى الفاعل والقابل].

لكي يكون القرض صحيحاً، فلا بدّ من أن تتوفّر الأهلية التامة في كلّ من المقرض والمقترض التي تخوّلهما في التصرّف المالي.

فإنّ أهلية التصرّف المالي تتمثّل في:

١ ـ أن يكون كلّ منهما بالغاً.

٢ ـ أن يكون كلّ منهما عاقلاً.

٣ ـ عدم الحجر على تصرّفاتهما المالية بسبب السفه أو الإفلاس. ويشترط أيضاً في صحّة هذا العقد القصد والاختيار[٢٨].

محل العقد: (المثلي والقيمي):

[(وكل ما تتساوى أجزاؤه) في القيمة والمنفعة، وتتقارب صفاته كالحبوب والأدهان (يثبت في الذمّة مثله، وما لا يتساوى) أجزاؤه كالحيوان (تثبت قيمته يوم القبض) ؛ لأنّه وقت الملك].

يعتبر في المال المقترض أن يكون عيناً فلا يصحّ إقراض الدين ولا المنفعة.

ويقسّم الفقهاء عادة المال، كالنقود والقمح والحيوان... إلخ إلى قسمين:

١ ـ قسم يدعى المثلي. ٢ ـ وآخر يدعى القيمي.

والمثلي في تعريف المصنّف والشارح هو ما تتساوى أجزاؤه في القيمة والمنفعة وتتقارب صفاته، مثل الدينار والقمح...

فإنّ المائة دينار تعادل تماماً مائة دينار أُخرى، ومائة كيلو من الحنطة تعادلها مائة كيلو أُخرى من الحنطة، وعلى ذلك فهي تقدّر بالمثل.

أمّا القيمي.. فهو الذي لا تتساوى أجزاؤه في القيمة والوصف والمنفعة، كالأغنام مثلاً، فالخروف الذي عمره ستة أشهر، ليس كالخروف الذي عمره سنتان من حيث الوزن والصفة والمنفعة. لذلك تختلف أقيام الأغنام، وتقدّر بشكل يناسب وزنها وصفاتها ومنافعها.

رأي المصنّف والشارح:

يرى المصنّف والشارح أنّ القرض صحيح وجائز في الأعيان القيمية كما هو صحيح وجائز في الأعيان المثلية.

وعلى المقترض أن يؤدّي إلى دائنه مثلما اقترض منه إن كان مثلياً، كالحبوب والنقود...

كما عليه أن يؤدّي ما يساوي قيمة القرض إلى الدائن يوم القبض، إن كان من السلع القيمية.

لذا فمن يقترض فرساً مثلاً، وكان ثمنها يوم قبضها ثلاثمائة دينار، فعلى المدين أن يؤدّي هذا الثمن نفسه، حتى وإن طرأت زيادة أو نقيصة على قيمة تلك الفرس، فصارت قيمتها أربعمائة دينار أو مائتي دينار عند الأداء، فإنّ ثمن السلعة يثبت يوم قبضها من الدائن[٢٩].

ملكية القرض:

[(وبه) أي بالقبض (يملك) المقترض القرض على المشهور، لا بالتصرّف، قيل: لأنّه فرع الملك فيمتنع كونه شرطاً فيه وإلّا دار. وفيه منع تبعيته للملك مطلقاً؛ إذ يكفي فيه إذن المالك وهو هنا حاصل بالعقد، بل بالإيجاب].

اختلف الفقهاء في أنّه متى يتحقّق انتقال الملكية من المقرض إلى المقترض، فذهب كلّ فريق إلى رأي، كما هو موضّح من قبل المصنّف والشارح:

١ ـ فريق يرى أنّ المقترض يملك المال بقبضه، فإذا قبضه من الدائن بعد إنشاء العقد ملكه، وإلى هذا الرأي يذهب المصنّف والشارح (رضوان الله عليهما)، وذكر الشارح أنّه قد ذهب إلى ذلك مشهور الفقهاء.

ويدلّ على ذلك الروايات الواردة في وجوب الزكاة على المقترض إذا دار الحول على القرض الذي بيده، رغم أنّه لم يتصرّف به، فلو لم يملكه بالقبض لما وجبت زكاته عليه.

من هذه الروايات ما ورد عن زرارة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل دفع إلى رجل مالاً قرضاً، على مَن زكاته؟ على المقرض أو على المقترض؟ قال: لا، بل زكاتها ـ إن كانت موضوعة عنده حولاً ـ على المقترض. قال: قلت: فليس على المقرض زكاتها؟ قال: لا يزكي المال من وجهين في عام واحد، وليس على الدافع شيء؛ لأنّه ليس في يده شيء، إنّما المال في يد الآخر فمن كان المال في يده زكّاه، قال: قلت: أفيزكّي مال غيره من ماله؟ فقال: إنّه ماله ما دام في يده، وليس ذلك المال لأحد غيره، ثمّ قال: يا زرارة أرأيت وضيعة ذلك المال وربحه لمن هو؟ وعلى من؟ قلت: للمقترض، قال: فله الفضل وعليه النقصان، وله أن ينكح ويلبس منه، ويأكل منه، ولا ينبغي له أن يزكّيه! بل يزكّيه فإنّه عليه»[٣٠].

٢ ـ فريق يرى أنّ المقترض يملك المال بالتصرّف به، فإذا تصرّف به ملكه، أمّا قبل التصرّف بالقرض فلا يعتبر مالكاً له.

واعترض بعض الفقهاء على هذا الرأي بأنّ التصرّف متفرّع على الملك، فالمرء حسب رأيهم يملك أوّلاً، ثمّ يتصرّف فيما يملك، ويستحيل أن يكون شرطاً له، والقول بأنّ التصرّف شرط للتملّك ينتهي إلى القول بالدور، وبيان هذا الدور:

(انّ الملك متوقّف على التصرّف، والتصرّف متوقّف على الملك)، وهذا يعني توقّف الملك على نفسه.

إشكال الشارح:

ولقد أشكل الشارح على أصحاب هذا الردّ رغم اتّفاقه معهم بأنّ المقترض يملك بقبض المال، لا بالتصرّف به، وتلخّص إشكاله على ردّهم في: أنّ التصرّف المشروع ليس متوقّفاً في كلّ الأحوال على الملكية.. بل قد يكون التصرّف مشروعاً بسبب إذن المالك أيضاً، فإذا أذن المالك لشخص بالتصرّف في ملكه صحّ تصرّفه، وإذن المالك قد حصل بالعقد (في معاملة القرض هذه)، بل الإذن - حسب رأيه - حصل (بالإيجاب) عندما قال الدائن للطرف الآخر: (أقرضتك) أو تصرّف بهذا المال وعليك عوضه، قبل أن يقول المقترِض: (قبلت).

الآثار المترتّبة على الآراء المفسّرة لانتقال الملكية:

[وحيث قلنا بملكه بالقبض (فله ردّ مثله) مع وجود عينه (وإن كره المقرض)؛ لأنّ العين حينئذٍ تصير كغيرها من أمواله، والحقّ يتعلّق بذمته فيتخيّر في جهة القضاء، ولو قلنا بتوقّف الملك على التصرّف وجب دفع العين مع طلب مالكها، ويمكن القول بذلك وإن ملّكناه بالقبض؛ بناءً على كون القرض عقداً جائزاً ومن شأنه رجوع كلّ عوض إلى مالكه إذا فسخ كالهبة والبيع بخيار].

وبعد أن عرفنا الرأيين الفقهيّين في انتقال الملكية من المقرض إلى المقترض ينبغي أن نعرف أنّ كلّ رأي من هذين الرأيين تترتّب عليه آثار ونتائج تمتدّ إلى كيفيّة أداء القرض، وفيما يلي نوضّح ذلك بإيجاز:

١ ـ إنّ المصنّف والشارح بعد أن قالا بأنّ الملكية تتحقّق بالقبض، فإنّ القرض يكون ملكاً للمقترض بعد قبضه، ويتصرّف به كيف يشاء، وبناءً على هذا الرأي فإنّ المقترض يكون مخيّراً عند الأداء، بين أن يردّ على الدائن نفس العين التي اقترضها، إن كانت موجودة وغير متصرّف بها، أو يردّ مالاً مماثلاً لها أو قيمتها، حتى إذا كره المقرض الوفاء بعين أُخرى؛ لأنّ حقّ الدائن تعلّق بذمّة

المدين، وله أن يقضي هذا الدين من أي مال شاء.

٢ ـ ينتج عن القول بأنّ تملّك القرض لا يحصل إلّا بالتصرّف فيه، وجوب دفع المال المقترض نفسه ـ إن كان موجوداً، وغير متصرّف فيه ـ إلى المقترض إذا طلبه حين الأداء؛ لأنّه لمّا يزل ملكاً له، رغم وجوده بيد المقترض.

٣ ـ أوضح الشارح أنّه يمكن القول بوجوب دفع العين المقترضة ذاتها إلى المقرض إذا طلبها، حتى مع التسليم بأنّ التملّك يحصل بالقبض بناءً على كون القرض عقداً جائزاً، فيكون من حقّ الطرفين فسخ هذا العقد، ورجوع كلّ عوض إلى مالكه، كما هي الحال في الهبة والبيع المشروط بحقّ الفسخ (الخيار).

اشتراط الأجل:

[(ولا يلزم اشتراط الأجل فيه) لا له، ولا لغيره؛ لأنّه عقد جائز فلا يلزم ما يشترط فيه، إلحاقاً لشرطه بجزئه. نعم، لو شرط أجل القرض في عقد لازم لزم على ما سبق].

اختلف الفقهاء في أنّ عقد القرض هل هو من العقود الجائزة أو من العقود اللازمة؟ فذهب بعضهم إلى أنّه عقد لازم يجب الوفاء به، والالتزام بالأجل المحدّد فيه. وذهب فريق آخر إلى أنّ القرض عقد جائز، وأنّ الأجل غير ملزم فيه، ولا يحتاج عقد القرض إلى تحديد مدّة معيّنة.

والقرض ـ حسب رأي المصنف والشارح ـ لا يلزم اشتراط الأجل فيه؛ لأنّه عقد جائز غير لازم، ويجوز لأي من طرفي العقد فسخه متى شاء، لذا فلا أثر لتحديد الأجل في هذا العقد.

تعليق الشارح:

ويعلّق الشارح على رأي المصنّف بما أنّ اشتراط المدّة في هذا العقد غير ملزم، فإنّ اشتراط المدّة لعقد آخر في هذا العقد غير ملزم أيضاً.

مثال :

لو اشترط المقرض في متن العقد على المقترض أن يؤجّل له ثمن سلعة يشتريها منه، فإنّ هذا الشرط غير ملزم أيضاً؛ لأنّه مرتبط بعقد غير ملزم.

وأمّا إذا عقد الطرفان عقداً لازماً، كعقد البيع أو الزواج واشترط في متن العقد أن يؤجلّ القرض الذي له في ذمّة البائع أو الزوجة مثلاً، إلى أجل معين، صار ذلك الأجل شرطاً لازماً يجب الوفاء به.

وهكذا يتّضح لنا حسب هذه الآراء أنّ كل شرط يقع في متن عقد جائز، فهو شرط لا يجب الوفاء به، وكلّ شرط يقع في متن عقد لازم فهو لازم، ويجب الوفاء به.

انتهى القسم الأوّل ويليه القسم الثاني في العدد القادم إن شاء الله

الهوامش :

(١) كنز العمّال ١٠ : ١٣٧، ح٢٨٦٨٩.

(٢) الوسائل ١٣ : ٧٨، الباب الأوّل من أبواب الدين، ح٧/ط. إحياء التراث.

(٣) المصدر السابق : ٧٩، الباب٢، ح١.

(٤) المصدر السابق : ٩٠، الباب٨، ح٣. ومطل فلاناً حقّه وبحقّه : أجّل موعد الوفاء به مرّة بعد الأُخرى، فهو مَطُول ومَطّال. المعجم الوسيط ٢ : ٨٧٦.

(٥) المصدر السابق : ٩٠، ح٥.

(٦) المصدر السابق : ٨٦، الباب٥، ح٥.

(٧) لسان العرب ٧ : ٢١٧ .

(٨) تحرير الوسيلة ١ : ٦٥١ .

(٩) لسان العرب ١٣ : ١٦٧ .

(١٠) تحرير الوسيلة ١ : ٦٤٧ .

(١١) الوسائل ١٣ : ٨٧ ، الباب٦ من أبواب الدين ، ح٤ .

(١٢) تحرير الوسيلة ١ : ٦٥٢ .

(١٣) الوسائل ١٣ : ٨٧ ، الباب٦ من أبواب الدين ، ح٣ .

(١٤) المصدر السابق : ٨٨ ، ح٥ .

(١٥) المصدر السابق : ٨٧ ، ح٤ .

(١٦) يراجع تحرير الوسيلة ١ : ٦٥٢ .

(١٧) وجب الشيء ، لزِم وثبت .. وأوجب الشيء جعله لازماً . المعجم الوسيط ٢ : ١٠١٢ .

(١٨) فإنّ القرض هو ما يعطيه من المال ليقضاه . لسان العرب ٧ : ٢١٧ .

(١٩) الدروس الشرعية إلى فقه الإمامية ٣ : ٣١٨ (باب القرض)/الشهيد الأوّل .

(٢٠) البقرة : ٢٧٥ .

(٢١) تحرير الوسيلة ١ : ٥٣٦ .

(٢٢) المستدرك ٢ : ٤٩٢. الجامع الصغير ٢ : ٢٨٤ ، دار الفكر/ط. ١ .

(٢٣) الوسائل ١٣ : ١٠٥ ، الباب١٩ من أبواب الدين ، ح٩ .

(٢٤) الوسائل ١٣ : ١٠٥ ، الباب١٩ من أبواب الدين ، ح١١ .

(٢٥) الوسائل ١٢ : ٤٧٧ ، الباب١٢ من أبواب الصرف ، ح٥ .

(٢٦) البازل من الإبل : الذي تمّ له ثمان سنين ودخل في التاسعة ، وحينئذٍ يطلع نابه وتكمل قوّته ، ويقال له بعد ذلك : بازل عام ، وبازل عامين ، وهكذا .

(٢٧) صحيح مسلم ١ : ٧٠٠ .

(٢٨) تحرير الوسيلة ١ : ٦٥٢ .

(٢٩) يعتبر في المال المقترض أن يكون عيناً فلا يصحّ إقراض الدين ولا المنفعة ، كما يعتبر فيه أن يكون مملوكاً ومعيناً ، غير مجهول ولا مبهم وأن يكون ممّا يصحّ تملّكه.
. ويعتبر في المثلي أن يكون ممّا يمكن ضبط أوصافه وخصوصياته التي تختلف باختلافها القيمة والرغبات . تحرير الوسيلة ١ : ٦٥٢.

(٣٠) الوسائل ٦ : ٦٧ ، الباب٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة ، ح١ .

تقرير حول :

مؤسسة دائرة المعارف الفقهية

تعدّ مدينة قم المقدّسة أكبر مركز للعلوم الدينية في العالم فانّها تمتاز عن غيرها من حيث كثرة المدارس العلمية الزّاخرة بآلاف من الطلبة المشتغلين بالدرس والبحث، ومن مختلف نقاط العالم، هذا بالاضافة إلى دور النشر ومؤسسات التحقيق سيّما في الفترة الأخيرة حيث شهدت قم المقدسة تطوّراً ملحوظاً في مراكزها العلمية من حيث الكم والكيف.

ونقدّم لك في هذا العدد صورة إجمالية ومختصرة عن إحدى هذه المؤسسات التحقيقية وهي مؤسسة دائرة المعارف الفقهية طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

المنهج الموسوعي في التأليف

لا ريب في أنّ كتابة الموسوعات العلمية بالمعنى الأخصّ أمر جديد نسبياً، ولم يكن مألوفاً في السابق وإنّما ظهرت الحاجة إلى ما يعرف بالموسوعات أو دوائر المعارف بعد أن تراكمت المعرفة البشرية، وتشعّبت فروعها وتخصّصاتها، حتى إنّ العلم الواحدأصبح اليوم له فروع كثيرة جدّاً

وصار الإنسان عاجزاً عن الإطّلاع الكامل والتعمّق والإحاطة الكاملة إلّا بجزءٍ محدودٍ منها. وقد عرف العصر الحديث عدّة أنواع مختلفة من الموسوعات، فمنها ما يلمّ بنتائج العلوم والفنون، ويعرض مجمل المعرفة والثقافة البشرية لجُمهور القرّاء والمثقّفين ولا يوغل في تتبّع دقائقها وتفاصيلها، ومنها ما يختصّ بطائفة معيّنة من العلوم أو الفنون المترابطة فيما بينها، ومنها ما يركّز على فرع واحد من فروع المعرفة فيتضمّن خلاصة ما حوته البحوث والدراسات المفصّلة في ذلك الفرع.

وفي جميع الحالات يتم عرض المعلومات في الموسوعات بأُسلوب واضح مبسّط وطريقة سلسلة خالية من التعقيد من خلال كلمات عنوانية تكون بمثابة رؤوس للموضوعات التي تحتويها الموسوعة، ويتخذ منها القارئ مداخل ومفاتيح للمعلومات التي يريد الوصول إليها.

ويتّضح ممّا سبق أنّ ما تعورف عليه هو أنّ الموسوعة أيّاً كان نوعها، وأيّاً كان العلم الذي تختصّ به، لا تقدّم جديداً في المعرفة، وليس فيها إضافة أو إبداع من حيث المضمون والمادة العلميه، ولذلك لا يكاد يلمس المطالع فيها أي مجال للاجتهاد والآراء المستحدثة والأفكار المستجدة وأيضاً لا يحسّ القارىء بالابتكار والرأي الشخصي، ولا تشكّل معرضاً للدراسات والمناقشات، بل تقتصر وظيفتها على عرض ما هو ناجز ومتحقق بالفعل من نظريات وأفكار علمية، وصياغتها وترتيبها على نحو يسهل معه استرجاعها على غير المختص، ولا يعاني المراجع من أية صعوبة في فهم المطالب المودعة فيها.

وثمّة أمر تجدر الإشارة إليه، هو أنّ كثيراً من هذه الموسوعات لم تُؤلّف وتجمع من قِبل شخص واحد، بل يساهم عادة في إعدادها وتدوينها مجموعة من ذوي الخبرة، ولو أنّا نجد بعض هذه الموسوعات قد قامت بجهدٍ فردي، وهذا وإن كان يدلّ على عبقرية وقابلية استثنائية إلّا أنّ العمل الموسوعي الذي يبتني على الجهد المؤسّسي والمشاركة الجماعية

سيكون أكثر دقّة وسيحالفه النجاح.

ولا يبعد أن يقال إنّ كل هذا الذي تقدّم ينطبق بطبيعة الحال على الموسوعة الفقهية، سواء من حيث الحاجة إليها والأسباب الداعية لتأليفها، أو من حيث المنهج الذي يخضع له عرض المعلومات فيها.

الحاجة إلى الموسوعة الفقهية

بدأ التفكير في إصدار موسوعة للفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه منذ ما يقرب من نصف قرن، مع تزايد الشعور بالصعوبات التي تمنع غير الاختصاصيين وغير المشتغلين بالفقه من الإفادة على الوجه الأكمل من التراث الفقهي، ويمكن الإشارة إلى ثلاثٍ من هذه الصعوبات: ـ

أولاً: إنّ التراث الفقهي قد تضخّمت مباحثه وتراكمت كتبه ومراجعه عبر العصور حتى صارت كمّاً هائلاً لا يكفي العمر لاستيعابه والإحاطة به. فإنّ المكتبة الفقهية مليئة بالمؤلّفات والمصنّفات المختصرة والموسّعة، لأنّ حركة التأليف لم تنقطع في يوم من الأيام وفي عصر من العصور، فقد واصل الفقهاء ـ رغم الظروف الصعبة والمعاناة القاسية التي مرّ بها أكثرهم ـ تدوينهم للكتب والمصنّفات. هذا وإن لم يصلنا أغلب هذه المؤلّفات فقد تعرّض الكثير منها وللأسف الشديد إلى الضياع والتلف إلّا أنّ ما وصلنا إلينا منها إلى الآن هو كمّ هائل وعظيم فإذن التفكير بكتابة موسوعة فقهيّة يكون طبيعياً بل أمراً حتميّاً لا بدّ منه.

ثانياً: صعوبة اللغة وأساليب التعبير التي يستخدمها الفقهاء بالنسبة للمثقّف العادي لبعدها عن العصر من ناحية، ولاستعمالهم فيها مصطلحات ذات دلالات علمية محددة لا يعرفها إلّا المشتغلون بالفقه، ولسلوكهم منهج الاختصار والتركيز في الكتابة غالباً بحيث تصبح عباراتهم أحياناً رموزاً مغلقة لا يفهمها إلّا المتخصّصون.

ثالثاً: صعوبة استدعاء المعلومات من المراجع الفقهية، فكثير من المسائل تتجاذبها أبواب شتّى في الفقه ولا يعرف مظانّ بحثها مَنْ ليست له خبرة وممارسة طويلة في الفقه.

هذه الأُمور مجتمعة كانت وراء بروز فكرة الموسوعة الفقهية، وهي

التي حملت بعض المهتمين بالفقه الإسلامي على التفكير من الاستفادة من الطريقة الموسوعية في التأليف لتجديد صياغة الفقه الإسلامي، وإعادة سبكه وعرضه عرضاً شاملاً يجمع بين الدقة والوضوح وسهولة الترتيب.

وقد جاءت المطالبة بتنفيذ هذا المشروع من خارج العالم الإسلامي أولاً، بعد أن أخذ الفقه الإسلامي يلفت إليه أنظار بعض الحقوقيين الغربيين، ففي أوائل الخمسينيّات عقدت جامعة باريس مؤتمراً للفقه الإسلامي أوصى المؤتمرون في ختامه بضرورة إصدار موسوعة للفقه الإسلامي تصاغ فيها الأحكام والنظريات الحقوقية الإسلامية في مصنّف جامع مرتّب على غرار الموسوعات القانونية الحديثة.

ونظراً لما يتطلّبه هذا العمل من جهود لا تتّسع لها طاقة الأفراد، وما يحتاجه من إمكانات مالية كبيرة وفنية ضخمة، فقد أدرك المهتمون بتنفيذه أنّه لا سبيل إليه إلّا بتظافر جهود عدد كبير من العلماء والباحثين والمفكّرين، تسندهم إمكانات الهيئات والمؤسّسات والمراكز أو الحكومات والدول.

وفي ظلّ هذا الإدراك ظهرت أُولى المحاولات لتنفيذ هذا المشروع الهامّ بعد بضع سنوات.. بدأت في جامعة دمشق وبوشر العمل فيها فترة من الزمن ثم انتقلت بعد ذلك وذلك إبّان قيام الوحدة بين مصر وسوريا إلى وزارة الأوقاف المصرية التي أطلقت على المشروع اسم (**موسوعة جمال عبدالناصر**)، وقد صدر أول أجزاء هذه الموسوعة سنة ١٣٨٦هـ، وبلغ ماصدر منها خمسة عشر جزءاً لم يتجاوز حرف الهمزة. ثمّ توقّف إصدار الأجزاء الأُخرى، وهذه المحاولة تعتبر الأُولى من نوعها ولها قصب السبق في هذا المضمار وإن كانت لا تخلو من بعض نقاط الضعف وهي حالة طبيعة لمشروع بهذا المستوى.

وإلى جانب موسوعة جمال عبدالناصر قامت محاولة أُخرى في مصر في أوائل الستّينيّات قامت بها (**جمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة**) بإشراف العالم المصري المعروف

الشيخ محمّد أبو زهرة وذلك باسم (**موسوعة الفقه الإسلامي**)، وقد صدر منها جزءان فقط يبدأ أولهما بكلمة (آل) وينتهي ثانيهما بكلمة (إثبات)، وذلك في وقت مقارب لصدور أول أجزاء موسوعة جمال عبدالناصر.

ومن الجدير بالتنويه أنّ كلتا هاتين الموسوعتين قد اعتمدتا منهج المقارنة بين المذاهب الفقهية الإسلامية المعروفة ومن بينها الفقه الشيعي الإمامي، غير أنّه من الملاحظ أنّ عرض أحكام ونظريات هذا الفقه قد جاء في كلتا الموسوعتين بشكل لا يعكس حقيقته ولا يناسب ما له من مكانة وأهمية، ولعلّ عذر القائمين على إصدار الموسوعتين المذكورتين أنّهم ليسوا من أهل الاختصاص والخبرة بهذا الفقه، ولم يتيسّر لهم الاطلاع على مصادره ومراجعه كاملةً. ولم يستعينوا بالمراكز العلمية الشيعيّة لإسعافهم في ذلك.

وفي سنة ١٩٦٧م تبنّت حكومة الكويت مشروع الموسوعة الفقهية، وبعد سنوات من التريّث والتحضير صدر أول أجزاء هذه الموسوعة، وبلغ ما صدر منها ما يزيد على عشرين جزءاً.

ورغم ما تتميز به الموسوعة الكويتية من نضج منهجي بالقياس إلى الموسوعتين السابقتين؛ فإنّها قد انفردت عنهما - ومع بالغ الأسف - بتجاهلها المطلق لفقه أهل البيت عليهم السلام حيث لم ترد فيها أيّة إشارة إلى هذا الفقه. لا إلى نظرياته ولا إلى آراء فقهائه، وهذا خلاف رسالة العلم ويعتبر عيباً ستراتيجيّاً سيّما ونحن نعيش في زمن أحوج ما نكون فيه إلى رفض التعصّب الطائفي الأعمى، وتوحيد الصفّ الإسلامي، وأدنى مستويات الوحدة الإسلامية هو الانفتاح على فقه المذاهب الإسلامية كافة، ونأمل من القائمين على هذا المشروع أن يتلافوا هذا الأمر ويتداركوه في الطبعات القادمة أو في مشاريع أُخرى أكثر تكاملاً وشموليّة.

ونظراً إلى ما يتمتّع به فقه أهل البيت من أصالةٍ وعمق وهذا ما تثبته الأدلة، فبأدنى مراجعة إلى بعض ما كتب في هذا الفقه ومقارنته بما هو موجود لدى المذاهب الإسلامية

الأُخرى تحسّ بالعمق والدقّة والتطوّر الكبير الذي امتاز به هذا الفقه دون سواه، فمن غير الانصاف إغفال وإهمال مثل هذا الجزء العظيم من التراث من دون عناية بجمعه ولمّ شتاته وعرضه للأجيال. وأيضاً نظراً إلى ما يتميز به فقه أهل البيت عليهم السلام من حيوية وقدرة على الاستجابة لحاجات وضرورات التشريع فإنّ هذا الفقه له القابلية على حلّ مشكلات العصر الايدلوجية والتنفيذية فلم يتوقّف ولم يجمد على عصر معيّن أو في حدود أبحاث مخصوصة، بل انّه قابل للتطوّر ومواكبة الزمن وذلك يعود إلى سرٍّ فيه وهو فتح باب الاجتهاد، فلم يوصد الباب أمام الإبداع والتجديد، هذا ومع أخذ الواقع الذي تعيشه البشرية وما يمرّ به العالم الإسلامي من إحساس بضرورة طرح البديل الإسلامي عوضاً عن الايدلوجية الغربية والأنظمة الوضعية، فإنّ الحاجة تشتدّ يوماً بعد يوم إلى سدّ الفراغ الكبير الذي تركته الموسوعات السابقة، والمبادرة إلى إصدار موسوعة فقهية خاصة بمذهب أهل البيت عليهم السلام تُصاغ فيها أحكامه ونظريّاته صياغة موسوعية عصرية تجعله في متناول الراغبين في الاطلاع عليه والإفادة منه.

ولا شك أنّ قائد الأُمّة الإسلامية المعظّم سماحة آية الله السيد علي الحسيني الخامنئي «دام ظلّه»، **بوصفه وليّ الأمر المؤتمن على فقه أهل البيت عليهم السلام، هو الجهة التي يُتطلّع إليها لرعاية مثل هذا المشروع وتوجيهه الوجهة التي تصل به إلى الغاية المنشودة.**

من أجل ذلك ارتأى (دام ظله) تشكيل مؤسسة خاصة تأخذ على عاتقها القيام بهذه المسؤولية الضخمة، والعمل لتحقيق جملة من الأهداف الفقهية الأُخرى التي تتطلّبها المرحلة الراهنة من تطوير الفكر الفقهي وتحديثه، وتجديد مناهج طرحه وتدوينه باللغة العصرية، وعهد بها إلى فقيه من فقهاء الحوزة العلمية وأحد أساتذتها المحققين الكبار آية الله السيد محمود الهاشمي.

وإليكم نصّ القرار الذي أصدره سماحة ولي أمر المسلمين حضرة آية الله السيّد علي الخامنئي (دام ظلّه):

حضرت حجة الإسلام والمسلمين العالم المحترم الجليل
السيد محمود الهاشمي دام مؤيداً

من الواضح والجليّ لأهل التحقيق أنّ كنز الفقه الإسلاميّ القيِّم المطابق لتعاليم مدرسة أهل البيت عليهم السلام أحد أغنى وأثرى الكنوز الذي ورثته الثقافة والحضارة الإسلاميّة ، حيث قدَّم مئات الآثار العلميّة والفنيّة ـ التي تحتلُّ كلُّ واحدة منها مكاناً بارزاً ـ للعالَم الإسلاميّ والبشريّة جمعاء ، وبهذا أغنت وطوّرت مكتبات العلوم الإسلاميّة .

إنّ أسلافنا الصالحين بجهادهم المنقطع النظير رغم الظروف العسيرة ، وقلّة الإمكانات ، أثرى كلٌّ منهم هذا التراث القيِّم بما ألّفوه من كتب .

وفي الوقت الذي يتوق فيه العالَم الإسلاميّ ، ومعه جميع المراكز والحوزات العلمية في العالَم ، إلى التعرُّف والاطّلاع على جميع علوم ومسائل وخبايا الفقه لمدرسة أهل البيت عليهم السلام ، نفتقر نحن إلى موسوعة تشمل جميع الأبواب والمؤلَّفات في هذا الرَّحب الواسع .

ونظراً للأُمنية التي ظلَّت تراودني منذ أمد بعيد لتنظيم وإعداد دائرة معارف للفقه الإسلاميّ طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، أُنيط بحضرتكم باعتباركم الوجه اللّامع في العلم والعمل ، ولما تتمتّعون به ـ ولله الحمد ـ من منزلة رفيعة في الفقه والعلوم المرتبطة به ، مسؤولية تأسيس وإدارة مؤسّسة تأخذ على عاتقها إعداد وتنظيم دائرة المعارف المذكورة ، لتتمكّنوا وبالتعاون مع العلماء الأجلّاء وفضلاء الحوزات العلميّة من إنجاز هذه الخدمة الخالدة للعَالم الإسلاميّ في الوقت المناسب .

سائلاً المولى تعالى أن يوفّقكم لذلك

علي الحسيني الخامنئي

٢ / ١١ / ١٣٦٩ هجري شمسي

وعلى أساس هذا الحكم، وبعد انعقاد جلسات متعدّدة مع العلماء وأهل المشورة، تشكّلت النواة الأُولى لمؤسّسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي طبق مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وبعد ذلك جرت مناقشات ومباحثات كثيرة حتى تمّ تنظيم وتدوين البنية الأساسية والخطوط العريضة التي تنطلق المؤسسة من خلالها لتبدأ عملها وتمارس نشاطها، ومن ثمّ تشكّلت الأقسام التي تمثّل الهيكل الأولي العام للمؤسّسة.

وبتوفيقٍ من الله عزّ وجلّ وإرشادات قائد الجمهورية الإسلامية وإشراف رئيس المؤسّسة وتوجيهاته أُنجزت خطوات مهمّة في سبيل تحقيق وأداء هذه المسؤولية ذات الشأن الخطير.

وما نهدف إليه ونتوخّاه من تقريرنا هذا هو تعريف الحوزات العلمية والفقهاء والمفكّرين والمحقّقين في عالمنا الإسلامي على الهيكل العامّ والتشكيلات الأساسية للمؤسّسة وعرض صورة إجمالية عن إنجازاتها منذ ولادتها إلى هذا الحين، ممّا يسهّل عليهم إتحافنا باقتراحاتهم البنّاءة ونظراتهم الثاقبة التي تنير الطريق لمؤسّستنا لتستمر في أداء رسالتها الإلهيّة المقدّسة.

الهيكل العام للمؤسّسة

بيّن النظام الأساسي لمؤسّسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام أركان المؤسّسة كما يلي:

أ ـ المؤسّس ورئاسة المؤسّسة:

يعتبر قائد الجمهورية الإسلامية آية الله السيد علي الخامنئي (دام ظلّه) هو المؤسس والمشرف على نشاط مؤسّسة دائرة المعارف الإسلامية وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، فإليه يرجع ترسيم المسار الذي تسلكه المؤسسة في أعمالها، وتعيين رئاسة المؤسسة، والموافقة على أعضاء الهيئة العلمية الذين يتمّ اختيارهم من قِبل رئاسة المؤسّسة، وتوسعة المؤسّسة أو انحلالها، وتغيير البنود التي يتضمّنها النظام الداخلي.

ب ـ رئيس المؤسّسة:

باختيارٍ من قائد الثورة الإسلامية تمّ تعيين رئاسة المؤسّسة، وبالإضافة

إلى إدارة شؤون المؤسّسة أُنيطت مهمّة رئاسة الهيئة العلمية والهيئة الإدارية بشخص رئيس المؤسّسة أيضاً.

مضافاً إلى ذلك، فإنّ الإشراف الكامل على نشاط المؤسّسة على الصعيد العلمي والفني والإداري والمالي وإقالة وتنصيب أعضاء الهيئة الإدارية واستحداث وحذف بعض الأقسام في المؤسّسة من شؤون رئاسة المؤسّسة، علماً أنّ رئاسة المؤسّسة قد أُسندت لسماحة آية الله السيد محمود الهاشمي على أساس الحكم الصادر عن قائد الثورة الإسلامية (دام ظلّه).

ج ـ الهيئة العلمية:

من الركائز الأساسية لمؤسّسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام الهيئة العلمية المؤلّفة من أحد عشر عضواً من الفقهاء والمجتهدين، ويُعدّ إشراف هؤلاء العلماء على النشاط العلمي والفقهي للمؤسّسة ضامناً لصحّة منهجها وحسن اختيارها للمصادر والمباني المعتمدة.

ومن المهام التي تنهض بها الهيئة العلمية عرض منهج علمي تخصّصي يوفّق بين توجيهات قائد الثورة الإسلامية، وكلّ ما من شأنه أن يرفع من مستوى المؤسّسة ويحقّق أهدافها، والإشراف على جميع النشاطات العلمية والمناهج المعتمدة والبرامج المعدّة، وتقديم الاقتراحات والأُطروحات، وذلك من أجل تطوير المؤسّسة وإغناء برامجها وتعجيل مسيرها التكاملي.

د ـ الهيئة الإدارية:

تتقوّم الهيئة الإدارية برئيس المؤسّسة ومعاون الرئيس ومدراء الأقسام العلمية ومدير قسم الخدمات، وتقع على هذه الهيئة مسؤولية إعداد البرامج العلمية للمؤسّسة والسعي في تنفيذها وإجرائها.

ويمكن إجمال نشاط هذه الهيئة بأُمورٍ أهمّها:

أ ـ وضع المخطط العام لتأليف «دائرة المعارف» وتعيين مراحل هذا المخطط الرئيسية والجزئية.

ب ـ المناقشة العلمية الدقيقة والشاملة للمواد والقواعد الفنية

المتعلّقة بإعداد البحوث والموضوعات الفقهية.

ج - عقد الجلسات والمؤتمرات العلمية وتشكيل لجان للبحث والمناقشة في إطار البرامج العامة للمؤسّسة.

د - الإشراف المباشر على تنفيذ هذه البرامج وإجرائها على الوجه الأكمل.

هـ - القسم العلمي: يدار القسم العلمي من قِبل الهيئة الإدارية، ويتحمّل هذا القسم مسؤولية الإشراف والرعاية العلمية على مجاميع التحقيق والبرامج العلمية، وكذلك تقييم النتائج العلمية التي تتوصّل لها مجامع التحقيق.

ويتضمّن هذا القسم المكتبة والإرشيف والأجهزة الكومبيوترية التي تتناسب مع النشاط العلمي للمؤسّسة.

ويتحمّل هذا القسم مسؤولية ربط المؤسّسة علمياً وثقافياً بالمؤسّسات والمراكز العلمية في عالمنا الإسلامي الكبير، من أجل تبادل الخبرات والتعاون الجادّ والمثمر، وتجنّب الوقوع في تكرار المشاريع التي أُنجزت أو هي قيد الإنجاز، وبذلك يتمّ التعاون بين المؤسّسات العلمية من خلال التعرّف على مناهج التحقيق المتّبعة في كلّ منها.

وبما أنّ الهدف الأساس الذي تتوخّاه المؤسّسة هو ترتيب وتدوين دائرة معارف طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ونشرها في جميع بقاع العالم الإسلامي، بل وفي جميع الأوساط العالمية وبمختلف اللغات، لذلك كان استحداث وحدة للترجمة والنشر ضرورة ملحّة لتوسعة آفاق العمل في هذه المؤسّسة.

هذه هي الأقسام التي تشكّل الهيكل العامّ للمؤسّسة، وقد شرعت بأعمالها منذ تأسيسها، ولا تزال تواصل نشاطها الذي نعمد إلى كشف بعض جوانبه في هذا التعريف الإجمالي.

مركز الغدير الإسلامي

بتكليف من قائد الثورة الإسلامية سماحة آية الله السيّد الخامنئي (دام ظلّه) المؤسّس والمشرف على مؤسّسة دائرة المعارف تمّ إيجاد مركز الغدير الإسلامي من قِبل سماحة آية الله

السيّد محمود الهاشمي، والمهمّة التي أخذها المركز على عاتقه هي الدفاع عن محتوى التشيّع وتاريخه المشرق.

وقد أُلحق هذا المركز بالمؤسّسة كقسم من أقسامها، واضعاً أهدافه المذكورة على رأس قائمة نشاطه وأعماله ويتكوّن هذا القسم من مجموعة من المحقّقين والمفكّرين الإسلاميّين الواعين، وقد أصدر المركز بهذا الصدد عدّة إصدارات، وهو يتبنّى في الوقت الحاضر مشروعاً مهمّاً ذلك هو تحقيق كتاب الغدير للعلّامة الأميني رحمه الله الذي سيصدر قريباً بعونه تعالى مشفوعاً بتحقيقه القيّم.

وقد أفتح المركز أخيراً مكتباً له في بيروت، يعكس نشاطات وإصدارات المركز ونتاجات مؤسّسة دائرة المعارف بشكل عام.

مجلة أهل البيت عليهم السلام

وقد قامت المؤسّسة أخيراً بافتتاح قسم لإصدار مجلة فصلية تحمل اسم مجلة «فقه أهل البيت عليهم السلام» وقد بوشر العمل بإصدارها باللغة الفارسية ثمّ العربية وسيتم إصدارها إن شاء الله تعالى باللغة الإنكليزية وسائر اللغات الحيّة الأُخرى، والهدف من هذه المجلة هو تقديم الأبحاث الفقهيّة المستجدة بين يدى المختصّين، كما أنّها تحمل بين طيّاتها مشاريع فقهيّة واقتراحات من أجل تطوير الفقه بحيث يتناسب والمرحلة التي نعيشها اليوم.

منجزات المؤسّسة

قامت المؤسّسة بالأعمال والفعاليات التالية الخاصّة بدائرة المعارف:

أ ـ معجم المصطلحات الفقهية:

وهو أوّل الأعمال العلمية التي شرعت بها المؤسّسة، وقد تمّ بالفعل إعداد قائمةأوّليةبجميعالألفاظ والمصطلحات الفقهية الأصلية والفرعية، ويجري الآن مراجعتها وتدقيقها. حيث قام عدد من المحقّقين باستخراج هذه المصطلحات من عشرات الكتب الفقهيّة المتعدّدة وتمّ ضبطها وتسجيلها خلال مدّة من الزمن، وقد جمع عدّة آلاف من هذه المصطلحات من كافّة الأبواب الفقهيّة المختلفة.

ب ـ معجم فقه الجواهر:

ملخّص وفهرس لكتاب (**جواهر الكلام**

في شرح شرائع الإسلام) مرتّب ألفبائيّاً على الطريقة الموسوعية ويجري إعداده ليكون أساساً لدائرة المعارف، وهو يحقّق أهدافاً ثلاثة:

١ ـ الدلالة على مواطن المعلومات والمسائل الفقهية الواردة في كتاب الجواهر بالجزء والصفحة لتسهيل مراجعتها في الكتاب. وهذا هو الغرض العامّ من كل فهرس.

٢ ـ تحديد ما يرتبط بكل مصطلح وعنوان فقهي من أحكام ومعلومات فقهية وجمعها من مواضعها المتفرّقة في الكتاب وترتيبها ترتيباً منهجياً مقارباً لمنهج البحث الموسوعي. والغرض من ذلك وضع مخطّط أولي منهجي لكل بحث من أبحاث الموسوعة وتحديد إطاره العام.

٣ ـ الوقوف على الآراء والاتّجاهات الفقهية في كلّ مسألة من المسائل المطروحة في الكتاب بما في ذلك رأي صاحب الكتاب، وفي أي كتاب ذكرها أصحابها من كتبهم ومؤلّفاتهم، الأمر الذي يجعل من المعجم دليلاً لهداية المحقّقين وكتّاب بحوث الموسوعة إلى الآراء المختلفة حول كلّ مسألة، ويوفّر عليهم جهوداً وأوقاناً كبيرة.

وقد تمّ لحدّ الآن إعداد القسم الأكبر منه، ونأمل الفراغ ممّا تبقّى خلال فترة قليلة إن شاء الله تعالى.

ج ـ الفهرس الموضوعي:

وهو فهرس تفصيلي لكتاب جواهر الكلام، والهدف من هذا الفهرس هو تفكيك وتحليل أبحاث الكتاب واستخراج الآراء والمتبنّيات والتعرّف على أدلّة كلّ منها والإشارة إلى النكات الدقيق فيها حتى يكون ضوءاً كاشفاً ينير الطريق أمام المحقّقين والباحثين في معرفة مسائل هذا الكتاب ومحل وجودها من خلال الإشارة إلى المسألة ومكان وجودها في الجزء والصفحة.

والمنهج المتّبع عملياً في هذا الفهرس هو: متابعة البحث في كل مسألة من المسائل الواردة في كتاب الجواهر من خلال ثلاثة عناصر:

أ ـ ما يدّعيه صاحب الجواهر فيها وما يختاره من الآراء والنظريات.

ب ـ آراء وأقوال الفقهاء الآخرين التي ينقلها صاحب الكتاب.

ج ـ أدلّة المسألة ومشخّصاتها وكذلك الأدلّة التي وردت في الكتاب

ومناقشتها.

بالإضافة إلى ذكر العناوين المشتركة بين المسألة وغيرها من المسائل التي وقعت مورداً للبحث تحت عنوان المسألة، وذلك لتيسير الأبحاث الفقهية المشتركة وجعلها في متناول أيدي الباحثين والمحقّقين.

ومن مشخّصات هذا الفهرس الدقيقة اشتماله على الأبحاث المذكورة استطراداً إلى جانب كلّ مسألة بحيث صار من الممكن الإحاطة بالأبحاث المشتركة والاستطرادية المبثوثة في ثنايا الكتاب وذلك من خلال الاستعانة بجهاز الكمبيوتر.

كما أنّ هذا الفهرس يحتوي على إشارة إلى المصطلحات الواردة في كل فقرة والمصطلحات ذات الصلة لغرض جمعها فيما بعد جمعاً فنّياً.

والفوائد المترتّبة على فهرس كتاب الجواهر الذي يعتبر النموذج الأكمل للفقه الشيعي كثيرة منها:

١ ـ جمع وترتيب آراء صاحب الجواهر الفقهية في مجموعة مرتّبة على غرار دوائر المعارف الحديثة.

٢ ـ تنظيم المسائل الفقهية المبثوثة في كتاب جواهر الكلام على أساس حروف المعجم مشفوعةً بنظريات وآراء الفقهاء مضافاً إلى رأي صاحب الجواهر.

وقد تمّ الفراغ ولله الحمد من تحقيق كتاب الجواهر وفهرسته التفصيلية، وسيصدر المجلّد الأوّل في القريب العاجل وبصورته الجديدة حيث تمتاز هذه الطبعة للجواهر بعدّة امتيازات منها المحافظة على متن وعبارات الكتاب كما هي وفي الوقت نفسه تمّ فصل المدّعيات واختيارات المؤلّف على حدة وتشخيص الأقوال وفصلها عن الاستدلالات والمناقشات بطريقة فنّية دقيقة، مع عرض المطالب بشكل مرتّب ومرقّم، ومع توضيحات في بعض الموارد اللازمة، وميّزت هذه الإضافات عن أصل المتن مراعاة للأمانة والدقّة العلمية، وإكمالاً للفائدة تمّ تعيين لجنة علمية أخذت على عاتقها استخراج النصوص والآيات والروايات الواردة في الكتاب. هذا وقد أُخرج الكتاب بأحدث طريقة وبأروع صورة بحيث يصلح أن يكون منهجاً دراسياً في الحوزات العلمية.

د ـ مكتبة دائرة المعارف وقسم الكومبيوتر: بالنظر لأهمّية توفير كافة المراجع والكتب التي يحتاجها المحقّقون وكتّاب بحوث الموسوعة فقد اهتمّت المؤسّسة منذ بداية تشكيلها بإنشاء مكتبة موسوعية شاملة لجميع المراجع والكتب الخاصّة بعلم الفقه وسائر العلوم الأُخرى ذات الصلة الوثيقة بعلم الفقه، كعلم الأُصول وعلم الحديث وعلم الرجال والفلسفة والتاريخ.. بالإضافة إلى ألوان الثقافة الإسلامية الأُخرى وكتب اللغة وفنون الثقافة الحديثة وكلّ ما يمكن أن يكون في معرض الحاجة للمحقّقين. وقد بلغ تعداد ما تحويه مكتبة المؤسّسة لحد الآن حوالي عشرة آلاف كتاب، ونحن مستمرّون في مدّها بالمزيد ممّا يصدر أو يتوفّر في الأسواق من كتب. وقد تمّ أيضاً تصوير جملة من الكتب الفقهيّة المخطوطة والتي تعتبر مصادر هامّة يحتاجها المحقّقون.

كما أنّه أُنشيء قسم خاص بالكمبيوتر في المؤسّسة يحتوي على أجهزة متطوّرة لخزن المعلومات والفهارس الفقهية التي تنظّمها المؤسّسة بواسطة محقّقيها، وكذلك لطبع الآثار والأعمال العلمية التي يتمّ إنجازها.

برامج المؤسّسة المستقبلية

إنطلقت مؤسّسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في طريق تحقيق أهدافها المرسومة والمدوّنة في نظامها الداخلي، وذلك من خلال فريق من علماء وأفاضل الحوزة العلمية الذين تجاوزوا مرحلة السطوح ليواصلوا دروسهم في البحث الخارج، وقد سخّروا أوقاتهم وجهودهم وخبراتهم في خدمة المؤسّسة وإنجاح برامجها، فجزاهم الله خير الجزاء، هذا بالإضافة إلى الكادر الفني الذي يتحمّل مسؤولية إخراج نتاجات المؤسّسة بأفضل صورة. ويمكننا أن نجمل أهداف المؤسّسة بعدّة محاور:

أ ـ إيجاد دائرة معارف مستوعبة لجميع جوانب الفقه الشيعي على غرار دوائر المعارف العصرية المعروفة.

ب ـ تحقيق وكتابة الموضوعات

التي ترتبط بنحو من الأنحاء بالفقه الشيعي مثل: تأريخ الفقه الإسلامي، فقهاء الإسلام الكبار، بحوث الاقتصاد الإسلامي، الفقه المقارن، بحث المسائل التي هي محل ابتلاء المجتمع، تهيئة قاموس فقهي ومعجم لآيات الأحكام والروايات.

ج ـ تحقيق وطبع ونشر المنابع الفقهية المهمة.

وبناءً على هذه الأهداف التي يكون بعضها موضوعات دائمة ومستمرّة في المجتمع البشري، نأمل أن تحصل هذه الرسالة الإلهيّة الخطيرة التي ستحقّق خدمات عظمى في عالم التشيّع على ثمرتها، وتدخل السرور على قلب إمام العصر والزمان (عجّل الله تعالى فرجه الشريف)، وكل ذلك بتوفيق من الله وبركة دعاء إمام العصر (عج) وتوجيهات قائد الثورة الإسلامية آية الله السيّد الخامنئي حفظه الله تعالى وجهود آية الله السيّد محمود الهاشمي ودعم المراجع العظام والمجتهدين الأعلام وعلماء الحوزة العلمية والمحقّقين والأساتذة.

د ـ كما أنّ المؤسّسة تنوي القيام بمشروع علمي كبير وهو تهيئة وإعداد منهج دراسي جديد لطلبة العلوم الدينية يناظر المنهج الأكاديمي، وتمّ دراسة التصوّرات الأوّلية للمشروع، وقد تمّ إعداد بعض نماذج هذا المشروع وسيتمّ إراءته من خلال صفحات المجلة الفصلية «فقه أهل البيت عليهم السلام» وتسعى المؤسّسة الآن لتشكيل لجنة على مستوى رفيع للإشراف على هذا العمل الهامّ.

مؤتمر مؤسّسة دائرة المعارف

الموسوعة الفقهية ليست كأيّ أثر علمي أو كتاب يؤلّفه صاحبه ويكون مسؤولاً عمّا يرد فيه من معلومات وأفكار، وإنّما هو عمل علمي ضخم يراد تقديمه باسم الشيعة الإمامية إلى العالم وللأجيال القادمة ليعرّفهم بما عند الشيعة من تراث فقهي، وعلى هذا لا بدّ من أخذ رأي فقهاء الشيعة وأساتذة حوزاتهم فيما ينبغي أن يتوفّر في هذا العمل العلمي الخطير من خصائص ومواصفات، سواء من حيث المحتويات والموضوعات أو من حيث المنهج وطريقة العرض.

ومن أجل هذا الهدف ارتأت المؤسّسة عقد مؤتمر علمي تدعو فيه العلماء وأهل الرأي والنظر في الأُمور الفقهية لبحث ومناقشة مختلف الجوانب العلمية والفنّية لهذا المشروع الجبّار، واقتراح الحلول للمشكلات والصعوبات التي تعترضه، وإرساء قواعد المنهج الذي ينبغي تدوين الموسوعة على طبقه.

وإيماناً بضرورة مشاركة أصحاب الاختصاص وذوي الخبرة في العلوم الفقهيّة والتأليف الموسوعي في إرساء قواعد المنهج العلمي السليم لمشروع تدوين دائرة معارف فقهيّة عصرية جامعة تعكس بصورة دقيقة، وبطريقة ميسّرة، التراث الفقهي العظيم المذخور في مؤلّفات علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام وتجعله في متناول الراغبين في الاطّلاع عليه والإفادة منه. ومن أجل دراسة الخيارات المنهجية التي أفرزتها التجارب الموسوعية الحديثة في العالم الإسلامي، وبحث مختلف القضايا والمشكلات العلمية والمنهجية التي يواجهها العمل الموسوعي الفقهي الذي تكوّنت من أجل الإعداد له وتنفيذه مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي بأمر من ولي أمر المسلمين قائد الجمهورية الإسلامية المعظّم آية الله السيد علي الخامنئي (دام ظلّه) سعت هذه المؤسّسة لعقد مؤتمرها العلمي الأوّل تحت شعار: «**في سبيل موسوعة فقهيّة حديثة طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام**» في الفترة من الحادي والعشرين إلى الثاني والعشرين من شهر شعبان ١٤١٤هـ ق الموافق للرابع عشر والخامس عشر من بهمن ١٣٧٢هـ. ش، والثالث والرابع من شباط ١٩٩٤م.

وقد انعقد المؤتمر الأوّل في مدينة قم المقدّسة باعتبارها أكبر مركز للعلوم والمعارف الإسلامية. وشارك في المؤتمر عدد كبير من الفضلاء والعلماء وفي مقدّمتهم كبار الفقهاء والمجتهدين، وقد دعي إلى المؤتمر أيضاً مجموعة من أساتذة الجامعات والخبراء المتخصّصين، وأيضاً حضر عدد من كبار المسؤولين في الجمهورية الإسلامية، وافتتح المؤتمر بتلاوة من آي الذكر الحكيم، وتُلي بيان

سماحة ولي أمر المسلمين آية الله السيّد علي الخامنئي حفظه الله، وقد حدّد فيها مسؤولية الفقهاء والرسالة التي ينبغي أن ينهض بها الفقه اليوم. فقد دعا سماحته إلى البحث في ثلاثة مجالات، الأوّل: في كيفية التعريف بفقه أهل البيت عليهم السلام بشكل يتناسب مع مستوى العصر، وبطريقة منطقية وبمنهجية علمية، وعرض هذا الفقه على المراكز العالمية والحقوقية من أجل الاستفادة من النظريات الراقية في الفقه. والمجال الثاني: هو كيفيّة الاستفادة من التراث الفقهي الضخم، فهذا الرصيد الهائل من التحقيقات والآراء العلمية الدقيقة التي دوّنت وتمّ تمحيصها من قِبل كبار العلماء والمحقّقين لا بدّ وأن ينتفع منه بأقصى درجة ممكنة والمجال الثالث الذي يجب البحث فيه هو كيفية تطوير الفقه واستثارة ما فيه من قدرة عظيمة. وقد أوردنا النصّ الكامل للرسالة التي وجّهها سماحته إلى المؤتمر في هذا العدد من مجلّتنا. ثمّ بدأ المؤتمر أعماله وقد أُلقيت مجموعة من المقالات القيّمة من قِبل العلماء الأعلام والآيات العِظام كما قدّم ثلّة من المفكّرين جملة من الأبحاث والمقالات العلمية تدور حول الخلفية التاريخية لتدوين الموسوعات بشكل عام والموسوعات الفقهيّة بنحو أخصّ وكذلك دارت بعض المقالات حول المنهجية المقترحة لتدوين الموسوعة، وقد أدلى المؤتمرون باقتراحاتهم البنّاءة فيما يخصّ تدوين دائرة المعارف من حيث المادة الفقهية ومستوى الخطاب فيها وكذلك بعض النكات الفنية. وأهمّ الموضوعات التي تمّ بحثها في هذا المؤتمر هي:

أوّلاً ـ محتويات دائرة المعارف:

١ ـ الإطار الزمني لدائرة المعارف، هل هو محدّد باراء الفقهاء السابقين مطلقاً أو إلى عصر معين، أم يشمل آراء الأحياء والمعاصرين أيضاً؟

وعلى كلا التقديرين، ما هو معيار الفقيه الذي تلتزم الموسوعة بتسجيل رأيه؟

٢ ـ هل أنّ الموضوعات والبحوث، يقتصر فيها على الفقه وحده، أم تشمل العلوم ذات الصلة الوثيقة به أيضاً، كعلم أُصول الفقه، والقواعد الفقهيّة، وعلوم الحديث؟

وعلى فرض شمولها لهذه العلوم أو لبعضها، فبأي مقدار وعلى أيّ مستوى؟ مستوى البحث التفصيلي، أم على مستوى تعريف المصطلحات فقط.

٣ ـ احتواء دائرة المعارف أو إهمالها للوقائع المستجدة أو المسائل المستحدثة التي لم ترد في مصادر التشريع الإسلامي ولم يبحثها فقهاؤنا السابقون وهي على صنفين:

أحدهما: مسائل ذات موضوعات مشخّصة لا يحتاج الفقيه في فهمها إلى خبرة علمية أو فنيّة خاصّة: مثل أوارق اليانصيب، وترقيع الجلد.

والآخر: مسائل يعتمد الفقيه في تشخيص موضوعاتها على العلوم الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية كبعض المسائل الطبّية والفلكية والاقتصادية.

٤ ـ إحتواء دائرة المعارف أو إهمالها للأبواب والمسائل الفقهية الخارجة عن دائرة الابتلاء، لاتّصالها بأوضاع اجتماعية أو معيشية بائدة، كأحكام استرقاق العبيد وعتقهم ونكاحهم وبيعهم، وأحكام تحليل الإماء وغير ذلك.

٥ ـ الفتاوى والآراء الشاذّة والمهجورة فعلاً، هل تذكر إلى جانب الآراء الرائجة والمعمول بها فعلاً أم يقتصر على الأخيرة قط؟

٦ ـ فقه مذاهب أهل السُنّة، هل يقارن بفقه أهل البيت عليهم السلام في دائرة المعارف، أم يغفل ذكره بالكامل، أم يشار إليه في المسائل التي لا يلتقي مذهب أهل البيت عليهم السلام فيها مع أيّ من مذاهبه واتّجاهاته؟

٧ ـ المقارنة مع القانون الوضعي أو الإشارة إليه في الموضوعات والمسائل التي بحثها من الفقه الإسلامي، وبيان نقاط الاختلاف والاكتفاء فيها، أو إهمال ذلك كليّاً.

٨ ـ تراجم الأئمّة عليهم السلام وأعلام الفقهاء الذين يرد ذكرهم في دائرة المعارف، والتعريف بشخصياتهم ومكانتهم وآثارهم العلمية، ومكان ذلك من نفس الموسوعة أو خارجها.

ثانياً ـ الإطار العام ومنهج التأليف:

١ ـ هيكل دائرة المعارف أو إطارها العامّ الذي تُعرض فيه المطالب والمعلومات، هل هو الإطار التقليدي

الذي صنّفت فيه المسائل والأحكام الفقهية ضمن أبوابها المعروفة، أم هو الإطار المعجمي الألفبائي الذي هو عبارة عن المصطلحات والألفاظ الفقهية العنوانية مرتّبة ترتيباً الفبائياً، أم هو إطار ثالث بين هذا وذاك؟

وعلى فرض اختيار الإطار المعجمي الذي هو الإطار المتّبع في دوائر المعارف الحديثة، فما هو ضابط هذا الإطار، وما هي حدوده؟

٢ ـ على فرض اختيار الإطار المعجمي الألفبائي لدائرة المعارف كيف تُعالج مشكلة ارتباط الكثير من المسائل الفقهية بأكثر من عنوان أو مصطلح فقهي؟ الأمر الذي يفرض تكرارها بلا طائل ويؤدّي بالتالي إلى تضخّم حجم دائرة المعارف، وذلك من قبيل مسألة اشتراط القدرة على تسليم الثمن في البيع بالنسبة إلى مصطلحات: بيع، ثمن، تسليم، قدرة.

٣ ـ الهيكل الفني الذي ينتظم كل بحث من بحوث دائرة المعارف بشكل عام والمحاور الأساسية التي يتشكّل منها البحث وطريقة تنظيم عناصره وفقراته وعناوينه الداخلية.

٤ ـ مصادر المادة العلمية لدائرة المعارف، هل يدخل فيها جميع ما ألّفه الفقهاء من كتب ورسائل فقهية أو يمكن حصرها ـ على أساس ضوابط وشروط معيّنة في الكتاب والكاتب ـ في طائفة محدّدة. وما هو السبيل الأفضل لاستخلاص المعلومات من المصادر، هل تترك هذه المهمّة للكاتب، أم لا بدّ من اتّخاذ خطوات عملية محدّدة يعتمد الكاتب على نتائجها؟

٥ ـ هل توجد مدارس أو اتجاهات متميّزة في الفقه الشيعي يمكن تصنيف الفقهاء على أساسها ونسبة الآراء الفقهية إليها؟

٦ ـ طريقة بيان المسألة الفقهية وعرض الاتّجاهات والآراء فيها، هل يعتمد في ذلك على ما ينقله أو يدّعيه الفقهاء في مؤلّفاتهم من إجماع أو شهرة، أم ينبغي استقراء الآراء وتتبّعها في مظانّها المعتبرة ثمّ تصنيفها على فرض تعدّدها أو اختلافها إلى اتّجاهات موافقة ومخالفة؟

٧ ـ وهل من اللازم أن يتمّ استعراض الآراء في إطار تاريخي، أو

ليس من اللازم ذلك ؟

٨ ـ الأُسلوب اللغوي الذي ينبغي أن تكتب به موضوعات دائرة المعارف ، وطريقة البحث العلمي فيها ، المناسبة لطبيعتها الوصفية وللمستوى الثقافي لقرّائها ، والمقدار الواجب الاكتفاء به من التفصيلات والتعليلات والأدلّة ، وكيفيةتحاشي ما يعتمد الخوض فيه من جميع ذلك على كفاءة ومقدرة علمية عالية لا يملكها إلّا المختصّون .

٩ ـ المنهج الواجب اتّباعه في تعريف المصطلحات الفقهيّة التي تعنون بها الأبحاث ، هل يجب عرض المعنى الاصطلاحي في إطار تاريخي بمعنى تتبّع تطوّره وتغيّر معانيه من عصر إلى آخر ، أم يُكتفى بذكر المعنى الذي استقرّ عليه استعمال الفقهاء فقط ؟

وهل يلزم مقارنة المصطلح بما يشابهه أو يتّصل به من المصطلحات الأُخرى بهدف تمييزه عنها ؟

١٠ ـ ضوابط نقل وتوثيق الآراء والنصوص في دائرة المعارف والموضع المناسب للتوثيق: في المتن ، في الهامش ، في آخر البحث .

جدير بالذكر أنّ المؤسّسة لديها تصوّرات أولية عن كامل الموضوعات والبحوث المدرجةأعلاه ، وهي تأمل ترشيدها وتنضيجها وبحث ودراسة برامج المؤسّسة الفعلية والمستقبليّة ، من خلال آراء وملاحظات المشتركين في المؤتمر .

وقد عرضت جملة من النماذج لنشاطات وإنتاجات المحقّقين في مؤسّسة دائرة المعارف وفي ضمنها عدّة نماذج من معجم الجواهر وكذلك نماذج من الفهرست الموضوعي ، وقد تمّ مناقشة بعضها .

وقد أنهى المؤتمر أعماله بعد خلاصة للنتائج التي تمّ التوصّل إليها ، والتي نأمل أن يكون لها أثر بالغ على مسيرة العمل في المؤسّسة إن شاء الله تعالى .

هذا وسيتمّ عقد مؤتمر آخر لدراسة الانجازات التي تمّ إكمالها لحدّ الآن لتقييمها وتنضيجها ، ومن ناحية أُخرى سيتمّ تقديم نماذج من الموسوعة الفقهيّة بعون الله وتسديده .

من فقهائنا

ـ ١ ـ

ثقة الاسلام الكليني

مجدد مذهب أهل البيت عليهم السلام

□ الأستاذ السيد ثامر العميدي

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

وبعد :

الحديث عن شخصية لامعة في سماء الفقه والحديث كشخصية الكليني (قدّس سرّه الشريف) لا شكّ انّه واسع الأطراف ، متعدّد الجوانب ، خصب الميادين ؛ إذ لم يكن الكليني رحمه الله فقيهاً ومحدّثاً فحسب ، بل كان أوّل مجدّد لمذهب أهل البيت عليهم السلام على رأس المائة الثالثة وقد شهد بذلك كبار العلماء من الطرفين كما سيأتي في بيان ثناء العلماء عليه .

ثمّ إنّ استجلاء معالم شخصية الكليني الفذّة النادرة، ورسم أبعادها العلمية في صحائف معدودة ـ مع ما لثقة الاسلام من مقام عالٍ، ومنزلة رفيعة، وشأن جليل، وتضلّع في الفقه، وشهرة في الحديث، وتتبع عبقري في الرجال، وعطاء زاخر على مرّ الأجيال ـ لابدّ وأن يكون على حساب أبعاد خصبة أُخرى، وعندها فلن يعطى الكليني من الدراسة حقه.

ولكن ما لم يُدرك كُلّه، لا يُترك جُلّه؛ وإن تعذر علينا أمر الإحاطة بحياة وعطاء علم من أبرز أعلام هذه الأُمة، فلا أقل من التعرّض ولو لبعض ملامح تلك الحياة وذلك العطاء الخالد، فنقول:

بيئته:

عاش ثقة الإسلام الكليني في حقبة حاسمة من تاريخ العصر العباسي الثاني امتدت من أوائل النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وحتى الربع الأول من القرن الرابع الهجري، وذلك في بيئتين مختلفتين، هما الري، وبغداد، وقد امتازت تلك الحقبة الزمنية ـ إلى جانب تدهور الأوضاع السياسية كثيراً ـ انتعاش الحركة الفكرية التي استمرت بعطائها قوية نشطة دون أن تؤثّر عليها الأحداث الجسيمة كقتل الخلفاء، أو عزلهم وسمل أعينهم!

فقد برزت في الري ـ وحاضرتها مدينة قم المشرفة ـ طاقات عملاقة في الفقه والحديث وغيرهما من علوم الشريعة الأُخرى، وفي بغداد ـ وحاضرتها الكوفة ـ كذلك.

لقد أصبحت هذه المراكز التي ارتادها الكليني من أهم مراكز الإشعاع الفكري في العالم الإسلامي وصارت ـ خصوصاً الري وبغداد ـ ملتقى العلماء والمفكرين العظام من شتى المذاهب والفرق الإسلامية، فقد تنوعت الثقافة، وسادت آراء المذاهب، وتوسعت الدراسة في تلك المراكز كالفقه، والحديث، والتفسير، واللغة، والنحو،

والأدب، والتاريخ، وغيرها من العلوم الأُخرى كالطب، والفلك، والرياضيات، والجغرافيا ونحوها، ويأتي في مقدمة تلك العلوم علوم الشريعة السمحاء التي استوعبها الشيخ الكليني استيعاباً كاملاً، يشهد بذلك كتابه الخالد «الكافي» الذي احتوى من الأخبار ـ التي اختار روايتها الكليني ـ ما يشتمل على مختلف العلوم، كالفقه، والحديث، والتفسير، والأُصول، والفلسفة، والكلام، والعقائد، والأخلاق، بل وحتى اللغة ظهرت آثارها واضحة في ديباجة الكافي التي ضمنت فقرات من النثر الرائع الذي يعبر عن مدى قدرته اللغوية، وتمكنه من صياغة الكلام بلفظ موجز مع دقة في التعبير خالطها السجع المطبوع الذي كان يمثل أبرز خصائص النثر الفني في القرن الرابع الهجري.

اسمه:

هو الشيخ محمد بن يعقوب بن إسحاق، باتفاق جميع كتب الرجال، والتراجم، والتاريخ، وقد شذّ ابن الأثير (ت/٦٣٠هـ) في كتابه الكامل فقال: «محمد بن علي أبو جعفر الكليني، وهو من أئمة الإمامية وعلمائهم»[١].

ولا يبعد أن تكون تسميته بـ(محمد) ـ سيما والمُسمي والده، وهو من الشيوخ الأجلاء المعروفين، ومن رجالات العلم والدين ـ جاءت تيمناً باسم نبينا الكريم ﷺ، هذا وقد صادف أن يكون اسمه الثلاثي مطابقاً لثلاثة من أسماء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

كنيته:

وهي: (أبو جعفر) باتفاق مترجميه قاطبة، ولعل اختياره لهذه الكنية جاء اعتزازاً بكنية الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام؛ إذ ليس من باب المصادفة اكتناء المحمدين الثلاثة ـ (الكليني، والصدوق، والطوسي) أصحاب الكتب الأربعة (الكافي للكليني، ومن لا يحضره الفقيه للصدوق، والتهذيب والاستبصار للطوسي) ـ بهذه

الكنية بعد أن اتفقت أسماؤهم وهم من أخص الموالين للإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام .

لقبه:

لُقّب الشيخ محمد بن يعقوب بألقاب كثيرة ، ويمكن تقسيمها على طائفتين:

الأُولى : ما دلّ منها على الشيخ الكليني من حيث المكان .

الثانية : ما دلّ منها عليه من حيث الصدق والوثاقة .

أمّا الأُولى : فهي على نحوين من الألقاب ، وهما :

النحو الأوّل : ما دلّ من ألقابه على نشأته الأُولى وموطنه الأساس ، وقد انحصر ذلك في لقبي :

١ ـ **الكُليني** : نسبة إلى (كُلَيْن) ـ بضم الكاف وفتح اللام ـ قرية من قرى الرّي تقع على بعد ثمانية وثلاثين (كيلومتراً) جنوبي غرب بلدة الرّي الحالية شرقي طريق مدينة قم ، بينها وبين الطريق خمسة (كيلومترات)[٢] .

وقد اشتبه الفيروزآبادي (ت/١٤١٤هـ) ، فنسبه إلى (كَلِين) بفتح الكاف وكسر اللام ، وهي قرية من قرى الري أيضاً[٣] ، وقد حُرّف لقبه في تاريخ الأدب العربي إلى (الكولييني) بدلاً من (الكليني) ، ولعله من المترجم[٤] .

٢ ـ **الرّازي** : نسبة إلى الرّي ، وهو من النسب الشاذة[٥] التي لا تنطبق مع حروف أصل النسبة (الري) ؛ إذ يقتضي أن يكون اللقب وفقاً لذلك هو (الريي) ، كما هو معروف في صحة إطلاق اللقب عند اقترانه بمكان معين .

النحو الثاني : ما دلّ منها على سكنه الأخير وإقامته ، وقد انحصر ذلك في لقبي :

١ ـ **البغدادي**: نسبة إلى (بغداد) التي اتخذها مقراً ومقاماً.

٢ ـ **السلسلي**: نسبة إلى درب السلسلة الواقع بباب الكوفة ببغداد، إذ اختار له سكناً بهذا الدرب، وبقي فيه حتى الأيام الأخيرة من حياته[٦].

وأمّا الطائفة الثانية من ألقابه الدالّة على الصدق والوثاقة، فإنّ أشهرها على الإطلاق (ثقة الإسلام)، وهناك مجموعة أُخرى من ألقابه يعرفها العلماء خاصّة والمتضلّعون بهذا الفن لانصرافها عند الإطلاق إليه رأساً، وقد جهلها الكثيرون لطغيان (ثقة الإسلام) عليها.

وقد يكون السبب الحقيقي وراء إطلاق هذا اللقب على الشيخ الكليني حتى عرف به واشتهر من بين سائر (ثقات الإسلام)، بل وصار له عَلَماً وغلب على اسمه هو اتّفاق علماء الرجال من أهل السُنّة والشيعة على وثاقته، إذ لم أقف ـ بالرغم من التتبّع في كتب الرجال ـ على من مسّ الكليني بسوء قطّ من علماء الرجال من أهل السُنّة.

أقول: لم يتعرّض له أحد منهم بجرح قطّ لا مُفَسَّراً، ولا غير مُفَسَّرٍ، وهذا يدلّ على حصول الإجماع على وثاقته، كما يدلّ على أنّ استحقاقه لِلَقب (ثقة الإسلام) إنّما كان عن جدارة، ويدلّ أيضاً على أنّ لثقة الإسلام مكانة مرموقة بين سائر العلماء، لا يمسّها أحد بسوء إلّا وقد كُذِّب، وافتضح أمره بين أهل الإسلام.

وكيف لا؟ وقد عدّه أهل السُنّة أنفسهم ـ كما سيوافيك ـ من المجدّدين لمذهب أهل البيت عليهم السلام على رأس المائة الثالثة.

ولادته:

لم يؤرخ أحد من العلماء ولادة الشيخ الكليني رحمه الله، ولكن يمكن القول بأنّه ولد في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، فهو قد أخذ الحديث عن بعض المشايخ من أصحاب الأئمة (الجواد، والهادي، والعسكري) عليهم السلام، ولا يبعد أن تكون ولادته في

أواخر زمن الإمام العسكري عليه السلام ، ويعلم من تاريخ وفاته أنّه من الطبقتين السادسة والسابعة وانّ ما بين وفاته ووفاة الإمام العسكري عليه السلام (ت/٢٦٠هـ) هو أقل من سبعين سنة، وعلى هذا يكون قد أدرك تمام الغيبة الصغرى، بل بعض أيام الإمام العسكري عليه السلام[٧].

ومما يقرّب ذلك أنّه طُلب منه تأليف الكافي ليكون مرجعاً للشيعة ، ولا يطلب مثل هذا الطلب ـ غالباً ـ ممن لم يذرف سنّه على الأربعين أو الخمسين ، هذا مع اتفاق الكل أنه صنف الكافي في عشرين سنة[٨] زيادة على عدم العلم بتاريخ الانتهاء من تصنيف الكافي ، وإن كان الظاهر هو قُبيل وفاته بمدة قصيرة .

أُسرته:

تربّى الكليني رحمه الله في أُسرة فاضلة ، وارتشف منها ـ منذ نعومة أظفاره ـ حب الولاء لأهل البيت عليهم السلام ، وعاش في بيت يكتنفه طِيب الأَصل كما وصفوه[٩] .

أمّا الأب فهو الشيخ يعقوب بن إسحاق الكليني ، كان خيراً فاضلاً من رجالات العلم والدين في قرية كُلَين[١٠] ، ولا زال قبره رحمه الله معروفاً بهذه القرية وغيرها ، مشهوراً يزار[١١] .

وأما الأُم ، فقد كانت من أُسرة علمية خرّجت الكثير من رجالات الفقه والحديث في هذه القرية .

كجدّها لأبيها الشيخ إبراهيم بن أبان الرازي الكليني .

وعمها الشيخ أحمد بن إبراهيم بن أبان ، قال عنه الشيخ الطوسي : « خير فاضل من أهل الرّي »[١٢] وقد وثّقه العلّامة الحلي[١٣] ، وابن داود[١٤] .

وأبيها الشيخ محمد بن إبراهيم بن أبان ، قال عنه الشيخ الطوسي : « خيّر »[١٥] ، ووثّقه العلّامة[١٦] ، وابن داود[١٧] .

وأخيها الشيخ المعروف علي بن محمد بن إبراهيم بن أبـان الرازي الكُـلَيني، يكنى أبا الحسن، ثقة عين من عيون هذه الطائفة، له كتاب أخبار الإمام القائم عليه السلام، وثّقه جميع من ترجم له من الأعـلام، وقـتل فـي طـريق مكـة قـاصداً أداء فـريضة الحج[١٨]، وهو من رجال العدّة التي يروي الكليني بتوسطها عن سهل بن زياد كثيراً في الكافي، وهو خال الكليني واستاذه[١٩]، ومن المحتمل أن تكون أم ثقة الاسلام - كما هو المعتاد في الأُسر العلمية - قد أخذت من علم أخيها وعمها وأبيها قسطاً باعتبار عامل التربية المهم في تكوين شخصية الفرد.

فالكليني اذن هكذا كانت أُسرته، ومنها تعرف سلامة نشأته في هذا البيت الذي توافرت فيه الأسباب وتظافرت لأن تكون للمولود الجديد تربية خاصة، ونشأة جيدة في أُسرة جُلّ أهلها من العلماء.

رحلاته العلمية:

وجد الكليني في أُسرته من أسباب الرقي ما أهّله في أوان شـبابه إلى مـلاقاة العلماء في كُلَين وأخذه العلم عنهم، حتى إذا ما اشتدّ ساعده وهضمَ ما في كُلَين من علوم الشريعة راح إلى الرّي وهي من أرقى حواضر العلم ونواديه المعروفة في ذلك العصر، فقد خرجت الرّي المئات من الفقهاء والمحدّثين والمفسّرين، ولازال التراث الإسلامي الذي كُتب بأقلام الرازيين له الفضل في رفد حـركة الفكـر الإسـلامي إلى اليوم؛ ومن أجل تحصيل علوم مشايخ الرّي من قِبل ثقة الإسلام، نـراه قـد التـقى بالكثيرين منهم وحدّث عنهم وحدّثوا عنه، وتـبادل مـعهم روايـة الحـديث سـماعاً وإجازة.

ثم لم يلبث أن غادرها متابعاً رحلته في طلب حديث أهل البيت عليهم السلام، مُركّزاً على أحاديثهم عليهم السلام فيما يخص أُصول الدين وفروعه حتى جاب بتلك الرحلة أهم المراكز العلمية في بلاد فارس متقلّباً من مدينة إلى أُخرى، والتقى بخلق كثير من المشايخ

وحدّث عنهم وحدّثوا عنه لا سيما في مدينة قم المعروفة يوم ذاك بتشددها وحرصها على حديث أهل البيت عليهم السلام ، وصيانته من عبث المغالين والوضّاعين ، ولهم في ذلك قصص ليس هنا محل الكلام عنها .

ويبدو أنّ الكليني رحمه الله كان عازماً على رحلة أوسع ومتابعة السفر الطويل في تحصيل آثار أهل البيت عليهم السلام بعد أن لمس فوائد رحلاته الإقليمية وعوائدها الطيبة ، وهذا ما نجده واضحاً في تحوّله إلى بغداد عاصمة الخلافة العباسية ، ومركز الحضارة الإسلامية، ومستوطن سفراء الإمام الحجة (عجّل‌الله تعالى فرجه الشريف) .

هذا بعد أن زار مدن العراق وحدّث بها وأخذ عن أهلها لا سيما الكوفة ، ذلك المركز الإسلامي العريق الذي شع منه حديث عليّ عليه السلام إلى كل الآفاق .

ولعلّ بغداد كانت منطلقه إلى الشام ثم العودة إليها ، فقد ذكر ابن عساكر (ت/٥٧١هـ) في تاريخه عن الكليني أنّه قدِم دمشق ، وحدّث ببعلبك[٢٠] وهذا يعني أنّ وصوله إلى العراق أول مرّة لا يمكن أن يكون بسنة (٣٢٧هـ) كما ظنه البعض اعتماداً على إجازة الكليني رواية مصنفاته وأحاديثه لتلميذه أبي الحسين عبدالكريم بن عبدالله بن نصر البزاز بباب الكوفة بدرب السلسلة ببغداد سنة سبع وعشرين وثلاثمائة ، كما في مشيخة التهذيب[٢١] ، وفهرست الشيخ[٢٢] وأي علاقة بين تاريخ منح الإجازة العلمية لشخص ببغداد وبين تحديد زمن دخول المانح إلى العراق ؟ !

وكيف يجتمع اللقاء مع مشايخ الكوفة ، وسوراء ، وبغداد ، ثم يرحل منها إلى دمشق ويحدّث ببعلبك ويعود إلى بغداد في سنة واحدة وهي سنة (٣٢٧هـ) ؟ إذ كانت وفاته بسنة (٣٢٨هـ) على قول سيأتي . هذا مع انعدام واسطة السفر السريع في ذلك العصر البهي ، وكون تقلّبه في تلك المراكز لغاية علمية ، مما يتطلب المكوث في كل مركز زمناً .

وعلى أية حال ، فقد كان لوصوله بغداد الأثر المهم في تحقيق سائر ما سجّله من

آثار العترة الطاهرة عليهم السلام . وإلى هذا تشير عبارة السيد ابن‌طاووس (ت/٦٦٤هـ) رحمه الله.

قال: «فتصانيف هذا الشيخ محمد بن يعقوب، ورواياته في زمن الوكلاء المذكورين يجد طريقاً إلى تحقيق منقولاته»(٢٣).

وهو يعني بهذا الكلام: أنّ الكليني كان في بلد السفراء، وبوسعه التأكد منهم مباشرة فيما يشك بصحته من الأخبار. ولا يُفهم من هذه العبارة غير هذا المعنى.

مشايخه:

تتلمذ الشيخ الكليني رحمه الله على يد الكثير من المشايخ الثقات المعروفين والحفّاظ المشهورين من حملة علوم أهل البيت عليهم السلام. ولا مجال لذكرهم جميعاً فضلاً عن ذكر ما قيل بحقهم من كلمات الثناء.

منهم الشيخ علي بن إبراهيم القمي، وهو من أهم مشايخ ثقة الإسلام الكليني، أخرج عنه ما يزيد على ربع أحاديث الكافي.

ومنهم الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم بن محمد الهمداني، والشيخ أبي الحسين محمد بن علي الجعفري السمرقندي، ومحمد بن أحمد الخفاف النيسابوري، والحسن بن الفضل بن يزيد اليماني، والحسين بن الحسن الهاشمي العلوي الرازي، وعلي بن محمد بن إبراهيم بن أبان الكليني، ومحمد بن محمود بن أبي عبدالله القزويني، وحميد بن زياد نزيل سوراء، وأحمد بن محمد بن أحمد بن طلحة أبو عبدالله العاصمي نزيل بغداد، وأحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقدة الكوفي، وكثير غيرهم، على أنّا اقتصرنا على ذكر من اختلفت ألقابهم ومناطقهم، وإلّا فمشايخه الأجلّاء أضعاف هذا العدد فيما أحصيناه.

تلاميذه:

من المتعذر حصر تلاميذ الكليني بعدد معين؛ لأنّ الذي يحدّث في مختلف

الأمصار الإسلامية، لاشك بتعدد مجالسه العلمية التي كانت تضم الكثير من الفضلاء وطلاب العلوم الشرعية، على أنّ عدداً ليس باليسير منهم قد تلقّوا كتاب الكافي من مصنفه واستنسخوه، ونشروه، وإلى نسخهم تنتهي نسخته، ونظراً لسمعته الطيبة، وشهرته وثقته وأمانته فقد تتلمذ على يديه مجموعة من علماء أهل السنة، كالفقيه الشافعي محمد بن إبراهيم بن يوسف الكاتب الذي روى كتاب الكافي عن مؤلّفه ببغداد[٢٤]، وأبي سعد الكوفي شيخ الشريف المرتضى، وأبي القاسم علي بن محمد ابن عبدوس الكوفي، وعبدالله بن محمد بن ذكوان[٢٥].

ومن تلامذته أيضاً أحمد بن أحمد أبي الحسين الكوفي الكاتب، وأبي عبدالله أحمد بن إبراهيم الصيمري، وأبي الحسن بن داود، وأبي الحسن العقراني، وأحمد ابن الحسين العطار، وأحمد بن علي بن سعيد أبي الحسين الكوفي، وأحمد بن محمد ابن علي أبي الحسين الكوفي الكاتب، وأحمد بن محمد بن سليمان بن الحسن أبي غالب الزراري، وجعفر بن محمد بن موسى بن قولويه، وعبدالكريم بن عبدالله بن نصر أبي الحسين البزار التنيسي، وعلي بن محمد الرازي، وعلي بن أحمد بن موسى الدقّاق، وعلي بن عبدالله الورّاق، ومحمد بن إبراهيم بن جعفر أبي عبدالله الكاتب النعماني المعروف بابن زينب، ومحمد بن أحمد المعروف بالصفوانييكنى أبا عبدالله مولى بني أسد، ومحمد بن أحمد بن محمد بن سنان الزاهري نزيل الري، ومحمد بن الحسين البزوفري، ومحمد بن عبدالله بن المطلب أبي المفضل الشيباني، ومحمد بن علي بن طالب أبي الرجاء البلدي، ومحمد بن علي ماجيلويه، ومحمد بن محمد بن عصام الكليني، وهارون بن موسى بن أحمد بن سعيد التلعكبري[٢٦]، ومحمد بن موسى بن المتوكل[٢٧]، وغيرهم.

مؤلفاته:

للكليني ﷺ مؤلفات غير الكافي ـ ذائع الصيت ـ، والذي يحزّ في النفس ألماً أنّها تعدّ اليوم كلها ـ سوى الكافي ـ من الكتب المفقودة، وهذا هو ما يؤسف عليه حقاً،

على أنّ بعضها قد تخطّى القرون ووصل بسلامة إلى القرن الحادي عشر الهجري ـ كما تتبعناه ـ ثم لم يعد له بعد هذا التاريخ عين ولا أثر.

وفيما يأتي أسماء مؤلفاته وهي:

١ ـ كتاب تعبير الرؤيا.

٢ ـ كتاب الرد على القرامطة.

٣ ـ كتاب الرسائل، أو (رسائل الأئمة عليهم السلام) وأمّا ذكره بعنوان (الوسائل) كما في كشف المحجة للسيد ابن طاووس[٢٨]، فهو مصحف من الناسخ ولعله من غلط المطبعة؛ لوروده في عدة مواضع من كشف المحجة بعنوان (الرسائل)، وقد اشتبه بعضهم، فعدّه ثلاثة كتب! وقد تتبعت النقل المباشر عن هذا الكتاب فوجدته قد وصل سالماً إلى القرن الحادي عشر، وبالضبط إلى عصر الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (ت/١٠٥٠هـ)، إذ نقل عنه مباشرة في شرح أُصول الكافي ٢: ٦١٢ ـ ٦١٥ خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام مصرّحاً بأخذه من هذا الكتاب ما هو مواضع الحاجة.

٤ ـ كتاب ما قيل في الأئمة عليهم السلام من الشعر[٢٩].

٥ ـ كتاب الرجال.

٦ ـ كتاب خصائص الغدير، أو خصائص يوم الغدير[٣٠].

٧ ـ كتاب الكافي.

ويظهر من تعداد كتب الكليني أنّه كان مقلّاً في التأليف قياساً إلى شيوخ الشيعة كالمفيد، والصدوق، والطوسي، وأضرابهم، وعذره في هذا هو أنّه رحمه الله كان منصرفاً بكل همته وعلمه إلى معرفة حديث أهل البيت عليهم السلام الذي لم يجمع في موسوعة كالكافي قبله، ولم ينقح بعضه، بل كان موزعاً على مئات الكتب، منها ـ وهو الأعمّ الأغلب ـ ما هو معتبر ومعتمد في ذلك العصر، ومنها ما هو ليس كذلك، مع تفرّق هذه الكتب ومشايخ الحديث في معظم أمصار الإسلام، ولما كان الكليني هو أول من تصدى لجمع أحاديث أهل البيت عليهم السلام من عيونها ومصادرها وحفاظها الثقات؛ لذا نراه قد

استرخص من عمره ـ لأجل هذه المهمة ـ عشرين سنة[٣١]، ولولا الكافي لكانت تلك المدة الطويلة حافلة في التصنيف والتأليف.

والحق، أنّه لو لم يكن للكليني إلّا الكافي لكفاه فخراً وثواباً على مر العصور، اذ خلّد حسنة جارية له إلى يوم النشور، وعلى مثلّ هذا فليتنافس المتنافسون.

والكافي كتاب موسوعي، ذُكر فيه ما يحتاجه الفقيه والمحدّث والمتكلّم والمؤرّخ وطالب العلم، هذا مع تناوله دقائق فريدة لا توجد في غيره تتعلّق بشؤون العقيدة، وتهذيب السلوك، ومكارم الأخلاق.

والكتاب ـ بحسب تصنيف مصنّفه ـ يقع في ثلاثة أقسام وهي:

١ ـ أُصول الكافي:

حظي هذا القسم بعناية خاصّة من لدن العلماء، لم يحظ بها ـ عند الإمامية ـ كتاب في بابه، وذلك لاشتماله على أحاديث وأبواب لم تُذكر في غيره من كتب الحديث عندهم، إذ تعرّضت أحاديث الأُصول من الكافي لمختلف مباحث العقيدة، كالتوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة، والمعاد يوم القيامة، هذا مع كثرة الأحاديث الواردة في مجالات معرفية أُخرى كالموت، وحياة البرزخ، والبعث، والنشور، والثواب، والعقاب والجنّة، والنّار، والسّراط، والميزان، والقضاء، والقدر، والجبر، والتفويض، والقدم، والحدوث. مع بيان أهمية العقل، والعلم وفضائله، وقبح الجهل ورذائله، ودرجات الايمان والكفر، وأهمّية الدعاء في حياة المسلم، وما للقرآن الكريم من فضل عظيم، وآداب العقيدة، إلى غيرها من الأُمور الأُخرى التي اهتمّت بدراستها كتب الكلام، والفلسفة، والعقائد.

وقد رتّب الكليني رحمه الله أحاديث الأُصول من الكافي في ثمانية كتب، وهي: كتاب العقل والجهل، وكتاب فضل العلم، وكتاب التوحيد، وكتاب الحجّة، وكتاب الإيمان والكفر، وكتاب الدعاء، وكتاب فضل القرآن الكريم، وكتاب العِشرة.

٢ ـ فروع الكافي :

صنّف الكليني (رحمه الله تعالى) أحاديث الفروع على أساس تعلّقها بمعرفة الأحكام الفرعية الشرعية التي تبحث عادة بكتب الفقه الإسلامي ، لذا نرى من الضرورة التعرض إلى بيان هيكلها العامّ في فقه الشيعة الإمامية ، فنقول :

تقسم الأحكام الفرعية عند فقهاء الشيعة الإمامية على قسمين وهما : (العبادات والمعاملات) .

أمّا العبادات فيدخل فيها : أحكام المياه ، والوضوء ، وآداب التخلّي ، وأحكام الغسل وأقسامه ، والحيض ، والاستحاضة ، والنفاس ، وأحكام الأموات ، والتيمّم ، والنجاسات ، والمطهّرات ، والصلاة ، والزكاة ، والخمس ، والصوم ، والاعتكاف ، والحجّ ، والعمرة ، وأعمال المدينة المنوّرة ، والجهاد ، والوقف والصدقة ، ودخول الوقف والصدقة في العبادات هو لاعتبار نيّة القربى إلى الله ﷻ ، ويدخلان في قسم العقود من المعاملات باعتبار آخر .

وأمّا المعاملات ، فتقسم عندهم على ثلاثة أقسام وهي :

١ ـ العقود : ويدخل فيها : التجارة وآدابها ، والبيع وأقسامه من النقد والنسيئة ، والسلف ، والصرف ، والربا ، والبيع ، والخيارات ، والشفعة ، والإجارة ، والمزارعة ، والمساقاة ، والجعالة ، والسبق ، والرماية ، والشركة ، والمضاربة ، والوديعة ، والعارية ، والضمان ، والحوالة ، والكفالة ، والدَّين ، والرهن ، والصلح ، والوكالة ، والهبة ، والصدقة ، والوقف ، والسكنى ، والعمرى ، والوصية ، والنكاح وتوابعه كالرضاع ، والقسم ، والنشوز ، وأحكام الأولاد ، والنفقات ، والخلع ، والمباراة ، والمكاتبة .

٢ ـ الإيقاعات : ويدخل فيها : الإقرار ، والطلاق وتوابعه كأحكام العدّة والظِّهار والإيلاء واللعان ، والعتق ، والتدبير ، والإيمان ، والنذور ، والعهود .

٣ ـ الأحكام: ويدخل فيها: اللقطة، والغصب، وإحياء الموات، والحجر، والكفارات، والصيد، والذباحة، والأطعمة، والأشربة، والميراث، والقضاء، والشهادات، والحدود، والتعزيرات، والقصاص، والديات[٣٢].

وبمراجعة أحاديث الفروع من الكافي نجدها قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بسائر تلكم الأمور، مع روعة التصنيف الذي وفّر للفقيه سهولة مراجعتها، إذ وزّعها الكليني رحمه الله على كتب الفروع الفقهية، وهي: كتاب الطهارة، وكتاب الحيض، وكتاب الجنائز، وكتاب الصلاة، وكتاب الزكاة، وامّا ما يتعلّق بالخمس فقد ذكره في آخر كتاب الحجّة من أُصول الكافي؛ لارتباطه بحقّ الإمام عليه السلام، وكتاب الصيام، وكتاب الحجّ، وكتاب الجهاد، وكتاب المعيشة، وكتاب النكاح، وكتاب العقيقة، وكتاب الطلاق، وكتاب العتق والتدبير والكتابة، وكتاب الصيد، وكتاب الذبائح، وكتاب الأطعمة، وكتاب الأشربة، وكتاب الزي والتجمّل والمروءة، وكتاب الدواجن، وكتاب الوصايا، وكتاب المواريث، وكتاب الحدود، وكتاب الديات، وكتاب الشهادات، وكتاب القضاء والأحكام، وكتاب الإيمان والنذور والكفارات.

هذا وقد بوّب الأحاديث في هذه الكتب تبويباً دقيقاً، أضاف مسحة جمالية على الكتاب، يستطيع الباحث تلمّسها باستخراج أي حديث شاء من الفروع بسهولة ويسر.

فلا غرابة إذن في أن يشهد معلم الأُمّة، ومن منحته بغداد كرسي كلامها فيقول عن الكافي: إنّه من «أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة»[٣٣].

٣ ـ روضة الكافي:

اختار الكليني رحمه الله لهذا القسم من الكافي اسم (الروضة)؛ لاشتماله على أُمور كثيرة يصعب تصنيفها في كتب وأبواب.

فقد تعرّض فيه إلى كثير من الأحاديث المفسّرة لكتاب الله عزّ وجلّ، مع بيان زهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وسيرته العطرة، وأقواله الكريمة، مع شيء من قصص بعض الأنبياء عليهم السلام؛

لأخذ العبرة منها، زيادة على خطب الأئمّة عليهم السلام، ورسائلهم، وحِكَمِهم، ومواعظهم، مع نتف من الأحداث التاريخية المهمّة، وسير بعض الصحابة، وكيفية إسلامهم، مع الكثير من أخبار الصالحين، وآداب المتأدّبين، ولم ينس فيه رواية ما يتعلّق بحقوق المسلمين فيما بينهم، وما جبلت عليه القلوب، ومخالطة الناس، وأصنافهم، وأمراضهم وعلاجها، كما حشد في الروضة الكثير من أحاديث الأخلاق، وآداب المسلم، مع روايته لما يتعلّق بآيات الله تعالى الناطقة على وجوده؛ كالمطر، والشمس، والقمر، والنجوم، حتى يبدو للباحث أنّ هذا الجزء الحافل بمختلف الأخبار، ونفائس الأعلاق، من عقائد، وتفسير، وأخلاق، وقصص، وتاريخ، وجغرافيا، وفلك وطب ونحوها قد جاء اسماً على مسمّاه؛ فهو كالروضة الندية حقّاً فيها من كل الورود والرياحين «بَيْد أنّها لا تخلو من أشواك ـ قليلة ـ وعلى الخبير المنقّب أن يتحاشاها»[٣٤].

على أنّ الكليني رحمه الله قد التزم في الكافي التزاماً عجيباً في رواية النصّ المنقول عن أهل البيت عليهم السلام، فهو لا يتصرّف أبداً في لفظ الحديث، ولا ينقله بالمعنى بتاتاً لفرط أمانته في الرواية، هذا مع كونه فقيهاً مجدّداً قريب العصر من مصدر رواياته.

وكتابه الكافي «رزق فضيلة الشهرة، والذكر الجميل، وانتشار الصيت، فلا يبرح أهل الفقه ممدودي الطرف إليه، شاخصي البصر نحوه، ولا يزال حملة الحديث عاكفين على استيضاح غرّته، والاستصباح بأنواره؛ وهو مدد آثار النبوّة، ووعاة علم آل محمّد صلى الله عليه وآله، وحماة شريعة أهل البيت عليهم السلام، ونَقَلَة أخبار الشيعة، ما انفكّوا يستندون في استنباط الفتيا إليه؛ وهو قمنٌ أن يعتمد عليه في استخراج الأحكام، خليق أن يتوارث، حقيق أن يُتوفر على تدارسه، جدير أن يعنى بما تضمّن من محاسن الأخبار، وجواهر الكلام، وطرائف الحكم»[٣٥].

ومن دلائل شهرته: أنّه طبع أكثر من عشرين طبعة، ولا زالت المكتبة الإسلامية العلمية تحتفظ بجهود عمالقة التشيّع بهذا الفنّ بخصوص ما بذلوه من جهد وعناء

حول نصّ الكافي، من تحقيق، وشرح، وتعليق، وتهميش، وتحشية، وبيان كنوز أحاديثه، ودراسة رجاله، وترتيب أسانيده، وتمييز مشتركاته، واختصاره، وترجمته، وفهرسة مطالبه بما يناهز واحداً وثمانين كتاباً فيما أحصيناه[٣٦].

وهم مع كلّ هذه الجهود، لم يقل أحد منهم بوجوب الاعتقاد والعمل بما بين دفتيه، أو الإقرار بصدور كلّ ما فيه عن الأئمّة عليهم السلام جزماً، ما خلا المحدّث الاسترابادي فقط الذي رام أن يجعل كلّ أحاديثه قطعية الصدور بقرائن لا تنهض على ذلك، باعتراف المحدث النوري[٣٧] وكلاهما من الأخباريّين.

كما أنّ الكليني رحمه الله لم يقل: إنّ كلّ ما أخرجته في هذا الكتاب صحيحاً؛ ولم يصرّح أحد من أعلام الشيعة بأنّ الكليني رحمه الله لم يخرج الحديث إلّا عن الثقة، عن مثله في سائر الطبقات، بل غاية ما يستفاد من كلامهم رحمهم الله، هو أنّ أخباره مستخرجة من الأصول المعتبرة التي شاع بين قدماء الشيعة الوثوق بها والاعتماد عليها؛ إذ كانت مشهورة معلومة النسبة إلى مؤلفيها الثقات.

وأمّا عن إعراض الفقهاء عن بعض مرويات الكافي فلا يدلّ على عدم صحّتها عندهم، ولا ينافي جلالة الكافي بين كتبهم، إذ رب صحيح لم يعمل به لمخالفته المشهور، كما أنّ إعراض الفقيه عن خبر لا يدلّ على ضعفه عنده، فضلاً عن غيره، إذ قد يكون وجه الإعراض لدليل آخر، وعلّة أُخرى لا ربط لها بالضعف المظنون.

هذا مع اختلاف مصطلح الصحيح بين قدماء الشيعة وبين متأخريهم على ما هو معروف ومشهور.

والكليني رحمه الله لم يجرِ في الكافي إلّا على متعارف الأقدمين في إطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي الاعتماد عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه، كوجوده في كتب الأصول الأربعمائة ـ وهي أربعمائة مُصَنَّف لأربعمائة مُصَنِّف من أصحاب الأئمّة عليهم السلام ـ، أو لوجوده في كتب مشهورة متداولة نُقلت عن الثقات

الأثبات بالطرق المتّصلة بأهل البيت عليهم السلام ، أو لتكرّره في أصل أو أصلين بطرق مختلفة وأسانيد متعدّدة ، أو لوجوده في أصل معروف الانتساب إلى من أجمعوا على تصديقهم والإقرار لهم بالفقه والعلم ، أو كان في أحد الكتب التي عرضت على الأئمّة عليهم السلام فأثنوا على مؤلفيها ، أو كأخذه من أحد الكتب التي شاع بين ثقات الطائفة اعتمادها سواء كانت من كتب الإمامية ككتاب الصلاة لحريز بن عبدالله السجستاني ، وغيره من الكتب المعتبرة ، أو من كتب غير الإمامية ككتاب حفص بن غياث القاضي ، والحسين بن عبدالله السعدي ، وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري[٣٨] .

ولا شكّ أنّ تصنيف الحديث ابتداءً من عصر ابن طاووس (ت/٦٦٤هـ) وتطويره على يد العلّامة (ت/٧٢٦هـ) ، كان على أثر فقدان معظم تلك القرائن ، فصنّفوه إلى صحيح ، وحسن ، وموثق ، وضعيف ، ثمّ حاول المتأخّرون تطبيق هذا الاصطلاح على كتب الحديث ومن بينها الكافي ، فظنّ من لا خبرة له أنّ هذا قادح بالكثير من أحاديث الكافي ، ولم يلتفت إلى أن هذا التطبيق لم يُلحظ فيه ما جرى عليه ثقة الإسلام رحمه الله من إطلاق لفظ الصحيح على ما اقترن بالقرائن المتقدّمة التي صار فقدان معظمها سبباً للتصنيف الجديد .

ومن مميزات الكافي ما قاله في الوافي من أنّ الكليني « ملتزم في الكافي أن يذكر في كل حديث ـ إلّا نادراً ـ جميع سلسلة السند بينه وبين المعصوم عليه السلام ، وقد يحذف صدر السند ، ولعلّه لنقله عن أصل المروي عنه من غير واسطة ، أو لحوالته على ما ذكره قريباً ، وهذا في حكم المذكور »[٣٩] .

أقول : لا تنافي بين النقل المباشر عن أصل المروي ، وبين الإحالة على ما ذكر قريباً ، لحاجة النقل المباشر ـ ما لم تكن مُعاصَرة مع صاحب الأصل ـ إلى اتّصال الرواية بالأصل ، بل الاختصار السندي في تلك الحالات إنّما هو للإشعار بالنقل المباشر عن الأصل ، مع وضوح الطريق إليه ، لا لمجرد الاختصار كما اشتبه بذلك البعض ، فظنّ أنّ القائلين بالنقل المباشر عن أصل المروي ، إنّما هو قول بالإرسال

والانقطاع ! ! وفي المقام نكات لا يسع المقام لتفصيلها .

ومن مميزاته الأُخرى كما نبّه عليه بعض المحقّقين : وضع الأحاديث المخرجة الموضوعة على الأبواب على الترتيب بحسب الصحّة والوضوح ، ولذلك أحاديث أواخر الأبواب لا تخلو من إجمال وخفاء[٤٠] .

ولا يضرّ خروج بعض الأحاديث عن هذا الترتيب ، إذ المراد هو الأعمّ الأغلب .

ومنها أيضاً : أنّه لا يورد الأخبار المتعارضة ، بل يقتصر على ما يدلّ على الباب الذي عنونه ، وربما دلّ ذلك ترجيحه لما ذكر على ما لم يذكر[٤١] .

ومنها : روايته عن مجموعة من مشايخه الثقات بلفظ (عِدّة من أصحابنا) وقد عُرِف أكثرهم وشُخّصت أسماؤهم[٤٢] .

ونكتفي بهذا القدر عن الكافي ، ونعود لشخص مؤلّفه فنقول :

ثناء العلماء عليه:

ارتقى الشيخ الكليني رضي الله تعالى عنه ، مكاناً مرموقاً ومنزلة عظيمة بين علماء الإسلام ، فحمدت سيرته ، وسار ذكره ، وعظم صيته عندهم ، وطارت شهرته إليهم ، فكان فقيهاً مجدداً ، وعالماً متضلّعاً ، ومحدّثاً ثقة ، ومتكلّماً بارعاً ، وعقائدياً فذّاً ، عبقري التتبع ، بصيراً ، ناقداً ، واسع المعرفة ، مفرط النباهة ، حادّ الذكاء ، اجتمعت في شخصه ـ مع العلم الغزير ـ صفات المسلم المؤمن الحقّة ، من ورع ، وزهد ، وتقوى ، وعبادة ، كل هذا مع صفاء السريرة ، ونفاذ البصيرة ، يزينها الولاء التام لعترة خير الأنام ؛ ولهذا كان علماً من أعلام أهل بيت النبوة ومعدن الوحي ومهبط الرسالة ، فاق أقرانه في كثير من العلوم ، إذ له القدم الراسخ في الفقه والحديث والكلام ، حتى صار مفزعاً للعلماء ، ومورداً عذباً للمحدثين والفقهاء الذين ما فتئوا يذكرونه بكل جميل .

وفي ما يلي بيان بعض آيات الثناء والذكر الجميل ، أما حصرها ابتداء من

عصره وإلى اليوم فهو من المتعذّر علينا بهذا البحث ؛ إذ لا نكاد نجد كتاباً رجالياً أو حديثياً مع كثير من كتب الإجازات والفقه والأُصول والكلام خالية من الإجلال والتعظيم لشخصية الكليني الفذّة ، هذا فضلاً عن كلمات كبار العلماء من أهل السنة بهذا الشأن ، مع اعتراف بعض المستشرقين بفضل الكليني وكتابه الكافي :

الثناء على الكليني ببعض كتب الشيعة:

قال النجاشي (ت/٤٥٠هـ) : « محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني ـ وكان خاله علّان الكليني الرازي ـ شيخ أصحابنا في وقته بالرّي ووجههم ، وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم . صنّف الكتاب الكبير المعروف بالكليني ـ يسمّى الكافي ـ في عشرين سنة »[٤٣] .

وقال الشيخ الطوسي (ت/٤٦٠هـ) في الرجال : « جليل القدر ، عالم بالأخبار ، وله مصنفات ، يشتمل عليها الكتاب المعروف بالكافي »[٤٤] .

وقال في الفهرست : « ثقة ، عارف بالأخبار ، له كتب ، منها كتاب الكافي ، يشتمل على ثلاثين كتاباً »[٤٥] .

وقال السيد ابن طاووس الحلّي (ت/٦٦٤هـ) : « الشيخ المتفق على ثقته وأمانته ، محمد بن يعقوب الكليني ، تغمده الله ـ جلّ جلاله ـ برحمته »[٤٦] .

وعدّه المحقق الحلّي (ت/٦٧٦هـ) من أكابر العلماء ، وأجلّاء الرواة في كتابه « المعتبر » الذي ذكر فيه أسماء أعاظم الطائفة من الرواة العلماء ، وأدرج اسم الكليني معهم[٤٧] .

وترجم له العلّامة الحلي (ت/٧٢٦) وأثنى عليه بعبائر النجاشي والشيخ الطوسي[٤٨] .

وأثنى عليه ابن داود الحلي (ت/٧٤٠) بما مرّ من أقوال عن النجاشي والشيخ الطوسي أيضاً[٤٩] .

وعدّه الشهيد الثاني (ت/٩٦٦هـ) على رأس من اشتهروا بالعدالة بين أهل النقل وغيرهم من أهل العلم، مؤكداً على أنّهم ليسوا بحاجة إلى التشخيص على تزكية، ولا تنبيه على عدالة؛ لما اشتهر ـ في كل عصر ـ من ثقتهم، وضبطهم، وورعهم، زيادة على عدالتهم[٥٠].

وهكذا الحال مع جميع أساطين الرجال الذين جاءوا بعد عصر الشهيد الثاني وإلى الآن، فقد أجمعوا برمتهم على كلمة واحدة ألاَ وهي كون الكليني من أعلام هذه الأمة، وسوف نذكر أقوال بعضهم ونشير إلى بعضها الآخر لغرض الاختصار:

قال الشيخ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت/١١١١هـ): «الشيخ الصدوق، ثقة الإسلام، مقبول طوائف الأنام... محمد بن يعقوب الكليني»[٥١].

وقال السيد محمد مهدي بحر العلوم (ت/١٢١٢هـ): «ثقة الإسلام، وشيخ مشايخ الأعلام، ومروج المذهب في غيبة الإمام عليه السلام، ذكره أصحابنا... واتفقوا على فضله، وعظم منزلته»[٥٢].

وقال الشيخ عبدالنبي الكاظمي (ت/١٢٥٦هـ) عن مكانته بين علماء الإسلام من الطرفين: «وهو ثقة، محترم عندهم؛ فلذا سمّي بـ: ثقة الإسلام»[٥٣].

وقال الكنتوري (ت/١٢٨٦هـ): «ثقة الإسلام، قدوة الأنام، رئيس المحدّثين الكرام، المجدد لمنهاج الأئمة الهدى عليهم السلام في رأس المائة الثالثة، الشيخ الأقدم»[٥٤].

وفي روضات الجنات للخوانساري (ت/١٣١٣هـ): «هو في الحقيقة أمين الإسلام، وفي الطريقة دليل الأعلام، وفي الشريعة جليل قدّام، ليس في وثاقته لأحد كلام، ولا في مكانته عند أئمة الأنام، وحسب الدلالة على اختصاصه بمزيد الفضل، واتقان الأمر: اتفاق الطائفة على كونه أوثق المحمدين الثلاثة»[٥٥].

وقال الشيخ عباس القمي (ت/١٣٥٩هـ): «الشيخ الإمام، قدوة الأنام، كهف العلماء الأعلام، ومفتي طوائف الإسلام، وملاذ المحدّثين العظام أبو جعفر

ثقة الإسلام»[٥٦].

وقال أيضاً: «شيخ أجلّ، أوثق، أثبت، أبو جعفر محمد بن يعقوب»[٥٧]، وأثنى عليه في كتبه الأُخرى أيضاً[٥٨] إلى كثير من أقوال العلماء المبينة لمكانة الشيخ الكليني في نفوسهم نذكر منهم:

الشيخ عنايةالله القهبائي (ت/١٠١٦هـ)[٥٩]، والشيخ البهائي (ت/١٠٣١ هـ)[٦٠]، والسيد مصطفى التفريشي (ت/١٠٤٤هـ)[٦١]، والشيخ الطريحي (ت /١٠٨٥ هـ)[٦٢]، والمقدس الأردبيلي (ت/١١٠٠هـ)[٦٣]، والشيخ محمد بن إسماعيل المشهور بأبي علي الحائري من أعلام القرن الثالث الهجري[٦٤]، والسيد محسن الأعرجي الكاظمي (ت/١٢٢٧هـ)[٦٥]، والشيخ النراقي (ت/١٣١٩هـ)[٦٦]، والمحدث النوري (ت/١٣٢٠هـ)[٦٧]، والشيخ المامقاني (ت / ١٣٥١هـ)[٦٨]، والسيد حسن بن هادي الصدر (ت/١٣٥٤هـ)[٦٩]، والسيّد محسن الأمين (ت/١٣٧١هـ)[٧٠].

هذا، ولكلّ من المحقّق العلّامة المرحوم السيد محمّد صادق بحر العلوم[٧١] والمحقّق العلّامة المرحوم الشيخ علي أكبر الغفاري والشيخ النجفي المعاصر عبدالحسين المظفر[٧٢]، واستاذنا العلّامة الدكتور حسين علي محفوظ ترجمة ضافية للكليني ﷺ فيها المزيد من أقوال العلماء القدامى والمتأخرين[٧٣].

ولكاتب هذه السطور كتابان مطبوعان حول ثقة الإسلام وكتابه الكافي حاولنا فيهما دراسة شخصية الكليني وأبعادها العلمية، مع دراسة ما قيل حول الكافي وبشكل مفصّل[٧٤].

ولا يفوتنا أن نشير إلى ما كتبه العلّامة المحقّق السيّد عبدالعزيز الطباطبائي في كتابه الغدير في التراث الإسلامي من ترجمة مختصرة مهمّة للشيخ الكليني[٧٥].

الثناء عليه بكتب أهل السُنّة:

إنّ لجلالة الكليني، ومنزلته، وثقته، وأمانته، وعدالته أثرها البارز في بعض

كتب أهل السُنّة ؛ إذ عدّه بعضهم من المجدّدين لمذهب الإمامية مذهب أهل البيت عليهم السلام على رأس المائة الثالثة من الهجرة المشرّفة ، لِما جاء في الحديث الشريف : « انّ الله تعالى سيبعث لهذه الأُمّة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها »[٧٦] منهم : المبارك بن محمّد بن الأثير (ت/٦٠٦هـ) الذي عدّ الإمام محمّد بن علي الباقر (ت/١١٤هـ) عليه السلام ، من المجدّدين لمذهب أهل البيت عليهم السلام على رأس المائة الأُولى من الهجرة الشريفة ، وعلى رأس المائة الثانية الإمام أبي الحسن الثاني علي بن موسى الرضا (ت/٢٠٣هـ) عليه السلام ، وعلى رأس المائة الثالثة الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله تعالى ، وعلى رأس المائة الرابعة السيّد علي بن الحسين بن موسى الشريف المرتضى (ت/٤٣٦هـ) رضي الله تعالى عنه[٧٧] .

وفي نهاية الدراية للسيّد حسن الصدر ما نصّه :

« وقال الطيبي في شرح مصابيح البغوي : وعن الجزري في جامع الأُصول أنّه قال : أبو جعفر محمّد بن يعقوب الرازي ، الإمام على مذهب أهل البيت عليهم السلام ، عالم في مذهبهم ، كبير ، فاضل عندهم ، مشهور ، وله ذكر فيمن كانوا على رأس المائة الثالثة . . ومن خواص الشيعة أنّ لهم على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد مذهبهم ، وكان يجدّده [مجدّده] على رأس المائتين علي بن موسى الرضا عليه السلام ، وعلى المائة الثالثة محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله ، وعلى المائة الرابعة علي بن الحسين المرتضى .

وقال الطيبي في شرح مصابيح البغوي : في الثالثة من أُولي الأمر : المقتدر بالله ، ومن الفقهاء : فلان ـ إلى أن قال ـ وأبو جعفر الرازي الإمامي »[٧٨] .

وقال عبدالغني بن سعيد الأُزدي المصري (ت/٤٠٧هـ) في المؤتلف والمختلف : « من الشيعة المصنّفين مصنّف على مذهب أهل البيت عليهم السلام »[٧٩] .

وفي تاريخ ابن عساكر (ت/٥٧١هـ) : « أبو جعفر الكليني الرازي ، من شيوخ الرافضة ، قدم دمشق وحدّث ببعلبك عن أبي الحسين محمّد بن علي الجعفري السمرقندي ، ومحمّد بن أحمد الخفاف النيسابوري ، وعلي بن إبراهيم بن هاشم .

روى عنه أبو سعد الكوفي شيخ الشريف المرتضى ... وأبو عبدالله أحمد بن إبراهيم، وأبو القاسم علي بن محمّد بن عبدوس الكوفي، وعبدالله بن محمّد بن ذكوان».

ثمّ أخرج عنه حديث الإمام الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»[٨٠].

وقال عزّ الدين علي بن محمّد بن الأثير (ت/٦٣٠هـ): «الكليني، وهو من أئمّة الإمامية وعلمائهم»[٨١].

وقال العلّامة السيّد عبدالعزيز الطباطبائي: «وأثنى عليه الذهبي في المشتبه ٢: ٥٥٣ قائلاً: محمّد بن يعقوب الكليني من رؤوس فضلاء الشيعة في أيام المقتدر.

وأطراه بأكثر من هذا في سير أعلام النبلاء حيث ترجم له في ١٥: ٢٨٠ [برقم: ١٢٥] وقال: شيخ الشيعة، وعالم الإمامية، صاحب التصانيف أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، روى عنه أحمد بن إبراهيم الصيمري وغيره، وكان ببغداد، وبها توفي، وقبره مشهور»[٨٢].

وقال صلاح الدين الصفدي (ت٧٦٤هـ): «وكان من فقهاء الشيعة والمصنّفين على مذهبهم»[٨٣].

وقال ابن حجر العسقلاني (ت/٨٥٢هـ): «وكان من فقهاء الشيعة والمصنّفين على مذهبهم»[٨٤]. و«من رؤوس فضلاء الشيعة في أيام المقتدر»[٨٥].

وعدّه الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ) من فقهاء الشيعة»[٨٦].

ومثله الزبيدي الحنفي (ت/١٢٠٥هـ) قال: «الكليني من فقهاء الشيعة[٨٧].

وقال خيرالدين الزركلي الوهابي (ت١٩٧٦هـ): «محمّد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني، فقيه إمامي، من أهل كلين (بالرّي)، كان شيخ الشيعة ببغداد، وتوفّي

فيها، من كتبه (الكافي في علم الدين) ... صنّفه في عشرين سنة»[٨٨].

الثناء عليه بكتب المستشرقين:

لم يقتصر الاعتراف بفضل الكليني على علماء الإسلام وحدهم، بل طارت شهرته إلى عالم الاستشراق حتى شهدوا بفضله أيضاً، وخير الفضل ما شهدت به الأعداء.

قال ***Donaldisin Dawayt . M*** : عن المحمدين الثلاثة أصحاب الكتب الأربعة: «وأوّل هؤلاء المحمدين وأعلاهم منزلة هو محمّد بن يعقوب الكليني الذي ألّف كتاب الكافي في علم الدين»[٨٩].

وقال ***Karil Prokilman*** : «وفي أوائل القرن الرابع الهجري، كان مجدّد فقه الإمامية هو أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكوليني [كذا] الرازي»[٩٠].

وفاته ﷺ:

لعلماء الرجال قولان في بيان تاريخ وفاة الشيخ الكليني رحمه الله تعالى.

أوّلهما: أنّه توفي في شهر شعبان سنة ٣٢٩هـ، وهو ما اقتصر عليه الشيخ النجاشي (ت/٤٥٠هـ)[٩١]، والشيخ الطوسي (ت/٤٦٠هـ) في الرجال[٩٢]، واختاره العلّامة الحلّي (ت/٧٢٦هـ) وكثير ممّن جاء بعده من المتأخّرين.

وثانيهما: أنّه توفي في سنة ٣٢٨هـ، وقد ذكر هذا التاريخ واقتصر عليه الشيخ الطوسي في الفهرست[٩٣]، وابن الأثير (ت/٦٣٠هـ) في الكامل، والسيّد بن طاووس (ت/٦٦٤هـ) في كشف المحجّة، ووقف عليه جملة من المتأخّرين.

وقد تردّد بين هذين التاريخين عدد من العلماء المتأخرين دون إبداء الترجيح بينهما.

والظاهر رجاحة القول الأوّل على الرغم ممّا ذكره الشيخ في الفهرست؛ لأنّ

كتاب الفهرست هو أسبق تأليفاً من كتاب رجال الشيخ للإكثار من الإحالة في الثاني إلى الأوّل، وعليه يمكن عدّ قوله الأخير في كتاب الرجال الموافق لقول النجاشي هو بمثابة العدول عن قوله السابق في الفهرست.

ويمكن أن يقال: إنّ قول الشيخ في الفهرست معارض لقوله في الرجال فيتساقطان، فيبقى قول النجاشي بلا معارض.

ولقد وقفت منذ بضع سنين على نصّ صريح في كتاب أخبار الراضي للصولي المعاصر للشيخ الكليني وكان معه ببغداد، وتُوفّي الصولي سنة ٣٣٥هـ، يصرّح فيه بوفاة الشيخ الكليني في منتصف شعبان سنة ٣٢٩هـ، وللأسف انّ هذا الكتاب لم يقع بيدي أثناء تحرير هذا التعريف بالشيخ الكليني.

مكان الوفاة:

اتّفقت جميع المصادر المعتمدة ـ الإمامية وغيرها ـ على حصول الوفاة ببغداد بباب الكوفة، وهي إحدى أبواب بغداد من ناحية الجنوب الغربي للمدينة باتّجاه الكوفة.

وقد اشتبه كلّ من الدكتور أحمد أمين المصري (ت/١٣٧٣هـ) في كتابه ضحى الإسلام[٩٤]، والمستشرق *Donaldisin* في عقيدة الشيعة[٩٥] باسم باب الكوفة، فذكرا أنّ وفاته (قدّس سرّه الشريف) كانت في الكوفة!

الوداع الأخير:

وبعد وفاته (رحمه الله تعالى) ببغداد في الجانب الغربي منها بباب الكوفة، درب السلسلة خرجت أعيان بغداد ووجوهها وجماهيرها لتشييع الجثمان الطاهر، وقد أمّ الجموع المحتشدة ـ التي خرجت تودع فقيهها ومحدّثها الوداع الأخير ـ للصلاة على الجثمان الطاهر السيّد محمّد بن جعفر الحسني المعروف بأبي قيراط، وهو من كبار علماء الإمامية، ونقيب الطالبيّين ببغداد.

ولا شكّ أنّه كان يومه يوماً مشهوداً ودعت فيه بغداد عَلَماً من أعلامها، ووارت جثمانه الثرى، وهي منطقة (الجعيفر) الحالية ببغداد في جانب الكرخ، وهناك تحقيق عن مكان قبره الشريف[٩٦] تغمّده الله ﷻ برضوانه، وأنزل عليه شآبيب رحمته، وحشره مع أهل بيت نبيّه عليهم السلام.

﴿ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ العُلى ﴾

الهوامش:

(١) الكامل في التاريخ / ابن الأثير ٨: ٣٦٤ في حوادث سنة ٣٢٨هـ.

(٢) شرح أُصول الكافي / الشيخ عبدالحسين عبدالله المظفر ١: ١٢ ـ ١٣.

(٣) القاموس المحيط / الفيروزآبادي ٤: ٢٦٣ ـ مادة كلان.

(٤) تاريخ الأدب العربي / بروكلمان ٣: ٣٣٩ ـ ترجمة يعقوب، ورمضان عبد التوّاب.

(٥) النثر الفني في القرن الرابع الهجري / د. زكي مبارك ١: ٣٣.

(٦) لسان الميزان / ابن حجر ١٢: ٤٣٣، تاج العروس / الزبيدي ٩: ٣٢٢، وغيرها.

(٧) رجال السيد بحر العلوم ٣: ٣٣٥ ـ ٣٣٦، نهاية الدراية: ٥٤٨.

(٨) رجال النجاشي: ٣٧٧ / ١٠٢٦

(٩) رجال السيد بحر العلوم ٣: ٣٢٦ هامش ١، لؤلؤة البحرين / البحراني: ٣٨٧ هامش ٨.

(١٠) روضات الجنات / الخوانساري ٦: ١٠٨.

(١١) أعيان الشيعة / محسن الأمين ١٠: ٩٩.

(١٢) رجال الشيخ: ٤٣٨ / ١ ـ باب من لم يرو عنهم.

(١٣) رجال العلّامة: ١١، رجال ابن داود: ٣٣ / ٥٤.

(١٤) رجال ابن داود: ٣٣ / ٥٤.

(١٥) رجال الشيخ: ٤٩٦ / ٢٩ باب من لم يرو عنهم.

(١٦) رجال العلّامة: ٧٢، رجال ابن داود: ٢٩٠ / ١٢٥٥.

(١٧) رجال ابن داود: ٢٩٠ / ١٢٥٥.

(١٨) رجال النجاشي : ٢٦٠ / ٦٨٢ .

(١٩) تنقيح المقال ٢ : ٣٠٢ .

(٢٠) تاريخ دمشق ١٦ / ١٣٧ ، نقلاً عن كتاب الغدير للسيد الطباطبائي : ٣٩ .

(٢١) تهذيب الأحكام ١٠ : ٢٩ ، من المشيخة .

(٢٢) فهرست الشيخ : ١٣٥ / ٥٩١ .

(٢٣) كشف المحجّة / السيد ابن طاووس : ١٥٩ .

(٢٤) مشايخ الثقات : ٩٠ ، شرح أُصول الكافي / المظفر ١ : ٢٤ .

(٢٥) تاريخ ابن عساكر ١٦ : ١٣٧ ـ نقلاً عن كتاب الغدير المتقدم ص٣٩ .

(٢٦) انظر : الشيخ الكليني البغدادي وكتابه الكافي ـ الفروع العميدي: ٩٦ ١١٢ .

(٢٧) كمال الدين / الصدوق ٢ : ٦٧٥ / ٣١ ، نوادر الكتاب .

(٢٨) كشف المحجّة / السيد ابن طاووس : ١٥٣ وقد ذكر اسم الكتاب صحيحاً في ص١٥٨ و ١٧٣ و ١٨٩ وكذلك في كتابه فتح الأبواب ص١٤٣ .

(٢٩) ذُكرت أسماء الكتب في رجال النجاشي : ٣٧٧ / ١٠٢٦ ، وغيره في ترجمة الكليني .

(٣٠) ذكره السيد الطباطبائي في كتابه الغدير : ٣٨ ، ولم أجده عند غيره .

(٣١) رجال النجاشي : ٣٧٧ / ١٠٢٦ .

(٣٢) الشيخ الكليني البغدادلي وكتابه الكافي ـ الفروع : ٢٤٨ .

(٣٣) القائل هو الشيخ المفيد (ت / ٤١٣هـ) في تصحيح الاعتقاد : ٧٠ .

(٣٤) محاضرات في أُصول الحديث المقارن /الأُستاذ الدكتور محمود المظفر: ٧٢ (مطبوعة على نفقة الجامعة المستنصرية ببغداد ، في مكتب الرواد ـ ١٩٨٣م) .

(٣٥) مقدّمة أُصول الكافي / أُستاذنا العلّامة الدكتور حسين علي محفوظ : ٨ ـ ٩ .

(٣٦) الشيخ الكليني البغدادي : ١٥٨ ـ ١٧٧ .

(٣٧) خاتمة مستدرك الوسائل / النوري ٣ : ٥٣٣ من الفائدة الرابعة .

(٣٨) انظر: الوافي / المحقّق الفيض الكاشاني ١ : ٢٢ ـ ٢٣ ـ الطبعة المحقّقة .

(٣٩) الوافي ١ : ٣١ ـ المقدّمة /٣ .

(٤٠) روضات الجنّات / الخوانساري ٦ : ١١٦ .

(٤١) نهاية الدراية : ٥٤٥ .

(٤٢) رجال النجاشي : ١٠٢٦/٣٧٧ ، رجال العلّامة : ٢٧١ ـ ٢٧٢ من الفائدة الثالثة .

(٤٣) رجال النجاشي : ٣٧٧ / ١٠٢٦ .

(٤٤) رجال الشيخ : ٤٩٥ / ٢٧ .

(٤٥) فهرست الشيخ : ١٣٥ / ٥٩١ .

(٤٦) كشف المحجّة / ابن طاووس : ١٨٥ .

(٤٧) المعتبر / المحقّق الحلّي : ٧ ـ الفصل الرابع .

(٤٨) رجال العلّامة : ١٤٥ / ٣٦ .

(٤٩) رجال ابن داود : ٣٤١ / ١٥٠٧ .

(٥٠) الدراية / الشهيد الثاني : ٦٩ .

(٥١) مرآة العقول / المجلسي ١ : ٣ .

(٥٢) الفوائد الرجالية ٣ : ٣٢٥ .

(٥٣) تكملة الرجال / عبد النبي الكاظمي ٢ : ٤٨٦ .

(٥٤) كشف الحجب والأستار / الكنتوري : ٤١٨ .

(٥٥) روضات الجنات ٦ : ١١٢ .

(٥٦) الفوائد الرضوية / الشيخ عباس القمي : ٦٥٧ .

(٥٧) هداية الأحباب / الشيخ عباس القمّي : ٣٤٧ .

(٥٨) راجع : سفينة البحار ٢ : ٢٩٤ ، الكنى والألقاب ٢ : ٩٨ .

(٥٩) مجمع الرجال / القهبائي ٦ : ٧٣ .

(٦٠) الوجيزة / البهائي : ١ .

(٦١) نقد الرجال / التفريشي : ٣٣٩ .

(٦٢) جامع المقال / الطريحي : ١٢٩ .

(٦٣) جامع الرواة / الأردبيلي ٢ : ٢١٨ .

(٦٤) منتهى المقال / أبو علي الحائري : ٢٩٧ .

(٦٥) عدة الرجال / الأعرجي ٢ : ١٩١ ـ الفائدة ٦ ، في طريق الصدوق إلى الكليني .

(٦٦) شعب المقال / النراقي : ١٠٣ .

(٦٧) خاتمة مستدرك الوسائل / النوري ٣ : ٥٢٦ ـ ٥٢٧ ، الفائدة الرابعة .

(٦٨) تنقيح المقال / المامقاني ٣ : ٢٠٢ .

(٦٩) عيون الرجال / السيّد حسن الصدر : ٨٤ ، وكذلك في كتابيه : تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٢٨٨ ، ونهاية الدراية ـ الطبعة المحقّقة : ٤١٠ و ٤١١ و ٤٢٥ و ٥٤٦ ـ ٥٤٩ .

(٧٠) أعيان الشيعة ١٠ : ٩٩ .

(٧١) دليل القضاء الشرعي / محمّد صادق بحر العلوم ٣: ١٣٥ .

(٧٢) شرح أُصول الكافي / المظفر ـ المقدّمة .

(٧٣) مقدّمة أُصول الكافي / الأُستاذ الدكتور حسين علي محفوظ ١ : ٢٠ ـ ٢٣ .

(٧٤) وهما : الشيخ الكليني البغدادي وكتابه الكافي ـ الفروع ، ودفاع عن الكافي .

(٧٥) الغدير في التراث الإسلامي / السيّد عبدالعزيز الطباطبائي : ٣٨ ـ ٤١ .

(٧٦) أبو داود ٤ : ٤٨٠ ، الملاحم ـ باب ما يذكر في قرن المئة ، مستدرك الحاكم ٤ : ٢٢ ، الخصائص الكبرى/السيوطي ٣: ٢٣، وانظر المجدّدون في الإسلام/الصعيدي: ٨ ـ ٩.

(٧٧) جامع الأُصول / ابن الأثير ١٢ : ٢٢٠ .

(٧٨) نهاية الدراية : ٥٤٩ .

(٧٩) الغدير في التراث الإسلامي / الطباطبائي : ٣٩ ، مقدّمة الغفاري لأُصول الكافي : ٨ .

(٨٠) تاريخ ابن عساكر ١٦ : ١٣٧ نقلاً عن الغدير في التراث الإسلامي : ٣٩ ، مقدّمة الشيخ الغفاري لأُصول الكافي : ٧ .

(٨١) الكامل في التاريخ / ابن الأثير ٨ : ٣٦٤ .

(٨٢) الغدير في التراث الإسلامي : ٤٠ .

(٨٣) الوافي بالوفيات / الصفدي ٥ : ٢٢٦ .

(٨٤) لسان الميزان / ابن حجر العسقلاني ٥ : ٤٣٣ .

(٨٥) تبصير المنتبه / العسقلاني ٣ : ١٢١٩ ـ نقلاً عن الغدير في التراث الإسلامي : ٤١ .

(٨٦) القاموس المحيط / الفيروزآبادي ٤ : ٢٦٣ ـ كَلَان .

(٨٧) تاج العروس / الزبيدي ٩ : ٣٢٢ ـ كَلَان .

(٨٨) الأعلام / خير الدين الزركلي ٧ : ١٤٥ .

(٨٩) عقيدة الشيعة / دونالدسن داويت . م .

(٩٠) تاريخ الأدب العربي / كارل بروكلمان ٣ : ٣٣٩ .

(٩١) رجال النجاشي : ١٠٢٦/٣٧٧ .

(٩٢) رجال الشيخ : ٤٩٥ / ٢٧ .

(٩٣) فهرست الشيخ : ١٣٥ / ٥٩١ .

(٩٤) ضحى الإسلام ٣ : ٢٦٧ .

(٩٥) عقيدة الشيعة : ٤٨٤ .

(٩٦) الشيخ الكليني البغدادي وكتابه الكافي ـ الفروع / ثامر العميدي : ٨٢ ـ ٨٦ .

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ

أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL DIRECTOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIF :

Khalid AL - Kgaffuri

ADDRESS :

P. O. Box : 3796 / 37185

Qum - IRAN

Fax : 740780

Tel : 37165 - 741377

FIQH AHLIL BAIT

Quartely Jurisprudence Periodical

1416 / 1995