

فَقْرَاهُمْ الْبَيْتَ

عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة

الطبعة الثالثة

- حول أصناف الدية الستة / ١
- اذن ولي الأمر في القصاص
- حول سن البلوغ في المرأة
- دروس في علم الفقه / ١



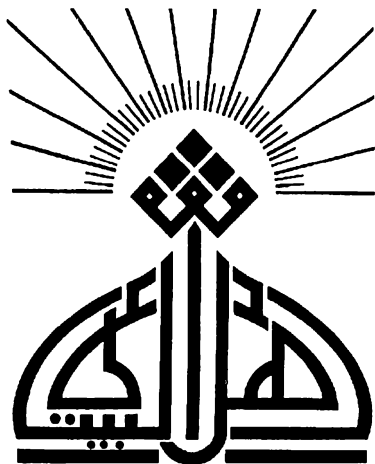
فَقِّهْ أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة

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

العدد الثالث - السنة الأولى

١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م



مَجَلَّةُ فَطْلِيَّةٍ وَمَهْمَلَةٍ بِخُصَّاصِيَّةٍ

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص. ب. ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧



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



محتويات العدد

٦-١

كلمة التحرير

رئيس التحرير

٣٨-٧

حول أصناف الدية الستة

آية الله السيد محمود الهاشمي

٧٦-٣٩

حول اشتراط إذن ولي الأمر في استيفاء الخصاص

آية الله الشيخ محمد المؤمن

١٠٤-٧٧

سن البلوغ في المرأة

الأستاذ الشيخ محمد هادي آل راضي

١١٨-١٠٥

دروس في علم الفقه

الشيخ خالد الغفوري

١٣٢-١١٩

الفقه والمنهج الموسوعي

الشيخ صفاء الخزرجي

١٦٠-١٣٣

نافذة - المصطلحات الفقهية

الشيخ صفاء الخزرجي

الشيخ خالد الغفوري

١٨٥-١٦١

من فقهائنا : الصدوق الأول / القسم الثاني

الأستاذ السيد ثامر العميدي

بسم الله الرحمن الرحيم

سنخّان من الممارسة الفكرية يتوزّعان المعرفة البشرية أحدهما يختلف عن الآخر ويمتاز عنه بعدة امتيازات جوهرية .. أولهما العلم وثانيهما الثقافة .. وليس محض التسمية هو الفارق بينهما .. فلا يظنّ أنّ المائز بينهما هو مجرد التفاوت في اللفظ والاصطلاح .. بل لكل منهما حقيقته المشخّصة له ومنظومته الخاصّة به وميدانه الذي فيه يتحرّك وفلكه الذي فيه يدور وأدواته التي يعتمدها .. ولكلّ ستراتيغيّته التي ينطلق منها في وضع برامجه وأولوياته التي يحكّمها في مباشرة ما يبتكر من طروحات ..

ومن العجب أنّ ثلّة من المفكرين التقليديين تردّدت في تحديد الفاصلة الحقيقية بين العلم والثقافة .. ولم تفلح في الوصول إلى صياغة حاسمة تعبّر بدقّة عمّا بينهما من تفاوت .. فالثقافة لدى بعض منهم «هي مجموعة الأفكار والعادات الموروثة التي يتكون فيها مبدأ خلقيّ لأمة ما ..» في حين هي حسب بعض آخر «ذخيرة مشتركة لأمة من الأمم تجمّعت لها .. وانتقلت من جيل إلى جيل خلال تاريخ طويل .. وتغلب عليها بوجه عام عقيدة دينية .. هي جزء من تلك الذخيرة من الأفكار والمشاعر واللغة» ..

وهكذا يظلّ طُلُسُمُ الثقافة عائماً في وحشة الغموض غريباً يطلب هوية لنفسه وبطاقة تعريف .. ويبقى في عزلة قاسية محجوباً بضبابية طخياء قلقاً بين تصوّرات غير متّسقة في سياق واحد .. ولا متّفقة على مفهوم .. وكأنّه وقع خلط عندهم بين الثقافة كحقيقة وبين حيثياتها التعليلية ..

البيان: أنَّ العلم يعنى عادةً بزوايةٍ ما من زوايا عالمنا الواسع.. يعكف على تحليلها متوقفاً عليها غير ناظر لما سواها .. والثقافة تنفتح على الحياة بكل حثياتها وتلاحظها طرّاً كوحدة واحدة .. وليس للإنسان بما هو مادة للدراسة في حوزة العلم خصوصية بها يمتاز عن أية عينة أخرى في الوجود .. بينما هو بما له من وجدان وآمال يشكل المحور للثقافة والهدف .. وأنَّ أقصى ما يصل إليه العلم من حيوية .. وغاية ما يبلغه من فاعلية هو مواكبة الحياة كحركة .. غير أنَّ الثقافة عبارة عن مجموعة من الأفكار والتصورات تنبثق من الحياة وتتفاعل معها كروى وتطلعات ..

أضف أنَّ لغة العلم المعادلة والرقم .. والثقافة لغتها المصداق لا الشبح .. والمعنون لا العنوان .. العلم يتناول مسائله طبقاً لتسلسلها المنطقي في هذا الاختصاص أو ذاك .. في حين أننا نلاحظ أنَّ المسائل الثقافية تطرح مترتبة حسب ما لها من الأهمية .. وبمقدار ما تتسم به من أولوية منبثقة من الواقع المعاش .. هذا وقد تلعب الصدفة في بعض الحالات دوراً ملحوظاً في دفع عجلة العلم وكشوفاته إلى أمام وتعجيل حركته .. إلا أننا لا نكاد نجد مداخلة ثقافية - وإن مازجها للأشعور أحياناً - إلا ويكمن وراءها هدف ما .. ولانواجه عرضاً ثقافياً إلا وينشد غاية معينة ..

وتأسيساً على ما بينا توأ من فارق ماهوي بين العلم والثقافة .. فمن الطبيعي أن يكون لكل منهما مخاطبوه وجمهوره الخاص به .. فإنَّ الخطاب العلمي يوجّه إلى الإنسان بشرط .. والخطاب الثقافي يوجّه إلى الإنسان لا بشرط .. ونحن لا نبغي من ذلك ترجيح أحدهما على صاحبه بلحافظ حساب العامل الكمي لجمهور كل منهما .. بل غرضنا هو صرف التنبيه إلى أنَّ لكل منهما مقتضياته واقتضاءاته ولكل دوره الذي يليق به وحجمه المناسب له .. فلا يستعاض عن الثاني بالأول ولا العكس .. ولا يستغنى عن أيٍّ منهما .. فكلهما يسهمان في صياغة الحياة الإنسانية الأسمى ..

وأخيراً وليس آخراً فإنَّ المحصَّلة النهائية للعلم هي أن يقدِّم للعقل البشري كشفاً .. في حين أنَّ الثقافة مآلها أن تخلق في روح الإنسان انبعاثاً ووعياً.. ثمَّ إنَّ المحاصيل العلمية تستلمها الثقافة كأصول موضوعية .. وعلى ضوءها يتمَّ فكُّ الإشكالات وتثبيت القناعات وتحديد المسارات ..

أجل .. إنَّ العلم من دون ثقافة تتمثَّله وتعكس إشعاعاته ما هو إلّا ركام من المدركات التي يمكنها أن تشبع الرغبة في حبِّ الاستطلاع .. كما أنَّ الثقافة غير المرتكزة على العلم سحابة من المشاعر والطموحات تسري في ليل بهيم لا يزيدها السير إلّا بُعداً .. ولكن عند التحامهما سيثري أحدهما صاحبه .. ولربَّما كانت الاستحالات الموجبة والقفزات التاريخية التي مرَّت بها البشرية في حركتها الحضارية تعود علَّياً إلى النمو المتوازي في كلا الصعيدين من المعرفة .. كما أنَّ العدَّ التنازلي والهزال الفكري سيصبح نتيجة حتمية وطبيعية لانفصام تلك العلاقة التبادلية بينهما ..

إنَّنا نؤكِّد أنَّ كلَّ كيان حضاري لا يمكن أن يحالفه التوفيق ما لم يبنَ على هاتين الدعامتين القويتين سواء في الأفق القيادي أو الريادي .. فلا بدَّ من إعطاء كلَّ من البعدين حظَّه وإيصاله إلى نصابه المرتجى له .. وإلَّا فإنَّ الإغضاء عن أحدهما سيجعل الانطلاقة عرجاء .. ويؤوِّل بها إلى الخواء .. ويعرِّض حركتها إلى الإرباك .. ويؤدي بخطوها إلى التباطؤ أو التراجع ..

ولو توخَّينا تصنيف معارفنا وفق الملاك المذكور فسنحصل بالنتيجة على مجموعتين من المعرفة (العلم + الثقافة) مستقلَّة إحداهما عن الأخرى .. بيد أنَّ سرعان ما نواجه في دنيا المعرفة نمطاً آخر مجمع بينهما يمكن أن نعدّه ثالثهما .. كما هو الحال بالنسبة إلى علم الفقه .. فهو علم بكلِّ ما للعلم من مساحة وشؤون .. ومن جهة ثانية هو ثقافة في ذات الوقت بكلِّ ما للثقافة من عناصر ودلالات .. والعلة في هذه الصيرورة البرزخية

لعلم الفقه حيث أدغم فيه النمطان هي كونه قضية يشكّل الإنسان طرفيها فهو لها موضوع وهو لها محمول أيضاً .. إذ أنّه يتناول الإنسان المسؤول - المكلف - ليصنع منه الإنسان النموذج - الممثل - ويمتدّ خارجاً يعالج الحياة الفعلية ليبني منها الحياة المستقبل على أسس راسخة .. متينة متانة الحقّ .. رقيقة رقة المشاعر .. واسعة سعة الأمل .. طلاقة طلاقة النسيم .. لا يعزب عنه أية ممارسة سلوكية .. ولا يغمض في أيّ مطلع صوب الآفاق .. أجل، هكذا كان الفقه .. وهكذا أريد له أن يكون .. وهكذا فليكن ..

ولعلنا نجد آية ذلك التمازج بين هاتين الطبيعتين .. والتزاوج بين المسؤولين في النصّ القرآني المقدّس ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ فإننا نجد أنّ التأكيد فيه على كلّ من الحثيئتين واضح بجلاء .. أمّا الحيئية التخصّصية فقد قدّمت هنا حسب منطوق النصّ على أخطر تكليف وهو الجهاد .. بل هي جهاد أيضاً ولكن بنحو آخر .. ولئن كان الجهاد المسلّح يمهّد الأرضية المناسبة لتحكيم دين الله في الأرض بإزالة الموانع عن الهداية وإعداد المقترضى للاستقامة والانفتاح على رحاب الحقّ .. فإنّ الجهاد العلمي التخصّصي والبيان الثقافي المبني عليه يفعّلان فعلهما جدّاً في ترسيم برنامج الحياة عملياً .. وهذا ما يشعر به التعبير صريحاً ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ ﴾ على أن لا يكون هذا النفير عشوائياً .. بل يتحقّق وفق خطة إحصائية مدروسة للتوزيع ويتم طبق المعادلة التبليغية التالية ﴿ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ ﴾ .. وأمّا الحيئية الثقافية فهي ليست من ناحية الأهميّة بأقلّ من الحيئية الأولى فإنّ قوله تعالى: ﴿ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ﴾ قد جعل جزءاً التثقيف الفقهي نتيجة مترتبة على التخصّص الفقهي وغاية معنيّة له .. عسى أن يتحقّق في نهاية المطاف الانعكاس العملي المحسوس على واقع الحياة والرشد المعرفي والنضج الفكري ﴿ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ ..

لقد آن الأوان أن تأخذ الثقافة الفقهية موقعها الصحيح كمنبع من منابع التوجيه العام بل أهمها .. ولئن أغفلها قوم عامدين تمشياً مع منطلقات أيديولوجية مضادة وانسياً مع انطباعات معاندة .. فما بال الأصدقاء الذين حبسوا طائر الفقه في صومعة التخصص الصرف ومنعوه من أن يغرد على أفنان الحياة وهم يحسبون بذلك أنهم يحسنون صنعاً تاركين الساحة الثقافية يسرح فيها قطيع من مفاهيم لا يعلم نسبها إلى الصحف المطهرة .. ولئن كان لنا مع أولئك وقفة وحساب فإن لنا مع أولاء تذكرة وعتاب ..

أما كيف يمكن للفقه أن يخوض الميدان الثقافي ويقتحم الساحة الإعلامية آخذاً بزمام التوجيه ؟ وما هي النوافز التي يطل منها على الملاء العام ؟ وما هي الآلية التي تنفع في هذا المضمار ؟ وهل يمكن تحقيق ذلك عملياً أو لا ؟ سوف ننسى الإجابة إلى حين ونؤخرها إلى أجل غير مسمى .. إلا أننا لا ندع الفكرة تضيع في صحراء الإجمال .. ولا نبضعها على طاولة التفصيل .. بل نكتفي بذكر مؤشر واحد للبيان الفقهي الثقافي .. والتطبيق الذي نوره هنا هو اعتماد لغة الاصطلاحات كنافذة ثقافية جاذبة .. فإن الاصطلاح كما لا يخفى - يعتبر أسرع وسيلة تتخذ لاجتياز الفاصلة الواسعة بين التخصص والتثقيف .. وتسهل عملية التفاهم بين المتمرس والمتفرج .. وهي لغة تستعذبها النفوس .. ولا تسأمها الطباع .. وتنحت في الأذهان تصورات قطعية موطئة لاستقبال تصديقاتها إن لم تحققها في أول آتات التلقي .. لذا فإننا نجد في الاتجاهات المدرسية أن عملتها الصعبة هي المصطلحات التي يمكن من خلالها أن تجتاز جسور العزلة عن الجمهور ..

لقد أدركت المرجعية العليا والجهات العلمية أن بث المصطلح الفقهي بين الناس وتروجه هو أوجه الوجوه التي يمكن أن تعبر عن العمق العلمي بدقة ووضوح واختصار .. وأنه المفتاح السحري الذي يفتح أمامنا ميادين ومجالات مباركة من الممارسات والآفاق الثقافية الفقهية الأخرى ..

من هنا كان تأسيس ذلك المشروع التاريخي الكبير وهو مؤسسة دائرة المعارف الفقهية طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام التي يعتبر من أول مهامها إعداد وكتابة موسوعة المصطلحات الفقهية وتقديمها بين يدي غير المتخصص كما يفيد منها المتخصص أيضاً.. والتي ستكون إن شاء الله تعالى منبراً صادحاً بأنغام الشرع.. ومبشراً بجنة أحكامه .. ومنذراً من جحيم هجرانه .. وعاكساً لحسن بهائه .. ومترجماً لعميق كلماته .. وكاشفاً عن كنه مراداته .. وأنها لمسؤولية ثقيلة حقاً تنوء بالعصبة أولي القوة.. وتتطلب جهوداً استثنائية .. ونفيراً علمياً واسعاً .. وعملاً تحقيقياً دائماً من أجل إحكام مباني هذا المشروع وإتقانها .. ورص أسسه وترسيخها .. ولكي نطمئن قراءنا الكرام .. ولانذرهم في دوامة الانتظار الطويل .. سنُريهم - في طيات هذا العدد من مجلّتنا - نبذة من إنجازاتنا ونماذج مقتضبة تحكي صورة ما يجري في أروقة هذا المشروع من خطى رشيدة ومساع حثيثة .. راجين وجه الله ورضاه آمليين نيل فضله ونداه ..

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

حول أصناف الدية الستة

□ آية الله السيد محمود الهاشمي

مما امتاز به فقهاء الإمامية هو عدم تبني الرأي في أية مسألة من مسائل الفقه إلا بعد ملاحقة للأدلة وتحليلها مفصلاً . . ومحاكمة دقيقة للآراء المطروحة فيها . . وتمحيص تامٍ للنتائج مما يمكن أن يعلق بها من إشكالات منطقية أو إيرادات عرفية . . فليس الإفتاء عندنا وليد انتداح عاجل . . بل هو نتاج لمخاض عسير من النقض والإبرام . . بين يدي القارئ الكريم القسم الأول مما سطرته يراعة السيد الأستاذ - دام ظلّه - في بحث أصناف الدية الستة . . حيث تناول الموضوع من زوايا أربع :

الأولى - إنَّ كون الحلّة من الأصناف ثابت بالروايات لا بالإجماع حسب . . الثانية - إنَّ دفع الأصناف يكون على نحو التخيير لا التعيين . . الثالثة - إنَّ الصنف الأول (مئة إبل) يعتبر أصلاً بالنسبة للأصناف الخمسة الأخرى سيّما الدينار والدرهم . . وأوكلنا بحث الجهة الرابعة إلى العدد القادم إن شاء الله تعالى . .

- القسم الأول -

بسم الله الرحمن الرحيم

لا شكّ في أنَّ الدية تستأدى من أحد أصناف ستة هي : الإبل والبقر والغنم والدينار والدرهم والحلل ، وهذا المقدار - أعني أصل كون الدية منها - ضروري متسالم عليه فقهيّاً عند الخاصّة والعامة ، كما أنّه قد ورد في روايات صحيحة بل مستقيضة إلّا أنّه يقع البحث حولها من جهات .

الجهة الأولى : هل أن كون الحل من أفراد الدية ثابت بالإجماع أو السنّة ؟ ذكر بعض الأعلام رحمهم الله « إن العمدة في كون مئتي حلّة من أفراد الدية هو الإجماع والتسالم المقطوع به بين الأصحاب وإلّا فهو لم يرد إلّا في صحيحة ابن أبي عمير عن جميل وصحيحة ابن الحجاج . ولا يمكن إثبات ذلك بهما ، فإنّ الأولى منهما موقوفة ، ولم يرو جميل ذلك عن الإمام ، وأمّا الثانية فإن ابن الحجاج لم يرو ذلك عن الإمام ، وإنّما رواه عن ابن أبي ليلى عن النبي صلى الله عليه وآله مرسلأ ، ولا عبرة بمسانيد ابن أبي ليلى فضلاً عن مراسيله » ^(١) .

ويمكن أن يقال :

١ - أمّا بالنسبة لصحيح جميل - عن محمّد بن يعقوب عن عليّ عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج في الدية قال : « ألف دينار ، أو عشرة آلاف درهم ، ويؤخذ من أصحاب الحل الحل ، ومن أصحاب الإبل الإبل ، ومن أصحاب الغنم الغنم ، ومن أصحاب البقر البقر » ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير مثله ^(٢) وكلا السندين صحيحان - فعدم التصريح باسم الإمام عليه السلام فيه لا يضرّ بكونه رواية عنه ، وذلك :

أولاً : لكونها مضمرة لا موقوفة ؛ إذ لو كان السند هكذا (ابن أبي عمير قال جميل أو عن جميل أنّه قال : في الدية ألف دينار . .) صح كونها موقوفة إلّا أنّ السند ورد كالتالي « ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج في الدية قال الدية ألف دينار . . » وظاهره أنّ جملة « في الدية قال » من مقول قول جميل أيضاً ، فتكون الرواية مضمرة جميل ؛ إذ لا فرق في المضمرة بين أن يكون الضمير بارزاً كما في « سمعته » أو « قلت له » وبين أن يكون مستتراً كما في « قال » .

وثانياً : لو لم تقبل كونها مضمرة مع ذلك أنّ ظاهر حال مثل جميل الذي كان من الأصحاب البارزين للإمام الصادق عليه السلام ، ومن حملة أحاديثه ، ومن أصحاب الإجماع ، وكان له أصل معروف متسالم عليه - كما يظهر من مراجعة كتب الرجال - والذي ينقله عنه ابن أبي عمير ناقل هذا الحديث نفسه ، وكذلك نقل ابن أبي عمير عنه ،

كل ذلك يكون ظاهراً في كون الرواية حديثاً عن المعصوم ، بل قد يطمأن بكونها من جملة ما في أصل جميل الذي ينقل فيه أحاديثه عن المعصوم عليه السلام ؛ لأن هذا السند أحد نفس الأسانيد التي نقل بها أصل جميل ، فيكون عدم التصريح باسم الإمام عليه السلام من جهة التقطيع لأحاديث الأصول وتوزيعها على الأبواب الفقهية المتناسبة بعد ذلك خصوصاً الأخبار الطوال منها كالأحاديث الواردة في باب الديّات ، فلا ينبغي الإشكال في صحيح جميل من هذه الناحية .

نعم ، لا تعيين فيها لمقدار الحل إلا أنه إذا ثبت أصل كونها من أصناف الدية يثبت مقدارها أيضاً بعدم احتمال غيره بعد تسالم العامة والخاصة عليه وكونه المناسب والمطابق في القيمة وقتئذٍ مع الأصناف الأخرى .

٢ - وأما بالنسبة لصحيح ابن الحجاج فالوارد فيه « قال : سمعت ابن أبي ليلى يقول كانت الدية في الجاهلية مئة من الإبل فأقرّها رسول الله صلى الله عليه وآله ثم إنّه فرض على أهل البقر مئتي بقرة وفرض على أهل الشاة ألف شاة ثنية وعلى أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم وعلى أهل اليمن الحل مئتي حة . قال عبدالرحمن : فسألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا روى ابن أبي ليلى فقال : « كان علي عليه السلام يقول : الدية ألف دينار - وقيمة الدينار عشرة دراهم - وعشرة آلاف لأهل الأمصار وعلى أهل البوادي مئة من الإبل ولأهل السواد مئتا بقرة أو ألف شاة » (٣) .

وقد يقال : إنّ عدم ذكر الإمام عليه السلام للحل فيه دلالة على نفي كونها من الدية ؛ إذ لو كانت منها للزم بيانها أيضاً سيّما وقد تصدّى الإمام عليه السلام لبيان تفاصيل الدية .

وقد يقال العكس وأنّ مقصود الإمام عليه السلام إسناد الحكم المذكور الذي أرسله ابن أبي ليلى عن النبي صلى الله عليه وآله إلى الإمام علي عليه السلام ، وأنّه هو مصدر هذا الحكم إشعاراً بما يرتكبه هؤلاء من العناد في حق علي عليه السلام حتى في نقل الأحاديث والأحكام عنه ، وأما التفاصيل المذكورة فكأنّه أمضاها ، غاية الأمر أنّه اختصرها في مقام البيان فسكت عن بعضها ، كيف ؟ ! ولو فرض أنّ الحل لم تكن مجزية من أهل الحل لزم الإمام عليه السلام أن

يبيّن ذلك أيضاً؛ للتطابق بين ما ذكره وما سمعه ابن الحجّاج عن ابن أبي ليلى من سائر الأقسام، ولارتكازية كون الحلّ من الديّات في الأذهان وذهن السائل بالخصوص، فالسكوت عن نفيها خصوصاً مع نقل كونها من مفروضات رسول الله ﷺ على أهل الحلّ ظاهر في الإمضاء والقبول، فتكون الرواية من أدلة كون الحلة من أصناف الديّة أيضاً.

إلا أنّ الإنصاف أنّ الرواية لا دلالة فيها لا على النفي ولا الإثبات، بل هي من هذه الناحية مجملة أو ساكتة؛ إذ لعل الإمام عليه السلام كان يريد صرف ذهن ابن الحجّاج عن الاستناد إلى منقولات مثل ابن أبي ليلى فتصدّى إلى بيان حكم المسألة مستقلاً نقلاً عن أمير أهل البيت عليه السلام، فيكون حاله حال ما إذا ورد ذلك ابتداءً عن المعصوم من حيث سكوته عن حكم الحلّ.

ثم إنّ الرواية منقولة في الكتب الأربعة وفي مقنع الصدوق بعنوان (مئة حلة) بينما ينقلها صاحب الوسائل عن هذه الكتب جميعاً بعنوان (مئتي حلة) كما أنّ الوارد في الوسائل (مئة بقرة) وفي تلك الكتب (مئتا بقرة) والظاهر أنّ هذا من خطأ الاستنساخ.

الجهة الثانية: في أنّ التريديد بين الأصناف الستة هل يكون من باب التخيير للجاني أو يكون من باب التنويع بحيث يجب على أهل كل صنف منها دفع ذلك تعييناً، فإذا تعذّر انتقل إلى الأصناف الأخرى؟

صريح مشهور المتأخّرين الأوّل، بل ادعي عليه إجماعهم، ففي الجواهر «كما هو المعروف بين الأصحاب، بل المجمع عليه من المتأخّرين، بل عن صريح الغنية وظاهر السرائر والمفاتيح الإجماع على ذلك، فليس للولي الامتناع من قبول أحدها مع بذله وإن لم يكن البازل من أهل المبدول» (٤).

ونسب الثاني إلى ظاهر أكثر المتقدمين، ففي الجواهر: «نعم، عن ظاهر المقنع والمفتحة والنهاية والخلاف والمبسوط والمراسم والوسيلة والقاضي أنّها على التنويع،

بل في كشف اللثام نسبته إلى عبارات كثير من الأصحاب»^(٥) وكأن وجه الظهور المذكور ما ورد من تعبيراتهم من أنه يؤخذ مئة من الإبل إن كان القاتل من أصحاب الإبل، أو ألف من الغنم إن كان من أصحاب الغنم، أو مئتا بقرة إن كان من أصحاب البقر، أو مئتا حلة إن كان من أصحاب الحلل، أو ألف دينار إن كان من أصحاب العين، أو عشرة آلاف درهم فضة إن كان من أصحاب الورق، فإن هذا التعبير جاء في أكثر كلمات القدماء كالمفيد في المقنعة^(٦) والشيخ في النهاية^(٧) بل صرح في المبسوط بالتعيين حيث قال: « وكل من كان من أهل واحد من ذلك أخذ منه مع الوجود، فإذا لم يوجد أخذ أحد الأجناس الآخر»^(٨).

ولا شك أن مقتضى الأصل العملي هو ما ذهب إليه المتأخرون من تخيير الجاني ما لم يقدّم دليل على التعيين؛ إذ يشك من أول الأمر في اشتغال ذمة الجاني بأحد الأصناف بالخصوص تعييناً، والأصل عدمه، فلا يثبت عليه أكثر من اشتغال الذمة بالجامع بينها، وهو معنى التخيير.

لا يقال :

إن مقتضى استصحاب بقاء شغل ذمة الجاني بالدية على إجمالها ما لم يدفع محتمل التعيين إنما هو التعيين والخروج اليقيني عما اشتغلت ذمته به للمجني عليه .

فإنه يقال :

ليس الواجب تفريغ الذمة عن الدية بهذا العنوان الانتزاعي، وإنما الواجب أداء واقع ما يستحقه المجني عليه ويملكه على الجاني، وهو مردّد بين ما هو مقطوع الأداء - لو كان الجامع واجباً بنحو التخيير - وما هو مشكوك أصل استحقاقه واشتغال الذمة به من أول الأمر - وهو أحد الأصناف بخصوصيته - والأصل عدمه .

فإن أريد باستصحاب بقاء جامع شغل الذمة بالدية على إجمالها إثبات استحقاق المجني عليه الصنف المعين الذي لم يدفعه فهو مثبت، وإن أريد إثبات نفس عنوان

شغل الذمة بالعنوان الإجمالي فليس هو موضوع وجوب الأداء ، وإنما موضوعه ما يملكه ويستحقه عليه المجني عليه بعنوانه الواقعي ، وهو مردد بين عنوان جامعي مقطوع الأداء وعنوان خاص مشكوك حدوث استحقاقه وتملكه عليه من قبل المجني عليه ، فيكون هذا الاستصحاب في العنوان الإجمالي من استصحاب الفرد المردّد الذي حقق - في محله من علم الأصول - عدم جريانه .

وإن شئت قلت :

إنّ الواجب أدائه للغير ما هو ملك له عيناً خارجاً أو كلياً في الذمة بنحو مفاد كان الناقصة لا عنوان بقاء ملك عنده بنحو مفاد كان التامة ، وفي المقام لا يمكن إثبات ملكية المجني عليه لأحد العنوانين بخصوصه باستصحاب الجامع فثبوتها للجامع بينهما معلوم وممتثل ، فلا يبقى إلّا استصحابها لواقع أحد العنوانين ، وهو من الفرد المردّد . وبهذا البيان ندفع شبهة بقاء اشتغال الذمة الوضعي بمال الغير في موارد الدوران بين الأقل والأكثر غير الانحلاليين ، أعني مثل التخيير والتعيين سواء في ذلك الشبهات الحكمية كما في المقام أو الموضوعيّة كما إذا شك أنّ عليه للغير مطلق الحنطة أو الحنطة الحاصلة من منطقة معينة ، فتدبّر جيّداً .

إذن ، فمقتضى الأصل العملي هو التخيير ، كما أنّ مقتضى الأصل اللفظي المتمثل في الروايات التي عطفّت أصناف الديات بعضها على بعض ذلك أيضاً ، كما في رواية العلاء بن فضيل^(٩) وصحيحة الحلبي^(١٠) ، كما أنّ مقتضى الجمع العرفي - بين ما ورد فيها بعض الأصناف من الستة مع ما ورد فيها البعض الآخر - ذلك أيضاً : برفع اليد عن إطلاق كل منهما المقتضي للتعيين وعدم إجزاء غيره بصراحة الآخر في إجزائه ، فيثبت التخيير بينهما ، كما في صحيحي الحلبي وجميل^(١١) ، وكما ورد في روايات دية ما دون النفس حيث جاء في أكثرها تحديدها بالدرهم والدينار فقط^(١٢) ، وفي بعضها التحديد بالإبل فقط كصحيح أبان^(١٣) وحديث ابن سنان^(١٤) .

بل صريح صحيح الحكم بن عتيبة^(١٥) ثبوت التخيير بين أصناف الدية بعد الإسلام .

دعوى التعيين ومناقشتها :

إلا أنه في قبال ذلك قد يدعى استفادة التعيين - الذي ذهب إليه القدماء - من ظاهر بعض الروايات ، ويمكن تصنيفها إلى طائفتين :

الطائفة الأولى : ما جاء بلسان أنه جعل على أهل الإبل الإبل ، وعلى أهل الأمصار الدراهم ، وعلى أهل السواد الغنم ، وهكذا كما في صحيح ابن الحجاج^(١٦) المتقدم ، أو بلسان يؤخذ منهم ذلك ، كما في صحيح جميل المتقدم .

وفيه : أن ظاهر هذا اللسان أنه لسان التخفيف والتسهيل على أهل الأصناف لا التعيين ، ولهذا ورد التعبير في صحيحة الحجاج بعنوان ولأهل الأمصار الدراهم ولأهل السواد الغنم ، وهكذا وفي صحيح ابن سنان : « فالدية اثنا عشر ألف أو ألف دينار أو مئة من الأبل ، وإن كان في أرض فيها الدنانير فألف دينار وإن كان في أرض فيها الإبل فمئة من الإبل ، وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفاً »^(١٧) وقد جمع هذا الحديث كلا التعبيرين التخيير بين الأصناف في البداية ثم بيان التسهيل على أهل كل صنف حسب ما يوجد في أرضهم فيعطى من ذلك الصنف بحساب ذلك ، وهذا أيضاً ظاهر في أن الجاني يعطى مما يوجد عنده وفي أرضه من الأصناف ، ولا يلزم بغيره ، كيف ! ويلزم من إرادة التعيين أن من ليس بأرضه شيء من الأصناف المذكورة في الرواية لا يجب عليه دفع الدية ، وهو غير محتمل .

هذا كله ، مضافاً إلى أن مثل صحيح الحكم بن عتيبة^(١٨) المتقدم صريح في ثبوت التخيير ، فلو فرض ظهور في ذاك اللسان من الروايات في التعيين على أهل كل صنف رفع اليد عنه بصراحة مثل صحيح الحكم ، فتحمل على إرادة التسهيل والتخفيف .

الطائفة الثانية : ما دل بظاهره على الترتيب في الدية المغلطة في العمد وشبه العمد ؛ وذلك بتعيين الإبل ، فإن لم يوجد انتقل إلى البقر أو الغنم ، وهي روايات عديدة فيها المعتمدة مثل صحاح معاوية بن وهب وأبي بصير^(١٩) ومعلّى أبي عثمان^(٢٠) . وروايته زيد الشحام^(٢١) وأبي بصير^(٢٢) . ففي صحيح معاوية قال « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دية العمد فقال : مئة من فحولة الإبل المسان ، فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم »^(٢٣) .

وفيه : أنّ هذه الروايات لا تدلّ على تعيين الإبل في الدية مطلقاً ، كيف ! وصريح الروايات الكثيرة عدم تعيينه على من ليس من أهل الإبل ، بل هذا مقطوع بعدمه فقهيّاً حتى في العمد ، وإنّما ظاهر هذه الروايات لزوم ملاحظة التغليظ المجعول في دية العمد وشبهه من حيث مسان الإبل ؛ وذلك إمّا بدفع الإبل المسان ، أو تعويض ذلك من الأصناف الأخرى بما يساويه في القيمة ، ولهذا جاء في بعضها « بقيمة ذلك من البقر » ، أو عبّر « عشرون من فحولة الغنم مكان كل إبل » ، أو عبّر « ألف كبش » الذي هو الغنم الكبير الفحل ، وفي ذيل صحيح ابن سنان الوارد في الدية المغلطة في شبه العمد « قيمة كل ناب من الإبل عشرون شاة »^(٢٤) والناب من الإبل هو الإبل الكبير الهرم .

والحاصل : هذه الروايات نازرة إلى لزوم حفظ قيمة الدية المغلطة في قتل العمد إذا أعطيت من غير الإبل في الأصناف الأخرى أما بزيادة عددها أو أسنانها الموجب لزيادة قيمتها ، وهذه حيثية أخرى - قد يأتي البحث عنها - غير مرتبطة بمسألة التعيين أو التخيير بين الأصناف الستة .

فالصحيح في هذه الجهة ما ذهب إليه المتأخرون من ثبوت التخيير للجاني بين الأصناف الستة.

الجهة الثالثة : فيما هو الأصل في الدية من الأصناف الستة وما هو ليس بأصل بل هو بدل عن الدية :

صريح كلمات جملة من الأصحاب أنّ الأصناف الستة كلها أصول في نفسها ،

ففي المبسوط « وكل واحد من هذه الأجناس أصل في نفسه ، وليس بعضها بدلاً عن بعض » (٢٥) .

وفي الشرائع « وهذه الستة أصول في نفسها ، وليس بعضها مشروطاً بعدم بعض أو الجاني مخير في بذل أيها شاء » (٢٦) .

والأصلية وعدم البدلية تارة يراد بها عدم الطولية فيما بينها في مقام الأداء بحيث لا يحتاج إلى التراضي مع المجني عليه ، أو تعذر المبدل وعدم وجوده ، وهذا هو ظاهر الشرائع حيث قرع على الأصلية أنه ليس بعضها مشروطاً بعدم بعض والجاني مخير في بذل أيها شاء .

وأخرى يراد بها كون كل صنف هو الدية والبدل عن النفس في قبال البدلية والتي تعني كون أحد الأصناف هو الدية وبمقدار ذلك من حيث القيمة والمالية قدرخص الشارع لأهله أن يدفعوه بدلاً عن الدية ولو ابتداءً وبنحو التخيير . وهذا هو مقصود الشيخ من الأصلية لا المعنى السابق ؛ لأنه قائل بالتعيين لا التخيير ، ومما يدل عليه تصريحه بعد ذلك في ختام مبحث دية النفس « وقد قلنا إنَّ عندنا ستة أصول كل واحد أصل في نفسه وليس بعضها بدلاً عن بعض ، بل كل واحد منها بدل عن النفس ، وهي مئة من الإبل أو ألف دينار أو عشرة آلاف درهم أو مئتا بقرة أو ألف شاة أو مئتا حلة ، وكل من كان من أهل واحد من ذلك أخذ ذلك منه مع الوجود ، فإذا لم يوجد أخذ أحد الأجناس الآخر وسواءً كانت بقيمة الإبل أو دونها أو فوقها » (٢٧) .

والأصلية بالمعنى الأول ترجع إلى البحث المتقدم في الجهة السابقة حيث استفدنا من الروايات التخيير ابتداءً للجاني بين الأصناف الستة تسهيلاً عليه في مقام أداء الدية .

والمقصود في هذه الجهة البحث عن ما هو الأصل من هذه الأصناف بالمعنى الثاني ؛ ذلك لأنه إذا ثبت أنَّ بعض هذه الأصناف هو الأصل والباقي بدل عنه في المالية ترتب على ذلك مطلبان مهمان :

الأول: أنه لابد في مقام أداء الدية من غير الأصل أن تلاحظ مالية الأصل وقيمتها، فيعطى من الغنم مثلاً ما يكون بقيمة مئة من الإبل لا أقل منها، وهذا يتصور على نحوين:

١ - أن يكون العدد أيضاً ملحوظاً في البديل على نحو الموضوعية بحيث لا بد وأن يدفع بأزاء مئة إبل ألف شاة تكون بقيمتها فلا تجزي إذا كانت أقل من قيمتها كما أن دفع الأقل من ألف شاة لا يجزي حتى إذا كانت بقيمة مئة إبل .

٢ - أن تلغى خصوصية العدد في البديل ويكون ذلك ملحوظاً بنحو الطريقة المحضة إلى مالية الأصل، فيكون تمام الموضوع للبديل ما يكون معادلاً لمئة إبل في القيمة من الأصناف الأخرى الخمسة، فيجزي منها ما كان كذلك ولو كان عددها دون ما ذكر في الروايات .

نعم، لا يجزي غيرها ولو كان بقيمتها؛ لأنه خلاف ظهورها في انحصار الدية في الأصناف الستة لا غير .

الثاني: أنه بناءً على استفادة البدلية بهذا المعنى يقوى احتمال أن يكون ذكر الدرهم والدينار ضمن الأصناف باعتبارهما نقدين معادلين لقيمة مئة إبل وقتئذٍ بحيث يستفاد إلغاء خصوصية الدرهميّة والديناريّة منهما، وهذا ما نبهته في الجهة الرابعة إن شاء الله .

ثم إنَّ ظاهر كلمات الأصحاب أصلية الأصناف الستة بمعنى عدم اشتراط وحدة ماليتها وقيمتها، بل قد عرفت تصريح الشيخ رحمته الله في المبسوط بذلك، وأكثر العامة على ذلك أيضاً، وذهب بعضهم إلى البدلية في غير الإبل .

نعم، ظاهر القاضي في المذهب اعتبار التساوي في القيم حيث قال: « فدية العمد المحض إذا كان القاتل من أصحاب الذهب ألف دينار جيد، وإن كان من أصحاب الفضة فعشرة آلاف درهم جيد، وإن كان من أصحاب الإبل فمئة مستنة قيمة كل واحدة

منها عشرة دنانير، أو ألف شاة إن كان من أصحاب الغنم قيمة كل واحدة منها دينار واحد، أو مئتا مسنة من البقر إن كان من أصحاب البقر قيمة كل واحدة منها خمسة دنانير، أو مئتا حلة إن كان من أصحاب الحلل قيمة كل حلة خمسة دنانير» (٢٨) وظاهرها اعتبار قيمة ألف دينار في الجميع حتى في الإبل، فكأن الدينار هو الأصل عنده في الدية.

وقد اعترض عليه في الجواهر بأنه «إن كان الضابط اعتبار القيمة فلا مشاحة في العدد مع حفظ قدر القيمة وهي عشرة آلاف درهم، أو ألف دينار؛ ضرورة كون المدار عليها لا عليه وهو مما يمكن القطع بعدمه. ومن هنا يتجه حملة على إرادة بيان الحكمة في شرعها ابتداءً وإلا كان واضح الفساد» (٢٩).

وفيه: ما أشرنا إليه من أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً ملحوظاً في البذل على نحو الموضوعية، وسوف يأتي ما يمكن أن يكون تخريباً فنياً لهذا الاحتمال.

ثم إنَّ الظاهر أنَّ مبنى كلمات الأصحاب في كون الأصناف الستة كلها أصولاً حتى من حيث المالية والقيمة هو التمسك بإطلاق الروايات التي جعلت الأصناف كلها في عرض واحد دية ولم تلحظ بعضها بدلاً عن الآخر، فيكون مقتضى إطلاقها أجزاء كل واحد منها بعنوان الدية سواءً تساوت في المالية مع الأصناف الأخرى، أم نقصت عنها، فهذا الإطلاق هو مدرك الأصلية وعدم البدلية في المالية.

إلا أنَّ هذا البيان قابل للمناقشة، ولأجل توضيح ذلك لابد من تمهيد مقدمة حاصلها: أنه لا ينبغي الشك في أنَّ مئة إبل بالخصوص من الأصناف الستة أصل في الدية على كل حال بحيث لا يحتمل كونها بدلاً عن أحد الأصناف الأخرى، وذلك لأنَّه مقتضى إطلاق الروايات التي اقتصرَت على ذكرها بعنوان الدية فقط كصحيح جميل المنقول في ذيل صحيح الحلبي بعنوان قال جميل: «قال أبو عبد الله عليه السلام الدية مئة من الإبل»، (٣٠) وصحيح أبان بن تغلب (٣١) وهو ظاهر صحيح الحكم بن عتيبة أيضاً (٣٢)، وفي صحيح محمد بن مسلم ووزارة وغيرهما عن أحدهما عليه السلام في الدية قال: «هي مئة

من الإبل وليس فيها دنانير ولا دراهم ولا غير ذلك « الحديث (٣٣) .

فلو كنّا نحن وهذا الظهور فهو يقتضي عدم إجزاء غير المئة من الإبل في الدية أصلاً، وأنّه لابد من إعطائها بخصوصيتها وبعدها وماليتها إلا أنّه لابد من رفع اليد عن هذا الظهور بما دل على أنّ الدية أعم منها وأنّه يجزي أحد الأصناف الستة .

ولكن تلك الروايات المتعرّضة للأصناف الستة بعنوان الدية إنّما تقيد بالإطلاق أو الظهور المذكور بمقدارها لا أكثر، كما هو مقتضى صناعة التقييد والجمع بين الأدلّة .

وعندئذٍ يقال : إنّ قصارى مفاد تلك الروايات المقيدة رفع اليد عن خصوصية مئة إبل في قبال أحد الأصناف الأخرى لا رفع اليد عن مقدار ماليتها أيضاً؛ وذلك بأحد بيانين :

البيان الأول : أنّ الروايات التي ذكرت الأصناف الأخرى جعلتها عدلاً لمئة إبل بأعداد معينة كانت وقتئذٍ متعادلة معها في المالية والقيمة السوقية ، كما يظهر بمراجعة الشواهد التاريخية وألسنة بعض الروايات ، فيحتمل أن تكون هذه الخصوصية أعني التعادل والتوازن في المالية من الخصوصيات الدخيلة في الحكم المذكور ، بل هذا هو المناسب مع الارتكاز العرفي في باب الدية التي هي حق مالي للمجني عليه يضمّنه الجاني على حد سائر الضمانات المالية ، بحيث ما يجعل دية ويوسّع في أصنافه وأقسامه على الجاني بحسب ما هو أهل له وفي متناول يده لمصلحة التسهيل عليه لابد وأن يكون بمالية متعادلة عرفاً لا متفاوتة تفاوتاً فاحشاً ، فتكون هذه الحيثية ملحوظة في جعل الأصناف الستة على نحو الركنية والموضوعية ، ولا أقل من احتمال ذلك احتمالاً معتدلاً به يمنع عن انعقاد إطلاق في الروايات المذكورة ، كما إذا وقع تغاير فاحش في مالية بعضها .

وهذا يعني : أن الروايات المقيدة لإطلاق أنّ الدية مئة من الإبل لا غير لا تدل على أكثر من عدلية الأصناف الخمسة الأخرى بتلك الأعداد وبوصف كونها معادلة في

المالية مع مئة من الإبل ، والذي كان محفوظاً في تلك الأعداد حين صدور الروايات لا مطلقاً ؛ إذ لا إطلاق لها من هذه الناحية بعد فرض أنها خارجاً كانت كذلك .

وإن شئت قلت : إنّ ارتكازية التعادل فيما بين الأصناف في المالية والقيمة السوقية حين صدور الروايات توجب الانصراف إلى خصوص ما يكون متعادلاً من تلك الأعداد في المالية ، أو توجب على الأقل وجود قرينة لتيّة ارتكازيّة في الأذهان العرفية مانعة عن انعقاد الإطلاق في الروايات للأصناف الأخرى مهما بلغت ماليتها أو سقطت من قيمتها ، فإذا لم يتم الإطلاق في هذه الروايات لفرض عدم التساوي في المالية وإن كان بنفس العدد كان المرجع إطلاق ما دلّ على أنّ الدية مئة من الإبل لا غير ، والذي يقتضي عدم إجزاء غيره عنه إلّا ما شمله المقيد قطعاً ، فلا يجزي من الأصناف الأخرى ما كان أقلّ مالية ولو كان بنفس العدد ، كما أنه لا يجزي منها ما كان مساوياً لمئة إبل في المالية ولكن بعدد أقل ؛ لأنّه أيضاً غير مشمول للروايات المقيدة ، لأنها اعتبرت عدداً معيناً ، وبهذا يكون العدد والمالية معاً معتبرين في الأصناف الأخرى . وهذا هو التخريج الذي أشرنا إلى أنّه سيأتي ، وهو يقتضي النحو الأول من البدلية ما لم يقدّم دليل على إلغاء موضوعية الأعداد في الأصناف الأخرى وحملها على الطريقية المحضة .

مناقشة البيان الأوّل :

وقد يناقش في هذا البيان :

تارة : بأنّه كما ورد في بعض الروايات أنّ الدية مئة من الإبل مع السكوت عن غيرها كذلك ورد في بعضها أنّ « الدية ألف دينار أو عشرة آلاف درهم » مع السكوت عن غيرهما ، كما في صحيح الحلبي^(٣٤) المتقدم وفي أكثر روايات ديات الأعضاء ، فلا مزية لأحدهما على الآخر ، بل مقتضى الجمع العرفي بينهما التخخير - كما تقدّم - وأنّ كلّاً منهما أصل بنفسه يجزي في مقام الأداء سواء كان بقيمة الآخر أم لا .

وأما صحيح زرارة فهو يدل على عدم إجزاء غير الإبل من سائر الأجناس ، وهذا

مقطوع البطلان، فلا بد من طرحه أو تأويله.

وأخرى: بأن ظاهر مثل صحيح ابن الحجاج (٣٥) أن جعل الدية على الأصناف الستة قول علي أو كان في كتاب علي عليه السلام - كما في روايات ديات الاعضاء - بنحو القانون الكلّي والقضية الحقيقية، فلا يناسب أن يكون المقصود منها ما كان في خصوص ذلك الزمان من الدرهم والدينار أو الأجناس الأخرى؛ لكونها معادلة مع مئة إبل، بل ظاهر هذا اللسان ضرب القانون العام الذي يرجع إليه في كل زمان ومكان، وهو يقتضي أصلية الأجناس جميعاً وأنها في عرض واحد.

جواب هذه المناقشة:

ويمكن الجواب: أما عن الأول، فمضافاً إلى ما تقدم بيانه - من أنه لا يحتمل أن يكون الإبل ملحوظاً على نحو الطريقة لما يعادل ألف دينار أو عشرة آلاف درهم، بل العكس هو المحتمل، بل قريب من الذوق العرفي؛ لأنّه المناسب مع الدرهم والدينار، وهذا مما يوجب إجمال إطلاق دليلهما دون دليله - أن غاية ما يلزم من وجود ما يدل على أن الدية ألف دينار أو عشرة آلاف درهم وقوع التعارض بين إطلاق كل منهما المقتضي للتعيين ونفي غيره مع الآخر. وعندئذ إذا احتملنا اشتراط التساوي بينهما في القيمة ولو لاحتمال البدلية في كل منهما ولم يكن إطلاق لفظي في منطوق كل منهما لفرض عدم التساوي في المالية كان اللازم الاقتصار في مقام الأداء على كل منهما إذا كان مساوياً للآخر في المالية؛ لأنّه مقتضى ظهور كل منهما في شرطية تلك المالية التي كانت متعادلة وقتئذٍ، أي مقتضى إطلاق كل منهما في الانحصار، والمفروض أنّه لا يوجد إطلاق في منطوق الآخر لحال فقدانها ليقع تعارض بينهما، فيرجع إلى الأصل العملي النافي لشرطيتهما، فلا تجزي ألف دينار أو عشرة آلاف درهم إذا كان أقلّ مالية من مئة إبل، كما لا تجزي مئة إبل إذا كانت أقلّ مالية من ألف دينار، فهذا يقتضي أيضاً ملاحظة المالية لا إلغاءها إلا إذا علم بعدم لزومها، وهذا ثابت في مئة إبل جزمًا بخلاف ألف دينار أو عشرة آلاف درهم.

لا يقال :

حيث إنّ الدليلين منفصلين فالإطلاق في منطوق كل منهما منعقد ذاتاً ومعارض مع إطلاق مفهوم الآخر - هذا بلحاظ الجواب الثاني - كما أنّ الإطلاق في منطوق دليل الدرهم والدينار معارض مع إطلاق مفهوم دليل مئة إبل - في الجواب الأول- وبعد التساقط يرجع إلى الأصل العملي النافي لشرطية المالية المشتركة الثابتة للأصل ، فتثبت فتوى المشهور بذلك .

فأنّه يقال :

حيث إنّ تعدّد ما يدفع به الدية - ولا أقل في ذلك دفع الإبل - كان مركزاً في الذهن المتشرعى ، فهذا بمثابة القيد المتّصل اللَّبِّي لدليل الدرهم والدينار المانع عن انعقاد إطلاق فيه لفرض عدم المعادلة في المالية .

كما أنّ صحيح زرارة قد ورد فيه التعبير بقوله «هي- أي الدية - مئة من الإبل وليس فيها دنانير» (٣٦) ، وهذا لا يقتضي أكثر من الظهور في عدم كون الدينار والدرهم من الدية أصالة لا عدم إجزاء دفعها بدلاً عنها ، فإنّ مثل هذه الدلالة أما لا تكون أو تكون مستفادة من الإطلاق والسكوت القابل للتقييد بسائر ما دل على إجزائهما بحيث يجمع بينهما العرف بهذا النحو من الجمع ، هذا لو لم نقل إنّ وضوح ومسلمية إجزاء غير الإبل إجمالاً في العرف المتشرعى يمنع من أول الأمر عن انعقاد ظهور فيه في عدم الإجزاء ، وعلى كل حال ، لا تصل النوبة إلى التعارض والطرح أو التأويل ، على أنّ ما ذكر من التأويل فيه - بإرجاع ضمير «وليس فيها» إلى الإبل - واضح الضعف .

وأما عن الثاني : فبأنّ كتاب علي عليه السلام وإن كان ظاهراً في ضرب القانون العام بنحو القضية الحقيقية ، إلّا أنّ ذلك القانون لعلّه كون كل واحد من الأصناف المذكورة بوصف التساوي في المالية مع مالية مئة من الإبل دية وبدلاً عن النفس؛ باعتبار المناسبة العرفية التي ذكرناها في باب الضمانات المالية ، فأخذ هذه الحيثية المناسبة

والتي كانت مأخوذة ارتكازاً حين صدور النصوص والروايات لا تجعل القضية خارجية ، بل تبقى حقيقية وقانونية ، ولكن بالقيد المذكور .

هذا مضافاً إلى قوة احتمال إرادة الكتاب الذي فرضه أمير المؤمنين عليه السلام على عمّاله وولاته ، كما ورد بذلك روايات بعضها صحيحة عن الأئمة المتأخرين تصحح نسبة كتاب الفرائض ، أو كتاب ظريف في الديات إلى أمير المؤمنين عليه السلام ، وعندئذ من المعقول أن يكون الإمام عليه السلام لأجل تنظيم الديات قسّم مالية مئة إبل على الأصناف الأخرى بحسب قيمتها السوقية وقتئذ ، ثم عمّمها على وولاته لكي تتحد الطريقة في نظام العقوبات والديات على نسق واحد في كافة أرجاء العالم الإسلامي وحكومته ، فالتشكيك في وجود إطلاق في روايات الأصناف الخمسة الأخرى لغرض عدم تساويها لمالية مئة من الإبل في محله .

البيان الثاني : لو سلّمنا تمامية الإطلاق في روايات الأصناف الخمسة الأخرى من الدية مع ذلك يمكن أن يقال: بأنّ هذا غايته الإطلاق القابل للتقييد بقيد المساواة فيما بينها وبين مئة من الإبل في القيمة والمالية غاية الأمر لابد من مقيد يثبت هذا القيد ، وحينئذ يقال: بإمكان استفادة هذا القيد من السنة بعض الروايات وهي عديدة :

١ - منها: صحيح ابن سنان المتقدم ، وهو صحيح بطريق الشيخ والصدوق ومرسل بطريق الكليني ، فإنّه - بعد أن بيّن أنّ الدية مئة من الإبل - عطف على ذلك بقوله: « وقيمة كل بعير من الورق مئة وعشرون درهماً أو عشرة دنانير ومن الغنم قيمة كل ناب من الإبل عشرون شاة »^(٣٧) وظاهر ذلك أنّ دفع الدية إذا كان من الورق أو الغنم فلا بد وأن يكون بقيمة الإبل الواجب دفعه بأسنانها ، فليس قوله « وقيمة كل بعير » من أجل تحديد وتقييد الإبل الواجب دفعه في الدية ، كيف ! وقد حدّده في العمد والخطأ بالأسنان ، وإنّما الظاهر منه أنّه إذا أريد دفع الدية بدلاً عن الإبل بالدرهم والدينار والغنم فإنّه يكون قيمة كل بعير كذا درهم ودينار وكل ناب من الإبل كذا من الغنم ، وهذا واضح .

المناقشة الأولى :

وقد يناقش بأن هذه الصحيحة محمولة على التقية؛ لما ورد فيها من تحديد الدية في الدرهم باثني عشر ألف وفي الغنم بألفين، وهذا مطابق مع ما أفتى به العامة ومخالف مع الروايات التي دلت على أنَّ الدية من الدرهم عشرة آلاف ومن الغنم ألف كصحيح حماد^(٣٨) وصحيح جميل^(٣٩) وصحيح ابن الحجاج^(٤٠) المتقدمة، ومع حملها على التقية لا يمكن الاستدلال بها.

جواب هذه المناقشة :

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن حملها على التقية فرع عدم وجود جمع عرفي بينها وبين ما دل على أنَّ الدية عشرة آلاف درهم وألف شاة، وهو موجود بحمل هذه الصحيحة على الدراهم التي ضربت في الدولة الإسلامية فيما بعد عصر النبي ﷺ وفي عهد الإمام الصادق عليه السلام حيث كانت تضرب بوزن أقل من الفضة أي بوزن خمسة دوانق بينما كانت تضرب قبل ذلك بوزن ستة دوانق والتي كانت كل عشرة منها تساوي سبعة مثاقيل شرعية. ومن هنا سمي ذلك الدرهم بوزن سبعة والآخر الأقل فضة سمي بوزن ستة حيث إنَّ كل عشرة منها كانت تساوي ستة مثاقيل شرعية تقريباً، وقد ذكر الشيخ في ذيل رواية عبيد بن زرارة - عن أبي عبد الله عليه السلام قال «الدية ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم، أو مئة من الإبل»^(٤١) - : ذكر الحسين بن سعيد وأحمد بن محمد بن عيسى أنه روى أصحابنا أنَّ ذلك يعني اثني عشر ألف درهم من وزن ستة، وإذا كان كذلك فهو يرجع إلى عشرة آلاف^(٤٢).

وبالنسبة إلى «عشرون شاة» أيضاً الأمر كذلك؛ لأنَّ صحيح ابن سنان جعل العشرين شاة قيمة كل ناب من الإبل^(٤٣)، والناب من الإبل هو الإبل الكبير الهرم، والذي يدخل عامه التاسع فما فوق، ومن المعقول أن تكون قيمته ضعف قيمة البعير في عامها الأول والثاني كابن المخاض وبنت لبون، خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ صحيح ابن سنان بصدد بيان الدية المغلظة أيضاً من حيث أسنان الإبل، وهي دية العمد وشبه

العمد ، والتي لابد وأن تكون الإبل فيها من مسان الإبل .

بل حمل هذه الصحيحة على التقية في نفسه بعيد جداً ؛ لأنَّ تحديد قيمة البعير بالدرهم والدينار ، أو بالغنم موضوع خارجي واضح عند السامع ، أو قابل للاستيضاح ، فلا يمكن أن يصدر فيه بيان من المعصوم على خلاف الواقع الذي كان جارياً في زمانه .

فالحاصل : لو كانت الصحيحة وردت ابتداءً بعنوان « الدية اثنا عشر درهم وألفاً شاة » أمكن صدورها تقية ، وأما بهذا اللسان الذي هو لسان تحديد ما يعادل من الغنم كل ناب من الإبل - والذي لا تكون نتيجته ألفين ، بل تضعيف الغنم في خصوص مايلزم من الإبل كونه ناباً ، وهو أربعون لا أكثر - فمما لا يحتمل فيه التقية ، ولا معنى لها فيه ، فلا بد وأن يكون هذا الاختلاف الواقع في الروايات من جهة أخرى ، وهي في الدرهم من جهة الاختلاف الذي حصل في وزنه ، كما أشار الرواة إلى ذلك أيضاً ، وفي الغنم من جهة أن ما حددته الروايات بعشرين شاة إنما هو في قبال كل ناب من الإبل ، أي ناظرة إلى الدية المغلظة التي يجب فيها الإبل المسان الكبيرة بخلاف دية الخطأ المحض التي يكتفى فيها بمطلق البعير أي ابن اللبون وبنت مخاض ونحوهما ، والفرق بينهما كبير في المالية . وسوف نرى أن روايات التحديد للغنم بأنه في قبال كل واحد من الإبل عشرون من الغنم كلها واردة في الدية المغلظة ، بل ومصرحة بأنَّ اللازم فيها الإبل المسان ، ومما يشهد على هذا أنَّ صحيح بن سنان جعل عشرة دنانير ومئة وعشرين درهماً قيمة كل بعير لا كل ناب من الإبل ، وجعل عشرين شاة قيمة كل ناب من الإبل ، فلم يعطف العشرين شاة على عشرة دنانير ، مما يعني أنَّ مراده بالبعير مطلق الإبل الذي يجزي دفعه في دية الخطأ ومراده بعشرين شاة ما يدفع في الدية المغلظة التي يشترط فيها الناب والمسان من الإبل .

المناقشة الثانية :

وقد يناقش في هذا الاستدلال أيضاً بأنَّ لو سلمنا دلالة هذه الصحيحة أو غيرها

على ملاحظة الشارع لمالية الإبل في الأصناف الأخرى في مقام تحديد مقدارها فهذا كان في ابتداء الأمر حكمة لبسط الدية على الأصناف الستة ، وليس علة أو قيداً في موضوع الحكم لكي يجب ملاحظته في كل زمان ويدور الحكم مداره ، بل يتمسك بإطلاق ما حدد في كل صنف منها لإثبات إجزائه مهما بلغت قيمته وماليته بالنسبة للإبل أو لسائر الأصناف ، فيثبت أن كل صنف منها بعد التشريع وبسط الدية عليه أصبح أصلاً برأسه ، وقد يشهد لذلك أنه لو كان الأصل في الدية مئة من الإبل فقط والأصناف الأخرى رخص في دفعها بدلاً عنها بما يعادلها في القيمة لم يكن وجه لتحديد عدد مخصوص لكل واحد منها ، بل كان ينبغي أن يقال: وبقيمة مئة إبل من الغنم والبقر والدرهم والدينار والحلل مهما كان العدد .

جواب هذه المناقشة :

ويلاحظ على ذلك : بأنه مع فرض تصريح الروايات بملاحظة قيمة الإبل بأسنانها في بعض الأصناف الأخرى لا مجال لحمل ذلك على الحكمة في بداية التشريع ، فإنه خلاف ظهور أخذ هذه الحيثية في الموضوعية خصوصاً إذا لاحظنا أن هذا هو المناسب مع الفهم العرفي واعتباراتهم في باب الضمانات ، بل لولا ملاحظة ذلك لم يكن معنى لتغليظ الدية في العمد وشبه العمد بدفع الإبل المسان الكبيرة ، بل العرف لا يتعقل أن يكون ضمان عضو أو نفس دائراً بين الأقل والأكثر في المالية ، فإلغاء هذه الخصوصية عن الموضوعية - كما هو ظاهر اللفظ وهو المتفاهم عرفاً - بلا موجب ، وبذلك يقيد إطلاق ذكر الأعداد المذكورة لسائر الأصناف ، ويحمل على أنه بلحاظ الوضع النوعي العام في ذلك الزمان .

وما ذكر من أنه لو كان الأمر دائراً مدار قيمة الإبل من سائر الأصناف لم يكن وجه لذكر العدد وتحديده في كل صنف مدفوع : بأن فائدة التحديد تشخيص القيمة السوقية النوعية أي معدل القيمة للجاني ؛ لأنه ملزم بها لا بكل قيمة ولو كانت شخصية لا يجد غيرها ، فإن هذا مطلب مهم قد يُغفل عنه ، بل من المحتمل قوياً أن هذا التحديد

جاء من قبل الإمام علي عليه السلام - كما تشير إليه بعض الروايات - كمرسوم حكومي يشخص فيه موضوعاً خارجياً واحداً وهو معدل القيمة السوقية وقتئذٍ للدية من الأنصاف الأخرى لعماله وولاته وقضاته، ومثل هذه الموضوعات أيضاً بحاجة إلى التحديد من قبل الحكومات والأنظمة الاجتماعية، كما تحدد الحكومات اليوم سعر النقد أو سعر الفائدة بين حين وحين .

٢ - ومن جملة الروايات صحيح الحكم بن عتيبة^(٤٤) المتقدم، وقد ورد فيه أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الذي قَسَمَ الدية على الورق بعد أن كانت على الإبل وأنَّ قيمة كل إبل في ذلك الزمان مئة درهم، وهذا ظاهر في ملاحظة قيمة الإبل وماليتها في الورق، وأنَّ الترخيص في دفع الدية منها للتسهيل، وكثرة الورق إنَّما كان بعنوان البدلية؛ ولهذا صرَّح في ذيله بأنَّ دفع الإبل اليوم أيضاً هو الأفضل .

نعم، هذه الرواية بحسب صدرها قد يتوهم دلالتها على أنَّ الأنعام الثلاثة كلها كانت أصلاً في الدية لا خصوص الإبل إلَّا أنَّ هذا الظهور ممنوع، فإنَّ ذكر الأنعام الثلاثة جاء في كلام السائل وبمعنوا أنَّ الدية كانت تؤخذ قبل اليوم من الإبل والبقر والغنم، وأمَّا ما جاء في كلام المعصوم فهو أنَّ الدية كانت تؤخذ في دية الخطأ مئة من الإبل، فإذا لم يكن ظاهر كلام الإمام عليه السلام فيها اختصاص الأصالة بالإبل فلا ظهور فيه في الخلاف. ولو فرض مثل هذا الظهور فهو قابل للتقييد بصراحة صحيح ابن سنان^(٤٥) المتقدم - وغيره مما يأتي - الدال على أنَّ الغنم أيضاً يكون بدلاً عن الإبل، فيلزم ملاحظة قيمة الإبل في دفعه، فالصحيحة تدل على بدلية الدرهم عن الإبل، وأمَّا غيرها فيثبت بعدم احتمال الفرق، بل لعل ظاهر ذكر خصوص الإبل في كلام الإمام بعنوان ما كان هو الدية ظاهر في ذلك أيضاً كما أشرنا .

٣ - ومنها: طائفة من الروايات واردة في الدية المغلطة والتي تقدمت الإشارة إليها حيث استدل بها على الترتيب بين الإبل والبقر والغنم، وهي خمس روايات: صحيح معاوية بن وهب^(٤٦) وصحيح معلى أبي عثمان^(٤٧) ومعتبرة أبي بصير^(٤٨)،

وروايته^(٤٩)، ورواية زيد الشحام^(٥٠). وقد ذكرنا في بحث سابق بأن ظاهرها الأولي وإن كان هو الترتيب في الدية بين الإبل والبقر والغنم ولو في خصوص دية العمد وشبهه إلا أن هذا غير محتمل فقهاً، بل مركوزية عدم احتمال تعيين الإبل على غير من يكون من أهل الإبل يوجب منع ظهورها في ذلك، وأن تمام النظر فيها إلى مسألة تغليظ الدية في العمد وشبهه ولزوم مراعاة ذلك في البقر والغنم أيضاً لو كان الدفع منهما، فيكون ظاهراً في البدلية في المالية، بمعنى لزوم حفظ قيمة الإبل من البقر أو الغنم، كما هو مقتضى كونهما مكانه، بل صرح في بعضها بأنه بقيمة ذلك من البقر، وهو أيضاً مقتضى جعل عشرين من الغنم في قبال كل جمل مسن. وقد ورد في بعضها في قبال كل جمل عشرون من فحولة الغنم، وفي بعضها في قبال مئة من الإبل المسان ألف كبش وهو الغنم الفحل الكبير، وفي رواية أبي بصير صرح بأنه في الخطأ مثل العمد إلا أنه عبّر بأنه ألف شاة مخلطة بينما في العمد عبّر بألف كبش، مما يعني أن حيثية المالية في الإبل المسان لوحظت في الغنم تارة من خلال تكثير عددها إلى الضعف، وأخرى من خلال اشتراط كونها ألف كبش والذي هو أغلى قيمة، ولعل الكبش من الغنم كان يعادل غنمين في القيمة.

فهذه الطائفة من الروايات أيضاً ظاهرة بل صريحة في اعتبار مالية الإبل، وأنّها الأصل في الدية، وهي وإن كانت واردة في العمد وشبهه إلا أن دلالتها على البدلية بالمعنى المذكور لا تختص بذلك، وإنما ذكر العمد فيها؛ لأنّ التفاوت في المالية يظهر فيه باعتبار التغليظ في ديته، وهذا واضح.

٤ - ومنها: بعض الروايات الظاهرة في أنّ الدرهم لابد وأن يكون بقيمة الذهب وبحسابه في الدية، مما يعني أنّه ليس أصلاً في الدية، من قبيل ما تقدم في صحيح ابن الحجاج «قيمة الدينار عشرة دراهم»^(٥١) وفي صحيح ابن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه إلا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية وأحب ذلك القاتل فالدية اثنا عشر ألفاً أو ألف دينار أو مئة من

الإبل ، وإن كان أرض فيها الدنانير فألف دينار ، وإن كان في أرض فيها الإبل فمئة من الإبل ، وإن كان في أرض فيها الدراهم فدرهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفاً» (٥٢) .

وظاهرهما أنَّ القيمة ومالية ألف دينار أو مئة من الإبل ملحوظة في صنف الدرهم على الأقل بحيث لابدَّ وأن تكون الدراهم المدفوعة دية بحساب ذلك وقيمتها ، بل لعل هذا المعنى صريح صحيح الحكم بن عتيبة المتقدم أيضاً حيث عبّر فيه بأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قد قسم ذلك على الورق (٥٣) .

ودعوى : أنَّ هذه المعادلة في القيمة كانت ملحوظة في بداية التشريع حكمة لا علة ، قد عرفت جوابها .

ودعوى : إعراض الأصحاب عن هذا الفهم من الروايات الموجب؛ لو هنها وسقوطها عن الحجية.

مدفوعة : بأنَّ كبرى الوهن بالإعراض فرع أن لا تكون الرواية من حيث السند قطعية أو كالقطعي - كما لا يبعد دعواه في مجموع ما تقدم من الروايات - وأن لا يكون في البين وجوه واستدلالات يحتمل استناد المعارضين إليها .

مضافاً إلى عدم إمكان إحراز صغرها من مجرّد كلام الشيخ عليه السلام في المبسوط مع سكوت غيره من القدماء عنه ، بل تصريح القاضي باعتبار التساوي في القيم بين الأصناف ، كما تقدم .

فالإنصاف أنَّ اعتبار ذلك خصوصاً في الدرهم إن لم يكن هو الأقوى فهو الأحوط الذي لا يمكن الخروج عنه .

مناقشات أخرى وردود :

وقد يناقش فيما انتهينا إليه بمناقشات أخرى ربما يظهر جوابها من تضاعيف ما ذكرناه ، ولكننا نوردها هنا لمزيد التوضيح والتنقيح ، فنقول :

المناقشة الأولى : أنَّ ظاهر الروايات التي ذكرت الإبل والغنم والبقر والدرهم والدينار في عرض واحد أصلاتها جميعاً ، لا من جهة الإطلاق لحال نقصانها عن مالية الإبل ، بل من جهة الظهور في عرضيتها وأنها جميعاً تكون دية ، لا أنَّ بعضها دية وبعضها بدل عنها ، وهذا الظهور يكون مقيداً لمفهوم الحصر المستفاد من مثل صحيح جميل « الدية مئة من الإبل » ومعارضاً مع ما دلَّ على بدلية الغنم أو الدرهم عن الإبل لو تمَّت دلالته على ذلك .

الجواب :

أولاً : إنَّ الدلالة المذكورة ليست بأكثر من الإطلاق والدلالة الحكمية لا الظهور الوضعي ؛ لأنَّ مجرد ذكر الأجناس معاً بعنوان الدية لا ينافي تقييدها بقيد المساواة في المالية لقيمة مئة من الإبل - كما لو صرَّح بذلك - فإنَّه يكون مقيداً لإطلاقها لا منافياً لدلالة لفظية وضعية فيها على الخلاف .

نعم ، بدلية سائر الأصناف عن الإبل - بأن تكون مئة إبل هي الدية والبدل عن النفس ، والباقي بدل البدل أي عوض عن الدية - خلاف ظهور حمل الدية عليها جميعاً في عرض واحد ، وهذا ظهور وضعي لا إطلاق حكمي .

إلا أننا لا نريد إثبات البدلية بهذا المعنى ولا يهمننا ذلك ، وإنَّما المهم لنا إثبات البدلية في القيمة والمالية ، بمعنى لزوم مراعاة مالية الإبل وحفظها في سائر الأجناس أو في الدرهم والدينار على الأقل ، وهذا قد استفدناه مما صرَّح فيه بملاحظة التقويم وحفظ مالية الإبل في سائر الأجناس ، أو بعضها بعد إلغاء الخصوصية . ويكون نتيجة ذلك تقييد إطلاق تلك الأصناف التي جعلت في عرض واحد دية بما إذا كانت معادلة في المالية لمالية مئة من الإبل ، وهذا تقييد للإطلاق لا أكثر .

وثانياً : لو فرضنا أنَّ الدلالة المذكورة دلالة ظهورية لا إطلاقية فهو ظهور لا يقاوم تصريح الروايات المتقدمة بلزوم ملاحظة مالية الإبل في الأصناف الأخرى ؛ لأنَّ

ذاك صريح وهذا مجرد ظهور ناشئ من حمل عنوان الدية عليها جميعاً في عرض واحد ، فيكون مقتضى صناعة حمل الظاهر على الصريح ما ذكرناه من الجمع ، وهو أن تكون الدية الأصناف جميعاً بشرط معادلتها لقيمة مئة من الإبل .

وثالثاً : لو فرضنا التعارض والتساقط بين الطائفتين من هذه الناحية مع ذلك كانت النتيجة لصالح القول باعتبار مالية مئة من الإبل في الدية ؛ لأنه بعد التساقط يرجع إلى إطلاق مثل صحيح جميل « الدية مئة من الإبل » ^(٥٤) الدال بإطلاقه على الانحصار ؛ لأنه إطلاق محكوم في نفسه لدلالة تلك الروايات المصرحة بإجزاء غيرها ، فمع سقوط الحاكم والمقيد بالمعارضة في مورد عدم مساواة قيمة سائر الأجناس لمئة من الإبل مع ما دلّ على اعتبار ذلك فيها ، كان المرجع بعد التساقط وفي مورده ذلك الإطلاق المحكوم ؛ لأنه بحكم كونه إطلافاً مؤخراً ومحكوماً في الحجية للمقيد يبقى سليماً عن المعارضة ، فبعد سقوط المقيد في مورد بالمعارض يصبح ذلك الإطلاق حجة لا محالة ؛ لأنّ المانع عن حُجّيته إنّما كان مقیده الحاكم عليه ، والمفروض سقوطه بالمعارضة وعدم ثبوته ، ومالم يثبت المقيد كان الإطلاق حجة لا محالة ، وهذه هي نفس نكتة الرجوع إلى العام الفوقاني بعد سقوط مخصّصه بالمعارض ، كما هو محقق في محله من علم الأصول .

المناقشة الثانية : أنّ ظاهر صحيح ابن الحجاج حيث ذكر فيه الإمام عليه السلام ابتداءً وفي قبال ما نقله ابن الحجاج للإمام عليه السلام من أنّ ابن أبي ليلى قال بأنّ الدية كانت في الجاهلية مئة من الإبل ثم أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أقرّها . . . الخ . « قال علي عليه السلام : الدية ألف دينار » ^(٥٥) أنّ الأصل في الدية ألف دينار لا مئة من الإبل ، فتكون معارضة مع ما دلّ على أنّ الأصل فيها الإبل .

الجواب : إنّ هذا التعبير حيث عطف عليه الإمام عليه السلام بقوله « وألف دينار لأهل الذهب (في نسخة الفقيه والتهذيب) وعشرة آلاف لأهل الأمصار وعلى أهل البوادي مئة من الإبل . . . الخ » لا يكون ظاهراً في أصلية ألف دينار خصوصاً إذا أضفنا أنّ الدرهم

والدينار يلحظان بما هما نقدان ، والنقد يعبر به عن المالية والقيمة السوقية للأجناس الأخرى ، فهو المناسب لأن يكون بدلاً في المالية عن مالية الأجناس الأخرى ، لا أن تلك الأجناس تكون بدلاً عن ألف دينار في المالية . نعم ، ظاهر إضراب الإمام عليه السلام عما نقله الراوي عن ابن أبي ليلى عدم موافقته لما نقل عنه إلا أنه تقدم فيما سبق أنه لا ظهور للحديث في نفيه لما ذكره ابن أبي ليلى من الحكم الشرعي ، ولو فرض فلا يعلم أن عدم موافقته كانت راجعة إلى هذه النقطة من كلام ابن أبي ليلى .

وقد ورد نفس المضمون في صحيح الحكم بن عتيبة المتقدم ، وكذلك في رواية الفقيه ، والخصال بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام قال: « يا علي إن عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجزاها الله له في الإسلام - إلى أن قال - وسن في القتل مئة من الإبل فأجرى الله ذلك في الإسلام » (٥٦) .

المناقشة الثالثة : إن قيم الأجناس المذكورة ليست متساوية في تمام الموارد حتى سابقاً ، بل كانت متغيرة لا محالة بتغير الأزمنة والأمكنة والأسواق والطوارئ وغير ذلك مما يؤثر في مقدار العرض والطلب على السلعة فتتغير قيمتها ، فإذا اكتشف منجم للذهب أو الفضة مثلاً وكان يزداد عرضهما انخفضت قيمتهما لا محالة ، وإذا حصل وباء أو مرض أوجب موت الإبل قل مقدار عرضها وارتفعت قيمتها لا محالة ، وهكذا كلما عز وجود السلعة أو كثر الطلب عليها لسبب من الأسباب أو بالعكس أثر ذلك في المالية والقيمة السوقية جزماً ، وهذا كان أمراً واقعاً حتى في تلك الأزمنة التي صدرت فيها هذه الروايات ، ومعه كيف يمكن افتراض أن هذه الأجناس الستة بأعدادها التي جعلت دية كانت متساوية في المالية والقيمة السوقية ؟ ! فإن هذا لو فرض إمكانه في زمان معين ومكان معين فهو غير ثابت في تمام الأزمنة والأمكنة والحالات حتى عند العرف ، أي هذه النكته يعرفها ويفهمها العرف أيضاً ، فلا بد وأن يكون ذلك مجرد حكمة في أصل التشريع ، كما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله ويكون المدار على الأعداد

المقررة لكل جنس مهما بلغت قيمتها .

الجواب :

أولاً: إنَّ المراد بالقيمة المتعادلة ليس التساوي الدقيق في القيمة وفي تمام الحالات ، بل المقصود هو التعادل بمعنى التقارب في القيمة السوقية في الأوضاع الثابتة لها أي لمتوسط القيمة في الأسواق العامة التي كانت في حاضرة الإسلام وقتئذٍ ، وهذا كان أمراً ثابتاً عادة خصوصاً في مثل الأنعام الثلاثة والتي هي لحد اليوم بتلك الأعداد متقاربة في المالية ، والذي يقضي بهذا الفهم - مضافاً إلى ما ورد في الروايات المتقدمة في الدية المغلظة من التعبير عن عشرين من الغنم بأنه قيمة كل ناب من الإبل أو عن عشرة دنانير أو مئة وعشرين درهماً بأنه قيمة كل بعير ، وغير ذلك مما هو صريح في ملاحظة قيمة مئة من الإبل وماليتها في ما جعل من الأصناف الأخرى في عرضها وعدم إلغاء ذلك لمجرد العدد - ما ذكرناه من المناسبة العرفية من أن الدية بابها باب الضمانات المالية ، فهي تعويض لخسارة المجني عليه المادية وقيمة الجناية كما في بعض الروايات ، فلا يناسب أن يكون هذا الضمان في خسارة واحدة دائراً بين الأقل والأكثر في المالية ، فإنَّ هذا قد يناسب الأمور التعبدية المحضة كال كفارات بأن تكون قيمة عتق العبد أضعاف إطعام عشرة مساكين مثلاً ، ولا يناسب باب ضمان الخسارات خصوصاً إذا لاحظنا أن الشارع لم يكن مؤسساً في الدية ، وإنما كانت ثابتة قبل الإسلام فأقرها الإسلام مع التسهيل على أهل الأصناف بتجوز دفع أحدها مكان الآخر ، فهذا الارتكاز وتلك الروايات هي المانعة عن حمل الأعداد على الإطلاق وأنها تمام الموضوع في الدية .

وثانياً: إنَّ ملاحظ جانب المعادلة مع قيمة ومالية مئة من الإبل لئن لم نقبله في الأجناس الأخرى فلا ينبغي الشك في قبوله في صنف الدينار والدرهم خصوصاً الدرهم والورق ؛ لأنَّه كان يمثل النقد الرائج والذي به تقاس قيمة الأجناس ، بحيث عندما يذكر مع جنس آخر في باب الضمان يفهم منه عرفاً أنه بقيمته ، كيف ! وقد صرَّح بذلك في

الروايات وأنَّ الدية كانت مئة من الإبل قسمها أمير المؤمنين عليه السلام على الدراهم وأنَّ قيمة كل جمل مئة درهم، مما هو كالصريح في أنَّ العدد المذكور الدرهم لوحظ بما هو معادل لقيمة الإبل ويحفظ ماليتها وأنَّ الميزان بحفظ تلك المالية لكونها الأصل في الدية، لا أن يصبح الدرهم بالعدد المذكور هو الأصل في الدية وتصبح ماليته المتغيرة غالباً بحكم كونه نقداً أصلاً في الدية يكتفى بدفعها مهما تناقصت تمسكاً بإطلاق العدد، فإنَّ هذا إلغاء لذلك الظهور والقرائن القوية في السنة الروايات في قبال إطلاق لا أساس له، كما شرحناه سابقاً.

لا يقال :

إنَّ قيمة مئة من الإبل وماليتها ملحوظة في الدرهم والدينار، بل وفي سائر الأنصاف أيضاً في زمان التشريع إلّا أنَّه بهذا المقدار لا أكثر، أي ليست مالية الإبل في كل زمان هي الميزان في الدية، بل ما كانت عليه في زمان التشريع، وقد كانت بمقدار ألف دينار وعشرة آلاف درهم، وبعد ذلك لو تغيرت قيمة الإبل بأنَّ زادت قيمتها السوقية فلا يضر ذلك بدفع الدية من الدرهم والدينار بالعدد المقدر؛ لأنَّه معادل لقيمة مئة من الأبل في زمان تشريع الدية، فيكون قد حفظنا ظهور أخذ المعادلة في القيمة في الأنصاف الأخرى، وظهور العدد في الموضوعية، ولعلَّ هذا هو مقصودهم من كون المعادلة في القيمة بين الأنصاف حكمة للتشريع.

فإنَّه يقال :

أولاً: هذا خلاف ما يستفاد من بعض الروايات السابقة من أنَّ الأصل في الدية كان هو الإبل ولو من حيث المالية، فإنَّ العرف يفهم منها أنَّ قيمتها هي الأصل الذي لابدَّ وأنَّ يلحظ ويحفظ في دفع سائر الأنصاف، نعم ليس الميزان بالقيمة الاستثنائية وفي الحالات الطارئة أو النادرة، بل بالقيمة النوعية الثابتة في الأوضاع الاعتيادية.

وثانياً: غاية ما يلزم من الكلام المذكور - لو سلم - أن لا تكون زيادة قيمة مئة

من الإبل عن قيمتها في زمان تشريع الدية مضمونة على الجاني ، ولا يثبت به الاجتزاء بدفع أحد الأصناف الأخرى إذا نقصت قيمته عن سائر الأصناف وعن زمان التشريع ، كما هو كذلك في الدرهم اليوم ؛ لأنّ دفع العدد المقرّر منه لا يكون معادلاً لا لقيمة مئة من الإبل في هذا الزمان ولا لقيمتها في زمان التشريع ، وإنّما يكون حفظ تلك القيمة بدفع ما يعادل اليوم في قوته الشرائية لقيمة الدراهم في ذلك الزمان كما لا يخفى .

فلاجتزاء بدفع نفس العدد منهما اليوم عبارة عن إلغاء لخصوصية المعادلة لقيمة مئة من الإبل لا تقييد لها بزمان التشريع ، نعم المعادلة كانت لدراهم زمان التشريع ، لا أنّ دراهم اليوم تحفظ قيمة الإبل زمان التشريع ، وصريح الروايات المتقدمة أخذ تلك القيمة في ما يدفع دية بمعنى أنّ الدراهم المدفوعة لا بدّ وأن تكون مشتملة ومتضمنة لقيمة مئة من الإبل ولو التي كانت ثابتة لها في زمان التشريع ، وهذا لعمرى واضح جداً .

المناقشة الرابعة : ثم إن هناك رواية قد يتوهم دلالتها على أنّ الأصل في الدية الدراهم أو على الأقل الاجتزاء بها في الدية إذا كانت بالمقدار المقدّر شرعاً وهو عشرة آلاف درهم حتى إذا كانت أقل من قيمة سائر الاجناس ، وهي معتبرة إسحاق بن عمار الواردة في الزكاة عن أبي إبراهيم عليه السلام قال : « قلت له : تسعون ومئة درهم وتسعة عشر ديناراً أعليها في الزكاة شيء ؟ فقال : إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك منّي درهم ففيها الزكاة ؛ لأنّ عين المال الدراهم ، وكل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود إلى الدراهم في الزكاة والديات » (٥٧) .

تقريب الدلالة : أنّها صرّحت بأنّ الميزان بالدراهم في الديات والزكاة لا بالأجناس الأخرى التي هي عروض ، بخلاف الدراهم فإنّها عين المال ، فبلوغ النصاب بحساب الدرهم كافٍ في تعلّق الزكاة وإن لم يبلغ بحساب الذهب . كما أنّ بلوغ الدية بالدراهم المقدار المقدّر للجناية كافٍ في الدفع ومجزي وإن لم يبلغ المقدّر بالأجناس الأخرى ؛ لأنّها عروض مردودة إلى الدراهم .

وفيه :

أولاً: إنّ هذا المعنى غير معمول به ، بل على خلافه صريح روايات أخرى في باب الزكاة دلّت على أنّ اللازم بلوغ كل جنس يملكه الإنسان نصابه المقرّر فيه لكي تتعلّق الزكاة ، فلا تجب فيما إذا بلغ المجموع بحساب الدراهم مثني درهم ، ومن هنا طرحت هذه الرواية وحملت على التقية أو أوّلّت ، ومعه لا يتعين لها معنى يمكن الاستفادة منه في باب الديات أيضاً .

وثانياً: لو فرض العمل بها وعدم إجمالها فليس مفادها أنّ الأصل في الدية والزكاة بالدراهم ؛ وإنّما ظاهرها أنّ الدراهم لكونها عين المال أي خالصة - وهو كناية عن كونها النقد الذي يقاس به مالية سائر الأجناس كما يشهد به قوله ﷺ : « وكل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع عرض مردود إلى الدراهم » - فيكفي دفع الدية منها ، ولا يشترط دفع الجنس ؛ لأنّ الدراهم عين مالية والأجناس مردودة في المالية إليها ، وكذلك في تعلّق الزكاة ، فالرواية ظاهرة في تعلّق الزكاة بالمالية من الأجناس الزكوية ، كما أنّ ما هو الدية مالية الأصناف الستة والتي عينها وجوهرها الدراهم . وليست الرواية نازرة إلى فرض تفاوت قيمة الدرهم عن الدينار أو الأجناس الأخرى ولا ما هو الأصل في الدية .

نعم ، هذه الرواية قد يستفاد منها في البحث القادم أنّ الدراهم في باب الدية بل والزكاة أيضاً ملحوظة بما هي عين المال وجوهره أي بما هو نقد لا بما هو من جنس الفضة والتي هي أيضاً كالذهب والمتاع عرض مردود إلى الدراهم ، فيمكن أن يستفاد من ذلك أنّ موضوع الحكم مطلق النقد الرائج ولو لم يكن من الدرهم .

فالمحصّل من مجموع ما تقدم أن مالية مئة من الإبل لابدّ من حفظها في دفع أحد الأصناف الأخرى خصوصاً الدرهم . والله الهادي للصواب .

- (١) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٨٩ .
- (٢) الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٤ .
- (٣) الوسائل ١٩ : ١٤١ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ١ .
- (٤) الجواهر ٤٣ : ١٢ .
- (٥) المصدر السابق .
- (٦) المقنعة (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ٣٦ .
- (٧) النهاية : ٧٣٦ .
- (٨) المبسوط ٧ : ١١٩ .
- (٩) الوسائل ١٩ : ١٤٤ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٨ .
- (١٠) الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ح ٥ .
- (١١) المصدر السابق ١٩ : ١٤٣ ، ح ٤ .
- (١٢) انظر الوسائل ١٩ : ٢١٣ من ديات الأعضاء ، وما بعدها .
- (١٣) الوسائل ١٩ : ٢٦٨ ، ب ٤٤ من ديات الأعضاء ، ح ١ .
- (١٤) المصدر السابق ١٩ : ٢١٧ ، ب ١ من ديات الأعضاء ، ح ١٤ .
- (١٥) الوسائل ١٩ : ١٤٨ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ٨ .
- (١٦) الوسائل ١٩ : ١٤١ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ١ .
- (١٧) الوسائل ١٩ : ٢١٧ ، ب ١ من ديات الأعضاء ، ح ١٤ .
- (١٨) الوسائل ١٩ : ١٤٨ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ٨ .
- (١٩) الوسائل ١٩ : ١٤٧ ، ح ٣ .
- (٢٠) الوسائل ١٩ : ١٤٨ ، ح ٩ .
- (٢١) الوسائل ١٩ : ١٤٦ ، ح ٥ .
- (٢٢) الوسائل ١٩ : ١٤٤ ، ب ١ ، ح ١٢ .
- (٢٣) الوسائل ١٩ : ١٤٦ ، ب ٢ ، ح ٢ .
- (٢٤) الوسائل ١٩ : ١٤٢ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٣ .
- (٢٥) المبسوط ٧ : ١١٨ .

- (٢٦) الشرائع ٤ : ٢٤٥ .
- (٢٧) المبسوط ٧ : ١١٩ .
- (٢٨) المهذب ٢ : ٢٥٦ .
- (٢٩) جواهر الكلام ٤٣ : ١٦ .
- (٣٠) الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٥ .
- (٣١) الوسائل ١٩ : ٢٦٨ ، ب ٤٤ من ديات الأعضاء ، ح ١ .
- (٣٢) الوسائل ١٩ : ١٤٨ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ٨ .
- (٣٣) الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٦ .
- (٣٤) الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٥ .
- (٣٥) الوسائل ١٩ : ١٤١ ، باب ١ من أبواب ديات النفس ح ١ .
- (٣٦) صحيح محمد بن مسلم وزرارة وغيرهما - الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٦ .
- (٣٧) الوسائل ١٩ : ١٤٢ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٣ .
- (٣٨) الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ح ٥ .
- (٣٩) الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ح ٤ .
- (٤٠) الوسائل ١٩ : ١٤١ ، ح ١ .
- (٤١) الوسائل ١٩ : ١٤٤ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ١٠ .
- (٤٢) انظر الوسائل ١٩ : ١٤٤ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ١١ .
- (٤٣) الوسائل ١٩ : ١٤٢ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٣ .
- (٤٤) الوسائل ١٩ : ١٤٨ ، باب ٢ من ديات النفس ، ح ٨ .
- (٤٥) الوسائل ١٩ : ١٤٢ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٣ .
- (٤٦) الوسائل ١٩ : ١٤٦ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ٢ .
- (٤٧) الوسائل ١٩ : ١٤٨ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ٩ .
- (٤٨) الوسائل ١٩ : ١٤٧ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ٤ .
- (٤٩) الوسائل ١٩ : ١٤٤ ، ب ١ ، ح ١٢ .
- (٥٠) الوسائل ١٩ : ١٤٧ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ٥ .
- (٥١) الوسائل ١٩ : ١٤٦ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ١ .
- (٥٢) الوسائل ١٩ : ٣٧ ، ب ١٩ من القصاص في النفس ، ح ٣ .
- (٥٣) الوسائل ١٩ : ١٤٨ ، ب ٢ من ديات النفس ، ح ٨ .

- (٥٤) الوسائل ١٩ : ١٤٣ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ٤ .
(٥٥) الوسائل ١٩ : ١٤١ ، ب ١ من ديات النفس ، ح ١ .
(٥٦) وسائل الشيعة ١٩ : ١٤٥ ، ب ١ ديات النفس ، ح ١٤ .
(٥٧) وسائل الشيعة ٦ : ٩٣ ، ب ١ زكاة الذهب والفضة ، ح ٧ .

حول اشتراط إذن وليّ الأمر في استيفاء القصاص

□ آية الله الشيخ محمد المؤمن

لا ريب في أن لدى الشريعة المقدسة تصوّراً خاصاً حول النظام الجنائي وعن ماهية الضوابط الكفيلة بتطبيقه عملياً . . ومن الواضح مدى التأثير الكبير للحيثيات الإجرائية في المجال الجزائي . . وقد صَبَّ الباحث -أيّده الله - دراسته القيّمة هذه على واحدة من تلك المسائل الكثر . . وبعد مراجعته للأدلة الشرعية استظهر شرطية ثبوت الحقّ لدى الحاكم في مشروعية الاستيفاء من الجاني . . ولا دلالة على اعتبار إذنه عند الاقتصاص . . نعم لو أدّى ذلك إلى الفوضى اعتبر إذن الحاكم حينئذٍ . .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، وصلواته وسلامه على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين سيّدنا ونبيّنا محمّد وآله الطاهرين ، واللعنة الدائمة على من عاداهم أجمعين .

وبعد ، فمما وقع محالاً للكلام بين الأعلام هو أنّه هل يجب على من له القصاص أن يستأذن فيه وليّ أمر المسلمين أو المنصوب من قبله فلا يجوز له أن يقتص من الجاني إلّا من بعد إذنه ؟ أو لا يجب عليه ذلك بل هو حقّ له نفسه فله أن يستوفيه من

دون استئذان ولي الأمر ولا الحاكم ، وإن كان ربّما وجب على الحاكم أو السلطان أن يحضر عدلين متيقظين فطنين عند استيفاء القصاص احتياطاً للمقتص منه لئلا يتجاوز المستوفي حدّه الشرعي ؟

الأقوال في المسألة :

وقبل تحقيق ما هو الصحيح في المقام لا بأس بذكر نبذ من كلمات الأعلام؛ ليتّضح بعض جوانب المسألة من حيث القائلون بكل من طرفي الاحتمال ، ومن حيث الدليل عليها ، وهل هي من المسائل التي وردت فيها نصوص مروية عن المعصومين عليهم السلام أو من المسائل الفرعية المستنبطة من الأصول المأثورة ؟ فنقول :

القول الأوّل :

لقد ذهب بعض الأصحاب إلى وجوب الاستئذان ، فمن يظهر منه ذلك :

١ - الفقيه المتقدّم فخر الشيعة الشيخ المفيد في المقنعة ، فإنّه رحمته الله - بعد أن ذكر ما في باب القضاء في الديات والقصاص ما نصّه : قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾ ^(١) فجعل سبحانه لولي المقتول القود بالقتل ونهاه عن الإسراف فيه - قال في باب البيّنات على القتل : « وإذا قامت البيّنة على رجل بأنّه قتل رجلاً مسلماً عمداً واختار أولياء المقتول القود بصاحبهم [منه القود خل] تولى السلطان القود منه بالقتل له بالسيف دون غيره . ولو أنّ رجلاً قتل رجلاً بالضرب حتى مات أو شدخ رأسه أو خنقه أو طعنه بالرمح أو رماه بالسهم حتى مات أو حرّقه بالنار أو غرقه في الماء وأشبه ذلك لم يجز [له خ] أن يقاد منه إلّا بضرب عنقه بالسيف دون ما سواه » ^(٢) .

وجه دلالة كلامه على وجوب الاستئذان أنّه رحمته الله - مع حكمه بأنّ لولي المقتول حقّ القصاص - صرّح بأنّه بعد أن اختار ولي المقتول القصاص يتولّى السلطان القود منه ، وهو واضح الدلالة على أنّ مباشرة السلطان لاستيفاء القود لازمة ، وحيث إنّ لا ريب

في أنه لا يراد منه لزوم تصديّه له بنفسه ، فلا محالة يكون المقصود لزوم أن يكون القصاص تحت نظارته وإشرافه ، وهو عبارة أخرى عن وجوب الاستئذان منه . ويكون في العبارة إشعار بسرّ هذا الإيجاب ، وأنه بغاية أن يكون استيفاء القصاص على الكيفية التي أوجبها الشارع من إيقاعه بالسيف فقط وغيره ممّا يجب شرعاً رعايته .

وممّا ذكرنا تعرف أنّ حمل كلامه على أنّ تولّى السلطان للقود إنّما هو تكليف على السلطان من دون أن يوجب وظيفة الاستئذان على ولي المقتول خلاف ظاهره جداً .

ثمّ إنّ هذا الذي ذكره في قصاص قاتل المسلم عمداً من أنّه يتولّى السلطان القود كرّره في ما إذا قتل الذمي مسلماً أو العبد حرّاً ، فقد قال - في باب القود بين النساء والرجال والمسلمين والكفار والعبيد والأحرار - ما نصّه : « وإذا قتل الذمي المسلم عمداً دفع برمته إلى أولياء المقتول ، فإن اختاروا قتله كان السلطان يتولّى ذلك منه ... » .

وقال أيضاً فيه : « وإن قتل العبد الحرّ كان على مولاه أن يسلمه برمته إلى أولياء المقتول فإن شأوا استرقّوه وإن شأوا قتلوه ، ومتى اختاروا قتله كان السلطان هو المتولّى لذلك دونهم إلا أن يأذن لهم فيه فيقتلونه بالسيف من غير تعذيب ولا مثلة على ما قدّمناه » (٣) .

وقال أيضاً في باب القصاص في الجوارح ما لفظه : « ... وكلّ ما لا يمكن فيه القصاص ففيه الدية على ما ذكرناه ، وليس لأحد أن يتولّى القصاص بنفسه دون إمام المسلمين أو من نصبه لذلك من العمّال الأئمّة في البلاد والحكّام ، ومن اقتصّ منه فذهبت نفسه بذلك من غير تعدّ في القصاص فلا قود له ولا دية على حال » (٤) . وهذه العبارة منه وإن احتمل فيها العموم لقصاص النفس والطرف إلا أنّه لا يبعد استظهار اختصاصها بخصوص الطرف بقريّة ذكرها في باب قصاص الجوارح وسبقها ولحوقها بحكمين مختصّين بالأطراف ، والأمر سهل .

٢ - ومن القائلين بوجوب الاستئذان شيخ الطائفة في موضع من المبسوط فإنّه

قال فيه ما نصّه: «إذا وجب لرجل على غيره قود في نفس أو طرف لم يكن له أن يستوفيه منه بنفسه بغير سلطان؛ لأنّه من فروض الأئمة، فإن خالف وبادر واستوفى حقّه وقع موقعه ولا ضمان عليه وعليه التعزير، وقال بعضهم: لا تعزير عليه، والأوّل أصح؛ لأنّ للإمام حقّاً في استيفائه»^(٥). وعبارته كالصريحة في وجوب الاستئذان من الإمام، وإنّ الوجه له أنّ للإمام حقّاً في استيفاء القصاص لا بدّ من رعايته، والمبادرة إليه بلا إذن منه تهجّم على حقّه وتضييع له.

وقال في النهاية - في باب القود بين الرجال والنساء والعبيد والأحرار والمسلمين والكفار - ما نصّه: «وإذا قتل الذمّي مسلماً عمداً دفع برمته هو وجميع ما يملكه إلى أولياء المقتول، فإن أرادوا قتله كان لهم ذلك، ويتولّى ذلك عنهم السلطان» إلى أن قال: «فإن قتل عبد حرّاً عمداً كان عليه القتل إن أراد أولياء المقتول ذلك... فإن أرادوا قتله تولّى ذلك عنهم السلطان أو يأذن لهم فيه»^(٦).

وقال أيضاً فيها - في آخر باب القصاص وديات الشجاج -: «ومن أراد القصاص فلا يقتصّ بنفسه، وإنّما يقتصّ له الناظر في أمر المسلمين أو يأذن له في ذلك، فإن أذن له جاز له حينئذٍ الاقتصاص بنفسه»^(٧).

ودلالة عباراته الثلاث على أنّ أمر القصاص - بعد اختيار الجاني أو ولي المقتول له - بيد وليّ الأمر واضحة على ما بيّناه ذيل عبارة المقنعة.

٣ - ومن القائلين بأنّ أمر القصاص بيد السلطان وأنّه ليس لأولياء الدم ولا الجاني في قصاص الطرف تولّيه إلّا من بعد إذنه المحقّق ابن إدريس في سرائره، فإنّه رحمته الله عبّر - في باب القود بين الرجال والنساء والعبيد والأحرار والمسلمين والكفار -^(٨) بعين عبارتي النهاية، ولم يزد عليهما شيئاً، ولم يعلّق عليهما ما يوهم عدم ارتضائه. كما أنّه قد عبّر في باب القصاص وديات الشجاج والجراح بنفس عبارتها إلّا أنّه قال في آخرها: «فإن أذن له جاز له حينئذٍ الاقتصاص، فإن بادر واقتصّ خطأ ولم يجب عليه قود ولا قصاص»^(٩).

فالظاهر من عبارته أيضاً أَنَّ المتولّي للقصاص هو ولي الأمر، فلا يجوز المبادرة إليه إلّا بعد إذنه .

٤ - وقريب منه عبارة القاضي ابن البرّاج (ت ٤٨١هـ .ق) في المهدّب ، فإنّه قال في كتاب الديات منه : « وإذا وجب لإنسان على غيره قود ، في طرف أو نفس ، لم يجز أن يستوفيه بنفسه؛ لأنّ ذلك من فروض الأئمّة عليهم السلام ، وعليه التعزير » (١٠) .

٥ - كما أنّ قريباً من عبارة المقنعة - على ما أوضحناها - ما عبّر به أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ .ق) في كتابه الكافي حيث قال في فصل القصاص منه - بعد حكمه بتخيير ولي الدم بين قتل القاتل وأخذ الدية - : « وإذا أراد القود تولّى ذلك منه سلطان الإسلام أو من يأذن له في النيابة عنه ، فإن سيق الولي إلى قتله فعلى السلطان المبالغة في عقوبته ، ولا حقّ له ولا عليه غير ذلك » (١١) .

وتفسيره ظاهر للمتدبّر فيه وفي مثل عبارة المبسوط وأنّ المراد أنّ لوليّ الدم حقّ القود وعليه أن يستأذن ولي أمر المسلمين ، فإذا لم يراع حقّ الولاية فعليه التعزير لا غير .

٦ - كما أنّ قريباً منها أيضاً عبارة السيد أبي المكارم ابن زهرة (ت ٥٨٥هـ) في الغنية حيث قال في فصل الجنايات : « ولا يستفيد إلّا سلطان الإسلام أو من يأذن له في ذلك وهو وليّ من ليس له وليّ من أهله يقتل بالعمد أو يأخذ دية الخطأ ، ولا يجوز له العفو كغيره من الأولياء ، ولا يستقاد إلّا بضرب العنق ، ولا يجوز قتل القاتل بغير الحديد وإن كان هو فعل لغيره [بغيره - ظ] بلا خلاف بين أصحابنا في ذلك كلّ » (١٢) .

وهي في الدلالة مثل عبارة المقنعة ، فإنّه عليه السلام أيضاً اعترف وسلّم أنّ للمقتول ولياً ، فلا محالة يريد بكلامه هذا اعتبار إذن الإمام في القصاص .

فهذه العبارات من هؤلاء الفقهاء الستة من أصحابنا القدماء واضحة الدلالة على وجوب الاستئذان من وليّ أمر المسلمين وإن اختلفت في التصريح بأنّ على وليّ الدم

التعزير إذا بادر إلى قتل القاتل من غير استئذان ، فقد صرح به الشيخ والقاضي والحلي ، وتركه المفيد وأبو المكارم ، فلعلهما أيضاً يقولان به إذا كانا قاتلين بأن على كل معصية تعزيراً .

إلا أنه يحتمل أن لا يقولوا به ، كما هو ظاهر الخلاف ، فقد قال شيخ الطائفة في كتاب الجنائيات من الخلاف : « مسألة : إذا وجب لإنسان قصاص في نفس أو طرف فلا ينبغي أن يقتص بنفسه ؛ فإن ذلك للإمام أو من يأمره به الإمام بلا خلاف ، وإن بادر واستوفاه بنفسه وقع موقعه ولا شيء عليه . وللشافعي فيه قولان : أحدهما المنصوص عليه أن عليه التعزير ، والثاني لا شيء عليه . دليلنا : أن الأصل براءة الذمة ، ومن أوجب عليه التعزير فعليه الدلالة » (١٣) .

فقوله ﷺ « فإن ذلك للإمام أو من يأمره به الإمام » ظاهر في أن للإمام حقاً في ذلك ، فالمبادرة إليه بلا إذن منه تضييع لموضوع حقه الثابت له ، فلا محالة ليس بجائز ، فهو قرينة على أن المراد من قوله : « لا ينبغي » عدم الجواز ، وليس في استدلاله على نفي التعزير بأصالة البراءة شهادة على الخلاف ، فلعله لا يرى ترتب التعزير على كل معصية .

فالحاصل : أنه لا دليل في عبارة الخلاف على أنه رجع من قوله في ما نقلناه عن مبسوطه بعدم جواز المبادرة وإن كان قد رجع عن القول بترتب التعزير ، كما لا يخفى .

فهؤلاء الفقهاء القدماء قالوا بعدم جواز الاقتصاص إلا بعد إذن الإمام ، وادعى عليه عدم الخلاف بين الشيعة صاحب الغنية ، وبين الأمة شيخ الطائفة في الخلاف كما مر .

٧ - ووافقهم من المتأخرين العلامة في قواعده ، فإنه قال في المطلب الأول من مطالب فصل كيفية الاستيفاء : « وإذا كان الولي واحداً جاز أن يستوفي من غير إذن الإمام على رأي . نعم ، الأقرب التوقف على إذنه خصوصاً الطرف ، ولو كانوا جماعة لم

يجز الاستيفاء إلا باجماع الجميع» (١٤).

القول الثاني:

وكيف كان ، ففي قبال هؤلاء الفقهاء جماعة أخرى قائلون بعدم توقّف القصاص ولا سيّما قصاص النفس على الاستئذان من الإمام ، بل للمقتص أن يبادر إلى القصاص بنفسه مراعيّاً للشرائط المعتمدة الآخر فيه .

١ - فأول من يظهر منه هذا شيخ الطائفة رحمته الله في موضع آخر من كتاب الجراح من المبسوط ، فإنّه رحمته الله قال فيه ما نصّه : « إذا وجب له على غيره قصاص لم يخل من أحد أمرين : إمّا أن يكون نفساً أو طرفاً ، فإن كان نفساً فلوليّ الدم أن يقتصّ بنفسه ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَاناً ﴾ ، وليس له أن يضرب رقبتة إلا بسيف غير مسموم » (١٥).

وجه الدلالة أنّ ظاهر قوله : « فلوليّ الدم أن يقتصّ بنفسه » أنّ له المبادرة إليه من غير توقّف على شيء حتّى إذن الإمام ؛ لا سيّما وقد استدلّ بالآية الشريفة الدالة على أنّ لولي المقتول سلطاناً ، وإطلاق السلطان يقتضي عدم اشتراط أمر آخر معه .

٢ - وأظهر من عبارته هذه ما قاله في موضع آخر منه ما نصّه : « إذا وجب القصاص على إنسان وأراد أن يقتصّ منه ، فإنّ الإمام يحضر عند الاستيفاء عدلين متيقّطين فطنين احتياطاً للمقتصّ منه لئلا يدّعي من له الحقّ أنّه ما استوفاه وأنّه هلك بغير قصاص ، وليتأمل الآلة فيكون صارماً غير مسموم وإن استوفى حقّه بغير محضٍ منهما فإن استوفاه بصارمٍ غير مسموم فقد استوفى حقّه ولا شيء عليه ؛ لأنّه استوفى حقّه على واجبه وإن استوفى بسيف كالّ فقد أساء ؛ لأنّه عدّبه ، ولا شيء عليه ؛ لأنّه ما استوفى أكثر من حقّه » (١٦).

وموضع الدلالة فيها هو قوله : « وإن استوفى حقّه ... إلى قوله : لأنّه استوفى حقّه على واجبه » فإنّ التعليل المذكور شاهد قوي على ما استظهرناه ؛ لأنّه في مقام

الاستدلال على أنه لا شيء عليه أصلاً، فقد صرّح بأنّ القصاص حقّه واستوفاه فلا شيء عليه . وعليه ، فاحتمال أنّه لا إطلاق لها من حيث إذن الإمام حتى يكون إذنه مفروغاً عنه - لو قلنا باعتباره - غير مسموع جداً .

إلا أنّه قد يقال إنّّه لا دلالة في شيء من هاتين العبارتين للمبسوط على رجوعه عمّا صرّح به في العبارة الأولى التي نقلناها عنه من قوله بعدم جواز استيفاء القصاص بلا إذن من ولي الأمر لأنّه من فروض الأئمة .

وذلك أنّ هذه العبارة إنّما هي في مقام بيان وظيفة وقائية على وليّ الأمر كي لا يتعدّى من له القصاص حقّه ، وأنّ هذه الوظيفة ليست شرطاً لاستيفائه ؛ ولذلك فإذا استوفاه كما ينبغي بلا حضور العدلين فقد استوفى حقّه ولا شيء عليه ؛ وهذا لا ينافي أنّ يشرط الاستيفاء بشرائط أخر منها استئذان وليّ الأمر .

وأما العبارة السابقة عليها فهي أيضاً في مقام بيان مواضع جواز مباشرة من له القصاص للقصاص بنفسه ، وحاصل ما أفاده أنّه لا يمكن من استيفاء القصاص في الطرف بنفسه ؛ لأنّه لا يؤمن عليه التعدي ، ويمكن منه في قصاص النفس إذا أحسن الاستيفاء ، وإذا لم يحسن ففيه خلاف .

وجه هذا الاستظهار أنّه ﷺ - بعد أن قال كما حكيناه : « فإن كان نفساً فلوليّ الدم أن يقتصّ بنفسه ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا ﴾ ، وليس له أن يضرب رقبة إلاّ بسيف غير مسموم » - استدّل لاشتراط عدم المسمومية بوجهين ثمّ تعرّض لأنّه لا يمكن من الاستيفاء بسيف كالّ أو مسموم وذكر الدليل عليه ثمّ قال : « فإن حصرت الآلة في سيف صارم غير مسموم مكّن من الاستيفاء بضرب الرقبة ، فإن ضرب الرقبة وقطع الرأس فقد استوفى حقّه ، وإن ضرب على غير الرقبة سألناه » فذكر صورته وبين حكمها وبعض فروعها ثمّ قال : « وأما إن كان القصاص في الطرف لم يمكن وليّ القطع من قطعه بنفسه ؛ لأنّه لا يؤمن أن يكون من حرصه على التشفي أن

يقطع منه في غير موضع القطع فيجني عليه ويفارق النفس؛ لأنه قد استحقّ إتلاف جملتها» (١٧).

فملاحظة صدر العبارة وذيلها تعطي للمتأمل أنه ﷺ في مقام التعرّض لحكم مباشرة ولي القصاص لاستيفائه بنفسه وأنه يفرّق فيه بين قصاص النفس والطرف، وأمّا أنّه هل يشترط الاستيفاء بالاستئذان من ولي الأمر فهو أمر آخر ليس هنا محلّ بيانه، وإنّما تعرّض له في مقام آخر وصرّح بأنّه: «إذا وجب لرجل على غيره قود في نفس أو طرف لم يكن له أن يستوفيه منه بنفسه بغير سلطان؛ لأنه من فروض الأئمة إلى آخر ما مرّ نقله».

وبالجملة، فالجمع بين كلمات المبسوط ممّا يشرف المتأمل على القطع بأنّ الشيخ ﷺ في هذا الكتاب أيضاً ليس له إلّا قول واحد وهو اشتراط القصاص بإذن ولي الأمر، وأنّ عباراته الآخر إنّما هي في مقام بيان أمر آخر، وليس لها إطلاق ينافي ذلك الاشتراط. وبعد ذلك كلّه فالأمر سهل.

٣ - وكيف كان، فممنّ اختار جواز المبادرة وعدم التوقف على إذن الإمام المحقّق ﷺ، فإنّه قال - في الفصل الرابع من فصول القسم الأوّل من كتاب القصاص في الشرائع - «وإذا كان الولي واحداً جاز له المبادرة، والأولى توقّفه على إذن الإمام؛ وقيل: يحرم المبادرة ويعزّر لو بادر، ويتأكّد الكراهية في قصاص الطرف، وإن كانوا جماعة لم يجز الاستيفاء إلّا بعد الاجتماع إمّا بالوكالة أو بالإذن لواحد».

فهو ﷺ قد صرّح بالجواز في قصاص النفس والطرف وإن أفتى بالكراهية بلا استئذان، ولا يختصّ عدم التوقف المذكور في كلامه بخصوص ما إذا كان الولي واحداً، بل إنّما الفرق بين وحدة الولي وكثرته توقّف القصاص على اجتماعهم في الثاني، فبهذا للحاظ قيّد جواز المبادرة إلى القصاص بوحدة الولي، وأنّ صورتين مشتركتان في عدم التوقف على إذن الإمام، كما هو ظاهر لمن تأمّل العبارة.

٤ - وقريب منه عبارته عليه السلام في المختصر النافع حيث قال : « وللولي الواحد المبادرة بالقصاص ، وقيل : يتوقّف على إذن الحاكم ، ولو كانوا جماعة توقّف على الاجتماع » ^(١٨) . ومراده عليه السلام واضح بعد ما مرّ من شرائعه .

٥ - وممّن اختار عدم التوقّف على الإذن العلّامة في المختلف ، فإنّه عليه السلام - بعد نقل فتوى الشيخ في موضع من مبسوطه بعدم التوقّف ثمّ نقله لفتواه بالتوقّف عن موضع آخر منه وعن خلافه - قال : « والوجه ما ذكره الشيخ أولاً ؛ للآية » ^(١٩) .

٦ - واختاره أيضاً ولده فخر المحقّقين في إيضاحه ، فإنّه قال ذيل فتوى والده بالتوقّف ما نصّه : « واختار المصنّف في المختلف عدم التوقّف على الإذن ، وهو الأقوى عندي ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ فَفَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا ﴾ » ^(٢٠) .

٧ - وقال الشهيد في الفصل الثالث من قصاص اللمعة : « ويجوز للولي الواحد المبادرة من غير إذن الإمام ، وإن كان استثنائه أولى خصوصاً في قصاص الطرف ، وإن كانوا جماعة توقّف على إذنهم أجمع » ^(٢١) وهو صريح في عدم التوقّف ، وقد عرفت سرّ التقييد بوحدة الولي ، فتذكّر .

٨ - وقال الشهيد الثاني في المسالك - عند شرح عبارة المحقّق الماضية وبعد نقل قول الشيخ والعلّامة بتوقّفه على الإذن - ما نصّه : « واختاره الأكثر ومنهم الشيخ في المبسوط أيضاً والعلّامة في القول الآخر إلى جواز الاستقلال بالاستيفاء ؛ كالأخذ بالشفعة وسائر الحقوق ، ولعموم قوله تعالى : ﴿ فَفَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا ﴾ ، فتوقّفه على الإذن ينافي بإطلاق السلطنة » ^(٢٢) .

٩ - وقال صاحب الرياض - عند قول الماتن : « وللولي الواحد المبادرة بالقصاص » - ما نصّه : « وفاقاً لأحد قولي المبسوط ، وعليه أكثر المتأخّرين ، بل عامّتهم ... » ^(٢٣) .

فحاصل الكلام : أنّ المسألة ذات قولين بين أصحابنا الإمامية ، فجمع من القدماء والعلّامة في بعض كتبه قائلون بتوقّف استيفاء القصاص على الاستئذان من وليّ الأمر ،

وقد ادّعى عليه عدم الخلاف بين الشيعة في الغنية وبين الأمة في خلاف الشيخ . وفي قباهم قول بعض آخر من نفس هؤلاء العلماء أعني الشيخ في موضع من مبسوطه والعلامة في بعض كتبه وجمع كثير من المتأخرين بعدم التوقف ، ونسبه إلى الأكثر في المسالك ، وإلى عامة المتأخرين في الرياض ، ولعلّ مراد المسالك أكثر المتأخرين .

وأما العامة فالشيخ في الخلاف وإن ذكر أنّه لا خلاف في وجوب الاستئذان من الإمام بينهم إلّا أنّ المنقول عن بعض كتب الأحناف جواز المبادرة ، فقد قال في «الفتاوى الهندية» في الباب الثالث من كتاب الجنايات ما نصّه : «وإذا قتل الرجل عمداً وله ولي واحد فله أن يقتله قصاصاً قضى القاضي به أو لم يقض: وكذا في المحيط»^(٢٤) . والعبارة كالصريحة في جواز الاستقلال بالاستيفاء .

كما احتمل الجواز في قصاص النفس ابن قدامة الحنبلي في كتابه المغني حيث قال ذيل الفصل ٦٦٥٨ من كتابه ما لفظه : «ويحتمل أن يجوز الاستيفاء بغير حضور السلطان إذا كان القصاص في النفس»^(٢٥) .

تحديد محاور البحث:

إنّ المتحصّل ممّا قدّمناه أنّ المسألة خلافية بين المسلمين ولا إجماع فيها على أحد الطرفين ، فلا بدّ من الرجوع إلى أدلّة المسألة ليتبيّن الحقّ فيها بعون الله الملك العلّام .

فنقول توضيحاً لمحلّ الكلام :

١ - لا خلاف ولا إشكال في أنّ الشارع تبارك وتعالى قد جعل للمجني عليه نفسه أو لوليّه في مواضع القصاص حقّاً مشروعاً ، فقد قال تعالى : ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾^(٢٦) واستفاضت بل ربّما تواترت الأخبار بثبوت هذا الحقّ للمجني عليه إذا كانت الجناية بما دون النفس ولوليّه إذا كانت عليها ، فهذا ممّا لا كلام فيه .

٢ - كما لا ينبغي الريب في أنّ من وظائف ولي أمر المسلمين الرقابة على إنفاذ

الأحكام الإلهية وإن كانت من وظائف الآحاد فضلاً عن مثل الحدود والقصاص والتعزيرات التي إقامتها في كلّ دولة من وظائف مسؤول تلك الدولة وبعد ثبوت الولاية للولي الاسلامي بالأدلة الشرعية فينبذ يجب عليه القيام بتلك الوظائف وإقامة الحدود، مضافاً إلى التصريح به في أخبار معتبرة مستفيضة، منها قول أبي عبدالله عليه السلام في صحيحة إسحاق بن غالب المروية في الكافي، في خطبة يذكر فيها حال الأئمة عليهم السلام وصفاتهم: «قلّده دينه وجعله الحجة على عباده، وقيّمه في بلاده، ... واسترعاه لدينه، وانتدبه لعظيم أمره، وأحى به مناهج سبيله وفرائضه وحدوده...» (٢٧). فتقليد الدين عليه وجعله قيماً على الناس في بلاد الله تعالى وجعله راعياً للأمة مراعيّاً للدين تبين وتوضيح لحقيقة الحكومة في النظام الإلهي وأن ولاية ولي المسلمين تؤول إلى هذه الأمور، وهي عبارة أخرى عنها، كما أن إحياء الحدود بالإمام وولي الأمر أيضاً عبارة أخرى عن أن إليه مسؤولية إقامتها، ومن الواضح - وسيأتي مزيد توضيح له أيضاً - أن القصاص أيضاً داخل في حدود الله تعالى.

فهذان الأمران ممّا لا كلام فيهما.

لكنّه هنا أمران آخران:

أحدهما: أن المجني عليه أو وليّه وإن جعل له حقّ القصاص إلّا أنّه ليس له الاستقلال باستيفائه، بل عليه أن يرفع الأمر إلى وليّ الأمر أو المنصوب من قبله ليثبت عنده الجناية ويحكم له بأنّ له أن يقتصّ من الجاني.

وثانيهما: أن مجرّد حكم الوالي أو القاضي بثبوت حقّ القصاص أيضاً لا يكفي في جواز قيام من له القصاص به، بل لا بدّ عليه من أن يستأذن وليّ الأمر أو المنصوب من قبله في الاقتصاص، فإذا أذن له فيه فله أن يقتصّ من المجني عليه.

فهذان الأمران يمكن أن يقع فيهما الكلام، وعلى القول بتوقف الاستيفاء عليهما يقع البحث أيضاً في أنه إذا قام المجني عليه أو وليه بالاقتصاص من دون حكم الحاكم أو من دون إذنه به بعد حكمه فقد أثم، وحينئذٍ فهل عليه التعزير، أو هل عليه

القصاص ، أو لا ذا ولا ذاك ، أو هنا تفصيل فعلية التعزير دون القصاص ؟

فهذه الأمور مما ينبغي البحث عنها وتبين مقتضى الأدلة فيها .

الأمر الأول: وجوب المرافعة لإثبات الحق :

بعد الإذعان بأن الشارح قد جعل حق القصاص للمجني عليه أو وليه فهل هو مستقل في أعمال هذا الحق والاقتصاص من الجاني أو أنه ليس له إعماله إلا بعد رفع الأمر إلى الحاكم الإسلامي وإثبات جانيته وحكم الحاكم بها ؟

فما يمكن الاستدلال به لاستقلاله في الاستيفاء إنما هو إطلاق أدلة إثبات هذا الحق ، وذلك أن قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾^(٢٨) يدل على أن لولي المقتول ظلماً سلطاناً ، والظاهر أنه السلطان على القصاص منه النفس بالنفس ، فجعل السلطة له على قصاص النفس بالنفس بلا تقييد لها ولا لفعليتها بحكم الحاكم يقتضي أن يكون إليه إعمالها وإن لم يرفع الأمر إلى السلطان ولا إلى القاضي المنصوب من قبله لذلك .

ومثل هذا الإطلاق كثير في أخبار الباب ، ففي صحيحة عبدالله بن سنان قال : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في رجل قتل امرأته متعمداً ، قال : إن شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه ويؤدوا إلى أهل نصف الدية - الحديث »^(٢٩) .

فترى أنه عليه السلام قد علق قتل القاتل على مجرد مشيئة أولياء المرأة المقتولة بحيث متى شاؤوا وأرادوا قتلوه بلا توقف على أي شيء آخر ، فلا محالة مقتضاه أن لهم قتله قصاصاً وإن لم يرفعوا أمرهم إلى الحاكم ولم يستأذنوا فيه أحداً .

وفي الأخبار مثل هذه الصحيحة روايات كثيرة زادت عن حد الاستفاضة ، بل هي متواترة أو قريبة منها ، فراجع^(٣٠) .

هذا بالنسبة لقصاص النفس ، وهكذا الأمر في قصاص الأطراف :

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل فحأ عين امرأة فقال : « إن

شأوا أن يَفْقَؤا عينه ويؤدّوا إليه ربع الدية ، وإن شاءت أن تأخذ ربع الدية . » وقال في امرأة فقأت عين رجل : « إنّه إن شاء فقأ عينها وإلا أخذ دية عينه » (٣١) .

وفي صحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبدالله عليه السلام : أنّه قال في عبد جرح حرّاً ، فقال : « إن شاء الحرّ اقتصّ منه ، وإن شاء أخذه إن كانت الجراحة تحيط برقبته - الحديث » (٣٢) .

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة في الباب ممّا علّق استيفاء القصاص على مجرّد مشيئة المجني عليه ، ومقتضى إطلاقها أنّ له الإقدام على الاستيفاء وإن لم يرفع أمره إلى الحاكم ولم يستأذن فيه أحداً .

فهذه المطلقات من الأدلّة تصلح لأن يستدلّ بها تارة لعدم اعتبار مرافعة الأمر إلى وليّ الأمر ولا إلى المنصوب من قبله حتى تثبت الجناية عنده ويحكم بأنّ له القصاص ، وأخرى لعدم اعتبار إذن أحد في إعمال الحقّ وتنفيذ حكم القصاص ، بل لو فرض قيام الدليل على وجوب المرافعة إلى الحاكم لبقى إطلاقها من الجهة الأخرى على حاله ، كما هو مقرّر في محلّه .

هذا ، ولكن يمكن الاستدلال لاعتبار حكم الحاكم في جواز الاقتصاص بعدّة من الأخبار :

١ - منها ما رواه ثقة الإسلام وعلي بن إبراهيم في تفسيره بسند معتبر إلى القاسم بن محمّد الجوهري - ورواه أيضاً هو في الكافي والصدوق في الخصال والشيخ في موضعين من التهذيب بسند معتبر عن عليّ بن محمّد القاساني عن القاسم بن محمّد الجوهري - عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام - وكان السائل من محبّينا - فقال له أبو جعفر عليه السلام : بعث الله محمّداً صلّى الله عليه وآله بخمسة أسياف : ثلاثة منها شاهرة فلا تغمد حتّى تضع الحرب أوزارها ... وسيف منها مكفوف [ملفوف - خل] وسيف منها مغمود سلّه إلى غيرنا وحكمه إلينا ... - ثمّ بيّن وفترّ عليه السلام السيوف الثلاثة

الشاهرة والسيف الرابع المكفوف - ثم قال : وأمّا السيف المغمود فالسيف الذي يقوم [يقام - خ] به القصاص ، قال الله ﷻ : ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ﴾^(٣٣) فسّله إلى أولياء المقتول وحكمه إلينا ، فهذه السيوف التي بعث الله بها [إلى نبيه - خ] محمداً صلى الله عليه وآله ، فمن جردها أو جحد واحداً منها أو شيئاً من سيرها أو أحكامها فقد كفر بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وآله «^(٣٤) .

ورواه العياشي في تفسيره - ذيل قوله تعالى في سورة المائدة : ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...﴾^(٣٥) الآية عن حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عليه السلام قال : إن الله بعث محمداً صلى الله عليه وآله بخمسة أسياف : سيف منها مغمود سلّه إلى غيرنا وحكمه إلينا؛ فأما السيف المغمود فهو الذي يقام به القصاص ، قال الله جلّ وجهه : ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ...﴾^(٣٦) الآية ، فسّله إلى أولياء المقتول وحكمه إلينا «^(٣٦) .

بيان الاستدلال : أنّه عليه السلام عدّ خامس السيوف التي بعث الله بها نبيه عليه السلام التي من جحد واحداً منها أو شيئاً من أحكامها فقد كفر بما أنزل الله على محمد فقد عدّ خامسها سيفاً مغموداً ، وذكر في حكمه إليهم ، وصرّح بأنّه سيف القصاص المذكور في قوله تعالى : ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾^(٣٧) .

فحكم سيف القصاص في الشريعة إلى النبي عليه السلام والأئمة عليهم السلام أي إلى الحكومة الإسلامية ، ولامعنى لكون حكمه إليهم إلّا أنّه لا بدّ من رفع موارد القصاص إليهم عليهم السلام ، فإذا ثبت عندهم الجناية الموجبة للقصاص وحكموا به ، فحينئذٍ حان حين سلّه^(٣٨) لتنفيذ حكم القصاص وإعمال حقّه الذي للمجني عليه أو وليّه ، فإن شاء اقتصّ من الجاني ، وإن شاء عفى أو صالح على الدية . وعليه ، فلا مجال لسّل سيف القصاص إلّا بعد حكم ولي الأمر أو المنسوب من قبله بالقصاص ، وليس لصاحب القصاص القيام باستيفائه إلّا من بعد حكمه .

والإنصاف أنّ دلالته واضحة ، وأنّه - كما عرفت - عامّ لقصاص النفس

والأطراف، بل والشجاج، فإنّ ذكر قوله تعالى: ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ﴾ في تفسيره شاهد على أنّ المراد به هو السيف الذي به يقتصّ الجنايات المذكورة في الآية المباركة، وهي عامّة وناصّة على الأقسام الثلاثة.

وحينئذٍ، فيمثله يقنّد الإطلاقات المذكورة، وتنزّل على أنّ أولياء الدم أو المجني عليه وإن كان لهم حقّ القصاص إلّا أنّهم ليس لهم إعمال هذا الحقّ وسلّ سيف القصاص إلّا من بعد حكم الحاكم الإسلامي بأنّ له القصاص.

بل لو ادّعى أحد أنّ الإطلاقات المذكورة بنفسها منزّلة على ذلك لما ادّعى أمراً بعيداً؛ فإنّه لا ريب في أنّ الإسلام دولة ونظاماً هو أحسن النظم العقلانيّة، ومن البديهي في الأنظمة العقلانيّة أنّ القصاص سواء كان في النفس أو الطرف فليس صاحب الحقّ مخلى وطبعه يكون له القيام بأعماله والاقتصاص من الجاني بلا مراجعة إلى حكّام الدولة كيف! وهذا يؤدي إلى اختلال النظام، فإنّه يفتح سبيل الطغاة والأشرار إلى إيراد أيّة جناية شاؤوا على كلّ من يبغيضون ثمّ يدّعون أنّه كان لأجل القصاص منه، ولا يتحرّج بعض من اختلاق حوادث ينسبونها كذباً إلى من ادّعوا الاقتصاص منه. ولازم مثل ذلك الهرج والمرج واختلال النظام، ولا يرضى به أحد من العقلاء فضلاً عن الله العليم الحكيم.

وبالجملة، فدلالة الحديث على وجوب رفع الأمر إلى الحكومة ثمّ القيام بأمر القصاص بعد الحكم واضحة، كما أنّ تقييد المطلقات السابقة بها لو كان لها إطلاق واضح.

وإنّما الكلام في سنده، فقد وقع في جميع أسناده القاسم بن محمّد الجوهري وسليمان بن داود المنقري وحفص بن غياث. كما وقع في غير سند واحد من الكافي عليّ بن محمّد القاساني، وأمّا سند العياشي ففيه أيضاً حفص بن غياث مضافاً إلى إرساله، وفي وثاقة كلّ هؤلاء كلام إلّا أنّ الصحيح أنّ الحديث مقبول السند، وقد بيّنا ذلك مفصلاً في الملحق الأول، فراجع.

وقد عرفت أيضاً أنَّ الحديث تامّ الدلالة على اعتبار حكم الحاكم في جواز القصاص ، والله العالم .

٢ - ومن هذه الأخبار ما رواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب بإسنادهما عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام : « من يقيم الحدود ؟ السلطان أو القاضي ؟ فقال عليه السلام : إقامة الحدود إلى من إليه الحكم » (٣٩) .

بيان الدلالة : أنه عليه السلام قد أجاب عن سؤال السائل بقوله : « إقامة الحدود إلى من إليه الحكم » ، والتعبير بلفظة « إلى » ظاهر في أنَّ أمر إقامة الحدود بيد من إليه الحكم ، فكما أنَّ مفاد قوله في الخبر الأول « حكمه إلينا وسلّه إلى غيرنا » أنَّ حكم ذاك السيف كان مفوضاً إليهم ليس لأحد استعماله إلّا عن حكمهم ، وأنَّ أمر سلّ ذاك السيف مفوض إلى ذلك الغير الذي هو وليّ القصاص ليس لأحد سلّه إلّا لذلك الغير ، فهكذا الأمر في إقامة الحدّ في هذه الرواية فليس لأحد أن يقيم حدّاً إلّا عن حكم من إليه الحكم ، وهو السلطان أو الحاكم المنصوب منه ، فدلالة الحديث على توقف إجراء الحدود على حكم الحاكم تامّة .

ثمَّ إنّ الحدّ بمعناه الأخصّ هو التأديب الخاصّ الذي عيّن في الشريعة مقداره ومبلغه سواء كان في حقوق الله أو في حقوق الناس ، فجلد الزاني ورجمه وقتله حدّ ، كما أنَّ جلد القاذف وقتل القاتل وقصاص الجاني أيضاً حدّ ، وإن افترقا في أنَّ الأول حقّ الله والثاني حقّ الناس .

ويدلّ عمومهما لكلا القسمين - مضافاً إلى وضوحه بنفسه - أخبار متعدّدة ظاهرة في أنَّ إطلاق الحدّ على القتل قصاصاً أمر شائع في الروايات :

أ - ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « أيّما رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل فإنّه يبدأ بالحدود التي دون القتل ثمّ يقتل بعد ذلك » (٤٠) .

٢ - وفي موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قضى أمير المؤمنين عليه السلام فيمن

قتل وشرب خمرًا وسرق ، فأقام عليه الحدّ ، فجلده لشربه الخمر ، وقطع يده في سرقة ، وقتله بقتله» ^(٤١) فإنّ ظاهر قوله : «فجلده ... إلخ» تفصيل لما لخصه في قوله : « فأقام عليه الحدّ » فقد أطلق الحدّ على قتله بقتله أعني القتل قصاصاً .

٣ - وفي صحيح الفضيل قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ من حدود الله مرّة واحدة حرّاً كان أو عبداً أو حرّة كانت أو أمة فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه للذي أقرّ به على نفسه ... إلى أن قال : ومن أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ حدّ من حدود الله في حقوق المسلمين فليس على الإمام أن يقيم عليه الحدّ الذي أقرّ به عنده حتى يحضر صاحب الحقّ أو وليّه فيطالبه بحقه ، قال : فقال له بعض أصحابنا : يا أبا عبدالله فما هذه الحدود التي إذا أقرّ بها عند الإمام مرّة واحدة على نفسه أقيم عليه الحدّ فيها ؟ فقال - بعد ذكر حقوق الله فيها - : وأمّا حقوق المسلمين فإذا أقرّ على نفسه عند الإمام بفرية لم يحده حتى يحضر صاحب الفرية أو وليّه وإذا أقرّ بقتل رجل لم يقتله حتى يحضر أولياء المقتول فيطالبوا بدم صاحبهم» ^(٤٢) .

وإطلاق الحدّ على قتل القاتل قصاصاً بعد ضمّ الذيل إلى صدر الكلام واضح .

٤ - وفي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « أيّما رجل قتله الحدّ في القصاص فلا دية له - الحديث » ^(٤٣) .

إلى غير ذلك من الروايات . وقد عرفت أنّ شمول مفهوم الحدّ لمثله واضح .

وعليه ، فعموم الحدود للقصاص يقتضي دخوله في عموم قوله عليه السلام : « إقامة الحدود إلى من إليه الحكم » بإقامة القصاص موكولة إلى الحاكم لا يجوز للوليّ الإقدام عليه بدون حكمه ، وهو المطلوب . هذا كلّ بالنسبة لدلالة الحديث . وأمّا بالنسبة للسند فراجع الملحق الثاني .

٣ - ثمّ إنّه لا ينبغي أن يتوهّم دلالة مثل صحيحة إسحاق بن غالب الماضية أيضاً على المقصود بدعوى أنّ قول المعصوم عليه السلام فيها في أوصاف الإمام : « وأحى به

مناهج سبيله وفرائضه وحدوده...» مساوق للتعبير الوارد في خبر حفص ، فإذا كان المفروض دلالة خبر حفص دلّت الصحيحة أيضاً عليه ، فإنّ إحياء الحدود عبارة أخرى عن إقامتها .

وذلك لما قلنا من أنّ تعبير حديث حفص أنّ «إلى الحاكم إقامة الحدود» فكان عمدة الاستناد إلى مفهوم لفظة «إلى» الدالة على أنّ أمر القصاص كلّ بيد الحاكم ، وهو عبارة أخرى عن اعتبار حكمه أو إذنه فيها ، وهذا بخلاف تعبير الصحيحة التي عبّرت بأنّ الله أحى به الحدود ، فإنّه كفى في صدق إحيائها به أن يكون مراقباً عالياً على إجرائها من دون أن يباشر الحكم بها أو الإذن فيها .

هذا ، والتحقيق تمامية دلالة الصحيحة أيضاً على المطلوب من ناحية أخرى : وبيانها أن يقال إنّ المتعارف في أنظمة جميع الدول والحكومات المتشكّلة في العالم هو نظارتها على الأحكام الجزائية سيّما ما يتعلق منها بالنفس والأطراف بأن تنصب محاكم عالية يفوّض إليها الحكم في تلك الموارد كلّها نفيّاً أو إثباتاً؛ ضرورة أنّه لولا ذلك لوقعت الأمم في هرج ومرج شديد ، ولاختل نظام الجماعات من رأس ، فإدارة البلاد لا يمكن أن تتحقّق إلّا بمثل هذه المحاكم التي على رأسها حاكم صالح يفحص عن الموارد ويحكم بما يظهر له ويثبت لديه ، وحينئذٍ ، فإذا ألقي إلى العقلاء - الذين ارتكزت أذهانهم على ما ذكرناه - مثل صحيحة إسحاق بن غالب فهموا منها أنّ الإسلام أيضاً في نظامه لم يتعدّ عن تلك الطريقة العقلانية ، وأنّ الإمام هو الذي إليه وعليه إقامة الحدود في أقطار الدولة الإسلامية . فهذا بيان لدلالاتها قويّ متين .

٤ - ومن هذه الأخبار ما رواه الصدوق في نوارد الديات بإسناده الصحيح عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن داود بن فرق عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سألني داود ابن عليّ عن رجل كان يأتي بيت رجل ، فنهاه أن يأتي بيته ، فأبى أن يفعل ، فذهب إلى السلطان ، فقال السلطان : إن فعل فاقتله ، قال : فقتله ، فما ترى فيه ؟ فقلت : أرى أن لا يقتله ، إنّه إن استقام هذا ثم شاء أن يقول كلّ إنسان لعدوّه : دخل بيتي فقتلته» (٤٤) .

والرواية صحيحة . وبيان دلالتها : أنَّ موردها وإن كان النهي عن قتل من يدخل بيت الإنسان بغته عليه إلَّا أنَّ استدلاله وتعليله لهذا النهي بقوله : « إن استقام هذا ثم شاء أن يقول كلَّ إنسان لعدوه دخل بيتي فقتلته » يدلُّ على النهي عن قتل القاتل أيضاً بلا حكم الحاكم ، فإنَّه أولى ، فإذا قُتل أحد يمكن لوليِّه أن يقتل من شاء من أعدائه ثم يدعي أنَّه قتل ابني أو أبي مثلاً فقتلته . وإن شئت قلت : إنَّ كلامه هذا إشارة بل تصريح على ما مرَّ منَّا آنفاً من أنَّ الإقدام على مثل قتل الأشخاص أو نقص أعضائهم قصاصاً أو حدّاً لا بدَّ وأن يكون بعد حكم المنصوب لذلك من ناحية مسؤول الدولة وولي أمر الأمة وإلَّا لوقع هرج ومرج شديد وانفتح باب الاعتداء على نفوس الناس وقتلهم أو إيراد النقص عليهم ثم إبداء ما يسوِّغ النيل منهم كذباً ، فدفعاً لاختلال نظم الأمة لا يجوز لأحد أن يقدم على قتل غيره إلَّا بعد حكم المحاكم الصالحة والمنصوبين من ناحية ولي الأمر . والإنصاف أنَّ الاستدلال بمثلها قويّ متين .

٥ - ومنها موثقة إسحاق بن عمار قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل له مملوكان قتل أحدهما صاحبه ، أله أن يقيد به دون السلطان إن أحبَّ ذلك ؟ قال : هو ماله يفعل به ما شاء إن شاء قتل وإن شاء عفا » (٤٥) .

بيان دلالتها : أنَّ ظاهر السؤال أنَّ ارتكازه قد ثبت واستقرَّ على عدم جواز استقلال الولي باستيفاء القصاص من غير مراجعة الحكومة ، وإنَّما سأل عن جواز استقلال السيّد إذا كان القاتل والمقتول عبيدين له ، فحاصل سؤاله أنَّه هل السيّد في الفرض المذكور مستثنى عن قاعدة عدم جواز الاستقلال أولاً ؟ فأجاب عليه السلام بجواز استيفائه مستقلاً ، وعلَّله بأنَّ القاتل أيضاً لما كان ملكاً له كالمقتول فله أن يفعل به ما شاء إن شاء قتله وإن شاء عفا عنه ، فتعليقه عليه السلام للجواز بما ذكره دليل على تقرير ما استقرَّ عليه لارتكازه ، وأنَّه لا يستوفي القصاص في النفس إلَّا بعد الرجوع إلى السلطان أو المنصوب من قبله لمثله .

٦ - ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قلت له : رجل

جنى ، ألي أعفو عنه أو أرفعه إلى السلطان ؟ قال : هو حَقُّك إن عفوت عنه فحسن ، وإن رفعته إلى الإمام فإنما طلبت حَقَّك ، وكيف لك بالإمام! (٤٦) .

وتقرير دلالتها قريب ممّا مرّ في السابقة ، فإن ارتكازه قد استقرّ على أنّ مطالبة حَقّه لا طريق له إلّا بمرافعة الجاني إلى السلطان ، وإنّما سأل عن أنّه هل له أن يعفو عنه قبل الرجوع إليه ، وأجاب عليه السلام أيضاً بثبوت هذا التخيير له ، وظاهر الجواب تقريره على ذلك الارتكاز ، وأنّه إن لم يعف عنه فطريق الوصول إلى حَقّه إنّما هو رفع الأمر إلى الإمام ، وهو وليّ الأُمّة بالحقّ .

٧ - ومنها صحيحة ضريس الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « لا يعفى عن الحدود التي لله دون الإمام ، فأما ما كان من حقّ الناس في حدّ فلا بأس بأن يعفى عنه دون الإمام » (٤٧) .

وتقريب الاستدلال بها قريب ممّا مرّ؛ وذلك أنّه عليه السلام وإن كان بمنطوق الكلام بصدد التفصيل في العفو عن الحدود قبل رفع الأمر إلى الإمام بين الحدود التي من قبيل حقّ الله والتي من قبيل حقّ الناس بجوازه في حقّ الناس دون حقّ الله إلّا أنّ تعرّضه لخصوص ما قبل الرفع يدلّ بمفهومه على أنّ الأمر دائر بين العفو والرفع إلى الإمام ، وهو مختار بينهما في حقوق الناس ، ويتعيّن عليه خصوص الرفع إلى الإمام في حقوق الله تعالى . وعليه ، فليس له في حقوق الناس أن يقوم باستيفاء الحقّ والقصاص ممّن عليه الحقّ مستقلاً .

اللّهم إلّا أن يقال : إنّ مجرّد تعرّضه لخصوص العفو قبل أن يرفع إلى الإمام لعلّه لمكان أنّ محل البحث والكلام عنده قبل تصدّيه لبيان الحكم كان خصوصه ، فلا دليل فيه على الانحصار المذكور ، ولا مفهوم للكلام .

ثمّ إنّ الاستدلال بالصحيحة مبني على أنّ القصاص أيضاً من مصاديق الحدود التي للناس ، وقد عرفت ثبوته ذيل الكلام عن الحديث الثاني لحفص بن غياث ، فتذكّر .

٨ - ومما يؤيد المطلوب استئذان الإمام الصادق عليه السلام لوالي المدينة حينما أراد قصاص قاتل معلّى بن خنيس ، ففي معتبرة الوليد بن صبيح قال : « قال داود بن علي لأبي عبدالله عليه السلام : ما أنا قتلته - يعني معلّى - قال : فمن قتله ؟ قال : السيرافي - وكان صاحب شرطته - قال : أقدنا منه ، قال : قد أقدتك ، قال : فلما أخذ السيرافي وقدم ليقتل جعل يقول : يا معشر المسلمين ! يأمروني بقتل الناس فاقتلهم لهم ثم يقتلونني ، فقتل السيرافي » (٤٨) .

ف قوله عليه السلام : « أقدنا منه » مراعاة عملية لاعتبار إذن الحاكم في استيفاء القصاص ، فبدل على أنّ بناء القصاص في الشريعة على رعاية إذنه ، نعم في استئذان مثله لمثله تقيّة لا تضرّ بالمطلوب .

اللهمّ إلّا أن يقال: لعلّ الاستئذان إنّما هو لأنّه لا يمكنه القصاص إلّا من بعد إذنه ، فإنّ داود بن علي أمير المدينة ، وهو صاحب السوط والسيف ، بل لو دلّ فإنّما يدلّ على أنّ استئذان الوالي كان شرط القصاص في بناء ولايتهم ، وأمّا اعتباره في واقع الشريعة في الاقتصاص فلا دليل عليه ؛ ولذلك قلنا أنّه ممّا يؤيد المطلوب ولم يصل حدّ الدلالة .

٩ - ومما يشعر بالمطلوب خبر محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « من قتله القصاص بأمر الإمام فلا دية له في قتل ولا جراحة » (٤٩) قال في الرياض هنا - بعد نفي الريب عن أنّ الاستئذان أحوط ونقل نفي الخلاف فيه - « مع إشعار جملة من النصوص باعتبار الإذن كالخبر « من قتله القصاص بأمر الإمام فلا دية له في قتل ولا جراحة » وقريب منه غيره ، فتأمّل » (٥٠) .

ووجه الإشعار أنّه عليه السلام قد قيّد القصاص الموجب لانتفاء الدية بأن يكون بأمر الإمام وولي أمر الأمة ، وهذا التقييد يدلّ على أنّه لولا أمر الإمام لثبت عليه الدية ، فهذا التقييد والتعرّض لخصوص نفي الدية معه يشهدان أنّه لو لم يكن بأمر الإمام لثبت فيه الدية ، وثبوت الدية محضاً يناسب أنّ للمقتصّ حقّ القصاص لكنّه لما لم يستأمر الإمام ثبت عليه الدية دون القصاص إلّا أنّه يرد عليه أنّه يحتمل أن يكون سرّ التقييد أنّه لولا

أمره لاحتمل فيه عدم رعاية الحدود الشرعية ، لا أنه مع مراعاتها أيضاً يكون فيه الدية ، ولذلك قد ورد في بعض الأخبار نفي الدية إذا قتلته القصاص من دون تقييد بأمر الإمام عليه السلام أصلاً: ففي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في حديث: « من قتله القصاص فلا دية له » ^(٥١) وفي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: « أيما رجل قتله الحد في القصاص فلا دية له - الحديث » ^(٥٢) إلى غير ذلك من الأخبار .

فالمتحصل مما مر من الأدلة :

أنّ المستفاد من الأدلة الخاصة عدم جواز استقلال ولي الدم أو المجني عليه بالقصاص من دون رجوع إلى ولي الأمر أو المنسوب من قبله ، فله حقّ القصاص إلا أنه ليس له الاستقلال في الاستيفاء . ويمثلها يقيد إطلاق السلطان المجعول له في قوله: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا ﴾ ^(٥٣) بل ربّما يدعى انصرافه إلى ما تعارف عند كلّ أمة وقوم من عدم مبادرتهم إلى القصاص إلا بعد الرجوع إلى الحكومة وإذنه فيهم فيه أو حكمهم به ، ومآل الانصراف الى التقييد أيضاً .

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ دلالة الأدلة على عدم جواز الاستقلال بالاستيفاء واضحة ليس فيها ذلك الخفاء ، ومعه فكيف خفي الأمر على الأعظم من أصحابنا المتأخّرين حتى صار عامتهم - على ما عرفت من الرياض - إلى جواز مبادرة ولي المقتول به بلا رجوع إلى ولي الأمر ولا المحاكم وحتى لم يذكروا لعدم جواز الاستقلال إلا مفهوم خبر محمد بن مسلم وبعض الوجوه الاعتبارية التي لا اعتبار لها :

ففي الجواهر في توجيهه وردّه: « ولعل وجهه ما سمعته من الغنية والخلاف - يعني نفي الخلاف فيه - وما في بعض الأخبار من الإشعار كما في الرياض ، وهو قول الباقر عليه السلام: « من قتله القصاص بأمر الإمام فلا دية له في قتل ولا جراحة » وقريب منه غيره ، مؤيداً بالاحتياط وبما قيل: من أنه يحتاج في إثبات القصاص واستيفائه إلى النظر والاجتهاد ، واختلاف الناس في شرائطه وكيفية استيفائه لخطر أمر الدماء . وإن كان هو كما ترى؛ ضرورة كون المفروض اعتبار الإذن بعد العلم بحصول مقتضى

القصاص وعلم المستوفي بالشرائط عند مجتهده على وجه لم يفقد إلا الإذن، والاحتياط غير واجب المراعاة عندنا، ونفي الخلاف المزبور غير محقق المعقد؛ لاحتمال إرادة الكراهة منه... وعلى تقديره فهو مرهون بمصير أكثر المتأخرين إلى خلافه، وبأنه ليس بحجة» (٥٤).

وكيف كان، فدلالة الأخبار المتعددة على أنه ليس للمجني عليه أو وليه الاستقلال بالقصاص واضحة لا مجال للكلام عليها.

الأمر الثاني: حكم الاستئذان من الحاكم عند الاستيفاء :

إنما الكلام في أن اللازم شرعاً مجرد إثبات جناية الجاني عند ولي أمر المسلمين أو المنصوب من قبله لذلك أو للأعم، فإذا ثبت الجناية العمدية على النفس أو الطرف عند القاضي المنصوب لذلك وحكم على الجاني بأنه القاتل عمداً أو أنه الجاني تلك الجناية الموجبة لقصاص الطرف فبعد حكمه بهذا فللمجني عليه أو وليه أن يقوم بالقصاص مراعيًا للشرائط اللازمة من دون أن يستأذن في القيام به ؟ أو أنه يجب عليه بعد حكم الحاكم بالقصاص مراجعة ولي الأمر أو المنصوب من قبله للاستئذان منه في تنفيذ القصاص وفي إعمال حقه الثابت عند نفسه وعند الحاكم ؟

فنقول: لا ريب لمن لاحظ الأدلة أن الشارع قد جعل للمجني عليه أو وليه حق القصاص وجعل ولاية الأمر وإمامة الأمة لإقامة الأحكام وإحياء الفرائض والحدود الإلهية، فلا أقل من أن على الإمام وولي الأمر أن يراقب أمر الأمة لكي يصل كل أحد إلى حقه المشروع المجعول له، وقد مر أن مقتضى المطلقات جواز أن يقوم المجني عليه أو وليه بأخذ حقه مستقلاً إلا أن الأخبار الماضية منعه عن الاستقلال وفرضت عليه الرجوع إلى أولياء الأمر، فلا محالة يؤخذ بموجب المطلقات إلا في ما تمت عليه دلالة تلك الأخبار المانعة، فلا بد إذن من مرور آخر على تلك الأخبار.

فالمستفاد من خبر حفص بن غياث حيث قال عليه السلام - في السيف الذي يقوم به القصاص - : «فسله إلى أولياء المقتول وحكمه إلينا» وإن كان توقف سله على

حكمهم ﷺ إلا أنه بعد ملاحظة أن من وظائف الإمام - كما في صحيح إسحاق بن غالب الوارد في ذكر صفات الأئمة ﷺ حيث قال : « وأحى به مناهج سبيله وفرائضه وحدوده... » - إحياء الأحكام والحدود، فلا محالة إذا رفع ولي القصاص أمره إلى الإمام ﷺ فعليه أن يحكم به إحياء لحدود الله وفرائضه، فإذا حكم الإمام أو المنصوب من قبله بأن له القصاص فقد تحقق الشرط المذكور، ولا دليل على اعتبار إذنهم ﷺ أزيد من حكمهم به.

كما أن المستفاد من خبره الآخر : « سألت أبا عبدالله ﷺ : من يقيم الحدود السلطان أو القاضي ؟ فقال ﷺ : إقامة الحدود إلى من إليه الحكم » وإن كان أن أمر الإقامة إليهم إلا أنه بعد ملاحظة ما عرفت - من أن عليهم أيضاً إقامة الحدود وإحياءها - فلا يستفاد منه أيضاً أزيد من أنه لا بد وأن يكون إقامة الحد بحكمهم، وأمّا أنه بعد أن حكموا بالحدّ وكان للحدّ ولي أي كان الحدّ من حقوق الناس وأراد من له الحدّ تنفيذ حكمه وأخذ حقه، فلا يدلّ على أن ليس له ذلك. بل ربّما يمكن أن يقال: بأنّ عمدة نظر الحديث إلى الحدود التي من قبيل حقّ الله والتي جعل الإمام خليفة الله في إحيائه، فقد تعرّض الحديث لإيكال إحيائها إلى القاضي الذي إليه الحكم، فتأمل.

فبالجملة، لا يتعقد للخبر ظهور دالّ على أن ليس لولي القصاص القيام به بعد حكم القاضي به إلا إذا استأذن من إليه الحكم أيضاً، ومعه فيبقى الأخذ بمقتضى المطلقات سليماً عن كلّ مانع.

وكما أن تلك القاعدة العقلائية التي مرّ إمضاؤها في الشريعة لم يثبت استقرارها على أزيد من مرافعة الأمر إلى أولياء الأمر كي لا يقع هرج ومرج، وأمّا بعد رفع الأمر إليهم وحكمهم بأنّ له حقّ القصاص فلم يثبت بعده بناء عقلائي على الالتزام بالاستئذان زائداً على الحكم المفروض.

وكما أن صحيحة داود بن فرقد إنّما دلّت على عدم جواز الاستقلال بالقصاص

من دون رفع المورد إلى أولياء الأمور، وإلا فإذا رفع الأمر إليهم وثبت الموضوع عندهم وحكموا بأنّ له القصاص، فلا تدلّ الصحيحة على المنع عنه حينئذٍ قطعاً.

وهكذا موثقة إسحاق إنّما تأمر بالرفع إلى السلطان، لا بالإذن منه أيضاً زائداً على حكمه بالقصاص بعد رفع الأمر إليه.

وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم التي لم تتضمن أزيد من لزوم رفع الأمر إلى السلطان لمطالبة حقّه.

وهكذا الكلام في صحيحة ضريس الكناسي، فلاحظ.

وبالجملة، فالمتيقّن من السيرة العقلانية والأخبار الماضية أنّ قيام من له حقّ القصاص بالاعتصاص من دون رفع أمره إلى ولي الأمر والمنصوبين من قبله لمثله ممنوع في الشريعة، بل لا بدّ له من رفع الأمر إليهم لمطالبة حقّهم، وأمّا إذا رفع الأمر إليهم وثبت حقّه عندهم وحكموا بأنّ له سلّ سيف القصاص شرعاً فإنّه يجب عليه بعده أيضاً الاستئذان منهم في أخذ حقّه فهذا ما لا دلالة عليه، والمرجع حينئذٍ للإطلاقات الماضية النافية لاعتبار ذلك.

وهذا الذي استفدناه من مجموع الأخبار هو الذي وردت به رواية إسحاق بن عمّار المروية في الكافي، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ فما هذا الإسراف الذي نهى الله عزّ وجلّ عنه؟ قال: نهى أن يقتل غير قاتله أو يمثّل بالقاتل. قلت: فما معنى قوله: «إنّه كان منصوراً»؟ قال: وأيّ نصره أعظم من أن يدفع القاتل إلى أولياء المقتول فيقتله ولا تبعه يلزمه من قتله في دين ولا دنيا»^(٥٥). حيث دلّ على أنّ على أولياء الأمر نصره أولياء المقتول ودفع القاتل إليهم لإجراء القصاص، فكأنّ النظام الإسلامي مكلف بنصرة أولياء المقتول في أعمال حقّهم وقصاص قاتل مورثهم، فبعد أن ثبت للنظام أنّ لهم القصاص يجب عليه دفع القاتل وعرضه لأولياء الدم

للقصاص ، لا أنَّ الأمر يبقى كالمعلّقة ، فتحترق قلوب أولياء الدم ولا يؤذن لهم في الاقتصاص ، بل من الوظيفة المسلّمة عرفان القاتل وتسليمه ودفعه إلى أولياء الدم لإجراء القصاص عليه .

نعم ، إذا رأى ولي الأمر أو المنصوب من قبله أنَّ الإسراع إلى تنفيذ القصاص أو الاقتصاص بلا حضور القوى المسلّحة المنظّمة ربما يوجب الفساد واختلال الأمن اللازم في الأُمّة الإسلامية فله بل عليه بمقتضى ولايته أن يمنع من له القصاص عن إعمال حقّه إلى أن يحصل له الشروط اللازمة المانعة عن ترتب الفساد وإخلال النظام إلّا أنَّ من المعلوم أنّه ليس لولي الأمر أن يتسامح في تحصيل ذي الحقّ لحقّه بل عليه بمقتضى أنّه ولي المسلمين وبه إحياء الحدود أن يهيب مقتّمات وصول من له القصاص إلى حقّه لئلا يضيع حقّه ولا يتأخّر .

هذا ، فالحاصل أنَّ القدر المسلّم من الأدلّة وجوب الرجوع إلى أولياء الأمور حتى يثبت حقّ قصاص من له القصاص عندهم ويحكموا له به ، وأمّا بعد حكمهم به وثبوته لديهم فلا دليل على استئذانه لهم في تنفيذه ، ومقتضى الأصول اللفظية والعملية عدم اعتباره ، والله تعالى هو العالم بأحكامه .

الأمر الثالث: حكم الاستقلال بالقصاص بلا مرافعة:

قد عرفت أنَّ الأدلّة تامّة الدلالة على وجوب مرافعة الأمر إلى وليّ الأمر أو المنصوب من قبله لكي تثبت عنده الجناية ويحكم بأنّ له حقّ القصاص ، فإذا قصر من له الحقّ عن المرافعة وبادر إلى الاقتصاص فلا ينبغي الربب في أنّه ارتكب معصية إلّا أنّه يقع الكلام حينئذٍ في أنّه هل يجب عليه القصاص؛ لعدم رعاية شرط المرافعة ، أو أنّه إنّما ارتكب العصيان فيثبت عليه التعزير بناء على ثبوته لكلّ معصية ، أو لا هذا ولا ذاك؛ لأنّ القصاص حقّ له قد استوفاه وليس على من استوفى حقّه الشرعي سبيل ؟

ولنفرض الكلام فيما إذا أمكن له إثبات أنّ له حقّ القصاص وأثبته أيضاً ولو بعد

الاستيفاء ليختصّ البحث في خصوص حكم عدم رعاية إثبات حقّه عند ولي الأمر قبل القيام باستيفائه ، وإلاّ فإن لم يثبت حقّه عنده أبداً فلعلّه محكوم بالقصاص في الظاهر ، ولعلّنا نعود إلى الكلام عن حكمه إن شاء الله تعالى .

فنقول : قد نطق القرآن الكريم بأنّه : ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾^(٥٦) فدّل على أنّ لوليّ المقتول سلطاناً على القصاص ، وقد قال تعالى عن القصاص : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٥٧) وبالجمله فقد دلّت الآيات على أنّ لوليّ المقتول حقّ القصاص . وهكذا قد تواترت الأخبار بأنّ لوليّ المقتول أو المجني عليه حقّاً في ذلك ، وقد مضى شطر منها صدر المسألة ممّا علّق استيفاء القصاص على مشيئة المجني عليه أو أولياء الدم . فلا ريب في تمامية دلالة الأدلّة كتاباً وسنة على أنّ لأولياء الدم في قصاص النفس وللمجني عليه في قصاص الأطراف حقّاً مشروعاً في استيفاء القصاص ، فإذا وضعت هذه الأدلّة جنب الأدلّة الدالّة على وجوب رفع الأمر إلى الحاكم كان المستفاد منها عرفاً أنّ الشارع تبارك وتعالى أوجب على من له حقّ القصاص تكليفاً في كيفية استيفاء حقّه بأن يرفع أمره إلى الحاكم ليثبت عنده ويحكم له بالقصاص ، ولا يتوهم أحد من هذه الأدلّة أنّ ثبوت حقّه بحسب نفس الأمر موقوف على هذه المرافعة ، بل أنّها أمر واجب عليه مستقلّ إذا لم يمتثله فقد عصى الله تعالى فيه لا في استيفاء حقّه بل في كيفية استيفائه وطريقه ، وعليه فلا مجال لتوهم أنّه إذا استقلّ بالاستيفاء كان عليه القصاص ، بل لم يكن منه إلّا مجرّد العصيان لله تعالى ، فإذا قلنا بثبوت التعزير على كلّ معصية أو على ما يرجع إلى الأمور الحكومية وتنظيم أمر الأُمّة فعليه التعزير بما يراه الحاكم ، وإلاّ فلا تعزير عليه أيضاً ، والكلام عنه موكول إلى مجال آخر ، والله العالم .

وليكنّ هذا آخر كلامنا في هذه المسألة . والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيّين وعلى آله الطاهرين ولا سيّما قائمهم عجل الله تعالى فرجه الشريف .

الملحق الأول:

لقد وقع كلام في رجال هذا الحديث ، وإليك بعض ما قيل فيهم :

أما علي بن محمد القاساني ففي رجال النجاشي : « علي بن محمد بن شيرة القاساني (القاشاني) أبو الحسن كان فقيهاً كثيراً من الحديث ، فاضلاً ، غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى وذكر أنه سمع منه مذاهب منكراً ، وليس في كتبه ما يدل على ذلك » (٥٨) .

وفي رجال الشيخ عند عدّ أصحاب أبي الحسن الثالث علي بن محمد الهادي عليه السلام في باب العين : « ٩ : علي بن شيرة ثقة ، ١٠ : علي بن محمد القاشاني ضعيف أصبهاني من ولد زياد مولى عبدالله بن عباس من آل خالد بن الأزهر » (٥٩) .

وصريح رجال الشيخ تعدّد المسمّى بعلي بن شيرة الثقة والمسمّى بعلي بن محمد القاساني الضعيف . فلا وجه لما عن الخلاصة من استظهار الاتحاد ، فعلي بن محمد القاساني قد غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى وضعفه الشيخ في الرجال ، فلا يمكن الاعتماد على روايته .

وأما القاسم بن محمد فالمذكور في سند تفسير القمي والكافي والتهذيب في موضعيه القاسم بن محمد بلا توصيف إلا أنه قد وصف بالأصبهاني في سند الخصال .

وأما في كتب الرجال ففي رجال النجاشي : « القاسم بن محمد الجوهري كوفي سكن بغداد روى عن موسى بن جعفر عليه السلام له كتاب أخبرنا ... عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد بكتابه » (٦٠) . ثم قال بلا فصل : « القاسم بن محمد القمي يعرف بكاسولا لم يكن بالمرضي له كتاب نواذر أخبرنا ابن نوح قال حدّثنا الحسن بن حمزة قال حدّثنا ابن بطّة قال : حدّثنا البرقي عن القاسم » (٦١) .

وفي فهرست الشيخ باب القاسم : « القاسم بن محمد الجوهري الكوفي له كتاب

أخبرنا به المفيد عن ابن بابويه عن ابن الوليد عن الصفار عن أحمد بن محمد وأحمد بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله البرقي والحسين بن سعيد عنه « ثم ذكر ترجمة القاسم بن يحيى الراشدي ثم قال: « القاسم بن محمد الأصفهاني المعروف بكاسولا له كتاب أخبرنا به جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطة عن أحمد بن أبي عبد الله عنه » (٦٢).

وفي رجال الشيخ في باب أصحاب الصادق عليه السلام « القاسم بن محمد الجوهري مولى تيم الله الكوفي الأصل روى عن علي بن أبي حمزة وغيره له كتاب » (٦٣). وفي أصحاب الكاظم عليه السلام: « القاسم بن محمد الجوهري له كتاب، واقفي » (٦٤).

وفي باب ذكر أسماء من لم يرو عن واحد من الأئمة عليهم السلام في باب القاف: « القاسم بن محمد الجوهري روى عنه الحسين بن سعيد » ثم ذكر القاسم بن يحيى ثم قال: « القاسم بن محمد الأصفهاني المعروف بكاسام روى عنه أحمد بن أبي عبدالله » (٦٥).

والمتحصّل منها أنّ هنا رجلين مسمّين بالقاسم بن محمد: أحدهما الجوهري الكوفي الذي يروي عنه أبو عبدالله البرقي والحسين بن سعيد، وثانيهما المعروف بكاسولا أو كاسام الموصوف بالإصفهاني في رجال الشيخ وبالقمي في رجال النجاشي ويروي عنه أحمد بن أبي عبدالله البرقي، وبعد ظهور كلام العلمين في الكتب الثلاثة في التعدّد، فما في جامع الرواة ذيل ترجمة القاسم بن محمد القمي ما نصّه: « الذي يظهر لنا أن يكون القاسم بن محمد الأصبهاني والقاسم بن محمد الجوهري والقاسم بن محمد القمي متّحداً؛ لاشتراكهم في الراوي والمرويّ عنه على ما يظهر بأدنى تأمل في ترجمتهم »، ممّا لا يمكن تصديقه، بل الجوهري متّقدّم على كاسولا ببطقة يروي فيها أبو عبدالله البرقي والحسين بن سعيد، ويروي عن كاسولا أحمد بن أبي عبدالله البرقي.

وكيف كان، فقد وصف راوي حديثنا في الخصال « بالإصبهاني » كما وصفه به أيضاً الصدوق في طريقه إلى سليمان بن داود المنقري الذي هو المروي عنه في إسناد

الحديث هنا ، والظاهر أنَّ الراوي المسمَّى بالقاسم بن محمَّد هنا في جميع الأسناد رجل واحد ، فهو القاسم بن محمَّد الإصبهاني القمِّي المعروف بكاسولا الذي قال فيه النجاشي « لم يكن بالمرضي » ، فلا شاهد على وثاقته إلَّا مجرد وقوعه في سند الفقيه إلى المنقري ، وهو محل كلام جدًّا ، فإنَّه إذا سلَّمنا اعتبار اعتماد الصدوق على روايات الفقيه في حجَّيتها لنا إلَّا أنَّه لا دليل فيه على كون جميع من في طريقه ثقات ، فلعلَّ اعتماده على رواية كان لأجل ما قال : « جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع » نعم ، لا يبعد دلالته على الاعتماد والوثوق بصاحب هذه الكتب .

وفي رجال الكشي : « قال نصر بن صباح : القاسم محمَّد الجوهري ... قالوا : إنَّه كان واقفيًّا » (٦٦) .

والراوي لكتابه في الفهرست أبو عبدالله البرقي والحسين بن سعيد وفي النجاشي الحسين بن سعيد ، لكن في ترجمته في جامع الرواة الإشارة إلى روايات أربع روى فيها ابن أبي عمير عن القاسم بن محمَّد ، فمن يكتفي بروايتهما عن أحد في توثيقه - بناءً على أنَّهما لا يرويان إلَّا عن ثقة - يثبت عنده وثاقته وإن كان واقفيًّا .

وأما سليمان بن داود المنقري ففي رجال النجاشي : « سليمان بن داود المنقري أبو أيوب الشاذكوني بصري ليس بالمتحقِّق بنا غير أنَّه روى عن جماعة أصحابنا من أصحاب جعفر بن محمَّد عليه السلام ، وكان ثقة له كتاب » (٦٧) . وفي باب سليمان من الفهرست : « سليمان بن داود المنقري له كتاب » ثم ذكر طريقه إليه (٦٨) ، وهو ممَّن روى عنه الصدوق في الفقيه وذكر طريقه إليه في المشيخة فقال : « وما كان فيه عن سليمان بن داود المنقري فقد رويته عن أبي عليه السلام عن سعد بن عبدالله عن القاسم بن محمَّد الإصبهاني عن سليمان بن داود المنقري المعروف بابن الشاذكوني » ، وفيه إشعار بل دلالة على ركون الصدوق إليه بناءً على ما تعهَّده في أوَّل الفقيه ، فإنَّ المتيقن منه أنَّه يرى وثاقة الراوي الأوَّل عن المعصوم عليه السلام .

إلَّا أنَّه نقل عن ابن الغضائري تضعيفه قائلًا : « الإصفهاني ضعيف جدًّا لا يلتفت

إليه يوضع كثيراً على المهمات»، والخطيب البغدادي في تاريخه نقل رمية بالمنكرات والكذب (٦٩).

فالحاصل: أنَّ تضعيف ابن الغضائري ونقل الخطيب معارضان بتوثيق النجاشي واعتماد الصدوق، ومن الواضح رجحان الثاني.

وأما حفص بن غياث فقد ذكره الصدوق في مشيخة الفقيه بقوله: «وما كان فيه عن حفص بن غياث فقد رويته - ثم ذكر طرقاً ثلاثة إليه لا ريب في اعتبار الأول منها - عن حفص بن غياث النخعي القاضي». وفي رجال النجاشي: «حفص بن غياث بن طلق - فذكر نسبه - أبو عمر القاضي، كوفي روى عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام وولي القضاء ببغداد الشرقية لهارون، ثم ولّاه قضاء الكوفة ومات بها سنة ١٩٤، له كتاب - فذكر طريقه إليه ثم قال - : وهو سبعون ومئة حديث أو نحوها. وروى حفص عن أبي الحسن موسى عليه السلام؟ (٧٠). وفي رجال الكشي والشيخ في أصحاب الباقر عليه السلام: «وحفص بن غياث عامي» (٧١). وفي فهرست الشيخ: «حفص بن غياث القاضي عامي المذهب له كتاب معتمد...» (٧٢). وفي رجال الشيخ ضمن أصحاب الصادق عليه السلام: «حفص بن غياث بن طلق بن معاوية أبو عمر النخعي القاضي الكوفي» (٧٣) وضمن من لم يرو عن الأئمة عليهم السلام: «حفص بن غياث القاضي...» (٧٤).

ثم إنَّ عدَّ الشيخ كتابه معتمداً يكفي في وثاقته؛ لمكان الملازمة عند العرف، مضافاً إلى أنَّه من مشيخة الفقيه وللصدوق إليه طرق ثلاثة. وفي معجم رجال الحديث ما لفظه: «وذكر في العدة في بحث حجّة خبر الواحد عمل الطائفة بأخبار حفص بن غياث، ويظهر من مجموع كلامه فيها أنَّ العدالة المعتبرة في الراوي أن يكون ثقة متحرراً في روايته عن الكذب وإن كان مخالفاً في الاعتقاد فاسقاً في العمل. نعم، رواية المعتدل للحقّ الموثوق به يتقدّم على غيره في مقام المعارضة. والمتحصّل من ذلك أنَّ حفص بن غياث ثقة وعملت الطائفة برواياته» (٧٥).

إلّا أنَّ المحقّق التستري ردّ هذا الاستظهار بقوله: «فإنَّ العدة إنّما قال: إنَّ

الإمامية إنما يعملون بأخبار العامة مثل حفص بن غياث إذا لم يكن له معارض من خبر إمامي ولا إعراض من الإمامية» (٧٦) .

والأولى ذكر نص عبارة العدة هنا ليتضح أنَّ الحقَّ مع أيِّ من العلمين ؟ فقد قال :
- في فصل في ذكر القرائن التي تدلُّ على صحَّة أخبار الآحاد أو على بطلانها ، وما يرجِّح به الأخبار بعضها على بعض ، بعد ذكر المرجِّحات في الأخبار المتعارضة - ما نصَّه : « وأما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو أن يكون الراوي معتقداً للحقِّ مستتبصراً ثقة في دينه متحرِّجاً من الكذب غير متهم في ما يرويه ، فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب إطراح خبره ، وإن لم يكن هناك ما يوجب إطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به ، وإن لم يكن هناك من الفرقة المحقِّقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به؛ لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال : « إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنَّا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به » .

ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح ابن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه » (٧٧) .

وظاهر العبارات بدأً - كما ترى - موافق لما استظهره العلامة التستري رحمته الله ، فإنَّها لم تتعرَّض لأزيد من لزوم العمل بمثل أخبار حفص بن غياث إذا خلت عن المعارض والمؤيِّد استناداً إلى أنَّ الصادق عليه السلام قد أمر بذلك ، وليس فيها أنَّ حفص بن غياث ونظراءه من العامة ثقة .

لكن لقايل أن يقول : إنَّ الراوي لو كان من الفرقة المحقِّقة إذا كان غير ثقة في حديث لما جاز العمل بما يرويه ، فلا يفهم من الرواية المذكورة ولا يقول الشيخ أيضاً

قطعاً بأن الرواة العامة أعلى منزلة من الشيعة يقبل روايتهم ويعمل بها وإن كانوا غير متحرّجين عن الكذب، فمراد الإمام الصادق عليه السلام ومقصود الشيخ رحمه الله تعالى أنّ الثقات من العامة يعمل بأخبارهم إذا خلت عن معارض من روايات شيعة أهل البيت عليه السلام، وهو ما استفاده الأستاذ العلامة الخوئي رحمه الله.

ويشهد لما استفدناه قوله عليه السلام في ذيل هذا المبحث وبعد البحث عن حال روايات روتها الفرق المختلفة من الشيعة بما نصّه: «فأمّا من كان مخطئاً في بعض الأفعال أو فاسقاً بأفعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرّزاً فيها فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره ويجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره؛ ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم» (٧٨).

فهو عليه السلام قد صرّح بأن شرط قبول الخبر أن يكون ثقة في روايته متحرّزاً عن الكذب فيها، فهذا شرط قبول الخبر مطلقاً حتى في الرواة العامة، بل أنّ ضمّ هذه الفقرة من عبارته إلى ما مرّت يكون قرينة على أنّ حاصل مرامه عليه السلام أنّ ما يكون مرجحاً في باب تعارض الأخبار من العدالة هو أن يكون الراوي معتقداً للحقّ مستبصراً ثقة في دينه متحرّجاً من الكذب غير متهم فيما يرويه، وهي لا تحصل إلا لمن كان من الفرقة المحقّة وكان له ملكة ترك المعاصي حتى يصدق عليه أنّه ثقة في دينه، وهذا بخلاف العدالة المطلوبة في قبول الرواية بنفسها، فإنّ المراد منها أن يكون ثقة في روايته متحرّزاً فيها، فالعدالة بهذا المعنى الثاني معتبرة وكافية في الراوي الذي تقبل روايته سواء كان من العامة أو من الفرقة المحقّة، والله العالم.

وكيف كان، فالأظهر المستفاد من كلام الشيخ في كتبه أنّ حفص بن غياث ثقة معتمد، فلا مجال لردّ الخبر من جهته.

وقد عرفت أنّ سائر رجال الحديث أيضاً يصحّ الاعتماد على روايتهم.

الملحق الثاني

إنَّ الحديث مرويٌّ - كما عرفت - في الفقيه الذي شهد الصدوق باعتباره أخباره ، وقد ذكر في المشيخة طريقه إلى المنقري ، وفيه القاسم بن محمد الأصبهاني ، وقد قيل في كتب الرجال: إنَّه المعروف بكاسولا الذي قال فيه النجاشي : « لم يكن بالمرضي »^(٧٩) ولا يبعد أن يحمل القاسم بن محمد المطلق الواقع في إسناده الفهرست للشيخ أيضاً عليه بقرينة أنَّ الصدوق أيضاً واقع في هذا الإسناد ، فيكون سند الفقيه والتهديب محلّ كلام إلّا أن يستظهر اتّحاده مع القاسم بن محمد الجوهري - كما في جامع الرواة - فحينئذٍ يأتي فيه ما مرّ فيه ، لكنّه بعيد ، فإنّ ظاهر الفهرست ورجال النجاشي وغيرهما أنّهما رجلاّن .

هذا ، ومع ذلك كلّه ففي روضة المتّقين شرح الفقيه قال المحدث المجلسي عند شرحه لهذا الحديث ما لفظه : « روى سليمان بن داود المنقري في القوي كالصحيح كالشيخ بسندين ، عن حفص بن غياث »^(٨٠) فوصف السند بالقوّة كالصحة . وقد عرفت الكلام عن سليمان بن داود وحفص بن غياث ، فلا نعيد .

الهوامش :

- (١) الإسراء : ٣٣ .
- (٢) المقنعة : ٦ - ٧٣٤ ، ط . الجامعة .
- (٣) المقنعة : ٧٤٠ .
- (٤) المقنعة : ٧٦٠ و ٧٦١ .
- (٥) المبسوط : ٧ : ١٠٠ ، من كتاب الجراح ، ط . المكتبة المرتضوية .
- (٦) النهاية : ٧٤٨ ، ٧٥٠ .
- (٧) النهاية : ١ : ٧٧٨ .

- (٨) السرائر ٣: ٣٥١، ٣٥٣، ط الجامعة.
- (٩) المصدر السابق: ٤١٢.
- (١٠) المذهب ٢: ٤٨٥، ط. الجامعة.
- (١١) الكافي: ٣٨٣، ط. اصفهان.
- (١٢) الغنية (الجوامع الفقهية): ٦٢٠.
- (١٣) الخلاف ٣: ١١٣.
- (١٤) القواعد ٢: ٢٩٩.
- (١٥) المبسوط ٧: ٥٦.
- (١٦) المصدر السابق: ١٠٧.
- (١٧) المبسوط ٧: ٥٦ - ٥٧.
- (١٨) المختصر النافع ١: ٢٩١.
- (١٩) مختلف الشيعة: ٢٧٢ الفصل ٧ من كتاب القصاص والديات.
- (٢٠) إيضاح الفوائد ٤: ٦٢٢.
- (٢١) اللمعة الدمشقية ١: ٢٥٥.
- (٢٢) مسالك الافهام ٢: ٣٧٧.
- (٢٣) الرياض ٢: ٥٢١.
- (٢٤) الفتاوى الهندية ٦: ٧.
- (٢٥) المغنى ٨: ٤٣، ط. دار الفكر.
- (٢٦) الإسرائ: ٣٣.
- (٢٧) الكافي ١: ٢٠٤، باب نادر جامع في فضل الإمام، ح ٢.
- (٢٨) الإسرائ: ٣٣.
- (٢٩) الوسائل ٢٩: ٨٠، ب ٢٣ من قصاص النفس، ح ١.
- (٣٠) انظر الوسائل ٢٩: ٨٠، ب ٣٣، ٥٢، ٦٠، ٦٦ من قصاص النفس وب ٣ من دعوى القتل وغيرها.
- (٣١) الوسائل ٢٩: ١٦٦، ب ٢ من قصاص الطرف، ح ١.
- (٣٢) الوسائل ٢٩: ١٦٦، ب ٣ من قصاص الطرف، ح ١.
- (٣٣) المائدة: ٤٥.
- (٣٤) الوسائل ١٥: ٢٥، ب ٥ من جهاد العدو، ح ٢.

- (٣٥) المائدة: ٤٥.
- (٣٦) تفسير العياشي ١: ٥ - ٣٢٤، ح ١٢٨. الوسائل ١٥: ٢٧، ب ١٩ من قصاص النفس، ح ٢.
- (٣٧) المائدة: ٤٥.
- (٣٨) في المصباح المنير ١: ٣٤٥ «سللت السيف سلًّا، من باب قتل، وسللت الشيء: أخذته». وفي أقرب الموارد ١: ٥٣٥ «سَلَّ الشيء من الشيء سلًّا: انتزعه وأخرجه في رفق، كسَلَّ السيف من الغمد والشعرة من العجين».
- (٣٩) الوسائل ٢٨: ٤٩، ب ٢٨ من مقدّمات الحدود، ح ١. الفقيه ٤: ٧١، باب نواذر الحدود، ح ١. التهذيب ٦: ٣١٤، آخر روايات الحدود، ح ٧٨.
- (٤٠) الوسائل ٢٨: ٣٤، ب ١٥ من مقدّمات الحدود، ح ١.
- (٤١) الوسائل ٢٨: ٣٥، ب ١٥ من مقدّمات الحدود، ح ٧.
- (٤٢) الوسائل ٢٨: ٥٧، ب ٣٢، من مقدّمات الحدود، ح ١.
- (٤٣) الوسائل ٢٩: ٥٩، ب ٢٢ من القصاص في النفس، ح ١.
- (٤٤) الوسائل ٢٩: ١٣٥، ب ٦٩ من قصاص النفس، ح ٣.
- (٤٥) الوسائل ٢٩: ١٠٣، ب ٤٤ من قصاص النفس، ح ١.
- (٤٦) الوسائل ٢٨: ٣٨، ب ١٧ من مقدّمات الحدود، ح ١.
- (٤٧) الوسائل ٢٨: ٤٠، ب ١٨ من مقدّمات الحدود، ح ١.
- (٤٨) الوسائل ٢٩: ٤٦، ب ١٣ من القصاص في النفس، ح ٣.
- (٤٩) الوسائل ٢٩: ٦٥، ب ٢٤، من القصاص في النفس، ح ٨، وب ٢١ من قصاص الطرف.
- (٥٠) الرياض ٢: ٥٢١.
- (٥١) الوسائل ٢٩: ٥٦، ب ٢٠ من القصاص في النفس، ح ٢.
- (٥٢) الوسائل ٢٩: ٥٩، ب ٢٢ من القصاص في النفس، ح ١.
- (٥٣) الأسراء: ٣٣.
- (٥٤) الجواهر ٤٢: ٢٨٧.
- (٥٥) الوسائل ٢٩: ١٣١، ب ٦٦ من القصاص في النفس، ح ١. الكافي ٧: ٣٧٠، ح ٧.
- (٥٦) الأسراء: ٣٣.
- (٥٧) البقرة: ١٧٩.
- (٥٨) رجال النجاشي: ٢٥٥، الرقم ٦٦٩.

- (٥٩) رجال الشيخ : ٤١٧ ، ط . النجف .
- (٦٠) رجال النجاشي : ٣١٥ ، الرقم ٨٦٢ .
- (٦١) رجال النجاشي : ٣١٥ ، الرقم ٨٦٢ و ٨٦٣ .
- (٦٢) الفهرست : ١٢٧ ، الرقم ٥٦٣ ، ٥٦٥ ، ط . النجف .
- (٦٣) رجال الشيخ : ٢٧٦ ، الرقم ٤٩ .
- (٦٤) المصدر السابق : ٣٥٨ ، الرقم ١ ، (باب القاف) .
- (٦٥) المصدر السابق : ٤٩٠ ، الرقم ٥ و ٧ .
- (٦٦) الكشي : ٤٥٢ ، الرقم ٨٥٣ .
- (٦٧) رجال النجاشي : ١٨٤ ، الرقم ٤٨٨ .
- (٦٨) الفهرست : ٧٧ ، الرقم ٣١٦ .
- (٦٩) تاريخ بغداد ٩ : ٤٥ .
- (٧٠) النجاشي : ١٣٤ ، الرقم ٣٤٦ .
- (٧١) الكشي : ٣٩٠ ، الرقم ٧٣٣ . رجال الشيخ : ١١٨ .
- (٧٢) الفهرست : ٦١ ، الرقم ٢٣٢ .
- (٧٣) رجال الشيخ : ١٧٥ .
- (٧٤) المصدر السابق : ٤٧١ .
- (٧٥) معجم رجال الحديث ٦ : ١٤٩ ، الرقم ٣٨٠٨ .
- (٧٦) قاموس الرجال ٣ : ٥٩٣ ، الرقم ٢٣٣٣ ، ط . الجامعة .
- (٧٧) العدة ١ : ٨٠ - ٣٧٩ ، ط . آل البيت .
- (٧٨) العدة ١ : ٣٨٢ .
- (٧٩) رجال النجاشي : ٣١٥ ، الرقم ٨٦٣ .
- (٨٠) روضة المتقين ١٠ : ٢١٣ .

سن البلوغ في المرأة

□ الأستاذ الشيخ محمد هادي آل راضي

إنَّ من المقطوع به أنَّ التكاليف مشروطة ببلوغ الإنسان ونضجه التكويني ذكرًا كان أو أنثى .. قال تعالى: «حتى إذا بلغوا النكاح» .. والبلوغ مفهوم لدى العرف فيه يخرج عن حد الطفولة والصبأ .. إلّا أنّه نظرًا لأهمية هذا الأمر ودفعاً للاشتباه في تشخيص بعض المصاديق خارجاً تدخّل الشارع وجعل أمارات كاشفة عن البلوغ إحداها السنّ .. وقد تناول هذا المقال مسألة سنّ البلوغ في خصوص المرأة ردّاً على مقال نُشر أخيراً ادّعى فيه مخالفة المشهور .. وقد انتصر الباحث هنا للمشهور القائل بالتسّع داعماً ذلك بالعديد من الروايات الشريفة .. ولم يستهدف المقال استيعاب الموضوع كلّهُ ..

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على محمد وآله

تصدير

أثيرت في الآونة الأخيرة بعض البحوث المستحدثة أو أنّها محاولة لتجديد النظر في آراء ونظريات فقهية اعتبرت مسلمة في الزمان السابق ، وعلى هذا الأساس أعيد فتح ملف

جملة من المباحث الفقهية ، وكان واحداً منها بحث بلوغ المرأة والوقت الذي تصل فيه المرأة إلى مرحلة البلوغ ، وقد نال هذا البحث نصيباً أوفى في كلماتهم .

ونحن بالرغم من إيماننا بضرورة تجديد النظر في كل ما وصل إلينا من آراء ونظريات ، وضرورة إخضاعها للمقاييس العلمية التي يؤمن بها الباحث - إلا أننا نذكر بأمرين :

الأول: أن وصول الرأي الخاص في مسألة فقهية إلى حد الشهرة - فضلاً عن الإجماع - ليس أمراً اعتباطياً يمكن تجاوزه بسهولة ، بل هو دائماً يعبر عن حصيلة مجموعة من الآراء والاجتهاد والفهم الخاص لعلماء ومحققين بلغوا القمة في تطبيق الموازين العلمية - الاستظهارية وغيرها - على المدارك الواصلة إليهم لأجل التوصل إلى النتيجة ، وهذا معناه أن نفس النص الواصل إلينا إن كان هو مدرك الرأي المشهور قد فهم منه معظم العلماء المحققين وذوي الاختصاص هذا الفهم الخاص ، فإذا أضفنا إلى ذلك قرب هؤلاء العلماء أو بعضهم من عصر النص - وخصوصاً في القضايا الاستظهارية - فإن ذلك كله يدعم بشكل واضح ذلك الفهم الخاص ، ويجعل تجاوزه وغيض النظر عنه أمراً صعباً ، فضلاً عن توهينه والاستخفاف به .

الثاني: أن الاعتناء بالشهرة ونحوها لا يعني بالضرورة تقليد المشهور في آرائهم وفتاويهم ، بل ذلك أمر مرفوض ، وقد صرح علماؤنا الأعلام رحمهم الله بحرمة التقليد على من يملك ملكة الاستنباط وبوجوب العمل برأيه وفهمه الخاص ، وإنما يعني تأثير هذه المجموعة من الآراء في تكوين الرأي بالنسبة إلى المجتهد ، فقد تكون مؤيدة فيما إذا كان الرأي واحداً والفهم مشتركاً ، وقد توجب المنع من السرعة في الوصول إلى النتيجة والتأمل بل التردد فيها أو مراجعة المسألة بمداركها من جديد ، فيما إذا كان الفهم مختلفاً . ومن الواضح أن التأثير بهذا المقدار يعتبر نقطة إيجابية تساعد على تمحيص المسألة والتأمل فيها أكثر ، مضافاً إلى أنه أمر متعارف جداً في جميع العلوم المشابهة لعلم الفقه .

اطلعت أخيراً على بحث متعلق بمسألة بلوغ المرأة نشر في مجلة الفكر الإسلامي العدد

الثالث والرابع عام ١٤١٤ بعنوان (متى تصوم الجارية) . وقد حوى البحث رأياً جديداً في هذه المسألة حيث ذهب إلى تحقق البلوغ للبنت بالحيض بالنسبة إلى الصوم ، وأن الصوم لا يجب عليها قبل ذلك وإن وصلت إلى سن الثانية عشر وأكثر . وبالرغم من أنه رأي شاذٌ وغريب إلا أن ذلك لا يمنع من الالتزام به إذا ساعد عليه الدليل الواضح ، ولذا لا بدّ من بحث المسألة بأدلتها لنرى مدى صحة هذا الرأي .

تمهيد

لا إشكال في أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي تدخل في ابتلاء معظم المسلمين بشكل أو بآخر ، فالمرأة التي تمثل نصف عدد المسلمين بالفرض تبطل بهذه المسألة مباشرة ، وكذلك الرجل الذي يهّمه هذا الأمر باعتبار أنه تربطه بالمرأة علاقة الأبوة والبُوة والأخوة والزوجية ... إلخ .

إذن المسألة عامّة البلوى ، وهذا يستدعي بطبيعة الحال أن يكثر السؤال والاستفسار عن ذلك من الأئمة عليهم السلام بعد الالتفات إلى أن تحديد سنّ البلوغ ليس واضحاً عند المسلمين ، بمعنى أن المسلم - لولا إرشاد الشارع - يبقى متحيراً في تحديد السنّ الذي تجب فيه التكاليف على المرأة . فلا بدّ إذن من افتراض وقوع أسئلة كثيرة عن ذلك ، وهذه الأسئلة تتطلب أجوبة بقدرها وتحديدات لسن البلوغ صادرة من الشارع ، ولا بدّ - بمقتضى الحال - أن يصل إلينا شيء من هذه الأجوبة والتحديدات ، وهذا بنفسه يعزّز الرأي المشهور في المسألة والقائل بأنّ بلوغ المرأة يكون بإكمال التسع سنين ؛ وذلك لورود الروايات الكثيرة الدالة على هذا التحديد المنتشرة في مختلف أبواب الفقه - كما سيّتضح - وأمّا الآراء الأخرى فافتراض صحّتها ومطابقتها للواقع - مع عدم ورود نصّ معتبر أصلاً يدلّ عليها ، أو ورود نصوص قليلة جداً - فهو بعيد جداً على ضوء ما تقدّم .

ثمّ إنّه لا إشكال في ذهاب المشهور بل الأكثر إلى تحديد سنّ البلوغ للمرأة بإكمال التسع ، بل ادّعى الإجماع في كلمات كثير منهم مثل السرائر ، قال في أوائل كتاب الصيام : « وهو الصحيح - أي تسع سنين - الظاهر في المذهب ؛ لأنّه لا خلاف بينهم أن حدّ بلوغ المرأة

تسع سنين»^(١).

بل في الجواهر أنه المشهور بين الأصحاب ، بل هو الذي استقرّ عليه المذهب ، ثم قال : « وعلى كل حال ، فيمكن بعد رجوع المخالف دعوى تحصيل الإجماع ، كما وقع من بعضهم ... »^(٢).

نعم ، نسب الخلاف إلى الشيخ الطوسي رحمته الله في المبسوط - كتاب الصوم^(٣) ، وكذا إلى ابن حمزة في الوسيلة - كتاب الخمس^(٤) وأنهما ذهبا إلى وجوب الصوم والخمس في سنّ العاشرة ، إلاّ إنه نقل أيضاً رجوعهما عن ذلك في نفس الكتابين لكن في أبواب أخرى^(٥).

ثم إنّ الذي يظهر من كلمات الفقهاء وبعض الروايات أنّ كل الأحكام الشرعية التكليفية وكذا الحدود وجواز التصرف في الأموال وغير ذلك - عدا ما استثنى - مترتبة على البلوغ وأنّ البلوغ له حدّ معيّن ومعنى واحد بالنسبة إلى جميع ذلك ، فإذا تحقّق البلوغ بما له من المعنى الواحد جرى على البالغ جميع الأحكام السابقة وأقيمت عليه الحدود ، قال في الجواهر : « ... فإنّ العلماء مع اختلافهم في حدّ البلوغ بالسنّ - أي بالنسبة إلى الذكر - مجمعون على أنّ البلوغ الرافع للحجر هو الذي يثبت به التكليف ، وأنّ الذي يثبت به التكليف في العبادات هو الذي يثبت به التكليف في غيرها ، وأنّه لا فرق بين الصلاة وغيرها من العبادات فيه ، بل هو أمر ظاهر في الشريعة معلوم من طريقة فقهاء الفريقين وعمل المسلمين في الأعصار والأمصار من غير نكير ، ولم يسمع منهم تقسيم الصبيان بحسب اختلاف مراتب السنّ بأن يكون بعضهم بالغاً في الصلاة مثلاً غير بالغ في الزكاة ... إلى آخر ما ذكره رحمته الله »^(٦) وقد أشار إلى نكات المطلب بما لا مزيد عليه ، جزاه الله خير الجزاء .

أدلة المشهور:

وعلى كلّ حال ، فالروايات التي يمكن الاستدلال بها على قول المشهور كثيرة جداً ، ويمكن تقسيمها إلى طوائف :

الطائفة الأولى : ما دلّ على تحديد البلوغ بالتسع مباشرة ، وهي تتمثّل في رواية

واحدة ، وهي صحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « حَدَّ بلوغ المرأة تسع سنين » ^(٧) والاستدلال بها واضح ، وهي ظاهرة في أَنَّ حَدَّ البلوغ للمرأة هو إكمال التسع ، فلاحظ . وسندها تام لما ثبت في محله من أَنَّ ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل إلَّا عن ثقة ، بل يمكن إثبات صحة السند حتى مع إنكار هذا المبنى ؛ وذلك لخصوصية في مثل هذه الرواية ، وهي أَنَّ ابن أبي عمير يروي عن غير واحد ، ويبعد جداً بحساب الاحتمال أن لا يكون فيهم ثقة ، بعد الالتفات إلى أَنَّ التعبير بـ (غير واحد) يراد به ما يزيد على الاثنين أي ثلاثة فصاعداً ، وبعد الالتفات أيضاً إلى أَنَّ الرواة الذين يروي عنهم ابن أبي عمير أغلبهم ثقات نُصَّ على توثيقهم ، بل أَنَّ نسبة غير الثقات إلى الثقات نسبة ضئيلة جداً ، فافتراض أَنَّ كَلَّ الثلاثة أو الأكثر من ذلك من الضعفاء افتراض بعيد جداً يحصل الاطمئنان على خلافه .

وقد أشار إلى ذلك المحقق الشيخ محمد سبط الشهيد الثاني في شرحه على الاستبصار ، وصرَّح به صاحب منهج المقال الميرزا محمد الأستر آبادي ، كما اختاره واستدلَّ عليه سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر رحمته ^(٨) .

الطائفة الثانية : ما دلَّ على ترتب بعض لوازم البلوغ على بلوغ المرأة تسع سنين ، وهي عدَّة روايات :

١- رواية عبدالله بن سنان : عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنه وكتبت عليه السيئة وعوقب ، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك ؛ وذلك أنَّها تحيض لتسع سنين » ^(٩) والاستدلال بها باعتبار صراحتها في أَنَّ الجارية إذا بلغت تسع سنين تكتب لها الحسنه وعليها السيئة ، وهذا ظاهر في أَنَّ هذا السنَّ هو سنَّ التكليف والبلوغ ؛ لأنَّ غير البالغ لا تكتب عليه السيئة - وإن كان قد تكتب له الحسنه - وذلك لرفع القلم عن الصغير حتى يبلغ .

وقد تُثار عدَّة اعتراضات على الاستدلال بهذه الرواية :

الأول : اشتمالها على ما لا يقول به معظم الأصحاب من تحديد بلوغ الرجل بثلاث

عشرة سنة .

الثاني : ظهورها في كفاية بلوغ التسع بالنسبة إلى الجارية الظاهر في كفاية دخولها وعدم اشتراط إكمالها ، كما هو قول المشهور .

الثالث : ظهور التعليل المذكور في ذيلها بأن التسع إنما كانت حداً للبلوغ باعتبار تحقق الحيض فيها لا لخصوصية فيها ، فالمدار على بلوغها السن الذي تحيض فيه ، وهذا قد يتحقق بالتسع في ذلك الزمان وقد لا يتحقق إلا ببلوغ الثانية عشر مثلاً في بقية الأزمنة .

والجواب : أمّا عن الأول بأن اشتمال الرواية على ما لا يمكن الالتزام به لا يوجب سقوطها عن الحجّة بالنسبة إلى بقية المطالب المذكورة فيها ؛ وذلك لما ثبت في محلّه من إمكان التبعض في الحجّة بالنسبة إلى المداليل المتعدّدة للنصّ الواحد .

وأما عن الثاني فقد ذكر الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك (كتاب الحجر) ، قال : « ويعتبر إكمال السنة الخامسة عشرة والتاسعة في الأنثى . . . عملاً بالاستصحاب وفتوى الأصحاب ؛ ولأنّ الداخل في السنة الأخيرة لا يسمّى ابن خمس عشرة سنة لغةً ولا عرفاً » ^(١٠) .

وأنت خبير بأنّ المدعى في المقام هو ظهور الموثقة في كفاية الدخول في التاسعة وعدم اشتراط إكمالها . ومن الواضح أنّ هذا المدعى لا يمكن ردّه بما ذكره الشهيد رحمته الله من الاستصحاب - لوجود الدليل المدعى ظهوره في ذلك - ولا بفتوى الأصحاب ؛ لأنّها لا تنافي الظهور المدعى ، مضافاً إلى التشكيك في وجود الفتوى باشتراط الإكمال كما أثاره المقدّس الأردبيلي رحمته الله في مجمع البرهان ^(١١) ، ولا بما ذكره أخيراً - من أنّ الداخلة في التاسعة مثلاً لا تسمّى ابنة تسع سنين ، وإنّما تسمّى بذلك بعد إكمالها - وذلك لأنّ محل الكلام هو الموثقة ، ولم يرد فيها عنوان ابنة تسع سنين حتى يدعى فيها ذلك ، بل الوارد فيها عنوان (بلوغ التسع) ويكفي فيه مجرد الدخول فيها ، فلاحظ .

والصحيح في دفع الإشكال : أنّ البلوغ في اللغة يراد به الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى مكاناً كان أو زماناً أو غيره ، كما ورد في مفردات الراغب ^(١٢) وغيره ، وفي

الصباح بلغت المكان بلوغاً وصلت إليه^(١٣)، فقوله ﷺ في الرواية « بلغت الجارية تسع سنين » يراد به إكمالها ؛ لأنها إذا كان لها من العمر ثمان سنين ونصف مثلاً لا تكون قد بلغت تسع بل ثمان سنين ونصف ، نعم لو قيل بلغت السنة التاسعة مثلاً فلعلها تكون ظاهرة في كفاية الدخول في سنّ التاسعة إذا كان المراد بالسنة التاسعة الفترة الزمنية الممتدة من حين الدخول في الثمان حتى إتمامها . ونظير ما نحن فيه قوله تعالى : « بلغ أشده »^(١٤) ، وقوله تعالى : « فإذا بلغن أجلهنّ فلا تعضلوهنّ »^(١٥) ، فإنّ المراد في الآية انقضاء العدة بلا إشكال .

وأما عن الثالث فباعتبار وضوح أنّ المقصود بالتعليل « وذلك أنّها تحيض لتسع سنين » ليس هو الحيض الفعلي ؛ لعدم صدق التعليل في معظم الموارد ، لأنّ حصول الحيض عند المرأة في سنّ التاسعة نادر جداً ، فلا يصحّ تعليل كتابة السيئات على المرأة إذا بلغت تسع سنين بأنّها تحيض فعلاً مع أنّها ليست كذلك في معظم الحالات ، فلا بدّ أن يراد بالتعليل معنى يصدق على المرأة وهي في سنّ التاسعة دائماً أو غالباً ، وليس هو إلا إمكان الحيض أي الوصول إلى حدّ من النضوج الجنسي يكون حصول الحيض لها أمراً ممكناً ، وهذا متحقّق في المرأة إذا بلغت التاسعة . هذا مضافاً إلى أنّ المدار لو كان على الحيض دون السن لكان المناسب التعبير عن ذلك بعبارة أخرى : مثل « والجارية إذا حاضت فكذاك » أو نحوه أو يقول « وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذاك إذا حاضت » فإنّه التعبير المناسب لذلك ، وأما التعبير المذكور في الرواية فهو ليس تعبيراً عرفياً عن ذلك ، بل يفهم منه دخالة السنّ المذكور في البلوغ كما بيّناه .

وعليه ، فالاستدلال على القول المشهور بالموثقة تامّ حتى بلحاظ الاعتراض الثاني ، مع أنّ تمامية الاعتراض الثاني لا تضرّنا في قبّال من يدّعي أنّ المدار على الحيض ، فلاحظ .

وأما سند الرواية فالظاهر اعتباره بكلّا طريقيها أي طريق الشيخ في التهذيب وطريق الكليني^(١٦) ، وإن كان فيهما آدم بيّاع اللؤلؤ ؛ لأنّ الظاهر أنّه آدم بن المتوكّل الثقة ، فلاحظ .

٢- مرسلة الصدوق : قال : وقال أبو عبد الله ﷺ « إذا بلغت الجارية تسع سنين دفع

إليها مالها ، وجاز أمرها في مالها وأقيمت الحدود التامة لها وعليها» (١٧) .

والاستدلال بها واضح باعتبار ما تقدّم في المقدّمة من أنّ البلوغ له معنى واحد بالنسبة إلى كلّ الآثار المترتبة عليه ، وأنّه لا يختلف باختلافها ، فإذا ثبت ترتّب بعض هذه الآثار على بلوغ الجارية سنّ التاسعة - كما في هذه المرسلّة - كفى ذلك في ترتيب بقية الآثار .

نعم ، الرواية تواجه نفس الاعتراض الثاني المتقدّم في الموثقة السابقة ، وهو ظهورها في كفاية الدخول في التاسعة وعدم اشتراط إكمالها ، وقد تقدّم جوابه .

وأما من حيث السند فالظاهر عدم تماميتها ؛ للإرسال . نعم ، بناءً على ما ذهب إليه بعض الأعلام من اعتبار مراسيل الصدوق إذا أرسل بعنوان « قال الصادق عليه السلام » أو قال أبو عبدالله عليه السلام « دون ما إذا كان بعنوان « روي عن الصادق عليه السلام » مثلاً » يتم الاستدلال بالرواية .

٣- رواية يزيد الكناسي : عن أبي جعفر عليه السلام قال : « الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوّجت وأقيمت عليها الحدود التامة عليها ولها ... » (١٨) .

وحالها حال الرواية السابقة في الاستدلال وورود الاعتراض الثاني وجوابه . وأما من حيث السند فلا توجد فيها خدشة إلّا من جهة الراوي المباشر (يزيد الكناسي) حيث إنّه لم يوثق بهذا العنوان وإن كان المظنون قوياً أنّه القمّاط الثقة ، راجع الملحق رقم [١] .

٤- رواية حمران - حسب ما في الكافي ، أو رواية حمزة بن حمران - حسب ما في مستطرفات السرائر ، حيث إنّه جعل الراوي المباشر عن الإمام عليه السلام هو حمزة بن حمران (١٩) ، قال : « إنّ الجارية ليست مثل الغلام ، إنّ الجارية إذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها بها » (٢٠) .

وهي ساقطة سنداً على كلا الطريقتين ؛ لوجود عبدالعزيز العبدى في كليهما ، وقد نصّ على ضعفه النجاشي في ترجمته ، نعم في بعض نسخ السرائر ذكر عبدالعزيز القندي بدل العبدى ، وهو مجهول ليس له ذكر في كتب الرجال . كما أنّ حمزة بن حمران الواقع في كلا

الطريقين أيضاً ليس له توثيق خاص في كتب الرجال المعروفة . نعم روى عنه بعض المشايخ الثلاثة الذين لا يروون إلّا عن ثقة ، فإذا قبلنا هذه الكبرى أمكن الاعتماد عليه وإلا فلا .

وأما الدلالة فيدعى ظهور الرواية في أنّ بلوغ الجارية - الذي أشارت إليه الرواية بلوازمه وآثاره مثل ذهاب البتة . . إلخ - يتحقّق بإكمالها التسع ، وأما الزواج والدخول بها فهي أمور تترتّب على البلوغ كذهاب البتة ونحوه ، كما أُشير إلى ذلك في الرواية الثالثة المتقدمة وغيرها ، لا أنّ البلوغ يتحقّق بها كالسن ، وسيأتي مزيد تحقيق في دلالة هذه الرواية .

٥- رواية سليمان بن حفص المروزي : عن الرجل عليه السلام قال : « إذا تمّ للغلام ثمان سنين فجاز أمره وقد وجبت عليه الفرائض والحدود ، وإذا تمّ للجارية تسع سنين فكذلك » ^(٢١) ، وهي دالة على أنّ المرأة إذا أكملت تسع سنين جاز أمرها وأقيمت عليها الحدود ووجبت عليها الفرائض ، وهي لوازم واضحة للبلوغ الشرعي ، فيتحقّق بإكمال التسع .

نعم ، الرواية تدلّ على تحديد بلوغ الرجل بإكمال ثمان سنين ، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد ؛ ولذا حملها الشيخ الطوسي على الصبي الذي يتكرّر منه الفعل حيث يمكن إقامة الحدود عليه ، ولا يخفى أنّ هذا وحده لا يدفع الإشكال عن الرواية ؛ لأنّها تصرّح بجواز أمره ونفوذه الذي يعني صحّة تصرفاته ، وهذا أيضاً لم يلتزم به أحد على الظاهر .

والصحيح في دفع الإشكال هو الالتزام بالتبعّض في الحجّة كما تقدّم الإشارة إليه ، فالفقرة المتعلّقة بالمرأة حجة وإن سقطت الفقرة المتعلّقة بالرجل عن الحجّة لسبب أو لآخر . نعم ، هي ضعيفة السند بسليمان بن حفص المروزي الذي لم يوثق في كتاب الرجال .

الطائفة الثالثة : ما دلّ على جواز الدخول بالمرأة إذا أكملت تسع سنين وعدم جواز الدخول بها قبل ذلك ، وهي عدّة روايات :

١ - صحيحة الحلبي : عن أبي عبد الله عليه السلام قال « إذا تزوّج الرجل الجارية وهي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين » ^(٢٢) ، ويمكن الاستدلال بها من جهتين :

أولاً: ظهور الرواية في خروج المرأة عن حالة الصبا والصغر إذا أكملت تسع سنين ، وهذا يستفاد من قوله ﷺ « وهي صغيرة » وقوله : « حتى يأتي لها تسع سنين » فإنّ المستفاد منه أنّ المرأة بإكمال التسع تكون كبيرة وبالغة ، بخلافه قبلها فإنّها صغيرة .

ثانياً: ظهورها في جواز الدخول بعد إكمالها التسع وعدم الجواز قبل ذلك المستفاد من قوله ﷺ « فلا يدخل بها حتى يأتي . . . » مع وضوح أنّ الدخول بالمرأة لا يكون إلّا بعد بلوغها أي نضوجها جنسياً بحيث تصبح قابلة لذلك ، وهذا هو معنى البلوغ ، فالمستفاد من هذه الفقرة تحقّق بلوغ المرأة ونضوجها الجنسي بحيث تكون قابلة للدخول بها وما يترتب على ذلك من الحمل وغيره بإكمالها التسع .

قال المقدّس الأردبيلي في مجمع الفائدة : « وأمّا السنّ فالأخبار عليه كثيرة في النكاح حيث جوز الدخول بعد التسع دون قبله ، وهو مشعر بالبلوغ بعده ، لثبوت تحريم الدخول قبله عندهم - كأنّه - بالإجماع » (٢٣) .

ثمّ إنّّه لا يحتمل التفريق بين الدخول بها وبين التكليف بالالتزام بثبوت الأوّل بإكمالها التسع وعدم ثبوت الثاني ؛ وذلك لأنّ الدخول وما يترتب عليه من الحمل والولادة إذا كان ثابتاً بإكمالها التسع كان معنى ذلك تحقّق البلوغ ووصولها إلى سنّ التكليف . نعم قد يحتمل العكس بأن تثبت عليها التكليف في سنّ معيّنة مع عدم جواز الدخول بها فيه وإن كان على خلاف الإجماع المتقدّم إليه الإشارة في المقدّمة .

٢ - صحيحة زرارة : عن أبي جعفر ﷺ قال : « لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين » (٢٤) .

وهي مثل الرواية السابقة في كيفية الاستدلال . نعم التردد فيها بين التسع والعشر لا بدّ من توجيهه - بعد عدم معقولية التردد في الحدّ الشرعي من قبل الإمام ﷺ - أمّا بحمل الحدّ الثاني فيها على الأفضلية والرجحان أي أفضلية عدم الدخول بالجارية في التسع ، أو بحملها على اختلاف النساء في التضرّر بالجماع قبل العشر وعدمه ، كما أشار إليه المجلسي

في مرآة العقول (٢٥) .

نعم ، افتراض التردد من نفس الراوي يمنع من الاستدلال بالرواية على قول المشهور ؛ لاحتمال أن ما قاله الإمام عليه السلام هو العشر لا التسع إلا أنه افتراض لا قرينة عليه ، بل يبطله تصريح زرارة نفسه بأنه سمع هذا التردد من الإمام عليه السلام كما رواه الصدوق رحمته الله في الخصال بسند صحيح (٢٦) .

ثم إنَّ سند الرواية تامٌّ ؛ إذ لا خدشة فيه إلا من جهة موسى بن بكر حيث لم يوثق صريحاً إلا أنَّ الظاهر وثاقته ؛ لرواية بعض المشايخ الثلاثة عنه كصفوان كما في نفس الرواية وغيره ، بل شهادة صفوان بأنَّ كتاب موسى بن بكر ممَّا لا يختلف فيه أصحابنا ، كما نقله الكليني عنه بسند صحيح في الكافي (٢٧) .

٣- رواية أبي بصير : « إذا تزوّج الرجل الجارية وهي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين » (٢٨) .

وهي تشبه الرواية السابقة تماماً إلا أنَّها ضعيفة السند بسهل بن زياد .

٤- رواية السجستاني : قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لمولى له : « انطلق فقل للقاضي قال رسول الله ﷺ : حد المرأة أن يدخل بها على زوجها ابنة تسع سنين » (٢٩)

وهي تشبه الروايات السابقة مضموناً إلا أنَّها ضعيفة السند أيضاً .

الطائفة الرابعة : ما دلَّ على أنَّ المرأة المطلقة لا عدّة عليها إذا كانت دون التسع ؛ لأنّها لا تحيض في ذلك السنّ ، وهي عبارة عن عدّة روايات :

١- رواية عبدالرحمن بن الحجاج : « التي لم تحض ومثلها لا تحيض . قلت : ومتى تكون كذلك ؟ قال : ما لم تبلغ تسع سنين ، فإنّها لا تحيض ومثلها لا تحيض ... » (٣٠) .

وهي ظاهرة في أنَّ المرأة قبل بلوغها تسع سنين ليست قابلة لأن تحيض ، وأنّها متى ما بلغت التسع أمكن فيها ذلك ؛ ولذا إذا طلّقت قبل التسع لا تحتاج إلى عدّة ، وأمّا إذا طلّقت بعد

ذلك فحالها حال بقيّة النساء تحتاج إلى عدّة . وقد دلّت روايات كثيرة على أنّ الصبية التي لا تحيض مثلها لا عدّة عليها إلا أنّ هذه الرواية تميّز عنها في تحديد السنّ الذي يتحقّق فيه ذلك وهو التسع ، وهذا يجعلها ظاهرة في أنّ بلوغ المرأة التسع يحقّق حالة البلوغ والنضج الجنسي الخاصّ الذي يمكن معه أن تكون حاملاً إذا كانت مزوّجة ، فتحتاج إلى عدّة ، فلاحظ .

إلا أنّ الرواية تواجه مشكلة سنّية وحيدة ، وهي أنّ طريق الشيخ الطوسي إلى علي بن الحسن بن فضال الذي يبدأ به سند الرواية ضعيف بعلي بن محمّد بن الزبير الذي لم يوثق في كتب الرجال ، فراجع الملحق رقم [٢] .

٢- رواية ثانية لعبدالرحمن بن الحجاج: (٣١) وهي تشبه الرواية السابقة في المضمون والاستدلال وضعف السند إلا أنّ ضعف سند هذه باعتبار سهل بن زياد .

٣- رواية ابن بزيع : عن الرضا عليه السلام في حدّ الجارية الصغيرة السن الذي إذا لم تبلغه لم يكن على الرجل استبراؤها قال : « إذا لم تبلغ استبرأت بشهر . قلت : وإن كانت ابنة سبع سنين أو نحوها ممّا لا تحمل ؟ فقال : هي صغيرة ولا يضرك أن لا تستبرأها ، فقلت : ما بينها وبين تسع سنين ؟ فقال : نعم ، تسع سنين » (٣٢) وفيها دلالة على أنّ الجارية إذا كانت ابنة تسع سنين خرجت من الصغر وصارت كبيرة ويلزم استبراؤها .

إلا أنّها ضعيفة السند بجعفر بن نعيم بن شاذان حيث لم ينصّ على توثيقه ، نعم هو من مشايخ الصدوق ، وقد ترضى عنه في العلل (٣٣) فمن يبيّن على كفاية هذا المقدار لإثبات حسن الرجل على الأقلّ صحّت عنده الرواية ؛ إذ لا عيب إلا من جهته ، وأمّا محمّد بن شاذان الذي يروي عنه جعفر بن نعيم فيمكن إثبات حسنه بالتوقيع الشريف الذي رواه الصدوق في كمال الدين وإتمام النعمة والشيخ الطوسي في الغيبة وغيرهما حيث ورد فيه « وأمّا محمّد بن شاذان بن نعيم فإنّه رجل من شيعتنا أهل البيت » (٣٤) والظاهر صحّة سند التوقيع الشريف ، كما حقّق في محله .

الطائفة الخامسة : ما دلّ على ضمان من دخل بالمرأة قبل تسع سنين فأصابها عيب ،

وهي روايات كثيرة معظمها صحيح السند مثل :

١- صحيحة الحلبي التي يرويها الشيخ (٣٥) .

٢- صحيحته الأخرى التي يرويها الصدوق (٣٦) .

٣- صحيحة حمران (٣٧) .

٤- رواية طلحة بن زيد (٣٨) .

٥- رواية غياث بن إبراهيم (٣٩) .

وهي متّحدة المضمون تقريباً . والاستدلال بها يكون باعتبار ظهورها في أنّ المرأة قبل تسع سنين ليست محلاً قابلاً للوطء ، فإذا وطئت وحدث فيها عيب يثبت الضمان ؛ لمكان التعدي ، بخلاف ما إذا كان لها تسع سنين فإنّها تكون قابلة لذلك ، فإذا حدث فيها عيب فلا ضمان ؛ لعدم التعدي من قبل الواطئ ، وهذا ظاهر في أنّ بلوغ المرأة ووصولها إلى حدّ النضوج الجنسي وكونها قابلة للوطء يكون ببلوغها تسع سنين .

نعم ، هذه الروايات قد تختلف في أنّ المعتبر هل هو إكمال التسع أو يكفي بلوغ التسع ، فصحيحة الحلبي برواية الشيخ ظاهرة في اعتبار الإكمال وأنّ المناسبات على أن يكون للمرأة تسع سنين ، فالعيب بالوطء قبل ذلك موجب للضمان دونه بعد ذلك ، وهذا هو ظاهر قوله عليه السلام في الرواية « من وطئ امرأته قبل تسع سنين فأصابها عيب فهو ضامن » (٤٠) .

وكذا صحيحة حمران ؛ لقوله عليه السلام فيها « إن كان دخل بها حين دخل ولها تسع سنين فلا شيء عليه » . (٤١) .

وظاهرها أنّ الضمان ينتفي إذا كان لها تسع سنين ، ولا يكون لها تسع إلا إذا أكملت التاسعة ، كما لا يخفى .

نعم ، صحيحة الحلبي - برواية الصدوق - ذكر فيها عنوان بلوغ تسع سنين « أنّ من

دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع سنين فأصابها عيب فهو ضامن» (٤٢)، إلا أنه تقدّم سابقاً استظهار أن المراد ببلوغ التسع إكمالها ، فراجع .

- ٦- رواية بريد بن معاوية : عن أبي جعفر عليه السلام في رجل افتضّ جارية -يعنى امرأته - فأفضاها ، قال : « عليه الدية إن كان دخل بها قبل أن تبلغ تسع سنين ... » (٤٣) نعم هي ضعيفة السند بالحارث بن محمد بن النعمان حيث لم ينصّ على وثاقته ، فهو مجهول الحال .
- ٧- رواية إسحاق بن عمار : عن جعفر عليه السلام « أن علياً عليه السلام كان يقول : من وطئ امرأة من قبل أن يتمّ لها تسع سنين فاعنف ضمن » (٤٤) .

والظاهر أنها موثقة ؛ إذ لا خدشة فيها إلا من جهة الحسن بن موسى المشترك بين جماعة إلا أن الظاهر أنه الخشب الممدوح بقريظة رواية الصقار عنه حيث إنه يعرف بذلك كما في رجال الشيخ الطوسي ، وكذا روايته عن غياث بن كلوب ، بل صرح الشيخ بأنه الخشب في رواية أخرى تشبه ما نحن فيه من حيث السند (راجع التهذيب ج ١٠ ص ٢٣٤ ح ٥٧) . نعم ، في التهذيب المطبوع (ط . النجف) ذكر الحسين بن موسى بدل الحسن إلا أنه اشتباه على الظاهر ، كما يستفاد من أسانيد مشابهة ذكرها الشيخ الطوسي نفسه (٤٥) .

وهناك روايات أخرى متفرقة تدلّ على قول المشهور لا بدّ من استعراضها :

- ١- مرسله يعقوب بن يزيد : عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إذا خطب الرجل المرأة فدخل بها قبل أن تبلغ تسع سنين ففرّق بينهما ولم تحلّ له أبداً » (٤٦) وهي ظاهرة في عدم جواز الدخول قبل التسع وأنه ينشر الحرمة الأبدية ، فإذا ضمّمنا إلى ذلك ما تقدّم من الاتفاق على تحريم الدخول قبل البلوغ ثبت المطلوب . نعم ، الرواية ضعيفة السند بالإرسال ويسهل بن زياد .

- ٢- رواية محمد بن هاشم : عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : « إذا تزوّجت البكر بنت تسع سنين فليست مخدوعة » (٤٧) وفيها ظهور في أن المرأة تملك أمرها وتقبل تصرفاتها إذا كانت بنت تسع سنين بخلاف ما إذا لم تكن كذلك .

نعم ، الرواية ضعيفة السند بمحمد بن هاشم ونصر والحسن بن يوسف حيث لم تثبت وثاقتهم .

٣- رواية يزيد الكناسي : وهي طويلة مروية في التهذيب قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : « متى يجوز للأب أن يزوّج ابنته ولا يستأمرها ؟ قال : إذا جازت تسع سنين ، فإن زوّجها قبل بلوغ التسع سنين كان الخيار لها إذا بلغت تسع سنين . . . الرواية » ^(٤٨) ، والاستدلال بها يكون باعتبار ظهورها في أنّ إكمال التسع هو الفاصل بين كون البنت صغيرة وكونها كبيرة ، وأنّ رضاها وسخطها لا يكون له أي اعتبار حتى تستكمل تسع سنين ، بل صرّحت في موضعين بترتب آثار البلوغ على إكمالها التسع وإن لم تبلغ مبلغ النساء ، أي وإن لم تحض ، لاحظ قوله عليه السلام : « وإذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والتأبّي وجاز عليها بعد ذلك وإن لم تكن أدركت مدرك النساء » وكذا قول السائل « قلت أفنتقام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال وإنّما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض ؟ قال : نعم إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتّم ودفع إليها مالها وأقيمت عليها الحدود التامة عليها ولها » ثم إنّ قوله عليه السلام : « إذا دخلت على زوجها » ليس قيداً في ذهاب اليتّم ووصولها إلى حدّ البلوغ ، بل هو من لوازم إكمالها تسع سنين على ما تقدّم ، والمراد به تزويجها ، وإنّما ذكر في جواب الإمام عليه السلام : لأنّه المفروض في سؤال السائل حيث قال : « فإن زوّجها أبوها ولم تبلغ تسع سنين » .

وأما سند الرواية فليس فيه أي خدشة إلّا من جهة يزيد الكُناسي ، وإن كان المظنون قوياً إنّه القمّاط الثقة ، كما ذهب إلى ذلك كثير من الأعلام على ما سيأتي في الملحق الأول .

٤- مرسلة ابن أبي عمير : عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قلت : الجارية ابنة كم لا تُستصبي ؟ ابنة ستّ أو سبع ؟ فقال : لا ابنة تسع لا تستصبي وأجمعوا كلّهم على أنّ ابنة تسع لا تستصبي إلّا أن يكون في عقلها ضعف وإلّا فهي إذا بلغت تسعاً فقد بلغت » ^(٤٩) . وهي صريحة في المطلوب ، لدالتها على أنّ المرأة إذا كانت ابنة تسع سنين لا تعدّ صبية بل بالغة ، بل فيها تصريح بأنّ ذلك أمر متفق عليه ولا خلاف فيه .

وأما السند فهو تامّ لما ثبت في محله من أنّ ابن أبي عمير لا يرسل ولا يروي إلا عن ثقة .

٥- رواية محمد بن مسلم قال : سألته عن الجارية يتمتع منها الرجل ؟ « قال : نعم إلا أن تكون صبية تخدم ، قال : قلت : أصلحك الله وكم الحد الذي إذا بلغت لم تخدم ؟ قال : بنت عشر سنين » (٥٠) .

وهي أيضاً صريحة في أنّ المرأة إذا كانت بنت عشر سنين لا تعدّ صبية وتكون مالكة لأمرها ، فلا تعتبر مخدوعة إذا تمتّع بها الرجل . نعم ، المذكور فيها عشر سنين ، ولعلّ المراد بها الدخول في العاشرة كما نبّه عليه في الوسائل وغيرها ، فتتحد مع الروايات السابقة .
وأما السند فالرواية مروية بطريقتين :

الأول : للصدوق رواها بسنده عن محمد بن يحيى الخثعمي عن محمد بن مسلم ، وكلّ منهما ثقة إلا أنّ طريق الصدوق إلى الخثعمي فيه زكريا المؤمن ، ولم ينصّ على توثيقه . نعم ، روى عنه محمد بن عيسى بن عبيد كثيراً وموسى بن القاسم وغيرهما ، وعدّه ابن النديم في الفهرست من فقهاء الشيعة (٥١) .

الثاني : للشيخ الطوسي بسنده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن إبراهيم بن محمد الأشعري عن إبراهيم بن محرز الخثعمي عن محمد بن مسلم ، والسند تامّ إلا من جهة إبراهيم الخثعمي فإنّه لم يوثق .

٦- رواية عليّ بن الفضل أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام ما حدّ البلوغ ؟ « قال : ما أوجب على المؤمنين الحدود » (٥٢) وهي تدلّ على المقصود بضميمة ما تقدّم من أنّ المرأة إذا كان لها تسع أقيمت عليها الحدود .

إلا أنّ الرواية ضعيفة السند بعليّ بن الفضل (الواسطي) حيث لم يرد فيه توثيق . وإن وصفه الصدوق بأنّه صاحب الرضا عليه السلام .

تلخيص :

ثم إنه قد تبين مما تقدم أن الروايات الدالة على القول المشهور كثيرة جداً ، فإن ما عثرنا عليه يتجاوز الستة والعشرين رواية ، ولعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك كما هو المتوقع ، والصحيح سنداً من هذه الروايات يبلغ عشرة ، وهناك روايتان المظنون قوياً أنهما صحيحتان ، وهما روايتا الكُناسي .

هذا كله حسب المباني الرجالية التي نؤمن بها ، وإلا فقد يصل عدد الروايات الصحيحة إلى أزيد من ذلك ، كما يظهر من خلال المناقشات السندية المتقدمة .

ويظهر من ذلك أن القول بتحقيق البلوغ بالتسع ليس قولاً مشهوراً بين الفقهاء فحسب ، بل هو مشهور على مستوى الروايات والأحاديث الشريفة الواصلة إلينا عن أئمة أهل البيت عليه السلام .

الروايات المعارضة:

وأما الروايات التي يدعى أنها معارضة لما تقدم فهي عدة روايات :

١- رواية الحسن بن راشد : عن العسكري عليه السلام قال : « إذا بلغ الغلام ثمانين سنين فجازز أمره في ماله وقد وجب عليه الفرائض والحدود ، وإذا تم للجارية سبع سنين فكذلك » (٥٣) .

وهذه الرواية ضعيفة السند من جهتين :

الأولى : أن طريق الشيخ الطوسي إلى علي بن الحسن بن فضال - المصدر به السند - ضعيف بعلي بن محمد بن الزبير (٥٤) .

الثانية : جهالة حال العبد في الواقع في السند .

وعليه ، فلا تصلح للمعارضة ، مضافاً إلى إعراض الأصحاب عنها حيث لم يعمل بمضمونها أحد على الظاهر ، هذا مع أنها لا تنفع القائل بأن البلوغ يتحقق بالحيض ، فلاحظ .

٢- رواية أبي بصير : عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : « على الصبي إذا احتلم الصيام ، وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار ... » (٥٥) حيث يدعى أنها تدل على أن الصوم إنما يجب على المرأة إذا حاضت ، وأما قبله فلا يجب ، وحينئذ يمكن تعميم الحكم بالنسبة إلى بقية التكاليف ؛ لما تقدّم من الإجماع على عدم الفرق بين التكاليف بلحاظ سنّ البلوغ .

ويرد على ذلك :

أولاً: أن الرواية ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة البطائني المنصوص على ضعفه ، كما أن هناك كلاماً في القاسم بن محمد .

وثانياً: أن دلالة الفقرة أساساً على عدم الوجوب قبل الاحتلام ليس واضحاً ؛ لأن غاية ما يستفاد منها دخالة الاحتلام في وجوب الصيام وترتب الحكم عليه ، وهذا مسلّم من الجميع ، وأما انتفاء هذا الحكم عند عدم الاحتلام فلا دلالة للرواية عليه . نعم ، تدل على السلب الجزئي فراراً من محذور لغوية القيد ، فيكون مدلولها انتفاء الحكم عند انتفاء الاحتلام في الجملة كما في حالة انتفاء بقية العلامات أيضاً وبنحو السالبة الجزئية ، ومن الواضح أن هذا لا ينافي وجوب الصيام عليها ببلوغها التسع ، كما لا يخفى .

٣- موثقة عمّار : عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة ؟ قال : « إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة ، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم ، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم » (٥٦) .

وهذه هي الرواية الوحيدة الصحيحة سنداً من الروايات المعارضة ، ومع ذلك فلا يمكن الاعتماد عليها ؛ لسقوطها عن الحجّة لأمرين :

الأول: إعراض المشهور عنها ، وهذا واضح بعد الالتفات إلى وجود هذه الرواية في كتب الأصحاب والتفات المشهور إليها ، وعدم عملهم بمضمونها .

الثاني : حصول الاطمئنان بعدم مطابقة هذه الرواية للحكم الواقعي ؛ وذلك لأن ما دلّ

على تحقّق البلوغ بالتسع كثير جداً يصل إلى حدّ الاستفاضة ، بل إلى ما هو أزيد من ذلك ، وهذا يوجب حصول الاطمئنان العادي بصدق واحد منها على الأقلّ ، وبذلك تسقط الموثقة عن الحجّة ؛ إذ يحصل الاطمئنان حينئذٍ بعدم صحتها .

ثمّ لو فرض تحقّق التعارض فالترجيح للأخبار المتقدّمة ؛ باعتبار أنّها مشهورة ومعارضها شاذّ نادر ، كما عرفت .

٤- مرسلة الصدوق : « وفي خبر آخر : على الصبي إذا احتلم الصيام ، وعلى المرأة إذا حاضت الصيام » . وهي ساقطة سنداً ؛ للإرسال حتى عند من يؤمن بأنّ مراسيل الصدوق إذا كانت بعنوان « قال الصادق عليه السلام » مثلاً حجّة ؛ لأنّ مرسلتنا ليست من هذا القبيل ، فلاحظ .

نهاية المطاف:

لقد اتضح للمطالع بشكل واضح رجحان القول المشهور بأنّ بلوغ المرأة بالتسع ، ولم تقو الأدلّة المعارضة على مقاومة أدلّة المشهور .

ولكن قد يدّعى أنّ ذلك وإن صحّ على صعيد الاستدلال لكن على مستوى الواقع يصعب الالتزام به ؛ لكون البنت في سنّ التاسعة لا تقوى على أداء التكاليف كالصوم الذي يعتبر حرجياً عليها عادة .

والجواب - وإن كان ذلك خروج عن دائرة البحث العلمي - أنّ هذه الدعوى عهدتها على مدّعيها ، بل إنّ المشاهد خارجاً على العكس تماماً ، ولو فرض في بعض الحالات حصول الحرج فلاريب في شمول قاعدة « لا حرج » له ، كسائر الأحكام الشرعية التي ترتفع بالحرج والضرر ونحوهما .

ملاحظات حول المقال المنشور:

١ - قد عرفت من خلال البحث أنّ كل الأدلّة المرتبطة بالمسألة تدلّ على القول المشهور ، وأنّه لا دليل أصلاً على الرأي الذي ذهب إليه صاحب المقال في خصوص الصوم ؛ لأنّ دليله منحصر في رواية أبي بصير ومرسلة الصدوق ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ضعف

كلّ منهما سنداً ، فراجع .

ومنه يظهر أنّ قوله في المقال المنشور « هذا ما صحّ لدينا من الأحاديث المأثورة عن آل البيت (عليه السلام) » غريب جداً ، والأغرب منه قوله بعد ذلك « ولم يأت عنهم ما يدلّ على وجوب الصوم على الجارية بمجرد إكمالها التسع سنين » فإنّ العكس تماماً هو الصحيح .

٢- قد عرفت أنّ رواية أبي بصير ضعيفة السند بالبطائني وأنّ هناك كلاماً في القاسم ابن محمّد ، ومع ذلك قال صاحب المقال « روى شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في جامع الحديث الكبير - التهذيب - وكذا في الاستبصار بإسناده الصحيح عن أبي بصير ... » .

٣- أنّ الرواية التي نقلها عن الصدوق في الفقيه ليست موجودة بعنوان (قال الصادق (عليه السلام)) كما ذكر ، بل بعنوان « وفي خبر آخر » ، وطبعاً هناك فرق كبير بينهما ، فالرواية بالعنوان الموجود في الفقيه مرسلة ساقطة سنداً عند الكلّ ، بخلافها بالعنوان الذي ذكره حيث ذهب بعضهم إلى صحّتها سنداً ، راجع .

٤- أنّ ما ذكره عن الشيخ الصدوق : من أنّ ما يفتي به في المقنع مأخوذ من النصوص الواردة عن أئمة أهل البيت : وأنّ ما يرويه في الفقيه ممّا يعتمد عليه ويحكم بصحّته ... إلى آخر ما ذكره ، كأنّه يقصد به الإيحاء للقارئ بصحّة الروايات المذكورة في هذين الكتابين ، مع أنّ عدم صحّة الاعتماد على رواية لمجرّد أنّها مدوّنة في هذين الكتابين أو غيرهما أصبح من الأمور الواضحة جداً ، مع أنّه لا وجه لتخصيص هذه الروايات بذلك ، حيث أنّ الروايات الدالة على القول المشهور أيضاً مدوّنة في الكتب المعروفة التي يعتمد عليها أصحابها .

٥- أنّ رواية أبي بصير ذكر فيها الخمار مع الصيام فكان عليه أن يلتزم بعدم وجوب القناع على المرأة حتى تحيض وإن بلغت الثالثة عشر أو أكثر ، فهل يلتزم بذلك صاحب المقال ؟ !

٦- قال في جملة كلامه « ولا حجّية في شهرة فتوائية غير مدعومة بنصّ صحيح

صريح ... » يلاحظ عليه:

أولاً: أنَّ الشهرة في المقام تدعمها النصوص المستفيضة التي عرفت سابقاً وعرفت صحة عدد كبير منها وصراحتها في تعيين سن البلوغ للمرأة بإكمال التسع .

وثانياً: أنَّ الشهرة الفتوائية إذا لم تكن حجة فلا يكفي في حجيتها أن تكون مدعمة بنص صحيح ، فإنَّ الحجة هو النص دونها .

٧- يلاحظ أنَّ المقال تناول هذا الموضوع المهم باختصار مخلّ حتى أنَّ مجموع البحث لا يتجاوز الصفحتين مع ما فيه من الإيرادات كما عرفت ، ومع إهمال كثير من جوانب المسألة والأدلة التي ترتبط بها بشكل أو بآخر . وواضح أنَّ البحوث العلمية التخصصية لا تكتب بهذه الطريقة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الملحق رقم [١]

إنَّ يزيد الكناسي لم يوثَّق بها العنوان ، نعم ذكر النجاشي (يزيد أبو خالد القمَّاط) ونصَّ على توثيقه ، وقد ذهب بعض المحققين مثل السيّد بحر العلوم^(٥٧) إلى اتّحادهما وأنَّ الكناسي هو نفس القمَّاط الثقة ، ومال إليه السيّد الخوئي^(٥٨) في المعجم . وأُستدل على الاتّحاد باتّحاد الاسم والكنية ؛ لأنَّ كلّاً منهما يُكنى أبا خالد ، وبأنَّ الشيخ في رجاله ذكر (الكناسي) ولم يذكر (القمَّاط)^(٥٩) والنجاشي عكس فذكر (القمَّاط) دون (الكناسي) ، فلو كانا متعدّدين لذكرهما كلّ من الشيخ والنجاشي أو أحدهما على الأقلّ ، خصوصاً وإنَّ (القمَّاط) صاحب كتاب ، كما ذكره النجاشي .

ويؤيّد ذلك أيضاً أنَّ (الكناسي) نسبة إلى الكُناسة (بالضمّ) وهي محلّة من محلات الكوفة ، كما ذكره في معجم البلدان^(٦٠) ، والقمَّاط كوفي كما ذكر النجاشي ، فكأنّه شخص واحد يسكن محلّة الكُناسة من الكوفة فتارةً ينسب إلى محلّته وأخرى إلى مدينته .

ويؤيّد الاتّحاد أيضاً اقتصار العلّامة في الخلاصة وابن داود في رجاله على ذكر القمَّاط فقط في القسم الأوّل المخصوص بالثقات والمعتمدين ، مع أنّه على التّعّد لا وجه لترك ذكر الكناسي مع أنَّ رواياته ليست قليلة .

إلّا أنّه بالرغم من ذلك توجد قرائن معاكسة تدلّ على التعدد :

منها : اختلاف الطبقة حيث أنَّ (الكناسي) من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام كما نصّ على ذلك الشيخ الطوسي في رجاله ، وقد روى عنه عليه السلام روايات كثيرة - ذكرت في كتب الحديث - في حين أنَّ (القمَّاط) من أصحاب الصادق عليه السلام كما ذكره البرقي والنجاشي .

ومنها : أنَّ البرقي ذكر كلّاً من العنوانين في أصحاب الصادق عليه السلام ، وكذا الشيخ في

رجاله ، فإنه ذكر الكناسي في أصحاب الصادق عليه السلام في باب الباء (يزيد أبو خالد الكناسي) وفي باب الباء (بريد الكناسي) وذكر القمّاط في أصحابه في باب الكاف (كنكر) وفي باب الكنى (أبو خالد القمّاط) .

وقد يجاب عن هذه القرائن بأنّ صيرورة الراوي الواحد من أصحاب أكثر من إمام واحد أمر شائع جداً ، فيمكن افتراض الاتحاد مع كونه من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليه السلام ، نعم يبقى أنّ النجاشي والبرقي - بل حتى الشيخ في رجاله في باب الكاف (كنكر) وفي باب الكنى - ذكروا القمّاط في أصحاب الصادق عليه السلام ولم يشيروا إلى أنّه من أصحاب الباقر عليه السلام ، مع أنّه لو كان نفس الكناسي لكان المناسب الإشارة إلى ذلك ؛ لأنّ الكناسي من أصحاب الباقر عليه السلام بلا إشكال كما عرفت .

ويمكن التغلّب على ذلك بأنّ الملاحظ - بعد مراجعة الروايات التي يرويها هذا الرجل - أنّه بعنوان القمّاط يروي عن الصادق عليه السلام فقط ، وأمّا بعنوان الكناسي فهو يروي عنه وعن الإمام الباقر عليه السلام أيضاً ، وهذا يمكن أن يفسّر لنا لماذا اقتصر الرجاليون على عدّ القمّاط من أصحاب الصادق عليه السلام فقط ، فكأنّ من يترجم القمّاط يلاحظ الروايات التي يرويها بهذا العنوان ، فإذا وجد أنّه يروي عن الصادق عليه السلام فقط ذكره من أصحابه ، وهكذا الحال في الكناسي ، وهذا لا ينافي الاتحاد ، فلاحظ .

ومنه يظهر أنّ قرائن الاتحاد أقوى من قرائن التعدّد إلّا أنّه مع ذلك لا يمكن الركون إليها ؛ لأنّها لا تفيد الوثوق والاطمئنان وإن كانت مفيدة للظنّ .

قد يدعى وثاقة الكناسي حتى مع فرض التعدّد استناداً إلى ما ذكره العلامة في الإيضاح نقلاً عن السيّد محمّد بن معد الموسوي عن الدارقطني من محدّثي العامة أنّ يزيد الكناسي شيخ من شيوخ الشيعة روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام ^(٦١) .

ولا يخفى عدم صحّة الاعتماد على ذلك لإثبات التوثيق أو الحسن خصوصاً وإنّ الدارقطني ضبطه بالباء الموحّدة (بريد) لا بالياء (يزيد) كما في الرواية ، وبريد الكناسي له روايات يرويها عن الإمام الباقر عليه السلام ، كما أنّ له ذكر في كتب الرجال وإن كان احتمال الاتحاد وارداً .

الملحق رقم [٢]

لقد وقد حاول بعض المحققين إثبات وثاقة عليّ بن محمد بن الزبير ، وسنشير إلى محاولتين في هذا المجال :-

الأولى: ما نقل عن المحقق الداماد من الاستدلال على وثاقته بقول النجاشي في ترجمة أحمد بن عبد الواحد: « وكان قد لقي أبا الحسن علي بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير وكان علواً في الوقت »^(٦٢) بدعوى أن الضمير المستتر في (كان) يعود إلى القرشي وأن معنى العبارة إنه كان في غاية الفضل والعلم والثقة والجلالة في وقته وأوانه .

إلا أنه توجد في العبارة احتمالات أخرى تجعلها غير ظاهرة فيما ذكر ، مثل ما نسب إلى بعضهم^(٦٣) من أن كلمة (علواً) بالغين المعجمة لا بالعين المهملة ، بمعنى إنه كان غالباً من الغلو ، ومثل ما استظهره بعض المحققين^(٦٤) من عود الضمير في (كان) إلى المترجم له أي أحمد بن عبد الواحد لا إلى القرشي وأن كلمة (علواً) وإن كانت بالعين المهملة إلا أن معنى العبارة هو كونه أعلى مشايخ الوقت سنداً ؛ لتقدم طبقته وإدراكه لابن الزبير الذي لم يدركه غيره من المشايخ ، إلى غير ذلك من الاحتمالات الكثيرة المذكورة في محلها .

وعلى كل حال ، فاستظهار التوثيق من هذه العبارة مشكل جداً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن النجاشي ذكر نفس هذه العبارة تقريباً في ترجمة (إسحاق بن الحسن بن بكران) مع طعنه فيه بأنه ضعيف في مذهبه وأنه لم يسمع منه ، كما نبّه على ذلك صاحب القاموس في ترجمة عليّ بن محمد بن الزبير ، فراجع^(٦٥) .

الثانية : تطبيق نظرية التعويض في المقام ؛ وذلك بأن يقال إن طريق الشيخ إلى ابن فضال وإن كان ضعيفاً إلا أنه يمكن التعويض عنه بالطريق الذي ذكره النجاشي إلى كتب ابن فضال ، وهو طريق صحيح ، فإنه مع فرض كون من يروي كل منهما عنه واحداً يحكم بصحة ما يرويه الشيخ الطوسي عن ذلك الكتاب ؛ إذ لا يحتمل أن يكون ما أخبر به استاذهما ومن

يرويان عنه للنجاشي مغايراً لما أخبر به للشيخ ، فإذا كان ما أخبر به واحداً وكان طريق النجاشي إليه صحيحاً حكم بصحة ما رواه الشيخ عن ذلك الكتاب لا محالة ، ويستكشف من تغاير الطريق أنَّ الكتاب الواحد روي بطريقتين ذكر الشيخ أحدهما وذكر النجاشي الآخر (٦٦) .

إلا أنَّ هذا الكلام على تقدير صحته يتوقف على أن يكون الطريق الذي نعوض به الطريق الضعيف طريقاً صحيحاً وأن يوجد فيه نفس الأستاذ الذي يروي عنه الشيخ ، وهذا غير متحقق في محل الكلام؛ وذلك لأنَّ النجاشي يذكر طريقين^(٦٧) إلى كتب ابن فضال ، أحدهما يشترك مع طريق الشيخ الطوسي في الشيخ الذي يروي عنه ، وهو ما يرويه عن أحمد بن عبد الواحد عن ابن الزبير عن علي بن الحسن بن فضال إلا أنَّ هذا الطريق ليس صحيحاً ؛ لأنَّه يواجه نفس الإشكال الذي واجهه طريق الشيخ الطوسي وهو عدم توثيق ابن الزبير ، فلا معنى للتعويض . والثاني طريق صحيح إلا أنَّه لا يشترك مع طريق الشيخ الطوسي في الشيخ الذي يروي عنه ، وهو ما رواه عن محمد بن جعفر عن أحمد بن محمد بن سعيد عن علي بن الحسن بن فضال ، فلا يمكن تطبيق نظرية التعويض في المقام ، فلاحظ . وعليه ، فالرواية ساقطة سنداً .

الهوامش :

- (١) السرائر ١: ٣٦٧، ط . جماعة المدرّسين - قم .
- (٢) جواهر الكلام ٢٦: ٣٩، راجع مفتاح الكرامة ٥: ٢٣٨ و الحقائق ١٣: ١٨١ وغيرهما من الكتب الفقهية للمزيد من الاطلاع.
- (٣) انظر المبسوط: ٢٦٦ .
- (٤) الوسيلة: ١٣٧ .
- (٥) راجع الجواهر ٢٦: ٣٨ .
- (٦) جواهر الكلام ٢٦: ٤١ .
- (٧) الخصال ٢: ٤٢١ . الوسائل ٢٠: ١٠٤، ب ٤٥ مقدمات النكاح، ح ١٠ .
- (٨) راجع مشايخ الثقات: ٤٢ وما بعدها .
- (٩) الوسائل ١٩: ٣٦٥ ب ٤٤ من الوصايا، ح ١٢ .
- (١٠) المسالك ١: ١٩٧ .
- (١١) مجمع البرهان ٩: ١٩١ .
- (١٢) مفردات الراغب: ٥٨ .
- (١٣) صحاح اللغة ٤: مادة (بلغ) .
- (١٤) يوسف: ٢٢ .
- (١٥) البقرة: ٢٣٣ .
- (١٦) التهذيب ٩: ١٨٤ ح ١٦ . الكافي ٧: ٦٨، ح ٦ .
- (١٧) الفقيه ٤: ٢٢١، ح ٥٥٢٢ .
- (١٨) الكافي ٧: ١٩٨، ح ٢ .
- (١٩) السرائر ٣: ٥٩٦، ط . جماعة المدرّسين - قم .
- (٢٠) الكافي ٧: ١٩٧، ح ١ .
- (٢١) الوسائل ٢٨: ٢٩٧ ب ٢٨ الحدود والتعزيرات، ح ١٣ .
- (٢٢) الكافي ٥: ٣٩٨، ح ٢ .

- (٢٣) مجمع الفائدة والبرهان ٩: ١٩٢ .
- (٢٤) الكافي ٥: ٣٩٨ ، ح ٣ .
- (٢٥) مرآة العقول ٢٠: ١٣٧ .
- (٢٦) الخصال ٢: ٤٢٠ ، ح ١٥ وقد نسب صاحب الوسائل الزيادة إلى الشيخ الطوسي مع إنها غير موجودة لافي التهذيب ولا في الاستبصار ، فراجع .
- (٢٧) الكافي ٧: ٩٧ ، ح ٣ .
- (٢٨) الكافي ٥: ٣٩٨ ، ح ٢ .
- (٢٩) الكافي ٥: ٣٩٨ ، ح ٤ .
- (٣٠) التهذيب ٧: ٤٦٩ ، ح ٨٩ .
- (٣١) الكافي ٦: ٨٥ ، ح ٤ .
- (٣٢) الوسائل ٢١: ٨٧ ، ب ٣ نكاح العبيد والإماء ، ح ١١ .
- (٣٣) علل الشرائع ١: ٨٦ ب ٥٦ ط . مؤسسة الأعلمي .
- (٣٤) الغيبة للشيخ الطوسي: ١٧٦ ، ط . النعمان .
- (٣٥ - ٣٩) الوسائل ٢٠: ١٠٣ ، ب ٤٥ كتاب النكاح - أبواب مقدّمات النكاح ، ح ٥ ، ٨ ، ٩ ، ٦ ، ٧ .
- (٤٠) الوسائل ٢٠: ١٠٣ ، ب ٤٥ مقدّمات النكاح ، ح ٥ .
- (٤١) الوسائل ٢٠: ١٠٣ ، ب ٤٥ مقدّمات النكاح ، ح ٩ .
- (٤٢) المصدر السابق : ح ٨ .
- (٤٣) الوسائل ٢٠: ٣٤ ، ب ٣٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، ح ٣ .
- (٤٤) التهذيب ١٠: ٢٣٤ ، ح ٥٧ .
- (٤٥) راجع التهذيب ١: ٢٢٦ ، ح ٢٣ .
- (٤٦) الوسائل ٢٠: ٤٩٤ ، ب ٣٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، ح ٢ .
- (٤٧) التهذيب ٧: ٤٦٨ ، ح ٨٣ .
- (٤٨) التهذيب ٧: ٣٨٢ ، ح ٢٠ .
- (٤٩) الكافي ٥: ٤٦٣ ، ح ٥ .
- (٥٠) الوسائل ٢١: ٣٦ ، ب ١٢ ، كتاب النكاح ، ح ٤ .
- (٥١) راجع القاموس ٤: ٤٧٦ .
- (٥٢) الوسائل ١: ٤ ، ب ٤ ، مقدّمات العبادات ، ح ٧ .
- (٥٣) الوسائل ١٩: ٢١٢ ، ب ١٥ الوقوف والصدقات ، ح ٤ .

- (٥٤) راجع الملحق رقم [٢] .
- (٥٥) التهذيب ٤: ٣٢٦ ، ح ٨٣ ، وقد نقلها الصدوق في المقنع مرسله .
- (٥٦) التهذيب ٢: ٣٨٠ ، ح ٥ .
- (٥٧) رجال السيد بحر العلوم ٤: ٥٧ .
- (٥٨) المعجم ٢٠: ١٠٣ .
- (٥٩) هذا ليس تاماً وإن ذكر في كلمات بعضهم؛ وذلك لأنَّ الشيخ ذكر القمَّاط في رجاله كما ذكر الكناسي - راجع رجال الشيخ الطوسي - باب الكاف : ٢٧٧ (كنكر) .
- (٦٠) معجم البلدان ٤: ٤٨١ .
- (٦١) إيضاح الاشتباه: ٣٢٠ .
- (٦٢) رجال النجاشي: ٨٧ رقم ٢١١ ، ط جماعة المدرِّسين .
- (٦٣) نسب إلى الكاظمي في كتابه تكملة الرجال .
- (٦٤) ذكره السيد بحر العلوم في رجاله ٢: ١٢ .
- (٦٥) القاموس ٧: ٥٥٢ .
- (٦٦) معجم رجال الحديث ١: ٨٢ ، ط الثالثة .
- (٦٧) رجال النجاشي: ٢٥٧ .

دروس في علم الفقه

على ضوء التراث الفقهي للإمام عليه السلام

□ إعداد الشيخ خالد الغفوري

- القسم الأول -

انطلاقاً من المباني العامة التي اعتمدتها مجلة فقه أهل البيت عليه السلام في خدمة الفقه الحنيف نقدم بين يدي المتابع هذا المقترح الذي يتضمّن مشروعاً علمياً لا تخفى عوائده وثمراته .. فهو في الوقت الذي يحقق تقدماً في طريق برمجة التراث الفقهي لعظمائنا عليهم السلام بصورة عامة .. يستهدف على الخصوص تسهيل عملية الاطلاع والاستفادة ممّا خلفه إمام الأمة عليه السلام من رصيد علمي قيّم يمتاز بالتحقيق والأصالة .. بحيث يمكن عرضه بين يدي طلبة علوم الشريعة - بل وحتى غيرهم - لينتهلوا من عذب نيميره ويرتشفوا من سلسبيله .. ويقفوا على جانب كبير من عظّمته .. فإنّ شخصية الإمام الراحل عليه السلام لم تبلغ في جانبها العلمي - وبالأسف - تلك الدرجة من الوضوح لدى كثير من أبناء الأمة .. كما هي عليه في الميدان السياسي والجهادي .. وهذا ما يدعو الى العمل لأداء شيء من الحق الذي له في أعناقنا .. وبيان فضائل وعناقب ذلك الطود الشامخ الذي منح وجودنا معنى آخر .. والذي لم نر منه إلا الخير والبركة .. وقد شرعنا بأحد تصانيفه النافعة .. وهو كتاب [المكاسب المحرمة] .. ووقع الاختيار على بحثه في مسألة القمار .. فحاولنا عرضه وتقديمه بصورة أخرى .. نسبته إلى صورة الأصل نسبة هي هي وهي غيرها .. وسنقدّم هذا النموذج المقترح بعد إيراد مقدّمة مختصرة حول ذات الكتاب .. وحول طبيعة هذا المشروع ..

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين من المعروف أنّ كتاب المكاسب للشيخ الأعظم رحمته الله هو الكتاب الأول في مجاله، وهو فقه المعاملات؛ ولما امتاز به هذا السفر الخالد من خصائص فذة من حيث الدقة والتحليل وتفوقه على من سبقه صار مداراً لأبحاث الأساطين من فقهاءنا منذ أكثر من قرن من الزمان، ولا زالوا يولونه عناية فائقة، فما أكثر ما كتب حوله من تعليقات وشروح وأبحاث قيّمة.

وكان من جملة ما كتب هو الكتاب الذي ألفه الامام الراحل رحمته الله؛ لذا فإنّ ترتيب المباحث في كتاب السيد الإمام رحمته الله قد جاء وفق الترتيب الذي اختاره الشيخ الأنصاري في مكاسبه، حيث إنّ الشيخ قد تناول المكاسب المحرّمة قبل الدخول في فقه المعاملات وأحكام العقود، وكان قد قسّم المكاسب المحرّمة إلى خمسة أنواع بلحاظ حيثية التحريم في كل نوع منها، وهي:

النوع الأوّل: الاكتساب بالأعيان النجسة.

النوع الثاني: ما يحرم التكسب به لتحريم ما يقصد به.

النوع الثالث: ما يحرم لكونه لا منفعة فيه محلّلة.

النوع الرابع: ما يحرم لكونه عملاً محرّماً في نفسه.

النوع الخامس: ما يحرم التكسّب به لكونه واجباً.

هذا، وقد طرح الشيخ الأنصاري ضمن البحث عدّة مسائل وفروع ومطالب أصلية واستطراذية.

أمّا دراسة [المكاسب المحرّمة] للإمام الخميني رحمته الله فقد استوعبت مجلّدين اثنين، وفق التبويب المذكور.

ثم إنّ طبيعة العمل الذي قمنا به هو عبارة عما يلي:

١ - فهرسة .

٢ - ترتيب .

٣ - تلخيص .

٤ - تعليق وتوضيح .

٥ - استخراج .

١-أمّا الفهرسة: فهي لم تكن بتلك الدرجة من الإجمال ولا بذلك المستوى من التفصيل بل جاءت بين بين ، ركّزنا فيها على المطالب الأساسية - حسب فهمنا - ولم ندرج المباحث المفصلة جداً أو الاستطاردية إلّا لنكات هامة فيها ، وبذلك يتضح التسلسل العام للبحث ، والمراحل التي يمرّ بها الاستدلال حتى يصل الى النتيجة النهائية دون أن يشعر القارئ بكلل أو ملل ، ودون أن يضيع في غضون الكرّ والفرّ، والحلّ والنقض .

٢-وأمّا الترتيب: فلم نبتعد فيها كثيراً عن الترتيب الأصلي حذراً من التشويش .

٣-وأمّا التلخيص: فهو مختصر حاولنا أن نحافظ فيه على أصل الفكرة ، ففي الغالب نعتمد العبارة الواردة في المتن وأحياناً نأتي بعبارة بديلة ، وقد نضيف أحياناً عناوين أو توضيحات ، لكنّها محدودة جداً .

٤-وأمّا الاستخراج: فهو لبعض الموارد التي نراها مهمّة للمراجع كآليات والروايات ، ولم نلتزم باستخراج جميع الموارد لكي لا يخرج البحث عن كونه تلخيصاً ، وقد بيّنا موارد الإحالات نحو: كما سيأتي ، أو لقد تقدّم .

٥-وأمّا التعليق: فنقصّد به إضافة بعض الهوامش من أجل دفع بعض الإبهامات ، وكذلك إضافة ملاحق أحياناً نتعرّض فيها الى آخر فتاوى الإمام عليه السلام لبيان أنّها فتاوى جديدة أو أنّها طبق مبادئه المطروحة في بحثه . وقد ارتأينا أن نقدّم أوّل بحث من المجلّد الثاني على أمل مواصلة عرض ما تبقى إن شاء الله تعالى ..

القمار (١)

تعريف القمار والميسر:

القمار -

عرفاً هو اللعب بآلات معينة بشرط الرهان، وليس هو مطلق ٦/٣ : ٢
المغالبة برهان.

ففي القاموس: قامره مقامرة وقماراً فقمره - كنصره - وتقمّره، راهنه
فغلبه (٢).

وفي المنجد: القمار - مصدر - كل لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من
المغلوب شيئاً سواء كان بالورق أو غيره (٣).

والميسر - ١٢/٣ : ٢

إما هو القمار، وإما - على ما يظهر من اللغويين، بل من بعض الأخبار -
أنه عبارة عن الجزور التي كانوا يتقامرون عليها، أو عبارة عن اللعب
بالقداح، وهو لعب العرب، وعلى هذا التفسير يكون الميسر أخص من
القمار (٤).

الحكم:

وهو حرام كتاباً وسنة وإجماعاً. ٩/٢ : ٢

وهنا أربع صور للعب، يختلف الحكم تبعاً لها، وهي كما يلي: -

الصورة الأولى - اللعب بالآلات المعدة للقمار مع رهان: ٩/٢ : ٢

وهذه هي الصورة المتيقنة من عنوان القمار والميسر في الكتاب
والسنة ومعقد الإجماع، ولا فرق بين أنواعه من النرد والشطرنج
وغيرهما.

١٣/٣:٢

الصورة الثانية - اللعب بالآلات المعدة للقمار بلارهان :

ولا يبعد عدم صدق عنواني القمار والميسر عليه ، كما تشهد به كلمات

٦/٤:٢

كثير من اللغويين ؛ لأخذهم قيد الرهان ، فلا يمكن إثبات حرمة هذه الصورة وتاليتها بالمطلقات ، وكذا بما دلّ على حرمة الميسر كآلية الكريمة : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^(٥).

الاستدلال على الحرمة :

١٠/٥:٢

[١] إنّه يمكن استفادة الحرمة من الآية بناء على أنّ المراد بالميسر هو

نفس آلات القمار لا القمار - بالمعنى المصدري - بقرينة كون المراد بالثلاثة الآخر (الخمير والأنصاب والأزلام) الذوات ، وبقرينة حمل الرجس عليها ، وهو يناسب الذوات لا الأفعال ، سواء أريد به النجس المعهود - كما ادّعى الإجماع عليه الشيخ^(٦) - أم أريد به الخبيث فإنّه أيضاً يناسب الذوات .

١٧/٥:٢

وتشهد له جملة من الروايات ، الواردة في بيان المراد بالميسر في الآية .

١٥/٦:٢

والأمر بالاجتناب مطلق شامل لما إذا كان اللعب برهان أو بدون رهان ، سيّما مع التعبير بأنّه رجس من عمل الشيطان .

إشكال ورد :

١٢/٨:٢

ثمّ إنّه قد يقال ما ذكر - من استفادة الحرمة من الآية - قد ينافي الآية التي بعدها «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»^(٧) ؛ بتوهم أنّ ما يوجب البغضاء والعداوة القمار برهن ، لا مطلق اللعب بالآلات للترفيه .

ولكن لا منافاة ؛ وذلك :

١ - إنّ التنافس في الغلبة على الخصم ليست بأقل من التنافس في

تحصيل الأموال .

٢ - إنَّ الوقوع فيهما ليس علّة للحكم .

٣ - ان مفاد الآية أنَّ الشيطان يريد أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء ، لا أنَّ السرَّ وقوعهما .

[٢] ويمكن الاستدلال على المطلوب بروايات :

٢/٩:٢

منها ، موثقة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنَّه سئل عن الشطرنج ولعبة شبيب - التي يقال لها لعبة الأمير - وعن لعبة الثلاث ، فقال : رأيتك إذا ميّز الله الحق والباطل مع أيّهما تكون ، قال : مع الباطل ، قال : فلا خير فيه» (٨) .
فإنَّ «لا خير فيه» وإن لم يدلّ لو خلّي ونفسه على التحريم ، لكن مقتضى إطلاق الشطرنج وغيره شمولها لما إذا كان اللعب برهان ، ولا شبهة في حرمة ، فيكون ذلك قرينة على أنَّ قوله «لا خير فيه» كناية عن حرمة الارتكاب واللعب .

ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين جعل الرهن وعدمه ، ولا خصوصية لما ذكر في الرواية ، فتدلّ على حرمة اللعب بكلّ آلة قمار .

١٢/١٢:٢

[٣] ويمكن الاستدلال أيضاً :

أ - بروايات واردة في الشطرنج :

نحو موثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام «قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اللعب بالشطرنج والنرد» (٩) .

ب - بضميمة ما دلّ على التسوية بينهما وبين غيرهما ، كما في صحيحة معمر بن خلّاد عن أبي الحسن عليه السلام «قال : النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة ، وكل ما قورم عليه فهو ميسر» (١٠) .

٣/١٤:٢

الصورة الثالثة - اللعب بغير الآلات المعدة للقمار برهان :

حكي عن جمع حرمة تكليفاً ، وعن بعض دعوى الإجماع أو عدم الخلاف فيه ، لكن الاعتداد بها لا يجوز بعد تراكم الأدلة واحتمال تشبّثهم بها .

٦/٣:٢

والظاهر عدم صدق عنواني القمار والميسر عليه.

وأما ما يمكن الاستدلال به فهو:

١٠/١٦:٢

١ - لا يبعد جواز الاستدلال بقوله تعالى: «لا تأكلوا أموالكم بينكم

بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض»^(١١) فإن فيها احتمالين:

أ - لا تصرفوا في الأموال الحاصلة بالباطل إلا ما حصل بتجارة عن

تراض.

ب - لا يجوز تحصيل المال بالأسباب الباطلة كالقمار والبخس

والسرقة ونحوها.

ويرجح الاحتمال الثاني بالروايات الواردة في تفسيرها، كصحيحة

زياد بن عيسى - لما سأله عن الآية - قال: «كانت قريش تقامر الرجل بأهله

وماله، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك»^(١٢) فإن الظاهر منها أن الله تعالى

نهاهم عن القمار بالمعنى المصدري - أي اللعب - لا عن التصرف في

الأموال.

٦/١٧:٢

ويؤيده استثناء التجارة عن تراض، فكأنه قال: لا يجوز تحصيل

الأموال بشيء من الأسباب الباطلة، لكن لا بد وأن يكون بنحو التجارة عن

تراض، فتدل الآية بإطلاقها على حرمة كل لعب يكون فيه رهن.

والإنصاف أن الاستدلال بالآية لا يخلو من وجه وإن كان لا يخلو من

مناقشة بدعوى استظهار احتمال الأول.

٤/١٩:٢

٢ - وأما الروايات فالعمدة في المقام روايات باب السبق والرماية:

كمرسلة الصدوق المروية في الفقيه قال: وقال الصادق عليه السلام: «إن الملائكة

لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل،

وقد سابق رسول الله ﷺ أسامة بن زيد وأجرى الخيل»^(١٣).

وهي من المرسلات التي يشكل طرحها للإرسال^(١٤).

وأما دلالتها على المطلوب؛ فلقوة ظهورها في الرهان، بمعنى السباق

واللعب برهن - لا بمعنى المال المرهون أو جعل الرهن - سيّما مع استشهاده بمسابقة رسول الله ﷺ اسامة بن زيد، بل هو دليل على أنّ المستثنى السباق برهن بالمذكورات، أي إنّ السباق الجائز هو ما كان في خفّ أو حافر أو ريش أو نصل، فيكشف عن أنّ المستثنى منه هو حرمة السباق برهن إذا كان بغيرها.

وأما اللعن فالظاهر منه أنّ العمل الموجب له محرّم، وقد استعملت مادة اللعن في القرآن الكريم فيما يقرب من أربعين مورد، ولم يرد واحد منها في الكراهة.

١٣/٢١:٢ فالإنصاف أنّ الحرمة لو لم تكن أقوى فهي أحوط، سيّما مع حكاية عدم الخلاف من بعض الأعاضم واستظهاره من جمع، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «فلا أظنّ الحكم بحرمة الفعل - مضافاً إلى الفساد - محلّ إشكال، ولا محل خلاف، كما يظهر من كتاب السبق والرماية وكتاب الشهادات» (١٥).

٢٠/٢٢:٢ الصورة الرابعة - اللعب بغير الآلات المعدة للقمار بلارهان: حكي عن الأكثر عدم جوازه، ويظهر من موارد من التذكرة الاتفاق عليه، والظاهر أنّ دعوى العلامة لا يمكن الاتكال عليها، سيّما مع عدم تعرّض قدماء أصحابنا لذلك ظاهراً.

٢/٣:٢ ولا ينبغي الريب في عدم صدق عنواني القمار والميسر عليه. الاستدلال على الحرمة ومناقشته:

٦/٢٣:٢ والأولى الاستدلال له بمرسلة الفقيه بدعوى أنّ المراد بالرهان مطلق المسابقة.

وفيه: أنّ الظاهر من الرهان السبق برهن، فالتشبيّه بالمرسلة في غير محله، كالاستدلال بقوله «لا سبق إلّا في خفّ» (١٦) أو بمثل قوله في الشطرنج وغيره «فلا خير فيه»، فإنّه وإن كان كناية على الحرمة إلّا أنّه لا

يمكن الالتزام بحرمة مطلق الباطل؛ لقيام الضرورة والسيرة على خلافه، فلا بدّ من حمله على قسم معهود منه، ولا يبعد كون المراد به ما في قوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»^(١٧) المفسّر بالقمار، وغاية اقتضاء إطلاقه حرمة أكل المال المتحصّل من الأسباب الباطلة، أو حرمة تحصيل المال بها، فلا يستفاد حرمة اللعب مع عدم الرهن.

ومنه يظهر الجواب عن روايات يظهر منها حرمة مطلق الباطل أو كل ما ألهى عن ذكر الله ونحوها.

فرعان:

الفرع الأوّل - ١٢/٢٦:٢

هل إنّ المأخوذ بالقمار في الصورتين - الأولى والثالثة - محرّم بعنوان المقامرة زائداً على عنوان حرمة التصرف في مال الغير، كما قلنا في ثمن الخمر والعذرة^(١٨)، أو كان حاله كالمقبوض بالعقد الفاسد؟ يمكن الاستشهاد للأوّل بصحيفة معمر بن خلّاد «... وكل ما قورم عليه فهو ميسر»^(١٩) فالظاهر منها أنّ هذا التنزيل لا بنحو المجاز، بل على نحو الحقيقة الادّعائية بملاك ترتّب الآثار، فيكون ما قورم عليه محرّماً بعنوان الميسر ومنزلاً منزله.

٥/٢٧:٢ بل يمكن استظهار حرمة على صاحب المال منها أيضاً؛ وذلك بأن يقال: إنّ ما قورم عليه حرام لا بعنوان أكل مال الغير حتى يقال: لا معنى لحرمة على صاحبه كالمغصوب، بل بعنوان انتزاعي آخر، وهو عنوان ما قورم عليه، فيحرم بهذا العنوان على جميع الناس، ولا استبعاد فيه؛ فإنّه قد وقع نظيره في الشرع كحرمة الأكل على مائدة يشرب عليها الخمر حتى على صاحب الطعام.

نعم، لو أخذ ماله بعنوان أنّ القمار ليس بسبب مملّك فلا بأس به، ١٣/٢٧:٢ ويجوز تصرفه فيه.

الفرع الثاني -

٢٣ / ٢٧ : ٢

القمار بأقسامه من الكبائر - ويدل على ذلك عدة أدلة، منها:

١ - ظاهر قوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ، وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (٢٠).

ولا ينافيه قوله تعالى: «وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» لأن أكبريته منهما لا تنافي كونه كبيرة في نفسه، كما يقتضيه صدر الآية.

٢ - رواي الفضل بن شاذان وأعمش الواردتين في عد الكبائر (٢١)، وفي سندهما ضعف وإن قيل: إنَّ سند الأولى بأحد طرقه لا يخلو من حسن، بل صحح بعضهم ذلك...

٣ - ويمكن الاستدلال برواية علي بن إبراهيم عن أبي جعفر عليه السلام «وقرن الله الخمر والميسر مع الأوثان» (٢٢).

٤ - ويمكن الاستدلال بما دل على أنَّ الشطرنج كبيرة كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية، وكبيرة موبقة، والخائض يده فيها كالخائض يده في لحم الخنزير... الخ» (٢٣).

ويتم المقصود في سائر أنواع القمار بعموم التنزيل في صحيحة معمر بن خلاد المتقدمة.

نعم، إنه يستفاد من ذيل صحيحة معمر «وكل ما قورم على فهو ميسر» أنَّ التصرف فيما قورم عليه أيضاً كبيرة.

ملحق -

ولمزيد الفائدة لا بأس ببيان بعض الفتاوى الصادرة عن الإمام رحمته الله ، وتوضيح المراد بها :

سؤال: لو خرج الشطرنج بالكامل عن كونه آلة قمار ، كما هو اليوم حيث يستفاد منه

كرياضة فكرية ، فما هو حكم اللعب به ؟

جواب: بناء على الفرض المذكور لا إشكال فيه مع عدم الرهن .

هذا ، وقد طرح السؤال عليه مرة أخرى فأفاد في جوابه الأخير :

«إنَّ جوابي كان في فرض السؤال ، ولو لم يحرز فيجب أن لا يتم اللعب به» (٢٤) .

أقول:

١ - من الواضح أنَّ كل حكم يتوقَّف على موضوعه ، وينتفي بانتفائه . وفيما نحن فيه الحكم هو الحرمة ، والموضوع هو القمار والميسر ، وأمَّا الشطرنج والنرد وغيرهما فهي مصاديق لهذا الموضوع - حسبما استظهره الإمام رحمته الله من الأدلة - لا أنَّ كل واحد منها محرَّم بعنوانه الخاص به .

٢ - إنَّ كون شيء ما من مصاديق القمار أمر بيد العرف العام ، وقد يتبدَّل العرف بحسب الزمان والمكان فتختلف المصاديق تبعاً لذلك ، فقد تدخل مصاديق جديدة كلعبة

البليارد أو الورق التي لم تكن من قبل ، وقد تخرج مصاديق كانت سابقاً ، ولا استحالة في ذلك ولا استبعاد ، فلو فرضنا تبدّل نظر العرف بالنسبة للشطرنج ولم يعتبره آله قمار ، بل يتعامل معه كأية لعبة رياضية أخرى ، فيخرج عن كونه مصداقاً لموضوع حرمة القمار ، فترتفع الحرمة عنه حينئذٍ لانتفاء موضوعها .

وهذا لا يعني تبدّل الحكم الشرعي باختلاف الأعراف الاجتماعية ، بل إنّ الحكم باقٍ ، والتبدّل إنّما طرأ على موضوعه . نظير قولنا : إنّ الخمر حرام ، ولكن لو تبدّل وانقلب خلاًّ بمرور فترة من الزمن ، فإنّه لا ريب في ارتفاع الحرمة عنه وحلّة شربه . والفرق بين مثال الخمر وبين ما نحن فيه ، هو أنّ تبدّل الخمر أمر تكويني ، وتبدّل عنوان الشطرنج أمر اعتباري .

٣ - إنّ تحديد ذلك بيد العرف العام ، وليس بيد اللاعب واعتباره هو ، فما لم يحرز تبدّل العرف فالحرمة باقية ، ومجرّد الاحتمال غير كافٍ .

والإنصاف : أنّه في زماننا هذا - سيّما في بلاد الإسلام - يصعب إحراز ذلك .

نعم لا يبعد تبدّل الموضوع في بلاد الغرب ، وربّما يتبدّل العرف في بلادنا أيضاً في المستقبل .

٤ - لو أحرزنا تبدّل الموضوع فإنّما يحلّ اللعب فيما لو لم يكن هناك رهن ، وإلاّ فهو مشمول لحكم الصورة الثالثة المحرّمة ، فراجع .

٥ - لقد اتضح أنّ هذه الفتوى الصادرة من الإمام الراحل رحمه الله ليس فيها أي شيء جديد ينافي ما أفاده في أبحاثه السابقة .

الهوامش :

- (١) وهذه هي المسألة الرابعة من النوع الرابع، أي ما يحرم التكتسب به لكونه عملاً محرماً في نفسه ، حسب التقسيم الوارد في كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري (راجع: المكاسب المحرمة للإمام الخميني - المجلد الثاني: ٢ - ٣٠) . ط - مؤسسة إسماعيليان.
- ملحوظة: إنَّ الرقم الأول يشير الى المجلد ، والرقم الثاني يشير الى الصفحة ، والرقم الثالث يشير الى السطر.
- (٢) القاموس ٢: ١٢١ مادة (قُمْرة).
- (٣) المنجد : ٦٥٣.
- (٤) انظر مجمع البيان ٣: ٢٣٩ .
- (٥) المائدة: ٩٠ .
- (٦) التبيان ٤: ١٧.
- (٧) المائدة: ٩١ .
- (٨) الوسائل ١٧: ٣١٩، ب ١٠٢ من التجارة، ح ٥.
- (٩) الوسائل ١٧: ٣٢٠، ب ١٠٢ مما يكتسب به، ح ٩.
- (١٠) الوسائل ٧: ٣٢٣، ب ١٠٤ مما يكتسب به، ح ١.
- (١١) البقرة: ١٨٨.
- (١٢) الوسائل ١٧: ١٦٤، ب ٣٥ من التجارة، ح ١.
- (١٣) الوسائل ١٩: ٢٥١، ب ١ من السبق والرماية، ح ٦.

(١٤) لعلّ النكته في ذلك ورودها بعنوان (قال: الصادق عليه السلام).

(١٥) المكاسب (الأنصاري): ٤٨. ط/حجري.

(١٦) الوسائل ١١: ٩٣، ب ١٧ من احكام الدواب، ح ١.

(١٧) البقرة: ١٨٨.

(١٨) المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١: ١٣.

(١٩) الوسائل ٧: ٣٢٣، ب ١٠٤ مما يكتسب به، ح ١.

(٢٠) البقرة: ٢١٩.

(٢١) الوسائل ١٥: ٣٢٩ و ٣٣١، ب ٤٦ من جهاد النفس، ح ٣٣ و ٣٦.

(٢٢) الوسائل ١٧: ٣٢١، ب ١٠٢ مما يكتسب به، ح ١٢.

(٢٣) الوسائل ١٧: ٣٢٣، ب ١٠٣ مما يكتسب به، ح ٤.

(٢٤) استفتاءات الامام عليه السلام (فارسي) ٢: ١٠، وانظر الهامش.

الفقه والمنهج الموسوعي

□ الشيخ صفاء الخزرجي

- القسم الأول -

بسم الله الرحمن الرحيم

العلم والحضارات :

لا ريب أنَّ القاعدة الأساس في التطور الحضاري لكل أمة إنما تتبلور بجلاء في المظهر العلمي والفكري لتلك الأمة الى جانب المظاهر الأخرى ، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفنية والدينية ، والمجموع من تلك المظاهر يسمَّى بـ(الحضارة) .

وليس لواحد من هذه المعالم دور كما للعلم ، فالعلم هو الذي يرسم وجه الحياة ويحدّد مسارها ، كما أنّه ليس لواحد من تلك سيادة وسلطان كما للعلم ، فالأُمم التي سادت إنّما سادت سيادة حقيقية بعلومها ، وكلّما كان رصيدها من العلم أوفى كان حظها من الحياة والخلود بقدره .

ولو استثنينا -في تصور مجرّد- العلم كحقيقة هامة من حقائق الحياة البشرية أيّاً كان مصدر هذا العلم الدين أو التجربة ، لألفينا عالماً لا يمكن تكهّن وضعه إلّا أن أدنى ما يقال فيه أنّه لا يرتفع كثيراً عن عالم الحيوانات الأخرى .

فالعلم، إذن حظوة حبا الله الإنسان بها ، وهو من ناحية تتويج وتكريم له «ولقد كرّمنا

بني آدم»^(١) وهو أمانة ومسؤولية في عنقه من ناحية ثانية .

وعليه ، فليس العلم -كمقولة عامة - جزءاً رئيسياً في حضارات البشر ، ومعلماً شاخصاً من معالمها فحسب ، بل هو أعظم إنجاز بشري قام به الإنسان على وجه الأرض لتطوير الحياة .

ثم إنَّ هذا الإنجاز العظيم لم يكن وليد الساعة ، بل تعاقبت عليه حقب طويلة من القرون وشادت صرحه أجيال وعقول كثيرة ساهمت في تطويره وتنضيجه بعد أن لم يكن يعدو في مراحله الأولى سوى بضعة تصورات ومعلومات بسيطة لكنها سرعان ما أخذت بالاتساع والتضخم حتى اكتسبت طابع العلم وخصائصه .

فلا يقصد بالعلم الإدراك الساذج المتناثر ، أي مجرد انطباع صور الأشياء في الذهن ، وإنما هو مجموع العمليات الذهنية التي يمارسها العقل البشري في مجال التفكير والانتقال من المجهول الى المعلوم ، وإعمال النظر في استنباط القواعد والموازنة بين الأدلة وتقويمها ضمن منظومات وأطر محدّدة .

وهكذا اندفعت عجلة العلم تتحرك بسرعة في مسرح الحياة ، وبدأ الإنسان رحلته مع العلم يطورها ويثريها بتجاربه وكشوفاته الى جانب ما يستلهمه عن طريق الوحي من معارف وعلوم ، حتى تأسست جملة من العلوم كعلم الطب والفلك والنجوم والفلسفة والرياضيات وغيرها .

وقد كانت لبعض الجماعات البشرية كاليونان القديم والهند وإيران ومصر والعراق إسهامات عظيمة في دفع عجلة العلم ومدها . وقد احتفظت لنا صفحات التأريخ بمراكز العلم التي شعت بنورها على العالم في تلك البلاد كأثينا وانطاكية وروما في اليونان وجندي سابور في إيران (قرب دزفول) ونصيبين شمال سورية وبابل في العراق ، كما أنَّ التأريخ يحفظ لنا أسماء ورَبَّما أعياناً مما وضع ودوّن في تلك العلوم .

ونلمح هنا إلى شطرمنها حسب موضوعاتها بنحو الإشارة :

أولاً- الطب :

- ١- كتاب عهد ابقرط ، والفصول ، وجراحات الرأس والتشريح ، وتقدمة المعرفة وغيرها . وجميعها لابقرط اليوناني الكبير (٤٥٩ أو ٤٦٠ - ٣٥٥ ق م) .
- ٢- كتاب الزينة ، لاقريطون المزين (١١٧- ٥٢ م) .
- ٣- كتاب الستة عشر ، وكتاب تشريح الأموات ، وكتاب تشريح الأحياء ، وكتاب تشريح الرحم ، وغيرها كثير . وجميعها لجالينوس الحكيم (١٣٩ أو ١٣٨ - ٢٠٠ أو ٢٠١ م) .

ثانياً- الفلسفة والمنطق :

- ١- كتاب النواميس ، وكتاب السياسة ، وكتاب الحس واللذة ، وكتاب التوحيد ، وغيرها كثير . وجميعها لافلاطون (٤٢٩- ٣٤٧ ق م) .
- ٢- كتاب ارغنون ، وهو عبارة عن ستة كتب هي : المقولات ، العبارة ، تحليل القياس ، البرهان ، الجدل ، المغالطين ، بإضافة الشعر والخطابة ، فيكون المجموع ثمانية كتب . وهي لأرسطو طاليس .
- ٣- كتاب أخبار الفلاسفة لفرفوروريوس السوري نسبة إلى مدينة صور .

ثالثاً- الرياضيات :

- ١- كتاب الكرة المتحركة ، وكتاب الطلوع والغروب ، لاوطولوقوس الرياضي اليوناني في القرن الرابع قبل الميلاد . وقد نقل الكتابان إلى العربية .
- ٢- كتاب الكرة والاسطوانة ، وكتاب تربيع الدائرة ، وكتاب المثلثات ، وكتاب تسبيع الدائرة للرياضي الشهير أرخميدس (٣١٢ ق م) .
- ٣- كتاب المخروطات ، لابلونيوس المهندس والمنجم اليوناني المعروف (٢٠٥ ق م) .

رابعاً - علم النجوم :

١ - كتاب النمودار في الأعمار للعالم الهندي (كنكه) ، وله أيضاً : أسرار المواليد .

٢ - كتاب المواليد عربي ، لجودر الهندي .

٣ - كتاب المواليد الكبير ، لنهق الهندي .

ويكفي القارئ الرجوع إلى ما أورده ابن النديم في (الفهرست) وابن خلدون في (المقدمة) للاطلاع على فهارس المؤلفات والمؤلفين وأنواع العلوم والصناعات في مرحلة ما قبل التاريخ وبعده .

وما أن بزغت شمس الإسلام حتى قام بتأسيس جملة من العلوم الجديدة التي رقد بها حركة العلم وزاد في رصيدها وشجّع على الاهتمام بها ، بل لم يعهد دين حضّ على طلب العلم كالإسلام ، فأكّبت المسلمون على ذلك وشغلوا به قروناً طويلة حتى أخذت تلك العلوم طابع القداسة في نفوسهم ، فكانت حصيلة ذلك تشييد صرح جملة من أبواب المعرفة ، كال تفسير والفقه والحديث والكلام والأدب ، وظهور طبقات من المفسّرين والفقهاء والمحدّثين والفلاسفة والمتكلمين ، وسطروا في ذلك مصنفات قيّمة .

وقد كان لأئمة أهل البيت عليهم السلام : وأصحابهم دور ريادي وتأسيسي في هذا المضمار ، فترعرعت في مدرسة الإمامة أجيال من العلماء شغّت علومهم على العالم الإسلامي ودوّنوا فيها ما ملأ الخافقين ، وكفيّنا لإثبات ذلك مراجعة بسيطة لكتاب «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» وكتاب «الشيعة وفنون الإسلام» لآية الله السيد حسن الصدر للوقوف على دور أهل البيت عليهم السلام : في ترشيد الحركة العلمية في عصر عُرف بعصر ازدهار العلم ، بكل ما للعلم من امتداد وتجذّر في واقع الحياة ، فلم يقف شغف المسلمين بقضايا العلم عند علوم الإسلام والشريعة ، بل امتدّ ليكشف عن مجاهيل في العلوم الطبيعية لم تنلها يد الحضارات السابقة .

لا يخفى ما وكان للأئمة أيضاً في هذا من دور طليعي وفضل لا ينكر ، فنشط لمثل هذه

العلوم جملة من تلامذتهم المبرزين ونبغوا فيها ، أضراب جابر بن حيان الطرطوسي الذي ذاع صيته في بعض العلوم الغربية مما أخذه عن استاذه وشيخه الإمام الصادق عليه السلام حتى إن ابن خلّكان في وفيات الأعيان يقول في حديثه عن الإمام الصادق عليه السلام : «وكان تلميذه ابو موسى جابر بن حيان الصوفي الطرسوسي ، قد ألّف كتاباً يشتمل على ألف ورقة تتضمن رسائل جعفر الصادق ، وهي خمسمئة رسالة»^(٢) ، وقال العلامة السيد هبة الدين الشهرستاني «رأيت خمسين كتاباً خطياً عن جابر يقول فيها : ألقى عليّ جعفر أو قال لي جعفر أو حدّثني مولاي جعفر ، وفي رسالة : أخذت هذا العلم من سيدي جعفر بن محمد سيد أهل زمانه»^(٣) .

أضف لذلك كلّ ما تميزت به تلك البرهة من انفتاح الحدود الفكرية والعلمية بين الأمم بحيث لم يعد التراث العلمي لأمة حكرّاً عليها ، فنُقلت جملة من علوم تلك الأمم إلى حوزة المسلمين العلمية بعد ترجمتها ، فتلقّتها النفوس المرهفة وهذّبتها بما يتطابق ومعارف الإسلام وتعاليمه .

والحصيلة التي تمخّضت عنها هذه الحركة العلمية تدوين تراثٍ علميٍّ يزخر بمختلف أبعاده واتجاهاته .

وقد اتسم منهج التحصيل والتدوين في تلك الأعصار بالموسوعية في البحث ، وعُرف جيل من الأعلام بالموسوعين ، كما عُرفت جملة من مدوّناتهم بالموسوعات أو دوائر المعارف ، اعتمدوا في تأليفها منهجاً خاصاً .

بيد أنّ هذا المنهج ضعف في القرون التي أعقبت ذلك - ولعلّ القرن الرابع الهجري أول القرون التي ظهرت فيها آيات ذلك - لأسباب سنلمح إليها ، واكتسب العلم طابعاً جديداً في التدوين والتحصيل ينحو باتجاه التخصص وحصر دوائر البحث بدلاً عن الموسوعية والاستيعاب .

وقد لو حظ على كلا المنهجين في تراثنا أمران مهمان :

الأول : غياب الضابطة أو المنهجية في البحث ، ويتجسّد هذا في تشتت الموضوع الواحد في مواطن كثيرة من البحث بمناسبة أو بدونها الأمر الذي يصعب معه على الباحث استقصاؤها لتكوين تصور كامل عن الموضوع وحدوده ، هذا إذا كان الباحث من أهل الممارسة في تلك العلوم ، وأمّا لو يكن من أهلها فإنّ الإلمام بأطراف البحث يُعدّ من المحالات بالنسبة إليه .

يضاف الى ذلك كثرة البحوث الاستطردادية التي لا طائل تحتها مما يُشغل الباحث ويصرفه عن المهم من غرضه .

الثاني : صعوبة اللغة الحاكمة على كُتب التراث ، حيث يحيطها في كثير من الأحيان التعقيد والإغلاق في البيان مما يجعل على علومها في بعض الحالات أقفالا لا يملك مفاتيحها إلّا ذوو الاختصاص والدرية . الأمر الذي يجعل الإفادة من تلك المعارف والعلوم محصوراً في اطار خاص . وأمّا القطاع العام من متوسطي الثقافة بل وحتى الراقين فيها فهم محجوبون عن ذلك .

وبالطبع فإنّ ثمة عوامل موضوعية كانت تدعو السلف للكتابة بمثل هذا الاسلوب الذي يهتم -أو ربّما يبالغ- في التأنق في تنضيد العبارات وسبكها باسلوب علمي رصين . بحيث أضحى هذا الأمر في تلك الأزمنة صناعة وفناً يُتنافس فيه ، وربّما عُدّ معياراً للتفوّق عند البعض .

مشكلة التراث في العصر الحاضر :

إنّ التراث بكافة امتداداته وأبعاده فضلاً عن أنّه ماضٍ نعتز به ونفخر ، هو في الحاضر ضرورة وجود وحياة ، فإنّ الاستقلال الفكري لأية امة أو جماعة إنّما يقاس بمدى ارتباطها بتراثها ووعيتها لعمقها العلمي والحضاري في التاريخ .

ولكن كيف نفتح على التراث ، وكيف نمدّ جسور الوصل بيننا وبينه ، بحيث نقرأه الأجيال المعاصرة من دون أي التواء أو تعقيد؟

وهنا تكمن المشكلة في كيفية الارتباط بالتراث الذي ربّما تحوّل بيننا وبينه فواصل زمنية ، واخرى بيئية وربّما روحية توحى بالدعوة لنبد التراث لأنّه جزء من الماضي ولأنّه خلق لغير عصرنا ولا يعيننا في شيء من حاضرنا أو مستقبلنا ، خصوصاً وأن أجزاءً من هذا التراث لا زالت في كتب صفراء يعلوها الغبار في أقبية المتاحف والمكتبات ، أو حبيس العبارات والمصطلحات والرموز ، أو غداً كمّاً متراكماً لا يسهل النفوذ إليه بسرعة ، وكلّ هذا يهدد تراثنا بالعزلة والانكفاء من قبل أجيالنا المعاصرة ؛ لأنّ هذه الأجيال ألّفت في دراساتها الحديثة طرقاً ومناهج أخرى ، ولم تعد تقرأ أو تطالع أو تبحث بهذه الطريقة .

ولا يخفى على الخبير الواعي ما تتركه هذه العزلة من آثار سيئة على الأمة الاسلامية ، حيث الضياع الفكري وفقدان الأصالة والانتماء ، وهذا ما يحتاج الى عودة ووثبة ترجع الامة الى ثقافتها وتراثها اللذين صنعا أصالتها واستقلالها في كافة الأبعاد . . . لا بد من معالجة لفكر التراث تجعله أمراً ميسوراً تقرأه جميع الطبقات الواعية للخروج به من حالة الركود أو الانحصار والتفرّد بهذه الطبقة أو تلك ، سيّما التراث الفقهي ، ذلك الوعاء المعرفي الكبير الذي يعتبر مادة تشريعية وقانونية للبشرية جمعاء ، خصوصاً وأنّ الحياة المعاصرة تفرض كثيراً من المستجدات التي لم تتوقف في يوم من الأيام ، مما يشعرون دائماً بضرورة تراثنا الديني والفقهي للموائمة بين ما يفرضه الدين وما تواجهنا به الحياة الحديثة .

الطريقة الموسوعية :

ومن جملة المعالجات الناجحة التي يمكن أن تخدم تراثنا وتيسّر فهمه وتختصر الطريق في ذلك ما أشرنا إليه وهو تشكيل دوائر المعارف والموسوعات .

وقد أضحى هذا النمط من التدوين والبحث ضرورة علمية يحتمها الواجب الديني لتقريب المسافة بين الحاضر والماضي ، وردم الهوة بينهما . ومن هنا كان أمام العمل الموسوعي في سائر العلوم الإسلامية هدفان بارزان يراد تحقيقهما والبلوغ اليهما :

١ - عرض التراث الفقهي والفكري الذي حوته المصادر والكتب القديمة بأسلوب ميسّر

ومفهوم .

٢ - بحث المسائل بحثاً موضوعياً ، وذلك بجمع شتاتها المتفرّق وفروعها العديدة ليسهل على الباحث - سواء كان من ذوي التخصص في تلك العلوم أو لم يكن كذلك - أن يقف على نظرة متكاملة ورأي جامع في الموضوع الذي يكون بصده ، الأمر الذي يغنيه عن مراجعة عشرات المصادر مع ما يوفّره من وقت وجهد .

ويأتي في صدارة العلوم التي يجب إعادة صياغتها وتنظيم بحوثها على الترتيب الموسوعي ودوائر المعارف علم الفقه ؛ وذلك لجملته من الدواعي ، وهي :

١ - قداسة هذا العلم ومسائله في نفوس المسلمين مما يدعوهم للعناية به أكثر من غيره .

٢ - تضخم مباحث هذا العلوم بشكل مطّرد ومستمر ، سيّما مع فتح باب الاجتهاد طوال هذه الفترة من تأسيس علم الفقه ، الأمر الذي يجعل الإحاطة بفروع البحث الفقهي أمراً عسيراً .

٣ - انحسار علم الفقه عن عامة الناس نتيجة التعقيد وصعوبة الألفاظ ، مما يشعر بالحاجة الى وجود أدوات خاصة لنشر الثقافة الفقهية بين الأوساط المثقفة ، وكذا الأوساط العلمية والحقوقية في العالم التي أبدت في مناسبات عديدة رغبتها في التعرّف على المادة الفقهية والقانونية للفقه الإسلامي خاصة الفقه الإمامي ، لما يمتاز به من عناصر الغنى والإصالة وخصوصية المادة وسعتها .

من أجل ذلك أدركت كثير من الأوساط العلمية والإسلامية ضرورة هذا الأمر فتنادت لذلك ، وأطلقت دعوات عديدة في هذا المضمار لاستنهاض الطاقات وحشدها للقيام بهذا المهم ، فكانت ثمة مبادرات ومحاولات نجح بعضها فيما أخفق الآخر منها ، وفي هذا المقال نسلّط الضوء على بعض الموسوعات ودوائر المعارف الفقهية التي صدرت في عالَمنا الإسلامي ، وسوف نقدم لذلك تعرفه إجمالية عن دوائر المعارف وتأريخها وأقسامها وما يتصل بذلك .

دائرة المعارف في الاصطلاح :

تطلق دائرة المعارف أو الموسوعة على البحوث المستفيضة الواسعة التي تجمع بين دفتيها من الحقائق والمعارف جميع ما يدخل في دائرة العلم الإنساني مما يحتاجه البشر في حياته أو تشتمل على فرع من فروع المعرفة البشرية بطريقة خاصة .

ويقابل هذا الاصطلاح كلمة : الإنسيكلوبيديا (*Encyclopdia*) وهو تعبير يوناني قديم يطلق على سبعة موضوعات تعتبر أسس العلوم آنذاك ، وهي : (الصرف والنحو) والمنطق والبلاغة والحساب والهندسة والموسيقى والهيئة^(٤) .

وقد استعملت الإنسيكلوبيديا لأول مرة في إنجلترا عام ١٥٣١ م ، وفي فرنسا سنة ١٥٣٢ م ، وفي المانيا سنة ١٥٥٩ م ، فأطلقت على المدونات الجامعة لعدة علوم وفنون مختلفة ، ففي فرنسا اطلقت الإنسيكلوبيديا على القاموس العام للعلوم والفنون والحرف ، وكان صاحب الفكرة في وضعه جان پول دي مالف ، ولكن توقف فيه فعهد به الى ديدرو الذي أصدر الجزء الأول سنة ١٧٥١ بمساعدة مونتسكيو وفولتير وروسو ، واستمر حتى أنجزه سنة ١٧٧٢ م^(٥) .

وتختلف دوائر المعارف عن القواميس ، حيث إنّ الثانية تقدّم تعريفاً لغوياً مختصراً عن الكلمة أو المادة التي يراد تعريفها ، فيما تتوسع دوائر المعارف لبيان معناها الاصطلاحي في هذا العلم أو ذاك مع التعرّض لتأريخ الفكرة وأقسامها وجميع ما يتصل بالفكرة من بحوث ومطالب .

ثم إنّ الترتيب الذي تنتظم على أساسه بحوث دائرة المعارف أمّا هو الموضوع بحيث يكون هو المحور ، وأمّا هو الترتيب الالفبائي بحيث يكون تهجي حروف الكلمة هو الاساس . ويطلق على الأولى دوائر المعارف الموضوعية ويطلق على الثانية دوائر المعارف القاموسية أو الألفبائية . وسيأتي مزيد بيان لهذين النوعين عند الحديث عن أقسام دوائر المعارف والموسوعات .

وليس هنا ما يذكر بعد تحديد المعنى المصطلح لدائرة المعارف سوى التعليق على ما أفاده بعض الباحثين حيث قال في مقام التفرقة بين دائرة المعارف والموسوعة: «والفرق بين الموسوعة والمعجم أو دائرة المعارف فيما جرى عليه الاصطلاح الحديث هو أنَّ نظام التأليف في المعجم وفي دائرة المعارف قائم على الحروف الهجائية ..

أمَّا الموسوعة فلا تلتزم بحوثها بأي نظام في طريقة التأليف غير نظام المواضيع على أن تكون واسعة الغرض ، كثيرة الإحاطة ليكون إطلاق اسم (الموسوعة) عليها مطابقاً للواقع ...» (٦).

والنص السابق وإن كان يعطي تحديداً لمصطلح «الموسوعة» على ضوء ما كتب من بحوث ومؤلفات موسوعية تجمع في طبائرها علوماً شتى وفنوناً مختلفة في الأدب والتأريخ والطب والأخلاق والشرائع وأساليب الكتابة والإنشاء وغير ذلك مما يتحكم في جمع شتاته وحدة الموضوع وجرى عليه نظام التأليف عند المتقدمين ، إلا أنه يمكن أن نلاحظ في استعمالات المُحدثين والمتأخرين تزاوجاً وتقارباً بين الاصطلاحين فنجدهم في الوقت الذي لا يجانبون فيه الطريقة الموسوعية في استدعاء المعلومات المتصلة بالبحث يوظفون أيضاً الطريقة القاموسية في ترتيب البحوث وتنسيقها مغفلين في ذلك الطريق الموسوعية القديمة القائمة على أساس وحدة الموضوع . وعلى ضوء هذا التوسع في إطلاق «الموسوعة» فقد زواج المصطلح الجديد بين خصوصية دوائر المعارف فيما تنوَّفر عليه من اعتماد الطريقة القاموسية وبين صفة الموسوعية في البحث وجمع متفرقاته وشتاته .

ولعل أول من توسَّع في هذا الإطلاق في العالم العربي بطرس البستاني عندما قام بإنشاء دائرة معارفه المعروفة في لبنان سنة ١٨٧٦ م ، والتي لم تلق رواجاً في العالم العربي من حيث الاسم ؛ إذ كان اسم الموسوعة أكثر شيوعاً ، ولكن لم يمض وقت طويل على صدور بقية الأجزاء حتَّى شقَّت دائرة المعارف طريقها ، سيَّما بعد صدور دائرة معارف القرن العشرين لفريد وجدي سنة ١٩٣٨ م ، ودائرة معارف فؤاد أفرام البستاني ، وغيرهما من دوائر المعارف .

مساس الحاجة إلى دائرة المعارف :

لاريب أنَّ غريزة حب الاطلاع والكشف عن المجهولات تعتبر احدى أهم الغرائز التي رُكِّبت في الوجود البشري لتجسّد البعد الروحي في شخصيّته ، شأن الغرائز الروحية الأخرى كغريزة حب الخير والكمال ، وغريزة التدين ، وغريزة حب الجمال والفن وغيرها من الميول التي تنجح بالإنسان إلى إرواء تلك الرغبات ، تماماً كما تدعوه غرائزه المادية الى إشباع حاجاته الجسدية .

ومن الواضح فإنّ البشر يتفاوتون - كمّاً ونوعاً - في التأثّر بهذه الغريزة والانبعاث لندائها ، فمنهم من يستجيب لها قليلاً ومنهم من يستجيب لها كثيراً ، ومنهم من يلبي دعوتها في واحد من المجالات فيُحرم من المجالات الأخرى .. ومنهم من يشارك في أكثر من باب من أبواب العلم والمعرفة كما كان عليه الطراز الأوّل من علمائنا ممن يُسمّون بالموسوعيين .. فكلّ إذن يحمل من بحر العلم بقدر عزمه ونشاطه . ولا ننسى طائفة أخرى من الناس خصوصاً في العصور الأخيرة ممّن يطلب العلم بالمجان أو بأقلّ التكالى حتى اقترن اسم العلم لدى بعض - نتيجة لممارسات خاطئة - بالدعة والخمول .

وطريف ما كتبه أحد كتّاب «مذكرات تريفو» في أغسطس من سنة ١٧١٥ م وهو يشكو من هذه الظاهرة في مجتمعه الاوربي آنذاك : «لا يجب على كل امرئ أن يكون عالماً ولكنه يحاول أن يصير كذلك بثمن رخيص ، تلك هي عبقرية عصرنا»^(٧) ، ولا غرابة في الأمر فإنّ ثمة أسباب ودواع تساعد على ظهور مثل هذه الظواهر المتطفلة على العلم ، وتحدثنا احدى المصادر عن محنة هذه الفئة من الناس والأسباب التي دعتها لذلك فتكتب «هل كانوا يريدون أن يتعلّموا الهندسة دون أن يلاقوا كثيراً من المشقة؟ ويتعلّموا العلوم في وقت قصير وبلا مساعدة أي أستاذ؟ واللاتينية وهم يلهون؟ والقواعد النحوية في سرعة وطريقة لذيذة؟ لاريب أنّهم في كل مرّة كانوا يظفرون بما يريدون ، لأنّ هناك كتباً ظهرت حديثاً تعرض عناوين مغرية مثل : (الرياضة صناعة هينة) و (منهج جديد به يستطيع المرء أن يصير عالماً بلا استاذ وبلا دراسة وبلا مشقة) كان هذا الاتجاه ثابتاً لا يتغيّر»^(٨) .

أجل ، ولعل من آيات ثباته ما نلاحظه في الفترات المتأخرة في نفوس أنصاف وأعشار المتفقهة والمتعلمين ممن يريد أن يثب على العلم فيطوي مراحلہ ببضع سنين ليحظى بذلك على لقب يُخلع عليه ، أو موقع بين الناس يتمكن منه ، وحقاً ما قيل في هؤلاء! إنهم يطلبون العلم يوم السبت ، ويُدرّسون يوم الأحد ، ويعملون أساتذة له يوم الاثنين ، أما يوم الثلاثاء فيطاولون الأئمة الكبار ويقولون : نحن رجال وهم رجال!!

نستجير من يوم يسفّ فيه العلم فيقع زمام الأمة الثقافي بيد أمثال هؤلاء من أدعياء المعرفة .

إنّ الحقيقة التي تأخذ بناصية الجميع وتفرض نفسها واقعاً ماثلاً لا يمكن المحيد عنه هي أنّ رقة العلوم والفنون والمعارف قد أخذت بالتشعب والاتساع والتخصص ، ولا تزال كذلك مطردة في هذا الاتجاه يوماً بعد آخر ، فالفلسفة التي كانت في يوم من أيام التأريخ تعني شطراً عظيماً من العلم - لما تحويه من علوم كان الإنسان القديم محيطاً بها أو بأكثرها - تفرّق جمعها وتشعبت حتى صار كل فرع من فروعها تتكفل بدراسته جامعة من جامعات العالم اليوم .

أضف إلى ذلك اتساع الثقافات والحضارات والاتصالات بين الشعوب والأمم ، مما جعل العالم المعاصر كالعقبة الواحدة التي يرتبط أقصاها بأدناها في لحظة واحدة ، وصارت ثقافة الأمة - أمة - ملكاً طلقاً وحقاً عاماً للجميع عبر مختلف وسائل النقل والاتصال ، الأمر الذي يدعو الإنسان المعاصر - فضلاً عن العالم المعاصر - إلى مواكبة الحركة العلمية والفكرية والثقافية وتطورها من حوله ، ليعرف حضارات الشعوب وثقافاتها المتباينة .

وعنصر آخر يفرض نفسه ويلقي بشبحة المخيف بشكل دائم هو محدودية العمر البشري ، فإنّ هذه الذخيرة لابد أن تقف يوماً عند نقطة الانتهاء . وهذا ما يشير إليه قول علي عليه السلام : «خذوا من كل علم أرواحه ، ودعوا ظروفه ، فإنّ العلم كثير والعمر قصير» . وقيل أيضاً : «لو أوتي الإنسان عمر نوح ، وأموال قارون على أن يجمع العلم لما استطاع» .

وعليه ، فإذا أراد الإنسان أن يوازن بين هذه القضايا المتفرقة (غريزة حب الاطلاع تشغّب العلوم وتضخمها ، اتساع الثقافات وتوارد الحضارات ، محدودية العمر البشري والإمكانات) فلا بد إذن من صياغة أو طريقة توفّق بين جميع تلك القضايا .

وتعتبر دوائر المعارف المعاصرة هي الصياغة المثلى التي تتكفّل بالإجابة على ما تقدم ، فهي خير دليل للوصول بالباحث أو القارئ المثقّف الى ما يريده من معلومات في مختلف أبواب الثقافة والعلم بطريقة يسيرة ، وحسبه في ذلك القيام بحركة بسيطة لتناول الكتاب ثم العثور على مطلوبه .

وقد أطلق على هذا النمط من التدوين اسم «دائرة المعارف» أو «الموسوعة» ، وبهذا تكون دوائر المعارف قد أسدت خدمة علمية جسيمة ، وقَدّمت متاعاً فكرياً ضخماً لرؤاد العلم والمعرفة ، ذلكّ به صعباً ، وقَرّبّت به قاصياً ، واختزلت به جهداً .

وبالطبع فإنّ وجود هذا الطرز من المصادر لا يلغي دور وأهميّة المصادر الأمّ في كل علم من العلوم . وبكلمة أكثر وضوحاً إنّها لا تُلغي دور البحث والتحقيق ، بحيث تعزل الباحث المحقق عن المصادر الأصلية ، وتفقده روح التتبع والتنقيب والمثابرة وتدعوه للاكتفاء بما هو موجود في دوائر المعارف بقدر ما تكون بحوثها بمنزلة المدخل للباحث المتمعقّ تفيده في إعطاء تصور عام عن البحث ، مضافاً لدالتها على مصادره التي تدرج عادة في ذيل كل مقالة منها .

ومما يشهد لما ذكرنا أنّه لم يُعهد حتى الآن أنّ أحداً تخصص في أحد العلوم كالفقه أو الطب أو الفلسفة أو غيرها عن طريق مطالعة دوائر المعارف مهما كانت متخصصة ومتقّنة لتلك العلوم .

الهوامش :

- (١) الإسراء: ٧٠.
- (٢) وفيات الاعيان ١: ٣٢٧. ط/ دار الثقافة.
- (٣) محمدرضا جوهرى زاده ، دائرة معارف شيعة ١ : ١١٣ ، نقلاً عن الدلائل والمسائل للشهرستاني مع تصرّف .
- (٤) انظر الذريعة ٨ : ٣.
- (٥) انظر الموسوعة العربية الميسرة ١ : ٢٤٤.
- (٦) جعفر الخليلي - موسوعة العتبات المقدسة ١ : ٥ .
- (٧) تراث الانسانية ٣ : ٥٥٩ .
- (٨) المصدر نفسه .

المصطلحات الفقهية :

□ الشيخ خالد الغفوري

□ الشيخ صفاء الخرجي

إن تدوين دائرة المعارف الفقهية من المشاريع التاريخية الكبرى التي سوف تكون لها - إن شاء الله تعالى - أبعاد حضارية تمتد إلى أكثر من مجال . . وستنعكس آثارها الطيبة والمباركة على عدة أصعدة . . ولا شك في أن النهوض بهذا مسؤولية ثقيلة . . والقيام بمثل هذا الإنجاز المترامي الأطراف يقتضي أناة لا عن بطء . . ويستلزم احتياطاً من غير تلوؤ . . ويتطلب خطوات مدروسة . . لأن أي خلل - لا سمح الله - سوف يترك آثاراً خطيرة لا يحمد عقباها . . ولات حين اعتذار . . وأنت خبير بأن مركب هذا المشروع الفقهي يدخل في تحضيره مزيج من عناصر الدقة العلمية والذوق الفني . . والموازنة بين هذه العناصر أمر صعب مستصعب يحتاج إلى مهارة عالية وكفاءة ممتازة وإخلاص يستمطر التوفيق الرباني . .

ثم إن كتابة المقالات التجريبية هي طريقة منطقية للوصول إلى المطلوب . . وهي حركة جوهرية لإخراج المشروع - بحوله عز وجل - من القوة التخيلية إلى الفعل المحسوس . . فما ننشره هنا من مقالات لا يعبر بالضرورة عن الصيغة النهائية للموسوعة الأصل . . بل هي محاولات تحضيرية نقدمها بين يدي من يهيمه أمر التحقيق على أمل أن نستقبل وجهات النظر الجادة . . والملاحظات البناءة تجاه ذلك . . وقد اخترنا لقائنا الأفاضل بعض المصطلحات من أبواب فقهية مختلفة ابتداء بحرف الألف . . وأولها [آنية] . . ونظراً لطول المقالة ارتأينا عرضها في أكثر من عدد . .

الوعاء والظرف .

اصطلاحاً - وأما الفقهاء فقد أحالوه على العرف ، قال في جواهر الكلام : «والمرجع في الإناء والآنية والأواني إلى العرف ، كما صرح به غير واحد»^(٨) .

استظهر بعضهم من العرف أموراً كتوقّف صدق الآنية على انفصال المظروف عن الظرف ، وكونها معدّة لأن يحرز فيها المأكول أو المشروب أو نحوهما^(٩) .

واستظهر كاشف الغطاء مضافاً إلى ذلك اعتبار أمرين آخرين : الظرفية ، وأن يكون لها أسفل يمسك ما يوضع فيها وحواشٍ كذلك^(١٠) ، واعترضه في الجواهر^(١١) .

توضيحات :

١ - لقد ذكر الفقهاء بعض المصايد للآنية ، منها : الكأس والقدر والكوز والقدر والطست والقصاع .

واختلفوا في تشخيص بعض المصايد كالملقعة ، فقد عدّها بعضهم من الآنية كابن فهد الحلّي^(١٢) ، واحتاط بعضهم كالفاضل الآبي^(١٣) والإمام الخميني^(١٤) وقد صرح بعض كالسيديني الحكيم^(١٥) والخوئي^(١٦) بعدم كون

آنية

- القسم الأول -

أولاً - التعريف :

لغة - الآنية : جمع إناء ، وجمع الجمع أواني ، والألف في آنية مبدلة من الهمزة . قال في اللسان : «الإناء : الذي يرتفق به ، وهو مشتق من ذلك ؛ لأنّه قد بلغ أن يعتمل بما يعانى به من طبخ وخرز أو نجارة»^(١) ، ونحوه تاج العروس^(٢) . وفي المفردات : «الإناء ما يوضع فيه الشيء»^(٣) .

والتحقيق : أنّ أهل اللغة بين من أهمله كالخليل في العين^(٤) ، وبين من أحاله على العرف كالجوهرى في الصحاح^(٥) ، وبين من فسّره بالأعمّ مثل الوعاء - كصاحب المصباح^(٦) - إذ الوعاء والظرف مطلق ما يجمع فيه الزاد أو المتاع ، فيصدق على مثل الحقيبة وغيرها ممّا لا يصدق عليه الإناء .

نعم ، ربما تشعر عبارة بعضهم كالمُغرب^(٧) بكون المراد أخصّ من مطلق

٣- الآنية المموّهة بالذهب والفضة أو

الملبّسة بأحدهما .

٤- الآنية النفيسة .

٥- الآنية المتّخذة من الأشياء

المحترمة .

٦- الآنية المتّخذة من العظام .

٧- الآنية المتّخذة من الجلود .

٨- الآنية المتخذة من مادة رخوة .

الثاني - تقسيمها بحسب الهيئة إلى :

١- الآنية المنقوش عليها الصور

والتماثيل .

٢- الآنية المكتوب عليها الآيات

ونحوها .

الثالث - تقسيمها بحسب المظروف

إلى :

١- آنية الكرّ .

٢- الآنية المسخّن ماؤها بالشمس .

٣- آنية العصير المغلي .

٤- آنية النزع .

٥- آنية الخمر .

٦- الآنية التي يبال فيها .

الرابع - تقسيمها بحسب ذي اليد إلى :

١- وأواني أهل الكتاب .

٢- وأواني الكفّار غير الكتابيين .

الخامس - تقسيمها بحسب الأحوال

ملعقة الشاي آنية ، ولمزيد التفصيل يرجع

في ذلك إلى الجواهر^(١٧) والعروة الوثقى

وتعليقاتها^(١٨) .

٢- لا فرق في الآنية بين الصغيرة

والكبيرة ، وبين ما كان على هيئة الأواني

المتعارفة من النحاس والحديد

وغيرهما^(١٩) .

٣- المدار في صدق الإناء على الهيئة

الفعلية ، فلو خرج بالكسر عن مسمّى الآنية

عاد إلى مسمّاها بالجمع ، وكذا لو خرج

بالجمع عاد إلى مسمّاها بالكسر ، ونحو

ذلك لو خرج بالدق أو الإحماء أو غيرهما ثمّ

عاد .

لو اتّصل الإناء بالمظروف بحيث

صارا شيئاً واحداً لا يمكن فصلهما خرج

عن صدق الآنية ، ولو انعكس

انعكس^(٢٠) .

ثانياً - التقسيمات العامّة :

يمكن تقسيم الآنية إلى عدّة تقسيمات

باعتبار بعض الحثيات الملحوظة في

أحكامها المترتبة عليها :

الأول - تقسيمها بحسب المادة

المصنوعة منها إلى :

١- آنية الذهب والفضة .

٢- الآنية المفضضة والمذهّبة .

العارضة عليها إلى :

٤- حكم اقتناء أو إعاره أو هبة أو رهن

آنية الذهب والفضة.

١- الآنية المغصوبة .

٥- حكم بيع آنية الذهب والفضة، حيث

٢- الآنية المتنجسة .

يبحث ذلك في باب الصرف والسلام.

٣- الآنية المشتبهة .

٦- وهناك جملة من الأحكام

٤- آنية الطهارة من الحدث والخبث .

الترخيصية استحباباً أو كراهة، كما في

ثالثاً- الحكم :

الوضوء من الآنية المسخن مأوها

نظراً لتنوع الأحكام المتعلقة بالآنية،

بالشمس.

فمن المناسب أن نسرد هذه الأحكام

-الحكم تفصيلاً:

بصورة مجملة ليلم المتابع بأطراف

في البدء ينبغي القول إن الظروف

البحث، وبعدها نشرع في بيانها مفصلاً.

والأوعية بعضها يصدق عليه عنوان الآنية

-الحكم إجمالاً:

عرفاً كالأواني المستعملة في الأكل

بالرغم من اختلاف الأحكام المذكورة

والشرب نحو القدر والفنجان ، وبعضها

للآنية لكننا سنذكر أهمها بصورة عامة

لا يصدق عليه عنوان الآنية جزماً كمثل

وإن كان كثير منها متعلق بخصوص آنية

فص الخاتم ونحوه من الملصق الملازم

الذهب والفضة:

لصوقاً يصير الجميع بسببه كأنه شيء

١- الطهارة: ويبحث عادة عن حكمها

واحد لا ظرفاً ومظروفاً ، ومن الواضح

في نفسها كالآنية المتخذة من الجلد أو آنية

شمول أحكام الآنية للقسم الأول دون

المشركين، وكذلك يبحث عن كيفية

الثاني ، وثمة قسم ثالث من الأوعية يشك

تطهيرها من النجاسة الخبيثة العارضة.

في انطباق عنوان الآنية عليها ، كالمعلقة ،

٢- حكم استعمالها: ويبحث حول حكم

وفيما يلي نبين الحكم حالة الشك في

الاكل والشرب أو الطهارة منها من الخبث

الموضوع وفي حالة إحراز الموضوع .

أو الحدث، كما في آنية الذهب والفضة أو

الحالة الأولى (الحكم في حال الشك في

الآنية المغصوبة.

الموضوع): ليعلم أن الشك في الموضوع

٣- حكم زكاتها، وهل تجب في آنية

تارة يكون بنحو الشبهة المصادقية بأن

الذهب والفضة أو لا ؟

الحالة الثانية (الحكم في حال إحراز الموضوع): لقد ذكرنا أنَّ هناك أقساماً عديدة للآنية، وتتعلّق بتلك الأقسام جملة من الأحكام، بعضها تكليفية كحرمة استعمال آنية الذهب والفضّة، وأخرى وضعية كبطلان الطهارة من الآنية المغصوبة، وبعضها مشترك ككيفية التطهير، وبعضها مختصّ كأحكام آنية الذهب والفضّة، وإليك التفصيل وفق التقسيمات المتقدّمة:

الأول - حكمها بلحاظ تقسيمها بحسب المادة:

١- آنية الذهب والفضّة:

وسنتناول أحكامها من حيث الاستعمال - التزيين - الاقتناء - المعاملة عليها - صناعتها - إتلافها - ضمانها - زكاتها) فهذه ثماني جهات:

الجهة الأولى - الاستعمال:

ويتمّ البحث ضمن المحاور التالية (الأكل والشرب - التطهّر - سائر الاستعمالات):

أ - الاستعمال في الأكل والشرب: ذهب فقهاؤنا إلى حرمة الأكل والشرب من آنية الذهب والفضّة، ودّعي عليه الأجماع كما في التذكرة^(٢٥) والذكري^(٢٦) ومدارك

يشك في كون هذا من مصاديق المفهوم المحدّد أو لا، وأخرى يكون بنحو الشبهة المفهومية بأن يشك في تحديد دائرة المفهوم سعةً وضيقاً^(٢١)، فإن كان الشك من النحو الأول فالأصل يقتضي عدم جريان أحكام الآنية، وإن كان الشك من النحو الثاني فبعض الفقهاء لم يُجبر أحكام الآنية، وبعضهم أجراها.

قال في الجواهر - في مقام بيان الحكم: «أو استقلّ هو [أي المعنى اللغوي] عن العرف بأن كان من الظروف والأوعية ولم يسلب عنه الاسم لكن لم يتنقّح لدينا إطلاق عرف زماننا عليه - لقلة استعمال هذا اللفظ فيه أو غير ذلك - فالظاهر ثبوت الحرمة»^(٢٢).

وقال السيد اليزدي - عند بيان الحكم -: «وبالجملة فالمناط صدق الآنية، ومع الشك فيه محكوم بالبراءة»^(٢٣).

وننبّه على أنّه في الشبهة المفهومية لا بدّ للمقلّد من الرجوع إلى من يقلّده، فربّما يحكم بالبراءة كما صرّح به غير واحد، وربّما يحاط^(٢٤).

وأما في الشبهة المصداقية فإنّ جريان البراءة في حقّ المقلّد لا يتوقّف على مراجعة الفقيه.

كصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال : « سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب والفضة فكرهها » (٣٣) . وحملت الكراهة هنا على الحرمة لا على المعنى الاصطلاحي (٣٤) ، وهو كثير في الأخبار .

الثالثة : المشتملة على لفظ « لا ينبغي » كالمروي عن سماعة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال : « لا ينبغي الشرب في آنية الذهب والفضة » (٣٥) .

المراد بالأكل والشرب من الآنية :

ظاهر أكثر الأصحاب أنّ المحرّم هو مجرّد تناول من آنية الذهب والفضة والانتزاع منهما خاصة كما لو أكل أو شرب منهما مباشرة ، وأمّا لو تناول منهما باليد فإنّ الخمره تتعلّق بهذا تناول فقط ، ولا يحرم عليه أكل وشرب ما تناوله بعد ذلك .

ودليلهم : تنزيل النهي عنهما على إرادة الاستعمال الذي يصدق بمجرّد الأخذ منهما (٣٦) .

وذهب جمع - كصاحب الجواهر (٣٧) - إلى أنّ المحرّم هو استعمالها بنفس فعل الأكل والشرب ، بمعنى البلع والازدراء من دون فرق بين مباشرة الإناءين بالغم وبين

الأحكام (٣٧) والجواهر ، قال في الأخير - بعد قول المحقق : لا يجوز الأكل والشرب من آنية من ذهب أو فضة - : « إجماعاً منّا ، بل وعن كل من يحفظ عنه العلم - عدا داود فحرّم الشرب خاصة - محضلاً ومنقولاً مستفيضاً إن لم يكن متواتراً كالنصوص به من الطرفين » (٣٨) .

وقال السيد الخوئي : بأنّه المعروف بالمتسالم عليه بين الأصحاب (٣٩) . وقد دلّ على التحريم - مضافاً إلى الإجماع - :

أ - عدّة نصوص من الطرفين ، منها : قوله عليه السلام : « لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ، ولا تأكلوا في صحافها ، فإنّها لهم في الدنيا ولنا في الآخرة » (٣٠) .

ب - ما ورد من طرق الخاصة من الأخبار ، وهي من الكثرة بمكان ، وقد جمعها صاحب الحقائق (٣١) ، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث طوائف :

الأولى : وهي المشتملة على النهي عن استعمالها في الأكل أو الشرب ، كمصحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال : « لا تأكل في آنية ذهب ولا فضة » (٣٢) .

الثانية : وهي المشتملة على الكراهة

فشرب ، فكما أَنَّ الأمر والمأمور عاصيان
-الأول للأمر بالمعصية والثاني
للاستعمال - كذلك الشارب لا يبعد أن
يكون عاصياً ، ويعدّ هذا منه استعمالاً .
وقد استبعد المعلقون على العروة الوثقى
عدّ الأخير عاصياً ، بل قال : الإمام
الخميني في تعليقه : إنّه لا وجه له (٤٤) .
ومن الجدير بالذكر أنّ نظير هذا البحث
يأتي في الطهارة ونحوها من
الاستعمالات ، فهل تحصل الحرمة بمجرد
التناول من آنية الذهب والفضة أو
بالاستعمال في نفس أفعال الطهارة ؟

كيفية التخلص من الحرمة :

إذا كان المأكول أو المشروب في إناء
ذهب أو فضة فيمكن التخلص من الحرمة
بتفريغ ما في ذلك الإناء ونقله إلى إناء
آخر ، ولا يحرم بعدئذٍ الأكل أو الشرب من
الإناء الثاني (٤٥) . وقد صرح بذلك بحر
العلوم في منظومته قائلاً (٤٦) :

«وما حوى محرّم فلا يحلّ

إلّا بنقل فيحلّ إن نقل»
وقيّد بعض ذلك فيما إذا كان بقصد
التخلّص من الحرام كصاحب العروة ،
ووافقه بعض المعلقين ، وكذا الإمام
الخميني (٤٧) .

تناول اللقمة باليد ثم وضعها في الفم ، كما
ذهب إلى ذلك السيّد اليزدي (٣٨) والإمام
الخميني (٣٩) والسيّد الخوئي (٤٠) ، بل
ادّعي أَنَّ الغالب في الأكل بالنسبة للإنسان
هو كونه مع الوسطة كاليد (٤١) .

والدليل : هو ظاهر الأدلة الناهية .

وفرق بحر العلوم بين الأكل والشرب ،
فذهب إلى أنّه يصدق الأكل حتى مع توسط
اليَد ، دون الشرب فإنّه لا يصدق مع
الوسطة ، قال (٤٢) :

«والنقل عنه غير الاستعمال له

فليس من بأس على من نقله
ووضعه في اليد نقل إن شرب

ولا كذا الأكل وإن أكل حسب»

بل في الجواهر ما حاصله : أنّ الواجب
ملاحظة العرف في صدق استعمالهما ،
فإنّه مختلف جدّاً باختلاف المستعمل فيه
والمستعمل من الإبريق والقمقمّة ، بل
والقصد أيضاً (٤٣) .

وترقى بعض في توسعة دائرة
الحرمة ، فقد حكى السيّد اليزدي في
العروة الوثقى عن بعض العلماء - وظهره
أنّه يرتضيه - ما خلاصته : أنّه إذا أمر
شخص غيره فصّب الشاي من إبريق
ذهب أو فضة وأعطاه شخصاً ثالثاً

الدليل : هو عدم صدق استعمال آنية الذهب والفضة حينئذ ، بل المستعمل هو الإناء الآخر من غيرهما .

وذكر السيد الكلبيكاني - في تعليقه على العروة الوثقى - بأن التفرغ إنما ينفع في التخلص من الحرمة فيما إذا لم يكن ملء آنية الذهب والفضة باختياره أو كان ذلك منه بعد التوبة ، وإلا فمجرد قصد التخلص من الحرام غير مجزئ^(٤٨) .

حكم ذات المأكول والمشروب :

لقد ذهب الأكثر^(٤٩) إلى عدم حرمة ذات المأكول والمشروب من آنية الذهب والفضة ، بل الحرمة هنا عارضة تتعلق بفعل الأكل والشرب من جهة كونهما في آنية الذهب والفضة ، فلو كان صائماً في نهار رمضان فلا يصدق عليه أنه أفطر على الحرام إذا أكل أو شرب منهما شيئاً^(٥٠) . وعليه ، فلا يجب قيئه ، ولا وضعه من فيه ، بل ولا إلقاؤه من يده بعد التوبة والندم^(٥١) .

والدليل : أصل الإباحة السالم عن المعارض ، وظهور أدلة النهي في نفس فعل الأكل والشرب . ولا ملازمة بين ذلك وبين حرمة نفس المأكول والمشروب حرمة ذاتية .

وقد يظهر من أبي الصلاح^(٥٢) وابن البراج في موضع من المهدب^(٥٣) وابن زهرة^(٥٤) القول بحرمتها ، على تأمل في نسبة ذلك للثاني منهم لتصريحه في جواهره^(٥٥) وفي موضع آخر من المهدب^(٥٦) بالجواز .

هذا ، ونسب^(٥٧) القول بحرمة ذات المأكول والمشروب إلى المفيد أيضاً .

واستدل له بالحديث النبوي : «الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم»^(٥٨) .

ورُدَّ هذا الاستدلال من قبل البعض ، كالمحقق في المعتبر^(٥٩) وصاحب الجواهر^(٦٠) .

هذا كله بعد تسليم كون المحرم هو المضغ والازدراء ، أما لو قلنا إن المحرم هو تناول خاصة فلا وجه لتصوّر الحرمة حينئذ في ذات المأكول والمشروب^(٦١) .

ب - الاستعمال في الطهارة : والكلام تارة يقع في الحكم التكليفي ، وأخرى في الحكم الوضعي :

أما الحكم التكليفي : فالمشهور^(٦٢) حرمة استعمال أواني الذهب والفضة في الطهارة من الحدث وضوء كان أو غسلاً -

هذه المسألة على مسألة الطهارة من الإناء المغصوب^(٧٠)؛ لاتحاد المدرك فيهما^(٧١). وفرّق في الجواهر بينهما^(٧٢).

ولكي لا يتشعب البحث سنقتصر على ذكر أهم الحالات، وهي أربعة :
الحالة الاولى - إذا كان الوضوء أو الغسل بالاغتراف دفعة أو تدريجاً، وذكرنا لذلك صورتين :

الصورة الاولى - فيما لو انحصرت الطهارة في آنية الذهب والفضة، ولا يتمكّن المكلف من تفرغ الماء في إناء آخر على وجه لا يعدّ استعمالاً لها .
وهنا تكون الوظيفة هي التيمم^(٧٣)؛ لعدم التمكن شرعاً من الطهارة المائية ؛ لحرمة مقدّماتها، والمانع الشرعي كالعقلي، فلا تكون مأموراً بها .

ولكن لو عصى فتطهر منها والحال هذه فقد استوجه العلامة البطلان^(٧٤) واستجوده في المدارك^(٧٥) وتبعه في الذخيرة^(٧٦)، واختاره في العروة^(٧٧) وصرّح به السيد الامام أيضاً^(٧٨).

وذهب بعض كالسيد الخوئي^(٧٩) والحكيم^(٨٠) الى الصحة هنا فضلاً عن صورة عدم الانحصار .

وأضاف بعض التيمم^(٦٣) - وكذلك الخبث^(٦٤).

بل نفى في الحقائق الخلاف فيه^(٦٥)، بل في التذكرة : «يحرم استعمال المتخذ من الذهب والفضة في أكل وشرب وغيرهما عند علمائنا أجمع، وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد وعامة العلماء والشافعي في الجديد»^(٦٦).

وذهب بعض - كالشهيد الصدر^(٦٧) - الى عدم الحرمة في غير الأكل والشرب، وتردّد في كشف اللثام في أصل حرمة الاغتراف منها للطهارة أو صبّ ما فيها على الأعضاء^(٦٨)، واحتاط بعض في الحكم بحرمة الطهارة منها^(٦٩)، وسنذكر أدلة القولين قريباً .

وأما الحكم الوضعي : أي حكم الطهارة من حيث الصحة والفساد ؛ فبناء على القول باختصاص الحرمة بالأكل والشرب فلا كلام في الصحة حينئذٍ، وأمّا بناء على القول بحرمة سائر الاستعمالات فهنا يقع البحث حول الصحة والبطالان .

وينبغي أن نفرّد بالكلام الطهارتين المائية والترابية كلّاً على حدة :

- الطهارة المائية (الوضوء والغسل) :
في البدء نود الإشارة الى أنّهم عطفوا

الصورة الثانية - فيما إذا لم تنحصر الطهارة بآنية الذهب والفضة بأن تمكّن من ماء آخر ، أو أمكن التفريغ في ظرف آخر ؛ فإنّه مع إمكان التفريغ وجب ذلك على المكلف^(٨١) . وصرّح بعض - كصاحب المداير والذخيرة^(٨٢) - أنّ التمكن من ماء آخر إنّما ينفع في صورة عدم فوات الموالاة .

ثمّ إنّّه لو خالف وتطهّر منها صحّت طهارته حينئذٍ^(٨٣) .

وفي الجواهر : من غير خلاف يعرف بينهم^(٨٤) ، بل استظهر من المحقق الحلّي في المعتمد^(٨٥) - حيث نسب الخلاف فيه لبعض الحنابلة - الإجماع عليه^(٨٦) .

والدليل : إنّ الأمر بالطهارة فعليّ في حق المكلف ، والمحرم هو الانتزاع فقط ، وهو أمر خارج عن الطهارة .

وألحق العاملي في مفتاح الكرامة بالاعتراف - بعد أن حكم بالصحة - حالة الصبّ من آنية الذهب والفضة في اليد ثم الغسل به^(٨٧) .

وحكم العلامة الطباطبائي في منظومته^(٨٨) بفساد الطهارة بفساد الطهارة ، حيث قال :

«ومثل ذاك الاعتراف باليد

لقاصد التطهير في تعبّد

«فليس نقلاً ليصحّ العمل

والنهي باقي وبذاك يبطل»

وأيضاً ذهب إلى ذلك العلامة كاشف

الغطاء ، بل صرّح بعدم الفرق بين رسم

العضو والاعتسال مرتسماً وبين التناول

باليد والآلة^(٨٩) .

ويظهر من الجواهر البطلان^(٩٠) ، كما

اختاره في العروة^(٩١) ؛ لصدق

الاستعمال عرفاً .

ولكن في باب الوضوء ذكر السيد

اليزدي أنّه لو لم يمكن التفريغ إلّا بالتوضي

يجوز ذلك ؛ حيث إنّ التفريغ واجب ،

ووافقه السيد الامام - في تعليقه على

العروة - في الصحة وإن حكم

بالحرمة^(٩٢) .

الحالة الثانية - إذا كان الوضوء أو

الغسل بالارتماس وغمس العضو في

الآنية فلا شبهة في البطلان^(٩٣) ؛ لعدم

إمكان التقرب بما هو مصداق للحرام .

وذهب بعض إلى الصحة^(٩٤) .

الحالة الثالثة - إذا كان الوضوء أو

الغسل بالصبّ من الآنية على الأعضاء ،

وقد ألحقه السيد اليزدي في العروة

بالارتماس فحكم بالبطلان^(٩٥) .

وتردد في مفتاح الكرامة بين إلحاقه بالارتماس فتكون الطهارة باطلة ، وبين إلحاقه بالاغتراف فتكون صحيحة^(٩٦) .

الحالة الرابعة - إذا جعل آنية الذهب والفضة مصباً لماء الغسالة .

وذهب العلامة الحلّي في التحرير والمنتهى^(٩٧) وولده في الإيضاح^(٩٨) والشهيد في الدروس^(٩٩) وصاحب الذخيرة^(١٠٠) الى الحكم بالصحة ؛ لكون ذلك أمراً خارجاً عن الطهارة^(١٠١) .

وفصل اليزدي في العروة الوثقى بين صورتين^(١٠٢) :

الاولى - ما إذا كان قاصداً جعله مصباً فحكم بالحرمة وحكم أيضاً ببطلان الطهارة حينئذٍ ؛ لأنّ ذلك يعدّ استعمالاً لها عرفاً .

وقد ذهب السيد الخوئي في التنقيح الى الصحة ؛ لأنّه استعمال آخر غير الوضوء^(١٠٣) .

الثانية - ما إذا لم يكن قاصداً جعله مصباً ولكن استلزم الوضوء ذلك فلا حرمة ؛ لعدم صدق الاستعمال ، وتصح الطهارة حينئذٍ .

في حين اختار السيد الحكيم في

مستمسكه الحرمة والبطلان^(١٠٤) .

- الطهارة الترابية (التيمم) :

قد ذكر السيد اليزدي في العروة أنّه لو تيمم بتراب أو نحوه في آنية الذهب أو الفضة مع العلم والعمد بطل ؛ لأنّه يعدّ استعمالاً لهما عرفاً^(١٠٥) . وظاهر أكثر المعلقين موافقته .

وذهب السيد الامام في تعليقه على العروة الى عدم البطلان^(١٠٦) .

تنبيهان :

١ - ذكر في كشف الغطاء بأنّ العالم وجاهل الحكم سيان في البطلان ، وجاهل الموضوع والناسي والمجبور في الصحة سواء^(١٠٧) ، وأضاف في العروة حالة الغفلة^(١٠٨) .

ج - سائر الاستعمالات : إنّ ظاهراً الأصحاب^(١٠٩) عدم اختصاص حرمة استعمال أواني الذهب والفضة بالأكل والشرب ، بل ادّعى جماعة عليه الإجماع^(١١٠) .

وقد نصّ على الحكم أكثر المتقدّمين والمتأخّرين كالشيخ الطوسي^(١١١) والقاضي ابن البرّاج^(١١٢) والمحقّق الحلّي^(١١٣) والعلامة الحلّي^(١١٤) والشهيد^(١١٥) وغيرهم .

فيه ، والأثر المرغوب في الآنية هو خصوص الأكل والشرب (١٢٣) .

واحتماء بعض في حكم سائر الاستعمالات (١٢٤)

تنبيهات الاستعمال :

١- إنَّ التحريم هنا لا يختص بالرجال ، بل يعمُّ النساء أيضاً .

وقد صرَّح بذلك جملة من الفقهاء (١٢٥) ، بل ادَّعى بعضهم الإجماع أو الاتفاق عليه (١٢٦) .

والدليل : إطلاق الأدلة ، ولا ملازمة بين جواز التحلّي بالذهب والفضة للنساء وبين إباحة استعمال الآنية لهنَّ (١٢٧) .

٢- لا يحرم استعمال الممتزج من أحد المعدنين - الذهب والفضة - مع غيرهما ، إذا لم يصدق عليه اسم أحدهما (١٢٨) .
وذلك ؛ لدوران الحكم مدار الاسم والعنوان .

٣- يحرم ما كان ممتزجاً منهما وإن لم يصدق عليه اسم أحدهما ، بل وكذا ما كان مركباً منهما ، بأن كان قطعة منه من ذهب وقطعة من فضة .

وذلك ؛ للفهم العرفي بأنَّ المركَّب من عدّة أشياء محرمة محرّم ، بل ادَّعى أنَّ ثبوت الحرمة هنا أولى (١٢٩) .

واستدل على ذلك بما يلي :

١- إطلاق النهي ، كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) : «أنَّه نهى عن آنية الذهب والفضة» (١١٦) .

٢- إطلاق الكراهة ، كما في صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع قال : «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن آنية الذهب والفضة فكرهاها ...» (١١٧) .

٣- رواية موسى بن بكر عن أبي الحسن موسى الكاظم (عليه السلام) : «آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون» (١١٨) ، فإنَّ المتاع ما ينتفع به ، والاستعمال انتفاع سواء كان في الأكل والشرب أو في الطبخ والعجن والغسل وغيرها .

واقتصر بعض على ذكر الأكل والشرب فحسب ، كالصدوق (١١٩) والمفيد (١٢٠) والشيخ الطوسي في النهاية (١٢١) وسألار (١٢٢) ، ولعلَّهم لا يريدون بذلك الحصر .

والدليل على اختصاص الحرمة بالأكل والشرب : أنَّه هو المصرَّح به في الروايات ، فيقتصر عليه ولا يتعدّى إلى غيره ، وأمّا ما كان منها مطلقاً فلا دلالة فيه على عموم الحرمة ؛ لأنَّ النهي عن كل شيء إنّما يكون بحسب الأثر المرغوب

ونحوه ، كما ترتفع الحرمة عن الاستعمال عند الإكراه ممن يخاف منه (١٣٧) .

١٠- إذا اشترك شيء بين الإناء وغيره تحرم الاستعمالات الإنائية ، دون غيرها .
فلسفة الحكم :

ذكر بعض أن علة تحريم استعمال آنية الذهب والفضة هي اشتماله على الفخر والخيلاء وكسر قلوب الفقراء ، وعلة تحريم اتخاذها هي كون ذلك تعطيلاً للمال وسرفاً (١٣٨) .

الجهة الثانية - التزيين :

يحرم تزيين المجالس بأواني الذهب والفضة ووضعها في الرفوف للزينة .
وقد صرح بذلك جمع من الفقهاء كالعلامة (١٣٩) وفخر المحققين (١٤٠) والشهيد (١٤١) والمحقق الكركي (١٤٢) وغيرهم (١٤٣) ، بل ادعى عليه الشهرة (١٤٤) .

ودليله ما يلي :

١- عموم النهي عن آنية الذهب والفضة الشامل لكل أنواع الانتفاع .
٢- اشتمال ذلك على تعطيل المال .
نعم ، توقّف بعض في خصوص تزيين المساجد والمشاهد المشرفة بها ، ولم يحكم بحرمة (١٤٥) .

٤- لا فرق في الذهب والفضة بين الجيد منهما والرديء (١٣٠) .

وذلك ؛ لصدق الاسم .

٥- إذا شك في آنية أنها من أحدهما أولاً ، فلا مانع من استعمالها (١٣١) .

وذلك ؛ لأصالة البراءة .

٦- إذا دار الأمر في حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال المفصوب قدّمهما (١٣٢) ؛ لأهمية حقوق الناس .

وإذا دار الأمر بين استعمالها وبين جلد الميتة احتّمل تقديم الثاني .

وإذا دار الأمر بين استعمال الفضة وبين الذهب احتّمل تقديم الأول (١٣٣) .

٧- إذا اضطرّ إلى استعمالهما في الأكل والشرب وغيرهما جاز . نعم لا يجوز ذلك في التوضي والغتسال منهما ، بل ينتقل إلى التيمّم (١٣٤) .

٨- لا بأس بما يصنع بيتاً للتعويذ من الذهب أو الفضة ، وقد نصّ عليه في الفتاوى (١٣٥) والأخبار ، ففي الصحيح عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألته عن التعويذ يعلّق على الحائض ، فقال : نعم إذا كان في جلد أو فضة أو قسبة حديد » (١٣٦) .

٩- يجوز استعمالها للتقية عن ظالم

الآبي (١٥٣) والعلامة الحلّي في أكثر كتبه (١٥٤) وغيرهم (١٥٥).

واستدل عليه بما يلي :

١ - التعليل الوارد في الحديث النبوي «إنّها لهم في الدنيا ولنا في الآخرة» (١٥٦).

٢ - قول الكاظم عليه السلام «إنّها» متاع الذين لا يوقنون» (١٥٧).

٣ - إنّه مقتضى النهي .

إلا أنّ جلّ المعاصرين بعد صاحب الجواهر ذهبوا إلى عدم التحريم (١٥٨).

تنبيهات الاقتناء:

ثمّ إنّه يترتب على حرمة اقتناء أواني الذهب والفضّة أمور:

١ - جواز كسرها ، ومن الفقهاء (١٥٩) من أوجب ذلك؛ فإنّ مقتضى مبغوضيّتها في الخارج يقتضي محو صورتها .

٢ - حرمة بيعها وشرائها وإيقاع الإجارة على صناعتها .

وكذا يحرم رهنها وصناعتها وأخذ الأجرة عليها ، كما سيأتي توضيح ذلك كلّه .

الجهة الرابعة: - المعاملة على آنية

الذهب والفضّة:

وينبغي بيان الحكم تكليفاً ووضعاً .

أمّا حكمها تكليفاً: فقد صرح غير

وقد ذهب بعض المتأخّرين وجلّ المعاصرين إلى أنّ الحرمة غير معلومة ، فمنهم من صرح بالجواز ، ومنهم من بنى الاجتناب على الاحتياط وجوباً أو استحباباً (١٤٦) .

هذا ، وقد ادّعى بعض كون التزيين أحد مصاديق الاستعمال (١٤٧) ، وعليه فيجري فيه ما تقدّم من الكلام في بحث سائر الاستعمالات ، فراجع .

الجهة الثالثة - الاقتناء :

المشهور عند المتقدّمين وأكثر المتأخّرين من فقهاء الإمامية القول بحرمة الاقتناء ، قال في الجواهر - بعد أن استظهر الحرمة من المحقق -: «وفاقاً للمشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً ، بل لا أجد فيه خلافاً إلّا من مختلف الفاضل - واسـتحسنه بعض متأخري المتأخّرين (١٤٨) - بل قد يظهر منه نفسه في المنتهى كالمصنّف في المعتبر أنّه لا خلاف عندنا في المسألة ، بل هو مخصوص بالشافعي أو أحد قوليه» (١٤٩) .

وقد نصّ على الحرمة جماعة كالشيخ الطوسي (١٥٠) وابن إدريس (١٥١) والمحقّق الحلّي (١٥٢) والفاضل

صورتان:

الصورة الأولى (بيع السلم): أي بيع آنية الذهب والفضة بغيرهما ، أمّا مع كون الثمن والمثمن حاليّين ، وأمّا مع كون الثمن مؤجّلاً والمثمن حالاً وهو النسبنة ، وأمّا مع كون الثمن حالاً والمثمن مؤجّلاً وهو السلم ، ولا كلام في الأوّل ولا الثاني زائداً على ما تقدّم .

وأما السلم فإنّه يصحّ في مطلق الأواني سواء كان جنسها من الذهب والفضة أو الحديد أو غيرها إذا ضببط بذكر الجنس من الذهب والفضة أو النوع كالإبريق والقمقمّة أو القدر والطول أو كونه مضروباً أو مفروغاً ، وأضاف بعض الوزن ، ومدار البيان على العرف (١٦٣) .

الصورة الثانية (بيع الصرف): أي بيع آنية الذهب والفضة بجنسيهما أو بأحدهما أو بيع أحدهما بالآخر (١٦٤) ، ويصحّ في ثلاث حالات ، وهي:

أ- أن تباع بمجموع الجنس مطلقاً ، سواء تساويا في الوزن أو تفاضلاً أو كان أحدهما مساوياً والآخر زائداً؛ لانصراف كلّ من العوضين إلى ما يخالفه ، كبيع آنية وزنها عشرون مثقالاً (١٠ ذهب + ١٠ فضة) بذهب وفضة معاً مهما كان

واحد (١٦٠) بحرمة التكبّب بها؛ لكونها ممّا يحرم التكبّب به لحرمة ما قصد به ، كآلات اللهو ونحوها .

وأما حكمها وضعاً: من حيث الصحة والبطلان - فيما لو وقعت مورداً للمعاملات نحو البيع وغيره من النواقل ، وكذا الرهن والعارية - فسنستعرض له فيما يلي:

أولاً: بيع أواني الذهب والفضة: لا إشكال في جواز بيعهما فيما إذا وقع الثمن في المعاملة بازاء المادة - من غير أن يكون للهيئة قسط من الثمن - بشرط الكسر أو العلم به إذا وثق من المشتري ذلك (١٦١) ، واشترط البعض عدم التراخي أيضاً (١٦٢) .

وأما إذا وقع الثمن على الهيئة والمادة معاً - أي كان للهيئة قسط من الثمن - فعلى القول بعدم جواز اقتنائهما كما هو المشهور فإنّه يحرم بيعهما؛ لعدم مالية الهيئة ، فيكون المال المأخوذ بازائها أكلاً للمال بالباطل ، وأمّا بناءً على جواز الاقتناء فيجوز المعاملة عليها مطلقاً سواء قصدت المادة والهيئة معاً أو الهيئة حسب .

وكيف كان ، فإنّما أن تباع آنية الذهب والفضة بجنسيهما أو بغيرهما ، فهنا

وزنهما ، فإنّه يعتبر الذهب مقابل الفضة والفضة مقابل الذهب ، ومع اختلاف الجنس لا ضير في التفاوت .

٢- أن تباع بأحد الجنسين مع المساواة في الوزن أو زيادته عليهما؛ وذلك لانصراف الزيادة إلى الجنس المخالف ، فلا يرد محذور الوقوع في الربا ، كبيع آنية وزنها عشرون مثقالاً (١٠ ذهب + ١٠ فضة) بعشرين مثقالاً ذهباً أو فضة أو بأكثر ، فإنّ ما زاد على العشرة يقابل الجنس المخالف تساويًا أو تفاوتًا .

٣- أن تباع بالأنقص من أحد الجنسين مع العلم بزيادته على ما فيها منه زيادة تصلح للانصراف للجنس الآخر ، كبيع آنية وزنها عشرون مثقالاً (١٠ ذهب + ١٠ فضة) بخمسة عشر مثقالاً فضة أو ذهباً . وقد ادّعى الإجماع (١٦٥) على صحّة هذه الصور .

وصرّح جماعة (١٦٦) بعدم الفرق في ذلك كلّ بين إمكان تخليص أحد الجنسين عن الآخر في الآنية المصوغة منهما بحيث لا يتلف منه شيء وعدمه ، وكذلك لا فرق بين العلم بقدر كلّ واحد منهما وعدمه؛ للاكتفاء في المعلوماتية بوزن المجموع ، وأيضاً لا فرق بين غلبة أحدهما على الآخر

وعدمه .

وخالف الشيخ في النهاية (١٦٧) ومن تبعه كابن إدريس (١٦٨) وابن فهد (١٦٩) والمحقّق (١٧٠) والعلامة الحلّي في بعض كتبه (١٧١) في صورة عدم العلم بالوزن . قال المحقّق الحلّي: «الأواني المصوغة من الذهب والفضة إن كان كلّ واحد منهما معلوماً جاز بيعه بجنسه من غير زيادة . قال: وإن لم يعلم وأمكن تخليصهما لم يبع بالذهب ولا بالفضة ، وبيعت بهما وبغيرهما ، وإن لم يمكن وكان أحدهما أغلب بيعت بالأقلّ ، وإن تساويا تغليباً بيعت بهما» (١٧٢) . وأصله مأخوذ من عبارة النهاية ، وإنّما اخترناه لوضوحه .

وقد اعترض هذا الكلام غير واحد من الأعلام (١٧٣) ، وبيّنوا مواضع الدخّل فيه . ثمّ لا يخفى أنّ هذه المسألة تعدّ من صغريات قاعدة «المجتمع من جنسين يجوز بيعه بغير جنسيهما مطلقاً وبهما معاً وبأحدهما» (١٧٤) .

ثانياً: حكم سائر العقود والمعاملات:

قال في كشف الغطاء: «لا يجوز هبتها ولا عاريتها ولا رهنها ولا بيعها ولا غيرها من النواقل» (١٧٥)؛ فإنّ حكمها كباقى الآلات المحرّمة الهيئة المملوكة المادة .

الإكراه ممن يخاف منه (١٨٠) .

الجهة السادسة - إتلافها:

يجوز إتلاف آنية الذهب والفضة بناءً

على تحريم الاقتناء .

والدليل: هو عدم احترام الهيئة فيها .

وممنهم من أوجب ذلك على

صاحبها (١٨١) ، وقيد بعض (١٨٢)

الوجوب بما إذا كان في مظنة ترتب الغاية

المحرمة لا مطلقاً ، وذهب البعض (١٨٣)

إلى استحبابه .

وأما غير صاحبها فقد ذكر بعض

القائلين بالوجوب (١٨٤) صورتين ،

حاصلهما:

١- أن يعلم بأن صاحبها يقلد من

يحرم اقتناءهما ، وكانا من الأفراد

المقطوع حرمتها وجب نهيه ، وإن توقف

النهي على الكسر جاز له ذلك .

٢- أن يحتمل الغير بأن صاحبها ممن

يقلد القائل بجواز الاقتناء ، أو كانت من

الأفراد المختلف في عدها من الآنية ، فلا

يجوز حينئذ التعرض لها . واستشكل

البعض (١٨٥) في جواز التعرض .

هذا كله بناءً على حرمة الاقتناء ، وأما

بناءً على جوازه فلا يجوز الكسر؛ لاحترام

الهيئة فيها .

ومن الواضح أن ذلك كله مبني على

حرمة اقتنائها .

تنبيهات المعاملات:

١- لو باعه الى من يجوز اقتناؤه يصح

البيع بالنسبة الى البائع أيضاً .

٢- يجوز بيع المادة مع الهيئة لغير

محترم المال (١٧٦) .

الجهة الخامسة - صنعائها:

قد صرح جملة من الأعلام (١٧٧) كما

تقدم بأن المقام من صغريات ما حرم عمله

والتكسب به لحرمة ما قصد به؛ إذ لا غرض

صحيح يترتب على صنعائها بناءً على

تحريم الاقتناء ، والمنع من استعمالها

مطلقاً الذي هو مذهب المشهور كما تقدم .

وأما بناءً على تحريم استعمالها في الأكل

والشرب خاصة فلا يحرم عملها لغير هذا

الغرض .

وفي المسالك تنظر في تحريم عملها

مطلقاً (١٧٨) .

فلو استؤجر لصناعتها وقعت الإجارة

فاسدة كما لو استؤجر على عمل صنم ،

ويحرم أخذ الأجرة عليها ، بل نفس الأجرة

حرام؛ لأنها عوض المحرم ، وإذا حرم الله

شيئاً حرم ثمنه (١٧٩) .

تنبيه: ترتفع الحرمة عن صنعائها عند

تنبيهات الإتلاف:

١ - لو حصل إذهاب الهيئة بكسر بعضه ، لا يجوز له التصرف في الباقي بدون رضا صاحبه .

٢ - لو تعهد صاحبه بكسره وكان موثقاً به لا يجب على من ينهى عن المنكر كسره ، بل قد لا يجوز .

٣ - لو باعه الى من يجوز اقتناؤه سقط وجوب الكسر (١٨٦) .

الجهة السابعة - ضمانها:

١ - ضمان المادة: لا شك أنّ مادة أواني الذهب أو الفضة من الأموال المحترمة التي يترتب على إتلافها الضمان .

٢ - ضمان الهيئة: وهنا ثلاث حالات:

أ - ضمانها في غير السرقة والغصب: بما أنّ الهيئة لا مالية لها شرعاً ، فلا ضمان فيها لو أتلّفها ، هذا بناءً على تحريم اتّخاذها واستعمالها؛ لأنّه متلف لما لا حرمة له شرعاً . وأمّا بناءً على جواز اتّخاذها وجواز استعمالها في غير الأكل والشرب فإنّ الهيئة مضمونة فيهما لو أتلّفت فضلاً عن المادة (١٨٧) .

ب - ضمانها بالسرقة: وأمّا ضمانها بالسرقة ، فإن قصد الكسر لم يضمن ولم يقطع؛ إذ لا حرمة لهيئتها ، وقد ذكروا في

باب الحدود أنّ من شروط المسروق أن يكون محترماً (١٨٨) ، هذا مضافاً لوجوب الكسر كالنهي عن سائر المنكرات بناءً على تحريم الاقتناء (١٨٩) .

وإن قصد السرقة وكان رضاها يبلغ النصاب قطع (١٩٠) .

ج - ضمانها بالغصب: وأمّا ضمانها بالغصب ، فإنّه ساقط ، وفي الكفاية نسبة ذلك إلى قطع الأصحاب (١٩١) ، وفي الجواهر (١٩٢) دعوى عدم وجدان الخلاف فيه .

والدليل على ذلك:

أنّ الغصب لا يصير ما لا قيمة له شرعاً ذا قيمة ، ولا يجعل ما هو محرّم - يجب إتلافه على جميع المكلفين من غير فرق بين الغاصب وغيره - قيمياً محترماً (١٩٣) . نعم ، استشكل في القواعد (١٩٤) والإيضاح (١٩٥) في ضمان التلف بالغصب ، ومنشأ مساواة الغاصب مع غيره وعدمها .

الجهة الثامنة - زكاتها: لا تجب الزكاة في أواني الذهب والفضة وإن بلغت ما بلغت؛ لثبوتها في خصوص النقيدين المضروبين لا في مطلق الذهب والفضة . وقد نسبته الشيخ في المبسوط إلى

فلا تسقط الزكاة حينئذٍ إجماعاً فتوى
ونصاً^(٢٠٧)؛ لتعلقها بحلول الحول .

٢- أن يكون ذلك قبل الحول ، فإن كان
لا بقصد الفرار فالإجماع منعقد على
سقوط الزكاة^(٢٠٨) .

وأما إذا كان بقصد الفرار فللفقهاء فيه
قولان:

القول الأول - سقوط الزكاة ، ذهب اليه
الشيخ المفيد^(٢٠٩) وعلم الهدى^(٢١٠)
والشيخ الطوسي^(٢١١) وابن إدريس^(٢١٢)
والقاضي ابن البراج^(٢١٣) وفي الرياض
أنَّ عليه أكثر المتأخرين ، بل عامتهم^(٢١٤) .
واختاره أكثر المعاصرين^(٢١٥) .

نعم ، ذهب الشيخ في النهاية^(٢١٦) إلى
استحبابها حينئذٍ ، واستحبها
المعاصرون على نحو الاحتياط^(٢١٧) .

القول الثاني - ثبوت الزكاة ، واختاره
علي بن بابويه^(٢١٨) وابنه الصدوق^(٢١٩)
وعلم الهدى^(٢٢٠) والشيخ الطوسي في
الخلاص^(٢٢١) والمبسوط^(٢٢٢) . هذا ،
وتفصيل البحث يأتي في الزكاة ، فراجع .

فرعان:

١- لو مات صاحبها تورث المادة
فقط ، لا الهيئة إن كان الورثة مقلدين لمن
يرى حرمة الاقتناء .

الأكثر^(١٩٦) ، واختاره الشيخ المفيد^(١٩٧)
وابن البراج^(١٩٨) وابن إدريس^(١٩٩)
والعلامة الحلبي^(٢٠٠) وولده الفخر^(٢٠١)
وغيرهم^(٢٠٢) ، بل في الجواهر^(٢٠٣)
دعوى الإجماع عليه بكلا قسميه .

والدليل على ذلك: الأخبار الكثيرة
كخبر علي بن يقطين عن أبي إبراهيم
الكاظم (ع) قال: «وكل ما لم يكن ركازاً
فليس عليك فيه شيء ، قال: قلت: وما
الركاز؟ قال: الصامت المنقوش»^(٢٠٤) .

نعم ، في المستمسك: «عن بعض
أصحابنا الزكاة في المحرم منها كالأواني
والحلي من الذهب للرجل ونحوهما - قال :-
ودليله غير ظاهر. إلا دعوى: استفادة أن
سقوط الزكاة في الحلي للإرفاق غير
الشامل للمحرم. لكنّه - كما ترى - خلاف
إطلاق ما تقدّم»^(٢٠٥) .

وفي العروة «أنَّ في جملة من الأخبار
أنَّ زكاتها إعارتها»^(٢٠٦) .
هذا كلّه فيما لو كانت الآنية مصاغة من
قبل .

وأما لو كانت عنده دراهم أو دنانير
بمقدار النصاب ، وأراد صياغتها وتبديلها
إلى آنية فهنا حالتان:

١- أن يكون ذلك بعد حولان الحول ،

٢- لو اشتراها لا يحسب عوض الهيئة
 في اشتراء جميع المحرمات حيث لا
 من المؤونة؛ بناء على حرمة الاقتناء ، كما
 يحتسب عوضها من المؤونة (٢٢٣) .

الهوامش:

- (١) لسان العرب ١٤ : ٤٨ . ط - دار صادر .
- (٢) تاج العروس ١٠ : ٢٣ . ط - مكتبة الحياة .
- (٣) المفردات : ٢٩ .
- (٤) العين ٨ : ٤٠٢ . ط - دار الهجرة .
- (٥) الصحاح ٦ : ٢٢٧٤ . ط - دار العلم .
- (٦) المصباح المنير : ٣٦ . ط . حجري .
- (٧) المغرب : ٣٠ . ط - دار الكتاب العربي .
- (٨) جواهر الكلام ٦ : ٣٣٤ . ط . إحياء التراث .
- (٩) منهاج الصالحين (السيد الخوئي) ١ : ١٢٨ . ط . مهر .
- (١٠) كشف الغطاء : ١٨٣ . ط . حجري .
- (١١) جواهر الكلام ٦ : ٣٣٦ .
- (١٢) الرسائل العشر : ٦٣ . ط . مكتبة المرعشي .
- (١٣) كشف الرموز ١ : ١١٩ . ط . جماعة المدرسين .
- (١٤) تحرير الوسيلة ١ : ١٢٠ ، م ٣ . ط . جماعة المدرسين .
- (١٥) منهاج الصالحين (السيد الحكيم) ١ : ١٧٧ ، م ٤٣ . ط . دار التعارف .
- (١٦) منهاج الصالحين (السيد الخوئي) ١ : ١٢٨ ، م ٤٩٤ .
- (١٧) الجواهر ٦ : ٣٣٤ .
- (١٨) العروة الوثقى ١ : ١٥٧ ، م ١٠ . ط . الأعلمي .
- (١٩) منهاج الصالحين (السيد الخوئي) ١ : ١٢٨ .
- (٢٠) انظر كشف الغطاء : ١٨٤ .
- (٢١) انظر أصول الفقه (المظفر) ١ : ١٤٧ ، ط . اسماعيليان .
- (٢٢) جواهر الكلام ٦ : ٣٣٤ .

- (٢٣) العروة الوثقى ١: ١٥٨، م ١٠، وانظر: ١٦٣، م ٢٣.
- (٢٤) تحرير الوسيلة ١: ١٢٠، م ٣.
- (٢٥) تذكرة الفقهاء ١: ٦٧، ط. حجري.
- (٢٦) ذكرى الشيعة ١٨: ط. حجري.
- (٢٧) مدارك الأحكام ٢: ٣٧٩، ط. آل البيت.
- (٢٨) جواهر الكلام ٦: ٣٢٨.
- (٢٩) التنقيح ٤: ٣١٠، ط. دار الهادي.
- (٣٠) صحيح البخاري ٦: ٢٠٧، ط. دار الفكر. مستدرک الوسائل ٢: ٥٩٨، ح ٨، ط. آل البيت. مع اختلاف في اللفظ.
- (٣١) الحقائق الناضرة ٥: ٥٠٤، ط. جماعة المدرسين.
- (٣٢) الوسائل ٣: ٥٠٨، ب ٦٥ من النجاسات، ح ٧، ط. آل البيت.
- (٣٣) الكافي ٦: ٢٦٧، ح ٢، الوسائل ٣: ٥٠٦، ب ٦٥ من النجاسات، ح ١.
- (٣٤) انظر التنقيح ٤: ٣١١.
- (٣٥) الفقيه ٣: ٣٥٢، ح ٤٢٣، الوسائل ٣: ٥٠٧، ب ٦٥ من النجاسات، ح ٥.
- (٣٦) انظر جواهر الكلام ٦: ٣٣٢ و ٣٣٣.
- (٣٧) المصدر السابق: ٣٣٣.
- (٣٨) العروة الوثقى ١: ١٥٨، م ١١.
- (٣٩) تحرير الوسيلة ١: ١٢٠، م ٢.
- (٤٠) التنقيح ٤: ٣٣١.
- (٤١) المصدر السابق.
- (٤٢) الدرّة النجفية: ٦٣.
- (٤٣) جواهر الكلام ٦: ٣٣٣.
- (٤٤) العروة الوثقى ١: ١٦٠، م ١٢، انظر التعليقة (٢).
- (٤٥) انظر المصدر السابق: م ١٣.
- (٤٦) الدرّة النجفية: ٦٣.
- (٤٧) تحرير الوسيلة ١: ١٢١، م ٤.
- (٤٨) العروة الوثقى ١: ١٦٠، م ١٣، التعليقة (٥).
- (٤٩) جواهر الكلام ٦: ٣٣١. للمزيد انظر: الدروس الشرعية ١: ١٢٨، ط. جماعة المدرسين. ذكرى الشيعة ١٨. ذخيرة المعاد: ١٧٤. مدارك الأحكام ٢: ٣٨٠. الحقائق الناضرة ٥: ٥٠٨.

- (٥٠) العروة الوثقى ١: ٥٩ أو تعليقاتها ، م ١١ . تحرير الوسيلة ١: ١٢٠ ، م ٢ .
- (٥١) انظر كشف الغطاء : ١٨٤ .
- (٥٢) الكافي في الفقه : ٢٧٨ .
- (٥٣) المهذب ٢: ٤٢٩ .
- (٥٤) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية) : ٥٥٦ ، كتاب الأطعمة والأشربة .
- (٥٥) جواهر الفقه : ١٠ .
- (٥٦) المهذب ١: ٢٨ .
- (٥٧) انظر جواهر الكلام ٦: ٣٣١ ، هذا وفي صحة النسبة تأمل فإن التعبير غير صريح ، فراجع المقنعة : ٥٨٤ .
- (٥٨) مستدرک الوسائل ٢: ٥٩٨ ، ب ٤٢ من النجاسات والأواني ، ح ٧ ، وفيه : الذين يشربون في آنية الذهب إنما يجر جر في بطونهم نار جهنم .
- (٥٩) المعتبر ١: ٤٥٦ .
- (٦٠) جواهر الكلام ٦: ٣٣١ .
- (٦١) جواهر الكلام ٦: ٣٣٢ .
- (٦٢) جواهر الكلام ٦: ٣٣٠ .
- (٦٣) العروة الوثقى ١: ٤٩٠ ، م ١ .
- (٦٤) نجاه العباد : ٦٧ . تحرير الوسيلة ١: ١٢٠ ، م ٢ . منهاج الصالحين (الخوئي) ١: ٤٩٠ ، م ١ .
- (٦٥) الحقائق الناضرة ٥: ٥٠٤ .
- (٦٦) تذكرة الفقهاء ١: ٦٧ .
- (٦٧) منهاج الصالحين (السيد الحكيم) ١: ١٧٦ .
- (٦٨) كشف اللثام ١: ٦٢ .
- (٦٩) منهاج الصالحين (السيد الخوئي) ١: ١٢٨ .
- (٧٠) تحرير الوسيلة ١: ١٢١ ، م ٥ .
- (٧١) التنقيح ٣: ٣٣٦ .
- (٧٢) الجواهر ٦: ٣٣٤ .
- (٧٣) العروة الوثقى ١: ١٦٠ ، م ١٤ .
- (٧٤) منتهى المطلب ١: ١٨٦ .
- (٧٥) المدارك ٢: ٣٨١ .
- (٧٦) ذخير المعاد: ١٧٤ .
- (٧٧) العروة الوثقى : ١٦٠ ، م ١٤ .

- (٧٨) تحرير الوسيلة ١ : ١٢٠ ، م ٢ .
- (٧٩) التنقيح ٤ : ٣٧٧ .
- (٨٠) المستمسك ٢ : ١٨٠ .
- (٨١) العروة الوثقى ١ : ١٦٠ ، م ١٤ .
- (٨٢) المدارك ٢ : ٣٨١ . ذخيرة المعاد : ١٧٤ .
- (٨٣) التنقيح ٤ : ٣٣٩ .
- (٨٤) جواهر الكلام .
- (٨٥) المعتبر ١ : ٤٥٦ .
- (٨٦) جواهر الكلام .
- (٨٧) مفتاح الكرامة ١ : ١٩٨ ، انظر الهامش .
- (٨٨) الدرة النجفية : ٦٣ - ٦٤ .
- (٨٩) كشف الغطاء : ١٨٤ .
- (٩٠) جواهر الكلام .
- (٩١) العروة الوثقى ١ : ١٦٠ ، م ١٤ .
- (٩٢) العروة الوثقى ١ : ٢٣٠ ، التعليقة (٩) .
- (٩٣) العروة الوثقى ١ : ١٦١ ، م ١٤ .
- (٩٤) مهذب الاحكام (السبزواري) ٢ : ١٦٧ .
- (٩٥) العروة الوثقى ١ : ١٦٠ ، م ١٤ .
- (٩٦) مفتاح الكرامة ١ : ١٩٨ ، انظر الهامش .
- (٩٧) التحرير ١ : ٢٦ ، المنتهى ١ : ١٨٦ .
- (٩٨) الايضاح ١ : ٣٣ .
- (٩٩) الدروس ١ : ١٢٨ .
- (١٠٠) ذخيرة المعاد : ١٧٤ .
- (١٠١) العروة الوثقى ١ : ١٦١ ، م ١٤ .
- (١٠٢) جواهر الكلام ٦ : ٣٣٢ .
- (١٠٣) التنقيح ٤ : ٣٩ .
- (١٠٤) المستمسك ٢ : ١٨١ .
- (١٠٥) العروة الوثقى ١ : ٤٩ ، م ١ .
- (١٠٦) المصدر السابق : التعليقة (٧) .
- (١٠٧) كشف الغطاء : ١٨٤ .

- (١٠٨) العروة ١: ٢٣١.
- (١٠٩) جواهر الكلام ٦: ٣٣٢.
- (١١٠) منتهى المطلب ١: ١٦٦. تحرير الأحكام ١: ٢٦. المدارك ٢: ٣٧٩. لوامع الأحكام (مخطوط) ١: ٢١٧، وانظر جواهر الكلام ٦: ٣٣٠.
- (١١١) المبسوط ١: ٢١١، الخلاف ١: ٣٠٧، ط. جماعة المدرسين.
- (١١٢) المهذب ١: ٣٠.
- (١١٣) شرائع الإسلام ١: ٤٤، المعتبر ١: ٤٥٤، المختصر النافع ٢٠.
- (١١٤) قواعد الأحكام ١: ٩، منتهى المطلب ١: ١٨٦، التذكرة ١: ٦٨، التحرير ١: ٢٦.
- (١١٥) مسالك الافهام ١: ١٤٤، البيان ٤٣، الذكرى ١٨، الدروس الشرعية ١: ١٢٨، ط. جماعة المدرسين.
- (١١٦) الوسائل ٣: ٥٠٦، ب ٦٥ من النجاسات، ح ٣.
- (١١٧) المصدر السابق ٥٠٥، ح ١.
- (١١٨) المصدر السابق.
- (١١٩) المقنع ١٤٣.
- (١٢٠) المقنعة ٥٨٤.
- (١٢١) النهاية ٥٨٩.
- (١٢٢) المراسم العلوية ٢١٠.
- (١٢٣) انظر التنقيح ٣: ٣١٦.
- (١٢٤) منهاج الصالحين (ابن خوئي) ١: ١٢٨.
- (١٢٥) جواهر الكلام ٦: ٣٤٣.
- (١٢٦) منتهى المطلب ١: ١٨٧. الجامع للشرائع ٣٩٨. البيان ٤٣. ذكرى الشيعة ١٨.
- الرسائل العشر (ابن فهد): ٦٣. جامع المقاصد ١: ١٨٨.
- (١٢٧) تذكرة الفقهاء ١: ٦٧.
- (١٢٨) العروة الوثقى ١: ١٥٧، م ٧. انظر التنقيح ٤: ٣٢٣.
- (١٢٩) العروة الوثقى ١: ١٥٧، م ٨، التعليقة (٥). وانظر التنقيح ٤: ٣٢٤.
- (١٣٠) العروة الوثقى ١: ١٦٢، م ١٥. انظر التنقيح ٤: ٣٤١.
- (١٣١) العروة الوثقى ١: ١٦٣، م ٢٣. انظر التنقيح ٤: ٣٤٩. مهذب الاحكام (السبزواري) ٢: ١٧٢ ط. مطبعة الآداب.
- (١٣٢) العروة الوثقى ١: ١٦٣، م ٢٠. انظر التنقيح ٤: ٣٤٦.
- (١٣٣) كشف الغطاء ١٨٤.

- (١٣٤) المصدر السابق : م ١٩ .
- (١٣٥) جواهر الكلام ٦ : ٣٣٥ . كشف الغطاء : ١٨٣ . منهاج الصالحين (الحكيم) ١ : ١٧٧ ، م ٤٥ .
- منهاج الصالحين (الخوئي) ١ : ١٢٨ ، م ٤٩٦ .
- (١٣٦) الوسائل ٣ : ٥١١ ، ب ٦٧ من النجاسات ، ح ٢ .
- (١٣٧) مهذب الاحكام (السبزواري) ٢ : ١٧٢ - ١٧٣ .
- (١٣٨) انظر الذكرى : ١٨ .
- (١٣٩) قواعد الأحكام ٩ : ١ . تذكرة الفقهاء ١ : ٦٧ .
- (١٤٠) ايضاح الفوائد ١ : ٣٢ .
- (١٤١) ذكرى الشيعة : ١٨ . مسالك الافهام ١ : ١٤ .
- (١٤٢) جامع المقاصد ١ : ١٨٨ .
- (١٤٣) ذخيرة المعاد : ١٧٤ . كشف الغطاء : ١٨٤ . جواهر الكلام ٦ : ٣٣٧ . العروة الوثقى ١ : ١٥٦ ، م ٤ .
- (١٤٤) مسالك الأفهام ١ : ١٤ .
- (١٤٥) ذخيرة المعاد : ١٧٤ .
- (١٤٦) العروة الوثقى ١ : ١٥٦ . انظر التعليقات . منهاج الصالحين (السيد الحكيم) ١ : ١٧٦ ، انظر كذلك تعليقة السيد الصدر عليها . منهاج الصالحين (السيد الخوئي) ١ : ١٢٨ . تحرير الوسيلة ١ : ١٢٠ .
- (١٤٧) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٣ .
- (١٤٨) مدارك الاحكام ٢ : ٣٨٠ ، إلا أنه قال بعد ذلك : « والمنع أولى » .
- (١٤٩) جواهر الكلام ٦ : ٣٤٣ .
- (١٥٠) الخلاف ١ : ٣٠٧ . المبسوط ١ : ١٣ و ٦١ .
- (١٥١) السرائر ١ : ٤٤٠ .
- (١٥٢) شرائع الإسلام ١ : ٤٤ . المعتبر ١ : ٤٥٤ .
- (١٥٣) كشف الرموز ١ : ١١٩ .
- (١٥٤) قواعد الأحكام ٩ : ١ . منتهى المطلب ١ : ١٨٧ . تذكرة الفقهاء ١ : ٦٧ .
- (١٥٥) ايضاح الفوائد ١ : ٣٢ . البيان ٤٣ : ١ . مسالك الافهام ١ : ١٤ . جامع المقاصد ١ : ١٨٨ . مدارك الاحكام ٢ : ٣٨٠ . العروة الوثقى ١ : ١٥٦ ، م ٤ . مستمسك العروة ٢ : ١٦٧ .
- (١٥٦) صحيح البخاري ٦ : ٢٠٧ .
- (١٥٧) الوسائل ٣ : ٥٠٧ ، ب ٦٥ من النجاسات ، ح ٤ .
- (١٥٨) العروة الوثقى ١ : ١٥٦ ، انظر التعليقة (٥) ، منهاج الصالحين (الحكيم) ١ : ١٧٦ ، منهاج

- الصالحين (الخوئي) ١ : ١٢٨ ، تحرير الوسيلة ١ : ١٢٠ ، م ٢ .
- (١٥٩) كشف الغطاء : ١٨٤ . العروة الوثقى ١ : ١٦٣ ، م ٢٢ .
- (١٦٠) العروة الوثقى ١ : ١٥٦ ، م ٤ . جامع المقاصد ٤ : ١٥ . المكاسب (الأنصاري) : ١٥٠ . ط حجري . الحقائق الناضرة ١٨ : ٢٠١ .
- (١٦١) جامع المقاصد ٤ : ١٥ . ذخيرة المعاد : ١٧٤ .
- (١٦٢) كشف الغطاء : ١٨٤ .
- (١٦٣) المبسوط ٢ : ١٧٨ . تحرير الأحكام ١ : ١٩٤ . جامع المقاصد ٤ : ٢٣٣ . الدروس الشرعية ٣ : ٢٥٣ . الحقائق الناضرة ٢٠ : ٩ .
- (١٦٤) جواهر الكلام ٢٤ : ٣٦ .
- (١٦٥) حكاة في جواهر الكلام ٢٤ : ٣٦ عن فخر المحققين .
- (١٦٦) مسالك الافهام ١ : ١٦٢ . الحقائق الناضرة ١٩ : ٣٠٨ . جواهر الكلام ٢٤ : ٣٦ .
- (١٦٧) النهاية : ٣٨٢ .
- (١٦٨) السرائر ٢ : ٢٧١ .
- (١٦٩) المهذب البارع ٢ : ٤٣٤ .
- (١٧٠) شرائع الإسلام ٢ : ٥٠ .
- (١٧١) إرشاد الأذهان ٢ : ٥٠ .
- (١٧٢) شرائع الإسلام ٢ : ٥٠ .
- (١٧٣) مسالك الافهام ١ : ١٦٢ . الحقائق الناضرة ١٩ : ٣٠٨ .
- (١٧٤) مسالك الافهام ١ : ١٦٢ .
- (١٧٥) كشف الغطاء : ١٨٤ .
- (١٧٦) مهذب الأحكام (السبزواري) ٢ : ١٧٢ - ١٧٣ .
- (١٧٧) جامع المقاصد ٤ : ١٥ . المكاسب المحرمة ١٥ . الحقائق الناضرة ١٨ : ٢٠١ .
- (١٧٨) مسالك الافهام ١ : ١٢٩ .
- (١٧٩) العروة الوثقى ١ : ١٥٦ ، م ٤ .
- (١٨٠) مهذب الأحكام (السبزواري) ٢ : ١٧٣ .
- (١٨١) العروة الوثقى ١ : ١٦٣ ، م ٢٢ .
- (١٨٢) المصدر السابق : التعليقة (٨) .
- (١٨٣) المصدر السابق : م ٢٢ .
- (١٨٤) المصدر السابق .
- (١٨٥) العروة الوثقى ١ : ١٦٣ ، التعليقة (١٢) .

- (١٨٦) مهذب الأحكام (السبزواري) ١٧٢-١٧٣ .
- (١٨٧) انظر قواعد الأحكام ١ : ٢٠٤ . تحرير الأحكام ٢ : ١٣٩ . ايضاح الفوائد ٢ : ١٧٧ . جامع المقاصد ٦ : ٢٥٩ .
- (١٨٨) قواعد الأحكام ٢ : ٢٦٦ . ايضاح الفوائد ٤ : ٥٢٤ .
- (١٨٩) جامع المقاصد ٦ : ٢٥٩ .
- (١٩٠) قواعد الأحكام ٢ : ٢٦٦ . ايضاح الفوائد ٤ : ٥٢٤ .
- (١٩١) كفاية الأحكام : ٢٥٨ .
- (١٩٢) جواهر الكلام ٣٧ : ١١١ .
- (١٩٣) جواهر الكلام ٣٧ : ١١١ .
- (١٩٤) قواعد الأحكام ١ : ٢٠٤ .
- (١٩٥) ايضاح الفوائد ٢ : ١٧٧ .
- (١٩٦) الميسوط ١ : ١٤ . الخلاف ٢ : ٩٠ ، م ١٠٤ ، ط . جماعة المدرسين .
- (١٩٧) المقنعة : ٢٣٥ .
- (١٩٨) المهذب ١ : ١٥٩ .
- (١٩٩) السرائر : ٤٤٢ .
- (٢٠٠) مختلف الشيعة ١ : ١٧٣ . قواعد الأحكام ١ : ٥٣ .
- (٢٠١) ايضاح الفوائد : ١٨٠ .
- (٢٠٢) العروة الوثقى ٢ : ٢٨٦ . مستمسك العروة ٩ : ١٢٥ .
- (٢٠٣) جواهر الكلام ١٥ : ١٨٢ .
- (٢٠٤) الوسائل ٩ : ١٥٤ ، ب ٨ من زكاة الذهب والفضة ، ح ٢ .
- (٢٠٥) المستمسك ٩ : ١٢٥ .
- (٢٠٦) العروة الوثقى ٢ : ٢٨٦ ، م ١ .
- (٢٠٧) رياض المسائل ١ : ٢٧١ .
- (٢٠٨) المصدر السابق .
- (٢٠٩) المقنعة : ٢٣٥ .
- (٢١٠) الانتصار : ٨٠ .
- (٢١١) النهاية : ١٧٥ .
- (٢١٢) السرائر ١ : ٤٤٢ .
- (٢١٣) المهذب ١ : ١٥٩ .
- (٢١٤) رياض المسائل ١ : ٢٧١ .

- (٢١٥) العروة الوثقى ٢: ٢٥٨ .
 (٢١٦) النهاية : ١٧٥ . ط . محمدى .
 (٢١٧) العروة الوثقى ٢: ٢٥٨ ، تحرير الوسيلة ١: ٢٩٥ .
 (٢١٨) المختلف : ١٧٣ .
 (٢١٩) المقنع : ١٦٣ .
 (٢٢٠) جمل العلم والعمل : ١٢٠ .
 (٢٢١) الخلاف ٢: ٧٧ .
 (٢٢٢) المبسوط ١: ٢١١ .
 (٢٢٣) مهذب الأحكام (السبزواري) ٢: ١٧٣ .

من فقهاءنا

- ٢ -

الصدوق الأول

علي بن بابويه القمي

- القسم الثاني -

□ الأستاذ ثامر هاشم العميدي

لقد تقدّم البحث - في القسم الأول من المقال - حول معالم شخصيّة الصدوق الأول علي بن بابويه عليه السلام . . ونتاجه العلمي وما خلفه من كتب ومؤلفات . . وقد انتهى بنا الحديث عن رسالته إلى ولده . .

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة علي بن بابويه:

إنّ رسالة علي بن بابويه أو الشرائع - كما في قول النجاشي - هي رسالة فقهية كتبها الصدوق الأول إلى ولده أبي جعفر محمد بن علي الصدوق وهو في عنقوان شبابه

ظاهراً ، إذ لم يكن عمر الصدوق حين وفاة والده قد تجاوز الثانية والعشرين على أبعد التقادير ، لما تقدّم من أنّ لقاء الأب مع الحسين بن روح رضي الله تعالى عنه كان بحدود سنة ٣٠٦هـ وهو لم يرزق ولداً بعد ، فلو فرض أنّ الصدوق ولد بعد ذلك بسنة واحدة لكان عمره يوم وفاة أبيه هو ما ذكرناه .

أمّا متى كتبت هذه الرسالة بالضبط ؟ هل في أواخر حياة الأب أم بعد ولادة الصدوق مباشرة خشية من مفاجأة الموت - كما فعل الزراري في رسالته - ؟ وفي أي مكان كتبت في قم أو غيرها ؟ وأين كان الابن حين ذاك في قم أو خارجها ؟ ومن حملها إليه ، وهل هي وصية الأب إلى الابن ثمّ اشتهرت فيما بعد باسم الرسالة ؟

الحقّ ، أنّ الإجابة على جميع هذه الأسئلة بنحو القطع غير ممكن ؛ لافتقارنا إلى النصوص التي يُطمأنّ إليها .

ولكن من مراجعة أسفار الشيخ الصدوق يُعلم أنّه لم يخرج من قم قبل وفاة والده ، وإنّما بدأت أسفاره ورحلاته بعد ذلك بمدة ، وقد استقصينا أسفاره ورحلاته من خلال تصريحاته بها في ثانياً أسانيد كتبه فلم نجد ما يشير إلى مغادرته قم في حياة والده .

وعليه ، يمكن احتمال عكس ما احتمله بعض الأعلام - من أنّها كتبت في قم والولد خارجاً - وذلك بالنظر إلى لقاءات الوالد المتكرّرة مع وكلاء الإمام الحجّة عليه السلام في بغداد ، فلعّلّه كتبها في بغداد في السنة التي استأذن فيها لزيارة البيت الحرام وهي سنة ٣٢٣هـ والتي استجازه فيها التلعكبري فخرج عدم الإذن أولاً للخوف عليه من القرامطة ، ثمّ بعد السؤال ثانية خرج الإذن مع النصح أن يكون في آخر القافلة .

وهذا يشعر أنّه كان في بغداد طيلة تلك الفترة ، إذ من البعيد جداً أن يستأذن في الحجّ من قم ثمّ يرده المنع من بغداد ثمّ يسأل ثانية من قم فيرد الإذن من بغداد أيضاً ثمّ يتأهب للسفر ، كل ذلك قبيل موسم واحد مع البعد الشاسع بين قم وبغداد الذي قد لا يطوى في ذلك الحين بأقل من شهر أو شهرين .

فلعلّ الشيخ كتبها إذ ذاك وهو في بغداد كوصية لولده ، خوفاً من أن يدركه الموت في الطريق إلى الحجّ أو الإياب منه ، وأرسلها بيد العائدين إلى قم من بغداد ، فكانت وصية ورسالة .

أمّا ما يدلّ على كونها رسالة ، فقد وُصِفَتْ هكذا في كتب الرجال كما تقدّم ، ونقل عنها الصدوق بعنوان (رسالة) كما سيأتي .

وأما ما يدلّ على كونها وصية ، فإنّ الشيخ آقا بزرك ذكر وصول نسخة منها إلى زمان السيّد حسن الصدر ، ونقل في الذريعة أولها ، وفيها ما يشير إلى كونها وصية ؛ إذ جاء فيها قوله : « .. وأوصيك بما أوصى به إبراهيم بنه ، ويعقوب : يا بني إنّ الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنّ إلّا وأنتم مسلمون . (إلى قوله بعد وصايا كثيرة) : اخصّك يا بنيّ على اقتناء دين الله عزّ وجلّ ... إلخ » ^(١) .

كما أنّ السيّد ابن طاووس ذكر في وصيته لولده محمّد المطبوعة بعنوان (كشف المحبّة لثمرّة المهجة) ما يدلّ على كونها وصية ، فقال : « ووجدت جماعة ممّن تأخّر زمانهم عن لقائه قد أوصوا بوصايا إلى أولادهم دلّوهم على مرادهم ، منهم : محمّد بن أحمد الصفواني ، ومنهم علي بن الحسين بن بابويه ... » ^(٢) .

هذا ، زيادة على نقل الصدوق عنها في كتبه تارة بعنوان : (رسالة أبي) وأخرى بعنوان (وصية أبي) كما سيأتي ، ولم ينصّ أحد - في حدود ما اطلّعت عليه - بأنّ للصدوق وصية ورسالة من أبيه .

ولعلّ من المهم هنا أن نذكر بأنّ الكتاب المعروف منذ زمن المجلسي (رحمه الله تعالى) إلى اليوم باسم « الفقه الرضوي » ذهب بعضهم إلى كونه هو الرسالة بعينها ، وقد أفردت لهذه المسألة رسائل خاصّة ، وطال النزاع فيها ، وفي كتاب خاتمة المستدرک بحث مفصّل عن هذا الموضوع ، ناقش فيه جميع حجج القائلين بأنّ الفقه الرضوي هو رسالة علي بن بابويه ^(٣) ، والذي يعتقده المحدّث النوري : أنّ إملاء بعض الفقه الرضوي هو من الإمام الرضا عليه السلام ، والباقي لأحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري ، وهو داخل في نوادره ^(٤) .

أهمية الرسالة فقهياً:

تظهر أهمية رسالة علي بن بابويه إلى ولده الصدوق من خلال اهتمام الشيخ الصدوق بها من الناحية الفقهية اهتماماً بالغاً، فقد أنزلها منزلة النص في كتبه الفقهية، لا سيما في كتابه من لا يحضره الفقيه الذي صرح في مقدمته قائلاً: «ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما روه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته، واعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربّي تقدّس ذكره وتعلت قدرته، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع...»^(٥).

وقد وجدت الشيخ الصدوق في بعض الأحيان يعنون أبواباً في الفقيه ولا يذكر فيها غير اقتباساته من الرسالة، وقد يفتي أحياناً على طبق ما في الرسالة من دون التصريح بالاقتباس منها كما سنفصله في موارد الاقتباس من الرسالة:

فيما يلي تفصيل موارد الاقتباس من الرسالة في كتب الصدوق، آملين أن يتصدّى لجمعها وتحقيقها بالاستفادة من كتب الفقه الأخرى التي اشتملت على نصوص كثيرة من الرسالة، خشية من ضياع نسختها الواصلة إلى زمان السيّد حسن الصدر فيما بيّناه سابقاً، وهي:

- ١- الفقيه: ١: ٣٥ ب ١٣، و ١: ٤٦-٤٧ ب ١٩، و ١: ٤٩ بعد الحديث ١٩٥ ب ١٩، و ١: ٥٠ بعد الحديث ١٩٥ ب ٢٠، و ١: ٨١ بعد الحديث ٣٥٨ ب ٣٨، و ١: ١٠٢ بعد الحديث ٤٧٤ ب ٢٥، و ١: ١٠٦ بعد الحديث ٤٩٤ ب ٢٥، و ١: ١٧٠ بعد الحديث ٨٠١ ب ٣٩، و ١: ١٧٤ بعد الحديث ٨٢٧ ب ٤٠، و ١: ١٧٧ بعد الحديث ٨٣٩ ب ٤٠، و ١: ١٨١ بعد الحديث ٨٥٧ ب ٤٢، و ١: ٢٦١ بعد الحديث ١١١٨ ب ٥٦، و ١: ٢٦١ بعد الحديث ١١٩١ ب ٥٦، و ١: ٢٦٧ بعد الحديث ١٢٢٣ ب ٥٧، و ١: ٣١٤ ب ٧٥ وليس في الباب غير الاقتباس من الرسالة، و ١: ٣٥٤ ب ٨٣ تحت عنوان: (صلاة أخرى للحاجة)، و ١: ٣٥٦ بعد الحديث ١٥٥٨ ب ٨٤، و ٢: ١٠ بعد الحديث ٢٧ ب ٥، و ٢: ٦٢ بعد الحديث ٢٦٩ ب ٢٩، و ٢: ١١٨ بعد الحديث ٥١١ ب ٥٩، و ٢: ٣٠٤ ب ٢٠٩ وليس في الباب غير الاقتباس من الرسالة، و ٣: ٣٩ ب ٢٨ وليس في الباب غير

الاقتباس من الرسالة ، و ٣ : ٣٣٣ بعد الحديث ١٦١٣ ب ١٦٢ ، و ٣ : ٣٣٤ ب ١٦٥ .

٢- المقنع ص ٤٣ في أبواب الطهارة ، وص ١١٢ باب الجماعة وفضلها ، وص ١٥١ باب صلاة الاستخارة ، وص ٢٧٣ باب الحج ، وص ٣٦١ باب المكاسب والتجارات ، قال : « أوصاني والدي علي بن الحسين بن موسى بن بابويه عليه السلام فقال في وصيته : اتق الله يا بني . . . إلخ » . وهذا هو المورد الأول الذي عبّر فيه عن الرسالة بأنها وصية ، فلاحظ ، وص ٣٦٣ الباب السابق ، قال : « وقال والدي عليه السلام في وصيته إلي . . . » ، وص ٣٧٥ باب الدين وفيه ما في الباب السابق ، وص ٤٠٠ باب القضاء والأحكام ، وص ٤٠١ باب القضاء والأحكام ، وص ٤٠٣ الباب السابق ، وص ٤٥٣ أبواب الحدود وفيه : « قال والدي عليه السلام في وصيته إلي . . . » ، وص ٥٠٢ باب الموارد ، وص ٥٠٦ باب الموارد ، وص ٥٤١ باب النواذر .

٣- الهداية : ص ٢٤ باب غسل الميت ، وص ٤٦ باب رقم ٩٢ .

٤- علل الشرائع ١ : ١/٣٠٧ ب ٢٥٦ ، و ٢ : ٢/٤٣٧ ب ١٧٥ .

٥- ثواب الأعمال : ٤٢ بعد الحديث ٧ في ثواب تقليم الأظافر .

٦- الخصال ١ : ٣٢/٣٣٣ باب السنة تحت عنوان : (من السنة التوجه في ست صلوات) ، و ٢ : ٥٢١ بعد الحديث ١٠ أبواب العشرين وما فوقه تحت عنوان : (صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بخمس وعشرين درجة) .

هذا آخر ما وقفت عليه في كتب الصدوق من النقل المباشر عن الرسالة مع تصريحه بذلك ، أمّا الموارد التي نقلها من الرسالة ولم يصرح بالنقل منها ، فقد تكون كثيرة ، واستقصاؤها يتطلب وقتاً طويلاً ، وإليك بعضها :

جاء في الهداية ص ٢١ قوله : « ولا بأس بتبعض الغسل ، تغسل يديك . . . » . وهذا الكلام نسبه الصدوق في الفقيه الباب ٣٨ إلى رسالة أبيه ، وكذلك قوله في الهداية ص ٢١ : « الجنب إذا عرق ثوبه . . . » فقد نسبه في المقنع في أبواب الطهارة إلى رسالة أبيه ، وفي

الهداية أيضاً ص ٣٤ باب ٥٥ من أبواب الصلاة فقد نقله بالكامل عن الرسالة كما صرح به في باب الصلاة على الميت في الفقيه ، وفي الهداية ص ١٢ في وصف دين الإمامية (ملحق بآخر كتاب الهداية) فإن ما ذكره في وقت إخراج الفطرة ، فقد نسبته في الفقيه الباب ٢٠٩ إلى رسالة أبيه .

ومن هنا تظهر أهمية الرسالة فقهياً عند ولده الصدوق ، قال المجلسي الأول رحمه الله : « إن الصدوق يعتبر رسالة أبيه بمنزلة النص ؛ لأنه لم ينقل من غير النصوص ، ولا يعمل بغيرها ، ولهذا وزع هذه الرسالة في الكتاب [أي : كتاب الفقيه] ونقل منها في كل باب سطرًا بالرغم من وجود الأخبار المؤيدة » (٦) .

وقال العلامة التستري : « وكثيراً ما يعقد الفقيه الباب وينقل فيه كلام أبيه بعوض الأخبار ، وقد استند إلى كلامه في الرسالة الشيخ في موضوع التكبيرات الافتتاحية » (٧) .

وقد صرح الشهيد الأول رحمه الله باعتماد الأصحاب على رسالة علي بن بابويه القمي ، فقال : « كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه رحمه الله عند إعواز النصوص لحسن ظنهم به ، وإن فتواه كروايته » (٨) .

وقال الشيخ المجلسي : « وعلمائنا يعدّون فتاواه من جملة الأخبار » (٩) .

ويؤكد هذا ما قاله الشيخ الطوسي رحمه الله في موردين :

قال في أحدهما : « قال الشيخ رحمه الله [يعني الشيخ المفيد رحمه الله] : ولا يجوز لأحد أن يصلّي وعليه قباء مشدود إلا أن يكون في الحرب فلا يتمكّن من أن يحلّه فيجوز ذلك للاضطرار » ثم عقب عليه بقوله : « ذكر ذلك علي بن الحسين بن بابويه وسمعاها من الشيوخ مذاكرة ، ولم أعرف به خبراً مسنداً » (١٠) .

وقال في الآخر : « ثم قال : [يعني الشيخ المفيد رحمه الله] ويستحب التوجّه بسبع تكبيرات في سبع صلوات . . . والمرأة تتضمّم في صلاتها » .

ثم عقب عليه بقوله : « ذكر ذلك علي بن الحسين بن بابويه في رسالته ولم أجد به

خبراً مسنداً» (١١).

وهذا يعني أنَّ الإفتاء بالموردين مع عدم العثور على حديث مسند دالّ على إنزال الشيخ الطوسي عليه السلام لفتاوى علي بن بابويه منزلة الأخبار، إذ لا يجوز التقليد على الفقهاء .
واعتبار فتاواه بمنزلة الأخبار لم يكن جازفاً وإنّما عن استقراء وشهادة، أمّا عن الاستقراء فلا يضرّه تخلف فتوى أو فتويين، إذ يحتمل غياب الدليل في ذلك، وأمّا عن الشهادة فلتصريح علي بن بابويه في مقدّمة رسالته بهذا، قال فيها مخاطباً ولده الصدوق: «... فخذها عني رغباً، وتمسك بها راشداً وعها حافظاً فقد أدّيتها إليك عن أئمة الهدى مؤثراً ما يجب استعماله وحاذفاً من الإسناد ما يثقل حمله...» (١٢). وبناءً عليه، فلا يرد على الشيخ ما أورده العلامة (رضي الله تعالى عنهما) إذ قال: «وقوله: لم أجد به حديثاً مسنداً ينافي الفتوى به إذ لا دليل عقلي عليه» (١٣).

كما تظهر أهميّة الرسالة من الناحية الفقهية من خلال ما أورده المحقّق الحلّي في كتابه المعتبر، فقد قال في الفصل الرابع منه: «لما كان فقهاؤنا (رضوان الله عليهم) في الكثرة إلى حدّ يتعسر ضبط عددهم، ويتعذر حصر أقوالهم؛ لاتساعها وانتشارها، وكثرة ما صنفوه...» ثمّ عدّ جماعة من أهل الفتيا ممّن اختار النقل من كتبهم، وعدّ الشيخ علي بن بابويه من جملتهم (١٤).

كما وجدنا الشيخ ابن إدريس الحلّي يكثر من بيان موافقة فتاوى كبار الفقهاء -عليّ بن بابويه- لما يفتي به في السرائر مخالفاً لفتاوى غيره من الفقهاء ومن ذلك ما أورده في السرائر، فقد قال ما نصّه: «فأمّا إذا ماتت فيها عقرب أو وزغة فلا ينجس، ولا يجب أن ينزح منها شيء بغير خلاف من محصّل، ولا يلتفت إلى ما يوجد في سواد الكتب» ثمّ اعتذر عمّن أفتى بخلاف ذلك بأنّه إنّما أورده على جهة الرواية بحيث لا يشذّ من الأخبار شيء دون تحقيق العمل عليه إلى أن قال: «وابن بابويه في رسالته يذهب إلى ما اخترناه من أنّه لا ينزح من موت العقرب في البئر شيء» (١٥).

واعتذار ابن إدريس في هذا الكلام -كما مرّ- يفيد إلى حدّ ما بأنّ عليّ بن بابويه كان

في نظر ابن إدريس محققاً فيما يفتي به من الأخبار مميّزاً بين صحيحها وضعيفها على الأقلّ فيما يرتبط بالأخبار الواردة في نجاسة البئر وتطهيرها .

على أنّ ما أفتى به ابن بابويه إنّما هو على طبق ما ورد في الصحيح عن ابن مسكان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : « وكل شيء سقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس » (١٦) .

كما قال ابن إدريس في موضع آخر : « وما اخترناه مذهب الشيخ الصدوق ، وعلي بن بابويه في رسالته » (١٧) .

ومن راجع مختلف الشيعة ، ومنتهى المطلب يجد الكثير من نصوص الرسالة الموافقة لفتاوى العلامة الحلي (قدّست نفسه الزكية) مع مناقشته أحياناً أدلتها الفقهية كما سيأتي في محله .

مميّزات الرسالة ومنهجها:

حاول الشيخ علي بن بابويه (رحمه الله تعالى) أن يجمع مسائل الفقه ويختصرها ويهدّبها وينظّمها برسالة موجزة إلى ولده الصدوق .

فالبحت الفقهي في الرسالة لم يتجاوز - في الغالب - حدود الفروع الفقهية المقتبسة من أحاديث الأحكام الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام ، هذا إلى جانب استعانته بشعر العرب على توضيح بعض المفردات اللغوية الواردة في النصوص ، مع الاحتجاج بعموم القرآن الكريم وبعض الأصول العملية ، والاجتهاد في تقرير دلالة الألفاظ على نوعية الحكم ، كما سنبيّن لكلّ بمثال .

والمهمّ في ذلك أنّه لم يفرّع في الرسالة تفرّعات فقهية كثيرة ، بمعنى أنّها لم تستوعب جميع مسائل الفقه ، بل اقتصرّت على تطبيق النصوص المختارة على مواردّها ، وكدليل عليه حكم غسل الوجه واليدين في الوضوء للمرّة الثانية ، فأكثر العلماء على استحبابه بينما لم يذكره علي بن بابويه كما في مختلف الشيعة (١٨) .

ومن مميزات الرسالة المهمة ابتكار الصدوق الأول لطرح الأسانيد فيها لئلا يثقل حملها كما مرّ في نصّ كلامه عليه السلام، وهو أول من ابتكر تلك الطريقة في رسالته .

قال المحدث النوري : « وفي مجموعة الشهيد : ذكر الشيخ أبو علي ابن شيخنا الطوسي عليه السلام أنّ أول من ابتكر طرح الأسانيد وجمع بين النظائر وأتى الخبر مع قرينة علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه ، قال : ورأيت جميع من تأخّر عنه يحمد طريقته فيها ويعول عليه في مسائل لا يجد النصّ عليها لتفكته وإمامته وموضعه من العلم والدين » (١٩) .

الاحتجاج بعموم القرآن :

أفتى علي بن بابويه عليه السلام فيما إذا وجد المصلّي على ثوبه بقعة من الدم من غير الدماء الثلاثة ، ومن غير دم نجس العين أو القروح أو الجروح اللازمة وكان قدرها بقدر الدرهم البغلي بوجوب الإزالة محتجاً بعموم قوله تعالى : ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾ (٢٠) وما قلّ عن الدرهم البغلي ، فلا تجب الإزالة ، فهو قد ترك فيما نقص عن الدرهم للمشفقة وعدم الانفكاك منه فيبقى ما زاد على عموم الأمر بإزالته ، وقد وافقه على ذلك ابنه الصدوق وابن البرّاج وابن إدريس ، وهو الذي اختاره سلّار (٢١) .

الاجتهاد في تقرير دلالة الألفاظ على نوعية الحكم :

في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : « إذا كانت المرأة طامثاً فلا تحلّ لها الصلاة ، وعليها أن تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة ، ثمّ تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عزّ وجلّ وتسبّحه وتهلّله وتحمده بمقدار صلاتها ، ثمّ تفرغ لحاجتها » (٢٢) .

وقد اعتمد علي بن بابويه في رسالته على هذا الخبر فقال عن الحائض : « ويجب عليها عند حضور كل صلاة أن تتوضأ وضوء الصلاة وتجلس مستقبل القبلة وتذكر الله بمقدار صلاتها كل يوم » (٢٣) . وقد صرّح العلامة بأنّه احتج بلفظة (وعليها أن تتوضأ) الواردة في الخبر ، بأنّها دالّة على الوجوب .

وقد منعه العلامة؛ لأنّ المندوب يصدق عليه أنّه على الإنسان ، أو تقول : الحكم عليه

سواء كان بواجب أو ندب ، وقال بالاستحباب وهو المشهور (٢٤) .

العمل بمطلقات الأخبار :

في الصحيح عن محمد بن مسلم قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم فضرب كفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه ، ثم ضرب شماله الأرض فسمح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ، ثم ضرب يمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ... » (٢٥) .

وقد أفتى علي بن بابويه في عدد الضربات في التيمم على طبق هذا الخبر ، بينما المشهور هو الاكتفاء بالضربة الواحدة للوجه واليدين معاً ، والفهاء لم يعملوا بهذا الخبر لكونه مطلقاً بينما الأحاديث الدالة على رأي المشهور مفصلة ، فحملوا الخبر عليها جمعاً بين الأدلة (٢٦) .

استشهاده بالشعر العربي مع ضبطه لبعض المفردات :

قال في السرائر في عدم جواز التقصير في الصلاة للمكاري والاشتقان - وهو الأمين الذي يبعثه السلطان على حفاظ البيادر - : « وقال ابن بابويه في رسالته : والمكاري والكري [واحد] ، فالكري هو المكاري ، فاللفظ مختلف وإن كان المعنى واحداً ، قال عذافر الكندي :

لو شاء ربِّي لم أكن كَرِيًّا ولم أُسْقُ بشعفرٍ المطيًّا

الشعفر : بالشين المعجمة ، والعين غير المعجمة ، والفاء والراء غير المعجمة ، اسم امرأة من العرب .

بصرية تزوجت بصريًّا يطعمها المالح والطريًّا

تخاله إذا مشى خصيًّا من طول ما قد حالف الكريا

والكري : من الأضداد ، قد ذكره أبو بكر الأنباري في كتاب الأضداد ، يكون بمعنى

المكاري ، ويكون بمعنى المكثري .

وقال ابن بابويه أيضاً في رسالته : ولا يجوز التقصير للاشتقان ، بالشين المعجمة ، والتاء المنقطة من فوقها نقطتين ، والقاف والنون ، هكذا سمعنا على من لقيناه وسمعنا عليه من الرواة ولم يبينوا لنا ما معناه » (٢٧) .

ثم نقل ابن إدريس - بعد ذلك - معنى الاشتقان عن كتاب الحيوان للجاحظ ، فدلّ نقله على كون ما تقدّم كلّ من كلام علي بن بابويه في رسالته ، ولعلّه أوّل من تعرّض من فقهاء عصر الغيبة الصغرى لضبط المفردات اللغوية على النحو المذكور .

الاحتجاج بالأصول العملية :

قال العلّامة عليه السلام في المختلف - في صلاة العيدين - : « قال علي بن بابويه إذا صلّيت بغير خطبة صلّيت أربع ركعات بتسليمة ... إلى أن قال - احتجّ ابن بابويه بأصالة براءة الذمّة من التسليم وتكبيرة الافتتاح » (٢٨) ، وقد عدّ هذه الفتوى في جامع المقاصد من الفتاوى التي لم يُنقل لها دليل (٢٩) .

وقفه مع بعض فتاوى الصدوق الأوّل :

افتأؤه بوقت إفطار الصائم :

قال علي بن بابويه في رسالته : « يحلّ لك الإفطار إذا بدت لك ثلاثة أنجم ، وهي تطلع مع غروب الشمس » .

قال الشيخ الصدوق بعد أن أورد هذا من الرسالة : وهي رواية أبان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (٣٠) .

أقول : هذه الرواية رواها الشيخ في التهذيب بسند صحيح عن أبان ، عن زرارة قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن وقت إفطار الصائم؟ قال : حين يبدو ثلاثة أنجم ... » .

إلا أنّ الشيخ عقب عليها بقوله : « ما تضمّنه هذا الخبر من ظهور ثلاثة أنجم لا يعتبر

به ، والمراعى ما قدّمناه من سقوط القرص ، وعلامته زوال الحمرة من ناحية المشرق ، وهذا كان يعتبره أصحاب أبي الخطاب لعنهم الله ^(٣١) وقد أجاب العلامة عن خبر زرارة هذا فقال : « لعلّه أشار بذلك إلى حالة الاشتباه لوجود الغيم أو غيره » ^(٣٢) .

افتاؤه بحدّ الوجه في التيمّم :

المشهور عند فقهاؤنا مسح الوجه في التيمّم بالنصّ والإجماع ، واختلفوا في تقديره فأكثر علمائنا على أنّ حدّ الوجه هنا من قصاص الشعر إلى طرف الأنف ، بينما قال علي بن بابويه بالاستيعاب كالغسل في الوضوء ^(٣٣) ونقل السيّد المرتضى في الناصريات الإجماع على الأوّل ^(٣٤) ، وقد وردت روايات تدلّ على ما قاله علي بن بابويه ، وأكثرها ضعيفة الإسناد ، أعرض عنها الأصحاب كما صرّح بذلك المحقّق الكركي ^(٣٥) كما أنّ القول بالاستيعاب ، أي مسح جميع الوجه في التيمّم هو مذهب أهل السنّة ^(٣٦) .

ونظير هذه الفتوى قوله في التيمّم أيضاً بوجوب استيعاب مسح اليدين إلى المرفقين كالغسل ، مع أنّ فتوى أكثر فقهاؤنا في أنّ القدر الذي يمسح من اليدين هو من الرسغ إلى أطراف الأصابع ^(٣٧) .

فتاوى نادرة :

قال في قاموس الرجال : « وله فتاوى شاذّة في الفقه ، ومنها في أحكام السهو في الصلاة والشكّ في ركعاتها ، كما لا يخفى على من راجع المختلف ، ومن أشدّ فتاويه قوله في نصابي الذهب بأنّهما أربعين أربعين ، فإنّه وإن ورد بما قاله خبر ، إلّا أنّ الحلّي قال أنّه على خلاف إجماع المسلمين » ^(٣٨) .

ويقصد بالحلّي صاحب السرائر ، فقد قال في باب المقادير التي تجب فيها الزكاة وكثيّة ما تجب : « وقال بعض أصحابنا وهو ابن بابويه في رسالته : أنّه لا يجب في الذهب الزكاة حتى يبلغ أربعين مثقالاً . وهذا خلاف إجماع المسلمين » ^(٣٩) .

ومن ذلك أيضاً ما حكاه ابن إدريس الحلّي عنه أيضاً قال : « والخمر نجس بلا

خلاف ، ولا تجوز الصلاة في ثوب ولا بدن أصابه منها قليل ولا كثير إلا بعد إزالتها مع العلم بها ، وقد ذهب بعض أصحابنا في كتاب له وهو ابن بابويه^(٤٠) إلى أنّ الصلاة تجوز في ثوب أصابه الخمر قال : لأنّ الله حرّم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته ، معتمداً على خبر روي^(٤١) .

هذا وقد أكّد ابن إدريس على أنّ هذه الفتيا الصادرة عن ابن بابويه مخالفة لإجماع المسلمين^(٤٢) .

ومن فتاواه المخالفة لما عليه المذهب ، ما حكاه في جامع المقاصد في الأحكام المعنوية من ذهب الشیخ علي بن بابويه إلى أنّ السهم هو السدس ، بينما السهم عند أكثر الفقهاء هو الثمن ، قال : وهذا عليه المذهب^(٤٣) .

أقول : أنّ هذه الوقفة مع فتاوى الشيخ علي بن بابويه لا بدّ منها ؛ لكي لا تفسّر آيات الثناء عليه في هذا البحث بغير واقعها ، فتحمل على المبالغة ، وتوسم بعدم الدقة والموضوعية ، مؤكّدين على إجماع الشيعة برمتهم على أنّه لا يوجد في قاموسهم كتاب - غير كتاب الله عزّ وجلّ - قد استوفى التكامل ، كما ادّعى غيرهم ، ما دامت تلك الكتب صادرة عن عقل غير معصوم . وهذا لا يضرّ بالعظماء إذا ما لوحظ التركيز على الجانب العلمي الذي تبيّنت من خلاله سبل الابتكار في طرح المادة العلمية بعد عصر النصّ مباشرة بما يكشف عن أصالتها وحيويّتها إلى اليوم .

جمل الثناء عليه :

للشيخ علي بن بابويه قدّس سرّه الشريف منزلة عالية في نفوس سائر مترجميه كما تنبئ جملهم في الثناء عليه ، إذ كان - كما يبدو من ذكره العطر - من المراجع العظام في الفقه والحديث في مدينته قم المشرفة بلا منازع .

والذي يدلّ على سمو مكانته ، ورفيع مقامه ما اشتهر بين علماء الشيعة منذ قرون متعاقبة من تزكية إمام معصوم له ، كما يتّضح هذا من رسالة سيّدنا الإمام الحسن

العسكري عليه السلام إليه ، وإليك نصّها :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والعاقبة للمتقين ، والجنة للموحّدين ، والنار للملحدين ، ولا عدوان إلّا على الظالمين ، ولا إلّه إلّا الله أحسن الخالقين ، والصلاة على خير خلقه محمّد وعترته الطاهرين . .

أمّا بعد :

أوصيك يا شيخي ومعتدي أبا الحسن علي بن الحسين القمي ، وفّقك الله لمرضاته وجعل من صلبك أولاداً صالحين برحمته ، بتقوى الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، فإنّه لا تقبل الصلاة من مانع الزكاة ، وأوصيك بمغفرة الذنب ، وكظم الغيظ ، وصلة الرحم ، ومواساة الإخوان والسعي في حوائجهم في العسر واليسر ، والعلم عند الجهل ، والتفقه في الدين ، والتثبت في الأمور ، والتعهد للقرآن ، وحسن الخلق ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، قال الله عزّ وجلّ : ﴿ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ﴾ (٤٤) ، واجتنب الفواحش كلّها ، وعليك بصلاة الليل فإنّ النبي صلى الله عليه وآله أوصى عليّاً عليه السلام فقال : « يا علي عليك بصلاة الليل ، عليك بصلاة الليل ، عليك بصلاة الليل » ، ومن استخفّ بصلاة الليل فليس منّا .

فاعمل بوصيّتي ، وأمر جميع شيعتي حتى يعملوا بها ، وعليك بالصبر وانتظار الفرّج ، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال : « أفضل أعمال أمتي انتظار الفرّج » ، ولا يزال شيعتنا في حزن حتى يظهر ولدي الذي بشرّ به النبيّ صلى الله عليه وآله حيث قال : « إنّّه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً » .

فاصبر يا شيخي ، وأمر جميع شيعتي بالصبر ، فإنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته ، وحسبنا الله ونعم المعين ونعم المولى ونعم النصير « (٤٥) .

قال في روضات الجنّات بعد أن أورد الرسالة : « وقال بعض الأعظم - بعد ذكره لذلك - : وهذه الرسالة إذا صحّت دلّت على عظم شأن علي المذكور ، والله أعلم » (٤٦) .

أقول : لو لم يكن علي بن بابويه رضي الله تعالى عنه أهلاً للرسالة بنظر أعلام الشيعة لرفضوها رفضاً قاطعاً ، ولكنهم وجدوه أهلاً لها فتلقّوها بالقبول ، وما تقدّم في أوائل البحث لا يعني التشكيك في صحّة صدورهما ، بل يعني إثارة ما يمكن أن يوجّه لها من نقد لتحظى بمزيد من البحث والتحقيق لأهمّيّتها .

وعلى أيّة حال فإنّ موقف علماء الشيعة من هذا الرجل العظيم يتّسم بكل إجلال وتعظيم كما سيّتضح من :

الثناء عليه ببعض كتب الشيعة :

قال النجاشي (ت / ٤٥٠ هـ) : « علي بن الحسين بن بابويه القميّ ، أبو الحسن ، شيخ القميين في عصره ، ومتقدّمهم ، وفقيههم ، وثقتهم » (٤٧) .

وقال شيخ الطائفة (ت / ٤٦٠ هـ) : « علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ رضي الله عنه ، كان فقيهاً جليلاً ثقة ، وله كتب كثيرة » (٤٨) ، وقال أيضاً : « ثقة ، له تصانيف ذكرناها في الفهرست » (٤٩) .

وقال الشيخ حسن أبو علي ابن شيخ الطائفة الملقّب بالمفيد الثاني (ت / ٥١٥ هـ) معلّلاً قبول من تأخّر عنه لرسالته الفقهية : « ... لثقته ، وإمامته ، وموضعه من العلم والدين » (٥٠) .

وقال الشيخ ابن إدريس الحلّي (ت / ٥٩٨ هـ) في حكم بيع الواحد بالاثنين مع اختلاف الجنس : « ... بل جلة أصحابنا المتقدّمين ، ورؤساء مشايخنا المصنّفين الماضين ﷺ لم يتعرّضوا لذلك ، بل أفتوا وصنّفوا . . . » ثم ذكر جملة من كبار العلماء وعدّ علي بن بابويه في طليعتهم (٥١) .

ونظير هذا الوصف ما ذكره المحقّق الحلّي (ت / ٦٧٦ هـ) في كتاب المعتبر (٥٢) ، وقد تقدّم ، وقال ابن داود الحلّي (ت / ٧٠٧ هـ) : « ... الفقيه الجليل المعظّم ، الثقة ، الورع ،

المصنّف» (٥٣).

وأورده العلامة الحلّي (ت/٧٢٧هـ) في القسم الأول من رجاله المعدّ للثقات المعتمد عليهم ونقل قول النجاشي المتقدم - في ترجمته (٥٤).

ووصفه الشهيد الأول (ت/٧٨٦هـ) في إجازته للخازن بـ: (الإمام) (٥٥).

وقال المجلسي (ت/١١١١هـ) في الفصل الأول في بيان مصادر البحار: «وكتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة للشيخ الأجلّ أبي الحسن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه والد الصدوق طيّب الله تربتهما».

وقال في الفصل الثاني في توثيق تلك المصادر: «وكتاب الإمامة مؤلفه من أعظم المحدثين والفقهاء، وعلماؤنا يعدّون فتاواه من جملة الأخبار» (٥٦).

وقال الأفندي (من علماء القرن الثاني عشر الهجري): «العالم الكامل الجليل المحدث المعروف بعلي بن بابويه، والد شيخنا الصدوق محمّد، وقد يعرف بأبي الحسن مطلقاً» (٥٧) وقال السيّد الأعرجي (ت/١٢٢٧هـ): «من مشايخ الطائفة وثقاتها وعظمائها» (٥٨). وقال السيّد الخوانساري (ت/١٣١٣هـ): «الشيخ الفقيه، الثقة الوجيه، المعتمد عليه، أبو الحسن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، والد شيخنا الصدوق القميّ، وأستاذه الذي تلمذ لديه، وصاحب الرسالة المعروفة، ينقل عنها في كتاب من لا يحضره الفقيه، كان من أجلاء فقهاء الأصحاب، والأدلاء على صراط آل محمّد الأنجاء الأطياب، غيوراً في أمر الدين، مدمّر أساس الملحدين، معظماً من مشايخ الشيعة، مفخماً من أركان الشريعة، صاحب كرامات ومقامات، ومساعي وانتظامات، وحسب النهاية على دلالة فضله وغاية جلالته، التوقيع الذي خرج إليه من حضرة مولانا الإمام العسكري عليه السلام، ينقل صاحب الاحتجاج وغيره...» (٥٩).

وقال خاتمة المحدثين الشيخ النوري (ت/١٣٢٠هـ): «الشيخ الأقدم، والطود الأشمّ أبو الحسن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ، العالم، الفقيه، المحدث، الجليل،

صاحب المقامات الباهرة ، والدرجات العالية التي تنبئ عنها مكاتبة الإمام العسكري عليه السلام وتوقيعه الشريف إليه ... » (٦٠) .

وقال السيّد حسن الصدر (ت/١٣٥٤هـ) : في بيانه لأئمة علم التفسير والتأويل : « ومنهم : علي بن بابويه والد الشيخ الصدوق كان شيخ الشيعة بقم يكنّى أبا الحسن ، علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه .. وأتته ممّن كاتبه مولانا أبو محمّد العسكري ، وله كرامات وحكايات مذكورة في المطولات ، صنّف الكتب ، منها : كتاب التفسير ... » (٦١) .

وقال الشيخ عباس القمّي (ت/١٣٥٩هـ) : « كان شيخ القمّيين في عصره وفقيههم وثقتهم ، وكفى في فضله ما في التوقيع المنقول عن الإمام العسكري عليه السلام : أوصيك يا شيعي ومعتمدي وفقهيني يا أبا الحسن .. إلى آخره » (٦٢) .

الثناء عليه في كتب السنة :

لم يترجم للشيخ علي بن بابويه إلّا القلائل من علماء أهل السنة ، بل وحتى الخطيب البغدادي الذي حاول في تاريخه ذكر علماء بغداد ومن قدم إليها لم يذكر - من فرط تعصّبه - شيخنا علي بن بابويه على الرغم من قدومه إلى بغداد أكثر من مرّة ، بل لم يذكر ثقة الإسلام الكليني الذي مات ودفن في بغداد !

والمهم هنا ، هو أنّ جميع من ذكره منهم فقد أطراه .

قال الذهبي (ت/٧٤٨هـ) في ترجمة ولده الصدوق : « ابن بابويه ، رأس الإمامية أبو جعفر محمّد بن العلّامة علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي ... » (٦٣) .

فهو جدير بلقب (العلّامة) عند الذهبي ، وهذا اعتراف صريح منه بعلمه وفقهه ، مع أنّ هذا اللقب لم تطلقه الشيعة عليه ، فلاحظ .

وقال ابن النديم (ت/٣٨٥هـ) : « ابن بابويه : واسمه علي بن الحسين بن موسى القمّي ، من فقهاء الشيعة وثقاتهم ، قرأت بخط ابنه أبي جعفر محمّد بن علي على ظهر جزء : قد أجزت لفلان ابن فلان كتب أبي علي بن الحسين وهي مئتا كتاب وكتبي وهي ثمانية عشر كتاباً » (٦٤) .

كما ترجم له البغدادي الباباني (ت/ ١٣٣٩هـ) في هدية العارفين فقال : « ابن بابويه : علي بن الحسن [كذا] بن موسى بن بابويه أبو الحسن القمي من علماء الشيعة ، توفي سنة ٣٢٩ تسع وعشرين وثلاثمائة . له من التصانيف : إملاء النوادر ، تبصرة الحيرة ... » (٦٥) . ثم عدّد بقية كتبه .

كما ترجم له خير الدين الزركلي الوهابي (ت/ ١٩٧٦م) ، فقال : « ابن بابويه : علي بن الحسين بن موسى بن بابويه ، أبو الحسن القمي ، شيخ الإماميين بقم في عصره ، مولده ووفاته فيها ، له كتب في التوحيد والإمامة والتفسير ورسالة في الشرائع ، وغير ذلك » (٦٦) .

وفاته ومكان رفاة :

قال النجاشي : « ومات علي بن الحسين سنة تسع وعشرين وثلاثمائة ، وهي السنة التي تناثرت فيها النجوم ، وقال جماعة من أصحابنا : سمعنا أصحابنا يقولون : كنّا عند أبي الحسن علي بن محمد السمري رحمّه الله فقال : رحم الله علي بن الحسين بن بابويه ، فقيل له : هو حي ! فقال : إنّه مات في يومنا هذا . فكتب اليوم ، فجاء الخبر بأنّه مات فيه » (٦٧) .

وقد روى هذا الخبر الشيخ في كتاب الغيبة بسنده عن أبي عبد الله أحمد بن إبراهيم بن مخلّد قال : « حضرت بغداد عند المشايخ رحمهم الله فقال الشيخ أبو الحسن علي بن محمد السمري رحمّه الله ابتداء منه : رحم الله علي بن الحسين بن بابويه القمي . »

قال : فكتب المشايخ تاريخ ذلك اليوم فورد الخبر أنّه توفي في ذلك اليوم .

ومضى أبو الحسن السمري رحمّه الله بعد ذلك في النصف من شعبان سنة تسع وعشرين وثلاثمائة » (٦٨) وقد أخرجه من طريق آخر أيضاً (٦٩) .

كما أخرج خبراً عن أبي نصر هبة الله بن محمد الكاتب ذكر فيه أنّ السمري (رضي الله تعالى عنه) مات سنة ٣٢٩هـ (٧٠) .

والحاصل من كل هذا : أنّ سنة وفاة علي بن بابويه والسمري رحمهم الله هي سنة ٣٢٩هـ

وهي توافق عدد (يرحمه الله) كما يأتي :

$$١٠ + ٢٠٠ + ٨ + ٤٠ + ٥ + ١ + ٣٠ + ٣٠ + ٥ = ٣٢٩ هـ$$

$$ي + ر + ح + م + ه + ا + ل + ل + ه = يرحمه الله$$

ولكن قد يشكل على هذا - وهو الموافق لقول النجاشي - على الرغم من كونه هو المتفق عليه بين سائر علماء الشيعة تقريباً ، بأن خبر الشيخ في كتاب الغيبة الذي أخرجه عن أحمد بن إبراهيم بن مغلّد قد أخرجه الصدوق في كمال الدين عنه أيضاً وبلا اختلاف يذكر سوى ما ورد في آخره إذ قال : « ومضى أبو الحسن السمرى عليه السلام في النصف من شعبان سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة » (٧١) .

والصدوق رواه عن أحمد بن إبراهيم بواسطة واحدة ، والشيخ بواسطتين ، والصدوق معاصر لسنة الوفاة والشيخ قريب منها ، ولا يحصل التصحيف بين (ثمان) و(تسع) وتحريف أحدهما - سهواً - إلى الآخر بعيد ، وموافقة قول النجاشي للشيخ لا يلغي أهمية قول الصدوق لتقدمه عليها ، وعلى هذا سيكون تاريخ وفاة الشيخ علي بن بابويه ليس هو ما أخبر به النجاشي على الرغم من شهرته ، هذا أولاً. وثانياً: أن سنة تناثر النجوم لم تذكر في وقائع سنة ٣٢٩ هـ في كتب التاريخ التي ركّزت على بيان حوادث ووقائع التاريخ بحسب السنين - بل السنة القريبة من هذا التاريخ التي وقع فيها التناثر - الذي تكرّر وقوعه في عدة قرون كما في كتب التاريخ - هي سنة ٣٢٣ هـ وهي السنة نفسها التي خرج فيها أبو طاهر القرمطي على الحاج العراقيين ، فقد ذكر ابن الجوزي في المنتظم في حوادث سنة (٣٢٣ هـ) خروج الحاج وتعرضهم إلى أبي طاهر بن أبي سعيد الجنابي القرمطي وأنه أكثر فيهم القتل والنهب ورجع من سلم منهم إلى بغداد ، قال : « وبطل الحجّ في هذه السنة » وقد حدّد تاريخ هجوم أبي طاهر على الحاج بالضبط ، وذلك في سحر يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة خلت من ذي القعدة ، ثم قال : « وفي هذه الليلة بعينها انقضّت النجوم ببغداد من أول الليل إلى آخره ، وبالكوفة أيضاً ، انقضاضاً مسرفاً لم يعهد مثله ولا ما يقاربه » (٧٢) .

وقال ابن الأثير في الكامل في حوادث سنة ٣٢٣ أيضاً : « في هذه السنة خرج الناس

إلى الحجّ فلمّا بلغوا القادسية [قرب الكوفة ومن مسالحها] اعترضهم أبو طاهر القرمطي ثاني عشر ذي القعدة فلم يعرفوه فقاتله أصحاب الخليفة وأعانهم الحجاج ثمّ التجأوا إلى القادسية ، فخرج جماعة من العلويين بالكوفة إلى أبي طاهر فسألوه أن يكفّ عن الحجاج ، فكفّ عنهم ، وشرط عليهم أن يرجعوا إلى بغداد ، فرجعوا ولم يحجّ بهذه السنة من العراق أحد [إلى أن قال] وفيها في ليلة الثاني عشر من ذي القعدة وهي الليلة التي أوقع القرمطي بالحجاج ، انقضت الكواكب من أوّل الليل إلى آخره انقراضاً دائماً مسرفاً جدّاً لم يعهد مثله « (٧٣) » .

أقول : ومن هنا تتضح عدّة أمور مهمّة ، وهي :

الأوّل : أنّ ما ذكره الشيخ في رجاله - ونقلناه عنه فيما تقدّم - في ترجمة علي بن بابويه بقوله : « روى عنه التلعكبري قال : سمعت منه في السنة التي تهافت فيها الكواكب ، دخل بغداد فيها » ، إنّما هي سنة (٣٢٣هـ) وليس سنة (٣٢٦هـ) كما أشرنا إليه في رحلاته العلمية وأسفاره .

الثاني : أنّ قول السيّد حسن الصدر رحمه الله تعالى : « مات علي بن بابويه سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة » (٧٤) ، يؤكّد ما مرّ في الأمر الأوّل ، وإن لم يوافق أحد على هذا التحديد ، فهو (رحمه الله تعالى) قد علق بذهنه قول النجاشي في اقتران سنة وفاة الشيخ علي بن بابويه بتناثر النجوم ولم يراجع بوقتها ظاهراً ، وكان يعلم سنة التناثر فجعلها تاريخاً للوفاة .

الثالث : أنّ هذه السنة (٣٢٣هـ) هي السنة نفسها التي استأذن فيها الشيخ علي بن بابويه لغرض الحجّ وورد المنع أوّلاً ثمّ السماح ثانياً مع الأمر بأن يكون في آخر القافلة خوفاً من قتل القرامطة (٧٥) وقد تحقّق ذلك فعلاً فعاد سالماً إلى بغداد ولم يكن من حملة ضحايا القرامطة .

الرابع : أنّ ما ذكره الشيخ الطريحي في مجمع البحرين عن الشيخ البهائي يرحمهما الله تعالى من دخول القرامطة إلى مكّة سنة ٣١٠هـ ، وأخذهم الحجر الأسود وأنّه بقي عندهم عشرين سنة ، وأنّهم قتلوا خلقاً كثيراً وكان ممّن قتلوه علي بن بابويه ، وكان يطوف بالبيت

فما قطع طوافه فضرِبوه بالسيف فوق إلى الأرض وأنشد :

تري المحيّن صرعى في ديارهم كفتية الكهف لا يدرون كم لبثوا (٧٦)

فهو غير صحيح ؛ لأنّ ذلك وقع في سنة ٣١٧هـ باتّفاق جميع من أرخ للقرامطة وليس في سنة ٣١٠هـ ، على أنّ وقعة القرامطة سنة ٣١٧هـ كانت من أفتك الوقائع ؛ إذ أُبِيد بها الحاج أثناء الطواف وعرّوا الكعبة المشرفة من كسوتها وقلعوا بابها وطرحوا القتلى في بئر زمزم ، كما هو شأن القرامطة في طول تاريخهم القذر (٧٧) .

وأما ابن بابويه الذي قتل في هذه الحادثة المؤلمة فهو سمّي شيخنا علي بن بابويه ، وهو : « علي بن بابويه الصوفي العامّي المعروف بالتصوّف أحد من أنكر عليه ابن الجوزي المتوفّي سنة ٥٩٧هـ في كتاب تلبّيس إبليس » (٧٨) .

هذا ، زيادة على أنّ معظم أسفار شيخنا المعظم ورحلاته المنصوص عليها كانت بعد سنوات عدّة من تاريخ فتك القرامطة بالحاج سنة ٣١٧هـ كما تقدّم . أمّا مكان وفاته رضي الله تعالى عنه فهو في قم المشرفة بالاتّفاق ، ولا زال قبره إلى الآن فيها وقد زرته مراراً كان آخرها أثناء كتابة هذا البحث ، وإليك تحديد موقعه .

موقع قبره الزكي :

يقع قبره الزكي وسط مدينة قم المقدّسة على مسافة قريبة من الروضة الشريفة لفاطمة عليها السلام بنت الإمام موسى الكاظم عليه السلام ، وبالضبط يقع في المثلث الحاصل من تقاطع شارع انقلاب وشارع آية الله السيّد المرعشي النجفي رحمته الله ، وفي كل منهما قبل التقاطع مباشرة زقاق يؤدّي إليه ، والقبر واقع وسط حجرة مربّعة مزينة الجدران وتعلوها قبة عالية مطلة على ساحة متّصلة بالحجرة وقد كتبت على باب القبر الشريف سورة « والشمس وضحاها » كاملة بخط الثلث الجميل ، رحم الله شيخنا علي بن بابويه القمي وشكر له سعيه في إعلاء كلمة الحقّ وحشره مع محمّد وآله صلّى الله عليهم وسلّم .

والحمد لله ربّ العالمين

الهوامش :

- (١) انظر مقدّمة تحقيق الإمامة والتبصرة : ٨٧ نقله عن الذريعة ١٣ : ٤٦-٤٧ .
- (٢) المصدر نفسه : ٨٥ ، نقله عن كشف المحجّة : ٥٠ .
- (٣) راجع خاتمة المستدرك للمحدّث النوري ١ : ٢٣٠-٣٢٢ طبع مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث .
- (٤) المصدر نفسه ١ : ٢٣٨ .
- (٥) من لا يحضره الفقيه ١ : ٣ ، من المقدّمة .
- (٦) مقدّمة تحقيق الإمامة والتبصرة : ٨٢ نقله عن كتاب شرح الفقيه (فارسي) للمجلسي الأوّل ١ : ١٦٠ .
- (٧) قاموس الرجال ٧ : ٤٣٩ .
- (٨) الذكري : ٤-٥ ، نقلاً عن مقدّمة تحقيق الإمامة والتبصرة : ٥٥ .
- (٩) بحار الأنوار ١ : ٢٦ ، نقلاً عن مقدّمة تحقيق الإمامة والتبصرة : ٥٥ .
- (١٠) تهذيب الأحكام ٢ : ٢٣٢ ، ذيل حديث ٩١٣ .
- (١١) تهذيب الأحكام ٢ : ٩٤ ، ذيل حديث ٣٤٩ .
- (١٢) الذريعة ١٣ : ٤٧ ، نقلاً عن مقدّمة تحقيق الإمامة والتبصرة : ٨٧ .
- (١٣) مختلف الشيعة ٢ : ١٨٧ .
- (١٤) المعتبر ١ : ٣٣ أوّل الفصل الرابع .
- (١٥) السرائر ١ : ٨٣ في أحكام المياه .
- (١٦) تهذيب الأحكام ١ : ٢٣١/٦٦٧ .
- (١٧) السرائر ١ : ١٦٩ .
- (١٨) مختلف الشيعة ١ : ٢٨٢ .
- (١٩) مستدرك الوسائل ٣ : ٥٢٨ من الخاتمة ، ومثله في رياض العلماء ٤ : ٦ .
- (٢٠) المدّثر : ٤/٧٤ .
- (٢١) انظر : مختلف الشيعة ١ : ٤٧٦-٤٧٧ .
- (٢٢) تهذيب الأحكام ١ : ١٥٩/٤٥٦ .
- (٢٣) الفقيه ١ : ٥٠ ، بعد الحديث ١٩٥ باب غسل الحيض والنفاس (٢٠) .

- (٢٤) مختلف الشيعة ١: ٢١٢-٢١٣. جامع المقاصد ١: ٣٢٩. مدارك الأحكام ١: ٣٦٢.
- (٢٥) تهذيب الأحكام ١: ٦١٢/٢١٠. الاستبصار ١: ٦٠٠/١٧٢. الوسائل ٣: ١٦٢/٣٨٧٤ باب ١٢ من أبواب التيمم.
- (٢٦) منتهى المطلب ٣: ١٠٦.
- (٢٧) السرائر ١: ٣٣٦-٣٣٧.
- (٢٨) مختلف الشيعة ٢: ٢٦٧.
- (٢٩) جامع المقاصد ٢: ٤٥٢.
- (٣٠) الفقيه ٢: ٣٥٨/٨١، باب ٣٨.
- (٣١) تهذيب الأحكام ٤: ٣١٨، ذيل الحديث ٩٦٨.
- (٣٢) مختلف الشيعة ٣: ٥٠٢.
- (٣٣) منتهى المطلب ٣: ٨٣.
- (٣٤) الناصريات: ٢٢٤.
- (٣٥) جامع المقاصد ١: ٣٩٠.
- (٣٦) انظر: الأم للشافعي ١: ٤٨. المغني لابن قدامة الحنبلي ١: ٢٩٠. بداية المجتهد لابن رشد المالكي ١: ٦٨. الهداية للمرغيناني الحنفي ١: ٥٢.
- (٣٧) انظر: منتهى المطلب ٣: ٨٨. جامع المقاصد ١: ٤٩٢.
- (٣٨) قاموس الرجال ٧: ٤٣٩.
- (٣٩) السرائر ١: ٤٤٧.
- (٤٠) المراد به هو علي بن بابويه في رسالته كما في هامش السرائر.
- (٤١) لم يصل إلينا ذلك الخبر ولكن أخرج الكليني عليه السلام في الكافي ما هو صريح بوجود مثل ذلك الخبر المعارض بخبر آخر صريح بنجاسة الخمر مع وجوب الأخذ بالثاني وترك الأول.
- راجع فروع الكافي ٣: ١٤/٤٠٧ باب (٦١) من كتاب الصلاة.
- (٤٢) السرائر ١: ١٧٨-١٧٩.
- (٤٣) جامع المقاصد ١٠: ٢١٣.
- (٤٤) النساء: ١١٤/٤.
- (٤٥) رياض العلماء ٤: ٧، نقلها عن مجالس المؤمنين، وقال: «وقد نقل الشهيد أو القطب الكيدري أيضاً في كتاب الدرّة الباهرة عن الأصداف الطاهرة هذا المكتوب من جملة كلام الحسن العسكري عليه السلام»، وانظر كذلك: جامع المقال ١٩٥، وروضات الجنّات ٤:

٣٩٧/٢٧٣، وتأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣٣١، والكنى والألقاب ١: ٢١٣، وخاتمة المستدرك ٣: ٥٢٨ نقله عنه الطبرسي في الاحتجاج، وسفينة البحار ١: ٤١٠.

(٤٦) روضات الجنّات ٤: ٣٩٧/٢٧٣.

(٤٧) رجال النجاشي: ٦٨٤/٢٦١.

(٤٨) فهرست الشيخ: ٣٨٢/٩٣.

(٤٩) رجال الشيخ: ٣٤/٤٨٢ في من لم يرو عن الأئمة عليهم السلام.

(٥٠) خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٥٢٨، وكذلك: رياض العلماء ٤: ٦.

(٥١) السرائر ٢: ٢٥٤-٢٥٥.

(٥٢) المعتمد ١: ٣٣، أول الفصل الرابع.

(٥٣) رجال ابن داود: ١٠٢٠/٢٤١.

(٥٤) رجال العلامة: ٢٠/٩٤.

(٥٥) مقدّمة تحقيق الإمامة والتبصرة: ٥٧.

(٥٦) بحار الأنوار ١: ٧ من الفصل الأول، و ١: ٢٦ من الفصل الثاني.

(٥٧) رياض العلماء ٤: ١٣.

(٥٨) عدّة الرجال ١: ٤٨٨.

(٥٩) روضات الجنّات ٤: ٣٩٧/٢٧٣.

(٦٠) خاتمة المستدرك ٣: ٥٢٧ من الفائدة الثالثة.

(٦١) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣٣١.

(٦٢) الكنى والألقاب ١: ٢١٣.

(٦٣) سير أعلام النبلاء ١٦: ٢١٢/٣٠٣.

(٦٤) فهرست ابن النديم: ٤١٥ الفن الخامس من المقالة الخامسة.

أقول: نُسب ابن النديم إلى التشيع، والظاهر من كتابه هو العكس؛ إذ غالباً ما يلمز الشيعة بالرافضة، وعلى أية حال فإنّ فهرسته معتبر عند الطرفين.

وأما ما ذكره من عدد كتب علي بن بابويه فهو اشتباه منه أو تحريف من نسّخ كتابه لا مجالاً، وللسيد العلامة المحقّق الجلالى حفظه الله تحقيق حول ما ذكره ابن النديم خلاصته: هو أنّ ما ألفه الابن نسب للأب وبالعكس.

راجع مقدّمة تحقيق الإمامة والتبصرة من الحيرة: ٧٥-٧٧.

(٦٥) هدية العارفين ٥: ٦٧٨.

- (٦٦) الأعلام ٤: ٢٧٧.
- (٦٧) رجال النجاشي: ٦٨٤/٦٢٦.
- (٦٨) كتاب الغيبة ٣٦٤/٣٩٤.
- (٦٩) المصدر نفسه: ٣٩٥-٣٦٦/٣٩٦.
- (٧٠) المصدر نفسه: ٣٦٧/٣٩٦.
- (٧١) كمال الدين ٢: ٣٢/٥٠٣ باب ٤٥ في ذكر التوقيعات.
- (٧٢) المنتظم ١٣: ٣٤٩-٣٥٠ في حوادث سنة ٣٢٣هـ.
- (٧٣) الكامل/ابن الأثير ٨: ٣١١ في حوادث سنة ٣٢٣هـ.
- (٧٤) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣٣١.
- (٧٥) انظر كتاب الغيبة للشيخ الطوسي ٢٧٠/٢٣٢٢ فيه استئذان الصدوق الأول لغرض الحجّ.
- (٧٦) مجمع البحرين ٤: ٢٦٧- قرمط.
- (٧٧) انظر: تجارب الأمم لمسكويه ١: ١٢٠، وفوات الوفيات ١: ٣٥٣، البداية والنهاية ١١: ١٦٠. صبح الأعشى ٤: ١٦٨. تاريخ الخلفاء للسيوطي: ٣٨٣. الحضارة الإسلامية لآدم منز ٢: ٦٩. قرامطة العراق لمحمد فتاح عليان: ١٥٤.
- (٧٨) قاله في سفينة البحار ١: ١١ ط ١١، وذكر ما رواه ابن الجوزي بسنده عن هذا الصوفي وكيف ردّ عليه ونال منه، فراجع.

دَعُوهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

* * *

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

*Specialized Quarterly on Islamic
Jurisprudence*

VOL. 2 - NO. 7 - 1997 / 1418