فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

الطبعة الثالثة

- بحث في موضوع حدّ المحارب — آية الله السيد محمود الهاشمي
- العيوب التي يفسخ بها النكاح — آية الله السيد كاظم الحائري
- المسائل المستحدثة في الطب — آية الله الشيخ مكارم الشيرازي
- تشبّه الرجل بالمرأة و بالعكس — آية الله السيد محسن الخرازي
- التذكية الشرعية و طرقها الحديثة — الأستاذ الشيخ حسن الجواهري
- نافذة: المصطلحات الفقهية-آمّة — الشيخ خالد الغفوري
- من فقهائنا: ابن الجُنيد الإسكافي — الشيخ صفاء الدين الخزرجي

٩

العدد التاسع - السنة الثانية ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م

شبكة الفكر
alfeker.net

مجلة فصلية فقهية تخصصية

المشرف العام :
آية الله السيد محمود الهاشمي
رئيس التحرير :
الشيخ خالد الغفوري

المراسلات :
تكون باسم رئيس التحرير
وعلى العنوان التالي :
الجمهورية الإسلامية الايرانية
قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥
هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩
فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

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

العدد التاسع ـ السنة الثانية

١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م

الاشتراك السنوي

(١٢٠٠) تومان داخل البلاد

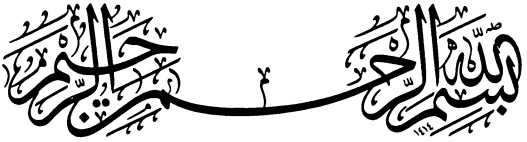
رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران

شعبه انقلاب ـ قـــم

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران ـ قـــم



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

محتويات العدد

كلمة التحرير ..... ١ ـ ٦

رئيس التحرير

بحث في موضوع حدّ المحارب ٧ ـ ١٠٢

آية الله السيّد محمود الهاشمي

العيوب التي يفسخ بها النكاح ..... ١٠٣ ـ ١٤٠

آية الله السيّد كاظم الحائري

المسائل المستحدثة في الطب ـ القسم الأوّل ١٤١ ـ ١٦٢

آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

تشبّه الرجل بالمرأة وبالعكس ..... ١٦٣ ـ ١٧٤

آية الله السيّد محسن الخرازي

التذكية الشرعية وطرقها الحديثة ـ القسم الأوّل ..... ١٧٥ ـ ١٩٨

الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري

نافذة : المصطلحات الفقهية ـ آمّة ..... ١٩٩ ـ ٢٠٤

الشيخ خالد الغفوري

من فقهائنا : ابن الجُنيد الإسكافي ـ القسم الأوّل ٢٠٥ ـ ٢٣٥

الشيخ صفاءالدين الخزرجي

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الفكرة ـ أية فكرة ـ في عالم التصوّر من حيث هي ليست إلّا هي والدليل وحده هو القادر على أن يمدّها بعناصر القوّة والبقاء .. فيحيلها من فرضية متزلزلة إلى نظرية مستقرّة .. وكلّما استحكمت الأدلّة المثبتة لها وتكثرت كلّما ازدادت رسوخاً .. وكلّما تقلّبت على بساط النقد والمناقشة كلّما تضاعفتالقناعة بها وتصاعدت وثاقتها..

ونحن وإن كنّا قد بيّنا قبلاً التبرير الأُصولي لفقه النظرية ضمن محاولتين وعرّجنا بعدها على بيان الثمرات وتشريح الآثار المترتّبة على النظريات العامّة إلّا أنّ طرح الإشكالات وبيان ردودها يزيد في قوّة المدّعى .. من هنا نورد بعض ما يمكن أن يذكر من المناقشات:

الأُولى: ربّما يظنّ أحد أنّ فقه النظرية لا ربط له بالفقه بالمعنى المتداول ولا علاقة له بالاجتهاد المعروف في الأوساط العلمية .. وليس بين الأمرين إلّا مجرّد التشابه الاسمي .. فبإمكان أي مفكّر وإن لم يكن فقيهاً أن يخلص إلى فرضية واحدة تفسّر طائفة من الأحكام الفرعية .. ولا حاجة إلى إعمال قواعد الاستنباط كتطبيق الأُصول اللفظية أو إجراء الأُصول العملية أو إعمال ضوابط التزاحم بين الأحكام أو الاستفادة من قوانين التعارض بين الأدلّة .. فكلّ من يتمتّع بذهنية عصرية ومرونة عقلية وذوق منهجي يتسنّى له التصدّي لهذا النمط من البحث ويتمكّن من استنباط نظرية عامّة في

مجال معيّن .. فلا خصوصية للفقيه هنا ما دام دوره دور التنظير الصرف .. بل ممارسة الفقيه لفقه النظرية يعدّ متعبة له ومشغلة عن وظيفته الأصلية .. وربّما يدّعى أنّ غيره قد يكون أقدر على ذلك وقد يتحمّس لهذه المناقشة رعيل من الكتّاب والمفكّرين الذين مارسوا بشكل صريح أو غير صريح استنباط النظريات العامّة في دراساتهم وقاموا بمحاولات بهذا الصدد ..

الثانية: قد يستبعد البعض فقه النظرية من دائرة البحث العلمي بذريعة أنّ طريقة البحث تفتقد الضابطة التي يتمّ على ضوئها حركة العقل من المعلوم إلى المجهول .. فلا يدرى كيف يتمّ انتخاب وانتقاء الفرضية ابتداءً دون سائر الفرضيات؟! .. ولماذا تُغفل الفرضيات الأُخرى طرّاً حتى يخلو الجوّ للنظرية المحظوظة وحدها لا شريك لها؟! وما هو الضمان لعدم التحيّز المقصود أو غير المقصود من قِبل الباحث .. ومن أين لنا أن نحرز الموضوعية في بحثه؟! ..

الثالثة: ربّما ينطلق بعض الاستصحابيّين في رفضه وعدم قبوله هذا المنهج من شبهة الحداثة وتوهّم عدم الأصالة وكونه منهجاً دخيلاً .. إذ من يتّخذ هذا السبيل لا ضمان لصحّة ما ينتهي إليه من النتائج .. فهو لا ينجو من الوقوع في أحد محذورين خطيرين:

إمّا محذور المخالفة الدينية وتقليد الأفكار المستوردة ومحاكاة ما ابتدعه الوضعيّون من قوانين ونظريات لتنظيم الحياة انطلاقاً من توجّهاتهم المادية وتصوّراتهم الخاصّة .. وإلّا فلا عين ولا أثر لذلك فيما بين أيدينا من كتب ومصنّفات علماء الإسلام رضوان الله عليهم ..

أو محذور المخالفة المذهبية والتخلّي عن بعض المباني المسلّمة عندنا وانتحال مباني المدارس الفقهية الأُخرى كمدرسة الرأي والقياس

والاستحسان .. وهل هذا إلّا قضاء على أُصول المذهب وقواعده؟!

وفي مواجهة هذه التشكيكات وغيرها يتحتّم علينا التزام الموضوعية التامّة وأن نعدّ كامل العدّة للاجابة المقنعة لوجداننا قبل الآخرين:

مقدّمةً نقول: إنّ ما كتبناه في العددين السابقين من مجلّتنا حول موضوع فقه النظريات العامّة أعتقد بأنّه يكفينا مؤونة الإجابة عن كثير من هذه المناقشات المذكورة ويخفّف من شدّة وطئتها .. ومهما يكن من أمر فإنّنا سوف نتصدّى للإجابة بما يتناسب مع المقام:

لا يخفى أنّ مهمّة استنباط النظريات العامّة عملية علمية وفنّية تفتقر إلى التخصّص الفقهي بأرقى درجاته.. ولا يكفي في صلاحية الباحث في هذا الصعيد الاطّلاع الإجمالي والعام على الفقه.. بل لا محيص من تحلّيه بالاستعداد التامّ وتوفّره على معدّات تؤهّله للورود في البحث .. لذا فإنّ الفقه ومؤسّساته لا يتحمّل مسؤولية المحاولات التي صدرت من بعض المفكّرين الإسلاميّين الذين يتمتعون بثقافة فقهية عامّة لا تصل إلى مستوى التخصّص والخبروية .. وذلك لأنّ مهمّة اكتشاف النظرية العامّة في ميدان معيّن يتوقّف بالضرورة على توفّر مجموعة عناصر في الباحث:

أحدها الإحاطة الكاملة فعلاً لا قوّة بشتّى الأحكام الفرعية والهيمنة على قواعد الشريعة وأساسيّاتها .. ولا يلقّاها إلّا من سبر غور الأدلّة على تنوّعها وأُشرب في قلبه الفقه وذاق عسيلته .. واطّلع على معاريض الكلام .. سيّما إذا لاحظنا أنّ الفقيه في مثل هذه الأبحاث ينهض بأعباء مسؤولية التأسيس ويعالجها فرداً.. يجرّب فيها مهارته بكل ما أُوتي من قوّة ملتقطاً الأدلّة من هنا وهناك ..

وبعبارة أُخرى أنّ الفقيه في أثناء بحثه عن النظرية العامّة يواجه مركّباً معقّداً يتألّف من عدّة عمليات استنباط طولية وعرضية:

فعليه أوّلاً أن يجتاز مهمّة استنباط الأدلّة وتحديد مظانّها وجمعها.. وثانياً استنباط ذات النظرية من تلك الأدلّة وبمرّ الصناعة .. وثالثاً محاكمة النظرية على ضوء الأهداف الكبرى والاطمئنان من مدى انسجام النظرية المكتشفة مع الاتّجاهات العامّة للشريعة والتأكّد الكامل من عدم ابتلائها بالمعارض الفوقاني .. والذي يعبّر عنه في كلمات فقهائنا بمذاق الشارع الذي يتطلّب إدراكه شامّة فقهية خاصّة.. ورابعاً تقييم النظرية ومحاكمتها من خلال الواقع العملي .. لا بمعنى الاستسلام .. بل بمعنى الإفادة من التجارب السابقة والمعاشة من أجل التكميل والإحكام .. والتثبّت من عدم وجود فراغ أو خلل أو أيّة نقطة ضعف في البين .. والتأكّد من إمكانية إجرائها وعدم شذوذها..

وواضح أنّ كلّ واحدة من هذه العمليات لها مشكلاتها وصعوباتها .. فإذن الخوض في دراسة واستنباط النظريات العامّة وظيفة شاقّة في غاية الصعوبة .. وهو في حقيقته وواقعه استنباط مركّب لا بسيط

من هنا يمكن القول بأنّنا حتّى لو سلّمنا صلاحية الفقيه المتجزّي ـ كما يرى البعض ـ للافتاء ببعض الفروع أو للقضاء في الخصومات بأي معنى فسّرنا التجزّي فلا يمكن التسليم بصلاحيّته هنا وقابليّته على اكتشاف النظرية العامّة .. ولا يمكن قياس المقام عليه..

أضف إلى ذلك أنّ اكتشاف النظرية يتوقّف على عناصر أُخرى أيضاً من قبيل المعرفة القانونية الواسعة والاطّلاع على الفقه الوضعي والنظريات الحقوقية الحديثة ومبانيها .. ويتطلّب إشرافاً كافياً على المجال الذي يريد استنباط النظرية فيه كالاقتصاد أو

السياسة أو الإدارة وغير ذلك .. وكذلك ضرورة تحلّي المستنبط بذهنية مرنة قادرة على الابتكار بحيث لا تعوق حركتها مخلّفات ما مضى .. ولا يدفعها تطلّعها للمستقبل إلى العجلة وارتجال الرأي..

ومن الواضح أنّ هذه الخصال كلّها لا تجتمع إلّا في الأوحدي من الفقهاء وما أدري كيف يبرّر ممارسة ذلك من قِبل غير المتخصّص ومن لم يكن واجداً للشرائط التي يندر اجتماعها في فرد .. وهل يكون مثله في ذلك إلّا كحاطب ليل أو زارع في غير أرضه .. ولعلّ إثمه أكبر من نفعه وإن كان ذلك منه عن حسن نيّة وقصد القربة ..

وأمّا دعوى عدم أصالة هذا المنهج فيدفعها أنّ المعيار في الحكم على أمر بكونه أصيلاً أو لا هو صحّة الاسناد والنسبة إلى الشريعة فبعد قيام الدليل المحكم على قضية من القضايا يصحّ وصفها بالأصالة وكونها منتمية إلى الشريعة ولا عيب في إسنادها وإضافتها للدين الحنيف.. فليست الأصالة مساوقة للقدم ولا الحداثة تساوق الابتداع فكم من بدعة قديمة عاشت بين الناس دهوراً .. وكم من فكرة حقّة التفت إليها المتأخّرون .. وكم ترك الأوّل للآخر ..

فإنّنا لو رجعنا إلى الشريعة واستنطقناها وأمكننا تحصيل بعض الخيوط لنسيج نظرية مستقاة من معين الأدلّة الشرعية فأيّة غضاضة في ذلك؟! .. وهل إنّ التصدّي لاكتشاف عناصر القوّة في الفقه المعطاء يعدّ أمراً مستهجناً؟! .. وهل هذا إلّا رجوع إلى تلك المقولة المشؤومة الداعية إلى غلق باب الاجتهاد بمغاليق التحجّر وأقفال الذيلية غير المشروعة؟! .. وتعطيل العقل ومنعه عن الكدح لتحصيل اليقين بفراغ الذمّة أمام البارئ عزّ وجلّ والخروج من عهدة التكاليف الشرعية والفوز بمرتبة الامتثال والطاعة ..

صحيح أنّ الأفكار الوافدة من الغرب كان لها دور ملحوظ في إثارة البحث والتساؤل عن النظريات العامّة في الإسلام ممّا فتح باب التفكير في ذلك على مصراعيه.. فكانت حيثيّة تعليلية لهذا النمط من البحث العلمي في داخل الاطار الإسلامي .. وهذا غير دعوى عدم أصالة هذا المنهج وكون فقه النظريات قالب دخيل ومستورد

أجل .. إنّه مجال خطير يمكن أن تزلّ فيه الأقدام فلا يسوغ لكلّ أحد إعطاء الرأي كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك مفصّلاً .. بل لا بدّ للباحث من التوفّر على ما يعصمه من الانزلاق فعليه الاحتياط التامّ كما يحتاط في الفتيا في الفروع الجزئية بل إنّ الأمر هنا أخطر وأهمّ ..

ونذكّر بأنّه قد تبنّى هذا المسلك وبشّر به بعض كبار فقهائنا الأعلام ممّن كان في قمّة التخصّص الفقهي .. فهي مشروع وأُطروحة نابعة من صميم المؤسّسة الفقهيّة ولم يعرض عليها من خارجها ..

نسأل الله أن يهدينا سواء السبيل .. إنّه نعم المولى ونعم الوكيل

.. ولا حول ولا قوة إلّا بالله ..

رئيس التحرير

بحث في
تحديد موضوع حدّ المحارب

❑ *آية الله السيّد محمود الهاشمي*

والمقصود بالبحث تشخيص حدود ما هو موضوع الحدّ الثابت شرعاً للمحارب بنصّ الكتاب الكريم في آية المحاربة ـ وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[1] ـ وبالروايات المتواترة[2] ، حيث وقع الكلام كثيراً في تنقيح ما هو موضوع هذا الحدّ ، وأنّه خصوص من شهر السلاح للإخافة ، أو مطلق المحارب لله والرسول ولو بنحو البغي مثلاً ، أو أنّه مطلق المفسد في الأرض ولو لم يكن بنحو المحاربة أصلاً .

والأصل في هذا البحث ما هو المستظهر من الآية المباركة والروايات الخاصّة المتعرّضة لهذا الحدّ ؛ فإنّ الوارد فيها عنوان المحاربة لله والرسول والإفساد في الأرض .

فهل الموضوع عنوان المحارب أو عنوان المفسد في الأرض أو مجموعهما أو كلّ منهما مستقلّاً بناءً على أنّهما قد يفترقان ؟

ولأجل تنقيح البحث نورد الكلام في ثلاث جهات :

الجهة الأُولى: فيما يستفاد من الآية المباركة في نفسها

والوارد فيها قيدان (محاربة الله والرسول) و (الإفساد في الأرض) فلا بدّ من الحديث عن كلّ منهما.

القيد الأوّل: محاربة الله والرسول:

أمّا قيد المحاربة فهو من الحرب، وهو نقيض السلم[٣]، وأصله السلب، ومنه حَرَب الرجل مالَه أي سلبه فهو محروب وحريب[٤]، وإطلاقه على المجرِّد للسلاح من أجل القتال أو الإخافة باعتبار أنّه يريد أن يسلب النفس أو المال أو السلطان والملك من الطرف الآخر.

وأيّاً ما كان فإضافته إلى الله والرسول في الآية المباركة قرينة على عدم إرادة معناه الحقيقي في حقّهما؛ لأنّه في حقّ الله سبحانه وتعالى ممتنع، وفي حقّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وإن كان ممكناً إلّا أنّه غير مراد قطعاً؛ إذ ليس المقصود من الآية خصوص من يحارب شخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإلّا لاختصّت بزمان حياته، مع أنّ من كان يقاتلهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في حروبه إنّما هم الكفّار في زمانه وهم خارجون عن الآية جزماً، على ما سيأتي.

بل نفس سياق إضافة المحاربة إلى الله والرسول معاً قرينة على إرادة معنى أوسع من المقاتلة بالمباشرة والشخصية.

وهذا المعنى مردّد بين أمرين:

١ ـ إرادة مطلق العصيان ومخالفة حكم الله والرسول ـ كما ذكره في لسان العرب في ذيل الآية[٥] ـ، وهو ظاهر العلّامة الطباطبائي قدس سره في تفسيره[٦]، فيكون كالمجاز في الكلمة ومن استعمال المحاربة في مطلق العصيان والمخالفة.

٢ ـ أن يراد به محاربة المسلمين غاية الأمر أُضيف إلى الله والرسول تعظيماً للفعل وإشعاراً بأهمّية الأُمّة الإسلامية وأنّ محاربتها بمثابة محاربة الله

والرسول؛ لأنّ الأُمّة منتسبة إليهما وتحت ولايتهما، فيكون كالمجاز في الاسناد. وهذا هو ظاهر الفاضل المقداد في تفسيره(٧).

والظاهر أنّ المتعيّن من الاحتمالين هو الثاني منهما؛ لأنّه مقتضى أخذ عنوان الحرب في الكلام فلا وجه لإلغاء معناه كلّياً، ولأنّ عناية المجاز في الاسناد أخف وأبلغ في المقام؛ لأن كون الأُمّة الإسلامية من صنع الله والرسول ومنتسبة إليهما بحيث تكون محاربتها محاربة لوليّها نكتة عرفية بليغة وواضحة بخلاف استعمال مادة المحاربة في مجرّد المعصية ومخالفة الأمر والنهي.

وعندئذٍ لا بدّ من ملاحظة أنّ أية محاربة للمسلمين هي المنظورة في هذا المعنى العنائي؟ إذ المسلمون قد يحاربون من قِبل الكفّار، وقد يحارب بعضهم بعضاً بغياً وخروجاً على الحكم، وقد يحارب بعضهم بعضاً لسلب الأمن والإخافة وأخذ المال أو النفس، فكلّ هذا من المحاربة التي يمكن أن تضاف بالعناية إلى الله والرسول فيكون مصداقاً للآية الكريمة.

إلّا أنّه لا ينبغي الشكّ في خروج محاربة الكفّار لكفرهم عنها؛ لأكثر من قرينة أوضحها الاستثناء الوارد في الآية التالية: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾(٨).

فإنّ ظاهرها أنّ التوبة إنّما هي من المحاربة دون الشرك فيكون قرينة على أنّهم مسلمون يجري عليهم سائر أحكام المسلمين بمجرّد التوبة عن المحاربة قبل الظفر بهم ـ كما في الحدود الإلهيّة الأُخرى ـ وإلّا فلو كانوا كفّاراً والمحاربة لكفرهم لاحتاج شمول الغفران لهم إلى أن يدخلوا في حصن الإسلام ولا يكفي مجرّد رفع يدهم عن المقاتلة، بل التعبير بالتوبة بنفسه شاهد على النظر إلى المسلمين لا الكفّار؛ فإنّ التوبة تكون من المسلم، لا من الكافر فإنّه يؤمن ويدخل في الإسلام، ولا يعبّر عنه بالتوبة، وعلى كلّ حال فلا شكّ في عدم شمول الآية لمحاربة الكافر للمسلمين لكفره، نعم لو حاربهم لأجل الإخافة

والسلب والنهب كان مشمولاً للآية باعتباره مصداقاً للمحاربة بالنحو الثالث ، وإنّما المقصود أنّ المحاربة الواقعة بين الكفّار والمسلمين من أجل الإسلام والكفر أو من أجل إسقاط الحكم الإسلامي لا تكون مشمولة للآية جزماً ، فيدور الأمر بين النوعين الثاني والثالث أي المحاربة مع المسلمين بنحو البغي والتي هي محاربة مع إمام المسلمين وحاكمهم ، والمحاربة بنحو إخافة السبيل والعدوان على الأموال والنفوس ونحوهما .

وقد يقال: بأنّ ظاهر الآية أنّ موضوع الأحكام المذكورة فيها خصوص المسلمين الذين يقومون بالسلاح في وجه الدولة ، ولا يعمّ من شهر السلاح لإخافة الناس أو أخذ أموالهم ولا من عصى الله تعالى بمعاصي كبيرة ؛ لأنّ من قام بوجه الدولة التي أسّسها الرسول ﷺ يكون محارباً للرسول حقيقة باعتباره هو المؤسّس والصانع لها ، وأمّا المحارب لطائفة من المسلمين لسلب مالهم فلا يكون محارباً للرسول حقيقة . نعم إن قام دليل خاصّ على إرادة ذلك فلا بأس به ؛ فإنّه من المصاديق الادّعائية للموضوع المذكور في الآية ، ومصحّح الادّعاء فيه موجود ، فإنّ من قام بالسلاح بصدد رفع الأمن الذي تقيمه الدولة الإسلامية كأنّه حارب الدولة أيضاً ، إلّا أنّ شمول العموم للمصاديق الادّعائية خلاف الظاهر لا يمكن القول به إلّا بدليل وقرينة ، ولا قرينة على ذلك في الآية ، فلو بقينا ونفس الآية فهي لا تشمل موارد شهر السلاح لإخافة السبيل(٩) .

ونلاحظ على هذا الكلام :

أوّلاً: ما أشرنا إليه من أنّ الاضافة الحقيقية للمحاربة إلى الله والرسول غير صادقة حتى في مورد البغي والخروج على الحكم الإسلامي ، ومجرّد أنّ الدولة الإسلامية مؤسّسها الأوّل في عهدها الأوّل كان رسول الله ﷺ لا يكفي لصدق المحاربة والمقاتلة للرسول لمن يخرج عليها اليوم حقيقة ، فلا بدّ من فرض العناية في الاسناد أو الكلمة على كلّ تقدير ، وتلك العناية كما تصحّ في حقّ الخروج والمحاربة للدولة الإسلامية ، كذلك تصحّ في حقّ محاربة المسلمين

لسلب أمنهم وإخافتهم ، فإنّ الأُمّة الإسلامية أيضاً من صنع الرسول وتحت ولايته ، وهذا واضح .

وثانيـــاً: قد ثبت في شأن نزول الآية المباركة بروايات الفريقين وكتب التفسير والتاريخ أنّها نزلت في قصّة العرنيين أو قوم من بني ضبة قدموا على رسول الله ﷺ مرضى فقال لهم رسول الله ﷺ : «أقيموا عندي فإذا برئتم بعثتكم في سرية ، فقالوا: أخرجنا من المدينة ، فبعث بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها ويأكلون من ألبانها ، فلمّا برئوا واشتدّوا قتلوا ثلاثة ممّن كانوا في الإبل ، فبلغ رسول الله ﷺ الخبر فبعث إليهم علياً عليه السلام وهم في وادٍ قد تحيَّروا ليس يقدرون أن يخرجوا منه قريباً من أرض اليمن فأسرهم وجاء بهم إلى رسول الله ﷺ فنزلت هذه الآية عليه ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ ...﴾ . . . الخ»[10] .

وما في روايات الفريقين وذكره أرباب التواريخ بشأن هذه القصة وإن كان مختلفاً فيه بلحاظ بعض التفاصيل والخصوصيّات من قبيل كونهم من بني سليم أو عرينة ناس من بجيلة أو أنّ النبي كان قد صلب وقطع وسمل الأعين منهم لأنّهم كانوا قد فعلوا ذلك بالراعي لإبل الصدقة ـ وقد ورد في بعض رواياتهم ورواياتنا تكذيبه وأنّ النبيّ لم يسمل عيناً قط ولم يزد على قطع اليد والرجل[11] ـ إلّا أنّ أصل القصة وورود الآية بشأنها لعلّه من المسلمات ، كما أنّ كون محاربتهم من نوع السلب ونهب المال وقتل راعي الصدقة لا من نوع البغي والخروج على الحكم الإسلامي من الواضحات ، وعليه فلا ينبغي الإشكال في نظر الآية المباركة إلى المحاربة بالنحو الثالث؛ لكونه المتيقّن من موردها .

وثالثـــاً: إنّه خلاف ظاهر ما سيأتي من الروايات الخاصّة؛ لأنّها تشرح وتفصّل ما هو موضوع الآية المباركة ، ولا تذكر فيما تفصّله إلّا أقسام المحارب من النوع الثالث أي الذي شهر السلاح للإخافة مع السكوت عن البغاة ، فكيف يمكن أن تحمل على بيان الفرد الادّعائي مع عدم التعرّض للفرد الحقيقي من موضوع الآية أصلاً؟! وهل مثل هذا بيان عرفي؟

وهكذا يتّضح أنّ نظر الآية المباركة إلى المحاربة بنحو الإخافة وسلب الأمن من الناس ممّا لا ينبغي التشكيك فيه ، كما فهمه كلّ الفقهاء والمفسّرين .

دعوى شمول الآية للباغي :

نعم ، قد يدّعى إطلاق الآية وشمولها للباغي أيضاً رغم أنّ المتيقّن منها أو موردها المحاربة بنحو الإخافة وسلب الأمن ، بتقريب : أنّ عنوان المحاربة المضافة إلى الله والرسول ولو بالعناية تصدق في النوعين ، فلا وجه لتخصيصها بأحدهما وإن كان مورداً لها ؛ فإنّ المورد لا يكون مخصّصاً ، فيتمسّك بإطلاق الآية لمن يحارب الدولة الإسلامية ويخرج عليها ـ المعبّر عنه في الفقه بالبغي ـ لإثبات نفس الحدّ عليه أيضاً .

وقد يستشهد له بما ورد في معتبرة طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : « كان أبي يقول : إنّ للحرب حكمين ، إذا كانت قائمة لم تضع أوزارها ولم يثخن (تضجر) أهلها فكل أسير أُخذ في تلك الحال فإنّ الإمام فيه بالخيار إن شاء ضرب عنقه وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم وتركه يتشحّط في دمه حتى يموت ، فهو (وهو) قول الله عزّ وجلّ : ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ ألا ترى أنّ المخيّر الذي خيَّر الله الإمام على شيء واحد وهو الكفر (الكلّ) وليس هو على أشياء مختلفة ، فقلت لأبي عبدالله عليه السلام : قول الله عزّ وجلّ : ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ قال : ذلك الطلب (للطلب) أن تطلبه الخيل حتى يهرب فإن أخذته الخيل حكم عليه ببعض الأحكام التي وصفت لك . والحكم الآخر : إذا وضعت الحرب أوزارها وأثخن أهلها ، فكل أسير أُخذ على تلك الحال فكان في أيديهم فالإمام فيه بالخيار إن شاء منَّ عليهم ، وإن شاء فاداهم أنفسهم ، وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً »[١٢] .

مناقشة هذه الدعوى :

وهذه الدعوى أيضاً لا يمكن المساعدة عليها ، بل الصحيح ما عليه مشهور

الفقهاء والمفسّرين من اختصاص الآية المباركة بالنحو الثالث من المحاربة ، أعني محاربة المسلمين بقصد الإفساد والإخافة وعدم شمولها لمحاربة البغاة ولا الكفّار .

التعرّض لكلمـــات الفقهـــاء :

ولنستهدي أوّلاً بكلمات فقهائنا الأبرار قدّس الله أسرارهم في تفسير الآية الكريمة وفهمهم منها ثمّ نعود إلى توضيح وجه هذا الاستظهار ، فنقول :

ذكر شيخنا الصدوق ﷺ في الهداية ـ باب الحدود :

« والمحارب يقتل أو يصلب أو تقطع يده ورجله من خلاف أو ينفى من الأرض كما قال الله عزّ وجلّ . وذلك مفوّض إلى الإمام إن شاء صلب وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف وإن شاء نفاه من الأرض »(١٣) .

وقال شيخنا المفيد ﷺ في المقنعة في كتاب الحدود والآداب :

« وأهل الدّغارة إذا جرَّدوا السلاح في دار الإسلام ، وأخذوا الأموال ، كان الإمام مخيّراً فيهم : إن شاء قتلهم بالسيف ، وإن شاء صلبهم حتى يموتوا ، وإن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وإن شاء نفاهم عن المصر إلى غيره . . . »(١٤) .

وصريح كلام العلمين دخول المحارب بالمعنى المصطلح أعني من شهر السلاح لإخافة الناس والدغارة ـ وهي السلب والنهب ـ في الآية .

وأمّا اختصاص الآيـة بـذلك وعـدم شـمولها لمـحاربة الكـفّار أو البـغاة فاستفادته من كلامهما مبني على استظهار ذلك من سكوتهما عن إيراد ذلك فيمن يجري عليه حكم هذا الحدّ واقتصارهما على المحارب بالمعنى المصطلح فقهياً ، مع أنّهما كانا بصدد بيان الحدود المقرّرة شرعاً ، فلو كان هذا الحدّ حكماً وحدّاً شرعياً ثابتاً في كلّ محارب بالمعنى الأعمّ لكان ينبغي ذكر حرب الباغي أو الكافر في موضوعه أيضاً وعدم الاقتصار فيه على ذكر خصوص

المحاربة بالمعنى الأخص .

وقال شيخ الطائفة ﷺ في المبسوط ـ كتاب قطّاع الطريق: قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ ...﴾ واختلف الناس في المراد بهذه الآية فقال قوم: المراد بها أهل الذمّة إذا نقضوا العهد ولحقوا بدار الحرب وحاربوا المسلمين فهؤلاء المحاربون الذين ذكرهم الله في هذه الآية وحكمهم فيما ارتكبوه من المعصية هذه العقوبة التي ذكرها الله .

وقال قوم: المراد بها المرتدّون عن الإسلام إذا ظفر بهم الإمام عاقبهم بهذه العقوبة لأنّ الآية نزلت في العرنيّين لأنّهم دخلوا المدينة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم واصفرّت ألوانهم فأمرهم النبيّ ﷺ أن يخرجوا إلى لقاح إبل الصدقة فيشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا ذلك فصحّوا فقتلوا الراعي وارتدّوا واستاقوا الإبل فبعث النبي ﷺ في طلبهم فأخذهم وقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وطرحهم في الحرّة حتى ماتوا فالآية نزلت فيهم .

وقال جميع الفقهاء: إنّ المراد بها قطاع الطريق وهو من شهر السلاح وأخاف السبيل لقطع الطريق .

والذي رواه أصحابنا أنّ المراد بها كلّ من شهر السلاح وأخاف الناس في برّ كانوا أو في بحر وفي البنيان أو في الصحراء ورووا أنّ اللص أيضاً محارب ، وفي بعض رواياتنا أنّ المراد بها قطّاع الطريق كما قال الفقهاء»[١٥] .

وكلامه صريح في اختصاص الآية بالمحارب بالمعنى الأخصّ غاية الأمر ذكر أنّ جميع الفقهاء ـ ويقصد بهم العامّة ـ جعلوها خاصة بقطّاع الطريق وهو من شهر السلاح وأخاف السبيل لقطع الطريق ، وأما الذي رواه أصحابنا فهو أنّ المراد بها كلّ من شهر السلاح وأخاف الناس في برّ كانوا أو في بحر ، وفي المدينة كانوا أو في الصحراء ، بل رووا أنّ اللص أيضاً محارب ، فلا يختصّ بمن يقطع الطريق والذي يكون خارج المصر .

ثمّ نقل إنّ في بعض رواياتنا أنّ المراد بها قطّاع الطريق كما قال الفقهاء .

وذكر في كتاب الخلاف تحت عنوان (كتاب قطّاع الطريق) ، مسألة ١: «المحارب الذي ذكره الله تعالى في آية المحاربة هم قطّاع الطريق الذين يشهرون السلاح ويخيفون السبيل ، وبه قال ابن عبّاس وجماعة الفقهاء .

وقال قوم: هم أهل الذمّة إذا نقضوا العهد ولحقوا بدار الحرب وحاربوا المسلمين .

وقال ابن عمر: المراد بالآية المرتدّون لأنّها نزلت في العرنيّين .

دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم وأيضاً قوله تعالى في سياق الآية: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ...﴾ فأخبر أنّ العقوبة تسقط بالتوبة قبل القدرة عليه ولو كان المراد بها أهل الذمّة وأهل الردّة كانت التوبة منهم قبل القدرة وبعد القدرة سواء ، فلمّا خصّ بالذكر التوبة قبل القدرة وأفردها بالحكم دلّت الآية على ما قلناه»[١٦] .

وظاهر كلامه في صدر هذه المسألة اختصاص الآية بقطّاع الطريق والذي ذهب إليه فقهاء العامّة ، ومن هنا تصور بعض أنّ هذا الكلام منه خلاف مختاره في المبسوط حيث جعل المحارب فيه أعمّ من قاطع الطريق .

إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح فإنّ نظره الشريف في صدر هذه المسألة إلى نفي الأقوال الأُخرى في الآية بأن يكون المراد بها أهل الذمّة أو المرتدّون ، وإنّما ذكر عنوان قطاع الطريق لأنّه المعروف المعهود في أصل هذا المعنى ، ولكنّه أراد المعنى الأعمّ منه ، ولهذا فسّره بالذين يشهرون السلاح ويخيفون السبيل ، فلم يقيّده بأن يكون ذلك لقطع الطريق ، ففي هذه المسألة ينظر الشيخ الطوسي ﷺ إلى أصل هذا القول في قبال القولين الآخرين الذين يخرجان الآية عن هذا المعنى للمحاربة إلى معنى آخر مباين ، وأمّا تحديد هذا المعنى بالدقّة من حيث الاختصاص بمن يشهر السلاح ويخيف الناس لقطع الطريق أو الأعمّ منه فهذه من التفاصيل التي تعرّض لها ﷺ في ضمن المسائل التالية لهذه المسألة حيث ذكر ﷺ في المسألة الثامنة: «حكم قطّاع الطريق في البلد

والبادية سواء ، مثل أن يحاصروا قرية ويفتحوها ويغلبوا أهلها ويفعلوا مثل هذا في بلد صغير أو في طرف من أطراف البلد أو كان بهم كثرة فأحاطوا ببلد كبير واستولوا عليهم ، الحكم فيهم واحد . وهكذا القول في دُعّار البلد إذا استولوا على أهله وأخذوا أموالهم على صفة لا غوث لهم ، الباب واحد . وبه قال الشافعي وأبو يوسف .

وقال مالك: قطاع الطريق من كان من البلد على مسافة ثلاثة أميال . فإن كان دون ذلك فليسوا قطّاع الطريق .

وقال أبو حنيفة ومحمّد: إذا كانوا في البلد أو في القرب منه مثل ما بين الحيرة والكوفة ، أو بين قريتين لم يكونوا قطّاع الطريق .

دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم وأيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ إلى آخر الحكم ، ولم يفصّل بين أن يكونوا في البلد أو غير البلد »[١٧] .

وهكذا يتّضح اتّحاد مختاره في الخلاف والمبسوط من هذه الناحية ، وقال ﷺ في التبيان ذيل الآية المباركة:

« المحارب عندنا هو الذي أشهر السلاح وأخاف السبيل ، سواء كان في المصر أو خارج المصر؛ فإنّ اللص المحارب في المصر وغير المصر سواء ، وبه قال الأوزاعي . . . وقال قوم: هو قاطع الطريق في غير المصر . ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه وهو المروي عن عطاء الخراساني . ومعنى ﴿يُحَارِبُونَ اللهَ﴾ يحاربون أولياء الله ويحاربون رسوله ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾ وهو ما ذكرناه من إشهار السيف وإخافة السبيل، وجزاؤهم على قدر الاستحقاق»[١٨] .

وكلماته قدّس الله نفسه الزكية صريحة في اختصاص المحاربة في الآية المباركة بالمعنى الثالث للمحاربة وهو من أشهر السلاح لإخافة الناس وسلب الأمن ، كما أنّها صريحة ـ في الكتب الثلاثة ـ في عدم اختصاص ذلك بمن يفعل

ذلك خارج المدن لقطع الطريق ، بل يعمّ مطلق من أشهر السلاح وأخاف الناس .

وقال في النهاية : «المحارب هو الذي يجرّد السلاح ويكون من أهل الريبة في مصر كان أو غير مصر ، في بلاد الشرك كان أو في بلاد الإسلام ، ليلاً كان أو نهاراً ، فمتى فعل ذلك كان محارباً . . .»[١٩] .

والتعبير بكونه من أهل الريبة يقصد به أن يكون المجرّد للسلاح من أهل الفساد والسلب والنهب نظير ما ورد في عبارة المقنعة (أهل الدغارة) أي الفساد والرقة والنهب وقد فسّر (أهل الريبة) بالأشقياء أيضاً . وعلى كلّ حال فقد عدل الشيخ ﷺ في النهاية عن ذكر عنوان تجريد السلاح لإخافة السبيل أو إخافة الناس أو قطع الطريق إلى عنوان تجريد السلاح ويكون من أهل الريبة وبين العنوانين فرق؛ فإنّ الإخافة أعمّ من كونه من أهل الريبة ، ومن هنا اعتبره المتأخّرون تقييداً زائداً فنفاه بعضهم بإطلاق الأدلّة على ما سيأتي شرحه في محله .

وقال الراوندي في فقه القرآن ذيل الآية المباركة :

«من جرّد السلاح في مصر أو غيره وهو من أهل الريبة على كلّ حال كان محارباً وله خمسة أحوال ، فإن قتل ولم يأخذ المال وجب على الإمام أن يقتله وليس لأولياء المقتول العفو عنه ولا للإمام ، وإن قتل وأخذ المال . . . إلى أن قال : وقد أخبر الله في هذه الآية بحكم من يجهر بذلك مغالباً بالسلاح ثمّ أتبعه بحكم من يأتيه في خفاء في قوله : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ الآية»[٢٠] .

وقال الفاضل المقداد في تفسيره ذيل الآية المباركة :

«وأصل الحرب السلب ومنه حرب الرجل ماله أي سلبه فهو محروب وحريب ، وعند الفقهاء كلّ من جرّد السلاح لإخافة الناس في برّ أو بحر ، ليلاً أو نهاراً ، ضعيفاً كان أو قوياً ، من أهل الريبة كان أو لم يكن ، ذكراً كان أو أُنثى ، فهو محارب ويدخل في ذلك قاطع الطريق والمكابر على المال

أو البضع»[٢١].

وقال ابن إدريس ﷺ في كتاب الحدود من السرائر:

«قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهم مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ ولا خلاف بين الفقهاء أنّ المراد بهذه الآية قطّاع الطريق، وعندنا كلّ من شهر السلاح لإخافة الناس في برٍّ كان أو في بحر في العمران والأمصار أو في البراري والصحاري، وعلى كلّ حال فإذا ثبت ذلك فالإمام مخيّر فيه بين أربعة أشياء ـ كما قال تعالى ـ بين أن يقطع يده ورجله من خلاف أو يقتل أو يصلب أو ينفى هذا بنفس شهره السلاح وإخافة الناس»[٢٢].

وظاهره مطابق مع ما تقدّم عن الشيخ ﷺ في المبسوط من أنّ الموضوع من أشهر السلاح لإخافة الناس، والذي هو أعمّ من شهره لقطع الطريق بالخصوص كما عليه فقهاء العامّة.

لكنّه ﷺ في كتاب الجهاد ـ باب قتال أهل البغي والمحاربين ـ قال: «والمحارب هو كلّ من قصد إلى أخذ مال الإنسان وشهر السلاح في برٍّ أو بحر أو حضر أو سفر فمتى كان شيء من ذلك جاز للإنسان دفعه عن نفسه وماله»[٢٣].

فقيّده بأن يكون قاصداً أخذ مال الإنسان ونهبه، إلّا أنّ الظاهر أنّ هذا منه ﷺ ليس بقصد التقييد، بل لتعميم الحكم للفرد الأخفى من موضوع جواز الدفع والمحاربة ولو أدّى إلى قتله ـ الذي هو المناسب مع حكم باب الجهاد ـ ولهذا ذكر في ذيل كلامه (جاز للإنسان دفعه عن نفسه وماله) فعطف المال على النفس.

وفي مجمع البيان في تفسير الآية المباركة:

«(النزول): اختلف في سبب نزول الآية، فقيل: نزلت في قوم كان بينهم

وبين النبيّ ﷺ موادعة فنقضوا العهد وأفسدوا في الأرض عن ابن عبّاس والضحّاك . وقيل: نزلت في أهل الشرك عن الحسن وعكرمة . وقيل: نزلت في العرنيّين لمّا نزلوا المدينة للإسلام واستوخموها واصفرّت ألوانهم فأمرهم النبيّ ﷺ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة . . . عن قتادة وسعيد بن جبير والسدي . وقيل: نزلت في قطّاع الطريق عن أكثر المفسّرين وعليه جلّ الفقهاء .

(المعنى): لمّا قدّم تعالى ذكر القتل وحكمه ، عقّبه بذكر قطّاع الطريق والحكم فيهم فقال: ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ﴾ أي أولياء الله . . .الخ »[٢٤] .

وذكر سيّدنا العلّامة الطباطبائي ﷺ في تفسيره القيّم الميزان:

« قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾ « فساداً » مصدر وضع موضع الحال ، ومحاربة الله ـ وإن كانت بعد استحالة معناها الحقيقي وتعيّن إرادة المعنى المجازي منها ـ ذات معنى وسيع يصدق على مخالفة كلّ حكم من الأحكام الشرعية وكلّ ظلم وإسراف ، لكن ضمّ الرسول إليه يهدي إلى أنّ المراد بها بعض ما للرسول فيه دخل ، فيكون كالمتعيّن أن يراد بها ما يرجع إلى إبطال أثر ما للرسول عليه ولاية من جانب الله سبحانه ، كمحاربة الكفّار مع النبيّ ﷺ وإخلال قطّاع الطرق بالأمن العامّ الذي بسطه بولايته على الأرض ، وتعقّب الجملة بقوله: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾ يشخّص المعنى المراد وهو الإفساد في الأرض بالإخلال بالأمن وقطع الطريق دون مطلق المحاربة مع المسلمين .

على أنّ الضرورة قاضية بأنّ النبيّ ﷺ لم يعامل المحاربين من الكفّار بعد الظهور عليهم والظفر بهم هذه المعاملة من القتل والصلب والمثلة والنفي .

على أنّ الاستثناء في الآية التالية قرينة على كون المراد بالمحاربة هو الإفساد المذكور ، فإنّه ظاهر في أنّ التوبة إنّما هي من المحاربة دون الشرك ونحوه .

فالمراد بالمحاربة والافساد على ما هو الظاهر هو الاخلال بالأمن العامّ ، والأمن العام إنّما يختلّ بإيجاد الخوف العامّ وحلوله محلّه ، ولا يكون بحسب الطبع والعادة إلّا باستعمال السلاح المهدّد بالقتل طبعاً ، ولهذا ورد فيما ورد من السنّة تفسير الفساد في الأرض بشهر السيف ونحوه»[٢٥] .

والفقهاء عموماً فسّروا المحارب بمن شهر السلاح لإخافة الناس ـ مع أخذ قيد كونه من أهل الريبة تارة وعدمه أُخرى ـ وجعلوا هذا المعنى الخاصّ للمحاربة هو موضوع هذا الحدّ في كتاب الحدود ، وأمّا غيره من المحاربين كالكفّار والبغاة فقد ذكروا لهم أحكاماً أُخرى غير هذا الحدّ . وهذا وإن لم يكن تصريحاً منهم بأنّهم يفهمون اختصاص الآية المباركة بالمحارب بهذا المعنى الخاصّ إلّا من قِبلَ من تعرّض منهم لذكرها وتفسيرها ـ كما تقدّم عن جملة منهم ـ إلّا أنّه يستفاد من كلماتهم بأنّهم يعتقدون بأنّ المراد الجدّي من الآية المباركة التي هي المصدر لتشريع هذا الحدّ الإلهي إنّما هو المحارب بهذا المعنى الخاصّ لا مطلق من حارب الإسلام والمسلمين ولو لكفره أو بغيه ، فالآية المباركة عندهم لا تشمل غير المحارب الاصطلاحي ، إمّا لاختصاصها في نفسها وبحسب ظاهرها الأولي بذلك ـ كما ذكره المفسّرون ونسبوه إلى الفقهاء ـ أو بضميمة الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام بشأن هذا الحدّ والتي جعلوها تفسيراً للآية المباركة .

ويشهد لذلك ويؤكّده ما نجده في كلماتهم وتحديداتهم لموضوع هذا الحدّ من البحث عن اعتبار بعض القيود من قبيل كونه ـ أي المحارب ـ قاصداً للإخافة أو كونه من أهل الريبة أو كونه خارج البلد أو غير ذلك من القيود ، فلو لم يكن أصل الإخافة للناس شرطاً وكان الموضوع للحدّ مطلق من يحارب الدولة الإسلامية ولو بنحو البغي من دون إفساد وإخلال بأمن الناس ولا تعدٍّ عليهم . أو كان ذاك هو الموضوع الحقيقي للآية والمحارب الاصطلاحي فرد ادّعائي وإلحاق تعبّدي بموضوع الآية ـ كما قيل ـ لم يكن مجال عندئذٍ لكلّ تلك الأبحاث ، اللّهمّ إلّا أن يكون بحثهم عن الفرد التعبّدي مع السكوت بل نفي

الحكم عن فرده وموضوعه الحقيقي من دون تعرّض ولا ذكر وجه له ولا إشارة ، وهو كما ترى!

فتحديد الفقهاء وتعريفهم للمحارب بمن شهر السلاح لإخافة الناس يكون شاهداً أيضاً على أنّهم يرون أنّ المراد من المحاربة في الآية الكريمة خصوص هذا القسم ، لا المعاني الأُخرى ولا المعنى الأعمّ منها ، وإن اختلفت تعريفاتهم في اعتبار بعض القيود لهذا المعنى . وقد تقدّم عن النهاية وغيره أخذ قيد كونه من أهل الريبة .

وإليك بعض كلمات الآخرين:

قال أبو الصلاح الحلبي: «وإن كانوا محاربين وهم الذين يخرجون عن دار الأمن لقطع الطريق وإخافة السبيل والسعي في الأرض بالفساد فعلى سلطان الإسلام أو من تصحّ دعوته أن يدعوهم إلى الرجوع إلى دار الأمن ويخوّفهم من الإقامة على المحاربة من تنفيذ أمر الله فيهم ، فإن أنابوا ووضعوا السلاح ورجعوا إلى دار الأمن فلا سبيل عليهم . . . وفرضه في الأسرى إن كانوا في محاربتهم قتلوا ولم يأخذوا مالاً أن يقتلهم ، وإن ضمّوا إلى القتل أخذ المال صلبهم بعد القتل ، وإن تفرّدوا بأخذ المال أن يقطعهم من خلاف ، وإن لم يقتلوا ولم يأخذوا مالاً أن ينفيهم من الأرض بالحبس أو النفي من مصر إلى مصر»[٢٦] .

وقد ذكر هذا الكلام في كتاب الجهاد في أحكام الحرب والمحاربين وسيرة الجهاد[٢٧] ، فذكر أوّلاً حكم جهاد الكفّار من الكتابيّين والمشركين ثمّ حكم جهاد المرتدّين ثمّ المتأوّلين البغاة ثمّ المحاربين . وجعل الحدّ المذكور مخصوصاً بالأخير منهم ، وهذا كالصريح في اختصاص هذا الحدّ بالمحارب بالمعنى الخاصّ وعدم جريانه في غيره من أقسام المحاربة مع الدولة الإسلامية .

وقال سلّار: «المجرّد للسلاح في أرض الإسلام والساعي فيها فساداً إن

شاء الإمام قتله وإن شاء صلبه وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف وإن شاء نفاه من الأرض»[٢٨] .

وقال القاضي ابن البرّاج: «من كان من أهل الريبة وجرّد سلاحاً في برّ أو بحر ، أو في بلده أو في غير بلده في ديار الإسلام أو في ديار الشرك ليلاً أو نهاراً كان محارباً . . . فإن أخذ المال ولم يقتل أحداً ولا جرحه كان عليه القطع ثمّ النفي من البلد الذي هو فيه ، وإن جرح ولم يأخذ مالاً ولا قتل أحداً كان عليه القصاص والنفي بعد ذلك . . .الخ»[٢٩] .

وقال السيّد ابن زهرة: «وأسرى من عدا من ذكرنا من المحاربين على أخذ المال إن كانوا قتلوا ولم يأخذوا مالاً قُتِلوا ، وإن أخذوا مع القتل مالاً صلبوا بعد القتل ، وإن تفرّدوا بأخذ المال قطعوا من خلاف ، فإن لم يقتلوا ولم يأخذوا مالاً نفوا من الأرض بالحبس أو النفي من مصر إلى مصر كلّ ذلك بالإجماع من الطائفة عليه»[٣٠] .

وهذا الفقيه أيضاً ذكر المحاربين في كتاب الجهاد[٣١] فيمن يجب على الإمام دفعهم ومقاتلتهم ثمّ فسّر عنوان المحارب: بمن قصد إلى أخذ مال المسلم وما هو في حكمه من مال الذمّي وأشهر السلاح في برّ أو بحر أو سفر أو حضر ، ثمّ خصّ أسراهم بالحكم عليهم بالحدّ المذكور في الآية دون أسرى غيرهم من البغاة أو الكفّار . وهذا أيضاً كالصريح في اختصاص حكم الآية المباركة بهذا القسم من المحاربة وعدم عمومه للأقسام الأُخرى .

ونحوه ما عن علاء الدين الحلبي (أبوالحسن) في كتاب الجهاد قال:

«فكلّ من أظهر الكفر أو خالف الإسلام من سائر فرق الكفّار يجب -مع تكامل ما ذكرناه من الشروط- جهادهم ، وكذا حكم من مرق عن طاعة الإمام العادل أو خاربه أو بغى عليه ، أو أشهر سلاحاً في حضر أو سفر أو بر أو بحر أو تخطّى إلى نهب مال مسلم أو ذمّي . . . (إلى أن قال): والمفسدون في الأرض كقطّاع الطريق والواثبين على نهب الأموال يقتلون إن قتلوا ، فإن

زادوا على القتل بأخذ الأموال صُلبوا بعد قتلهم . . . إلخ »[٣٢] .

وقال ابن حمزة في كتاب الجهاد من الوسيلة :

« فصل في بيان أحكام البغاة وكيفيّة قتالهم : الباغي كلّ من خرج على إمام عادل ، وقتالهم على ثلاثة أضرب : واجب وجائز ومحظور . . . ـ ثمّ ذكر حكمه وأنّهم يقاتلون حتى يفيئوا إلى الطاعة أو يقتلوا عن آخرهم ـ ، ثمّ قال : فصل في بيان حكم المحارب : المحارب كلّ من أظهر السلاح من الرجال أو النساء في أي وقت وأي موضع يكون ولم يخل حاله من ثلاثة أوجه إمّا يتوب قبل أن يظفر به أو يظفر به قبل أن يتوب أو لا يتوب ولا يظفر به » .

ثمّ بدأ ببيان حكم كلّ قسم وأنّه في الأوّل يعفى عن حدّ المحاربة عليه دون ما إذا كان قد جنى جناية في غير المحاربة فإنّها لوليّه ، وفي الثاني لا يعفى بل لا بدّ من القتل أو الصلب أو النفي على حسب الجناية ، وفي الثالث يطلب حتى يظفر به ويقام عليه الحدّ[٣٣] .

وهذا البيان صريح في أنّ المحارب لا يشمل الباغي بل يختصّ بمن شهر السلاح لأخذ مال أو نفس ، نعم لم يذكر في التعريف صريحاً أن إشهاره للسلاح من أجل الاخافة أو سلب المال أو النفس ، ولكنه أخذ ذلك حينما بدأ بتشقيق شقوق هذا الحد حيث قال : وإن لم يجن وأخاف نفي عن البلد ، وعلى هذا حتى يتوب ، وإن جنى وجرح اقتصّ منه ونفي عن البلد ، وإن أخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ونفي وإن قتل وغرضه في إظهار السلاح القتل . . . الخ »[٣٤] .

فما قيل[٣٥] من أنّ عبارة ابن حمزة تعمّ ما إذا كان إظهار السلاح بغاية القيام بوجه الحكومة الإسلامية ـ وهو الباغي ـ ممّا لا مأخذ له ، كيف وقد ذكر الباغي وتعريفه وحكمه في الفصل السابق لهذا الفصل ـ كما أوردناه ـ فكيف يحتمل أن يكون مراده من المحارب الأعمّ فضلاً من أن يقال بأنّه يستفيده من الآية ؟ !

ونفس الشيء نجده عند يحيى بن سعيد الحلّي ﷺ في جامعه ، فإنّه ذكر أوّلاً أحكام قتال الكفّار من المشرك والكتابي والمرتدّ ثمّ ذكر أحكام الباغي فقال :

« الباغي من لم يدخل فيما دخل فيه المسلمون من بيعة الإمام أو نكث بيعته ، فعلى من استنفره الإمام لقتالهم النفور معه . . . وإذا قوتل الباغي لم يرجع عنه حتى يدخل فيما دخل المسلمون فيه أو يقتل . فإن كان له فئة يرجع إليه ، قتل مقبلاً أو مدبراً وأُجهز على الجرحى ، وإلّا لم يتبع المدبر . . . » .

ثمّ ذكر أحكام المحارب فقال :

« والمسلم المحارب من شهر السلاح في برّ أو بحر ، سفراً أو حضراً ، ليلاً أو نهاراً ، رجلاً أو امرأة ، فإن أخاف ولم يجن نفي من الأرض بأن يغرق ـ على قول ـ أو يحبس ـ على آخر ـ أو ينفى من بلاد الإسلام سنة حتى يتوب ، وكوتبوا أنّه منفي محارب فلا تئووه ولا تعاملوه ، فإن آووه قوتلوا وإن قتل . . . إلخ »[٣٦] .

وقال المحقّق ﷺ في الشرائع : « المحارب كلّ من جرّد السلاح لإخافة الناس في بر أو بحر ليلاً كان أو نهاراً في مصر وغيره ، وهل يشترط كونه من أهل الريبة ؟ فيه تردّد أصحّه أنّه لا يشترط مع العلم بقصد الإخافة ، ويستوي في هذا الحكم الذكر والأُنثى إن اتّفق ، وفي ثبوت هذا الحكم للمجرّد مع ضعفه عن الإخافة تردّد أشبهه الثبوت ، ويجتزأ بقصده »[٣٧] .

وذكر أيضاً في المختصر النافع « في المحارب : وهو كلّ مجرّد سلاحاً في بر أو بحر ليلاً أو نهاراً لإخافة السابلة وإن لم يكن من أهلها على الأشبه . . . وحدّه القتل أو الصلب أو القطع مخالفاً أو النفي . . . »[٣٨] .

وقال العلّامة ﷺ في التبصرة : « كلّ من جرّد السلاح للإخافة في بر أو بحر ليلاً أو نهاراً تخيّر الإمام بين قتله وصلبه وقطعه مخالفاً ونفيه . . . »[٣٩] .

وفي التحرير: «المحارب من جرّد السلاح لإخافة الناس في بر أو بحر، ليلاً كان أو نهاراً، في مصر وغيره، وسواء كان في العمران أو في البراري والصحاري، وعلى كلّ حال، وهل يشترط كونه من أهل الريبة؟ الظاهر من كلامه ـ في النهاية ـ الاشتراط، والوجه المنع إذا عرف أنّه قصد الإخافة . . .»[٤٠].

وفي القواعد: «كلّ من أظهر السلاح وجرّده لإخافة الناس في بر أو بحر ليلاً كان أو نهاراً في مصر أو غيره . . . ولا يشترط كونه من أهل الريبة على إشكال»[٤١].

وعلّق عليه ولده فخر المحقّقين بقوله: «منشأه من اختلاف الأصحاب، فالمشهور من فتاويهم ما ذكره الشيخ في النهاية، فقال: المحارب هو الذي يجرّد السلاح ويكون من أهل الريبة. وقال المفيد: أهل الدغارة إذا جرّدوا السلاح في دار الإسلام . . . وذكر أحكام المحارب، وعموم الآية يدلّ على عدم الاشتراط، وهو الأقوى عندي»[٤٢].

وقال في الإرشاد في كتاب الحدود ـ المقصد السابع في المحارب: «وفيه بحثان: الأوّل: في ماهيّته، وهو كلّ من جرّد السلاح لإخافة الناس في بر أو بحر، ليلاً أو نهاراً، في مصر وغيره، ذكراً أو أُنثى، ولو أخذ في بلده مالاً بالمقاهرة فهو محارب»[٤٣].

وقال الشهيد الأوّل في الدروس ـ كتاب المحارب: «وهو من جرّد السلاح للإخافة في مصر أو غيره، ليلاً أو نهاراً، وإن كان امرأة بشرط الريبة ولو ظنّاً»[٤٤].

وقال الشهيد الثاني ﷺ في الروضة: «وهي تجريد السلاح برّاً أو بحراً، ليلاً أو نهاراً لإخافة الناس في مصر وغيره من ذكر أو أُنثى قوي أو ضعيف، من أهل الريبة أم لا، قصد الإخافة أم لا . . .»[٤٥].

وفي الجواهر وافق التعريف المتقدّم عن الشرائع وجعله ممّا لا خلاف فيه[٤٦].

وفي تحرير الوسيلة لسيّدنا وأُستاذنا الإمام الراحل ﷺ: «مسألة ١: المحارب هو كلّ من جرّد سلاحه أو جهّزه لإخافة الناس وإرادة الإفساد في الأرض في برّ كان أو في بحر، في مصر أو غيره، ليلاً أو نهاراً»[٤٧].

وفي تكملة المنهاج لسيّدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ: الخامس عشر ـ المحاربة: «مسألة ٢٦٠: من شهر السلاح لإخافة الناس نفي من البلد... إلخ»[٤٨].

هذه نبذة من كلمات فقهائنا الأبرار (قدّس الله أسرارهم) في تعريف المحاربة التي هي موضوع هذا الحدّ المشرّع في هذه الآية المباركة.

وبعد هذا التطواف في كلمات الأصحاب (قدّس الله أسرارهم) والاطّلاع على أنظارهم التي استعرضناها بهذا التفصيل للاستفادة منها في أكثر البحوث القادمة نرجع إلى ما ذكرناه في تفسير المحاربة في الآية وأنّ المراد بها خصوص المحاربة بنحو الافساد في الأرض وإخافة الناس ـكما عبّر الفقهاء ـ فلا يشمل محاربة البغاة لبغيهم ولا المشركين لكفرهم، والوجه في ذلك مجموع نكات وقرائن:

١ ـ **منها**: ظهور الآية ـخصوصاً مع ملاحظة الاستثناء الوارد في ذيلها ـ في كون الجريمة الملحوظة في موضوع هذا الجزاء ـوالتي يدور استحقاق الجزاء مدارها إثباتاً ونفياً، ويكفي التوبة عنها وتركها قبل الأخذ لسقوطه والمغفرة لفاعلها ـ إنّما هي نفس المحاربة لله والرسول لا أمر آخر قد يستلزم المحاربة، ومن الواضح أنّ المحاربة بنحو الإفساد في الأرض نفسها الجريمة، وأمّا محاربة الكفّار والبغاة فالجريمة فيهما هي الكفر والارتداد أو البغي ونكث البيعة والخروج عن طاعة ولي الأمر. كما أنّ العفو أو المغفرة عنها إنّما يكون بالإسلام والدخول في طاعة الإمام لا مجرّد ترك الحرب. والمحاربة لو حصلت فهي من توابع الجريمة لا نفسها؛ لأنّها نتيجة طلب الحاكم لهم لإجبارهم على الدخول في الإسلام أو الطاعة فيحاربون على ذلك.

والحاصل: إن لم يكن صدر الآية ظاهراً في المحاربة بالمعنى المصطلح فلا أقلّ من أنّ الآية التالية لها ظاهرة في النظر إلى محاربة يكون تركها كافياً للغفران والتوبة بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة أُخرى، وهذا لا يصدق لا في محاربة الكفّار ولا البغاة؛ لأنّ توبتهم لا تكون إلّا بالدخول في الإسلام عن طاعة الإمام وقبول البيعة.

٢ ـ **ومنها**: عطف الافساد في الأرض على المحاربة، وأخذه في موضوع الحدّ ـ سواء افترضناه تمام الموضوع أو جزءه، وهذا سنبحث عنه فيما يأتي ـ فإنّه قرينة على تعيين محاربة الله والرسول فيما يكون بنحو الافساد في الأرض وسلب الأمن؛ لأنّه بذلك يختلّ وضع الناس والحياة، فيكون إفساداً في الأرض، بخلاف البغي ونكث بيعة الحاكم ولو أدّى إلى القتال والمحاربة فإنّ مطلق الحرب والقتال ليس فساداً في الأرض، وقد اعتمد على هذه القرينة بعض المفسّرين منهم سيّدنا العلّامة الطباطبائي ﷺ في تفسيره القيّم على ما تقدّم حيث قال: «وتعقب الجملة بقوله ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾ يشخّص المعنى المراد وهو الافساد في الأرض بالإخلال بالأمن وقطع الطريق دون مطلق المحاربة مع المسلمين»(٤٩).

٣ ـ **ومنها**: بعض القرائن الارتكازية واللبّية ومناسبات الحكم والموضوع الواضحة من سياق الآية، فإنّ شدّة العقوبة والتأكيد عليها المفاد بصيغة التفعيل في الآية وإضافة الصلب وقطع اليد والرجل من خلاف أو النفي من الأرض كلّ هذه العقوبات تناسب سنخ جريمة يكون فيها إفساد في الأرض بقتل وسلب ونهب ويكون لها مراتب تناسب مراتب العقوبات الأربع المجعولة فيها، ولا تناسب مجرّد البغي ونكث طاعة الحاكم الذي هو جريمة سياسية لا يطلب فيها إلّا رجوع الباغي إلى الطاعة ودخوله في الجماعة. كما يظهر ذلك من خلال مراجعة لسان الآية المتعرّضة للباغين ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾(٥٠).

بل ظاهر آية المحاربة أنّ الجريمة المذكورة فيها من سنخ الجرائم التي تقوم بالأفراد بحيث قد يقوم بها شخص واحد ، ومن هنا ذكر الفقهاء أنّه لا يشترط فيها وجود فئة ولا إخافة جماعة ، بل يكفي محاربة واحد لواحد ، وهذا بخلاف محاربة البغاة فإنّ المناسب لها أن يكون الخطاب فيها متوجّهاً إلى الجماعة والطائفة والفئة ؛ لأنّها تكون قائمة بين فئتين بحسب الحقيقة .

هذا مضافاً إلى ما ذكره العلّامة الطباطبائي في الميزان[٥١] من أنّ الضرورة قاضية بأنّ النبيّ ﷺ لم يعامل المحاربين من الكفّار -بعد الظهور عليهم والظفر بهم- هذه المعاملة من القتل والصلب والمثلة والنفي ، ومحاربة الباغي ليست بأشدّ من محاربة الكافر قطعاً من الناحية الفقهية ، كما هو مقرّر في محلّه .

٤ -**ومنها**: الروايات الخاصّة الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام لتشريح هذه العقوبة ذات المراتب المختلفة ، وسوف يأتي التعرّض لها في جهة قادمة من البحث ، فإنّ نفس تصدّيها لشرح مراتب هذه العقوبة ، بل والتصريح في بعضها بأنّها على حسب الجناية ، وكذلك التصريح في بعضها بذكر الآية قرينة على نظرها جميعاً إلى تفسير ما هو المراد من الآية ، وتوزيع الموضوع فيها وهو المحاربة بنحو الافساد في الأرض حسب المراتب على العقوبات الأربع المبيّنة فيها . فإذا سكت فيها عن غير ذلك فهم منه أنّ الموضوع في الآية ذلك أيضاً لا غير .

ودعوى: أنّ قصارى مفاد الروايات شمول الآية للمحاربة بنحو الافساد في الأرض وشهر السلاح لإخافة الناس ، وأمّا أنّ المحاربة منحصرة في شهر السلاح لإخافة الناس ومراتبها أيضاً منحصرة في الأقسام المذكورة فممّا لا دلالة للروايات الخاصّة عليه .

مدفوعة: بأنّ ظاهر الروايات تفسير تمام مراتب وأقسام المحاربة

المندرجة في الآية ، فلو كان منها الحرب مع الكفّار أو البغاة والذي لا يكون التعبّد فيها لا أخذ المال ولا القتل أو الإخافة بل تمام الغرض فيه غرض سياسي وهو طلب الحكم والسلطان كان ينبغي ذكره ضمن الأقسام جزماً ، فسكوت الروايات المفصّلة للآية عن ذكر هذا النوع من المحاربة فيه دلالة واضحة على خروجه عن موضوع الحكم والجزاء المشرّع في هذه الآية المباركة .

ولو فرض عدم دلالتها وحدها على ذلك فلا إشكال في دلالتها على ذلك بعد ضمّها إلى ما ورد في حكم جهاد البغاة والمشركين من الأدلّة والروايات على أنّ حكم أسيرهم ليس ما ذكر في هذه الآية ، فراجع وتأمّل .

وأمّا معتبرة طلحة بن زيد[٥٢] المتقدّمة[٥٣] التي استشهد بها على عموم الآية وتطبيق الإمام عليه السلام لها على باب الحرب والجهاد ، فيلاحظ عليه :

أوّلاً : أنّها واردة في تطبيق الآية على جهاد الكفّار والمشركين لا البغاة بقرينة ما ورد فيها من الحكم بأنّ الأسير إذا أخذ وقد وضعت الحرب أوزارها كان الإمام فيه مخيّراً بين المنّ والفداء والاستعباد فيصيروا عبيداً . ولهذا نجد الشيخ قدس سره قد أورد الرواية تحت عنوان باب : كيفيّة قتال المشركين ومن خالف الإسلام ، وقد تقدّم أنّ الآية المباركة في نفسها لا شكّ في عدم عمومها لمحاربة الكفّار والمشركين بما هم كفّار ، فلو فرض صحّة الاستدلال بالحديث المذكور كان إلحاقاً تعبّدياً لا بدّ من الاقتصار فيه على مورده وهو محاربة الكفّار والمشركين قبل أن تضع الحرب أوزارها ، فلا يمكن التعدّي منهم إلى محاربة الباغي والذي يكون مسلماً وحكمه أخفّ من حكم المشرك .

وثانياً : إنّ ظاهر الرواية ممّا لا يمكن الالتزام به فقهياً ولم يعمل به أحد من الفقهاء ؛ لأنّها تفسير الآية بإرجاع العقوبات الأربع فيها إلى عقوبة واحدة هي الكفر ـ وهو بمعنى الإهلاك ـ أو الكلّ ـ وهو بمعنى السيف ـ وهذا يعني أنّ الجزاء واحد وهو القتل وإنّما التخيير للإمام في كيفيّته ليس إلّا ، وهذا مضافاً

إلى أنّه خلاف ظاهر الآية ممّا لم يفت به أحد من الفقهاء في حدّ المحارب الذي هو القدر المتيقّن من الآية ، فلا بدّ من طرحها أو تأويلها وحملها على بعض المحامل ، وبذلك يسقط الاستدلال بها في المقام .

وهكذا يتّضح أنّ عنوان المحارب في الآية المباركة مختصّ بمن يشهر السلاح للإفساد في الأرض ، وهو الإخلال بأمن الناس وإخافتهم والتعدّي على أموالهم أو أعراضهم أو أنفسهم ، ولا شمول له للباغي أو الكافر إذا حارب الدولة الإسلامية وقام بوجهها ، ما لم تصدر منه المحاربة بالمعنى المذكور ، فيكون مصداقاً للآية من تلك الناحية ، وهو ممّا لا كلام فيه .

ويكفي لصحّة هذا الاستظهار والركون إليه ما نجده من تطابق فهم الفقهاء من العامّة والخاصّة وكذلك المفسّرين من الآية وتفسيرهم للمحاربة بذلك ـ وإن اختلفوا في خصوصيات مورد النزول كما تقدّم ـ ممّا يكشف عن عدم وجود ظهور في الآية على إرادة مطلق المحارب وإلّا كيف يخفى على كلّ هؤلاء ، وهم جميعاً من أهل اللغة والأدب والمحاورة . والظهورات ليست مسائل عقلية دقيّة لكي يمكن خفاؤها على السابقين جميعاً ، كما أنّ الأنواع الأُخرى للمحاربة وشمول المعنى اللغوي لمادة الحرب والمحاربة لها كانت على مرأى ومسمع أُولئك الأعلام ، وقد تعرّضوا لأحكامها أيضاً فلم تكن مصاديق جديدة غير معروفة وقتئذٍ ليكون عدم استظهارهم التعميم من جهة احتمال عدم معروفية تلك الأقسام عندهم أو عدم تحقّق مصاديق لها في زمانهم .

بل المتتبّع في الروايات وأسئلة الرواة وأصحاب الأئمّة عليهم السلام عن حكم المحارب يجد أنّه لم يقع حتى استشكال وسؤال من قِبل الرواة عن احتمال شمول المحارب للكفّار أو الباغين وإلّا لكان ينعكس عادة فيما وصلنا من الروايات ، فكأنّ اختصاص الآية كان أمراً واضحاً وبديهياً عندهم وأنّ الإمام عليه السلام عندما كان يذكر الآية أو تذكر له فيفصّل العقوبات الأربع فيها على مراتب المحاربة بالمعنى المصطلح فقط لم يكن يخطر غير ذلك المعنى من الآية على بال الأصحاب ، وإلّا لاستفسروا وسألوا عنه ، فمجموع هذه الأُمور توجب

الاطمئنان بصحّة هذا الاستظهار .

هذا تمام الكلام في عنوان المحاربة الوارد في الآية المباركة ، وهو القيد الأوّل فيها .

القيد الثاني : الإفساد في الأرض :

وأمّا القيد الثاني ، وهو الإفساد في الأرض المستفاد من قوله تعالى : ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ فالبحث عنه يقع في ثلاث نقاط :

النقطة الأولى : في المراد بالإفساد في الأرض.

والفساد ضدّ الصلاح[٥٤] ، وفسّر بخروج الشيء عن الاعتدال أيضاً[٥٥] ، فيكون في كلّ شيء بحسبه ، ولا شكّ أنّ كل جرم ومعصية يرتكبها الإنسان هو فساد في جانب من جوانب الحياة إلّا أنّ عنوان الفساد والإفساد حينما يضاف إلى الأرض يتقيّد معناه ويختصّ بما يقع من الفساد في الأرض ، وهذا التقييد بالوقوع في الأرض فيه احتمالات :

الأوّل: أن يكون لمجرّد الظرفية وأنّ الفساد يقع في الأرض ، فيشمل كلّ المفاسد التي تقع في الأرض .

إلّا أنّ هذا الاحتمال بعيد للغاية ، بل غير وارد للزوم اللغوية وأن يكون قيد ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ زائداً لوضوح أنّ كلّ ما يصدر من الإنسان الكائن في الأرض من الأعمال الصالحة أو الفاسدة تقع في الأرض لا محالة ، فأي فائدة في ذكر القيد ؟! بل يكون ذكره مضرّاً أو غير مناسب ؛ لأنّ المجازاة على الجرم ليس الميزان فيه صدوره من الفاعل في الأرض أو في ظرف آخر ، فلا أثر للظرف في استحقاق العقوبة ليؤخذ قيداً في موضوعه .

الثاني: أن يكون للدلالة على سعة الفساد وكثرته وشيوعه بين الناس في قبال الفساد الفردي الجزئي .

وهذا الاحتمال بهذا المقدار أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه ؛ إذ مضافاً

إلى أنّه لا يبيّن كيفيّة الربط والنسبة بين الفساد والأرض ، إنّ الإفساد في الأرض قد يصدق على جريمة جزئية غير شائعة كما إذا شهر أحد السلاح في مكان أو طريق محدود لا يتطرّقه إلّا شخص أو شخصان ولو اتّفاقاً ، فإنّه أيضاً إفساد في الأرض وداخل في إطلاق الآية مع أنّها جريمة من واحد ، وقد تكون على واحد لا أكثر فلا شيوع في الفساد ولا انتشار . نعم ، لو أُريد من الشيوع أن يكون الجرم والفساد ظاهراً في الأرض أو عامّاً غير موجّه إلى شخص خاصّ فهذا المعنى قد يستفاد من هذا التركيب لنكتة سيأتي الحديث عنها في الاحتمال القادم .

الثالث: أن يكون للدلالة على وقوع الفساد على الأرض وقيامه فيها نظير قولك: يعمل في الأرض ، أي يوقع العمل عليها ، فيكون الإفساد في الأرض بمعنى إفسادها ولكن لا بلحاظ ذاتها بل بلحاظ ما فيها من حالة الصلاح ، فلا يراد بالأرض التراب والصخور ونحوها ، بل يراد بها الأرض بما هي محلّ ومكان لحياة الإنسان واستقراره؛ فيه لأنّ هذه الحيثيّة هي المطلوبة للإنسان من الأرض والمكان ، فيكون صلاحها بذلك وفسادها بزوال هذه الصلاحية ، وإنّما عبّر بالإفساد في الأرض لا إفسادها للدلالة على أنّه إفساد لما فيها من حالة الصلاح وإقامة الفساد فيها لا إفساد ذاتها .

والحاصل: المستفاد من الظرف في مثل هذا التركيب تقييد الفساد بالأرض ونسبته إليها بالنسبة الحلولية ، فتكون الأرض هي الفاسدة والفساد حالّاً فيها . وهذا ما يشهد به الوجدان العرفي وتؤكّده ملاحظة موارد استعمال هذا التركيب في الآيات الكريمة .

فقد ورد في بعضها المقابلة بين الإفساد في الأرض وبين صلاح الأرض ، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً ﴾[٥٦] ، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[٥٧] .

ممّا يشعر أنّ المراد بالإفساد في الأرض ما يقابل إصلاح الأرض أي

إفسادها ، لا مجرّد الظرفية ، بل الظرفية تستلزم اللغوية والتكرار المخلّ في مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴾[٥٨] ، وقوله تعالى : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾[٥٩] ، فتكرار القيد لا يناسب الظرفية ، بل لا بدّ لإفادة نكتة وخصوصية زائدة وهي إيقاع الفساد على الأرض وإحلاله فيها ، بل هذا هو المتبادر من هذا التركيب في كلّ مورد لوحظ فيه الظرف ـ في الأرض ـ قيداً للفساد ووصفاً له في المرتبة السابقة على إسناده لفاعله . لاحظ قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ﴾[٦٠] وقوله تعالى : ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ ﴾[٦١] وقوله تعالى : ﴿ مَنْ قَتَلَ نفساً بغير نفس أو فسادٍ فِي الْأَرْضِ ﴾[٦٢] وقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتُم مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ ﴾[٦٣] إلى غير ذلك من موارد استعمال هذا التركيب في القرآن الكريم ممّا يستفاد منه أنّ الفساد الملحوظ فيها فساد خاصّ مقيّد بكونه في الأرض ، بما هو محلّ استقراره وسكونته ، كما يشعر به قوله تعالى : ﴿ وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ﴾ في آية متقدّمة .

دعـوى وردّ :

وقد يقـال : إنّ هذا يتوقّف على أن يكون الظرف لغواً ، أي متعلّقاً بالإفساد ، وهو خلاف الظاهر أو ليس معهوداً ، بل الظرف مستقر ومتعلّق بالسعي في مثل قوله تعالى : ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ فيكون ظرفاً للفعل والفاعل لا محالة .

ويـلاحظ عليه :

أوّلاً : لا شاهد على أصل هذه الدعوى ، فإنّ كون الظرف لغواً ومتعلّقاً بالإفساد ممّا يساعد عليه الذوق والقواعد العربية نظير قولنا : يعمل في الأرض .

وثانيـاً : يمكن أن يكون الظرف مستقرّاً أو متعلّقاً بالسعي ، ومع ذلك

نستفيد نفس المعنى وهو وقوع الفساد على الأرض؛ لأنّ السعي بالفساد عبارة أُخرى عن نفس عمل الفساد ، فتقييده بكونه في الأرض يساوق كون الفساد فيها ، كما أنّه إذا كان متعلّقاً بالمقدّر وظرفاً مستقرّاً فالمستفاد منه أنّه ظرف ملحوظ للفساد لا للمفسد ، فيكون قيداً له وأنّه فساد في الأرض لا في شيء آخر يصدر من الفاعل .

وتمام النكتة أنّ استفادة هذا المعنى غير مربوط بالنكتة الأدبية في تشخيص متعلّق الظرف ، بل مربوط بنكتة معنوية دلالية هي رجوع الظرف بحسب النتيجة النهائية قيداً ووصفاً وتخصيصاً للفساد بأن يلحظ الفساد المقيّد بكونه في الأرض منسوباً إلى الفاعل ، أو أنّه قيد وظرف لنفس النسبة وصدور الفعل ، فعلى الأوّل يستفاد كون الفساد حالّاً في الأرض وواقعاً عليه ـ حتى إذا كان الظرف متعلّقاً بالمقدّر أو بالسعي ـ وعلى الثاني لا يستفاد أكثر من صدور الفعل والنسبة في الأرض حتى إذا كان الظرف لغواً .

قيود تحقّق الإفساد في الأرض :

ثمّ إنّ هذا المعنى ـ أعني فساد الأرض وزوال صلاحها ـ المستفاد من هذا التركيب هل يختصّ بما إذا كان الفساد من نوع الظلم والتعدّي على أموال الآخرين وحقوقهم بالسلب والنهب والقتل ونحوها أو يعمّ مطلق ارتكاب المفاسد والمعاصي الشرعية ؟ هذا من ناحية ومن ناحية أُخرى هل يشترط في صدق الإفساد في الأرض ظهور الفساد أو شيوعه وانتشاره بين الناس أم لا يشترط شيء من ذلك ؟

١ ـ اختصاص الإفساد بالظلم والتعدّي :

أقول : لا يبعد بالنسبة إلى الأمر الأوّل دعوى الاختصاص ، فلا يصدق الفساد في الأرض في غير موارد الظلم والتعدّي على الأموال والنفوس والأعراض وإن كانت معاصي كبيرة كالفواحش ، بل من أكبرها كالشرك بالله سبحانه فإنّه وإن كان فساداً كبيراً ، وقد يشكّل خطراً على مستقبل ذلك

المجتمع إلّا أنّه مع ذلك لا يسمّى ذلك بالفساد في الأرض ، والوجه في ذلك ما أشرنا إليه من أنّ صدق هذا المعنى بحاجة إلى أخذ عناية وخصوصية في الأرض بملاحظتها تتّصف بالصلاح والفساد ، وإلّا فالأرض بذاتها لا معنى لاتّصافها بالصلاح والفساد ، وتلك الخصوصية لا بدّ وأن تكون من أوصاف الأرض وشؤون مطلوبيّتها للإنسان وهي حيثية مكانيّتها لاستقرار الإنسان وحياته وأمنه . فإذا كان الفساد والجرم بنحو يوجب سلب هذه الصفة عن الأرض والإخلال بها صحّ اعتباره وصفاً للأرض فيكون فساداً لها ، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل كان من شؤون سلامة وصحّة حياة الإنسان من غير ناحية محل السكنى والاستقرار والأمن فزواله وإن كان فساداً إلّا أنّه ليس إفساداً للأرض بل للمجتمع والإنسان ، اللّهمّ إلّا بأخذ عناية أوسع ممّا ذكرناه واعتبار الأرض كناية عن مطلق جوانب حياة الإنسان ، وهي عناية فائقة بحاجة إلى ما يدلّ على لحاظها فمن دونه لا تكون الحيثيّة ، والعناية الملحوظة في الأرض أكثر من حيثيّة مكان الاستقرار والأمن ، ولا أقلّ من الاجمال المانع عن التمسّك بالإطلاق ؛ لأنّه من الشكّ في سعة المفهوم الملحوظ وضيقه لا في تقييد مفهوم واسع ، كما هو مقرّر في محلّه .

وإن شئت قلت : إنّ صدق الإفساد في الأرض يتوقّف على تحقّق أمرين :

١ ـ أن يكون الجرم إخلالاً بالصفة القائمة بالأرض ، بما هي محل لاستقرار الإنسان وسكناه وأمنه ، لا بصفة قائمة بالإنسان أو المجتمع ، كما إذا نشر العقائد الباطلة أو أجبر الناس عليها فأصبحوا مشركين بالله ـ والعياذ بالله ـ فإنّه بمجرّده ليس إفساداً في الأرض وإن كان إفساداً للإنسان والمجتمعات .

٢ ـ أن يكون الاخلال بصفة الاستقرار والأمن في الأرض ناشئاً من التعدّي والظلم والتجاوز على الآخرين لا أن تْختلّ حياتهم واستقرارهم في الأرض بفعل صادر باختيارهم ورغبتهم كما إذا ارتكبوا أفعالاً قد توجب تدريجاً ضعفهم وهلاكهم فإنّ هذا أيضاً ليس إفساداً في الأرض وإن كانت نتيجته واحدة . فكأنّ الفساد أخذ فيه التجاوز والظلم ، وقد فسّره صاحب القاموس بأخذ مال الغير

ظلماً ، فهو منصرف إلى ما يكون فساداً بالذات أي مستنكراً وقبيحاً بالذات وهو الظلم والتجاوز على الآخرين ، لا مطلق المعصية أو الفساد ولو بمنظار خاصّ .

وممّا يقرّب دعوى الاختصاص ما نشاهده في الآيات الكريمة من استعمال هذا التركيب في موارد العدوان على الأموال والنفوس ونحوه دون ارتكاب سائر المعاصي والكبائر حتى الكفر والشرك بالله ، فراجع وتأمّل .

٢ ـ عدم الاختصاص بموارد شيوع التعدّي :

وأمّا الاختصاص بما إذا كان التعدّي وسلب المال أو النفس ظاهراً مشهوراً أو شائعاً منتشراً بين الناس فهو ممنوع ، بل العدوان على واحد أيضاً يكون فساداً في الأرض لو كان بحيث يخلّ بالأمن في ذلك المكان .

٣ ـ عدم كون التعدّي لعداوة شخصية :

نعم ، قد يعتبر في صدق العنوان أن يكون التعدّي غير موجّه إلى شخص معيّن لعداوة معه مثلاً بل إلى كلّ من يسكن تلك الأرض وإن اتّفق أنّه واحد لا أكثر ، فالشيوع أو الظهور إذا أُريد به العمومية بهذا المعنى فهو معتبر في صدق الافساد في الأرض ، لأنّه في غير هذه الحالة لا يناسب إضافة الفساد إلى الأرض ، فلا بدّ من عمومية الفساد بهذا المعنى .

هذا تمام الكلام في النقطة الأُولى التي عقدناها لتحديد معنى الافساد في الأرض .

النقطة الثانية : في المستفاد من الجمع بين العنوانين في الآية المباركة. فهل هناك موضوعان مستقلّان لهذا الحدّ أحدهما عنوان المحارب والآخر عنوان المفسد ؟ أو أنّ هناك موضوعاً واحداً ؟ وهذا الموضوع الواحد هل هو عنوان المحارب ـ كما جاء في كتب الفقه وتعبيرات الفقهاء ـ أو هو عنوان المفسد في الأرض وعنوان المحارب تطبيق من تطبيقاته أو هو مجمع العنوانين والقيدين بحيث يكون الإفساد في الأرض بنحو المحاربة ؟ وجوه واحتمالات تنشأ عن الاختلاف

في كيفيّة فهم العلاقة بين العنوانين الواردين في موضوع الآية المباركة . وعلى هذا الأساس نقول :

الاحتمـــال الأوّل :

أمّا افتراض أن يكون هناك موضوعان مستقلّان للحدّ أحدهما عنوان المحاربة والآخر عنوان المفسد في الأرض ، فغير متّجه ؛ لوضوح ظهور الآية المباركة في بيان العقوبة والمجازاة لنوع جريمة واحدة ولسنخ مجرمين من نوع واحد وهم الذين يكونون مجمعاً للعنوانين أي الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً .

لا يقـــال: العطف ليس للجمع بل لإعطاء حكم المعطوف عليه وإسرائه إلى المعطوف ، فيكون مقتضى ذلك أنّ كلّ واحد من المحارب والساعي في الأرض فساداً يثبت له الحكم والجزاء مستقلّاً نظير قوله تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُم ﴾[٦٤] أو قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ ﴾[٦٥] .

فإنّه يقـــال: العطف وإن كان لإسراء حكم المعطوف عليه على المعطوف إلّا أنّه لا بدّ من تعيين حكم المعطوف عليه بلحاظ موقعه في الجملة ، فإذا كان المعطوف عليه موضوعاً للحكم بأن كان طرفاً للنسبة الحكمية التامّة كان مقتضى العطف عليه أنّ المعطوف أيضاً موضوع مستقل للحكم كما في المثالين المتقدّمين ، وأمّا إذا كان موقع المعطوف عليه موقع الوصف والقيد للموضوع أي طرفاً للنسبة التقييدية الناقصة كما في قولك : أكرم الرجل إذا كان عالماً وعادلاً وقرشياً ، ومن قبيل قوله تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾[٦٦] ، وقوله تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾[٦٧] ، ففي هذا الحال يكون مقتضى صناعة العطف إسراء حكم المعطوف عليه وهو الطرفية للنسبة التقييدية الناقصة إلى المعطوف

فيكون المعطوف كالمعطوف عليه قيداً ووصفاً لموضوع الحكم ، لا موضوعاً مستقلّاً ؛ لأنّه لم يعطف على الموضوع للحكم ليكون كذلك . وهذا واضح .

ومقامنا من قبيل الثاني حيث إنّ جملة ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ عطف على جملة ﴿ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ ﴾ الرافع قيداً وصلة لموضوع الحكم ، وهو الموصول في قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ... ﴾ .

نعم لو كانت الآية بالنحو التالي : «إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله والذين يسعون في الأرض فساداً أن يقتّلوا . . . الخ» كان للاحتمال المذكور وجه ـ مع قطع النظر عن قرائن أُخرى ـ فاحتمال تعدّد الموضوع ساقط جزماً .

الاحتمـــال الثـــاني :

وأمّا احتمال أن يكون أحد العنوانين هو تمام الموضوع للحكم دون الآخر فقد ادّعاه بعض واستقربه في الآية بأن جعل الموضوع هـو الافسـاد فـي الأرض ، وأمّا المحاربة فجعلها من تطبيقات ومصاديق الافساد في الأرض ، وجعل ذلك أحد الوجوه لتعميم هذا الحدّ إلى كلّ مفسد في الأرض .

وما يمكن أن يذكر في وجه هذا الاستظهار أحد تقريبين :

التقريب الأوّل : أنّ ما هو الموضوع في الآية إنّما هو الافساد في الأرض ، وأمّا التعبير بمحاربة الله والرسول فقد جيئ به في الآية توطئة وتمهيداً لذلك إظهاراً لفداحة الذنب وشناعته نظير ما وقع في آية الربا ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ ﴾[٦٨] ، والوجه في ذلك أنّ المحاربة لا تكون مـع الله والرسول حقيقة ، وهذا أمر واضح ، فيكون وضوح ذلك بنفسه قرينة على إرادة تهويل الذنب والتشـديد فـيه وتشـبيهه بـمحاربة الله والرسـول فـي درجـة المعصية ، فيكون مفاد الآية هكذا : «إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله بالافساد في الأرض أن . . .» .

ونلاحظ على هـــذا التقريب :

أوّلاً : إنّه خلاف الظاهر جدّاً ، وقياسه بالآية الأُخرى مع الفارق ؛ لأنّ عنوان

المحاربة أُخذ في موضوع الآية مفروغاً عنه حيث قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ وهو في قوّة قولنا: «المحارب لله ورسوله جزاؤه كذا . . .» وهذا لا يناسب التشبيه والتنزيل، فإنّ المناسب له عقد الحمل بأن يقال من فعل كذا فهو محارب لله والرسول أو فليأذن بحرب من الله ورسوله، كما أنّ التعبير عن العنوان الثاني بقوله تعالى: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾ لا يناسب أن يكون هو تمام الموضوع بخلاف ما إذا قيل: «يفسدون في الأرض» لأنّ السعي ناظر إلى مرحلة النيّة والقصد أيضاً فكأنّه قال: ويطلبون أو يبغون في الأرض فساداً، فيساوق قصد الافساد في الأرض، ومثل هذا العنوان لا يناسب، أن يكون هو العنوان الأصلي، بل يناسب أن يكون وصفاً وقيداً ووجهاً للفعل الصادر منهم، وهو المحاربة وأنّ القصد منها الافساد في الأرض وسلب الأمن عن أهلها.

وأمّا كون المحاربة الحقيقية مع الله والرسول ممتنعة أو غير حقيقية فلا يوجب حملها على التشبيه والتنزيل، بل كما أشرنا في شرح العنوان الأوّل في الآية تكون العناية فيه عرفاً من حيث الاسناد وأنّ من يحارب المسلمين كأنّه محارب لله والرسول، فيستفاد منه فداحة وشناعة الجرم أيضاً، فلا يُلغى أصل المحاربة ولا يرفع اليد عن ظهور أخذها في موضوع الحكم، وإنّما يقيّد بما إذا كان بقصد الافساد في الأرض على ما سيأتي، فالحاصل قياس هذه الآية بآية الربا وما فيها من تنزيله منزلة المحاربة لله والرسول خلاف الظاهر جدّاً.

وثانياً: ما تقدّم من أنّ الافساد في الأرض لا يشمل كلّ عمل فاسد ولا كلّ إفساد لأوضاع الناس، بل يختصّ بما إذا كان ظلماً وتجاوزاً على أموال الآخرين وأنفسهم وأمنهم، نعم قد لا يكون مختصّاً بشهر السلاح والمحاربة، فالنسبة بينهما عموم من وجه، وهذا ما يؤكّد لزوم تقييد أحدهما بالآخر على ما سيأتي أيضاً.

التقريب الثاني: دعوى أنّ الموضوع هو الافساد في الأرض، لأنّ الجملة

الثانية ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ بمثابة التعليل للأُولى ، فيكون المدار على العلّة . وقد أفاد بعض المعاصرين في توضيح ذلك: «فذكر المحاربة أوّلاً وعطف السعي في الفساد في الأرض عليه ثانياً في مقام بيان سرّ جعل هذه الأنواع من المجازاة يدلّ على أنّ الدور الأساسي في مقام العلّية إنّما هو لعنوان (السعي في الأرض فساداً) وأنّه هو الموجب التامّ لترتّب الأنواع المذكورة من المجازاة عليه ، فإذا تحقّق هذا العنوان ولو مجرّداً عن عنوان المحاربة كفى في ترتّب الحدود المذكورة عليه .

إن قلت: هذا إنّما يتمّ لو اقتصر على عنوان (السعي في الأرض فساداً) وأمّا إذا لم يقتصر عليه ، بل ذكر أوّلاً عنوان (المحاربة لله والرسول) ثمّ عطف عليه السعي في الفساد في الأرض بواو العطف الدالّة على الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه ، فقد كان مفاده أنّ علّة هذه المجازاة وسرّها اجتماع الأمرين: المحاربة لله ورسوله ، والسعي في الأرض فساداً ، فلا يكفي في ترتّبها مجرّد الافساد في الأرض .

قلت: إنّما كان إلى ما ذكرت سبيل لو كان بين العنوانين تباين ولو جزئياً ، وأمّا إذا كان العنوانان أعمّ وأخصّ مطلقاً وكان العطف من باب عطف العامّ على الخاصّ فلا محالة ليس المقام من باب الجمع بين أمرين ، بل من باب ذكر ما هو السرّ الحقيقي الواضح العامّ بعد ذكره بمصداق منه خاصّ .

توضيحه: أنّ المخاطب بالآية المباركة والملقى إليهم هذه الآية حيث كان العقلاء وعامّة الناس فذكر الصلة الأُولى أعني محاربة الله ورسوله وإن كان كافياً في بيان علّة المجازاة المذكورة ، فإنّه أي عمل أشنع وأوجب للمجازاة والعذاب من محاربة الله تعالى؟! إلا أنّ عامّة الناس لا يلتفتون إلى عظم هذا الذنب ، فإذا عطف عليه السعي في الأرض فساداً ـ الذي هو في مرتكز العقلاء كافٍ لأنواع المجازاة المذكورة ـ أذعن الناس بأنّ عمل هؤلاء بلغ مبلغاً يستحقّون به المجازاة المذكورة ، فهذا هو ما نفهمه من السرّ لعطف هذا العام على الخاصّ»[٦٩] .

ونلاحـــظ عليه:

أوّلاً: تارة نحمل المحاربة في صدر الآية على المعنى العنائي المجازي أي المعصية العظيمة التي تكون بمثابة محاربة الله ورسوله كما في قوله تعالى: ﴿ فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ ﴾ ، وأُخرى نحملها على معناها الحقيقي وتكون العناية في الاسناد فقط أي شهر السلاح ومحاربة حقيقية لله والرسول ولكن من خلال محاربة أوليائهم وأتباعهم وهم المسلمون .

فعلى الأوّل لا محالة يكون العنوان الأوّل توطئة ومقدّمة للعنوان الثاني ، وهو الافساد في الأرض ، ويكون المدار عليه ، لأنّه الفعل والعنوان الحقيقي فيكون هو الجرم ، وأمّا العنوان الأوّل فهو ادّعائي تنزيلي لمجرّد إبراز فظاعة ذلك الجرم وشناعته وكونه بمثابة محاربة الله والرسول . إلّا أنّ هذا رجوع إلى التقريب السابق ، والذي قد عرفت عدم تماميّته ، وأنّه لا موجب لإلغاء المحاربة وحملها على المعنى العنائي التنزيلي ، بل لا يناسب السياق والتركيب على ما بيّنا .

وعلى الثاني تكون المحاربة الحقيقية ـ أي شهر السلاح ـ مأخوذة في موضوع الحكم ، وواضح أنّ هذا العنوان عندئذٍ يكون هو الجرم الحقيقي؛ لكونه محاربة حقيقية مع امّة الله والرسول ، وشناعته وفضاعته وجُرميّته واضحة لا تحتاج إلى التنزيل والتشبيه ، نعم التشبيه والتنزيل قد يكون في الاسناد إلى الله والرسول ولكن المحاربة متحقّقة بالفعل خارجاً ، ومثل هذا أوضح جرمية من عنوان إجمالي قد يختلف فيه بحسب الوجوه والاعتبارات كعنوان الافساد في الأرض ، فلا يناسب أن يجعل ذلك تعليلاً لجرمية ذلك العنوان البسيط الواضح جرميّته واستحقاق العقوبة الشديدة على ارتكابه ، فهل يصحّ عرفاً أن يقال مثلاً لا تحارب الله والرسول لأنّه إفساد في الأرض؟!

وما جاء في التقرير من الاستناد إلى المرتكز العقلائي وأنّهم يرون بحسب ارتكازهم أنّ السرّ لأنواع المجازاة المذكورة في الآية إنّما هو الافساد في

الأرض وأنّه بعطف ذلك على المحاربة يذعن الناس بأنّ عمل هؤلاء ـ وهو محاربتهم بحسب الفرض وقتالهم للمسلمين ـ بلغ مبلغاً يستحقّون به المجازاة المذكورة ، ممنوع جدّاً؛ إذ أي مرتكز عقلائي في باب الفساد في الأرض يقضي بأنّ حكمه وجزاءه القتل ، بل بالعكس كون الحرب والمحاربة جزاؤها ذلك أوضح في المرتكز العقلائي ، والظاهر أنّ هذه ارتكازات متشرعية ناشئة من الأحكام الشرعية وفي طولها ، فلا ينبغي جعلها منشأً للاستظهار من الآيات الكريمة ، كما هو واضح .

وثانيـاً: أنّ مبنى الاستظهار المذكور ـ كما اعترف به ـ كون الافساد في الأرض المعطوف على المحاربة أعمّ منه مطلقاً ، وأنّه من عطف العامّ على الخاصّ ، فلا يكون من باب الجمع بين أمرين ، بل من باب ذكر العلّة والنكتة العامّة بعد ذكر مصداق منه خاصّ .

إلّا أنّ هذا الكلام ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لما تقدّم من أنّه ليس كلّ معصية إفساداً في الأرض كما أنّه ليس كلّ محاربة سعياً في الأرض فساداً ، ولهذا تقدّم عن المفسّرين أنّ الجملة الثانية مقيّدة ومخصّصة للمحاربة بما يكون للإفساد في الأرض ، فيخرج قتال الكفّار والبغاة عن المحاربة .

الاحتمـــال الثـــالث :

وهكذا يتعيّن الاحتمال الثالث ، وهو أن يكون الموضوع للمجازاة في الآية مجمع العنوانين والقيدين كما هو مقتضى واو العطف . ولكن ليس المقصود اشتراط فعلين وصدور جريمتين خارجاً بأن يحارب الله ورسوله ويسعى فساداً في الأرض ، بل الموضوع فعل واحد يكون مصداقاً للعنوانين .

وإن شئت قلت : إنّ السعي في الأرض فساداً قيد للمحاربة لا للمحارب وأنّ المحاربة قيد للإفساد في الأرض لا للمفسد ، فكما لا يكون في الآية فاعلان مستقلّان كذلك ليس فيها فعلان كذلك بل فعل واحد يتّصف بأنّه محاربة وسعي للفساد في الأرض في نفس الوقت .

ومنشأ هذا الاستظهار ـ مضافاً إلى ظهور سياق الآية في التصدّي لبيان مجازاة واحدة تخييرية أو مرتّبة على جريمة واحدة لا مجموع جريمتين وإلّا كان الأنسب بيان مجازاة كلّ واحد منهما مستقلّاً أيضاً ـ أنّ الجملة الثانية أعني قوله تعالى: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾ بمعنى يبغون ويطلبون ويستهدفون في الأرض الفساد، فيكون ناظراً إلى حيثية النيّة والقصد أو الغرض والاتّجاه من المحاربة لا إضافة فعل آخر إليها؛ فإنّ المحاربة قد تكون للافساد في الأرض، وقد تكون للخروج عن طاعة السلطان أو الدفاع عن مذهب ومعتقد ـ كما في محاربة البغاة والكفّار ـ فلا يكون من أجل الفساد في الأرض.

فالحاصل التعبير بقوله تعالى: ﴿وَيَسْعَوْنَ...﴾ ظاهر في النظر إلى ما هو الغاية والقصد والهدف من المحاربة، فيكون تحديداً وبياناً لجهتها وأنّها محاربة وشهر السلاح بقصد الافساد في الأرض لا غير، وهذا مطابق مع ما جاء في الروايات المفسّرة للآية ومع ما فهمه الفقهاء وذكروه في موضوع هذا الحدّ من أنّه مَن شهر السلاح لإخافة الناس وإرادة الإفساد في الأرض، فشهر السلاح مستفاد من الجملة الأُولى، وإرادة الإفساد في الأرض من الثانية، كما هو واضح.

ويترتّب على هذا: أنّ من حارب أي شهر السلاح وأخاف الناس وقصد الافساد في الأرض بسلب مال أو نفس أو نحو ذلك ولكنّه لم يتحقّق منه الافساد في الأرض خارجاً مع ذلك يكون موضوعاً لهذا الحدّ، فليس تحقّق الافساد في الأرض منه خارجاً بتحقّق تجاوز منه وسلب مال أو قتل نفس شرطاً في شمول الحدّ، بل يكفي شهر السلاح لأجل ذلك وبقصد الافساد والتجاوز.

ولعلّه لذلك جعل الفقهاء سنّة وشيعة موضوع هذا الحدّ عنوان المحاربة بقصد الافساد كما هو المستفاد من الآية، لا عنوان المفسد في الأرض الذي قد يقال بتوقّفه على تحقّق العدوان بسبب مال أو نفس وعدم كفاية مجرّد شهر السلاح من أجله في صدقه.

ثمّ إنّه لو فرض أنّ عنوان الافساد في الأرض كان في نفسه عاماً يشمل كلّ ما يكون ، إفساداً لأوضاع الناس والمجتمع ولو لم يكن بنحو الظلم والتعدّي على الأموال والأنفس ، بل بإفساد أخلاقهم أو توزيع الأفيون والمخدّرات بينهم أو إيجاد الفتنة والارجاف بينهم أو غير ذلك ـ خلافاً لما استظهرناه في البحث السابق ـ مع ذلك قلنا في المقام حيث إنّ جملة ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ جعلت في الآية بياناً لكيفيّة المحاربة والغرض منها ، فلا محالة يتقيّد معناها بالإفساد الخاصّ بقرينة المحاربة ؛ لأنّ المحاربة التي تكون بقصد الإفساد في الأرض تساوق لا محالة من يشهر السلاح للإخلال بالأمن وسلب المال أو النفس أو نحوهما ، فلا يعمّ الأنحاء الأُخرى من الإفساد التي لا تناسب المحاربة وشهر السلاح ولا تكون غاية لها عادة . وهذا يعني أنّ كلّ واحد من القيدين في الآية المباركة يقيّد إطلاق الآخر ، فكما أنّ إرادة الإفساد في الأرض يقيد إطلاق المحاربة ويخرج منها المحاربة بنحو البغي والخروج عن الإسلام أو طاعة الحاكم الإسلامي كذلك المحاربة يقيد إطلاق الإفساد في الأرض ـ لو فرض إطلاق فيه ـ عن سائر أنحاء الإفساد في المجتمع ويعيّنه في سلب الأمن ونهب المال والنفس ونحوهما ؛ لأنّه الذي يكون في المحاربة وشهر السلاح .

والمتحصّل من مجموع ذلك : أنّه لا يستفاد من هذه الآية المباركة أكثر ممّا دلّت عليه الروايات الخاصّة ـ على ما سيأتي التعرّض لها في الجهة القادمة ـ وأفتى به فقهاء الإسلام من اختصاص هذا الحدّ والجزاء المذكور فيها بالمحارب الاصطلاحي ، وهو من شهر السلاح وأخاف الناس بقصد الافساد في الأرض .

النقطة الثالثة : قد يستدلّ بالآية السابقة لهذه الآية وهي قوله تعالى : ﴿ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ... ﴾ (٧٠) على أنّ عنوان الإفساد في الأرض بنفسه موضوع لجواز القتل .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : أنّ عنوان الإفساد في الأرض لم يقع في هذه الآية موضوعاً للحكم بالقتل ليتمسّك بإطلاقه ، وإنّما أخذ عدمه قيداً في موضوع حرمة القتل وأنّ من

قتل نفساً بغير إفساد منه في الأرض كأنّما قتل الناس جميعاً . وهذا غايته الدلالة بالمفهوم على أنّ من قتل نفساً لكونه مفسداً في الأرض فليس كمن قتل الناس جميعاً ، ولكن قد تحقّق في محلّه أنّ مفهوم القيد ليس بأكثر من السالبة الجزئية أي في الجملة ، وأنّ المفسد في الأرض قد يستحقّ القتل ولو في صورة كونه محارباً .

وإن شئت قلت : إنّ جملة ﴿ بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ ﴾ جاءت قيداً لموضوع القتل المحرّم ، وقصارى مفاد القيد أنّ الحكم غير ثابت لتمام موارد انتفائه وإلّا كان ذكره وأخذه لغواً ، فلا بدّ من انتفاء الحكم في الجملة ولو في بعض موارد انتفاء القيد . وهذا ليس المفهوم المصطلح بل هو قاعدة احترازية القيود والتي لا تقتضي أكثر من السالبة الجزئية ، ومن هنا لا تدلّ الآية على أكثر من انتفاء حرمة القتل في الجملة في موارد قتل النفس بالنفس أو الإفساد في الأرض بحيث لا بدّ من استيضاح ذلك المورد وشروطه وقيوده من الأدلّة الأُخرى لا من مفهوم هذه الآية ، فلعلّه يشترط زائداً على ذلك قيد المحاربة ، كما استفدناه من الآية ويأتي في الروايات أيضاً .

لا يقال : هذا لو لم يكن هذا الحكم وهو قتل المفسد في الأرض أمراً مركوزاً عند العقلاء بأن كان أمراً تعبّدياً محضاً ، وأمّا إذا كانت مسألة عقلائية مرتكزة فالإشارة إليها في لسان الشارع يفهم منها إمضاء ما عليه العقلاء بحيث لو كان بناء الشارع على خلافه لوجب بيانه .

فإنّه يقال : نمنع وجود ارتكاز عقلائي بأن كلّ مفسد في الأرض يجوز قتله ولو لم يكن قاتلاً ولا محارباً ، بل لعلّ المركوز خلافه في غير موارد الإفساد بالقتل .

على أنّ وجود ارتكاز كذلك لا يكفي لاستفادة الإطلاق من القيد المذكور في الآية ؛ لأنّها ليست بصدد بيان حكم المفسد ومن يجوز قتله ليحمل عرفاً على إمضاء ذلك الارتكاز بعرضه العريض ، بل بصدد بيان حكم من يحرم قتله وهو قتل نفس بغير نفس ولا إفساد في الأرض . فالحاصل الارتكازات العرفية

قد توجب ظهوراً في الدليل في إمضائها إذا كان الدليل ناظراً إلى بيان نفس الحكم المرتكز لا حكم آخر .

وثانيـاً: ما تقدّم من عدم الإطلاق أساساً في عنوان المفسد في الأرض في نفسه لغير موارد العدوان والتجاوز على الآخرين بسلب مال أو عرض أو نفس ، وعندئذٍ يكون الظاهر من قوله تعالى: ﴿ مَنْ قَتَلَ نَفساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ ﴾ من قتل نفساً من غير أن يكون قصاصاً ولا أن يكون من جهة إفساده وتجاوزه وعدوانه على ماله أو عرضه أو نفسه ، فيكون ظاهراً في جواز قتله في قبال تجاوزه دفاعاً عن نفسه ودفعاً لتجاوزه ، وممّا يؤيّد أنّ النظر إلى ذلك ـ لا إلى عقوبة المفسد في الأرض ـ أنّ هذه الآية ناظرة إلى فعل المكلّفين وحرمة القتل عليهم . وجواز قتل المفسد عقوبةً لو فرض ليس مربوطاً بعامّة المكلّفين ، بل هو تكليف الحاكم ومن مسؤوليات الولاة ، فالآية أجنبية عن محل البحث .

الجهة الثانية : فيما يستفاد من الروايات الخاصّة في موضوع هذا الحد

ونورد البحث عن ذلك في نقطتين :

الأُولى : ما يستفاد منه اختصاص الحدّ المذكور بالمحارب الشاهر للسلاح .

الثانية : ما قد يستدلّ به من الروايات على تعميم الحدّ المذكور لكلّ مفسد .

أمّا النقطة الأُولى : فالروايات الواردة في المقام عديدة :

١ ـ **منهـــا** : صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتصّ منه ونفي من البلد ، ومن شهر السلاح في غير الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب ، فجزاؤه جزاء المحارب ، وأمره إلى الإمام إن شاء قتله وصلبه وإن شاء قطع يده ورجله ، قال : وإن ضرب وقتل وأخذ المال فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقة ، ثمّ يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثمّ يقتلونه » ،

قال: فقال له أبو عبيدة: أرأيت إن عفا عنه أولياء المقتول؟ قال: فقال أبوجعفر عليه السلام: «إن عفوا عنه كان على الإمام أن يقتله؛ لأنّه قد حارب وقتل وسرق» قال: فقال أبو عبيدة: أرأيت إن أراد أولياء المقتول أن يأخذوا منه الدية ويدعونه، ألهم ذلك؟ قال: «لا، عليه القتل»[٧١].

وقد نقل الرواية في الوسائل «ومن شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب وعقر ...»[٧٢] والظاهر أنّه سهو من الناسخ؛ لأنّ الموجود في المصادر الثلاثة للرواية ـ الكافي والتهذيب والاستبصار ـ: «ومن شهر السلاح في غير الأمصار وضرب ...» الخ، وهو المناسب بل المتعيّن بقرينة المقابلة مع صدرها.

ولا شكّ في ظهورها في أنّ موضوع هذا الحدّ هو مجموع القيديّن المتقدّمين أعني المحاربة وشهر السلاح بقصد الإفساد في الأرض بسلب ونهب ونحوه؛ لأنّه قد صرّح فيها في صدرها أنّ هذا الجزاء جزاء المحارب وأنّه إذا شهر السلاح وضرب وعقر وأخذ المال أصبح محارباً وموضوعاً للحدّ المذكور، ممّا يعني أنّ الموضوع لهذا الحدّ ليس مطلق الإفساد في الأرض بل المحاربة وشهر السلاح من أجل السلب ونحوه، كما أنّه في ذيلها علّل لزوم قتله وعدم تأثير عفو أولياء المقتول أو انتقالهم إلى الدية بقوله: «لأنّه قد حارب وقتل وسرق» ممّا يعني أنّ الميزان والمعيار لهذا الحدّ إنّما هو هذا العنوان، فإنّ التعليل لا بدّ وأن يكون ببيان ما هو الموضوع والملاك لترتّب حدّ القتل والذي لا يكون قابلاً للعفو أو الانتقال إلى الدية، فيكون التعليل المذكور في ذيل الرواية خير دليل على تحديد موضوع هذا الحدّ في ما ذكر فيه وهو المحاربة والقتل والسرقة، ولكن حيث يعلم من الآية وفهم من الفقرات السابقة أنّ القتل والسرقة أحد شقوق المحاربة فيكون القيد الثاني لا محالة إرادة ذلك، سواء تحقّق أو لم يتمكّن منهما أو تحقّق أحدهما دون الآخر، وهذا واضح.

ثمّ إنّ هذه الصحيحة فيها نكتتان إضافيّتان يجدر الوقوف عندهما:

إحداهما: ما في صدرها من التفصيل بين شهر السلاح في مصر من الأمصار وشهره في غير الأمصار، وجعل الأوّل من موارد القصاص والثاني من المحاربة، وهذا يناسب فتوى العامّة بأنّ المحاربة مخصوصة بما إذا كان شهر السلاح من أجل السلب والنهب خارج البلد، والذي يعبّر عنه بقطّاع الطريق، وقد تقدّم عند استعراض كلمات فقهائنا عدم الاختصاص بذلك.

هذا، ولكن سوف يأتي في شمول بعض الروايات، بل ورود بعضها في المحارب الشاهر للسلاح في البلد، فلا وجه للاختصاص، فيحمل صدر هذه الصحيحة على من شهر السلاح من دون إخافة وسلب الأمن ونحوه ـ كما في بعض الأشقياء داخل المدن ـ ولعلّ عدم ذكر فرض السرقة وأخذ المال في الشقّ الأوّل في الصحيحة أيضاً قرينة على إرادة ذلك، لا المحاربة وسلب الأمن داخل البلد.

الثانية: أنّ ظاهر الصحيحة أنّ المحارب إذا أخذ المال وعقر ولكنّه لم يقتل فالإمام مخيّر فيه بين قتله أو قطع يده ورجله من خلاف، وأمّا إذا كان قد قتل وجب عليه أن يقتله، وهذا يمكن أن يكون وجه جمع بين ما دلّ على تخيير الإمام في حدّ المحاربة بين العقوبات الأربع المقررّة في الآية المباركة وما دل على أنّ ذلك لا بدّ وأن يكون حسب الجناية، فالتخيير للحاكم في الجناية الأخفّ، وأمّا إذا كان قد ارتكب الأشد وهو القتل فليس له أن يختار إلّا القتل، وكذلك لو كان قد ارتكب القتل والسرقة معاً كان على الإمام أن يقطع يده بالسرقة ثمّ يدفعه إلى أولياء المقتول ليأخذوا منه ما سرق ثمّ يقتلونه قصاصاً وإلّا كان على الإمام أن يقتله ولا يصحّ العفو عنه، وظاهر هذا الترتيب تقدّم القتل قصاصاً إن أمكن على القتل حدّاً أيضاً بحيث إذا أمكن ذلك وكان يريد أولياء المقتول القصاص سمح لهم بذلك حفظاً لكلا الحكمين وجمعاً بينهما.

وأيّاً ما كان فالرواية ليست من أدلّة الترتيب بين العقوبات الأربع ـ كما ادّعاه أُستاذنا السيّد الخوئي ﷺ في مباني تكملة المنهاج[٧٣] ـ بل صدره صريح

في تخيير الإمام بين القتل والصلب وقطع اليد والرجل من خلاف ، وذيله ظاهر في أنّه مع تحقّق موجب كلّ عقوبة لا بدّ من إقامتها عليه ، فإذا كان قد سرق قطع يده به ، وإذا كان قتل وجب قتله قصاصاً إن طلب ولي المقتول وإلّا فحدّاً ، ولا يمكن العفو عنه ، فعدم التخيير بهذا المقدار لا أكثر ، والظاهر أنّ سيّدنا الأُستاذ(٧٤) حمل الجملة الأُولى في الصحيحة والتي ورد فيها «من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتصّ منه ونفي من تلك البلد» على المحاربة أيضاً اعتماداً على نسخة الوسائل ، وقد عرفت وقوع السهو فيها . وأنّ الموجود في الكافي والتهذيب والاستبصار جميعاً التفصيل بين من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتصّ منه وبين من شهر السلاح في غير الأمصار فعقر فهو محارب ؛ وجزاؤه جزاء المحارب ، وهذا كالصريح في أنّ الشقّ الأوّل خارج عن المحاربة وجزائها ولهذا عبّر فيه بقوله : «اقتصّ منه» والذي أمره موكول إلى أولياء المجني عليه ولهم العفو أو أخذ الدية ، وأمّا التعقيب عليه بالنفي من البلد فالظاهر أنّه نوع تعزير من قبل الحاكم الوارد في موارد عديدة من الجرائم الأُخرى أيضاً ، والله الهادي للصواب .

٢ ـ **ومن جملة الروايات** : رواية عليّ بن حسّان عن أبي جعفر عليه السلام قال : «من حارب [الله] وأخذ المال وقتل كان عليه أن يقتل أو يصلب ، ومن حارب وقتل ولم يأخذ المال كان عليه أن يقتل ولا يصلب ، ومن حارب وأخذ المال ولم يقتل كان عليه أن تقطع يده ورجله من خلاف ، ومن حارب ولم يأخذ المال ولم يقتل كان عليه أن ينفى»(٧٥) .

وهي من حيث الدلالة واضحة الظهور في اعتبار المحاربة في تمام شقوق هذا الحدّ والعقوبة المقرّرة في الآية الكريمة ، بل هي صريحة في أنّ العقوبات الأربع المذكورة فيها كلّ واحدة منها تكون لحالة من المحاربة غير الأُخرى حسب درجة الجريمة فيها من حيث تحقّق القتل تارة وعدمه وأخذ المال وعدمه مع أخذ أصل المحاربة شرطاً في تمام تلك الحالات ، ممّا يعني أنّها الموضوع لهذا الحدّ بشقوقه ومراتبه الأربع ، لا عنوان الإفساد الذي لا يتوقّف على فرض

قتل أو أخذ مال .

ومن حيث السند فيمكن تصحيه ، فراجع الملحق [١] .

٣ـ**ومن جملة الروايات** : رواية المدائني عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : سئل عن قول الله عزّ وجلّ ﴿ إِنَّما جَزاء الَّذِينَ ... الآية ﴾ فما الذي إذا فعله استوجب واحدة من هذه الأربع ؟ فقال : « إذا حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً فقتل قتل به ، وإن قتل وأخذ المال قتل وصلب ، وإن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ، وإن شهر السيف وحارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي من الأرض »[٧٦] .

وهي مروية في الكافي والتهذيب والاستبصار بطريقين في أحدهما عبيد الله المدائني عن أبي الحسن عليه السلام وهو ممّن لم يذكر بمدح ولا ذمّ ، والآخر عن يونس ، عن محمّد بن سليمان ، عن محمّد بن إسحاق ، عن أبي الحسن عليه السلام ، ومحمّد بن سليمان ممّن ضعّفه الرجاليّون وإن كان الراوي عنه يونس بن عبدالرحمان .

ومن حيث الدلالة واضحة في اشتراط المحاربة وشهر السيف في موضوع هذا الحدّ ، بل حيث إنّ السؤال فيها عن الآية المباركة ابتداءً ، فتكون ظاهرة في تفسيرها بذلك وأنّ مفاد الآية ذلك أيضاً ، كما أنّ التفريع في قوله عليه السلام : « وسعى في الأرض فساداً فقتل . . . » ظاهر في أنّ المراد بالإفساد في الأرض ما ذكرناه ، لا مطلق الإفساد .

والمستفاد من ذيلها أنّ المحاربة والسعي والفساد إنّما يكون بشهر السيف ولو لم يقتل ولم يأخذ المال ، وهذا يؤكّد أنّ المراد من المحاربة إخافة الناس وسلب الأمن بسلاح ونحوه .

٤ـ**ومن جملة الروايات** : رواية الخثعمي قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قاطع الطريق ، وقلت : الناس يقولون : إنّ الإمام فيه مخيّر ، أي شيء شاء صنع . قال : « ليس أي شيء شاء صنع ، ولكنّه يصنع بهم على قدر جنايتهم من قطع

الطريق فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله وصلب ، ومن قطع الطريق فقتل ولم يأخذ المال قتل ، ومن قطع الطريق فأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله ، ومن قطع الطريق فلم يأخذ مالاً ولم يقتل نفي من الأرض »(٧٧) .

وهي واردة في قاطع الطريق؛ لأنّ سؤال السائل وقع عن ذلك ، ولعلّه باعتبار أنّ المركوز في فقه العامّة ، والمتعارف على ألسنة فقهائهم وقضاتهم ذلك ، خصوصاً وأنّ السائل كان بصدد نقل فتواهم « بتخيير الحاكم في إجراء هذا الحدّ ، فنقل ما يفتون به موضوعاً وحكماً ، وحيث إنّ نظره وسؤاله عن حيثيّة التخيير وعدمه ، فالإمام عليه السلام أيضاً تصدّى لخصوص هذه الجهة ، فلا يمكن أن يستفاد من أخذ عنوان قطع الطريق في لسان الإمام عليه السلام اختصاص المحاربة به ، بل لعلّ عنوان قاطع الطريق أصبح تدريجاً مرادفاً أو مشيراً لعنوان المحارب .

ثمّ إنّ عبيدة بن بشير الخثعمي مجهول ، ولا طريق لتوثيقه .

٥ ـ **ومن جملة الروايات** : مرسلة الصدوق رحمه الله قال : سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿ إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله . . . الآية ﴾ فقال : « إذا قتل ولم يحارب ولم يأخذ المال قُتل ، وإذا حارب وقتل وصلب قُتِل وصُلِب ، فإذا حارب وأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله ، فإذا حارب ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي »(٧٨) .

ومضمونها بل وفقراتها متطابقة مع ما تقدّم في صحيح محمّد بن مسلم مع إضافة أنّه جعل كلام الإمام الصادق عليه السلام جواباً على السؤال عن الآية ، فذكر ابتداءً أنّ من يقتل من دون محاربة كان عليه القتل فقط ـ وهو القتل القصاصي لا محالة ـ ، وأمّا من قتل محارباً أي من حارب فقتل أو أخذ المال كان حكمه ما في الآية المباركة بالترتيب المذكور .

ولكنّ الرواية مرسلة وإن كان يرى بعضهم حجّية مراسيل الصدوق إذا كانت مسندة إلى الإمام عليه السلام مباشرة .

٦ ، ٧ ـ **ومن جملة الروايات**: ما في تفسير العيّاشي ﷺ عن أحمد بن الفضل الخاقاني من آل رزين قال: قطع الطريق بحلولا على السابلة من الحجّاج وغيرهم وأفلت القطّاع ـ إلى أن قال: ـ وطلبهم العامل حتى ظفر بهم ثمّ كتب بذلك إلى المعتصم، فجمع الفقهاء وابن أبي داود ثمّ سأل الآخرين عن الحكم فيهم وأبو جعفر محمّد بن عليّ الرضا عليه السلام حاضر، فقالوا: قد سبق حكم الله فيهم في قوله: ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهم مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ ولأمير المؤمنين أن يحكم بأي ذلك شاء منهم. قال: فالتفت إلى أبي جعفر عليه السلام وقال: أخبرني بما عندك. قال: «إنّهم قد أضلّوا فيما أفتوا به. والذي يجب في ذلك أن ينظر أمير المؤمنين في هؤلاء الذين قطعوا الطريق فإن كانوا أخافوا السبيل فقط ولم يقتلوا أحداً ولم يأخذوا مالاً أمر بإيداعهم الحبس؛ فإنّ ذلك معنى نفيهم من الأرض بإخافتهم السبيل، وإن كانوا أخافوا السبيل وقتلوا النفس أمر بقتلهم، وإن كانوا أخافوا السبيل وقتلوا النفس وأخذوا المال أمر بقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وصلبهم بعد ذلك». فكتب إلى العامل بأن يمتثل ذلك فيهم[٧٩].

وهي كرواية الخثعمي واردة في قطّاع الطريق إلّا أنّ الإمام عليه السلام ـ على تقدير صدور الرواية ـ في مقام الجواب كأنّه جعل الميزان إخافة الناس كما في قوله: «فإنّ ذلك معنى نفيهم من الأرض بإخافتهم السبيل» أو قوله في ابتداء كلامه الشريف: «فإن كانوا أخافوا السبيل فقط» فجعل العنوان والموضوع الإخافة للسبيل في تمام الشقوق، ممّا يشعر بأنّ المحاربة إنّما تتحقّق بذلك وأنّه موضوع هذا الحدّ، لا خصوص قطع الطريق، كما أنّه أعمّ من شهر السلاح فيشمل إخافة السبيل بلا سلاح.

إلّا أنّ الرواية مرسلة، كما هو الحال في سائر روايات هذا التفسير القيّم.

٨ ـ **ومن جملة الروايات**: رواية داود الطائي عن رجل من أصحابنا عن

أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المحارب وقلت له: إنّ أصحابنا يقولون: إنّ الإمام مخيّر فيه إن شاء قطع وإن شاء صلب وإن شاء قتل. فقال: «لا، إنّ هذه أشياء محدودة في كتاب الله عزّ وجلّ، فإذاما هو قَتَل وأَخَذَ، قُتِل وصُلِب، وإذا قتل ولم يأخذ قُتِلَ، وإذا أَخَذَ وَلم يَقتل قُطِع، وإن هو فرَّ ولم يُقدر عليه ثمّ أُخذ قُطع، إلّا أن يتوب، فإن تاب لم يُقطع»[٨٠].

وظاهرها أنّ المحارب عنوان حقيقي لا تنزيلي، وهو من ينوي السلب والنهب والقتل بالقوّة والسلاح، وبقرينة ما جاء في الجواب من أنّ ذلك محدود في كتاب الله عزّ وجلّ، والذي ينظر إلى آية المحاربة يفهم أنّ المراد بالمحاربة في الآية ذلك أيضاً، لا معنى آخر أوسع ككلّ مفسد في الأرض أو كلّ من يقاتل مع المسلمين ولو للبغي أو الكفر، وإلّا كان ينبغي إيراد ذلك في التشقيق، ولم يكن وجه للاقتصار في مقام تحديد ما هو محدود في الكتاب الكريم بما ذكره من الشقوق، بل لم يكن وجه لذكر القتل والسلب، فإنّ عنوان المفسد في الأرض بحسب دعوى الخصم لا يتوقّف على ذلك.

فالحاصل: لا ينبغي التشكيك في ظهور هذه الروايات جميعاً في أنّ المراد بالمحارب في الآية الكريمة وفي موضوع هذا الحدّ الشرعي هو المعنى المصطلح والذي فهمه عامّة الفقهاء والمفسّرين من الآية المباركة.

وهذه الرواية ضعيفة السند؛ للإرسال ولوقوع سهل بن زياد فيه أيضاً، ولا يجدي في رفع الإشكال وقوع أحمد بن محمّد بن أبي نصر -أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة- في السند قبل داود الطائي، كما لا يخفى.

٩-ومن جملة الروايات: صحيح ضريس -بطريق الصدوق والشيخ في أحد طريقيه- عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من حمل السلاح بالليل فهو محارب إلّا أن يكون رجلاً ليس من أهل الريبة»[٨١].

وهذه الصحيحة وإن لم تكن في مقام حصر المحاربة بمن يشهر السلاح

بالليل ، ولكنّها تدلّ على أنّ ما هو موضوع للحدّ المعروف إنّما هو عنوان المحارب الحقيقي لا التنزيلي أي من يحمل السلاح أو يشهره لا مطلق الإفساد؛ لأنّها بصدد التوسعة وأنّه يكفي أن يحمل السلاح ويجهّزه في الليل في تحقّق المحاربة إذا كان من أهل الريبة ، ولا يتوقّف على أن يشهره ويحارب به ، فهذه الرواية تدلّنا على كفاية تجهيز السلاح وحمله مع تحقّق الإخافة بذلك ، كما إذا كان بالليل في المحاربة ، ممّا يعني أنّ الموضوع الموسّع هو المحاربة الحقيقية والإخافة؛ لأنّها الحاصلة من حمل السلاح في الليل ، كما أنّ فيها توسعة من ناحية أُخرى أيضاً وهي كفاية كونه من أهل الريبة في الحكم عليه بأنّه محارب ولو ظاهراً ، فليست الرواية في مقام التضييق والتقييد بأنّ الشاهر للسلاح لا بدّ وأن يكون من أهل الريبة كما تقدّم عن بعضهم ، بل على العكس في مقام التوسعة وأنّ مجرّد حمل السلاح في الليل مع كونه من أهل الريبة يكفي في الحكم عليه بأنّه محارب وأنّه أخاف السبيل ، ولو لم يشهر السلاح بعد ولم يهجم على شخص للنهب والسلب ، ومثل هذا يناسب أن يكون حكماً ظاهرياً وأمارة على كونه محارباً وقاصداً للافساد بالسلب والنهب ما لم يثبت خلافه .

١٠ ، ١١ ـ **ومن جملة الروايات**: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أشار بحديدة في مصر قطعت يده ، ومن ضرب بها قتل»[٨٢] .

وهي وإن لم يرد فيها ذكر عنوان المحارب إلّا أنّه بقرينة الجزاء والعقوبة التي ورد فيها يفهم أنّ المقصود بيان جزاء المحاربة وأنّه من أشار بحديدة ـ وهي السلاح ـ فهو محارب تقطع يده إذا لم يضرب بها ، وإنّما أشار بها فقط ، والذي هو كناية عن شهرها أو التهديد والإخافة بها ، وإذا ضرب بها قتل ، فتدلّ أيضاً على أخذ شهر السلاح والمحاربة الحقيقية في موضوع هذا الحدّ الشرعي ، غاية الأمر تدلّ على كفاية الإشارة والتهديد والإخافة بها؛ لتحقّق المرتبة الأخفّ من المحاربة وعقوبتها .

إلّا أنّ في سندها عمرو بن شمر الجعفي الذي ضعّفه النجاشي وقال في

حقّه: أنّه زيد في روايات جابر الجعفي، وهو منسوب إليه، والأمر ملتبس(٨٣).

كما أنّها تدلّ على عدم اشتراط كون ذلك خارج البلد وبعنوان قطع الطريق، بل لو وقع في مصر أي داخل البلد أيضاً كان له حكمه، فتكون على وزان ما جاء في رواية سورة بن كليب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل يخرج من منزله يريد المسجد أو يريد الحاجة فيلقاه رجل ويستعقبه فيضربه ويأخذ ثوبه. قال: أي شيء يقولون فيه من قبلكم؟ قلت: يقولون: هذه دغارة معلنة، وإنّما المحارب في قرى مشركة، فقال: «أيّهما أعظم حرمة دار الإسلام أو دار الشرك؟ قال: فقلت: دار الإسلام، فقال: هؤلاء من أهل هذه الآية ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ...﴾ إلى آخر الآية»(٨٤)، فإنّها أيضاً واردة في المحاربة داخل البلد، بل هذه الرواية تدلّ على كفاية مطلق إعمال القوّة والتخويف للسلب والنهب والأخذ في المحاربة، ولا يشترط شهر السلاح؛ لأنّ الوارد فيها عنوان التعقيب والضرب والأخذ لثوبه، وهو وإن كان غالباً بالسلاح ولكنّه قد يكون بغيره، فتصلح الرواية دليلاً على التوسعة من ناحية اشتراط شهر السلاح أو تجهيزه والتعدّي إلى مطلق المغالبة بالقوّة القاهرة والمخيفة للناس ولو لم يكن بالسلاح بل بالعصا أو الحجر أو أيّة وسيلة أُخرى مخيفة للناس، ولعلّ عنوان المحاربة أيضاً كذلك، أي لا يختصّ بالمحاربة مع السلاح، فإطلاق الآية وبعض الروايات التي لم يرد فيها عنوان شهر السلاح، بل ورد فيها المحاربة أيضاً بصالح استفادة هذا التعميم.

والرواية المذكورة فيها ضعف من ناحية السند حيث أنّ سورة بن كليب لم يثبت توثيقه.

١٢ ـ **وقد يكون من هذا الباب أيضاً**: ما رواه السكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن عليّ عليه السلام ـ في رجل أقبل بنار فأشعلها في دار قوم فاحترقت واحترق متاعهم أنّه ـ: «يغرم قيمة الدار وما فيها ثمّ يقتل»(٨٥).

إلّا أنّ في سندها النوفلي، وسيأتي التعرّض لهذه الرواية في بحث قادم.

وهكذا يتّضح أنّ المستفاد من مجموع الروايات الواردة في المقام : أنّ موضوع هذا الحدّ هو عنوان المحاربة الحقيقي ، والذي يكون بشهر السلاح أو ما بحكمه لإخافة الناس وسلب أموالهم أو نفوسهم ، وهو المراد بالسعي في الأرض فساداً ، لا أنّ المحاربة لله والرسول عنوان مجازي تنزيلي وأنّ الموضوع للحدّ المذكور مطلق الافساد في حياة الناس ولو بنشر الأفكار الباطلة أو توزيع المخدّرات أو إشاعة الفحشاء والمنكرات ، وإن كان ذلك أيضاً من أعظم الجرائم والجنايات ، وقد يستوجب القتل بعنوان آخر ، ولكنّه لا ربط له بهذا الحدّ .

روايات قد يتوهّم دلالتها على توسعة عنوان المحاربة :

ثمّ إنّ هناك طائفة من الروايات الخاصّة واردة في اللص الذي يدخل البيوت للسلب ونحوه ، وقد عبّرت عنه بأنّه محارب أو محارب لله والرسول وأنّه يجوز لك قتله أو أنّ دمه مباح لمن دخل عليه ، فينبغي التعرّض لها وملاحظة ما يستفاد منها في المقام ، وأنّه هل يكون توسعة لعنوان المحاربة لكلّ لصّ وسارق يدخل على الإنسان ، أم لا ؟

١ ـ **ومنها** : صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : « إذا دخل عليك اللص المحارب فاقتله ، فما أصابك فدمه في عنقي »(٨٦) .

٢ ـ **ومنها** : معتبرة غياث بن إبراهيم ، عن جعفر عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام أنّه قال : « إذا دخل عليك رجل يريد أهلك ومالك فابدره بالضربة إن استطعت ؛ فإنّ اللص محارب لله ولرسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، فما تبعك من شيء فهو عليّ »(٨٧) .

٣ ـ **ومنها** : صحيح منصور ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « اللص محارب لله ولرسوله فاقتلوه ، فما دخل عليك فعليَّ »(٨٨) .

٤ ـ **ومنها** : مرسلة البزنطي ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : « إذا قدرت على اللص فابدرد ، وأنا شريكك في دمه »(٨٩) .

٥ ـ **ومنها** : رواية الحسين بن أبي غندر ، عن أبي أيّوب ، قال : سمعت

أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من دخل على مؤمن داره محارباً له فدمه مباح في تلك الحال للمؤمن، وهو في عنقي»(٩٠).

٦ ـ **ومنهـا:** رواية فزارة عن أنس أو هيثم بن برا (فزارة عن أبي هيثم بن الفرا) عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: اللص يدخل عليَّ في بيتي يريد نفسي ومالي، فقال: «اقتله، فأُشهد الله ومن سمع أنّ دمه في عنقي»(٩١).

٧ ـ **ومنهـا:** رواية محمّد بن الفضيل، عن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن لص دخل على امرأة وهي حبلى فقتل ما في بطنها فعمدت المرأة إلى سكّين فوجأته بها فقتلته. فقال: «هدر دم اللص»(٩٢).

٨ ـ **ومنهـا:** رواية السكوني عن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من شهر سيفاً فدمه هدر»(٩٣).

٩ ـ **ومنهـا:** صحيح ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل سارق دخل على امرأة ليسرق متاعها، فلمّا جمع الثياب تبعتها نفسه فواقعها، فتحرّك ابنها فقام فقتله بفأس كان معه، فلمّا فرغ حمل الثياب وذهب ليخرج حملت عليه بالفأس فقتلته، فجاء أهله يطلبون بدمه من الغد، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «يضمن مواليه الذين طلبوا بدمه دية الغلام، ويضمن السارق فيما ترك أربعة آلاف درهم بما كابرها على فرجها؛ لأنّه زانٍ وهو في ماله يغرمه، وليس عليها في قتلها إيّاه شيء؛ لأنّه سارق»(٩٤).

١٠ ـ **ومنهـا:** معتبرة السكوني عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، عن عليّ عليه السلام أنّه أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين عليه السلام إنّ لصّاً دخل على امرأتي فسرق حليّها؟ فقال: «أما أنّه لو دخل على ابن صفية لما رضي بذلك حتى يعمّه بالسيف»(٩٥).

هذه عمدة الروايات في اللصّ، وقد ورد في بعضها التعبير عنه بأنّه محارب لله ولرسوله، وفرّع عليه بأنّه يجوز قتله، ولكن الظاهر أنّ هذا ليس بملاك العقوبة والجزاء أو الالحاق بباب المحاربة، بل من باب الدفاع وأنّه

يجوز في مقام الدفاع قتله إذا توقّف عليه ـ كما قيّده بذلك مشهور الفقهاء ـ ، ويمكن أن يستفاد منها هدر دمه بنفس دخوله على الإنسان في بيته وسكنه ونحوه ، ولو لم يتوقّف دفعه على قتله حيث عرفت تصريح بعضها بذلك ، بل لسان بعضها يأبى عن التقييد بفرض توقّف الدفع على القتل .

وعلى كلّ حال فهذه الطائفة من الروايات أجنبية عن حدّ المحارب الاصطلاحي ، ولا تضيف في مسألتنا شيئاً .

النقطة الثانية: ما قد يستدلّ به من الروايات على عموم الحدّ المذكور لكلّ مفسد في الأرض ولو لم يكن محارباً .

١ ـ منها: رواية الفضل بن شاذان ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون وقد جاء فيه: «ولا يحلّ قتل أحد من النصّاب والكفّار في دار التقيّة إلّا قاتل أو ساعٍ في فساد (وذلك) إذا لم تخف على نفسك وأصحابك»[٩٦] .

والرواية معتبرة سنداً ، فراجع الملحق [٢] .

ومن حيث الدلالة قد يستدلّ بها على أنّ حكم الساعي في الفساد هو القتل؛ لأنّ الإمام عليه السلام قد استثناه من عدم جواز القتل في دار التقيّة ، فيدلّ على أنّ عقوبة السعي في الفساد هو القتل ، وأنّها بمرتبة من الأهمّية بحيث يجوز إجراؤها حتى في دار التقية .

إلّا أنّ هذا الاستدلال ممّا لا يمكن المساعدة عليه وذلك:

أوّلاً: أنّ الرواية في مقام بيان حكم التقيّة وأنّ الكفّار والنصّاب الذين يحلّ قتلهم في نفسه لكونهم مهدوري الدم لا يحلّ قتل أحد منهم في دار التقيّة إلّا إذا كان قاتلاً أو ساعياً في الفساد؛ لأنّ قتله عندئذٍ لا يكون من أجل العقيدة والكفر ، بل يكون قصاصاً أو دفاعاً ودفعاً لإفساده وتجاوزه . وهذا ما لا ينافي التقيّة ، فتمام النظر إلى هذه الحيثية في قتل الكفّار والنواصب ،

لا بيان حكم المفسد في الأرض في نفسه ، كما إذا لم يكن كافراً ولا ناصبيّاً ، بل كان مسلماً ، وهذا واضح . فتمام النظر إلى قتل الكافر والناصبي ؛ ولهذا قيّده ـ مع ذلك ـ بما إذا لم تخف على نفسك وأصحابك .

والحاصل : ليس هذا المقطع من الحديث في مقام بيان حدّ المفسد في الأرض أصلاً ليتمسّك بإطلاقه لكلّ مفسد ولو لم يكن محارباً ، بل هو ناظر إلى وجوب التقيّة في دار التقيّة ، فلا يجوز قتل الكافر أو الناصبي فيه باعتباره مهدور الدم إلّا إذا كان هناك سبب آخر لقتلهم لا ينافي التقيّة .

وثانياً : ما تقدّم سابقاً من أنّ المراد بقتل الساعي في الفساد هو القتل في مقام الدفاع ودفع تجاوزه على المال أو النفس ولصوصيّته ، والذي هو الإفساد في الأرض ، فإنّ من حقّ كلّ مكلّف يعتدى عليه كذلك أن يدفع الفساد والتجاوز ولو أدّى إلى قتل المفسد ، فالنظر إلى الحقّ الثابت للأفراد كالقصاص لا حدّ المفسد الواجب إقامته على الحكّام والقضاة ، وممّا يشهد على هذا المعنى كون الاستثناء في الرواية عن عدم الحلّية ، فيكون بمعنى حلّية القتل قصاصاً ودفاعاً لا وجوبه ، وأيضاً يشهد على ذلك أنّ التقيّة إنّما يبتلى به المكلّف والمستضعف من الشيعة لا الحكّام والقضاة المقيمون للحدود والعقوبات على الجرائم العامّة كالافساد في الأرض ، فهذا المقطع لا يناسب أساساً النظر إلى باب الحدود وما هو مسؤولية الإمام والحكّام كما لا يخفى ، فالرواية أجنبية عن بيان حدّ المفسد .

٢ ـ **ومنها** : ما ورد في رواية السكوني عن جعفر عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام ، عن عليّ عليه السلام في رجل أقبل بنار فأشعلها في دار قوم فاحترقت واحترق متاعهم ، أنّه : « يغرم قيمة الدار وما فيها ثمّ يقتل »[٩٧] .

وقد تقدّمت الرواية في جهة سابقة[٩٨] .

وقد أفتى بمضمونها الشيخ قدس سره في النهاية والعلّامة في المختلف معلّلاً ذلك بأنّه من المفسدين في الأرض . قال الشيخ قدس سره : « من رمى في دار غيره متعمّداً

ناراً فاحترقت وما فيها كان ضامناً لجميع ما تتلفه النار من النفوس والأثاث والأمتعة وغير ذلك ، ثمّ يجب عليه بعد ذلك القتل »[٩٩] .

واستشكل فيه في السرائر بقوله : « وهذا غير واضح ؛ لأنّه إن كان قتل العمد فليس عليه إلّا القود فحسب ، وإن كان قتل شبيه العمد أو الخطأ المحض فلا يجب عليه القود بحال ، فليلحظ ذلك »[١٠٠] .

وعلّق المحقّق ﷺ في نكت النهاية على كلام الشيخ ﷺ بقوله : « وجوب القتل عليه قود أم غير قود ؟ فإن كان قوداً فكيف يقول كان ضامناً لما تتلفه النار من النفوس ؟ وإن كان غير قود فبم يجب عليه القتل ؟ الجواب : يقتل قوداً لا حدّاً ، ولا يلزم من قوله : « ثمّ يجب عليه بعد ذلك القتل » أن يكون ضمان النفوس شيئاً غير ذلك . وقد روى السكوني . . . » ثمّ ذكر الرواية .

ثمّ قال : « فالشيخ ﷺ قصد هذه الرواية ، لكنّ الرواية ضعيفة فلا يمكن التمسّك بظاهرها .

والوجه أنّه إن قصد إتلاف الأنفس ولم يكن طريق إلى الفرار وجب في الأنفس القصاص وفي المال الضمان ، وأمّا الدار فيلزم قيمة ما تلف من آلاتها وأرش ما نقص من طوبها وأرضها وآلاتها ، ولا يجب مع سلامة الأنفس القتل ، لكن إن اعتاد ذلك قصداً للفساد ورأى الإمام قتله حسماً لفساده لم أستبعده »[١٠١] .

وقال العلّامة في المختلف : « والوجه ما قاله الشيخ ، لنا : أنّه من المفسدين في الأرض ، وما رواه السكوني عن الصادق ، عن الباقر ﷺ عن أمير المؤمنين ﷺ . . . الخ »[١٠٢] .

والإنصاف : أنّ حمل الرواية على القتل قوداً خلاف الظاهر ؛ إذ لم يفرض فيها احتراق النفوس ، فيكون مقتضى إطلاقها ـ على الأقلّ ـ ثبوت القتل في حقّه حتى إذا لم يكن في الدار نفس محترمة ، وكذلك كلام الشيخ في النهاية . كما أنّ حملها على فرض اعتياد ذلك وتكرّره منه خلاف الظاهر . فالمتّجه بناءً

على اعتبار سندها ـ وقد تقدّمت المناقشة فيه لوقوع النوفلي فيه ـ إمّا حملها على ما أشرنا إليه من أنّه كان بقصد المحاربة وإخافة للناس بالنار لا العداوة الشخصية وهو كالمحاربة بالسلاح من حيث الحكم ، وقد يشهد لذلك التعبير بقوله: «في دار قوم» المشعر بالجمع والكثرة ، أو يكون حكماً تعبّدياً خاصّاً ولتكن نكتته الإفساد في الأرض ، إلّا أنّه سنخ إفساد كالمحاربة من حيث التجاوز والعدوان على النفوس والأموال ، فلا يمكن التعدّي منه إلى الإفساد الأخلاقي أو العقائدي أو ما شاكل ذلك .

٣ـومنهـا: ما ورد فيمن اعتاد قتل الذمّيّين:

أ ـ كمعتبرة إسماعيل بن الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: قلت له: رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة ، قال: «لا يُقتل به إلّا أن يكون متعوّداً للقتل»[١٠٣] .

ب ـ وفي طريق آخر إليه معتبر أيضاً: سألت أباعبدالله عليه السلام عن المسلم هل يقتل بأهل الذمّة؟ قال: «لا، إلّا أن يكون معوّداً لقتلهم فيقتل وهو صاغر»[١٠٤]، وفي نقل الصدوق «إلّا أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم»[١٠٥] .

ج ـ وفي طريق ثالث إليه معتبر أيضاً: قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء إذا غشّوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم؟ قال: «لا ، إلّا أن يكون متعوّداً لقتلهم» . قال: وسألته عن المسلم هل يُقتل بأهل الذمّة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: «لا ، إلّا أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم فيقتل وهو صاغر»[١٠٦] .

٤ ـ وقد ورد مثل ذلك فيمن اعتاد قتل المماليك:

أ ـ ففي معتبرة يونس عنهم عليهم السلام ، قال: سئل عن رجل قتل مملوكه قال: «إن كان غير معروف بالقتل ضرب ضرباً شديداً وأُخذ منه قيمة العبد ويدفع إلى بيت مال المسلمين ، وإن كان متعوّداً للقتل قتل به»[١٠٧] .

ب ـ ومثلها رواية أبي الفتح الجرجاني[١٠٨] .

وقد اختلفت كلمات الأصحاب في هذه المسألة . وقد جمعها فخر المحقّقين ﷺ في الايضاح ـ عند التعرّض لقول والده في القواعد ، «وقيل : إن اعتاد قتل أهل الذمّة قتل . . .» ـ بقوله : «أقول : إذا اعتاد المسلم قتل أهل الذمّة الملتزمين بشرائط الذمّة عمداً ظلماً ففيه للإمامية أقوال ثلاثة :

الأوّل : قول الشيخ في النهاية : أن يقتل قصاصاً بعد أن يردّ أولياء المقتول فاضل دية المسلم عن دية الذمّي ، فإن لم يردوه أو لم يكن معتاداً لم يجز قتله به ، ونحوه قال المفيد .

الثاني : أنّه يقتل حدّاً لا قصاصاً ، ولكن لإفساده في الأرض الذي قام مقام المحاربين ، وهو قول ابن الجنيد .

الثالث : لا يقتل مطلقاً ، وهو قول ابن إدريس ، وهو الأصحّ عندي ، واختاره والدي هنا»[١٠٩] .

إلّا أنّ هنا قولاً رابعاً ـ للصدوق ﷺ في المقنع ـ نقله عنه والده العلّامة ﷺ في المختلف ، ولا أدري كيف غفل عنه . قال في المختلف : «والصدوق لم يشترط الاعتياد ، بل أطلق القول ، فقال في المقنع : وإن قطع المسلم يد المعاهد خيّر أولياء المعاهد فإن شاؤوا أخذوا دية يده وإن شاؤوا قطعوا يد المسلم وأدّوا إليه فضل ما بين الديتين وإذا قتله المسلم صنع كذلك»[١١٠] .

ولعلّ فخر المحقّقين ﷺ كان ينظر إلى الأقوال في خصوص فرض الاعتياد ، فيكون قول الصدوق ﷺ موافقاً فيه مع قول المفيد والشيخ ﷺ وإن خالفهم في فرض عدم الاعتياد .

والظاهر أنّ القول الأوّل هو المشهور ، بل ادّعي عليه الإجماع . قال صاحب الجواهر ﷺ ـ في شرح قول الشرائع : «وقيل : إن اعتاد قتل أهل الذمّة جاز الاقتصاص بعد ردّ فاضل ديته» ـ : «والقائل المشهور . . . بل عن المهذّب البارع أنّه قريب من الإجماع ، بل عن ظاهر الغنية نفي الخلاف فيه ، بل عن الانتصار وغاية المراد والروضة الإجماع عليه ، بل قد يشهد للشهرة المزبورة

أنّه محكيّ عن أبي عليّ والصدوق والشيخين وعلم الهدى وسلّار وبني حمزة وزهرة وسعيد والمصنّف في النافع والفاضل في بعض كتبه والشهيدين كذلك وأبي الفضل الجعفي صاحب الفاخر والصهرشتي والطبرسي والكيدري والحلبي ، ومن هنا قال في غاية المراد: الحقّ أنّ هذه المسألة إجماعية؛ فإنّه لم يخالف فيها أحد منّا سوى ابن إدريس ، وقد سبقه الإجماع ، ولو كان هذا الخلاف مؤثّراً في الإجماع لم يوجد إجماع أصلاً ، والفخر إنّما هو متأخّر عن ابن إدريس ، وظاهر المتن والقواعد واللمعة التردّد وليس خلافاً »(١١١) .

والظاهر أنّ جملة ممّن عدّدهم ضمن المشهور قالوا بالقتل حدّاً لا قصاصاً ، فكأنّ نظره في نقل الإجماع على أصل القتل الأعمّ من كونه حدّاً أو قصاصاً ، وإلّا فمثل السيّد أبي المكارم ابن زهرة في الغنية والحلبي في الكافي والعلّامة في المختلف صرّحوا بالقتل لإفساده في الأرض لا على جهة القصاص .

واختاره من المتأخّرين المحقّق الأردبيلي قائلاً: « والذي يقتضيه عموم الكتاب هو عدم القصاص بالذمي مطلقاً مؤيّداً برواية محمّد بن قيس المتقدّمة وإجماع ابن إدريس ، فكأن عدم قتل المسلم بالذمّي ممّا لا كلام فيه عندهم إذا لم يكن ذلك عادة . ومعها لا يبعد القتل حدّاً دفعاً للفساد لا قصاصاً . . . فإنّ المقتولين كثيرون فمن يقتل ومن يردّ ؟ »(١١٢) .

كما أنّ القائلين بالقتل حدّاً لم يتّفقوا جميعاً على القتل حدّاً لكونه مفسداً في الأرض ، بل منهم من عبّر بقيامه مقام المحاربين ـ كما عن ابن الجنيد ـ ومنهم من عبّر بكونه مفسداً في الأرض ، ومنهم من عبّر بدفع الفساد ، ومنهم من عبّر بجواز قتله من قبل الإمام لكي ينكل غيره عن مثل ذلك ـ كما عن الشيخ في التهذيب فيمن اعتاد قتل العبيد ـ ، ومنهم من عبّر بأنّه يقتل لخلافه على إمام المسلمين لا لحرمة الذمّي كما عن الصدوق ﷺ في الفقيه ، قال ﷺ : « وعلى من خالف الإمام في قتل واحد منهم متعمّداً القتل؛ لخلافه على إمام المسلمين لا لحرمة الذمّي . . . وكذلك إذا كان المسلم متعوّداً لقتلهم قتل

لخلافه على الإمام عليه السلام ، وإن كانوا مظهرين العداوة والغشّ للمسلمين . . . والخلاف على الإمام والامتناع عليه يوجبان القتل فيما دون ذلك ، كما جاء في المؤلي إذا وقف بعد أربعة أشهر أمره الإمام بأن يفيء أو يطلّق فمتى لم يفئ وامتنع من الطلاق ضربت عنقه؛ لامتناعه على إمام المسلمين ، وقد قال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم : «من آذى ذمّي فقد آذاني» ، فإذا كان في إيذائهم إيذاء النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، فكيف في قتلهم؟!»[١١٣] .

وفي الجواهر: «ومن الغريب ما في الروضة من احتمال القول بالقتل حدّاً مع ردّ فاضل الديّة؛ إذ هو مع أنّه إحداث قول يمكن دعوى الإجماع المركّب على خلافه ـ وإن سبقه إليه الكركي في حاشية الكتاب ـ غير واضح الوجه ومنافٍ لما سمعته من النصوص ، فليس حينئذٍ إلّا القول بقتله قصاصاً»[١١٤] .

ولعلّ ما ذكره في الروضة هو ظاهر الفقيه؛ لأنّه ذكر ما نقلناه عنه تعليقاً على رواية أبي بصير فقال: كما رواه عليّ بن الحكم عن أبي المعزا عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قتل المسلم النصراني فأراد أهل النصراني أن يقتلوه قتلوه وأدّوا فضل ما بين الديتين» ، ومن الواضح أنّ الرواية ظاهرة في القتل قصاصاً .

ثمّ إنّ الشهرة فيمن اعتاد قتل العبيد على العكس ، أي عدم قتله به مطلقاً . قال في الجواهر: «نعم (قيل) والقائل الشيخ في كتابي الأخبار وابنا حمزة وزهرة وسلّار وأبوالصلاح على ما حكي ، (إن اعتاد الحرّ قتل العبيد) له أو لغيره (قتل حسماً للجرأة) وللفساد بل عن كشف الرموز نسبته إلى الشيخ وأتباعه: وإن قيل إنّه أوهمه فيه بعض من تأخّر عنه ، بل عن الغنية نفي الخلاف فيه على الظاهر ، وعن أبي عليّ أنّه أطلق قتله إذا اعتاد قتل عبيده ، وقال في عبيد الغير إذا عرف بقتلهم قتل في الثالثة أو الرابعة ـ ثمّ نقل الأخبار ثمّ قال: ـ وما في الرياض ـ من أنّه حسن والنصوص شاهدة عليه ، ولا منافاة بينهما وبين ما مرّ من الأدلّة بعدم قتل الحرّ بالعبد لظهورها في النفي على جهة القصاص ، ونحن نقول به ولكن لا ينافي ثبوته من جهة الفساد ـ يدفعه

أنّها قاصرة عن ثبوته أيضاً من هذه الجهة؛ ضرورة أنّك قد عرفت عدم القتل حداً بمطلق الفساد بل هو في المحارب الذي لا يندرج فيه مثل ذلك، وعلى تقديره فهو خروج عمّا نحن فيه، وحينئذٍ فالمتّجه عدم قتله به مطلقاً، كما هو المحكي عن الشيخين والصدوق وابن أبي عقيل والجعفي وابني البرّاج وحمزة والصهرشتي والطبرسي وابن إدريس والفاضلين وغيرهم، بل عليه كافة الأصحاب. عدا من عرفت»[١١٥].

والمتحصّل من مجموع ما تقدّم في المقام: أنّ القول بقتل المسلم إذا اعتاد قتل الذمّي أو العبيد حدّاً من جهة فساده في الأرض مجرّد توجيه من قبل بعض الأصحاب في مقام العمل بهذه الروايات، وهو على خلاف ظاهرها الأوّلي، فإنّ ظاهر السؤال فيها عن قتل المسلم بالذمّي وهو ظاهر في المقابلة أي القتل قصاصاً به، فيكون جواب الإمام عليه السلام بذلك في فرض كونه معتاداً لقتلهم أيضاً ظاهراً في ذلك بمقتضى التطابق بين السؤال والجواب، بل التعبير بقوله عليه السلام: «فيقتل وهو صاغر» أيضاً يناسب القتل قصاصاً؛ لأنّه الذي يكون فيه هوان عليه وصغار حيث يقتل بمن لا يكافئه. بل رواية يونس الواردة جاء التعبير بالقتل به في كلام الإمام عليه السلام، فحمل الروايات على القتل حدّاً للافساد أو المحاربة أو مخالفة إمام المسلمين خلاف الظاهر.

على أنّه لو فرض الحمل على القتل لإفساده في الأرض فهو من نوع الافساد الشبيه بالمحاربة من حيث ما فيه من القتل والتجاوز على نفوس أهل الذمّة أو المماليك وسلب أمنهم وإخافتهم، فلا يمكن التعدّي إلى سائر أنواع الفساد في الأرض.

وإن شئت قلت: إنّ هذه التوسعة التي ذكرها بعضهم توسعة للافساد في الأرض بالمقدار الذي ذكرناه من المعنى الخاصّ للفساد في الأرض، وهو التجاوز على النفوس والأموال والأعراض ـ ولو بغير شهر سلاح ـ لا أكثر، فلا يمكن أن يستفاد منه أنّهم يقولون بتعميم الحكم لسائر أنواع الفساد، كما يظهر بمراجعة كلماتهم.

٥ ـ ومنهـــا: ما ورد في قتل النبّاش في قضاء لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام ، فقد روى الكليني رحمه الله عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن غير واحد من أصحابنا قال: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام برجل نبّاش فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام بشعره فضرب به الأرض ثمّ أمر الناس أن يطؤوه بأرجلهم فوطؤوه حتى مات»(١١٦) .

ونقله الصدوق في الفقيه بعنوان: وروي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أُتي بنبّاش فأخذ بشعره وجلد به الأرض ثمّ قال: «طؤوا عباد الله عليه ، فوطئ حتى مات»(١١٧) .

وقد نقله عنه في الوسائل بعنوان محمّد بن عليّ بن الحسين باسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام(١١٨) .

وسند الصدوق إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام صحيح ، إلّا أنّ كون الرواية منها استنباط من صاحب الوسائل ، وإلّا فليس في الفقيه إلّا ما ذكرناه ، وقد ذكرنا فيما سبق أنّه ما لم يبدأ الصدوق رحمه الله الحديث بعنوان قضى أمير المؤمنين ، فلا يمكن اعتباره ممّا ينقله الشيخ الصدوق باسناده إلى قضاء أمير المؤمنين عليه السلام المذكور في مشيخته .

وقد نقله الشيخ أيضاً بسنده إلى عليّ بن إبراهيم ، وأضاف عليه رواية أُخرى عن أبي يحيى الواسطي ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام بنبّاش فأخّر عذابه إلى يوم الجمعة ، فلمّا كان يوم الجمعة ألقاه تحت أقدام الناس فما زالوا يتوطؤنه بأرجلهم حتى مات»(١١٩) .

وهذه القضية المنقولة بهذه الطرق الثلاثة والتي يظنّ بأنّها قضية واحدة ، لا تثبت بشيء منها؛ لأنّها مرسلة فيها جميعاً ، والأوّل منها وإن كان مرسلة ابن أبي عميز عن غير واحد ، وقد قبلنا في محلّه مراسيله عن جماعة أو غير واحد ببيان مذكور هناك ، إلّا أنّه لا يعلم أنّ من يرسل عنه ابن أبي عمير في هذه الرواية ينقل الحديث عن الإمام المعصوم عليه السلام ، وإنّما ينقل ابتداءً قصّة

النبّاش الذي أُتي به أمير المؤمنين عليه السلام .

على أنّ هذا مخالف مع ما ورد في الروايات الأُخرى؛ فإنّها بين ما دلّ على قطع النبّاش وما دلّ على عدم القطع عليه بل عليه التعزير إلّا أن يؤخذ وقد نبش مراراً فيقطع ، وقد ورد بعض ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام وأنّه قال: «إنّا لنقطع لأمواتنا كما نقطع لأحيائنا»[١٢٠] .

من أجل ذلك حمل بعض الفقهاء الرواية السابقة على بعض المحامل:

فالشيخ قدس سره في التهذيبين حملها على فرض تكرّر الجريمة وإقامة الحدّ عليه مرّتين فيقتل في الثالثة كما في سائر الحدود ، قال: «فهذه الروايات محمولة على أنّه إذا تكرّر منهم الفعل ثلاث مرّات وأُقيم عليهم الحدود فحينئذٍ يجب عليهم القتل كما يجب على السارق ، والإمام مخيّر في كيفيّة القتل كيف شاء حسب ما يراه أردع في الحال»[١٢١] .

بينما نجده في النهاية يقول: «ومن نبش قبراً وسلب الميّت كفنه وجب عليه القطع . . . فإن تكرّر منه الفعل وفات الإمام تأديبه كان له قتله كي يرتدع غيره عن إيقاع مثله في مستقبل الأوقات»[١٢٢] ، فلم يشترط إقامة الحدّ عليه مرّتين .

ونفس الشيء نجده من الشيخ المفيد في المقنعة حيث قال: «وإذا عرف الإنسان بنبش القبور وكان قد فات السلطان ثلاث مرّات كان الحاكم فيه بالخيار إن شاء قتله وإن شاء عاقبه وقطعه ، والأمر في ذلك إليه يعمل فيه بحسب ما يراه أزجر للعصاة وأردع للجناة»[١٢٣] .

وبمثله أفتى ابن البرّاج في المهذّب[١٢٤] وسلّار في المراسم[١٢٥] وابن حمزة في الوسيلة[١٢٦] والمحقّق[١٢٧] ، والعلّامة في القواعد[١٢٨] .

إلّا أنّ ابن إدريس علّل قطع النبّاش بنحو آخر فقال: «ولا يراعى في مقدار الكفن النصاب إلّا في الدفعة الأُولى فحسب؛ لقولهم عليهم السلام: «سارق موتاكم

كسارق أحيائكم» ، ولا خلاف أنّ من سرق من حيّ دون ربع دينار عندنا لا يجب عليه القطع ، فإن قيل: فهذا يلزم في الدفعة الثانية؟ قلنا: لمّا تكرّر منه الفعل صار مفسداً ساعياً في الأرض فساداً فقطعناه لأجل ذلك ، لا لأجل كونه سارقاً ربع دينار»[١٢٩] .

وذكر المحقّق ﷺ في نكت النهاية: «وأمّا أنّه يقتل مع تكرار الفعل ثلاثاً وفواته» فلما روي أنّ عليّاً عليه السلام قتل نبّاشاً ، فتحمل على أنّه تكرّر منه الفعل توفيقاً بين الأحاديث ، هذا اختيار الشيخ في التهذيب والمفيد في المقنعة أو على أنّه يقتل بفساده ، والنظر في ذلك إلى الإمام إن شاء قطعه وإن شاء قتله»[١٣٠] .

وقال العلّامة في المختلف: «وأمّا القتل مع التكرّر فلأنّه مفسد وما روي أنّ عليّاً عليه السلام أمر أن يطأه الرجال حتى يموت ، وليس ذلك في أوّل مرّة لما تقدّم من وجوب القطع كما يقطع في السرقة؛ فتعيّن أن يكون مع التكرر»[١٣١] .

وهكذا نجد أنّ بعض الفقهاء حاول الجمع بين هذا الحديث وسائر أحاديث الباب في النبّاش بحمله على صورة تكرّر الجريمة منه واعتباره بذلك مفسداً في الأرض ، فيكون جزاؤه مثلاً القتل أو التخيير للإمام بينه وبين القطع . إلّا أنّ هذا حمل لا شاهد عليه من الرواية . والمهمّ أنّ الرواية مرسلة لا طريق معتبر لها .

على أنّ نظر هذا البعض من الفقهاء إلى توسعة عنوان المفسد بالمعنى الخاصّ أي المتجاوز والسارق القاطع للطريق ونحوه ، وتطبيقه على النبّاش باعتباره يتجاوز على الموتى ويسرقهم كالسارق للإحياء ، فلا يستفاد من كلماتهم إرادة المعنى الواسع للإفساد الشامل لكلّ فساد أخلاقي واجتماعي ونحوه .

٦ ـ ومنها: ما دل على قتل الساحر من قبيل معتبرة زيد الشحّام عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه»[١٣٢] .

وقد علّل الشيخ في الخلاف[١٣٣] وجه قتل الساحر في الرواية بأنّ هذا من الساحر إفساد في الأرض والسعي فيها به ، ولأجل ذلك وجب فيه القتل .

وحيث إنّ السحر ليس فيه محاربة بل وقد لا يكون فيه سلب للمال أو النفس ، فيدلّ على أنّ الميزان بمطلق الافساد .

إلّا أنّ هذا مجرّد احتمال لا شاهد عليه في الرواية ، بل في رواية السكوني وغيره شاهد على الخلاف وأنّ القتل بملاك الكفر والارتداد ، ولهذا لم يقتل ساحر الكفّار؛ لأنّه كافر من أصله فليس في استحلاله للسحر ارتداد بخلاف المسلم ، وهذا هو الذي فهمه الأصحاب . ومن هنا ذكروا قتل الساحر ضمن حدّ المرتدّ . ففي رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفّار لا يقتل ، فقيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله: ولِمَ لا يقتل ساحر الكفّار؟ قال: لأنّ الكفر (الشرك) أعظم من السحر ، ولأنّ السحر والشرك مقرونان»[١٣٤] .

وأوضح منه ما نقله في قرب الاسناد عن السندي بن محمّد ، عن أبي البختري ، عن جعفر بن محمّد عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام أنّ عليّاً عليه السلام قال: «من تعلّم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر وكان آخر عهده بربّه وحده أن يقتل إلّا أن يتوب»[١٣٥] .

وهناك روايات أُخرى يستفاد منها ذلك[١٣٦] .

ثمّ إنّ عبارة الشيخ في الخلاف ظاهرة في إرادة قتل الساحر إذا كان قد قتل بسحره متعمّداً؛ لأنّه ذكر ذلك في المسألة (١٦) حيث قال: «إذا أقرّ أنّه سحر فقتل بسحره متعمّداً لا يجب عليه القود ، وبه قال أبو حنيفة . وقال الشافعي: عليه القود . دليلنا: أنّ الأصل براءة الذمّة . . . -إلى أن قال:- وقد روى أصحابنا أنّ الساحر يقتل ، والوجه في هذه الرواية أنّ هذا من الساحر إفساد في الأرض والسعي فيها به ، ولأجل ذلك وجب فيه القتل»[١٣٧] .

وظاهر قوله: «إنّ هذا من الساحر» إرادة ما هو موضوع بحثه في هذه

المسألة ، وهو القتل بالسحر ، فهو يجعل ذلك إفساداً في الأرض لا مطلق السحر ، ومن الواضح أنّ هذا من نوع الافساد بالمعنى الخاصّ ، أي التجاوز على النفوس والأموال والأعراض لا مطلق الإفساد .

وممّا يشهد على إرادته ذلك ما ذكره في المسألة السابقة على هذه المسألة حيث قال: «مسألة ١٥: من استحلّ عمل السحر فهو كافر ووجب قتله بلا خلاف ، ومن لم يستحلّه وقال هو حرام إلّا إنّي أستعمله كان فاسقاً لا يجب قتله ، وبه قال أبو حنيفة والشافعي ، وقال مالك: الساحر زنديق إذا عمل السحر ، وقوله لا أستعمله (استحلّه خ ل) غير مقبول ، ولا تقبل توبة الزنديق عنده ، وقال أحمد بن حنبل وإسحاق يقتل الساحر ولم يتعرّضا لكفره ، وقد روى ذلك أيضاً أصحابنا ، دليلنا: أنّ الأصل حقن الدماء ، ومن أباحها يحتاج إلى شرع ودليل . . .»[١٣٨] .

٧ ـ **ومنهـــا**: ما ورد في حكم من سرق حرّاً فباعه وهي عدّة روايات:

١ً ـ رواية طريف بن سنان الثوري قال: سألت جعفر بن محمّد عليه السلام عن رجل سرق حرّة فباعها قال: فقال: «فيها أربعة حدود: أمّا أوّلها فسارق تقطع يده ، والثانية إن كان وطأها جلد الحدّ . وعلى الذي اشترى إن كان وطأها إن كان محصناً رجم وإن كان غير محصن جلد الحدّ وإن كان لم يعلم فلا شيء عليه . وعليها هي إن كان استكرهها فلا شيء عليها وإن كانت أطاعته جلدت الحدّ»[١٣٩] .

وطريف بن سنان ممّن لم يثبت توثيقه .

٢ً ـ رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أُتي برجل قد باع حرّاً فقطع يده»[١٤٠] ، وفي السند النوفلي .

٣ً ـ رواية عبدالله بن طلحة ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يبيع الرجل وهما حرّان يبيع هذا هذا وهذا هذا ويفرّان من بلد إلى بلد فيبيعان أنفسهما ويفرّان بأموال الناس . قال: «تقطع أيديهما؛ لأنّهما سارقا أنفسهما

وأموال الناس (المسلمين)»[١٤١].

وفي السند محمّد بن حفص، وعبدالله بن طلحة وكلاهما لا يمكن إثبات وثاقتهما.

٤ ـ رواية طريف بن سنان، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبِرني عن رجل باع امرأته قال: «على الرجل أن تقطع يده وترجم المرأة، وعلى الذي اشتراها إن وطأها إن كان محصناً أن يرجم إن علم وإن لم يكن محصناً أن يجلد مئة جلدة، وترجم المرأة إن كان الذي اشتراها وطئها»[١٤٢].

وفي السند طريف. وقد نقل الشيخ مثلها معنىً أيضاً بسند صحيح عن سنان بن طريف وهو أيضاً ممّا لا طريق إلى توثيقه، ولا يبعد أن تكون نفس الرواية السابقة نقلها طريف تارة بعنوان سرق حرّة فباعها وأُخرى بعنوان باع امرأته.

وقد علّق الشيخ في التهذيب بعد ذكر هذين الحديثين بقوله:

«قال محمّد بن الحسن: ما يتضمّن هذا الخبر من أنّه تقطع يده ليس يجب من حيث كونه سارقاً؛ لأنّ السرقة لا تكون إلّا فيما يصحّ ملكه إذا سرق من موضع مخصوص وكان قدراً مخصوصاً على ما نبيّنه فيما بعد، والحرّة لا يصحّ أن تملك على وجه، وإذا لم يصحّ الملك فلم يجب على من باعها القطع من حيث كان سارقاً، ويجوز أن يكون إنّما وجب عليه ذلك من حيث كان مفسداً في الأرض، ومن كان كذلك فالإمام مخيّر فيه بين أن يقطع يده ورجله أو يصلبه أو ينفيه من الأرض حسب ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ...﴾»[١٤٣].

وذكر في النهاية: «ومن سرق حرّاً فباعه وجب عليه القطع؛ لأنّه من المفسدين في الأرض»[١٤٤].

وفي الكافي للحلبي: «ومن باع حرّة زوجته أو أجنبية قطع؛ لفساده في الأرض»[١٤٥].

وفي إصباح الشيعة بمصباح الشريعة للصهرشتي: «من سرق حرّاً فباعه وجب عليه القطع؛ لأنّه من المفسدين في الأرض»[١٤٦].

وفي السرائر: «فإن سرق حرّاً صغيراً فلا قطع عليه من حيث السرقة؛ لأنّ السارق هو من يسرق مالاً مملوكاً قيمته ربع دينار والحرّ لا قيمة له، وإنّما يجب عليه القطع؛ لأنّه من المفسدين في الأرض على ما روي في أخبارنا، لا على أنّه سارق»[١٤٧].

وفي الشرائع: «ومن سرق صغيراً فإن كان مملوكاً قطع، ولو كان حرّاً فباعه لم يقطع حدّاً، وقيل: يقطع دفعاً لفساده»[١٤٨].

وقال المحقّق في المختصر النافع: «ويقطع من سرق مملوكاً، ولو كان حرّاً فباعه قطع؛ لفساده لا حدّاً»[١٤٩].

وقال العلّامة في القواعد في عِداد شروط المسروق: «الأوّل: أن يكون مالاً فلا يقطع سارق الحرّ الصغير حدّاً إذا باعه، بل لفساده، ولو لم يبعه أُدّب وعوقب»[١٥٠].

وفي اللمعة الدمشقية: «لا يقطع سارق الحرّ وإن كان صغيراً، فإن باعه قيل يقطع؛ لفساده في الأرض لا حدّاً، ويقطع سارق المملوك الصغير»[١٥١].

فيظهر من مجموع هذه الكلمات أنّ هناك من حمل الروايات المذكورة على أنّ القطع بملاك الافساد في الأرض، بل كلام الشيخ في التهذيب والنهاية صريح في ذلك، وإنّما حملت على هذا المحمل؛ لعدم تحقّق الشروط المعتبرة في قطع يد السارق من كون المسروق مالاً قيمته ربع دينار ومن كونه مخرجاً من الحرز، فإنّ الحرّ ليس مالاً وما يؤخذ في بيعه من المال ليس مخرجاً من حرز، بل ولا يصدق عليه عنوان السرقة، وإنّما هو غشّ وتدليس واحتيال، ومن هنا حمل الحكم بالقطع في هذه الروايات على كونه بملاك الإفساد في الأرض.

إلّا أنّ هذا الحمل على خلاف صريح الروايات في كونه من أجل السرقة،

ولهذا يكون ظاهرها أيضاً تعيّن القطع ـ كما هو ظاهر الفتاوى أيضاً ـ لا أكثر من ذلك ، ولا التخيير بينه وبين القتل والصلب أو النفي .

فلو تمّ سند شيء منها كان الأولى التعبّد بمضمونها في موردها خروجاً عن الشروط المعتبرة في سرقة الأموال وأنّ تلك الشروط معتبرة فيها لا في سرقة الحرّ وبيعه ، بل ولا يشترط حتى صدق السرقة في جريان هذا الحكم كما في مورد رواية عبدالله بن طلحة[١٥٢] ، فإنّه وإن عبّر فيها بأنّهما سارقا أنفسهما ، إلّا أنّه من الواضح أنّه إطلاق مجازي وأنّهما كانا يتواطأان على أنّ يبيع هذا هذا وهذا هذا ـ كما صرّح به في صدر الرواية ـ وليس هذا من السرقة الحقيقية .

هذه هي جملة الموارد التي عثرنا عليها ممّا قد يدّعى استفادة التعميم منها لمطلق المفسد في الأرض ، وقد عرفت عدم تمامية شيء منها ، كما ظهر أنّه لو تمّ شيء منها فلا يقتضي أكثر من التعميم للمفسد في الأرض بالمعنى الخاصّ الذي هو التجاوز على النفوس والأعراض والأموال ، لا مطلق الفساد حتى الفساد الأخلاقي أو الفكري والعقائدي أو نحو ذلك ، فكلمات الأصحاب في هذه الموارد لا تقتضي أكثر من إلحاق ما يكون إفساداً في الأرض بمعنى التجاوز على أموال الآخرين أو نفوسهم والتعدّي عليهم بموضوع الحدّ في الآية المباركة .

وهذا يؤكّد ما ذكرناه سابقاً عند البحث عن الآية المباركة من أنّ عنوان الافساد في الأرض يراد به الافساد بنحو التجاوز والظلم والتعدّي على الآخرين بالسرقة ونحوه لا مطلق الفساد ، فحتى إذا فرضنا أنّ عنوان الافساد في الأرض هو الموضوع للحدّ المذكور وأنّ المحاربة وقطع الطريق مصداق محقّق له مع ذلك لا يمكن استفادة التعميم أكثر من هذا المقدار ، إمّا لأنّه الظاهر من الافساد في الأرض ـ كما تقدّم ـ أو لكونه الحاصل بالمحاربة وشهر السلاح ، فلو ألغينا دخل خصوصية المحاربة في موضوع الحدّ فلا موجب لإلغاء نوع الافساد الحاصل بمثل المحاربة عن الدخل في الحكم ، فكيف يتعدّى إلى الأنواع

الأُخرى للفساد؟! فإن ذكر هذا المصداق صالح للمنع عن انعقاد إطلاق في عنوان السعي في الأرض فساداً لسائر أنواع الفساد .

الجهة الثالثة: في تطبيقات وقع أو يمكن أن يقع البحث فيها

التطبيق الأوّل: إذا حارب بغير شهر سلاح فهل يكون مشمولاً للعقوبة المقرّرة للمحارب أم لا؟

ظاهر أكثر الفتاوى اشتراط تجريد السلاح وشهره وإظهاره في المحاربة ، كما ذكرنا جملة منها في الجهة الأُولى من البحث . إلّا أنّ بعض الفتاوى ربّما يستظهر منها الإطلاق من هذه الناحية ، وعن بعضهم إلحاق حمل السلاح أو تجهيزه بالمحارب كما في الجواهر[١٥٣] وتحرير الوسيلة[١٥٤] ـ وقد تقدّم نقله ـ وعن بعضهم التصريح بالإطلاق وأنّه لا يشترط السلاح بل يكتفى في المحاربة بالأخذ بالقوّة وإن لم يكن سلاح .

وإليك جملة من هذه الفتاوى:

فعن علاء الدين الحلبي (أبي‌الحسن) في كتاب الجهاد من إشارة السبق أنّه قال: «والمفسدون في الأرض كقطّاع الطريق والواثبين على نهب الأموال يقتلون إن قتلوا ، فإن زادوا على القتل بأخذ الأموال صلبوا بعد قتلهم . . .الخ»[١٥٥] . وهذا مطلق يشمل فرض عدم السلاح .

وفي الإرشاد ـ في كتاب الحدود ـ: «المقصد السابع في المحارب وفيه بحثان: الأوّل: في ماهيّته ، وهو كلّ من جرّد السلاح لإخافة الناس في برّ أو بحر . . . ولو أخذ في بلد مالاً بالمقاهرة فهو محارب»[١٥٦] .

وفي القواعد: «ولا يشترط السلاح ، بل لو افتقر في الإخافة على الحجر والعصا فهو قاطع طريق ، وإنّما يتحقّق لو قصدوا أخذ المال قهراً مجاهرة ، فإنّ أخذوه بالخفية فهم سارقون ، وإن أخذوه اختطافاً وهربوا فهم منتهبون لا قطع عليهم»[١٥٧] .

وفي الجواهر: «صرح غير واحد أنّه لا فرق في السلاح بين العصا والحجر وغيرهما، ولعلّه ظاهر الآية، وإلّا ففي تناول السلاح لهما مطلقاً خصوصاً الأخير نظر أو منع، لكنّ خبر السكوني عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، عن عليّ عليه السلام، قال - في رجل أقبل بنار يشعلها في دار قوم فاحترقت واحترق متاعهم - : أنّه «يغرم قيمة الدار وما فيها ثمّ يقتل»[158].

ومنه بعد اعتضاده بما عرفت يقوى التعميم المزبور ولو على إرادة المجاز منه، بل في كشف اللثام: أنّ اختصاص السلاح بالحديد كما في العين ونحوه ممنوع، بل الحقّ ما صرّح به الأكثر من أنّه كان ما يقاتل به، وعن أبي حنيفة اشتراط شهر السلاح من الحديد، ويظهر احتماله من التحرير... إلى آخره.

ولا ريب في ضعفه، بل في الروضة الاكتفاء في المحاربة بالأخذ بالقوّة وإن لم يكن عصا أو حجر، وهو لا يخلو من وجه»[159].

وفي قبال ذلك ما عرفت من الفتاوى التي تقدّم نقلها فيما سبق ممّا كان ظاهره اشتراط شهر السلاح في المحاربة، بل صرّح في بعضها بعدم جريان حكم المحارب على من أخاف الناس بالسوط والعصا ونحوهما، ففي تحرير الوسيلة في حدّ المحارب قال: «مسألة ٣: لو حمل على غيره من غير سلاح ليأخذ ماله أو يقتله جاز، بل وجب الدفاع في الثاني ولو انجرّ إلى قتله، لكن لا يثبت له حكم المحارب، ولو أخاف الناس بالسوط والعصا والحجر ففي ثبوت الحكم إشكال، بل عدمه أقرب في الأوّلين»[160].

ولا إشكال في أنّ مقتضى الأصل الأوّلي عدم ثبوت هذا الحدّ إلّا فيما شمله الدليل، ومن هنا يجب على القائل بالتعميم إقامة الدليل عليه، وفيما يلي نتحدّث أوّلاً عمّا يمكن أن يكون دليلاً على التعميم، ثمّ نتكلّم عمّا قد يستدلّ به على الاختصاص بحيث لو تمّ كان مخصّصاً لدليل التعميم، فالكلام في مقامين:

المقـام الأوّل: في التقريبات التي يمكن أن يستند إليها للقول بالتعميم وهي ثلاثة:

التقريب الأوّل: استفادة الإطلاق من الآية المباركة بدعوى أنّ المحاربة لغةً هي المقاتلة والمغالبة على النفس والمال ونحوهما، وهي وإن كانت غالباً بالسلاح إلّا أنّه ليس ذلك دخيلاً في مفهومه، والغلبة لا توجب اختصاص المفهوم بالغالب، فيشمل المقاتلة بغير سلاح أيضاً.

التقريب الثـاني: لو فرض عدم إطلاق عنوان المحاربة في الآية لغة لغير موارد السلاح فلا ينبغي الإشكال أنّ هذه الخصوصية يلغيها العرف في موضوع هذه العقوبة ويستفيد من الآية أنّ تمام الموضوع لهذه العقوبة ما يحصل من المحاربة بالسلاح من إخافة الناس وسلب أمنهم وأمانهم، والذي هو المقصود من عطف الجملة الثانية في الآية على عنوان المحاربة وهي السعي في الأرض فساداً، فهذه الجملة تصلح أن تكون قرينة على أخذ هذه النتيجة في موضوع الحدّ، وهي الإخافة بالمحاربة، سواء كان بالسلاح أو بغيره.

التقريب الثـالث: التمسّك ببعض الروايات الخاصّة المتقدّمة المطلقة من هذه الناحية، وهي عديدة:

١ ـ **منهـا**: رواية الخثعمي المتقدّمة[١٦١]، فإنّ الوارد فيها عنوان قاطع الطريق، وهو مطلق يشمل ما إذا كان قطعهم للطريق بغير سلاح أصلاً.

ودعوى: أنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة ممنوعة، خصوصاً بملاحظة ذيلها الذي تصدّى فيه الإمام عليه السلام لبيان أصل الحدّ والعقوبة موضوعاً وحكماً. نعم لو كان عنوان قطع الطريق اصطلاحاً متشرّعياً مشيراً إلى عنوان المحارب وقلنا إنّ عنوان المحارب أخذ فيه لغة شهر السلاح لم يتمّ هذا الإطلاق، ولكنّه غير ظاهر.

إلّا أنّ الخثعمي قد تقدّم عدم ثبوت توثيقه.

٢ ـ **ومنهـــا**: رواية أحمد بن الفضل المتقدّمة[١٦٢] التي ينقلها العيّاشي ، فإنّ الوارد في تعبير الإمام عليه السلام فيها ـ على تقدير صدور الرواية ـ عنوان إخافة السبيل وهو أيضاً أعمّ من كونه بالسلاح أو بغيره ، بل الدلالة فيها أظهر من رواية الخثعمي حيث ورد فيها التعبير «فإنّ ذلك معنى نفيهم من الأرض باخافتهم السبيل» ، أو قوله: «فإن كانوا أخافوا السبيل فقط» ممّا هو ظاهر في بيان المناط والموضوع للحدّ المذكور ، فلا خصوصية ولا دخل للسلاح في ذلك إلّا من باب كونه محقّقاً للإخافة غالباً .

ولكنّ الرواية لا سند لها كما تقدّم .

٣ ـ **ومنهـــا**: رواية سورة بن كليب المتقدّمة[١٦٣] ، فإنّ الوارد فيها عنوان «رجل يخرج من منزله يريد المسجد (أو يريد الحاجة) فيلقاه رجل ويستعقبه فيضربه ويأخذ ثوبه» وقد طبّق عليه الإمام عليه السلام ـ على تقدير صدورها ـ آية المحاربة وقال: «هؤلاء من أهل هذه الآية ﴿إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ...﴾» وهي أيضاً مطلقة من هذه الناحية .

إلّا أنّ سورة بن كليب لم يوثّق .

٤ ـ **ومنهـــا**: رواية السكوني المتقدّمة[١٦٤] فيمن أحرق دار قوم بالنار ، بناءً على استفادة دلالتها على أنّه أخاف القوم بإحراق دارهم ـ كما استظهره صاحب الجواهر منها ـ .

٥ ـ **ومنهـــا**: الروايات التي ورد فيها التعبير بالمحاربة أو القتل وأخذ المال بلا تقييد بشهر السلاح ، كما في معتبرة عليّ بن حسّان المتقدّمة[١٦٥] ، ومرسلة الصدوق[١٦٦] ، ورواية داود الطائي[١٦٧] .

فإنّ هذا العنوان أيضاً مطلق يشمل المحاربة بغير سلاح أو بالعصا والحجر ونحوهما .

وهكذا يتّضح أنّ الإطلاق للمحاربة بغير السلاح بل بمثل العصا والحجر

والسوط أو بالنار أو بالمواد الكيمياوية السامّة أو الحارقة أو حتى بالقوّة البدنية القاهرة المخيفة تامّ في نفسه ، ومجرّد كون الغالب في المحاربة والمقاتلة أنّها كانت بالحديد أو بالسلاح وقتئذٍ لا يستوجب الاختصاص بما كان غالباً أو متعارفاً خارجاً في تلك الأزمنة ، خصوصاً بملاحظة كون الآيات والأحاديث الشريفة في مقام بيان الحكم الإلهي الكلّي والعامّ لجميع الأزمنة والأمكنة ، والذي من الواضح أنّه قد تتغيّر كيفيّة المحاربة والقتال ووسائلها من وقت إلى وقت ومن مكان إلى مكان ، وأيضاً بملاحظة مناسبات الحكم والموضوع المفهومة عقلائياً وعرفاً لمثل هذه العقوبة .

وأمّا المقام الثاني: فما يمكن أن يجعل دليلاً على تقييد الإطلاق ـ المتقدّم تقريباته في المقام السابق ـ ما ورد في بعض الروايات المتقدّمة من ذكر عنوان شهر السلاح أو حمله كما في صحيح محمّد بن مسلم المتقدّم[١٦٨] ، وخبر المدائني المتقدّم ، وقد ورد في ذيله: «إن شهر السيف وحارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً . .»[١٦٩] ، وصحيح ضريس المتقدّم ، وقد ورد فيه: «من حمل السلاح بالليل فهو محارب . . .»[١٧٠] .

وتقريب الاستدلال بها على التقييد أنّ ظاهر أخذ قيد في موضوع الحدّ دخله في الموضوعيّة ، فلا بدّ وأن نحمل الروايات المطلقة وكذلك إطلاق الآية الكريمة على المقيّد ، كما هو مقتضى صناعة التقييد .

ودعوى: إنّهما مثبتان ولا موجب في مثله لحمل المطلق على المقيّد ، بل كلاهما صادقان من دون تنافٍ بينهما نظير ما إذا قال: «أكرم العالم» ، وقال: «أكرم الفقيه» ، فإنّه لا موجب لتقييد الأوّل بالثاني .

مدفوعة: بأنّ هذا يصحّ لو لم نستظهر من هذه الروايات أنّها بصدد بيان نفس الحكم والجعل المبيّن في الآية المباركة موضوعاً وحكماً ، فتكون بمثابة التفسير والتحديد لموضوع هذه العقوبة المشرّعة بالآية .

منـــاقشة هذا التقريب :

هذا ، والانصاف عدم تمامية هذا التقريب :

لاحتمال أن يكون ذكر شهر السلاح باعتبار أنّه الغالب في تحقّق المحاربة وإخافة الناس وقتئذٍ .

أو احتمال أن يكون ذلك لبيان كفاية شهر السلاح ، بل حمله بالليل ـ كما في صحيح ضريس ـ لتحقّق المحاربة ، فلا يتوقّف تحقّقها على وقوع قتال أو نهب وسلب خارجاً ، فيكون ذكر ذلك من أجل التعميم لمطلق التلبّس بما يخيف الناس ويسلب أمنهم ويفسد عليهم حياتهم في قبال الاختصاص بوقوع المقاتلة خارجاً ، وهذا الاحتمال يقوى جدّاً في أكثر هذه الروايات ، ولهذا نجد في رواية المدائني أنّه ذكر أوّلاً عنوان المحاربة بالقتل أو أخذ المال مطلقاً ، بلا ذكر السلاح ثمّ في الذيل حينما أراد أن يذكر المحاربة بلا قتل ولا أخذ مال عبّر بقوله : « وإن شهر السيف وحارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي من الأرض »[١٧١] .

فكأنّه أراد بذلك أن يبيّن أنّ المحاربة لا تتوقّف على أن يقتل أو يقاتل أو يأخذ المال ، بل يكفي فيه شهر السيف لذلك الموجب للإخافة ولو لم يقتل ولم يأخذ مالاً . وهذا يعني أنّ ذكر السيف أو شهر السلاح لأجل التعميم والاكتفاء بما يتحقّق به غالباً من الإخافة في تحقّق المحاربة والافساد في الأرض ، لا لأجل تقييد المحاربة بذلك .

هذا ، مضافاً إلى أنّ عنوان السلاح أيضاً أعمّ من السيف ونحوه ، بل يعمّ ـ كما ذكره كاشف اللثام[١٧٢] ـ مطلق ما يقاتل به ويحصل به الخوف والإخافة ، والذي يختلف من وقت إلى وقت ومن مكان إلى آخر .

بل لو فرض اختصاص السلاح لغة بالحديد ـ كما نسب إلى أبي حنيفة[١٧٣] ـ فلا إشكال في أنّ مناسبات الحكم والموضوع المفهومة عرفاً من مثل هذا

الحكم يقضي بإلغاء ذلك أي عدم ظهور وروده في لسان بعض الروايات في كونه للتقييد وتخصيص المطلقات المتقدّمة ، بل لكونه الوسيلة المتعارفة للإخافة .

بل ربّما يدّعى الاطمئنان فقهياً بأنّ من قطع الطريق وأخاف السبيل وقتل المارّة أو سلب أموالهم بمثل الهراوة والعصا أو رمي الحجارة أو أيّة آلة قتّالة أُخرى حكمه وعقوبته نفس العقوبة؛ إذ من المستبعد جدّاً فقهياً أن يكون لحمل الحديد خصوصية في ترتّب هذه العقوبة مع تصريح الآية المباركة بأنّ موضوعها المحاربة والسعي في الأرض فساداً .

التطبيق الثاني: إذا شهر السلاح وقصد الإخافة أو أَخْذَ المال ونحوه ولكنّه لم يكن مخيفاً خارجاً لضعف فيه أو لوجود قوّة ومِنعة في الطرف الآخر ، بحيث لم تتحقّق إخافة في الخارج فهل يكون مشمولاً للحكم أم لا؟ قال في الجواهر :

« وكيف كان (ففي ثبوت هذا الحكم للمجرّد) سلاحه بالقصد المزبور (مع ضعفه عن الإخافة تردّد أشبهه) وأقربه كما في القواعد (الثبوت) للعمومات المزبورة (و) حينئذٍ فـ(يجتزأ بقصده) الإخافة . ولكن قد يمنع اندراج مثل ذلك مع فرض الضعف عن الإخافة مطلقاً ، أي لكلّ أحد في إطلاق الآية ونحوها خصوصاً بعدما في القواعد من اعتبار الشوكة المعلوم انتفاؤها في مثل الغرض المعتضد بدرأ الحدّ بالشبهة وغيره ، اللّهمّ إلّا أن يكون إجماعاً ، كما عساه يظهر من بعض .

نعم ، قد يقال : إنّ ضعفه عن الإخافة لمعظم الناس لا ينافي قوّته عليها لما هو أضعف منه ، ولمن لا يعقل الخوف كالطفل والمجنون ونحوهما ، ومن هنا اتّجه منع اعتبار الشوكة المنافي لإطلاق الأدلّة إلّا أن يراد ما يرجع إلى ما ذكرنا . وبالجملة فالمدار على التجاهر بالسعي في الأرض بالفساد بتجريد السلاح ونحوه للقتل أو سلب المال والأسر ونحو ذلك ممّا هو بعينه محاربة لله

ورسوله ، بخلاف الأخذ خفية أو اختطافاً ثمّ الهرب بعده وغير ذلك ، ممّا لا يعدّ محاربة بل هو سرقة أو نهب وإن جرحوا أو قتلوا حين اختطفوا أو سرقوا للتخلّص من القبض ونحوه ، قال في القواعد: «وإنّما يتحقّق لو قصدوا أخذ المال قهراً مجاهرة ، فإن أخذوه خفية فهم سارقون ، وإن أخذوه اختطافاً وهربوا فهم منتهبون لا قطع عليهم» وفي كشف اللثام: «وإن جرحوا وقتلوا حين اختطفوا ، وعلى التقديرين لا قطع عليهم كما يقطع المحارب أو السارق؛ لأنّ شيئاً منهما لا يصدق عليهم» ، وفيه أيضاً قبل ذلك «وإنّما يتحقّق لو قصدوا أخذ البلاد أو الحصون أو أسر الناس واستعبادهم أو سبي النساء والذراري أو القتل أو أخذ المال قهراً مجاهرة» إلى آخره . وستسمع ما في المتن من عدم عدّ المستلب من المحارب . لكن قد يناقش في بعض الأفراد بصدق تجريد السلاح بقصد الإخافة وإن خاف هو ممّن هو أقوى منه؛ إذ ذلك لا ينافي صدق محاربته لمن جرّد عليه سلاحه لإخافته كي يسلب ماله أو يقتله أو يجرحه ، ومن ذلك يعلم أنّ كلامهم في المقام لا يخلو من تشويش ، والتحقيق التعميم على الوجه الذي سمعته في النصوص»[١٧٤] .

والمستفاد من مجموع كلامه صدراً وذيلاً التفصيل بين ما إذا فرض الضعف عن الإخافة مطلقاً ، أي لكلّ أحد فلا يصدق عنوان المحاربة ولا إخافة الناس ، وبين ما إذا فرض الضعف بمرتبة بحيث قد يتحقّق الإخافة في بعض الأحيان ولبعض الأشخاص فيصدق المحاربة بالنسبة لمن جرّد عليه سلاحه لإخافته وإن خاف هو ممّن هو أقوى منه .

وقريب من هذا التفصيل نجده للسيّد الإمام قدّس سرّه الشريف في تحرير الوسيلة في ذيل المسألة الأُولى من حدّ المحارب حيث قال: «وفي ثبوته للمجرّد سلاحه بالقصد المزبور مع كونه ضعيفاً لا يتحقّق من إخافته خوف لأحد إشكال ، بل منع . نعم لو كان ضعيفاً لكن لا بحدّ لا يتحقّق الخوف من إخافته بل يتحقّق في بعض الأحيان والأشخاص فالظاهر كونه داخلاً فيه»[١٧٥] .

والفرق بين التفصيلين أنّ صاحب الجواهر يظهر من كلامه أنّه يشترط في

صدق المحاربة تحقّق الإخافة خارجاً من الضعيف بالنسبة لمن شهر عليه السلاح ، بخلاف ما في تحرير الوسيلة ، فإنّ ظاهره كفاية الشأنية وإمكان تحقّق الإخافة في بعض الأحيان والأشخاص؛ لصدق المحاربة وإن لم يكن بالفعل من يخاف منه خارجاً .

وقد يقال: بأنّ هذا خلاف إطلاق الآية ، وبعض الروايات التي أخذت مطلق المحاربة أو شهر السلاح موضوعاً للعقوبة ، ولعلّه من هنا ذهب صاحب الشرائع والقواعد وغيرهما إلى ثبوت الحدّ لمطلق المجرّد سلاحه بقصد الإخافة ولو كان ضعيفاً لا يخاف منه .

نعم ظاهر ما تقدّم من رواية في تفسير العيّاشي عن أحمد بن الفضل الخاقاني من آل رزين في قصّة الإمام الجواد عليه السلام مع المعتصم العبّاسي اشتراط إخافة السبيل في جريان الحدّ المذكور . إلّا أنّ الرواية[١٧٦] لم تكن تامّة السند كما تقدّم[١٧٧] .

والجواب: إنّ الإطلاق المذكور في الآية الشريفة ممنوع؛ لأنّ المحاربة مقيّدة فيها بالسعي في الأرض فساداً ، وهذا لا يصدق إلّا مع وجود مرتبة من الشوكة والقوّة بحيث يتحقّق إخافة في الجملة وسلب للأمن .

بل قد يمنع صدق المحاربة مع فرض عدم الإخافة أصلاً ، والروايات الواردة بعنوان شهر السلاح بين ما قيده بالسعي في الأرض فساداً كما في رواية المدائني[١٧٨] المتقدّمة ، أو قيده بفرض الضرب والعقر أو القتل كما في سائر الروايات ، ومثله لا إطلاق له لصورة عدم الإخافة أصلاً .

فالحاصل: لا بدّ من فرض مرتبة من الشوكة والقوّة ولو النسبية أي بالنسبة لبعض الأشخاص والأحيان لكي يصدق عنوان المحاربة والسعي في الأرض فساداً . نعم لا يشترط أن تكون الإخافة لكلّ أحد . وكذلك لا يقدح في صدق المحاربة والافساد في الأرض عدم تحقّق الإخافة اتّفاقاً لمن يمرّ في الطريق مثلاً لقوّته وشوكته ، فاللازم الإخافة الشأنية ، كما تقدّم استفادته من

كلام الإمام (قدّس سرّه الشريف) في التحرير .

وهل يشترط قصد الإخافة والافساد بالسلب والنهب أو لا يشترط ذلك ، بل يكفي تحقّق الإخافة خارجاً؟ ظاهر الشهيد في الروضة عدم اعتباره حيث قال: «الفصل السادس: في المحاربة: وهي تجريد السلاح براً أو بحراً ليلاً أو نهاراً لإخافة الناس في مصر وغيره من ذكر أو أُنثى قوي أو ضعيف ، من أهل الريبة أم لا ، قصد الإخافة أم لا ، على أصح الأقوال؛ لعموم الآية المتناول لجميع من ذكر»[١٧٩] . إلّا أنّ ظاهر كلمات الأكثر اعتبار كون شهر السلاح للإخافة والإفساد ، وظاهره أن يقصد ذلك ويريده ، فلو شهر السلاح للتمرين أو إظهار القوّة مثلاً من دون قصد قتل أو سلب أحد أصلاً ولكنّه أوجب إخافة بعض اتّفاقاً لم يكن محارباً ، بل قد يقال باستفادة القصد من القيد الثاني في الآية ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً...﴾ فلا إطلاق فيها لمن لم يقصد الإفساد والإخافة كما أنّ الروايات لا إطلاق لها لذلك؛ لأنّ الوارد فيها شهر السلاح للضرب أو القتل أو الافساد أو إخافة السبيل أو كونه من أهل الريبة ، فيكون مقتضى الأصل عدم ثبوت العقوبة المذكورة فيه .

ويمكن التفصيل بين ما إذا كان حصول الإخافة وسلب الأمن اتفاقياً غير مقصود أصلاً كما في المثال ، وبين ما إذا كان لازماً لشهره للسلاح معلوم الحصول والتحقّق بفعله خارجاً وإن لم يكن مقصوداً أصلياً له فإنّه في مثل ذلك يصدق المحاربة والسعي في الأرض فساداً ، وهذا ما سنبحثه لاحقاً إن شاء الله .

التطبيق الثالث: إذا شهر السلاح وأخاف الناس ، أي قصد الإخافة ، ولكنّه لم يكن يقصد سلب مال أو نفس ، بل كان ذلك لأجل تمكينه للوصول إلى غاية أُخرى سياسية أو شخصيّة كتحصيل مال مثلاً كما في خطف الطائرات أو القطارات أو غير ذلك اليوم ، فهل يعتبر هذا من المحاربة والافساد في الأرض فتثبت له العقوبة المقرّرة للمحارب أم لا؟

الظاهر أنّ هذا مصداق للمحاربة والسعي في الأرض فساداً لتحقّق الإخافة وقصدها وسلب الأمن بالسلاح والمقاهرة . ولا يشترط في صدق المحاربة أن يكون الغرض الأقصى منها أخذ مال ممّن يحاربه في نفسه ، بل حتى إذا كان ذلك قنطرة ومقدّمة لهدف آخر هو الغرض النهائي للمحارب صدق عليه أنّه محارب وعلى عمله أنّه محاربة وسعي في الأرض فساداً ، فتشمله الآية ، بل والروايات ؛ لصدق شهر السلاح بقصد الضرب والقتل أو الإخافة ، وإن لم يكن ذاك مقصوداً بالذات ، بل لأجل مقصد آخر إلّا أنّه متوقّف على الإخافة والتجاوز على أمن الآخرين واستقرارهم ، فهو محاربة لهم وإفساد لحياتهم في الأرض بلا إشكال .

وقد يقال: بأنّ هذا مبنيّ على أن يكون المقصود من المحاربة إخافة الناس وسلب الأمن ، وأمّا إذا كان المراد بها السلب والنهب مجاهرة وبالقوّة فلا بدّ من وجود قصد السلب وأخذ المال في صدقها وإن اتّفق عدم تحقّقه خارجاً لسبب من الأسباب ، فمع عدم قصد أخذ المال لا يجري حكم المحاربة وإن تحقّق الإخافة وسلب الأمن .

وهذا الاحتمال ـ مضافاً إلى أنّه لا دافع له بعد أن كان عنوان محاربة الله ورسوله اصطلاحاً خاصّاً لا يراد به معناه الحقيقي الأوّلي ـ قد يقال باستفادته من الروايات البيانية حيث إنّ الوارد فيها تعابير من قبيل قطع الطريق أو من شهر السلاح وضرب وأخذ المال ونحو ذلك ممّا يكون ظاهراً أو منصرفاً إلى من يقصد السلب وأخذ المال بالقهر والغلبة والقوّة ، فلا إطلاق في الروايات لغير هذه الحالة ممّن ليس له غرض السلب وأخذ المال أصلاً .

ودعوى التصدّي بالفحوى والأولوية العرفية إلى من يريد قتل النفس أو التجاوز على الأعراض ممّا يعلم أنّها أهمّ عند الشارع من المال ، ممنوعة ؛ لأنّ النفس والعرض وإن كانا أهمّ عند الشارع من المال قطعاً إلّا أنّ توفّر الدواعي على أخذ المال والسرقة أكثر من التجاوز على الأعراض أو النفوس ، ولعلّ هذه

النكتة دخيلة في العقوبة المذكورة . هذا مضافاً إلى أنّ هذه الفحوى غايتها التعدّي إلى موارد التجاوز والتعدّي بقصد سلب نفس أو عرض ، لا مطلق سلب الأمن وإخافة الناس ولو لغرض سياسي أو شخصي آخر .

والحاصل: يمكن أن يقال بأنّ مصطلح المحاربة يراد به نحواً من السرقة وقصد أخذ المال قهراً وبالقوّة وشهر السلاح لا مطلق سلب الأمن وإخافة الناس لأيّ غرض ومقصد . وقد ورد في فقه العامّة التعبير عن المحاربة وقطع الطريق بالسرقة الكبرى[١٨٠] .

والجـــواب:

هذا ، ولكن الصحيح أنّ عنوان المحاربة فضلاً عن عنوان الإفساد في الأرض ، في كلمات الفقهاء والأدلّة يراد به الأعمّ من هذا المعنى ، أي مطلق الإخافة للناس وسلب أمنهم؛ وتوضيح ذلك:

أمّا في كلمات الفقهاء ، فلما ورد التصريح به في تعريفاتهم للمحاربة ـ وقد تقدّم بعضها ـ بأنّها عبارة عن شهر السلاح لإخافة الناس أو للإفساد في الأرض ، وهو أعمّ من فرض كون قصده خصوص أخذ المال ، على أنّه صرّح بعضهم بأنّه يدخل في الآية المكابر على البضع ـ كما تقدّم عن الفاضل المقداد في تفسيره[١٨١] ـ ، وكذلك تقدّم عن كشف اللثام «وإنّما يتحقّق لو قصدوا أخذ البلاد أو الحصون أو أسر الناس واستعبادهم أو سبي النساء والذراري أو القتل أو أخذ المال قهراً مجاهرة»[١٨٢] إلى غير ذلك من تعبيرات فقهائنا الأعلام (قدّس الله أسرارهم) .

كما أنّ التعريف المذكور لدى فقهاء العامّة فيه التعميم ، فقد جاء في الموسوعة الفقهية في تعريف المحاربة «والحرابة في الاصطلاح هي البروز لأخذ مال أو لقتل أو لإرعاب على سبيل المجاهرة مكابرة اعتماداً على القوّة مع البعد عن الغوث»[١٨٣] .

وأمّا في الأدلّة فيمكن إثبات إرادة المعنى الأعمّ بالتمسّك بإطلاق الآية

وبعض الروايات المتقدّمة .

أمّا الآية فلما تقدّم عند التعرّض للاستدلال بها من أنّ المحاربة لله والرسول ليس من المجاز في الكلمة لكي يحمل على معنى آخر لا نعلم به بحيث لا بدّ من استفادته من الروايات ، بل من المجاز في الاسناد مع الحفاظ على المعنى الحقيقي للمحاربة أي محاربة ما لله والرسول عليه ولاية ، وهو الناس والمجتمع وبقرينة عطف جملة ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً...﴾ عليه يشخّص أنّ المراد هو الإفساد في الأرض بالإخلال بالأمن وسلبه وإخافة الناس ، لا مطلق محاربة المسلمين كمحاربة الكفّار والبغاة . وبناءً على قبول هذا الاستظهار لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الآية لمطلق المحاربة مع الناس وإخافتهم وسلب أمنهم ، سواءً كان بقصد أخذ المال والسرقة أم التجاوز على البضع أو النفس أو أي غرض شخصي آخر ، فإذا اتّخذ إخافة الناس وسلب الأمن أو قطع الطريق وسيلة وطريقاً إلى غرضه كان مشمولاً للعنوان المذكور في الآية المباركة .

وأمّا الروايات فجملة ممّا تقدّم من الروايات يمكن استفادة الإطلاق منها :

من قبيل معتبرة عليّ بن حسّان الوارد فيها «ومن حارب ولم يأخذ المال ولم يقتل كان عليه أن ينفى . . .»[١٨٤] ، فإنّه مطلق يشمل ما إذا لم يكن قصده أخذ المال ولا القتل من أوّل الأمر ، ومجرّد ذكر الشقوق الأُخرى قبل هذا الشقّ ـ أعني من حارب وأخذ المال وقتل أو قتل ولم يأخذ المال أو أخذ المال ولم يقتل ـ لا يقتضي تقييد هذا الشقّ بمن أراد أخذ المال أو القتل ولكنّه لم يتمكّن منهما ؛ فإنّ هذا بلا موجب ، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ تمام فقرات الرواية قد جعلت الموضوع والميزان للعقوبة عنوان (من حارب) حيث كرّرت ذلك في كلّ شقّ ، ممّا يعني أنّ الموضوع للحدّ المذكور إنّما هو المحاربة لأي سبب كان . ومثلها رواية الخثعمي[١٨٥] .

ومن قبيل معتبرة ضريس عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «من حمل السلاح بالليل فهو محارب إلّا أن يكون رجلاً ليس من أهل الريبة»[١٨٦] ، فإنّ هذا

التعبير أيضاً مطلق يشمل ما إذا كان قصده غير المال ، بل التعبير بالريبة بدلاً عن التعبير بالسرّاق مثلاً يشهد على إرادة مطلق الأشقياء لا خصوص سارق المال ، بل ظاهر «الحديدة» إلحاق مطلق من يخيف الناس ولو بحمل السلاح في الليل مع كونه من أهل الريبة بالمحارب ممّا يدلّ على أنّ الميزان بذلك لا بالسرقة .

ومنهـــا : رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال : «من أشار بحديدة في مصر قطعت يده ، ومن ضرب بها قتل»[١٨٧] . ومثلها رواية عليّ بن جعفر[١٨٨] ، والسكوني[١٨٩] ـ لو فرض إرادة المحارب منها ـ إلّا أنّها جميعاً من حيث السند كانت غير نقيّة .

وأوضح منها في الدلالة رواية أحمد بن الفضل الخاقاني التي ينقلها العيّاشي في تفسيره[١٩٠] حيث جعل المناط فيها إخافة السبيل .

فالظاهر ـ والله العالم ـ شمول المحاربة لمطلق إخافة الناس وإرعابهم وسلب أمنهم بالقوّة والمقاهرة ، سواء كان بقصد السلب وأخذ المال أو غيره .

التطبيق الرابـــع : لو كان قصده محاربة شخص معيّن لعداوة بينهما أو غير ذلك فشهر السلاح عليه بالخصوص ولكنّه سبب وقوع الخوف والرعب في الناس وسلب أمن البلد أو الطريق فهل يكون هذا مصداقاً للمحاربة حينئذٍ أم لا ؟

لا ينبغي الإشكال في عدم صدق المحاربة والافساد في الأرض فيما إذا قصد مقاتلة شخص معيّن وشهر السلاح عليه من دون أن يلزم منه إخافة الناس الآخرين ، وإلّا كان أكثر موارد قتل العمد من المحاربة ، وهذا واضح العدم ، والوجه فيه ـ مع أنّه قد يتوهّم صدق المحاربة بمجرّد شهر السلاح للمقاتلة ولو كان لشخص معيّن ـ : ما تقدّم من أنّ المراد بالمحاربة في الآية الشريفة[١٩١] والروايات[١٩٢] ليس مطلق المقاتلة والحرب ، بل ما يكون من أجل الإخلال بالأمن وإيجاد الفساد في الأرض ، وهذا إنّما يتحقّق إذا كان الحرب والاعتداء موجّهاً نحو النوع لا شخص معيّن لعداوة معه ، وهذه الخصوصية

نستفيدها من إضافة المحاربة في الآية الشريفة إلى الله والرسول ، أي ما يكون محاربة وإفساداً لجهة عامّة مربوطة بالله والرسول وهي إخافة الناس وسلب أمن البلد أو الطريق ، ومن تقييدها بالسعي في الأرض فساداً ، الظاهر في إفساد وضع الأرض وسلب أمنه ، وممّا ورد في الروايات من التعبير بشهر السلاح في مصر أو في غير مصر من الأمصار أو التعبير بإخافة الناس أو السبيل أو قطع الطريق أو حمل السلاح في الليل مع كونه من أهل الريبة ، فإنّ الملاحظ ألسنة الأدلّة المتقدّمة يطمئنّ بأنّ المقصود منها ما ذكرناه ، لا مطلق شهر السلاح لضرب أو قتل شخص معيّن لعداوة بينهما ، فلا وجه لما ذكره صاحب الجواهر ﷺ في المقام بقوله:

« بقي الكلام في شيء وهو اعتبار قصد الإخافة من حيث إنّها كذلك لإرادة الفساد في تحقّق المحاربة ، فلا يكفي حينئذٍ قصد إخافة شخص خاصّ لعداوة أو لغرض من الأغراض وإن لم يكن شرعياً ، أو لا يعتبر ذلك كما هو مقتضى إطلاق التفسير المزبور بل قد يشعر به خبر قرب الإسناد وخبر السكوني فيتحقّق حينئذٍ صدق المحاربة بما هو في مثل زماننا من محاربة جماعة خاصّة لجماعة أُخرى كذلك لأغراض خاصّة في ما بينهم فاسدة . لم أجد تنقيحاً لذلك في كلام الأصحاب والحدّ يدرأ بالشبهات ، ولكنّ التحقيق جريان الحكم على الجميع مع فرض صدق المحاربة التي يتحقّق بها السعي في الأرض فساداً »(١٩٣) .

والخبران اللذان استشعر منهما الإطلاق ـ مضافاً إلى عدم تماميّة سندهما؛ لوقوع عبدالله بن الحسن في سند قرب الإسناد والنوفلي في خبر السكوني ـ لا دلالة فيهما على ذلك .

أمّا خبر قرب الإسناد فقد نقله عن عبدالله بن الحسن ، عن جدّه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال: سألته عن رجل شهر إلى صاحبه بالرمح والسكّين فقال: « إن كان يلعب فلا بأس »(١٩٤) .

حيث يقال: إنّه بمفهومه يدلّ على ثبوت البأس إذا كان جادّاً قاصداً بذلك إخافته وبقرينة ذكر عنوان شهر الرمح والسكّين يفهم أنّ نظر الرواية إلى شهر السلاح الذي هو عنوان المحارب.

إلّا أنّ المراد بصاحبه في الرواية ليس الصديق والشخص المعيّن، بل مطلق من صحبه في تلك الواقعة والحدث، فيكون معناه من أشار بالسلاح إلى غيره وأخافه كفى ذلك في تحقّق المحاربة، وليست الرواية في مقام البيان من هذه الناحية ليتمسّك بالإطلاق فيها، وإنّما هي في مقام البيان من ناحية كفاية الإشارة بالحديد والسلاح في تحقّق المحاربة. نظير ما ورد في رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أشار بحديدة في مصر قطعت يده ومن ضرب بها قتل»[١٩٥]. وهي أيضاً ضعيفة بعمرو بن شمر.

وأمّا خبر السكوني فقد تقدّم ذكره في رجل أقبل بنار فأشعلها في دار قوم فاحترقت واحترق متاعهم قال عليه السلام: «إنّه يغرم قيمة الدار وما فيها ثمّ يقتل»[١٩٦].

وقد ذكرنا أنّ الرواية لو كانت ناظرة إلى عقوبة المحاربة فالظاهر منها تحقّق الإحراق في دار قوم لا في دار شخص معيّن، وهذا يناسب قصد الإخافة للقوم ومحاربتهم وإجلائهم عن أرضهم، وهذا مصداق للمحاربة جزماً؛ إذ لا يشترط أن تكون المحاربة لجميع الناس بل لمن يسكن في محلّة أو يعبر في طريق.

فالحاصل: إذا لم تكن المحاربة وشهر السلاح والإخافة فيها جنبة نوعية، بل كانت موجّهة لشخص معيّن أو جماعة معيّنة لعداوة أو ثأر بينهما من دون أن يكون ذلك بقصد الإخلال بالحياة المدنية وأمن منطقة معيّنة فليس هذا مصداقاً لمحاربة الله والرسول والسعي في الأرض فساداً.

وإنّما الكلام فيما إذا رافق ذلك تحقّق سلب الأمن وإيجاد الرعب والخوف في المنطقة بأن استوجب القتال من أجل العداوة تحقّق الإخافة وفقدان الأمن في تلك المنطقة، فهل يوجب ذلك شمول العقوبة المقرّرة للمحاربة لمن فعل ذلك

أم لا؟ ولعلّ نظر صاحب الجواهر ﷺ[١٩٧] أيضاً إلى مثل هذه الحالة .

والصحيح في هذه الحالة شمول الأدلّة؛ لصدق المحاربة لله والرسول والافساد في الأرض وإن لم يكن مقصوداً أصلياً للمحارب إلّا أنّه حيث يتحقّق ذلك بفعله خارجاً وهو ملتفت إلى ذلك فقد تحقّق الإفساد في الأرض وسلب الأمن ومحاربة الله ورسوله ، ولا دليل على اشتراط قصد أكثر من هذا المقدار بأن يكون ذلك مقصوده الأصلي .

وأوضح من ذلك ما إذا كانت محاربته لمن يعاديه متوقّفة على أن يحارب النوع ويخيفهم أو كان معاداته ومقاتلته معه بطريق وأُسلوب بطبعه يكون محاربة للناس جميعاً ، وإخافة لهم كما إذا اختفى عدوّه بين الناس أو أخفاه الناس فشهر السلاح عليهم جميعاً بقصد الحصول عليه أو ضربه أو قتله في ضمن مَن يقتل فإنّ المحاربة والافساد صادق في هذه الموارد جزماً .

فالحاصل : أنّه كلّما حصل بالبروز للمحاربة وإعمال القوّة ، إرعاب الناس وسلب أمنهم على حياتهم أو أعراضهم أو أموالهم فهو محاربة وإفساد في الأرض مشمول لإطلاق الآية والروايات ، سواء كان بنفسه غرض المحارب أو كان غرضه الأصلي في شيء آخر ، فيدخل في هذا العنوان جملة من الأعمال الإجرامية اليوم كخطف الطائرات أو السطو على البنوك أو الأسواق والمحلات العامّة بالقوّة والمقاهرة أو الهجوم على من يعاديه بأُسلوب يوجب ضرب أو قتل كلّ من حضر هناك ممّا يرعب تلك المنطقة ويخيفهم ، بل ما يكون من شأنه الإخافة وإن لم يخف الناس اتّفاقاً لقوّة ومنعة فيهم ، فإنّ هذا وأمثاله من مصاديق محاربة الله ورسوله والسعي في الأرض فساداً بالمعنى العامّ المتقدّم شرحه ، والله الهادي للصواب .

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه المسألة ، والحمد لله أوّلاً وآخراً ، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين ■

الملحق رقم ١

قد يناقش فيها بأنّ عليّ بن حسّان مشترك بين الواسطي الثقة والهاشمي الذي ضعّفه النجاشي بقوله: «ضعيف جدّاً ذكره بعض أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد، له كتاب تفسير الباطن تخليط كلّه»[١٩٨] وضعّفه الكشي نقلاً عن ابن فضّال حيث قال: «قال محمّد بن مسعود سألت عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضال عن عليّ بن حسّان، قال: عن أيّهما سألت؟ أمّا الواسطي فهو ثقة، وأمّا الذي عندنا -يشير إلى عليّ بن حسّان الهاشمي- فإنّه يروي عن عمّه عبدالرحمان بن كثير، فهو كذّاب واقفي أيضاً لم يدرك أبا الحسن موسى عليه السلام»[١٩٩] وكذلك ابن الغضائري ذكر في حقّهما: «عليّ بن حسّان بن كثير مولى أبي جعفر الباقر عليه السلام، أبوالحسن يروي عن عمّه عبدالرحمان غالٍ ضعيف، رأيت له كتاباً سمّاه تفسير الباطن لا يتعلّق من الإسلام بسبب، ولا يروي إلّا عن عمّه[٢٠٠]، ومن أصحابنا عليّ بن حسّان الواسطي ثقة ثقة»[٢٠١]. فمع التردّد بينهما يسقط السند عن الاعتبار.

إلّا أنّه يمكن توثيق الرواية وتعيين أنّها رواية الواسطي الثقة لا الهاشمي الضعيف، لا من جهة ما ذكره سيّدنا الأُستاذ في مباني تكملته، من أنّ راويها عليّ بن إبراهيم في تفسيره وقد التزم بأنّ لا يروي إلّا عن الثقة فبمقتضى شهادته والتزامه يحكم بأنّ عليّ بن حسّان في هذه الرواية هو الثقة دون غيره[٢٠٢].

فإنّ هذا الكلام حتى لو قبلنا كبراه -ولم نقبلها في محلّها- لا يمكن تطبيقها بهذا النحو؛ لأنّ شهادة عليّ بن إبراهيم والتزامه بأنه لا يروي إلّا عن الثقة ليس بمعنى أنّه لا يروي إلّا عن الثقة الواقعي أي المطابق للواقع، بل يعني أنّه لا يروي إلّا عمّن هو يعتقد بوثاقته، فلازم شهادته أنّه يعتقد بوثاقة عليّ بن حسّان الواقع في سند هذه الرواية، فلعلّه كان يعتقد بوثاقة الهاشمي الذي ثبت ضعفه عندنا بشهادة الحسن بن فضّال والنجاشي وابن الغضائري -بناءً على ثبوت نسبة الكتاب إليه- فليس نقله للرواية في تفسيره دليلاً إلّا على أنّه ينقلها

عن عليّ بن حسّان الذي يعتقد بوثاقته ، ومن يعتقد بوثاقته مردّد بين من ثبت ضعفه فلا حجّية لشهادته فيه ومن ثبت وثاقته ، فلا يمكن تعيين أنّ من ينقل عنه في تفسيره هو خصوص الواسطي ، وما لم يثبت ذلك لا يثبت موضوع دليل الحجّية .

وإنّما الصحيح في تصحيح سند الرواية استظهار أنّه الواسطي إمّا باعتبار أنّ الهاشمي ـ كما صرّح به ابن الغضائري ، وهو ظاهر ما نقله الكشي عن ابن فضّال ـ لا يروي إلّا عن عمّه ، ولم يذكر أنّ له رواية عن المعصوم مباشرة ، وهذه الرواية ينقلها علي بن حسّان عن الإمام الجواد عليه السلام مباشرة ، بل كلّ ما لم يكن عن عبدالرحمان بن كثير يمكن اعتباره الواسطي لا الهاشمي ، أو باعتبار انصراف عنوان عليّ بن حسّان إلى الواسطي الثقة ؛ لأنّه المعروف في الروايات والمعروف بالوثاقة عند الكلّ ، بخلاف الهاشمي الذي لم يعهد روايته عن غير عمّه ، والله العالم بحقائق الأُمور .

الملحق رقم ٢

وقد رواها الصدوق في الخصال[٢٠٣] ، وفي عيون الأخبار[٢٠٤] .

أمّا في الخصال فقد رواه بسند فيه عدّة مجاهيل عن الأعمش عن جعفر بن محمّد عليهما السلام في حديث شرائع الدين .

وأمّا في العيون فقد رواه عن الفضل بن شاذان بطرق ثلاثة :

١ً ـ محمّد بن عبدوس ، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوري ، عن الفضل بن شاذان .

٢ً ـ حمزة بن محمّد بن أحمد بن جعفر بن محمّد بن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب (العلوي) ، عن أبي نصر قنبر بن عليّ بن شاذان ، عن أبيه ، عن الفضل بن شاذان .

٣ً ـ الحاكم أبو محمّد جعفر بن نعيم بن شاذان ، عن عمّه أبو عبدالله محمّد ابن شاذان ، عن الفضل بن شاذان .

ومثل هذا الحديث المنقول بطرق ثلاثة قليلة الواسطة ، أعني بواسطتين بين الشيخ الصدوق والفضل بن شاذان ، مع كون الحديث طويلاً وكتاباً للإمام الرضا عليه السلام يكتب فيه محض الإسلام على سبيل الإيجاز والاختصار ـ كما في العيون ـ قد يوجب الاطمئنان بأنّ هذا الكتاب كان موجوداً عند الفضل بن شاذان ، وقد نقله عنه أولاده أو أقرباؤه كما في هذه الطرق بحيث يكون أصل صدور الحديث عن الفضل بن شاذان مطمئناً به لا يحتاج إلى الحجّية التعبّدية ، والفضل بن شاذان موثّق ، فيكون الخبر معتبراً . على أنّ الطريق الثالث قابل للتصحيح ؛ فإنّ جعفر بن نعيم بن شاذان من مشايخ الصدوق الذين ترحّم عليهم كثيراً ونقل عنه ، وعمّه أبو عبدالله محمّد بن شاذان قد ورد في التوقيع الشريف لمحمّد بن عثمان العمري الذي سأل الصاحب عليه السلام ـ روحي فداه ـ عمّا أشكلت عليه من المسائل ، فورد بخطّه الشريف : « وأمّا محمّد بن شاذان بن نعيم فإنّه رجل من شيعتنا أهل البيت » ، فالرواية معتبرة سنداً .

الهوامش

(١) المائدة : ٣٣ ـ ٣٤ .

(٢) الوسائل ١٨ : ٥٣٢ ، أبواب حدّ المحارب .

(٣) لسان العرب ٣ : ٩٩ ، ط ـ دار التراث العربي .

(٤) أقرب الموارد ١ : ١٧٥ . كنز العرفان ٢ : ٣٥١ .

(٥) لسان العرب ٣ : ١٠٠ .

(٦) الميزان في تفسير القرآن ٥ : ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .

(٧) كنز العرفان ٢ : ٣٥١ .

(٨) المائدة : ٣٤ .

(٩) الكلمات السديدة : ٣٧٦ .

(١٠) الوسائل ١٨ : ٥٣٥ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح٧ . تهذيب الأحكام ١٠ : ١٣٥ ، ح١٥٠ .

(١١) راجع : علل الشرائع ٢ : ٥٤١ ، ح١٨ . بحار الأنوار ٧٢ : ٢٠٣ ، ح١ . سنن أبي داود ٤ : ١٣١ (الحدود) .

(١٢) الكافي ٥ : ٣٢ ، ح١ . تهذيب الأحكام ٦ : ١٤٣ ، ح٥ . الوسائل ١١ : ٥٣ ، ب٢٣ ، جهاد العدو ، ح١ .

(١٣) الهداية : ٧٧ .

(١٤) المقنعة : ٨٠٤ .

(١٥) المبسوط ٨ : ٤٧ .

(١٦) الخلاف ٣ : ٢٠٩ ، ط ـ دار الكتب العلمية .

(١٧) المصدر السابق : ٢١٢ .

(١٨) التبيان ٣ : ٥٠٤ ، ط ـ بيروت .

(١٩) النهاية : ٧٢٠ .

(٢٠) فقه القرآن ٢ : ٣٨٧ ـ ٣٨٨ .

(٢١) كنز العرفان ٢ : ٣٥١ .

(٢٢) السرائر ٣ : ٥٠٥ .

(٢٣) المصدر السابق ٢ : ١٩ .

(٢٤) مجمع البيان ٣ : ٢٩١ .

(٢٥) الميزان ٥ : ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .

(٢٦) الكافي في الفقه : ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

(٢٧) المصدر السابق : ٢٤٨ .

(٢٨) المراسم : ٢٥١ .

(٢٩) المهذّب ٢ : ٥٥٣ .

(٣٠) غنية النزوع ضمن الجوامع الفقهية : ٥٢٢ .

(٣١) المصدر السابق .

(٣٢) إشارة السبق : ١٤٢ ـ ١٤٤ .

(٣٣) الوسيلة : ٢٠٥ ـ ٢٠٦ .

(٣٤) المصدر السابق : ٢٠٦ .

(٣٥) انظر : الكلمات السديدة : ٣٦٨ .

(٣٦) الجامع للشرائع : ٢٤١ ـ ٢٤٢ .

(٣٧) شرائع الإسلام ٤ : ١٨٠ .

(٣٨) المختصر النافع : ٤٣٩ ، ط ـ مؤسّسة البعثة .

(٣٩) تبصرة المتعلّمين : ١٩٠ .

(٤٠) تحرير الأحكام ٢ : ٢٣٣ ، ط ـ حجري .

(٤١) قواعد الأحكام ٢ : ٢٧١ ، ط ـ حجري .

(٤٢) ايضاح الفوائد ٤ : ٥٤٣ .

(٤٣) إرشاد الأذهان ٢ : ١٨٥ .

(٤٤) الدروس الشرعية ٢ : ٥٩ .

(٤٥) الروضة البهية ٩ : ٢٩٠ .

(٤٦) جواهر الكلام ٤١ : ٥٦٤ .

(٤٧) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٤٣ ، ط ـ جماعة المدرّسين .

(٤٨) مباني التكملة ١ : ٣١٨ .

(٤٩) تفسير الميزان ٥ : ٣٢٦ .

(٥٠) الحجرات : ٩ .

(٥١) تفسير الميزان ٥ : ٣٢٦ .

(٥٢) راجع الوسائل ١١ : ٥٣ ، ب٢٣ ، جهاد العدو ، ح١ .

(٥٣) راجع صفحة : ٧ .

(٥٤) لسان العرب ١٠ : ٢٦١ .

(٥٥) مفردات غريب القرآن : ٣٧٩ .

(٥٦) الأعراف : ٥٦ .

(٥٧) الأعراف : ٨٥ .

(٥٨) البقرة : ٢٠٥ .

(٥٩) البقرة : ٣٠ .

(٦٠) القصص : ٧٧ .

(٦١) ص : ٢٨ .

(٦٢) المائدة ٣٢ .

(٦٣) يوسف : ٧٣ .

(٦٤) النساء : ٥٩ .

(٦٥) المائدة : ٣ .

(٦٦) الأعلى : ١٤ ـ ١٥ .

(٦٧) المؤمنون : ١ ـ ٥ .

(٦٨) البقرة : ٢٧٩ .

(٦٩) الكلمات السديدة : ٤٠٩ ـ ٤١٠ .

(٧٠) المائدة : ٣٢ .

(٧١) الوسائل ١٨ : ٥٣٣ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح١ . الكافي ٧ : ٢٤٨ ، ح١٢ . التهذيب ١٠ : ١٣٢ ، ح١٤١ . الاستبصار ٤ : ٢٥٧ ، ح٤ .

(٧٢) المصدر السابق .

(٧٣) مباني تكملة المنهاج ١ : ٣١٨ .

(٧٤) المصدر السابق .

(٧٥) الوسائل ١٨ : ٥٣٦ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح١١ .

(٧٦) الوسائل ١٨ : ٥٣٤ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح٤ . الكافي ٧ : ٢٤٦ ، ح٨ . التهذيب ١ : ١٣٢ ، ح١٤٣ . الاستبصار ٤ : ٢٥٧ .

(٧٧) الوسائل ١٨ : ٥٣٤ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح٥ .

(٧٨) المصدر السابق : ٥٣٦ ، ح١٠ .

(٧٩) المصدر السابق : ٥٣٥ ، ح٨ .

(٨٠) المصدر السابق : ٥٣٥ ، ح٦ .

(٨١) المصدر السابق : ٥٣٧ ، ب٢ ، حدّ المحارب ، ح١ .

(٨٢) المصدر السابق : ٥٣٨ ، ح٣ .

(٨٣) انظر : رجال النجاشي : ٢٨٧ .

(٨٤) الوسائل ١٨ : ٥٣٧ ، ب٢ ، حدّ المحارب ، ح٢ .

(٨٥) المصدر السابق : ٥٣٨ ، ب٣ ، حدّ المحارب ، ح١ .

(٨٦) المصدر السابق : ٥٩٠ ، ب٦ ، من الدفاع ، ح١ .

(٨٧) المصدر السابق : ٥٨٩ ، ب٥ ، من الدفاع ، ح١ .

(٨٨) المصدر السابق : ٥٤٣ ، ب٧ ، حدّ المحارب ، ح١ .

(٨٩) المصدر السابق : ٥٨٧ ، ب١ ، من الدفاع ، ح١ .

(٩٠) المصدر السابق : ٥٤٣ ، ب٧ ، حدّ المحارب ، ح٣ .

(٩١) المصدر السابق : ٥٨٨ ، ب٣ ، من الدفاع ، ح١ .

(٩٢) المصدر السابق ١٩ : ٤٤ و ٤٣ ، ب٢٢ ، قصاص النفس ، ح٦ .

(٩٣) المصدر السابق : ح٧ .

(٩٤) المصدر السابق : ح٥ .

(٩٥) الوسائل ١١ : ٩١ ، ب٤٦ ، جهاد العدو ، ح١ .

(٩٦) المصدر السابق ١٨ : ٥٥٢ ، ب٥ ، حدّ المرتدّ ، ح٦ .

(٩٧) المصدر السابق : ٥٣٨ ، ب٣ ، حدّ المحارب ، ح١ .

(٩٨) راجع صفحة : ٤٩ .

(٩٩) النهاية : ٧٦١ .

(١٠٠) السرائر ٣ : ٣٧١ .

(١٠١) النهاية ونكتها ٣ : ٤١٨ .

(١٠٢) المختلف ٩ : ٣٩٤ ، الفصل الرابع (ضمان النفوس) ، المسألة ٥٠ .

(١٠٣) الوسائل ١٩ : ٨٠ ، ب٤٧ ، قصاص النفس ، ح٧ .

(١٠٤) المصدر السابق : ح٦ .

(١٠٥) من لا يحضره الفقيه ٤ : ١٢٤ ، ح٥٢٥٧ ، ط ـ جماعة المدرسين .

(١٠٦) الوسائل ١٩ : ٧٩ ، ب٤٧ ، قصاص النفس ، ح١ .

(١٠٧) المصدر السابق : ٦٩ ، ب٣٨ ، قصاص النفس ، ح٢ .

(١٠٨) المصدر السابق : ح١ .

(١٠٩) ايضاح الفوائد ٤ : ٥٩٣ .

(١١٠) المختلف ٩ : ٣٣٤ ، الفصل الثالث من القصاص ، المسألة ٣٢ . ط ـ مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية .

(١١١) جواهر الكلام ٤٢ : ١٥١ .

(١١٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٤ : ٢٧ .

(١١٣) من لا يحضره الفقه ٤ : ١٢٣ ـ ١٢٥ .

(١١٤) جواهر الكلام ٤٢ : ١٥٥ .

(١١٥) المصدر السابق : ٩٢ .

(١١٦) الوسائل ١٨ : ٥١١ ، ب١٩ ، حدّ السرقة ، ح٣ .

(١١٧) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٦٧ .

(١١٨) الوسائل ١٨ : ٥١٢ ، ب١٩ ، حدّ السرقة ، ح٨ .

(١١٩) المصدر السابق : ٥١٤ ، ح١٧ .

(١٢٠) المصدر السابق : ٥١٢ ، ح٨ .

(١٢١) الاستبصار ٤ : ٢٤٨ ، ذيل ح١٥ . تهذيب الأحكام ١٠ : ١١٨ ، ذيل حديث٨٨ .

(١٢٢) النهاية : ٧٢٢ .

(١٢٣) المقنعة : ٨٠٤ .

(١٢٤) المهذّب ٢ : ٥٥٤ .

(١٢٥) المراسم : ٢٦٠ .

(١٢٦) الوسيلة : ٤١٨ .

(١٢٧) شرائع الإسلام ٤ : ١٧٦ .

(١٢٨) قواعد الأحكام ٢ : ٢٦٩ .

(١٢٩) السرائر ٣ : ٥١٢ .

(١٣٠) النهاية ونكتها ٣ : ٣٣٧ .

(١٣١) مختلف الشيعة ٩ : ٢٤١ ، الفصل الثالث من حدّ السرقة ، المسألة ٩٢ .

(١٣٢) الوسائل ١٨ : ٥٧٦ ، ب١ ، بقيّة الحدود ، ح٢ .

(١٣٣) الخلاف ٣ : ١٦٣ ، المسألة ١٦ .

(١٣٤) الوسائل ١٨ : ٥٧٦ ، ب١ ، بقيّة الحدود ، ح١ .

(١٣٥) المصدر السابق ١٢ : ١٠٧ ، ب٢٥ ، ممّا يكتسب به ، ح٧ .

(١٣٦) المصدر السابق ١٨ : ٥٧٧ ، ب٣ ، بقيّة الحدود .

(١٣٧) الخلاف ٣ : ١٦٣ ، المسألة ١٦ .

(١٣٨) المصدر السابق : ١٦٢ ، المسألة ١٥ .

(١٣٩) الوسائل ١٨ : ٥١٤ ، ب٢٠ ، حدّ السرقة ، ح١ .

(١٤٠) المصدر السابق : ح٢ .

(١٤١) المصدر السابق : ح٣ .

(١٤٢) المصدر السابق : ٣٩٩ ، ب٢٨ ، حدّ الزنا ، ح١ .

(١٤٣) تهذيب الأحكام ١٠ : ٢٤ ، ذيل حديث ٢٤ .

(١٤٤) النهاية : ٧٢٢ .

(١٤٥) الكافي للحلبي : ٤١٢ .

(١٤٦) إصباح الشيعة : ٥٢٥ .

(١٤٧) السرائر ٣ : ٤٩٩ .

(١٤٨) شرائع الإسلام ٤ : ١٧٥ .

(١٤٩) المختصر النافع : ٤٣٦ .

(١٥٠) قواعد الأحكام ٢ : ٢٦٥ .

(١٥١) اللمعة الدمشقيّة : ٢٦٢ ، ط ـ دار التراث .

(١٥٢) الوسائل ١٨ : ٥١٤ ، ب٢٠ ، حدّ السرقة ، ح٣ .

(١٥٣) انظر : جواهر الكلام ٤١ : ٥٦٤ .

(١٥٤) انظر : تحرير الوسيلة ٢ : ٤٤٣ .

(١٥٥) إشارة السبق : ١٤٤ .

(١٥٦) إرشاد الأذهان ٢ : ١٨٦ .

(١٥٧) قواعد الأحكام ٢ : ٢٧٢ .

(١٥٨) الوسائل ١٨ : ٥٣٨ ، ب٣ ، حدّ المحارب ، ح١ .

(١٥٩) جواهر الكلام ٤١ : ٥٦٦ .

(١٦٠) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٤٨ .

(١٦١) الوسائل ١٨ : ٥٣٤ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح٥ .

(١٦٢) المصدر السابق : ٥٣٥ ، ح٨ .

(١٦٣) المصدر السابق : ٥٣٧ ، ب٢ ، حدّ المحارب ، ح٢ .

(١٦٤) المصدر السابق : ٥٣٨ ، ب٣ ، حدّ المحارب ، ح١ .

(١٦٥) المصدر السابق : ٥٣٦ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح١١ .

(١٦٦) المصدر السابق : ح١٠ .

(١٦٧) المصدر السابق : ٥٣٥ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح٦ .

(١٦٨) المصدر السابق : ٥٣٣ ، ح١ .

(١٦٩) المصدر السابق : ٥٣٤ ، ح٤ .

(١٧٠) المصدر السابق : ٥٣٧ ، ب٢ ، حدّ المحارب ، ح١ .

(١٧١) المصدر السابق : ٥٣٤ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح٤ .

(١٧٢) كشف اللثام ٢ : ٤٣٠ .

(١٧٣) نسبه إليه في جواهر الكلام ٤١ : ٥٦٦ .

(١٧٤) جواهر الكلام ٤١ : ٥٦٩ ـ ٥٧٠ .

(١٧٥) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٤٣ .

(١٧٦) الوسائل ١٨ : ٥٣٥ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح٨ .

(١٧٧) انظر الصفحة : ٤٦ .

(١٧٨) الوسائل ١٨ : ٥٣٤ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح٤ .

(١٧٩) الروضة البهية ٩ : ٢٩٠ .

(١٨٠) راجع الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٤ : ٢٩٣ .

(١٨١) كنز العرفان ٢ : ٣٥٢ .

(١٨٢) كشف اللثام ٢ : ٤٣١ .

(١٨٣) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٤ : ٢٩٣ .

(١٨٤) الوسائل ١٨ : ٥٣٦ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح١١ .

(١٨٥) المصدر السابق : ٥٣٤ ، ح٤ .

(١٨٦) المصدر السابق : ٥٣٧ ، ب٢ ، حدّ المحارب ، ح١ .

(١٨٧) المصدر السابق : ٥٣٨ ، ح٣ .

(١٨٨) المصدر السابق : ح٤ .

(١٨٩) المصدر السابق : ب٣ ، حدّ المحارب ، ح١ .

(١٩٠) المصدر السابق : ٥٣٥ ، ب١ ، حدّ المحارب ، ح٨ .

(١٩١) المائدة : ٣٣ .

(١٩٢) الوسائل ١٨ : ٥٣٢ ، ب١ ، حدّ المحارب .

(١٩٣) جواهر الكلام ٤١ : ٥٦٩ .

(١٩٤) الوسائل ١٨ : ٥٣٨ ، ب٢ ، حدّ المحارب ، ح٤ .

(١٩٥) المصدر السابق : ح٣ .

(١٩٦) المصدر السابق : ب٣ ، حدّ المحارب ، ح١ . الوسائل ١٩ : ٢١٠ ، ب٤١ ، موجبات الضمان ، ح١ .

(١٩٧) جواهر الكلام ٤١ : ٥٦٩ .

(١٩٨) رجال النجاشي : ٢٥١ ، ط ـ جماعة المدرّسين .

(١٩٩) رجال الكشي : ٣٨٣ ، ط ـ مؤسّسة الأعلمي .

(٢٠٠) رجال العلّامة : ٩٧ . جامع الرواة ١ : ٥٦٦ .

(٢٠١) مباني تكملة المنهاج ١ : ٣١٩ ـ ٣٢٠ .

(٢٠٢) المصدر السابق .

(٢٠٣) الخصال ٢ : ٦٠٦ ، أبواب المئة فما فوقه ، ح٩ .

(٢٠٤) عيون أخبار الرضا ٢ : ١٢٢ ، ب٣٥ ، ح١ .

العيوب التي يفسخ بها النكاح

❑ آية الله السيّد كاظم الحائري

البحث في القاعدة العامّة :

وقبل الحديث عن كلّ عيب من تلك العيوب ينبغي البحث عن القاعدة العامّة التي لا بدّ من المصير إليها في موارد الشكّ في كون العيب الفلاني موجباً لجواز الفسخ وعدمه .

لا شكّ أنّ مقتضى الأصل العملي لدى الشكّ في الانفساخ بالفسخ هو استصحاب بقاء العلقة الزوجية ؛ لأنّنا لم نؤمن في علم الأُصول بما قرّره السيّد الخوئي ﷺ من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وكذلك مقتضى الأصل اللفظي المستفاد من ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] هو اللزوم وعدم الانفساخ .

ولكن يقع الكلام في أنّه هل يوجد لدينا أصل لفظي يحكم على ذاك الأصل العملي ويتقدّم على إطلاق ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ويدلّ على حقّ الفسخ من دون حاجة إلى ورود نصّ خاصّ في ذلك العيب أو لا ؟

ما يمكن أن يفترض كأصل لفظي في المقام يثبت حقّ الفسخ هو أحد أمرين :

الأمر الأوّل : ما قد يستفاد من بعض الروايات الواردة في فسخ النكاح من كون التدليس موجباً لحقّ الفسخ ، فيضمّ ذلك إلى دعوى أنّ كتمان أيّ عيب

من العيوب في أحد الزوجين عن الزوج الآخر يعتبر تدليساً ، وبذلك يثبت حقّ خيار الفسخ .

أمّا ما دلّ على كون التدليس في باب النكاح موجباً لحقّ الفسخ ، فمن قبيل :

١ ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل ولّته امرأة أمرها أو ذات قرابة أو جار لها لا يعلم دخيلة أمرها فوجدها قد دلّست عيباً هو بها ، قال : « يؤخذ المهر منها ولا يكون على الذي زوّجها شيء »[٢] بناءً على أنّ المفهوم عرفاً من قوله : « يؤخذ المهر منها » هو استرجاع المهر بالفسخ .

٢ ـ وصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « في كتاب عليّ عليه السلام من زوّج امرأة فيها عيب دلّسه ولم يبيّن ذلك لزوجها فإنّه يكون لها الصداق بما استحلّ من فرجها ويكون الذي ساق الرجل إليها على الذي زوّجها ولم يبيّن »[٣] . وسند الحديث بالشكل الوارد في الوسائل طبعة آل البيت ما يلي : محمّد بن الحسن ، بإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن فضالة ، عن القاسم ابن يزيد ، عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام . . . وورد تحت الخط على كلمة يزيد : (في المصدر بريد) يعني أنّ الموجود في كتاب التهذيب بريد .

أقول : إنّ الصحيح هو بريد لا يزيد فإنّ فضالة راوي كتاب قاسم بن بريد ، ولا يوجد في كتب الرجال قاسم بن يزيد ، فسند الحديث صحيح .

ويمكن الاعتراض على الاستدلال بهذه الصحيحة : بأنّه عليه السلام كان بصدد أنّ المهر لدى الفسخ يكون على الذي زوّجها ، فالفسخ قد أُخذ مفروغاً عنه وليس بصدد بيانه كي يتمّ فيه الإطلاق .

وقد يقال : إنّ هذا الاعتراض يسري على التمسّك بالصحيحة الأُولى أيضاً ؛ إذ كان جواب الإمام عليه السلام : « يؤخذ المهر منها لا من وليّها » وهذا يعني أنّه عليه السلام كان بصدد بيان أنّ المهر لدى الفسخ يؤخذ منها لا من وليّها ، فالفسخ قد أُخذ

مفروغاً عنه وليس بصدد بيانه كي يتمّ فيه الإطلاق .

وقد يقال في الجواب: إنّ السؤال كان مطلقاً ، فيحمل الجواب بقرينة أصالة التطابق مع السؤال على مطلق عيب مدلّس ، فإنّ النكتة التي شرحناها في الصحيحة الثانية ـ وهي كون الفسخ أُخذ مفروغاً عنه ـ لم تكن تقتضي التقييد وإنّما كانت رافعة لمقتضى الإطلاق ، ولا ينافي ذلك افتراض نكتة أُخرى للإطلاق في الصحيحة الأُولى وهي إطلاق السؤال مع أصالة التطابق بين السؤال والجواب .

إلّا أنّ هذا الجواب إنّما يتمّ لو فرض رجوع الضمير المستتر في قوله في السؤال: «فوجدها» إلى الزوج ، ولكنّ الظاهر أنّ الضمير راجع إلى الرجل الوسيط ، وهذا يعني أنّ السؤال أيضاً منصبّ على أنّ هذا الوسيط هل يضمن المهر أم لا؟ وذلك بعد فرض الفسخ ، فلا يتمّ الإطلاق حتى في السؤال .

٣ ـ وصحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال في رجل تزوّج امرأة من وليّها فوجد بها عيباً بعد ما دخل بها ، قال ، فقال: «إذا دلّست العفلاء والبرصاء والمجنونة والمفضاة ومن كان بها زمانة ظاهرة فإنّها تردّ على أهلها من غير طلاق ، ويأخذ الزوج المهر من وليّها الذي كان دلّسها ، فإن لم يكن وليّها علم بشيء من ذلك فلا شيء عليه وتردّ على أهلها . . .»[٤] .

وعيب الدلالة في هذا الحديث: هو أنّه رغم كون السؤال عن مطلق العيب جاء الجواب عن عيوب مخصوصة ، وحملها على المثالية لكي يفي الجواب بإطلاق السؤال ليس واضحاً ، على أنّ تقييد الزمانة بالظاهرة ظاهر في أنّه ليس كلّ زمانة توجب الفسخ ولو كانت مخفيّة[٥] .

٤ ـ ورواية رفاعة بن موسى ـ وفي سندها سهل ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام ـ إلى أن قال: ـ وسألته عن البرصاء ، فقال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة زوّجها وليّها وهي برصاء ، أنّ لها المهر بما استحلّ من فرجها وأنّ المهر على الذي زوّجها ، وإنّما صار عليه المهر لأنّه دلّسها ،

ولو أنّ رجلاً تزوّج امرأة ، وزوّجه إيّاها رجل لا يعرف دخيلة أمرها ، لم يكن عليه شيء ، وكان المهر يأخذه منها »[٦] .

ووجه الاستدلال بهذا الحديث رغم وروده في خصوص البرصاء أحد أمرين :

إمّا التمسّك بعموم التعليل في قوله : « وإنّما صار عليه المهر لأنّه دلّسها » .

ويرد عليه : أنّ هذا تعليل لصيرورة المهر على الوليّ بعد الفراغ عن الفسخ ، وليس تعليلاً لأصل الفسخ كي يدلّ على الفسخ في كلّ موارد التدليس ، وبما أنّ الفسخ فرض مفروغاً عنه وليس في مقام بيانه ، فلا يثبت له إطلاق .

وإمّا التمسّك بإطلاق الذيل وهو قوله : « ولو أنّ رجلاً تزوّج امرأة وزوّجه إيّاها رجل لا يعرف دخيلة أمرها ، لم يكن عليه شيء ، وكان المهر يأخذه منها » بدعوى أنّ هذا الذيل راجع إلى مطلق دخيلة الأمر .

إلّا أنّ هذا أيضاً ليس واضحاً ، لأنّ هذا الذيل أيضاً ليس بصدد بيان الفسخ ، بل بصدد بيان أنّ المهر يؤخذ منها بعد الفراغ عن أصل الفسخ ، فلا إطلاق له بلحاظ حقّ الفسخ لكلّ العيوب .

٥ ـ وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ، في رجل يتزوّج المرأة فيقول لها : أنا من بني فلان ، فلا يكون كذلك ؟ فقال : « تفسخ النكاح » ، أو قال : « تردّ »[٧] .

ووجه الاستدلال بهذه الرواية : أنّ قوله : أنا من بني فلان نوع تدليس أخفّ من التدليس في أيّ عيب يفترض ، فلو أوجب ذلك الخيار ، فالعرف يتعدّى إلى أي عيب من العيوب .

٦ ـ ورواية حمّاد بن عيسى غير التامّة سنداً ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام ، قال : « خطب رجل إلى قوم فقالوا له : ما تجارتك ؟ قال : أبيع الدواب ، فزوّجوه

فإذا هو يبيع السنانير ، فمضوا إلى عليّ عليه السلام فأجاز نكاحه ، وقال: «السنانير دوابّ»[٨] .

فهذا يعني أنّه لو لم تكن السنانير دواباً لما أجاز عليّ عليه السلام نكاحه ، في حين أنّ هذا التدليس أخفّ من التدليس في أي عيب من العيوب ، فبالأولوية العرفية يتعدّى إلى جميع العيوب .

ومجرّد قوله: أنا من بني فلان كما في رواية الحلبي ، أو: أبيع الدوابّ كما في هذه الرواية ، لا يدلّ على وقوع ذلك بعنوان الشرط في ضمن العقد حتى يحمل الفسخ فيهما على الفسخ بخيار تخلّف الشرط ، فالظاهر أنّه محمول على خيار التدليس .

وهذه الروايات ، ما كان منها في فسخ الرجل للتدليس في طرف المرأة ، يمكن التعدّي من ذلك إلى العكس ، أي فسخ المرأة في عقد وقع التدليس فيه لصالح الرجل ، وذلك بالأولوية العرفية أو المساواة على الأقل؛ فإنّ الرجل الذي بإمكانه الطلاق في ذاته ، وبقطع النظر عن حالة استثنائية كالمرض أو التدليس ، إن كان له حقّ الفسخ بالنظر للحالة الاستثنائية ، فالمرأة التي لا سبيل لها إلى الطلاق في ذاته ، يكون لها هذا الحقّ بالطريق الأولى أو المساوي على الأقل .

أمّا ما كان من تلك الروايات في فسخ المرأة لدى تدليس الرجل ، فقد يصعب التعدّي منها إلى العكس؛لأنّ المرأة لم يكن بيدها الطلاق في حدّ ذاته بقطع النظر عن الطوارىء ، وإن كان يحتمل التعدّي العرفي هنا أيضاً بدعوى أنّ العرف يفهم من حقّ الفسخ للمرأة ، كون العقد في ذاته معيباً بسبب التدليس عيباً لم يؤدّ إلى البطلان ، ولكن أدّى إلى عدم اللزوم وجواز الفسخ ، وهذا غير الطلاق الذي لم يكن يعني كون العقد معيباً ، فإن كان العقد معيباً بتدليس الرجل ، موجباً لفسخ المرأة تعدّى العرف إلى تدليس المرأة ، ورآه موجباً لتعيّب العقد أيضاً ، ولم يحتمل الفرق بين الطرفين .

وعلى أيّ حال ، فقد ظهر بهذا العرض أنّ عمدة الدليل على خيار التدليس في النكاح من الروايات هي صحيحة الحلبي في من قال لها: أنا من بني فلان ولم يكن منهم ، بناءً على أنّ هذا تدليس وليس شرطاً ، فإنّه يتعدّى من التدليس بقوله: أنا من بني فلان إلى التدليس في العيب بطريق أولى ، وهذه الصحيحة كما ترى مخصوصة بتدليس الرجل ، وقد عرفت الاستشكال في التعدّي من ذلك إلى تدليس المرأة .

فلو أردنا إثبات خيار التدليس في فرض تدليس المرأة بغير قاعدة لا ضرر ، وبغير ما طرحناه كاحتمال من التعدّي من طرف تدليس الرجل إلى تدليس المرأة ـ بدعوى أنّ النكتة صيرورة العقد معيباً بالتدليس ، وهذا لا علاقة له بحقّ الطلاق ـ أمكن التمسّك بما مضى من صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال في رجل تزوّج امرأة من وليّها فوجد بها عيباً بعد ما دخل بها قال ، فقال: «إذا دلّست العفلاء والبرصاء والمجنونة والمفضاة ومَن كان بها زمانة ظاهرة فإنّها تردّ على أهلها من غير طلاق . . .» بناءً على أنّ المقصود بالزمانة مطلق المرض المزمن ، وبناءً على أنّ المقصود بالظاهرة ليس ما بنينا عليه في ما سبق من إرادة معنى البارزة في مقابل الخفيّة ، بل المقصود بها القوية والمهمّة في مقابل المختصرة وغير المهمّة والتي لا يعتبر مجرّد عدم إبرازها تدليساً ، والظهور قد يستعمل في مورد الغلبة كما في قوله تعالى: ﴿إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ﴾[9] ، ولو بنكتة أنّ الغلبة نوع بروزٍ ، فكأنّ الرواية تقول: إنّ الزمانة إن كانت غالبة وقاهرة لها ودلّست ، كان للرجل خيار الفسخ ، أمّا إن كانت مختصرة أو مرضاً اعتيادياً يقبل العلاج في وقت يسير فلا يعتبر عدم إبرازه أو السكوت عنه تدليساً ، ولا خيار له في ذلك .

وعمدة الإشكال الوارد على التمسّك بهذه الروايات لإثبات أصالة حقّ الفسخ في كلّ عيبٍ ، أنّ هذه الروايات إنّما وردت في التدليس ، ودعوى كون مجرّد الكتمان أو عدم إبراز العيب وعدم الإخبار به تدليساً أوّل الكلام ، فإنّ كتمان العيب يمكن تقسيمه إلى عدّة مستويات:

الأوّل: الإخبار الكاذب بعدمه ، وهذا تدليس بلا إشكال .

والثاني: كتمان العيب الظاهر ، كلبس نظّارة أو عين مستعارة لإخفاء العمى ، أو لبس «باروكة» لإخفاء عيب الرأس ، ونحو ذلك ، وهذا أيضاً لا إشكال في كونه تدليساً .

والثالث: عدم إبراز العيب الخفيّ كما لو لم يخبر أو لم تخبر بما لديه أو لديها من مرض البواسير مثلاً . والظاهر صدق التدليس في ذلك في كلّ عيب كان في نظر العقلاء منفيّاً بأصالة السلامة .

والرابع: السكوت عن عيب ظاهر من دون إخفائه ، وإنّما خفي على الطرف المقابل لتقصيره في الفحص ، ومن الواضح أنّه لا يصدق هنا التدليس .

والخامس: العيب الخفيّ عن كلا الطرفين كما لو سكت أو سكتت عن العقم أو عن مرض نفسي مثلاً ولم يكن صاحب العيب الساكت مطّلعاً عليه ، ثمّ ظهر ذلك بعد تمامية العقد ، ومن الواضح عدم صدق التدليس هنا .

وعلى أيّ حال فالروايات التي مضت ، أكثرها لم تكن مشتملة على الإطلاق بلحاظ كلّ ما صدق عليه التدليس ، كما أنّه لم تكن كلّها مطلقة بلحاظ كلّ مراتب التدليس ، فإن دلّ بعضها على حقّ الفسخ في مرتبة من التدليس كالإخبار الكاذب ، لم يمكن التعدّي منها إلى مراتب أخفّ كمجرّد السكوت .

ولو أردنا التعدّي إلى كلّ مراتب التدليس ، وفي كلّ تدليس ، فله طريقان:

الطريق الأوّل: تفسير كلمة «الظاهرة» في صحيحة أبي عبيدة بمعنى القويّة والمهمّة ، لا بمعنى البارزة ، ويقال: إنّ هذا القيد إنّما ذكر لأنّ مجرّد السكوت عن مرض يغفر ولا يهتمّ به ليس تدليساً ، وقد أُخذ في موضوع الحكم في هذه الصحيحة عنوان التدليس ، وهو يشمل بالإطلاق كلّ مراتب التدليس الماضية .

الطريق الثاني: الجمع بين قسمين من الروايات:

أحدهما: ما يكون مطلقاً بلحاظ كلّ العيوب وإن لم يكن مطلقاً بلحاظ مراتب التدليس ، وذلك كصحيحة الحلبي في رجل يتزوّج المرأة فيقول لها: أنا من بني فلان فلا يكون كذلك . . . فإنّه يتعدّى من قوله أنا من بني فلان إلى نفي كلّ عيب من العيوب كاذباً لأنّ كل عيب من العيوب يعتبر أشدّ من عدم كونه من بني فلان ، ولكن لا يشمل المراتب الخفيفة من التدليس كمجرّد السكوت عن عيب بارز .

والثاني: ما يكون مطلقاً بلحاظ كلّ مراتب التدليس وليس مطلقاً بلحاظ كلّ العيوب ، كصحيحة أبي عبيدة بناءً على تفسير زمانة ظاهرة بتفسير آخر لا يشمل كلّ الأمراض المزمنة المهمّة .

فلو عرفنا أنّ كلّ عيب من العيوب يكون التدليس فيه موجباً للخيار بحكم القسم الأوّل ، وعرفنا أنّ حكم التدليس في بعض العيوب يشمل كلّ مراتب التدليس ولم نحتمل الفرق بين أنواع العيوب التي يكون التدليس فيها موجباً للخيار في الدرجة المشترطة من التدليس لثبوت الخيار ، ثبت الحكم في كلّ تدليس بجميع درجاته .

وعلى أيّ حال فلو تمّ كلّ هذا فالنسبة بين فرض التدليس وفرض العيب عموم من وجه ، وكلامنا في حقّ الفسخ بلحاظ العيب إنّما هو في كون العيب بما هو عيب موجباً للفسخ حتى ولو لم يكن تدليس في المقام ، فلا يمكن التمسّك في ذلك بروايات خيار التدليس في النكاح ، ولو تمّ دليل على أنّه ليس كلّ عيب من العيوب موجباً لحقّ الفسخ ، وأنّ العيب الفاسخ محصور في عدد معيّن من العيوب ، لا يوجد أيّ تعارض بين ذلك وبين دليل الفسخ بمطلق التدليس ، فإنّ معنى الروايات الحاصرة أنّ العيب بما هو عيب لا يوجب الفسخ إلّا في عدد محصور من العيوب ، ولا ينافي ذلك ثبوت الفسخ في جميع العيوب وغير العيوب لو تحقّق التدليس بنفي العيب أو بإبراز كونه من بني فلان مثلاً والذي ليس عدمه عيباً أصلاً .

ومن هنا اتّضح الإشكال في ما ورد في بعض الكلمات من الاستدلال على حقّ الفسخ في بعض العيوب المنصوصة ـ زائداً على النصّ ـ بحصول التدليس .

الأمر الثاني: التمسّك بقاعدة نفي الضرر إمّا باعتبار أنّ الصبر على العيب في أحد الزوجين ضرر على الزوج الآخر ، أو باعتبار أنّ حقّ الفسخ حقّ عقلائي له فيكون نفيه ضرراً عقلائياً بشأنه .

ولعلّ التمسّك بهذا الوجه في طرف الزوجة أقوى منه في طرف الزوج ، لما قد يقال في طرف الزوج من أنّ ثبوت الطلاق بيده رافع للضرر ، وإن كان قد يقال في مقابل ذلك: إنّ الطلاق يعني الإقرار بأصل النكاح والموجب لثبوت نصف المهر قبل الدخول على الزوج وهذا ضرر .

وعلى أي حال فالذي يرد على التمسّك بهذا الوجه هو الروايات الحاصرة لحقّ الفسخ بالعيب بعيوب مخصوصة فإنّها أخصّ من قاعدة نفي الضرر وتتقدّم عليها .

ومن هنا قد تنقلب القاعدة ويصبح الأصل في النكاح في غير العيوب المذكورة في أدلّة الفسخ هو اللزوم ، فمتى ما ثبت لدينا بنصّ آخر حقّ الفسخ في عيب ما غير العيوب الواردة في روايات الحصر ، جعلنا ذلك مقيّداً لإطلاقات الحصر ، ومتى ما شككنا في ذلك ولم يتمّ الدليل عليه تمسّكنا بإطلاق الروايات الحاصرة ونفينا بذلك حقّ الفسخ . والإطلاقات الحاصرة ما يلي:

١ ـ صحيحة الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، أنّه قال في الرجل يتزوّج إلى قوم فإذا امرأته عوراء ولم يبيّنوا له ، قال: «لا تردّ» ، وقال: «إنّما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل» . قلت: أرأيت إن كان قد دخل بها كيف يصنع بمهرها؟ قال: «المهر لها بما استحلّ من فرجها ويغرم وليّها الذي أنكحها مثل ما ساق إليها»[١٠] .

روى هذا الحديث في الفقيه بسنده عن حماد عن الحلبي بالنصّ الذي ذكرناه[١١] . ورواه في الكافي بسند له عن حمّاد ، عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام بالشكل التالي : قال : سألته عن رجل تزوّج إلى قوم فإذا امرأته عوراء ولم يبيّنوا له ، قال : «يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل»[١٢] . ورواه الشيخ في التهذيب بسنده عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام تارة[١٣] بالشكل الذي مضى عن الفقيه بفرق حذف كلمة : «وقال» بين جملة «ولا تردّ» وجملة : «إنّما يردّ النكاح» وكذلك في الاستبصار[١٤] . وأُخرى بسند له عن حماد ، عن الحلبي مقتصراً فيه على جملة : «إنّما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل»[١٥] . وكذلك في الاستبصار[١٦] .

وهذا النصّ الأخير وقع في طريقه عليّ بن إسماعيل ، فإنّ الشيخ رحمه الله رواه بسنده إلى الحسين بن سعيد ، عن عليّ بن إسماعيل ، عن ابن أبي عمير ، عن حمّاد ، عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، فإن وافقنا على ما يقوله السيّد الخوئي رحمه الله[١٧] من انصراف عليّ بن إسماعيل في هذه الطبقة إلى عليّ بن إسماعيل بن عيسى ، وأثبتنا وثاقته بوروده في أسانيد كامل الزيارات بناءً على مبنىً كان للسيّد الخوئي رحمه الله من توثيق كلّ من ورد في أسانيد كامل الزيارات ـ ولكنّه عدل عن ذلك أخيراً ـ تمّ سند الحديث . ولكن الأمر الثاني على الأقل غير صحيح ، فهذا السند غير تام .

نعم ، يبقى أنّ علي بن إسماعيل قد ورد في بعض الروايات نقل ابن أبي عمير عنه ، ولكن الجزم بكونه هو نفس عليّ بن إسماعيل في حديثنا الذي رواه عن ابن أبي عمير مشكل ، فلعلّهما شخصان في طبقتين .

٢ ـ رواية رفاعة بن موسى (وفي السند سهل بن زياد) ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «تردّ المرأة من العفل والبرص والجذام والجنون وأمّا ما سوى ذلك فلا»[١٨] .

٣ ـ رواية زيد الشحّام (وفي السند مفضّل بن صالح) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تردّ البرصاء والمجنونة والمجذومة» قلت: العوراء؟ قال: «لا»[١٩].

والعور في هذه الرواية إن كان بمعنى عور العين دلّت الرواية إجمالاً على أنّ ليس في كلّ عيب خيار لأنّ عور العين عيب بلا إشكال ومع ذلك نفت الرواية الخيار بلحاظه، وإن كان بمعنى مطلق العوار أي العيب دلّت الرواية على حصر الخيار في العيوب المنصوصة. والظاهر هو المعنى الأوّل.

٤ ـ رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «وتردّ المرأة من العفل والبرص والجذام والجنون، فأمّا ما سوى ذلك فلا»[٢٠].

وسند الحديث ما يلي: الشيخ بإسناده إلى الحسين بن سعيد، عن القاسم، عن أبان، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال... والمقصود بالقاسم القاسم بن محمّد الجوهري بقرينة رواية حسين بن سعيد عنه، وقد بنينا على وثاقة القاسم بن محمّد الجوهري على أساس نقل بعض الثلاثة عنه، فسند الحديث تامّ.

ووردت رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله بسند آخر تامّ أيضاً مع حذف قوله: «فأمّا ما سوى ذلك فلا» وذلك ما رواه الكليني، عن أبي عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المرأة تردّ من أربعة أشياء: من البرص، والجذام، والجنون، والقرن وهو العفل، ما لم يقع عليها فإذا وقع عليها فلا»[٢١]. وهذا النقل دلالته على الحصر أضعف من النقل الأوّل؛ لأنّها تكون بمفهوم العدد، في حين أنّ النقل الأوّل صريح في الحصر حيث قال: «فأمّا ما سوى ذلك فلا».

والذي يجلب الانتباه في هذه الروايات أنّها جميعاً واضحة الورود في عيوب المرأة، فدلّت على حصر ما يوجب الفسخ في عدد من العيوب في المرأة ولا تشمل عيوب الرجال ما عدا ما قد يفترض من الإطلاق في الرواية الأولى

التي مضى أنّها منقولة بمتون مختلفة ، أخصرها ما رواه الشيخ في أحد نقليه ، وهو قول الصادق عليه السلام : « إنّما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل » فقد يقال : إنّ هذا بإطلاقه يشمل الرجل والمرأة ويدلّ على حصر حقّ الفسخ في هذه العيوب الأربعة في الطرفين ، فكلّ ما ثبتت فاسخيّته بنصّ خاصّ من غير هذه العيوب الأربعة نقول بحقّ الفسخ فيه ، وفي ما عداه ننفي فاسخيته بهذا الإطلاق .

وقد يدّعى الإطلاق في هذه العبارة حتى ضمن نقلها في سياق صدر وذيل مخصوصين بالمرأة كما في نقل الصدوق رحمه الله عن الصادق عليه السلام : أنّه قال في الرجل يتزوّج إلى قوم فإذا امرأته عوراء ولم يبيّنوا له قال : « لا تردّ » وقال : « إنّما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل » قلت : أرأيت إن كان قد دخل بها كيف يصنع بمهرها ؟ قال : « المهر لها بما استحلّ من فرجها ويغرم وليّها الذي أنكحها مثل ما ساق إليها » ؛ وذلك بدعوى أنّ قوله : « إنّما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل » جملة مستقلّة عن الصدر والذيل ، ولعلّها صادرة في مجلس آخر مستقلّ فهي مطلقة ، خاصّة أنّه صدّرت هذه الجملة في نقل الصدوق رحمه الله بكلمة (وقال) وإن كان في النقل الثاني للشيخ رحمه الله غير مصدّرة بهذه الكلمة ، فكلمة (وقال) كأنّها توحي إلى انفصال هذه الجملة عن صدرها .

ولكن الإنصاف إنّ هذا الصدر والذيل صالحان للقرينية على اختصاص تلك الجملة أيضاً بعيوب المرأة ، فلا أقلّ من الإجمال ، وكذلك اختصاص السؤال بعيوب المرأة في نقل الكافي ، بل قد يحتمل قراءة كلمة « يردّ » في نقل الكافي وكذلك في النقل المشتمل على ذلك الصدر كنقل الصدوق بالصيغة المبنيّة للمعلوم ، أي يردّ الرجل النكاح ، فإن وثقنا بأنّ كل هذه النقول رواية واحدة بقرينة وحدة المضمون في تلك الجملة ، ووحدة الإمام ، ووحدة الراوي وهو الحلبي ، ووحدة الراوي عن الراوي وهو حمّاد ، سرى الإجمال إلى النقل الأوّل للشيخ ، العاري عن ذاك الصدر والذيل ، لأنّنا نستكشف أنّ انفصاله عن

الصدر والذيل إنّما هو على اثر تقطيع النصّ ، وأنّ النصّ الكامل مشتمل على ذاك الصدر والذيل .

وإن لم نجزم بذلك قلنا: إنّ هنا شيئاً آخر في كل هذه النقول يصلح أيضاً للقرينية على اختصاص تلك الجملة بعيوب المرأة؛ وذلك عبارة عن أنّ تلك الجملة مشتملة على عيب لا يكون إلّا في المرأة وهو العفل ، وفي نفس الوقت عارية عن العيوب المختصّة بالرجال كالعنن والخصاء والجبّ . وعليه فهذه الرواية أيضاً إمّا مخصوصة بعيوب المرأة ، أو أنّ القدر المتيقّن منها عيوب المرأة ، ولا إطلاق لها لعيوب الرجل على أنّ نقل الشيخ ، العاري عن ذاك الصدر والذيل قد عرفت احتمال ضعفه بعليّ بن إسماعيل .

ومن هنا يأتي احتمال أنّ الحصر إنّما هو في عيوب المرأة ولا يمكن التعدّي إلى عيوب الرجل؛ لاحتمال أنّ الرجل باعتباره قادراً على الطلاق حتى بلا عيب لم يعط في الشريعة بيده حقّ الفسخ إلّا في عيوب مخصوصة ، أمّا المرأة فبما أنّها لا تملك الطلاق ، لعلّها أُعطيت حقّ الفسخ في كلّ عيب ، فإذا جاء احتمال ذلك نتيجة عدم شمول روايات الحصر لعيوب الرجل يصبح الدليل على ذلك عبارة عن قاعدة لا ضرر .

إلّا أنّه قد يقال: إنّ روايات الحصر هذه وإن اختصّت بعيوب النساء ولكن توجد رواية حصر في عيوب الرجال ، وهي رواية عبّاد الضبّي على ما في الكافي[٢٢] ، أو غياث الضبّي على ما في الفقيه[٢٣] والتهذيب[٢٤] ، والاستبصار[٢٥] ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في العنّين إذا عُلم أنّه عنّين لا يأتي النساء فرّق بينهما ، وإذا وقع عليها وقعة واحدة لم يفرّق بينهما ، والرجل لا يردّ من عيب»[٢٦] . بناءً على قراءة كلمة: «لا يردّ» مبنيّة للمفعول .

إلّا أنّ المظنون أو الموثوق به أنّ كلمة «لا يردّ» هنا مبنيّة للمعلوم ، ففي صدر الحديث حكم بردّ النكاح من طرف المرأة بلحاظ عنن الرجل ، وفي ذيل الحديث ينفي ردّ النكاح من طرف الرجل ، وهذا إمّا يقيّد بغير العيوب

الخاصّة ، أو يحمل على الاستحباب باعتبار أنّ الرجل بيده الطلاق فالأولى أن لا يفسخ ويلتجئ في التخلّص من زوجته المعيبة إلى الطلاق ، والحمل الثاني أولى لأنّ الحكم بنفي ردّ الرجل امرأته من عيب عقيب الحكم مباشرة بردّ المرأة زوجها من العنن ، له ظهور قويّ في نفي ردّ الرجل امرأته حتى من العيب الذي هو في النساء يناظر عيب العنن في الرجال وهو القرن ، في حين أنّه لا شكّ في جواز الردّ في القرن ، فأفضل محمل لذلك هو الحمل على الاستحباب . وعلى أيّ حال فسند الحديث ساقط بعبّاد الضبّي أو بغياث الضبّي .

أخيراً بقي الكلام في رواية قد يستفاد منها جواز الفسخ للرجل في كل عيب من عيوب المرأة ممّا يخفى على الرجال ، وهي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال في رجل تزوّج امرأة برصاء أو عمياء أو عرجاء ، قال : « تردّ على وليّها ويردّ على زوجها مهرها الذي زوّجها عليه ، وإن كان بها ما لا يراه الرجال جازت شهادة النساء عليها »[٢٧] . فيمكن التمسّك بإطلاق ذيل الحديث بدعوى أنّ قوله : « ما لا يراه الرجال » مطلق يشمل أيّ عيب خفيّ على الرجال ، فإذن ليس خيار الفسخ مخصوصاً بعيوب معيّنة . ولو تعدّينا من عيوب المرأة إلى عيوب الرجل بافتراض إلغاء العرف للخصوصية ـ خاصّة أنّ المرأة ليس بيدها الطلاق بخلاف الرجل ـ كانت الرواية دليلاً على أنّ الأصل في كلا الطرفين في كلّ عيب خفيّ عن الجنس المخالف هو ثبوت حقّ الفسخ .

إلّا أنّه يمكن النقاش في إطلاق هذا الذيل بأنّه إنّما يكون بالمطابقة بصدد بيان أنّ العيب الذي لا يراه الرجال تكون شهادة النساء بشأنه حجّة ، وأمّا حقّ الفسخ فكأنّه فرض مفروغاً عنه ، ولذا وقع الاحتياج إلى شهادة النساء ، فلا إطلاق للحديث في أصل حقّ الفسخ فلعلّه مخصوص بفرض التدليس .

وتشبه هذه الصحيحة صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : « وإن كان بها ـ يعني المرأة ـ زمانة لا تراها الرجال أُجيزت شهادة

النساء عليها»[٢٨].

وفرق هذه الصحيحة عن الصحيحة الأُولى أنّه لو تمّ إطلاقها فهو في دائرة أضيق من إطلاق الصحيحة الأُولى، فإنّ الزمانة أخصّ من مطلق العيب، وقد فسّرت الزمانة تارة بمعنى المرض المزمن، وأُخرى بمعنى العاهة، وثالثة بمعنى نقص العضو. وعلى أي حال فالنقاش في إطلاق هذا الحديث كالنقاش في إطلاق الحديث السابق.

وقد تبيّن بكلّ هذا العرض أنّ أقوى ما يمكن أن يذكر كدليل على ثبوت حقّ الفسخ في كلّ عيب وعلى الإطلاق هو التمسّك بقاعدة لا ضرر في خصوص طرف المرأة، أي أنّ من حقّ المرأة فسخ عقد النكاح بكل عيب في الرجل، لأنّه اتّضح أنّ روايات الحصر التي تقيّد إطلاق قاعدة لا ضرر إنّما وردت في عيوب المرأة دون الرجل، والتعدّي إلى فسخ الرجل في عيوب المرأة غير ممكن، لأنّ احتمال الفرق وارد ولو بلحاظ أنّ الرجل له حقّ الطلاق على أي حال.

فإن أفتينا بذلك ـ أعني أنّ للمرأة فسخ النكاح بأيّ عيب من العيوب في الزوج ـ لم يبق موضوع في مسألة الفسخ بالعيوب للإشكال الذي يورد كثيراً في عدد من المسائل، من قِبل أعداء الإسلام على الإسلام من هضمه لحقّ المرأة.

وإن لم نفت بذلك وقلنا: إنّ الحصر ثابت في طرف الرجل والمرأة لإطلاق قوله: «إنّما يردّ النكاح ...» مثلاً، فعندئذٍ نقول: إنّ العيوب التي يمكن تواجدها في الرجال وفي النساء معاً كلّما ثبت حقّ الفسخ فيه للرجل بنصّ خاصّ تعدّينا منه إلى المرأة بعدم احتمال الفرق عرفاً أو بالأولوية، أمّا العيب الخاصّ بالمرأة الموجب للفسخ كالقرن فيقابله العيب الخاصّ بالرجل الموجب للفسخ كالعنن.

فالخلاصة: أنّه لا مجال في بحث الفسخ لما يطعن به الإسلام من قِبل

أعدائه في جملة من المسائل كالحجاب أو الطلاق أو تعدّد الزوجات أو الإرث من هضمه لحقّ المرأة على أنّ لنا في كلّ مسألة من تلك المسائل جواباً على ذلك الإشكال يخصّها ولنا بحث مختصر حول مجموعة هذه الإشكالات تعرّضنا له بمناسبة ما في بحث القضاء .

هذا تمام ما أردنا إيراده بمقتضى قاعدة عامّة عن العيوب الفاسخة بلحاظ ما كانت سابقة على العقد أو مقارنة له .

أمّا لو طرأت بعد العقد فلا مجال للتمسّك لإثبات حقّ الفسخ لا بروايات التدليس ولا بقاعدة لا ضرر :

أمّا الأوّل فلأنّ روايات التدليس واردة في العيوب الموجودة قبل العقد ولأنّه لا تدليس في العيوب الطارئة .

نعم لو كانت العيوب في الباطن اكتشفها الطبيب مثلاً ، ومع ذلك أُخفيت على الطرف المقابل ثمّ برزت بعد العقد ، فهذا في الحقيقة داخل في البحث السابق أي بحث عيوب ما قبل العقد .

وأمّا الثاني فلأنّ قاعدة لا ضرر لو أُريد تطبيقها بلحاظ ثبوت حقّ الفسخ عقلائياً فيكون سلبه ضرراً فمن الواضح أنّ حقّ الفسخ غير ثابت عقلائياً في العيوب الطارئة بعد العقد؛ ولو أُريد تطبيقها بلحاظ الضرر الخارجي باعتبار استناده إلى العقد أو لزومه فمن الواضح أنّ الضرر الخارجي بلحاظ عيب ما بعد العقد لا يسند عرفاً إلى العقد أو لزومه؛ ولو أُريد تطبيقها بلحاظ الضرر الغرضي المعاملي بدعوى أنّ من الأغراض العامّة للمتعاقدين بعقد النكاح الحصول على زوج سليم ، فمن الواضح أنّ المتعاقدين يلحظون في أغراضهم الملحوظة في العقد السلامة في وقت العقد ، ولا أحد يعلم الغيب حتى يلحظ في أغراضه العقدية سلامة زوجه المستقبلي .

هذا تمام كلامنا في العيوب الفاسخة بقطع النظر عن النصوص الخاصّة .

البحث في العيوب المنصوصة :

والآن نبدأ إن شاء الله ببحث العيوب الفاسخة المنصوصة واحداً تلو الآخر :

أوّلاً : عيوب الرجال :

وقد ذكروا في عيوب الرجال عيوباً أربعة ثمّ بحثوا بعض عيوب أُخرى :

العيب الأوّل : الجنون

والروايات الخاصّة بجنون الرجل كلّها واردة في الجنون الطارئ بعد العقد وهي :

١ ـ رواية عليّ بن أبي حمزة (ولم تثبت وثاقته عندنا) قال : سئل أبو إبراهيم عليه السلام عن امرأة يكون لها زوج قد أُصيب في عقله بعدما تزوّجها أو عرض له جنون ؟ قال : «لها أن تنزع نفسها منه إن شاءت»[٢٩] .

٢ ـ والشيخ الصدوق رحمه الله بعد أن ذكر هذا الحديث[٣٠] قال : وفي خبر آخر : «أنّه إذا بلغ به الجنون مبلغاً لا يعرف أوقات الصلاة فرّق بينهما ، فإن عرف أوقات الصلاة فلتصبر المرأة فقد بُليت»[٣١] .

٣ ـ الفقه الرضوي : «إذا تزوّج رجل فأصابه بعد ذلك جنون ، فيبلغ به مبلغاً حتى لا يعرف أوقات الصلاة فرّق بينهما ، وإن عرف أوقات الصلاة فلتصبر المرأة معه فقد ابتليت»[٣٢] . ووجه الاستدلال بهذه الروايات بالقياس إلى ما قبل العقد ، التعدّي العرفي بالأولوية ممّا بعد العقد .

والأولى الاستدلال بصحيحة الحلبي الماضية ، والتي كان المتيقّن منها جنون المرأة ، وذلك إمّا بدعوى الإطلاق لعيب الرجل ـ وقد عرفت النقاش فيه ـ أو بدعوى التعدّي العرفي أو التعدّي بالأولوية العرفية إلى الرجل .

أمّا لو غضضنا النظر عن هذه الصحيحة ، فتلك الروايات كلّها لا تخلو من ضعف في السند حتى مرسلة الصدوق ولو عند من يقول بحجّية مراسيل

الصدوق . فإنّ من يقول بحجّية مراسيل الصدوق يقصد بذلك حجّية نسبة الصدوق لحديث إلى الإمام بمثل قوله: قال الصادق عليه السلام بدعوى لزوم تصديقه في هذه النسبة لخبر من الأخبار صدر من الصدوق وهو ثقة ، وأمّا في المقام فلم يكن تعبيره هكذا ، بل قال: وفي خبر آخر . . .

ثمّ إنّ التفصيل بين ما لو عقل أوقات الصلاة أو لم يعقل إنّما ورد في جنون ما بعد العقد ولم يرد في جنون ما قبل العقد عدا ما قد يتخيّل من الإطلاق في مرسلة الصدوق ، إلّا أنّ هذا الإطلاق ليس في محلّه ؛ لأنّ الصدوق ذكر هذا الحديث في ذيل الحديث الأوّل بعنوان: وفي خبر آخر «أنّه إذا بلغ . . .» فيحتمل فيه كون هذا تكملة ـ في خبر آخر ـ لحكم نفس الرجل الذي فرض طروء الجنون عليه بعد العقد ، ولعلّه إشارة إلى ما مضى من الفقه الرضوي .

وعلى أيّ حال فلو آمنّا بحجّية الروايات المفصّلة بين ما لو عقل أوقات الصلاة وما لو لم يعقلها ، فهل نتعدّى في هذا التفصيل إلى جنون ما قبل العقد أو يختصّ بجنون ما بعد العقد؟

الظاهر أنّنا لو لم نؤمن بدليل آخر لإثبات حقّ الفسخ في جنون ما قبل العقد ، كما لو ناقشنا في إطلاق صحيحة الحلبي وفي التعدّي من جنون المرأة إلى جنون الرجل ، ولم نقبل بصحّة التمسّك في المقام بقاعدة لا ضرر ، وانحصر الدليل في الروايات الواردة في الجنون المتأخّر عن العقد ، اتّجه التعدّي في التفصيل إلى جنون ما قبل العقد ؛ لأنّ أصل الدليل على فاسخية جنون ما قبل العقد ، إنّما كان هو التعدّي من فاسخيّة جنون ما بعد العقد . وبما أنّ المتعدّى منه حكم خاصّ بالجنون البالغ مرتبة لا يعقل معها أوقات الصلاة ، فلا يمكن إثبات أكثر من ذلك في المتعدّى إليه أي الجنون قبل العقد .

فإن قلت: إنّ خبر عليّ بن أبي حمزة دلّ بدلالته المطابقية على كون الجنون بعد العقد في الرجل موجباً لحقّ الفسخ ، وبالأولوية العرفية على كون الجنون

فيه قبل العقد أيضاً موجباً لحقّ الفسخ ، ومرسلة الصدوق قيّدت المطابقيّة من خبر عليّ بن أبي حمزة بالجنون الواصل إلى مستوى عدم تعقّل أوقات الصلاة ، فسقط إطلاق المطابقية من خبر عليّ بن أبي حمزة عن الحجّية بلحاظ جنون ما بعد العقد في مرتبة يعقل معها أوقات الصلاة ، ولكن لا يسقط بها إطلاق الالتزامية لذلك الخبر في جنون ما قبل العقد ، لأنّ الالتزامية إنّما تتبع المطابقية في أصل تكوّن الظهور لا في الحجّية .

قلت: إن الكاشف عن إطلاق الالتزامية كان هو إطلاق المطابقية ، فإذا انتقص إطلاق المطابقية عن مستوى الحجّية لم تبق لنا حجّة كاشفة عن إطلاق الالتزامية ، نعم لو كان عدم حجّية المطابقية لا لاكتشاف نقص فيها ، بل لكون المطابقية في أُصول الدين الذي لا بدّ فيها من اليقين ولا يكفي فيها الدليل الظنّي مثلاً ، في حين أنّ الالتزامية كانت في الأحكام التي يكفي فيها الظنّ الخاصّ مثلاً ، صحّ القول هنا بأنّ الالتزامية لا تتبع المطابقية في الحجّية . ولكنّ الأمر ليس كذلك في المقام .

هذا كلّه لو لم نؤمن بدليل آخر لإثبات حقّ الفسخ في الجنون السابق على العقد غير روايات الجنون اللاحق عليه .

ولكنّنا لمّا آمنّا بدليل آخر لفاسخية الجنون السابق على العقد من صحيحة الحلبي ، أو دليل لا ضرر ، فالمتّجه هو القول بأنّ الجنون السابق على العقد يورث حقّ الفسخ للمرأة حتى لو كان يعقل أوقات الصلاة ؛ لأنّ الدليل مطلق ولا يمكننا التعدّي في التقييد والتفصيل من جنون ما بعد العقد إلى جنون ما قبله ، لاحتمال أشدّية حكم الجنون السابق في إيراث حكم الفسخ من الجنون اللاحق ، فلعلّ أمرها بالصبر «فقد بليت» كما ورد في النصّ الماضي مخصوص بمورد النصّ وهو جنون ما بعد العقد .

ثمّ إنّ الأصحاب لم يفرّقوا في حقّ الفسخ بين الجنون المطبق والجنون الأدواري ، وهذا هو مقتضى إطلاق الروايات ، ولو احتملنا انصرافه إلى المطبق

لأنّه المجنون المطلق أمكن التمسّك لإثبات حقّ الفسخ في الأدواري بقاعدة لا ضرر .

كما أنّ الظاهر عدم الفرق بين النكاح الدائمّ والمنقطع ، فلو شككنا في إطلاق الروايات واحتملنا انصرافها إلى الدائم أمكن التمسّك في المنقطع بلا ضرر .

العيب الثاني : العنن

ولا شكّ في كونه موجباً لحقّ الفسخ لتظافر النصوص به من دون فرق بين أن يكون قبل العقد أو يتجدّد بعد العقد ، بل لعلّ مورد بعض الروايات هو المتجدّد بعد العقد كصحيحة أبي بصير المراديّ قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة ابتلي زوجها فلا يقدر على جماع ، أتفارقه ؟ قال : « نعم إن شاءت »[٣٣] . وأصرح منها في المتجدّد بعد العقد موثقة عمار بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، أنّه سئل عن رجل أُخذ عن امرأته فلا يقدر على إتيانها ؟ فقال : « إذا لم يقدر على إتيان غيرها من النساء فلا يمسكها إلّا برضاها بذلك ، وإن كان يقدر على غيرها فلا بأس بإمساكها »[٣٤] .

فإن كان العنن سابقاً على العقد فلا إشكال في الخيار إمّا للتعدّي العرفي من مورد مثل تلك الروايات من المتجدّد بعد العقد إلى ما كان من قبل العقد بالأولوية ، وإمّا لإطلاق بعض الروايات الأُخرى من قبيل صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « العنّين يتربّص به سنة ، ثمّ إن شاءت إمرأته تزوّجت ، وإن شاءت أقامت »[٣٥] .

بل بعض الروايات واردة في خصوص ما قبل العقد ، إلّا أنّها ضعيفة السند كرواية علي بن جعفر الضعيفة بعبدالله بن الحسن ، عن موسى بن جعفر عليه السلام قال : « سألته عن عنّين دلّس نفسه لامرأة ، ما حاله ؟ قال : « عليه المهر ، ويفرّق بينهما إذا علم أنّه لا يأتي النساء »[٣٦] .

بل لا نحتاج بالنسبة لما قبل العقد إلى نصّ خاصّ لكفاية لا ضرر والتدليس .

أمّا الأوّل فواضح ، وأمّا الثاني فلأنّ العنن باعتباره في ذاته مخفيّاً ، يكون مجرّد السكوت عنه ـ مع كون الأصل الأوّلي عند الناس هو السلامة ـ تدليساً .

أمّا بعد العقد فلا تجري لا قاعدة التدليس ولا قاعدة لا ضرر ، فإنّ التدليس لا يصدق في فرض تجدّد العنن كما هو واضح ، ولا ضرر لا تجري فى العيب المتجدّد بعد العقد كما لا تجري في البيع لو تجدّد عيب في المبيع بعد تمامية البيع ، فالدليل في خيار الفسخ في العنن المتجدّد ينحصر في النصّ وقد عرفت ثبوته .

وأصل المسألة واضح لا غبار عليه ، إلّا أنّه يقع الكلام في عدّة أُمور :

الأوّل: لو تجدّد العنن بعد العقد والدخول فهل لها خيار الفسخ ؟

مقتضى موثقة إسحاق بن عمّار عدم الخيار ، حيث روى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام : أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول : « إذا تزوّج الرجل امرأة فوقع عليها ثمّ أعرض عنها فليس لها الخيار ، لتصبر فقد ابتليت ، وليس لأُمّهات الأولاد ولا الإماء ما لم يمسّها من الدهر إلّا مرّة واحدة خيار »[٣٧] .

وتؤيدها رواية عبّاد أو غياث الضبّي ، وهي ضعيفة السند بنفس عبّاد أو غياث ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال في العنّين : « إذا علم أنّه عنّين لا يأتي النساء فرّق بينهما ، وإذا وقع عليها وقعة واحدة لم يفرّق بينهما ، والرجل لا يردّ من عيب »[٣٨] .

وكذلك رواية السكوني الضعيفة بالنوفلي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام من أتى امرأة مرّة واحدة ثمّ أُخذ عنها فلا خيار لها »[٣٩] .

إلّا أنّ الكلام يقع في أنّ إطلاق صحيحة أبي بصير المرادي الماضية ، وكذلك موثّقة عمّار بن موسى الماضية ، هل تقبل التقييد بعنن ما قبل الدخول أو لا ؟

وتوضيح الكلام في ذلك : أنّ الصحيحة والموثّقة ظاهرتان في العنن

العارض بعد العقد ، والغالب في العنن العارض بعد العقد هو أن يكون بعد الدخول أيضاً؛ لأنّ فرصة ما بين العقد والدخول قليلة ، فحملهما على عروض العنن بعد العقد وقبل الدخول حمل على فرد نادر ، فهما آبيتان عن هذا التقييد .

إلّا أن يقال: إنّ الندرة غير واصلة إلى حدّ استهجان حمل المطلق عليه ، نعم لا شكّ أنّ إخراج عنن ما بعد الدخول استثناء للأكثر . ولكن قالوا في علم الأُصول: إنّ استثناء الأكثر القبيح ليس بمعنى قبح استثناء أكثر الأفراد ، فلو كان استثناء أكثر الأفراد بعنوان واحد كما في المقام وهو عنوان ما بعد الدخول لم يكن قبيحاً ، وإنّما يقبح استثناء الأكثر بعناوين متكثّرة .

ولو شككنا ، فمقتضى أصالة اللزوم في العيب الطارئ بعد العقد عدم الفسخ ، خرجنا منه يقيناً في العنن قبل الدخول ، وبقي العنن بعد الدخول تحت أصالة اللزوم .

إلّا إذا قلنا بالتخيير في الخبرين المتعارضين ، وقلنا بأنّ إطلاق الصحيحة والموثّقة آبٍ عن هكذا تخصيص ، فيقع التعارض بينهما وبين روايات نفي الخيار بعد الوقوع عليها مرّة واحدة ، فبإمكاننا الأخذ بإطلاق الصحيحة والموثقة .

وقد يقول قائل: إنّ مقتضى إطلاق صحيحة أبي بصير المرادي وموثّقة عمّار بن موسى الساباطي ، أنّه متى ما عرض على الزوج العنن ولو بعد الدخول كان للزوجة خيار الفسخ ، إلّا أنّه لا بدّ لها -بحكم ما سيأتي من الروايات- من الصبر سنة بأمل العلاج أو الشفاء ، فإن وقع عليها ولو مرّة واحدة سقط خيارها ولكن لا إلى الأخير ، بل إلى سنة أي أنّه لو رجع عليه مرّة أُخرى العجز عن الدخول رافعته مرّة أُخرى وأمهلته سنة .

والدليل على ذلك ذيل ما مضى من موثّقة إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام : أنّ علياً عليه السلام كان يقول: «إذا تزوّج الرجل امرأة فوقع عليها ثمّ أعرض

عنها فليس لها الخيار ، لتصبر فقد ابتليت ، وليس لأُمّهات الأولاد ولا الإماء ما لم يمسّها من الدهر إلّا مرّة واحدة خيار » . فإنّ المقصود بصدر الحديث لو كان سقوط الخيار إلى الأخير بوقعة واحدة عليها في الدهر ، لم يبق فرق بين الأحرار من ناحية وأُمّهات الأولاد والإماء من ناحية أُخرى ، حيث إنّ الذيل صريح في أنّ أُمّهات الأولاد والإماء لا خيار لهنّ لو تزوّجن ولم يمسّهن الزوج من الدهر إلّا مرّة واحدة ، والتفصيل قاطع للشركة .

فإن وافقنا على هكذا جمع انتفت مشكلة لزوم تخصيص صحيحة المرادي وموثقة عمار الساباطي بالفرد النادر . نعم لعلّه يصعب تقييد رواية السكوني ورواية عباد أو غياث الضبّي اللّتين مضى ذكرهما بعد موثّقة إسحاق بن عمّار ، بكون مدّة سقوط الخيار سنة لا تمام الدهر ، لكنّهما ضعيفتان سنداً .

الثاني: مقتضى الإطلاقات وإن كان ثبوت الخيار فوراً بمجرّد حصول العنن ، إلّا أنّ هناك روايات تصرّح بالإمهال سنة ، كصحيحة أبي حمزة قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول : « إذا تزوّج الرجل المرأة الثيّب التي تزوّجت زوجاً غيره فزعمت أنّه لم يقربها منذ دخل بها فإنّ القول في ذلك قول الرجل ، وعليه أن يحلف بالله لقد جامعها ؛ لأنّها المدّعية ، قال : فإن تزوّجت وهي بكر فزعمت أنّه لم يصل إليها فإنّ مثل هذا تعرف النساء فلينظر إليها من يوثق به منهنّ فإذا ذكرت أنّها عذراء فعلى الإمام أن يؤجّله سنة فإن وصل إليها وإلّا فرّق بينهما ، وأُعطيت نصف الصداق ، ولا عدّة عليها »[٤٠] .

ومعتبرة الحسين بن علوان ، عن جعفر بن محمّد ، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام : « أنّه كان يقضي في العنّين أنّه يؤجّل سنة من يوم ترافعه المرأة »[٤١] . وصحيحة محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « العنّين يتربّص به سنة ، ثمّ إن شاءت امرأته تزوّجت وإن شاءت أقامت »[٤٢] . ونحوها مقطوعة أبي الصباح[٤٣] ، ورواية أبي البختري[٤٤] الضعيفتان سنداً . ومقتضى الجمع العرفي تقييد المطلقات بهذه المقيّدات .

الثالث: المطلقات . وإن اقتضت حقّ الفسخ من دون مراجعة القاضي ، لكن صحيحة أبي حمزة ، ومعتبرة الحسين بن علوان الماضيتان قيّدتا المسألة بمرافعة المرأة ، وظاهرهما التفريق من قبل القاضي ، وكذلك ما أشرنا إليه من رواية أبي البختري الضعيفة سنداً ، ولعلّه أيضاً ظاهر كلمة « يفرّق بينهما » في رواية عليّ بن جعفر الضعيفة بعبدالله بن الحسن الماضي ذكرها سابقاً ، وكذلك رواية الضبّي الماضية الضعيفة بنفس الضبّي .

وقد تقول: إنّ التعبير بـ « إن شاءت فارقت » آبٍ عن التقييد بضرورة تفريق القاضي وعدم جواز الفسخ من قبلها مباشرة ، وهذا التعبير أو نحوه وارد فيما مضى ذكره من صحيحة المرادي: أتفارقه؟ قال: « نعم إن شاءت » . وصحيحة محمّد بن مسلم: « ثمّ إن شاءت امرأته تزوّجت وإن شاءت أقامت » . وكذلك ورد في رواية أبي الصباح الكناني الضعيفة بمحمّد بن الفضيل: قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة ابتلي زوجها فلا يقدر على الجماع أبداً أتفارقه؟ قال: « نعم إن شاءت »[٤٥] .

ولكن لا يبعد أن يكون ربط المطلب بمشيئتها سلباً وإيجاباً بسبب أنّها إن شاءت الفراق وجب على القاضي بعد نهاية السنة التفريق بينهما ، وإن لم تشأ الفراق لم يجز للقاضي التفريق بينهما . ولو صعب تقييد موثّقة عمّار حتى بهذا الشكل حيث ورد فيها قوله: « إذا لم يقدر على إتيان غيرها من النساء فلا يمسكها إلّا برضاها بذلك » . أمكن القول بأنّ مراجعة القاضي إنّما هي للإشراف على مضي سنة من حين المرافعة وعدم حصول الدخول ، وبعد ذلك لا يجوز له إمساكها إلّا برضاها سواءً فرّق القاضي بينهما أو لم يفرّق .

بل يمكن أن يقال: إنّ مراجعة القاضي إنّما هي في فرض المرافعة ، أمّا لو اتّفقا بينهما بلا مرافعة على الصبر سنة بأمل الشفاء ثمّ العمل بخيار الفسخ ، أو لم يكن عنده أصلاً أمل الشفاء ولم يدّع ذلك ، أمكن الفسخ بلا مراجعة القاضي التي تكون عادة لدى المرافعة ، وعلى تقدير المرافعة لا بدّ أن يكون

مبدأ السنة من حين المرافعة .

الرابع: قيّدت موثّقة عمّار الماضية الحكم بما إذا لم يقدر على إتيان غيرها من النساء ، وقد يفهم هذا القيد أيضاً من رواية الضبّي «إذا علم أنّه عنّين لا يأتي النساء» ورواية عليّ بن جعفر: «إذا علم أنّه لا يأتي النساء» وكأنّ ذلك بنكتة أنّه لو قدر على إتيان غيرها من النساء لم يصدق العنن ، ولوحصل العلم بالعنن من دون تجربة حاله مع نساء أُخريات لم تلزم التجربة مع الأُخريات ، كما هو واضح .

الخامس: روايات العنن كلّها خالية عن وجوب إعطاء الزوج المهر للزوجة في فرض فسخها للعقد إلّا رواية عليّ بن جعفر الماضية ، عن أخيه موسى ابن جعفر عليه السلام قال: سألته عن عنّين دلّس نفسه لامرأة ، ما حاله؟ قال: «عليه المهر ويفرّق بينهما إذا علم أنّه لا يأتي النساء» . وهذه الرواية قد فرض فيها التدليس ، فيحتمل اختصاص الحكم بفرض التدليس وعدم جريانه في العنن بلا تدليس كما لو كان العنن طارئاً بعد العقد ، أو كان ثابتاً قبل العقد ولكن كان يعتقد أنّ المرأة مطّلعة على ذلك فلم يكن سكوته عنه تدليساً .

ومقتضى المناسبة أيضاً كون ضمان المهر كاملاً مجازاةً لتدليسه لا في مقابل مجرّد العيب الذي تخلّصت المرأة منه بالفسخ . وعلى أي حال فقد مضى أنّ هذا الحديث ضعيف سنداً بعبدالله بن الحسن .

ومعه يشكل إثبات ضمان المهر حتى مع التدليس ، لأنّ ضمان المهر لو فرض بالعقد فالمفروض أنّه مفسوخ فلا يحتمل هذا الضمان ، ولو فرض بالدخول فالعنّين عاجز عن الدخول ، ولو فرض بالتدليس فكونه موجباً لضمان المهر مشكوك ، ومقتضى الأصل ـ بعد ضعف الرواية ـ عدمه ، واستصحاب مالكية المرأة للمهر بعد الفسخ مشكل ، لأنّه من استصحاب الكلّي من القسم الثالث؛ لأنّ الفرد المقطوع حدوثه هو الملكية بالعقد وقد زالت والفرد الآخر وهو الملكية بالتدليس مشكوك الحصول ، وأسباب الملكية لعلّها

تعتبر عرفاً مفرِّدة للملكية ، فالملكية بالإرث مثلاً فرد من الملكية ، والملكية بالشراء فرد آخر من الملكية .

وأمّا ضمان نصف المهر فبالإمكان إثباته بصحيحة أبي حمزة الماضي ذكرها في أوّل فرع الإمهال سنة .

العيب الثالث : الخصاء

ورد في صحيحة أو موثّقة بكير ، عن أحدهما عليهما السلام ، في خصيّ دلّس نفسه لامرأة مسلمة فتزوّجها فقال : « يفرّق بينهما إن شاءت المرأة ، ويوجع رأسه ، وإن رضيت به وأقامت معه لم يكن لها بعد رضاها به أن تأباه »(٤٦) .

وموثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام ، إنّ خصيّاً دلّس نفسه لامرأة قال : « يفرّق بينهما وتأخذ منه صداقها ويوجع ظهره كما دلّس نفسه »(٤٧) .

وصحيحة ابن مسكان قال : بعثت بمسألة مع ابن أعين قلت : سله عن خصيّ دلّس نفسه لامرأة ودخل بها فوجدته خصيّاً ؟ قال : « يفرّق بينهما ويوجع ظهره ويكون لها المهر لدخوله عليها »(٤٨) .

وصحيحة عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه قال : سألته عن خصيّ دلّس نفسه لامراة (وفي بعض النسخ خنثى بدل قوله : خصيّ) ما عليه ؟ قال : « يوجع ظهره ويفرّق بينهما وعليه المهر كاملاً إن دخل بها ، وإن لم يدخل بها فعليه نصف المهر »(٤٩) .

وصحيحة يونس : إنّ ابن مسكان كتب إلى أبي عبدالله عليه السلام مع إبراهيم بن ميمون يسأله عن خصيّ دلّس نفسه على امرأة ، قال : « يفرّق بينهما ويوجع ظهره »(٥٠) .

إلّا أنّ الإشكال في الاستدلال بهذه الروايات هو أنّها جميعاً مقيّدة في موردها بالتدليس ، فلا إطلاق لها لفرض الخصاء بدون تدليس ، كما لو فرض أنّه كان يعتقد اطّلاع المرأة على حاله فلم تكن في نظره حاجة إلى إخبارها

بذلك فلم يصدق التدليس ، فإذن ثبوت خيار العيب في ذلك وبقطع النظر عن التدليس مشكل .

بل في الجواهر نقلاً عن الشيخ في المبسوط والخلاف: «أنّه ليس بعيب ، لأنّه يولج بل ربّما كان أبلغ من الفحل؛ لعدم فتوره إلّا أنّه لا ينزل ، وهو ليس بعيب ، إنّما العيب عدم الوطئ .

وفي كشف اللثام: ولعلّه يحمل الأخبار على من لا يتمكّن من الايلاج ، وليس ببعيد»(٥١) .

أقول: أمّا الحمل على عدم التمكّن من الايلاج فواضح البطلان؛ إذ مضافاً إلى عدم ملازمة -ولو غالبية- بين الخصاء وعدم التمكّن من الإيلاج فإطلاق الروايات محكّم ، نرى في الروايات ما هي صريحة في الإيلاج من قبيل: صحيحة ابن مسكان ، وصحيحة عليّ بن جعفر بناءً على نسخة خصيّ دون نسخة خنثى ، وكذلك تحمل موثّقة سماعة على فرض الإيلاج بقرينة فرض تمام الصداق عليه .

وأمّا إنكار كون ذلك عيباً للتمكّن من الإيلاج فالظاهر أنّه ليس عرفياً ، وكلّ نقص في الخلقة يعتبر عيباً بشهادة العرف بذلك مؤيّدة بمرسلة السيّاري ، قال: روي عن ابن أبي ليلى أنّه قدّم إليه رجل خصماً له فقال: إنّ هذا باعني هذه الجارية ، فلم أجد على ركبها حين كشفتها شعراً ، وزعمت أنّه لم يكن لها قطّ . قال: فقال له ابن أبي ليلى: إنّ الناس يحتالون لهذا بالحيل حتى يذهبوا به ، فما الذي كرهت؟! قال: أيّها القاضي إن كان عيباً فاقض لي به ، قال: اصبر حتى أخرج إليك ، فإنّي أجد أذى في بطني ، ثمّ دخل وخرج من باب آخر ، فأتى محمّد بن مسلم الثقفي فقال له: أيّ شيء تروون عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة لا يكون على ركبها شعر ، أيكون ذلك عيباً؟ قال محمّد ابن مسلم: أمّا هذا نصّاً فلا أعرفه ، ولكن حدّثني أبو جعفر عليه السلام عن أبيه ، عن آبائه عليهم السلام ، عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «كلّ ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص

فهو عيب» ، فقال له ابن أبي ليلى: حسبك ، ثمّ رجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب(٥٢) .

بل عيب الخصاء أولى أن يعدّ عيباً من عيب عدم الشعر في الأمة ، بلحاظ ما يؤدّي إليه من عدم النسل من ناحية ومن فقدان التذاذ المرأة من قذف الرجل الماء من ناحية أُخرى .

ومن هنا يبدو أنّ العقم أيضاً عيب وإن كان لا يؤدّي عرفاً إلى خيار العيب؛ لأنّ الطرفين غير متبانيين عادة على أصالة السلامة في مثل هذا العيب الذي لا ينكشف إلّا بالتجربة أو بالفحص الطبي ، ولو أرادا الاهتمام بذلك عرضا أنفسهما للفحص الطبي . نعم لو عرض أحدهما نفسه للفحص الطبي وتبيّن عقيماً ، ثمّ كذب على الآخر بنفي العقم ، دخل في خيار التدليس .

وعلى أيّ حال فرغم أنّنا نعترف في المقام بكون الخصاء عيباً ، نستشكل في إطلاق روايات الباب للخصاء الذي لم يقترن بالتدليس؛ لأنّها جميعاً ناظرة إلى مورد التدليس .

نعم ، لا بأس بالإفتاء بخيار الفسخ للمرأة بناءً على القاعدة التي نقّحناها في مستهلّ البحث من أصالة ثبوت حقّ الفسخ بمقتضى القاعدة على أساس لا ضرر . حيث لم يصفُ لنا حديث مفيد لهذه القاعدة بالدلالة على حصر الفسخ في عيوب الرجل ببعض العيوب .

وهذا الكلام جارٍ في جميع العيوب ، إلّا عيباً لا يعتبر الصبر عليه ضرراً عرفاً كما في مثال عدم الشعر . فلو كان الزوج هو الذي لا شعر له في الموضع المخصوص ـ على خلاف مورد رواية السيّاري الماضية في الأمة المشتراة ـ ولم يعتبر ذلك عرفاً ضرراً على الزوجة لم يوجب ذلك الخيار .

نعم ، في مورد شراء الأمة قد يثبت بعدم الشعر في الأمة الخيار ، بسبب أنّ خيار العيب في باب البيع منصوص ، فإن صحّ ذلك لا يمكن قياس باب النكاح بباب البيع .

ثمّ إنّ امتلاك نصف المهر من قبل الزوجة لو تمّ الفسخ قبل الدخول يكون على خلاف القاعدة ، إلّا أنّه دلّت على ذلك رواية عليّ بن جعفر الماضية .

ولكنّ عيب هذه الرواية أنّها في نقل قرب الأسناد ضعيفة بعبدالله بن الحسن الذي لم يثبت توثيقه ، وفي نقل كتاب عليّ بن جعفر تامّة سنداً ولكن النسخ مختلفة ففي بعضها ورد (خصيّ) وفي بعضها ورد (خنثى) إلّا أن يدّعي أحد التعدّي العرفي إلى الخصيّ أو إلى كلّ عيب يوجب الفسخ من طرف المرأة .

ثمّ إنّ الموجوء وفاقد الانثيين خلقةً قد يلحقان بالخصيّ ، بل قد يدّعى صدق الخصاء على هاتين الحالتين أيضاً ، فإن لم تقبل هذه الدعوى فقد يدّعى تعدّي العرف من روايات الخصاء .

والمهمّ أنّ دليلنا على ثبوت الفسخ في الخصاء مطلقاً لم يكن الروايات لاختصاصها بفرض التدليس ، وإنّما الدليل المطلق كان هو لا ضرر ، ولا يفرّق في لا ضرر بين الخصاء والوجاء وفقد الانثيين خلقة .

ثمّ إنّ الروايات وإن اختصّت بالخصاء الثابت قبل العقد ، لكن قاعدة لا ضرر تشمل الخصاء المقارن بالعقد . أمّا الخصاء المتأخّر عن العقد فهو كالعيب المتأخّر في البيع عن العقد لا تشمله قاعدة لا ضرر ، ولا يعتبر عرفاً ضرراً مستنداً إلى العقد .

العيب الرابع : الجبّ

وقد يستدلّ على الفسخ فيه :

تارة : بالفحوى العرفية لروايات العنن ببيان أنّ الفسخ في الجبّ أولى عرفاً ، لأنّ العنن محتمل العلاج في المستقبل بخلاف الجبّ .

وأُخرى : بالفحوى العرفية لروايات الخصاء ببيان أنّ الفسخ في الجبّ أولى عرفاً ؛ لأنّ الخصاء لا يمنع عن أصل الايلاج في حين أنّه لا إيلاج مع الجبّ .

وثالثة : بدعوى الإطلاق في بعض روايات العنن من قبيل : صحيحة

أبي بصير المرادي: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة ابتلي زوجها فلا يقدر على جماع أتفارقه؟ قال: «نعم إن شاءت»[٥٣]. ورواية أبي الصباح الكناني الضعيفة بمحمّد بن الفضيل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة ابتلي زوجها فلا يقدر على الجماع أبداً أتفارقه؟ قال: «نعم إن شاءت»[٥٤]. هذا لو لم نقل: إنّ عنوان (ابتلي زوجها) ينصرف إلى العنن والعجز عن الجماع دون فقد العضو نهائياً. أمّا لو قلنا بهذا الانصراف، فحال هاتين الروايتين حال بقيّة روايات العنن في إمكان التمسّك بفحواها للمقام.

ورابعة: بقاعدة لا ضرر.

وعلى أيّة حال فأصل الإفتاء بحقّ الفسخ في الجبّ شبه مسلّم بين الأصحاب.

ولكن وقع الكلام في بعض الفروع:

الفرع الأوّل: لو حدث الجبّ بعد العقد وقبل الوطئ، أو بعده فهل يوجبُ ذلك الخيار أو لا؟

قد يقال: نعم يوجب الخيار وحتى لو كان بعد الوطئ، وذلك تمسّكاً بإطلاق صحيحة المرادي ورواية الكناني، فإنّ التقييد بما قبل الوطئ بناءً على استظهار ذلك من بعض روايات العنن الماضية إنّما ورد في العنن، فيبقى الإطلاق في نوع آخر من عدم القدرة على الجماع وهو الجبّ، على حاله.

إلّا أنّ هذا الوجه يتوقّف على تسليم الإطلاق في تلك الروايتين، أمّا لو قلنا أنّ دلالتهما إنّما هي بالفحوى بعد فرض انصراف منطوقهما إلى العنن، فحالهما حال باقي روايات العنن، فبعد فرض خروج ما بعد الوطئ من المنطوق ولو بمقيِّد منفصل يسقط إطلاق مفهوم الموافقة عن الحجّية.

وبالإمكان إثبات جواز الفسخ في الجبّ حتى بعد الوطئ ببيان آخر، وهو أن يكون المدرك للفسخ في الجبّ فحوى روايات العنن مع فرض اختيار احتمال طرحناه في ذلك البحث من ثبوت حقّ الفسخ في العنن حتى لو كان بعد الوطئ، إلّا أنّ كلّ مرّة من الوطئ يعطي للزوج حقّ المهلة سنة بأمل العلاج،

وبما أنّ أمل العلاج في فرض الجبّ غير موجود عادة ، فهذا الاستثناء لا يبقى له موضوع ، فيثبت حقّ الفسخ بمجرّد قطع العضو . إلّا أنّني لم أجد ولا فتوى واحدة صريحة بهذا الاحتمال .

فإن لم نقبل هذا الإحتمال ولا إطلاق الروايتين الماضيتين ، وكان دليلنا على الخيار في الجبّ فحوى روايات العنن ، فالنتيجة هي ثبوت الفسخ في ما إذا كان الجبّ قبل العقد أو بعده قبل الوطئ .

وإن لم نقبل أصل الفحوى ، فالدليل على الفسخ في الجبّ ينحصر بقاعدة لا ضرر ، فيختصّ الفسخ بالجبّ الثابت قبل العقد أو المقارن للعقد؛ أمّا ما تحقّق بعد العقد فلا ، لما أشرنا إليه سابقاً من أنّ لا ضرر لا تثبت خياراً في العيب المتجدّد بعد العقد .

الفرع الثاني: لو آمنّا بثبوت الخيار في الجبّ المتجدّد بعد العقد بأحد الوجوه السابقة ، إلّا أنّ الجبّ لو تجدّد بعد العقد بقطع الزوجة نفسها عضو الرجل ، فهل يتمّ لها الخيار أو لا؟

إن كان منشأ الخيار قاعدة لا ضرر ـ لو آمنّا بإمكان الاستدلال بها في عيب ما بعد العقد ـ فانتفاء الخيار هنا واضح ، لأنّ الضرر من قبلها . وإن كان منشأ الخيار فحوى روايات العنن أو الخصاء بدعوى الأولوية العرفية ، فمن الواضح هنا أيضاً أنّه لا أولوية عرفية ولا مساواة في فرض حدوث العيب بفعل نفس الزوجة ، وأمّا إن كان منشأ الخيار إطلاق صحيحة المرادي ورواية الكناني فقد يتوهّم أحد أنّ الإطلاق محكّم في المقام ، إلّا أنّ الإنصاف أنّ الإطلاق في الروايتين للجبّ لو تمّ في نفسه ينصرف بمناسبات الحكم والموضوع عمّا حصل بفعل نفس الزوجة .

الفرع الثالث: لو قطع منه العضو ولكن بقي منه ما يمكن الجماع معه ، فإن كان الدليل على الفسخ فحوى روايات العنن والخصاء أو إطلاق صحيحة المرادي ورواية الكناني فمن الواضح أنّ هذه الأدلّة لا تسري إلى المقام . أمّا لو كان الدليل على الفسخ لا ضرر ، وسلّمنا صدق الضرر عرفاً ولو بلحاظ أنّ هذا

القطع الناقص يحقّق عيباً موجباً للنفرة ، ثبت حقّ الفسخ في المقام .

وقد يلحق البعض بالعيوب الماضية الجذام والبرص .

ويمكن إثبات ذلك : إمّا بدعوى إطلاق حديث الحلبي لعيوب الرجل خصوصاً وفق أحد نقلي الشيخ الطوسي ﷺ : «إنّما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل»[٥٥] ، وقد مضى مفصّلاً النقاش في إطلاقه ؛ وأمّا بدعوى التعدّي من عيوب المرأة إلى عيوب الرجل ، وقد مضى بحث ذلك ؛ وإمّا بقاعدة لا ضرر ، وقد مضى أيضاً الحديث عن ذلك .

والوجه الثاني -وهو التعدّي من عيوب النساء إلى عيوب الرجال- إن تمّ يأتي في العمى والعرج أيضاً .

والوجه الثالث -وهو لا ضرر- إن تمّ يأتي في كلّ عيب حتى العيوب المستجدّة اليوم كالايدز مثلاً .

هذا تمام الكلام في عيوب الرجال .

ثانياً : عيوب النساء :

وأمّا الكلام في عيوب النساء فقد ذكروا في ذلك عيوباً سبعة : الجنون ، والجذام ، والبرص ، والقرن ، والإفضاء ، والعمى ، والعرج ، وكلّ هذه واردة في النصوص من قبيل :

١ - صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : «إنّما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل . . .»[٥٦] .

٢ - ومعتبرة عبدالرحمن بن أبي عبدالله رواه الشيخ بسنده ، عن الحسين ابن سعيد ، عن القاسم ، عن أبان ، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : «وتردّ المرأة من العفل والبرص والجذام والجنون ، فأمّا ما سوى ذلك فلا»[٥٧] . والقاسم في هذا السند هو الجوهري بقرينة رواية حسين بن سعيد عنه ، وهو ثقة بدليل رواية بعض الثلاثة عنه .

٣ - وصحيحة داود بن سرحان ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يتزوّج

المرأة فيؤتى بها عمياء ، أو برصاء ، أو عرجاء؟ قال: «تردّ على وليّها ويكون لها المهر على وليّها . . .»[٥٨] .

٤ ـ وصحيحة الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أنّه قال في رجل تزوّج امرأة برصاء أو عمياء أو عرجاء ، قال: «تردّ على وليّها ويردّ على زوجها مهرها الذي زوّجها عليه ، وإن كان بها ما لا يراه الرجال جازت شهادة النساء عليها»[٥٩] .

٥ ـ ورواية محمّد بن مسلم ، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «تردّ العمياء والبرصاء والجذماء والعرجاء»[٦٠] .

وقد رواه الصدوق بسنده ، عن عبدالحميد ، عن محمّد بن مسلم . وعبدالحميد الذي يروي عنه الصدوق في الفقيه شخصان: الأزدي ، وابن عوّاض . فإن كان مقصوده هنا ابن عوّاض ، فسند الصدوق إلى ابن عوّاض تامّ ، وبهذا يتمّ سند الحديث . وإن كان مقصوده هو الأزدي ، فسنده إليه غير تامّ .

ولكن للحديث سند آخر موثق مع حذف الجذماء وهو سند الشيخ ، عن الحسين بن سعيد ، عن أحمد بن محمّد ، عن محمّد بن سماعة ، عن عبدالحميد ، عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تردّ البرصاء والعمياء والعرجاء»[٦١] .

٦ ـ وموثّقة غياث ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن عليّ عليهم السلام في رجل تزوّج امرأة فوجدها برصاء أو جذماء قال: «إن كان لم يدخل بها ولم يتبيّن له فإن شاء طلّق وإن شاء أمسك ، ولا صداق لها ، وإذا دخل بها فهي امرأته»[٦٢] .

٧ ـ وصحيحة أبي عبيدة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال في رجل تزوّج امرأة من وليّها فوجد بها عيباً بعد ما دخل بها ، قال: فقال: «إذا دلّست العفلاء والبرصاء والمجنونة والمفضاة ومن كان بها زمانة ظاهرة فإنّها تردّ على أهلها من غير طلاق ، ويأخذ الزوج المهر من وليّها الذي كان دلّسها . . .»[٦٣] .

إلّا أنّه بقي الكلام في أُمور:

الأوّل: أنّنا لم نجد في الإفضاء نصّاً إلّا صحيحة أبي عبيدة الماضية ، وهي خاصّة بفرض التدليس .

والثاني: أنّ القرن حتى لو لم يكن مانعاً عن الجماع يوجب حقّ الفسخ بدليل صحيحة أبي الصباح ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج المرأة فوجد بها قرناً -إلى أن قال ــ قلت: فإن كان دخل بها؟ قال: «إن كان علم بذلك قبل أن ينكحها -يعني المجامعة- ثمّ جامعها فقد رضي بها ، وإن لم يعلم إلّا بعد ما جامعها فإن شاء بعد أمسك ، وإن شاء طلّق»(٦٤) . وقد فُسِّر الطلاق هنا بالمعنى اللغوي لوضوح أنّ حقّ الطلاق بالمعنى المصطلح ثابت للزوج دائماً . ونحوها في المضمون رواية الحسن بن صالح غير التامّة سنداً(٦٥) . وقد ورد فيها التعبير بالتسريح لا الطلاق .

ويمكن الاستشهاد أيضاً بإطلاق صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المرأة تردّ من أربعة أشياء: من البرص ، والجذام ، والجنون ، والقرن وهو العفل ، ما لم يقع عليها فإذا وقع عليها فلا»(٦٦) . فمقتضى إطلاق الاستثناء رجوعه إلى الأخير أيضاً وهو العفل أو القرن ، والاستثناء محمول على فرض ما إذا انكشف له الحال قبل الوقوع عليها ، كما هو واضح .

والثالث: ذكر البعض بدلاً عن العرج الإقعاد ، وكأنّه حمل العرج على الإقعاد جمعاً بينه وبين التعبير بـ(الزمانة الظاهرة) الوارد في صحيحة أبي عبيدة الآنفة الذكر ، وكذلك التعبير بـ(الزمانة) في ذيل صحيحة داود بن سرحان الماضية ، ففي صدرها الماضي قد ورد التعبير بالعرجاء ، ولكن في ذيلها ورد التعبير بالزمانة حيث قال عليه السلام: «وإن كان بها زمانة لا تراها الرجال أُجيزت شهادة النساء عليها»(٦٧) . بناءً على تفسير الزمانة أو الزمانة الظاهرة بالإقعاد ، وحمل العرج على ذلك من باب حمل المطلق على المقيّد ، وكلاهما فيه إشكال .

أمّا الأوّل فلأنّ الزمانة لم تفسّر في اللغة بمعنى الإقعاد بل فسّرت بمعنى المرض المزمن أو العاهة أو نقص العضو . وأمّا الثاني فلأنّه حتى لو فرض أنّ الزمانة بمعنى الإقعاد وأنّ النسبة بينه وبين العرج عموم وخصوص مطلق فهذا ليس بابه ـ باب حمل المطلق على المقيّد ـ لعدم التنافي بينهما .

والرابع: يلحق الرتق ـ وهو الالتحام ـ بالقرن بالأولوية ، أو بالتعليل الوارد في صحيحة أبي الصباح ورواية الحسن بن صالح قال كلّ منهما مستقلّاً: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة فوجد بها قرناً ، قال: «هذه لا تحبل وينقبض زوجها من مجامعتها تردّ على أهلها»[٦٨] . إلّا أنّ الثانية غير تامّة سنداً . أو برواية علي بن جعفر قال: سألته عن امرأة دلّست نفسها لرجل وهي رتقاء؟ قال: «يفرّق بينهما ولا مهر لها»[٦٩] إلّا أنّ هذه الرواية مخصوصة بفرض التدليس ، ومع ذلك فهي ضعيفة سنداً بعبدالله بن الحسن .

والخامس: وردت روايات في زنى أحد الطرفين ، وقسم منها ناظر إلى ما بعد العقد وقبل الدخول ، وفي بعضها الحكم بالتفريق بينهما ، الظاهر في بطلان العقد ، وفي بعضها عدم التفريق ، والثاني وارد في طرف زنى الزوج فحسب ، والأوّل وارد تارة في طرف الزوج وأُخرى في طرف الزوجة[٧٠] . وكلّ هذا خارج عمّا نحن فيه وهو بحث خيار الفسخ . ولكن وردت ثلاث روايات في زنى المرأة قبل العقد تدلّ على حقّ الفسخ للزوج إن لم يكن يعلم بذلك ، اعتبرت الأُولى منها سكوت وليّها تدليساً ، والأُخريان خاليتان عن اعتبار التدليس صريحاً ، ولكن ما فيها من ذكر أخذ الصداق ممّن زوّجها لا يخلو من إشارة إلى ذلك .

الأُولى: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المرأة تلد من الزنى ولا يعلم بذلك أحد إلّا وليّها ، أيصلح له أن يزوّجها ويسكت على ذلك إذا كان قد رأى منها توبة أو معروفاً؟ فقال: «إن لم يذكر ذلك لزوجها ثمّ علم بعد ذلك فشاء أن يأخذ صداقها من وليّها بما دلّس عليه كان ذلك على وليّها ، وكان الصداق الذي أخذت لها ، لا سبيل عليها فيه بما استحلّ من فرجها ،

وإن شاء زوجها أن يمسكها فلا بأس»[٧١] .

والثانية: معتبرة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة فعلم بعد ما تزوّجها أنّها كانت قد زنت؟ قال: «إن شاء زوجها أخذ الصداق ممّن زوّجها ، ولها الصداق بما استحلّ من فرجها ، وإن شاء تركها . . .»[٧٢] .

والثالثة: صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة فعلم بعد ما تزوّجها أنّها كانت زنت قال: «إن شاء زوجها أن يأخذ الصداق من الذي زوّجها ، ولها الصداق بما استحلّ من فرجها وإن شاء تركها»[٧٣] .

والمشهور لم يفتوا بالخيار لأجل الزنى ، واحتمال كون هذه الروايات ناظرة إلى التدليس لا إلى كون مجرّد الزنى موجباً للخيار قويّ .

الهوامش

(١) المائدة : ١ .
(٢) الوسائل ٢١ : ٢١٢ ـ ٢١٣ ، ب٢ ، العيوب والتدليس ، ح٤ ، ط ـ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام .
(٣) المصدر السابق : ٢١٤ ، ح٧ .
(٤) المصدر السابق : ٢١١ ، ح١ .
(٥) سيأتي إن شاء الله تفسير آخر لكلمة الظاهرة .
(٦) الوسائل ٢١ : ٢١٢ ، ب٢ ، العيوب والتدليس ، ح٢ .
(٧) المصدر السابق : ٢٣٥ ، ب١٦ ، العيوب والتدليس ، ح١ .
(٨) المصدر السابق : ح٢ .
(٩) التوبة : ٨ . الكهف : ٢٠ .
(١٠) الوسائل ٢١ : ٢٠٩ ، ب١ ، العيوب والتدليس ، ح٦ وب٢ ، ح٥ منه .
(١١) راجع : الفقيه ٣ : ٢٧٣ ، ح١٢٩٩ .
(١٢) راجع : الكافي ٥ : ٤٠٦ ، ح٦ ، ط ـ الآخوندي .
(١٣) راجع : التهذيب ٧ : ٤٢٦ ، ح١٧٠١ ، ط ـ الآخوندي .

(١٤) راجع : الاستبصار ٣ : ٢٤٧ ، ح٨٨٦ .
(١٥) راجع : التهذيب ٧ : ٤٢٤ ، ح١٦٩٣ .
(١٦) راجع : الاستبصار ٣ : ٢٤٦ ، ح٨٨٠ .
(١٧) معجم الرجال ١١ : ٢٧٦ ، رقم ٧٩٣٢ .
(١٨) الوسائل ٢١ : ٢٠٧ ، ب١ ، العيوب والتدليس ، ح٢ .
(١٩) المصدر السابق : ٢١٠ ، ح١١ .
(٢٠) المصدر السابق : ح١٣ .
(٢١) المصدر السابق : ٢٠٧ ، ح١ .
(٢٢) الكافي ٥ : ٤١٠ ـ ٤١١ ، ح٤ .
(٢٣) الفقيه ٣ : ٣٥٧ ، ح١٧٠٧ .
(٢٤) التهذيب ٧ : ٤٣٠ ، ح١٧١٤ .
(٢٥) الاستبصار ٣ : ٢٥٠ ، ح٨٩٦ .
(٢٦) الوسائل ٢١ : ٢٣٠ ، ب١٤ ، العيوب والتدليس ، ح٢ .
(٢٧) المصدر السابق : ٢١٦ ، ب٤ ، ح٢ .
(٢٨) المصدر السابق : ح١ .
(٢٩) المصدر السابق : ٢٢٥ ، ب١٢ ، ح١ .
(٣٠) الفقيه ٣ : ٣٣٨ ، ح١٦٢٨ .
(٣١) المصدر السابق : ح١٦٢٩ .
(٣٢) مستدرك الوسائل ١٥ : ٥٣ ، ب١١ ، العيوب والتدليس ، ح١ .
(٣٣) الوسائل ٢١ : ٢٢٩ ، ب١٤ ، العيوب والتدليس ، ح١ .
(٣٤) المصدر السابق : ٢٣٠ ، ح٣ .
(٣٥) المصدر السابق : ٢٣١ ، ح٥ .
(٣٦) المصدر السابق : ٢٣٢ ، ح١٣ .
(٣٧) المصدر السابق : ٢٣١ ـ ٢٣٢ ، ح٨ .
(٣٨) المصدر السابق : ٢٣٠ ، ح٢ .
(٣٩) المصدر السابق : ح٤ .
(٤٠) المصدر السابق : ٢٣٣ ، ب١٥ ، ح١ .
(٤١) المصدر السابق : ٢٣٢ ، ب١٤ ، ح١٢ .
(٤٢) المصدر السابق : ٢٣١ ، ح٥ .
(٤٣) المصدر السابق : ح٧ .

(٤٤) المصدر السابق : ٢٣٢ ، ح٩ .
(٤٥) المصدر السابق : ٢٣١ ، ح٦ .
(٤٦) المصدر السابق : ٢٢٧ ، ب١٣ ، ح١ .
(٤٧) المصدر السابق : ح٢ .
(٤٨) المصدر السابق : ح٣ .
(٤٩) المصدر السابق : ٢٢٨ ، ح٥ .
(٥٠) المصدر السابق : ٢٢٩ ، ح٧ .
(٥١) الجواهر ٣٠ : ٣٢٣ .
(٥٢) الوسائل ١٨ : ٩٧ ـ ٩٨ ، ب١ ، أحكام العيوب ، ح١ .
(٥٣) المصدر السابق ٢١ : ٢٢٩ ، ب١٤ ، العيوب والتدليس ، ح١ .
(٥٤) المصدر السابق : ٢٣١ ، ح٦ .
(٥٥) المصدر السابق : ٢١٠ ، ب١ ، ح١٠ .
(٥٦) المصدر السابق : ٢١٣ ، ب٢ ، ح٥ .
(٥٧) المصدر السابق : ٢١٠ ، ب١ ، ح١٣ .
(٥٨) المصدر السابق : ٢١٣ ، ب٢ ، ح٦ .
(٥٩) المصدر السابق : ٢١٦ ، ب٤ ، ح٢ .
(٦٠) المصدر السابق : ٢٠٩ ، ب١ ، ح٧ . الفقيه ٣ : ٢٧٣ ، ح١٢٩٨ .
(٦١) الوسائل ٢١ : ٢١٠ ، ب١ ، العيوب والتدليس ، ح١٢ .
(٦٢) المصدر السابق : ٢١١ ، ح١٤ .
(٦٣) المصدر السابق : ٢١١ ، ب٢ ، ح١ .
(٦٤) المصدر السابق : ٢١٤ ـ ٢١٥ ، ب٣ ، ح١ .
(٦٥) المصدر السابق : ٢١٥ ، ح٣ .
(٦٦) المصدر السابق : ٢٠٧ ، ب١ ، ح١ .
(٦٧) المصدر السابق : ٢١٦ ، ب٤ ، ح١ .
(٦٨) المصدر السابق : ٢٠٨ ، ب١ ، ح٤ و ٣ .
(٦٩) المصدر السابق : ٢١٤ ، ب٢ ، ح٨ .
(٧٠) راجع : المصدر السابق : ٢١٧ ـ ٢١٩ و ٢٣٦ ـ ٢٣٨ ، ب٦ و ١٧ ، العيوب والتدليس .
(٧١) الوسائل ٢١ : ٢١٧ ـ ٢١٨ ، ب٦ ، العيوب والتدليس ، ح١ .
(٧٢) المصدر السابق : ٢١٩ ، ح٤ .
(٧٣) الكافي ٥ : ٣٥٥ ، ح٤ .

المسائل المستحدثة في الطب

□ *آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي*

ـ القسم الأوّل ـ

ذكرنا ـ فيما سبق ـ أنّ المراد من المسائل المستحدثة هي تلك الموضوعات التي لم يكن لها وجود وتحقّق في السابق، بل نشأت وحدثت بسبب التطوّر المستمر في المجتمعات البشرية، والتقدّم العلمي في مختلف مجالات الحياة. وبما أنّ الدين الإسلامي دين العالمية والشمول والخلود كان من الضروري بحث هذه المسائل ومعالجتها، وذلك من خلال تتبّعها في مصادر الفقه الإسلامي لاستنباطها ومعرفة أحكامها.

وسبق لنا أن ذكرنا أيضاً مقدّمات كلّية لهذه المسائل، كما وأشرنا إلى قسم منها، وهو المسائل المالية، ونشرع الآن في بيان قسم آخر وهو المسائل الطبية:

المسألة الأُولى: التشريح

تعريف التشريح: هو العلم بأعضاء البدن وأجزائها وكيفيّة بنائها وتركّبها من العظام والعضلات والأعصاب والعروق وغيرها. وأمّا وظائفها وما لكلّ عضو من عمل حيوي فهي أُمور أُخرى تبحث في علم وظائف الأعضاء أو ما يسمّى بـ«علم الفسلجة».

نبذة وجيزة عن تاريخ علم التشريح :

لقد كان هذا العلم متعارفاً بين العلماء قديماً ، لكنّه لم يكن بهذا التطوّر ، فعن بعض المتخصّصين في هذ المجال أنّ هذا العلم ظهر ولأوّل مرّة بين اليهود قبل عشرات القرون ثمّ نسب إلى بقراط الحكيم ، إلّا أنّه لم يثبت أنّه بنى علمه في ذلك على أساس تشريح بدن الإنسان .

واستمرّ الأمر على هذا الحال إلى الفترة ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ثمّ بعد ذلك اتّسع هذا العلم حتى وصل إلى ما هو عليه في عصرنا الحاضر .

وقد واصل علماء هذا الفنّ دراساتهم المستمرة على بدن الإنسان وسائر الحيوانات ، وتوصّلوا في تحقيقاتهم إلى نتائج مهمّة ونافعة ، خلصوا من خلالها إلى الاعتقاد بأنّ علم الطبّ يتوقّف على هذا العلم ويكتمل به ، ولذلك خصّصوا للتشريح دروساً ـ عملية ونظرية ـ تعدّ من جملة المواد الأساسية المطلوبة لاستكمال البحث والدراسة في هذا العلم .

وهنا ينقدح سؤال: وهو أنّه هل يجوز تشريح البدن وتقطيع أعضائه وأجزائه ؟ وما حكمه في نظر الشريعة الإسلامية ؟ وأنّه لو كان جائزاً فما هي حدوده ، وما هي شرائطه واستثناءاته ؟

والجواب عن هذه الأسئلة يستدعي البحث في عدّة مقامات:

المقام الأوّل: حكم التشريح في الشريعة الإسلامية

أوّلاً: الحكم الأوّلي للتشريح :

لا شكّ في حرمة التشريح إذا كان لبدن المسلم ، ويدلّ على ذلك أُمور:

الأوّل: ما ورد في لسان الروايات المختلفة من حرمة المُثلة ـ وهي على ما في الجواهر وغيره: « قطع الأُنوف والآذان ونحو ذلك من الحيّ والميّت ، والمُثلة في الأصل ـ كما عن المفردات ـ: الانتصاب (أي القيام) ، قال تعالى: ﴿ فَتَمَثَّلَ

لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾[1] ، أي: صار جبرئيل عليه السلام منتصباً بين يدي مريم عليها السلام ، ومنه المثال: مقابلة شيء بشيء هو نظيره ، أو وضع شيء ما ليحتذى به فيما يفعل ، والمثلة: نقمة تنزل بالإنسان فيجعل مثالاً يرتدع به غيره ، وذلك كالنكال»[2] ـ وهي كثيرة:

١ ـ ما ورد في آداب جهاد العدو من النهي عن المُثلة بالكفّار ، مثل ما عن مالك بن أعين ، قال: حرّض أمير المؤمنين عليه السلام الناس بصفّين فقال ـ في حديث طويل ـ: «ولا تمثّلوا بقتيل»[3] .

والحديث مع إرساله معمول به بين الأصحاب ، وتقريب الاستدلال به أنّ الخارج على الإمام المعصوم كافر .

٢ ـ وما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا بعث ـ إلى أن قال ـ: لا تغدروا ولا تغلّوا ولا تمثّلوا...»[4] .

ومورده قتال أهل الشرك .

وفي معناه ما عن معاوية بن عمّار ، قال: أظنّه عن أبي حمزة الثمالي عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم ـ إلى أن قال: ـ لا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تغدروا»[5] .

٣ ـ وما ورد في وصيّة مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام في حقّ قاتله ـ عبدالرحمان ابن ملجم ـ أنّه أوصى أن لا يمثّل بقاتله ، وقال: «فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور»[6] .

وبما أنّ التشريح من أقسام المثلة ، بل من أشدّها في كثير من الأحيان للحاجة فيه غالباً إلى تقطيع الأعضاء ، فهو مصداق له ومحرّم .

ولا يضرّ الإشكال في أسانيد بعض هذه الأحاديث بعد تضافرها وتعاضدها وعمل الأصحاب بها ، بل يظهر من الجواهر كون الحرمة إجماعية[7] .

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بما تقدّم بيانه عن أهل اللغة: من أنّ

المثلة ليست مجرّد قطع الأعضاء ، بل هي القطع تعذيباً في الأحياء وانتقاماً في الأموات ، فالمقصود منها هو التعذيب أو الانتقام ، وليس شيء من هذين الأمرين متحقّقاً في التشريح ؛ لأنّهما من الأُمور القصدية بخلاف التشريح فإنّه يستهدف أغراضاً عقلائية نافعة ، فأين هذا من ذاك ؟! ثمّ إنّه من الواضح أنّ هذا الدليل لو تمّ لشمل بعمومه المسلم والكافر والذمّي والمحارب .

الثاني: إنّ التشريح ـ بقطع أبدان الأموات وتمزيقها وتفريق جميع أجزائها ـ هتك لحرمتها ، وهو محرّم .

والهتك وإن كان من العناوين القصدية ، إلّا أنّ القصد إليه في المقام قهري ، نظير ما ذكر في باب الإعانة على الإثم الذي لا تنفكّ بعض أقسامه عن القصد القهري ، كمن صبّ الخمر في إناء من يعلم أنّه يشربه ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فتأمّل .

وهذا الدليل يختصّ بالمسلم والذمّي ولا يشمل المحارب .

الثالث: ما دلّ على تعلّق الدية بقطع رأس الميّت أو شيء من جوارحه ، بناءً على كونه دليلاً على الحرمة كما سيأتي .

وهو مجموعة من الروايات[٨] وردت بهذا الخصوص تدلّ بأجمعها على حرمة قطع رأس الميّت ، وأنّ فيه الدية مئة دينار كدية الجنين ، وفي بعضها التصريح بأنّه إن قطعت يمينه أو شيء من أعضائه ففيه الأرش[٩] ، وإن كان فيها اختلاف من حيث كون ديته للإمام عليه السلام أو صرفها في وجوه البرّ ، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه .

والحاصل : أنّ وجوب الدية دليل على حرمة نفس العمل ، وأنّه من قبيل الجناية المستوجبة لذلك .

لا يقال: إنّ الدية ليست دليلاً على الحرمة مطلقاً ، لانفكاكها عن الحرمة في دية الخطأ .

لأنّا نقول: إنّ الدية فرع الإتلاف أو ارتكاب جناية لو علم بها لكانت محرّمة ، ودية الخطأ تأكيد على احترام النفوس وما يتعلّق بها ، وسبب للتحفّظ الشديد عليها ، فهي ليست دليلاً على عدم الحرمة بل دليل على تأكيدها عند العلم بالموضوع والحكم ، فيكون مقتضى هذا الدليل حرمة قطع الأعضاء بأي قصد كان في من تتعلّق به الدية ، فيعمّ المسلم والذمّي دون الكافر الحربي ؛ لعدم الدية فيه .

الرابع: ما دلّ على وجوب احترام الميّت ، وأنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهي حيّ . وهو عدّة روايات:

١ ـ ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: « . . .لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته وهو حي »[١٠] . ومثله ما رواه محمّد بن سنان عمّن أخبره عنه عليه السلام[١١] ، وما رواه عبدالله بن مسكان[١٢] .

٢ ـ وما ورد في صحيحة جميل عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: « قطع رأس الميّت أشدّ من قطع رأس الحيّ »[١٣] .

ولعلّ كونه أشدّ من باب شدّة القبح وتنفّر الطباع منه ، إلّا أنّه سيأتي ما يدلّ على أنّ الدية فيه أخفّ بمراتب .

٣ ـ وما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: « إنّ الله حرّم من المؤمنين أمواتاً ما حرّم منهم أحياءً »[١٤] .

٤ ـ وعن مسمع كردين قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل كسر عظم ميّت ، قال: « حرمته ميّتاً أعظم من حرمته وهو حيّ »[١٥] .

ومثله ما رواه صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام[١٦] .

٥ ـ وما رواه العلاء بن سيابة عن أبي عبدالله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: « حرمة المسلم ميّتاً كحرمته وهو حيّ سواء »[١٧] .

ومن الواضح أنّ التسوية في أصل الحرمة لا في مقدارها ، كما صرّح به

شيخ الطائفة ﷺ فيما حكاه عنه في الوسائل[١٨] .

والمتحصّل من هذه الروايات: أنّ أجساد الأموات ليست كالأحجار المتفرّقة في البراري والصحاري أو كأشجار الغابات والآجام ، بل لها حرمة مثل حرمتها حال حياتها ، فكما لا يجوز التعدّي عليها بقطعها أو جرحها أو كسرها حال الحياة فكذا لا يجوز بعد الممات .

ومقتضى هذا الدليل حرمة تشريح جسد المسلم والذمّي دون الحربي .

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ: تقطيع جسد المسلم والذمّي بعد موتهما حرام . كما أنّ ظاهر الإطلاقات عدم الفرق بين الأغراض المقصودة من هذا العمل .

ثانياً: الحكم الثانوي للتشريح:

وخلاصة القول فيه: أنّه لا ينبغي الريب في أنّ لهذا العلم ـ سيّما مع المشاهدة ـ أثراً بالغاً في معرفة أعضاء جسم الإنسان ، بحيث صار هذا العلم في العصر الحاضر من مقدّمات علم الطب الضرورية التي يتوقّف على معرفتها إنقاذ المرضى من الهلاك وشبهه ، ومن الواضح أنّ مقدّمة الواجب واجبة .

ومن هنا أفتى غير واحد من أكابر العصر بجوازه ، وإن خالف فيه بعضهم ، والظاهر أنّ منشأ مخالفتهم عدم الاعتراف بالضرورة المذكورة ، وإلّا لأفتوا به قطعاً كمافي غيره من موارد الضرورة ، فيجوز للمخالف أيضاً الفتوى بجوازه مشروطاً بها ، وإحراز الموضوع على عاتق المقلِّد .

وحيث إنّ دليل الجواز هو الضرورة ، والضرورات تتقدّر بقدرها ، فلا بدّ عند الفتوى بجوازه من تحقّق شروط ثلاثة:

الأوّل: أن يكون غرضه من التشريح تعلّم الطب الذي لا يكتمل إلّا به ، فيكون التشريح حينئذٍ مقدّمة لإنقاذ النفوس المحترمة .

الثـاني: أن لا يجد سبيلاً إلى أجساد الكفّار الحربيّين ، بل إذا دار الأمر بين المسلم والذمّي كان الذمّي مقدّماً؛ لأنّه أقلّ محذوراً كما لا يخفى .

الثـالث: أن لا يتعدّى المقدار اللازم منه .

إذن فمع تحقّق هذه الشروط الثلاثة يكون التشريح جائزاً .

والإنصاف أنّ إحراز موضوع الضرورة للعارف بشيء من علم الطب في عصرنا هذا سهل جدّاً .

ثالثـاً: الفرق في الحكم بين الحربي وغيره وبين المسلم والذمّي:

ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا شكّ في الفرق بين الحربي وغيره ، وكذلك بين المسلم والذمّي إذا دار الأمر بينهما؛ فإنّ الذمّي وإن كان محترماً أيضاً ولكن فرق بينه وبين المسلم حيّاً وميّتاً فلا بدّ من رعاية سلسلة المراتب في المقام ، وهو ظاهر .

المقـام الثـاني: اختلاف حكم التشريح باختلاف أغراضه

ويظهر الحال فيه ممّا تقدّم في دليل المسألة ، فإن كان الغرض منه معرفة الطب وتعلّمه مع الشروط المذكورة كان جائزاً . وكذا يجوز إن كان لمعرفة علّة الجناية وكشفها إذا كان كشفها واجباً شرعياً يترتّب عليه إحقاق الحقوق أو دفع الخلاف والمفاسد الناشئة منه ، وغير ذلك .

وأمّا إذا كان لمجرّد مشاهدة آثار قدرته تعالى وآياته في الخلق فلا يجوز؛ لعدم انحصار طريق معرفته تعالى بذلك ليكون واجباً .

وكذا القطع للترقيع؛ فإنّه إنّما يجوز إذا كان هناك واجب أهمّ . وسيأتي الكلام فيه وفي لزوم استجازة الأولياء في ذلك ، أو وصية الميّت نفسه في حال حياته .

المقـام الثـالث: في أحكـام التشريح

إنّ التشريح سواء قلنا بجوازه أو حرمته يقع الكلام فيه في عدّة جهات:

فتارة يبحث فيه من حيث حلّية بيع الأجساد وحرمته لغرض التشريح ، وأُخرى من حيث تعلّق الدية بالتشريح وعدم تعلّقها ، وثالثة من حيث جواز النظر إلى عورة الميّت عند التشريح وعدم جوازه ، ورابعة من حيث تكفين الميّت المشرّح ودفنه ، وخامسة من حيث جواز الوصية بتشريح بدنه بعد موته وعدم جوازها ، وهل هي نافذة أو لا ؟

أمّا الجهة الأُولى: فإنّ بيع أبدان المسلمين لغرض التشريح عند الضرورة إليه مشكل جدّاً ؛ لمنافاته مع احترامها ، ولذا لا بدّ من التماس طرق أُخرى للوصول إليه .

وأمّا أبدان الكفّار فبناءً على نجاستها بالذات ، أو على الأقلّ بالموت ، فبيعها أيضاً مشكل ؛ نظراً إلى بطلان بيع الميتة .

اللّهمّ إلّا أن يقال : إنّ ذلك مختصّ بما إذا لم تكن هناك منفعة محلّلة ، والمفروض وجودها في المقام ، فتكون محترمة ، فيجوز بيعها ، وهذا كحرمة بيع الدم في السابق وجوازه في عصرنا الحاضر ؛ وذلك لما فيه من المنافع المقصودة كإنقاذ المرضى والمجروحين ، فتأمّل .

وأمّا الجهة الثانية: فإنّ ظاهر إطلاقات الدية فيما مرّ ذكره من الأخبار هو تعلّقها بالتشريح .

ولكن لقائل أن يقول : إنّ الدية فرع الجناية الفعلية أو الحكمية ، وإذا وجب التشريح لكونه مقدّمة لنجاة نفوس المسلمين فلا تتعلّق به الدية . وإن شئت قلت : ظاهر الإطلاقات الواردة في أبواب الديات منصرفة عن محل الكلام ، أعني ما وجب بحكم الشارع المقدّس ، كما أنّ القصاص بالحقّ لا يوجب الدية ، وأي فرق بين ما وجب أو جاز بالعنوان الأوّلي أو الثانوي ؟! ولذا لم يرد وجوب الدية في مسألة شق بطن المرأة الميّتة لإخراج الولد الحيّ ، إذ لو وجب لصرّح به في النصّ ، ولم نر من أفتى بوجوبها فيه[١٩] .

إن قلت : هل هذا إلّا كالأكل في المخمصة ، وكالأكل من مال الناس عند

الضرورة ، حيث حكموا بالجواز مع الضمان ؟

قـلت: الفرق بين المسألتين ظاهر ، فإنّ الإتلاف يختلف عن الدية ؛ لأنّ مورد الإتلاف إنّما هو في الأموال ، وليست أعضاء الحرّ من الأمـوال ؛ لأنّ المدار فيها على الجناية ، بل وكذا مع عدمها ، كمن لطم وجه غيره فاحمرّ ، فإنّ فيه الدية .

توضيح ذلك: إنّ جميع الروايات ـ الثماني أو الستّ ـ المذكورة في أبواب الاحتضار تشترك في الحكم بوجوب شقّ بطن المرأة إذا ماتت وفي بطنها الولد يتحرّك ، وقد ورد الأمر في ثلاث منها بلزوم خياطة بطنها بعد ذلك ، وليس في شيء من هذه الروايات عين أو أثر بالنسبة إلى الحكم بوجوب الدية ولو كانت واجبة شرعاً لما تُرك ذكرها في هذه الروايات على كثرتها ، وهي وإن كان بعضها معتبراً وبعضها غير معتبر ، لكن في المجموع كفاية .

ولا فرق بين مورد تلك الروايات وبين ما نحن فيه من مسألة التشريح بعد كون المفروض حرمة كلّ منهما بالعنوان الأوّلي ووجوبهما بحكم الضرورة .

نعم ، قد ورد في الرواية الثالثة المرويّة عن وهب بن وهب عـن أبـي عبدالله عليه السلام بعد ذكر هذا الحكم ما نصّه قال: في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوّف عليها ؟ قال: «لا بأس بأن يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه»[٢٠] . ويمكن حملها على رضا الوالدين بذلك ، والدية لهما في الجنين دون دية الميّت ، فتدبّر جيّداً .

وأمّـا الجهة الثـالثة: فإنّه يجوز النظر إلى عورة الميّت عند التشريح إذا كان داخلاً تحت عنوان الضرورة ـ التي مضى الكلام فيها ـ ولكن لا بدّ في ذلك من الاكتفاء بالمقدار الواجب منه ، وقد ورد التصريح في بعض روايات أبواب الاحتضار أنّه إذا مات الولد في بطن أُمّه وكان يتخوّف عليها يجوز للرجل إدخال يده في فرجها وتقطيع ولدها الميّت وإخراجه ، ومحل الكلام من هذا القبيل .

وأمّا الجهة الرابعة: فإنّ الظاهر وجوب الكفن والدفن في أوّل فرصة ممكنة؛ لإطلاق الأدلّة، نعم لا تجب الأكفان الثلاثة؛ لعدم بقاء موضوعها، بل يلفّ في خرقة، والأحوط أن تكون ثلاث خرق ثم يدفن، ولا بدّ من الصلاة عليه قبل ذلك.

وأمّا الجهة الخامسة: فإنّه هل تجوز الوصيّة بتشريح بدنه بعد موته أو لا؟ وهل تكون الوصية بذلك نافذة أو لا؟

يمكن أن يقال: إنّه لا أثر لمثل هذه الوصايا، فإنّ الحكم ـ كما عرفت ـ يدور مدار الضرورة.

المسألة الثانية: الترقيع والزرع

يمكن القول إجمالاً إنّه إذا كان في ترقيع الأعضاء وزرعها تكامل لعلم الطبّ في عصرنا الحاضر وتطوّر في جميع المجالات ـ لا سيّما بعد أن أُجريت عمليات جراحية معقّدة بالنسبة إلى زرع وترقيع أعضاء الإنسان الأصلية منها وغيرها، بل من المتوقّع في المستقبل القريب إمكان وصل رأس إنسان بجسد إنسان آخر ـ فلا ريب في جوازه هنا كما تقدّم.

ويستفاد من بعض الروايات أن زرع الأسنان كان قديماً نظير ما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه فيأخذ سنّ إنسان ميّت فيجعله مكانه، قال: «لا بأس»[٢١]. وليس هذا بالأمر الهيّن؛ لاحتياجه إلى جملة من المقدّمات الطبية، وإلّا فمجرّد جعل سنّ مكان آخر لا يوجب التئامه واتّصاله بالفكّ، وقد واصل الأطباء في عصرنا الحاضر ذلك عن طريق زرع الأسنان بطرق علاجية حديثة، فصار ينتفع بها على أحسن وجه.

وعلى كلّ حال فإنّ البحث في الترقيع والزرع يتضمّن عدّة مقامات:

المقام الأوّل: أقسام الترقيع والزرع

وهي كثيرة:

منها: أخذ بعض أعضاء الإنسان لترقيعها في نفس بدنه، كما هو

المتعارف في الأخذ من عظام الخاصرة لترميم بعض العظام المكسورة ، أو أخذ شيء من جلد الأرجل ووصله بالجلد المحترق من الوجه ، أو الأخذ من عروق الرِّجل لترميم عروق القلب .

ومنهـا: الأخذ من بدن إنسان وزرعه في بدن غيره ، والمأخوذ منه قد يكون مسلماً ، وقد يكون كافراً كتابياً أو مشركاً ، وكلّ هذا قد يكون من الحيّ وقد يكون من الميّت .

ومنهـا: أخذ بعض أعضاء الحيوان المحلّل أو المحرّم ووصله بالإنسان ، كأخذ أجزاء من عينه أو كبده وزرعه فيه .

ومنهـا: ترقيع بعض الأعضاء بوضع أجزاء اصطناعية كما في عمليات الجراحة البلاستيكة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أُخرى تارة يكون في موارد تتوقّف عليها الحياة ، كما في زرع القلب والكلية ، وأُخرى يكون في الأعضاء المهمّة ممّا لا تتوقّف عليها الحياة ، كما في زرع العين والأسنان ، وثالثة فيما يكون من قبيل التجميل ، ورابعة فيما يكون من قبيل تزريق الدم .

المقـام الثـاني: حكم الأقسام من حيث الجواز والحرمة

أوّلاً: حكمهـا الأوّلي:

لا ينبغي الشكّ في حرمة الأخذ من أموات المسلمين بالعنوان الأوّلي ، وأمّا الأخذ من الأحياء أو من الإنسان نفسه أو من الحيوان وشبهه فهو ممّا لا دليل على حرمته بعنوانه الأوّلي إذا كان مع الرضا ممّن يعتبر رضاه .

ولا يعتبر رضا الكافر الحربي في ذلك ، وأمّا إذا كان ميّتاً فلا مانع من أخذ العضو منه ؛ لعدم صدق المثلة عليه ، لأنّها ـ كما عرفت ـ عبارة عن قطع الأعضاء تعذيباً للحيّ أو تعذيباً لأهل الميّت ، أو انتقاماً منه أو منهم ، وليس شيء من ذلك في مسألة زرع الأعضاء وترقيعها .

نعم ، لا يجوز بالعنوان الأوّلي أخذ العضو من الميّت المسلم؛ لما فيه من الهتك ، ولكونه من الجناية التي تتعلّق بها الدية .

فتحصّل: أنّ الأخذ من الحيّ يتوقّف على رضاه إذا كان إنساناً محترماً دون غيره ، وأمّا الأخذ من الميّت فلا يجوز إذا كان من المسلم وشبهه دون غيرهما .

ثانياً: حكمها الثانوي:

إذا توقّف إنقاذ حياة مسلم على أخذ العضو ووصله في بدنه جاز ذلك قطعاً؛ لما فيه من الأولويّة والضرورة . وإن شئت قلت: دار الأمر هنا بين الأهمّ والمهم ، ولا ريب في أنّ الترجيح للأهم .

وأمّا إذا كان العضو ممّا لا تتوقّف عليه الحياة ـ كما في زرع العين المأخوذة من الميّت[٢٢] ـ فإنّه قد يقال بعدم جواز أخذه في الموارد المحرّمة بالعنوان الأوّلي ، كالأخذ من ميت المسلم؛ فإنّ مجرّد المصلحة غير كافية في تجويز المحرّمات ما لم تكن مصلحة ملزمة أهمّ من المفسدة الملزمة .

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الإنسان وإن كان قادراً على العيش مكفوف العين أو مشلولاً ، ولكنّ لا إشكال في عدّ العرف وجود العينين كليهما ورفع الشلل من الضروريات التي يهتمّ بها الشارع المقدّس ، وإنّ حفظ سلامة الإنسان الحيّ في نظر الشارع أهمّ من حفظ سلامة بدن الميّت المسلم ، فيجوز حينئذٍ الأخذ من الميّت وترميم أعضاء الحي .

ويمكن الاستشهاد له بما مرّ في أخذ السنّ من الميّت المسلم وجعله مكان السنّ الساقط من الحيّ؛ فإنّ السنّ ممّا لا تتوقّف عليه حياة الإنسان .

نعم ، لا يجوز ذلك في التجميل وشبهه ما لم يبلغ القبح فيه حدّاً يوجب لصاحبه العسر والحرج الشديدين ـ كما هو المشاهد في بعض موارد حرق الوجه أو الأصابع أو غير ذلك ـ ، فلو بلغ هذا الحدّ دخل في القسم الثاني .

المقـام الثـالث: في بيان الأحكام الفرعية المترتّبة على أخذ الأعضاء

هناك جملة من الأحكام تترتّب على أخذ الأعضاء سواء في موارد جواز الأخذ أو حرمته؛ أعني أنّنا إذا قلنا بحرمة ذلك مطلقاً أو في بعض موارده، فمع الأخذ تترتّب من حيث الجواز والحرمة أحكام الفروع التالية:

الأوّل: في حكم الأعضاء المبانة من الحيّ أو الميّت التي تصير ميّتة بعد انفصالها:

فعلى ما هو المشهور من حرمة بيع الميتة يحرم بيعها وشراؤها مطلقاً، وعليه فلا يجوز بيع الكلى ولا سائر الأعضاء ولا الجلود وشبهها؛ لاندراجها تحت عنوان بيع الميتة. نعم، يمكن استثناء العظم والسنّ بناءً على أنّهما ليسا ممّا فيه روح، فلا تنجس بالموت، ولا تشملها أدلّة حرمة بيع الميتة بناءً على أنّ المراد منها الميتة النجسة.

أقـول: لنا كلام في عدم كونهما ممّا ليس فيه روح؛ لأنّ الإنسان قد يتألّم بكسر بعض عظامه بما لا يتألّم بغيرها وهذا دليل على وجود الروح فيها. وكذا بالنسبة إلى السنّ الذي كثيراً ما يتأثّر بالأطعمة أو الأشربة الشديدة الحرارة أو البرودة، ويعرضه من الداء العياء ما لا يعرض غيره؟! فكيف يعدّ ممّا لا روح فيه؟! وكيف يقاس بالشعر أو الوبر وشبههما؟!

ومن ناحية أُخرى يمكن أن يقال: إنّ أدلّة حرمة بيع الميتة ناظرة إلى ما ليس فيه منفعة محلّلة مقصودة، نظير بيع اللحوم في السابق، حيث لم تكن لها منافع محلّلة معتدّ بها في ذلك الوقت.

أمّا في عصرنا فتعدّ ممّا يترتّب عليها أهمّ المنافع الحياتية المحلّلة. فيجوز بيع الكلى والجلود والعظام من الأحياء والأموات، فإنّ منافعها كانت نادرة في السابق، أمّا اليوم فتعدّ منافعها غالبة مقصودة، فلا يقاس أحدهما بالآخر.

إن قلـت: إنّ من منافع إليات الميتة الإسراج بها، وهو منفعة غالبة، وقد

صرّح في بعض روايات الباب بجوازه مع حرمة بيعها ، وهذا دليل على حرمة بيع الميتة وإن كانت لها منافع مقصودة محلّلة .

قلت: يمكن أن يكون هذا التحريم لأجل منع المشتري من الانتفاع بأكلها مثلاً ، ولكن الأمر ليس كذلك فيما نحن فيه ، ولعلّ مجرّد هذا الاحتمال كان كافياً في انصراف روايات الباب عن مثل بيع أعضاء الإنسان وشبهها .

هذا ، ولكن مقتضى الاحتياط أن يؤخذ الثمن في مقابل أخذ هذه الأعضاء من بدنه إذا كان حيّاً ، لا في مقابل نفس هذه الأعضاء ليرد الإشكال عليه بما مرّ.

الثاني: إنّه على فرض جواز بيعها لا إشكال في كون ثمنها لصاحبها إذا كان حيّاً ، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في كونه للميّت يصرف في أداء ديونه ، أو في أعمال البرّ والخير له إذا لم يكن عليه دين . هذا فيما إذا أُخذ من الميّت بإذن أوليائه أو بوصية منه في ذلك .

الثالث: في حكم الدية في المقام:

وتفصيل الكلام فيه: أنّه إن أُخذ من الحيّ برضاه فلا دية ، وهو ظاهر؛ لعدم شمول إطلاقات أدلّة الدية لمثله ، مضافاً إلى كونه أولى من مسألة براءة الطبيب إذا أخذ البراءة من المريض مع كون المسألة منصوصاً عليها .

والقول بأنّه من قبيل إسقاط ما لم يجب ، كالاجتهاد في مقابل النصّ؛ وقد ذكرنا في محلّه أنّ إسقاط ما لم يجب جائز إذا حصل مقتضيه وإن لم تحصل علّته التامّة ، كما إذا أسقطت الزوجة حقّها في القسم قبل دخول الليل .

وإن أُخذ من الحربي فعدم الدية أظهر ، ولو من جسده .

وأمّا إذا أُخذ من جسد المسلم برضاه في حال حياته أو وصيّته به فالظاهر عدم الدية أيضاً؛ لأنّ الحقّ له وقد أجازه .

يبقى الكلام فيما إذا لم يوصِ بشيء ووجب أخذ العضو من جسده بحكم

الشارع المقدّس ، فيأتي فيه ما سبق ـ في مسألة التشريح ـ من أنّ الدية إنّما هي للجناية الفعلية أو الحكمية ، وحيث إنّ الزرع هنا بحكم الشارع المقدّس مقدّمة للواجب أو شبهها فلا جناية ولا دية . ولكن فرق بين المقام وبين مسألة التشريح ؛ لأنّ نفي الدية لا يوجب نفي المالية ، والضمان فيه من باب الإتلاف ، فيكون المقام من قبيل الأكل في المخمصة ، فلو اضطرّ إنسان إلى الأكل من مال الغير ـ كما في عام المجاعة وشبهه ـ جاز له ذلك ، لكنّه ضامن لمثله أو قيمته ، وهكذا فيما نحن فيه ، فإنّه اضطر إلى أخذ العين أو بعض أجزائها ـ مثلاً ـ من جسد الميّت المسلم ، فهو وإن لم يكن ملزماً بأداء الدية لكنّه ملزم بأداء القيمة من باب كونه تصرّفاً في مال الغير وأنّه انتفع به ، لكن جوازه لا يدلّ على عدم ضمانه القيمة .

الرابع: حكم ما يؤخذ من حيث الطهارة والنجاسة :

قد يتوهّم أنّه بعد الزرع يبقى العضو على نجاسته ، لكن الإنصاف أنّه لا وجه للحكم بالنجاسة ، وذلك :

أوّلاً: لخروجه بعد الزرع عن كونه مصداقاً للميتة بتبدّل موضوعه وصيرورته حيّاً ، فيكون طاهراً .

نعم ، قد يشكل الحكم بطهارته بعد الزرع وقبل ثبوت الحياة وجريان الروح الحيوانية فيه .

وثانياً: لو شككنا في الطهارة والنجاسة بعد الزرع لا يجري فيه استصحاب النجاسة ، أمّا على المختار من عدم جريانه في الشبهات الحكمية فواضح ، وأمّا على المشهور من جريانه فيها فلأنّ الموضوع غير باقٍ ، فلا تتّحد القضيّتان المتيقّنة والمشكوكة ، فلا يجري الاستصحاب .

وثالثاً: لإمكان الاستئناس له بما جاء في بعض الروايات الواردة في أبواب القصاص ، فعن إسحاق بن عمّار ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام : « إنّ

رجلاً قطع من بعض أُذن رجل شيئاً ، فرفع ذلك إلى عليّ عليه السلام فأقاده ، فأخذ الآخر ما قطع من إذنه فردّه على إذنه بدمه فالتحمت وبرئت ، فعاد الآخر إلى عليّ عليه السلام فاستقاده ، فأمر بها فقطعت ثانية ، وأمر بها فدفنت ، وقال: إنّما يكون القصاص من أجل الشين»[٢٣] .

والظاهر عمل الأصحاب بها ، فإنّه لو كان نجساً بعد الالتئام والبرء لكان اللازم التنبيه عليه ؛ لأنّه كان يصلّي معه ويمسّه ويعامله معاملة الطاهر طيلة تلك المدّة ، إلّا أن يقال: الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهات .

وهل يجري هذا الحكم في أبواب الحدود أيضاً ـ كما في اليد المقطوعة بالسرقة مثلاً ـ لا سيّما بعد إمكان الزرع والوصل بمحل القطع في أيامنا هذه ؟

الظاهر أنّه لا يجوز أيضاً ، للتعليل الوارد في نفس الرواية ؛ إذ القصاص والحدود في هذا الحكم سواء .

ورابعاً: سلّمنا بقاءه على النجاسة ، لكنّ ذلك في غير الكلى وباطن العين وعروق القلب وشبهها ، وأمّا ممّا يعدّ من البواطن فيها فلا يقدح في شيء من الصلاة وغيرها ، غاية الأمر أنّه يكون من قبيل المحمول النجس ، وهو غير مضرّ ، سيّما إذا كان في الباطن ؛ لعدم الدليل على اشتراط صحّة الصلاة بعدمه .

نعم ، في الأجزاء الظاهرة كما في زرع الجلود يحصل الإشكال من ناحية مسّها ؛ لأنّها على فرض النجاسة واجبة الاجتناب ، وأمّا من ناحية الصلاة فلا إشكال فيها ؛ لأنّها ليست من اللباس بل هي من المحمول ، فليس الإشكال فيها من ناحية النجاسة ولا من ناحية استصحاب الميتة النجسة ؛ لما عرفت من تبدّل الموضوع .

هذا كلّه فيما إذا كان العضو مأخوذاً من إنسان ، وأمّا لو كان مأخوذاً من حيوان غير مأكول اللحم ـ كالكلية المأخوذة من القرد مثلاً ـ فقد يقع الكلام فيه

من جهة كونه من قبيل الصلاة فيما لا يؤكل ، فلا يجوز .

ولكن الانصاف أنّه بعد صيرورته جزءً من بدن الإنسان يتغيّر حكمه ويتبدّل موضوعه ، ولا أقلّ من الشكّ ، وحيث إنّ الاستصحاب غير جارٍ في المقام لما عرفت ، فيكون مجرى للبراءة كما لا يخفى ، فتدبّر .

ولو سلّمنا أنّه من قبيل الصلاة في غير مأكول اللحم ، لكن أدلّة بطلان الصلاة في أجزاء غير المأكول منصرفة عن مثل ذلك قطعاً ، ولذا لو قام إلى الصلاة من أكل لحم غير المأكول واللحم في معدته لم يهضم بعد لم يضرّ ذلك بصلاته ، ولم تكن من قبيل الصلاة في غير المأكول ، والمقام أولى بالصحّة .

الخامس: في حكم الوصيّة :

لقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الأخذ من بدن الميّت المسلم جائز عند الضرورة سواء أوصى بذلك أم لم يوصِ ؛ للإذن في ذلك من الشارع المقدّس .

وتظهر الثمرة في وجوب العوض وعدمه ، فلو أوصى بأن تعطى بعض أعضاء بدنه مجّاناً لكلّ من يحتاج إليه أو لشخص بعينه لم يجب عليه العوض ، وأمّا لو كان ذلك بدون الإيصاء به فقد عرفت وجوب العوض ، وأنّه حق متعلّق بالميّت تؤدّى منه ديونه ، وإلّا يصرف في وجوه البرّ ، وثوابه له .

السادس: حكم شراء الجاهل بغصبية الأعضاء المأخوذة من الحيّ أو الميّت :

لو اشترى شخص بعض الأعضاء المأخوذة من بدن الحي أو الميّت ـ كالمأخوذة في بعض العمليات الجراحية التي تجري من قبل أطباء غير ملتزمين بموازين الشرع والأخلاق لبيعها بأثمان باهضة ـ وكان جاهلاً بغصبيّتها ، ثمّ علم بذلك بعد الانتفاع بها وجب ردّه إن أمكن ـ وإن كان فرض الردّ نادراً ـ وإلّا كان كالمغصوب التالف ، ووجب عليه ردّ ثمنه إلى صاحبه ، ويرجع بما أدّاه على الغاصب ، ولو بذل للمالك أكثر ممّا بذله للغاصب كان له الرجوع عليه بأخذ الفارق لدخول ذلك في الغرر المنهي ـ كما لا يخفى ـ ومنه

يظهر حال الدم المغصوب وشبهه .

السابع: حكم زرع أعضاء الكافر في بدن المسلم وبالعكس:

أمّا الأوّل: فمقتضى القاعدة الأوّلية كونه نجساً ، سواء أُخذ من الحيّ أو الميّت ، وسواء على القول بنجاسة الكافر نجاسة ذاتية أو لا؛ فإنّه بمجرّد وصله ببدن المسلم والتئامه يصير جزءً منه ، فيتغيّر حينئذٍ الموضوع ، ويكون الحكم فيه هو الطهارة ، وهذا نظير من شرب لبن الكافر فصار جزءً منه ، وعلى فرض الشكّ في طهارته لا يجري الاستصحاب فيه؛ لعدم بقاء الموضوع على حاله بعد لحوقه ببدن المسلم ، فتجري فيه أصالة الطهارة .

وأمّا الثاني: وهو زرع أعضاء المسلم في بدن الكافر ، فإن كان ذمّياً كان جائزاً ، لكنّه بعد وصله فيه يكون نجساً بناءً على نجاسة الكافر .

وتوهّم كون ذلك من قبيل السلطة والسبيل المنفي بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾(٢٤) .

باطل؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد من السبيل هو الحجّة أو السلطة بنحو الحكومة أو المالكية التشريعية على المؤمنين ، لا مجرّد أخذ بعض الأعضاء ، وإلّا لم يجز للمرأة المسلمة أن ترضع ولداً كافراً ذمّياً ، ولا أظنّ أحداً يفتي بالحرمة .

وأمّا الكافر الحربي ، فإن كان بذل الأعضاء له في باب إعانتهم وتقويتهم فحرام كما في سائر الموارد ، وأمّا في موارد جواز بيع الطعام لهم فيجوز بيعها؛ لعدم الفرق بين البابين .

الثامن: هل يجوز زرع أعضاء الحيوان ـ سواء كان محلّل اللحم أو محرّمه أو نجس العين ـ في بدن الإنسان أو لا يجوز؟

لا إشكال في جواز ذلك في المحلّل؛ لأنّه وإن كان بحكم الميتة بعد الإبانة لكنّه يصير بعد الزرع جزءً حيّاً من بدن الإنسان ، فيخرج عن عنوان الميتة

ويدخل في عنوان الحيّ فيكون حينئذٍ طاهراً ، ولا إشكال فيه من ناحية الصلاة وغيرها .

وكذا الحال بالنسبة إلى غير المأكول ؛ لما عرفت من أنّه بعد ما صار جزءً من بدن الإنسان يكون حينئذٍ بحكمه ، ومع فرض عدم كونه بحكمه لم يضرّ أيضاً بصحّة الصلاة ؛ لما تقدّم من عدم شمول أدلّة حرمة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لهذا المورد ؛ لأنّه من قبيل من صلّى وفي بطنه لحم من حيوان محرّم ، فإنّه ممّا لا شكّ في صحّة صلاته في تلك الحالة ، ولا أظنّ أنّ هناك من يفتي بفساد صلاته باعتبار أنّه صلّى في غير مأكول اللحم . وهذا إذا كان العضو باطنياً ، وهو واضح .

وكذا إذا كان العضو ظاهرياً كالجلد ونحوه كما لا يخفى . ومثله أيضاً ما إذا كان العضو مأخوذاً من نجس العين ؛ لما تقدّم من الدليل عليه في غير المأكول بكلا حاليه ، وإن كان الأحوط الاجتناب هنا مهما أمكن ، ولكنه عند الضرورة لا محيص عنه .

التاسع: حكم تزريق دم الإنسان للغير :

قد ظهر ممّا ذكرنا حكم تزريق دم الإنسان لغيره ، مسلماً كان أو كافراً ، ذمّياً أو حربياً ، رجلاً كان أو امرأة ، إنساناً كان أو حيواناً ، محلّلاً أو محرّماً ؛ لأنّ الدم في كلّ ذلك يصير جزءً من بدن الآخذ ، وبعد صيرورته كذلك لا يبقى هناك أيّ فرق بينه وبين سائر أجزاء البدن وهو باقٍ ببقائه وحيّ بحياته .

ولا دليل على حرمة تزريق دم المرأة الأجنبية للرجل الأجنبي ؛ لعدم دخوله تحت شيء من أدلّة الحرمة .

ولو شكّ في شيء من ذلك من ناحية الطهارة أو الصلاة أو أصل جواز التزريق فالمرجع فيه أصالة الإباحة والبراءة ، ولا يجري الاستصحاب هنا ؛ لما عرفت من تبدّل الموضوع ، وعدم وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة .

وممّا ذكرنا ظهر حكم بيع الدم وشرائه ، بل الأمر فيه أسهل ؛ لعدم صدق عنوان الميتة عليه ، فلا إشكال فيه من ناحية حرمة بيع الميتة وإن كان نجساً .

العاشر: حكم وصل الشعر بالشعر وحكم زرعه :

الشعر تارة يوصل بغيره من الشعر من غير زرعه في الرأس أو غيره ولا يكون جزءً من بدن الإنسان ، وهذا ممّا لا كلام ولا إشكال في جوازه .

ولا مانع من وصل شعر امرأة بشعر أُخرى ، ولا يحرم النظر إلى الشعر المفصول من الأجنبية ؛ لعدم قيام دليل على الحرمة في هذه الصورة ، لأنّه إنّما يحرم النظر إليه إذا كان جزءً من بدنها لا ما إذا انفصل عنها ، ولا يجري الاستصحاب ؛ لتبدّل الموضوع قطعاً ، وعليه لا فرق بينه وبين الموصول بشعر امرأة أُخرى .

نعم ، إذا كان الشعر من حيوان غير مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه ؛ لشمول أدلّة حرمة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لمثله .

وأُخرى يزرع الشعر مع أصله وبصله في بدن إنسان آخر بحيث يصير جزءً من بدنه وهذا لا إشكال فيه من ناحية الأصل والبصل . وكذا إذا نما بحيث ذهب الشعر السابق وبقي النامي .

لكن يشكل الأمر إذا كان الشعر السابق موجوداً ؛ لعدم جريان الروح فيه ، فإنّه ممّا لا روح له لعدم تبدّل موضوعه . نعم ، بالنسبة إلى بصله يكون الموضوع قد تبدّل . وكذا إذا نما بحيث أُزيل السابق بالمقراض وبقي الشعر النامي .

هذا تمام الكلام في المسألة ، وهناك فروع كثيرة أُخرى يعلم حالها ممّا ذكرنا ، والحمد لله ربّ العالمين .

الهوامش

(١) مريم: ١٧ .

(٢) راجع جواهر الكلام ٢١: ٧٧ و ٧٨ . مفردات الراغب: ٧٥٨ ـ ٧٦٠ .

(٣) الوسائل ١١: ٧١ ، ب٣٤ ، آداب جهاد العدو ، ح٣ .

(٤) المصدر السابق: ٤٣ ، ب١٥ ، آداب جهاد العدو ، ح٣ .

(٥) المصدر السابق: ح٢ .

(٦) المصدر السابق ١٩: ٩٦ ، ب٦٢ من قصاص النفس ، ح٦ .

(٧) جواهر الكلام ٢١: ٧٧ .

(٨) وعددها ستّ ، رواها كلّ من محمّد بن الصباح ، والحسين بن خالد ، وإسحاق بن عمّار ، وعبدالله بن سنان ، ومحمّد بن سنان ، وعبدالله بن مسكان عن الصادق والباقر عليهما السلام ، راجع: الوسائل ١٩: ٢٤٩ ، ب٢٥ ديات الأعضاء .

(٩) الوسائل ١٩: ٢٤٨ ، ب٢٤ ، ديات الأعضاء ، ح٣ .

(١٠) المصدر السابق: ح٤ .

(١١) المصدر السابق: ٢٤٩ ، ح٥ .

(١٢) المصدر السابق: ح٦ .

(١٣) المصدر السابق: ب٢٥ ، ح١ .

(١٤) المصدر السابق: ٢٥٠ ، ح٣ .

(١٥) المصدر السابق: ٢٥١ ، ح٥ .

(١٦) المصدر السابق: ح٤ .

(١٧) المصدر السابق: ح٦ .

(١٨) المصدر السابق: ذيل ح٦ .

(١٩) راجع: الوسائل ٢: ٧٦٣ ، ب٤٦ من أبواب الاحتضار ، وفيه روايات ثمان ، اثنتان منها مشتركتان مع الباقي ، فيكون عددها ست روايات عن ستّة رواة ، هم: ابن أبي عمير ، علي بن يقطين ، وهب بن وهب ، علي بن أبي حمزة ، ابن أُذينة ، محمّد بن مسلم .

(٢٠) ورواه في موضع آخر ، وزاد في آخره: «إذا لم ترفق به النساء» ، الوسائل ٢: ٦٧٣ ، ب٤٦ من الاحتضار ، ح٣ .

(٢١) الوسائل ٣: ٣٠٢ ، ب٣١ ، لباس المصلّي ، ح٤ .

(٢٢) المتعارف أخذ بعض أجزاء العين لا كلّها ، وذلك عندما يكون جسد الميّت حارّاً .

(٢٣) الوسائل ١٩: ١٣٩ ، ب٢٣ ، قصاص الطرف ، ح١ .

(٢٤) النساء: ١٤١ .

تشبّه الرجل بالمرأة وبالعكس

❑ *آية الله السيّد محسن الخرازي*

ذهب مشهور الفقهاء إلى حرمة تشبّه الرجل بالمرأة وبالعكس ، وينبغي بحث أدلّة هذا الحكم مفصّلاً :

أدلّة الحرمـــة :

١ ـ ربّما يستدلّ له بالحديث النبوي المشهور المحكيّ عن الكافي عن أبي علي الأشعري ، عن محمّد بن سالم ، وعن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه جميعاً ، عن أحمد بن النضر ، وعن محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن أبي القاسم ، عن الحسين بن أبي قتادة جميعاً ، عن عمرو بن شمر ، عن جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : . . . قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث : « لعن الله المحلل والمحلل له ، ومن يوالي غير مواليه ، ومن ادّعى نسباً لا يعرف ، والمتشبّهين من الرجال بالنساء ، والمتشبّهات من النساء بالرجال ، ومن أحدث حدثاً في الإسلام أو آوى محدثاً ، ومن قتل غير قاتله ، أو ضرب غير ضاربه »[١] .

قال الملّا صالح المازندراني : والمراد من المحلّل والمحلّل له : إمّا إنساء شهر المحرم وتحريم الصفر بدله ، أو طلاق الرجل امرأته ثلاثاً فيتزوّجها رجل آخر على شريطة أن يطلّقها بعد وطئها لتحلّ لزوجها الأوّل[٢] .

٢ ـ والمحكي في العلل عن محمّد بن عليّ بن الحسين ، عن أبيه ، عن محمّد ابن يحيى ، عن محمّد بن أحمد ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبي

الجوزاء ، عن الحسين بن علوان ، عن عمرو بن خالد ، عن زيد بن عليّ ، عن آبائه ، عن عليّ عليه السلام ، أنّه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له : اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله يا مَن لعنه رسول الله صلى الله عليه وآله ، ثمّ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : «لعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء ، والمتشبّهات من النساء بالرجال»[٣] .

٣ - وفي حديث آخر : «اخرجوهم من بيوتكم فإنّهم أقذر شيء»[٤] .

قال في تاج العروس : «من المجاز (المؤنّث) من الرجال (المخنّث) شبه المرأة في لينه ورقّة كلامه وتكسُّر أعضائه»[٥] انتهى .

وقال في أقرب الموارد : «المؤنّث نقيض المذكّر والرجل المشبه المرأة في لينه ورقّة كلامه وتكسُّر أعضائه»[٦] .

٤ - والمروي في كتاب فضائل الأشهر الثلاثة عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، عن سعد بن عبدالله ، عن أبي الجوزاء المنبّه بن عبدالله ، عن الحسين ابن علوان ، عن عمرو بن ثابت بن هرمز الحدّاد ، عن سعد بن طريف ، عن الأصبغ بن نباتة ، قال : قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام : «يأتي على الناس زمان ترتفع فيه الفاحشة - إلى أن قال : - ويتشبّه الرجال بالنساء والنساء بالرجال»[٧] .

وهذه الرواية وإن أمكن تصحيح سندها [فراجع الملحق] ، إلّا أنّه لا إطلاق لها؛ لأنّه في مقام بيان أحوال آخر الزمان ، فتأمّل .

٥ - والمروي في مجمع البيان عن أبي أُمامة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال : «أربع لعنهم الله من فوق عرشه وأمّنت عليه الملائكة . . . والرجل يتشبّه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً ، والمرأة تتشبّه بالرجال وقد خلقها الله أُنثى»[٨] .

٦ - والمزوي عن الخصال ، عن أحمد بن الحسن القطّان ، عن الحسن بن عليّ العسكري وعن أبي عبدالله محمّد بن زكريا البصري ، عن جعفر بن محمّد بن عمارة ، عن أبيه ، عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر

محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام يقول: «لا يجوز للمرأة أن تتشبّه بالرجال؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لعن المتشبّهين من الرجال بالنساء ولعن المتشبّهات من النساء بالرجال»[٩]، ولكنّه ضعيف.

٧ ـ والمروي عن فقه الرضا عليه السلام: «قد لعن رسول الله صلى الله عليه وآله سبعة: الواصل شعره بغير شعره، والمتشبّه من النساء بالرجال، والرجال بالنساء»[١٠].

ثمّ إنّ هذه الأخبار مع اعتبار بعضها وشهرة مضمونها كافية لحرمة التشبّه في الجملة.

قال في الجواهر: ولعلّ ما في السند والمتن من القصور منجبر بفتوى المشهور[١١].

وأورد عليه الشيخ دام ظله بأنّ في دلالته قصور؛ لأنّ الظاهر من التشبّه تأنّث الذكر وتذكّر الأُنثى، لا مجرّد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبّه.

المراد من التشبّه التـأنّث والتذكّر:

أ ـ ويؤيّده المحكيّ عن العلل: أنّ عليّاً عليه السلام رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله ـ إلى أن قال: ـ «لعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء، والمتشبّهات من النساء بالرجال»[١٢].

ب ـ وكذلك ما جاء في رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة المروية في الكافي، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن القاسم، عن جعفر ابن محمّد، عن الحسين بن زياد، عن يعقوب بن جعفر، قال: سأل رجل أبا عبدالله أو أبا إبراهيم عليهما السلام عن المرأة تساحق المرأة، وكان متّكئاً فجلس فقال: «ملعونة الراكبة والمركوبة، وملعونة حتى تخرج من أثوابها الراكبة والمركوبة» ـ إلى أن قال: ـ فقال الرجل هذا ما جاء به أهل العراق، فقال: «والله لقد كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله قبل أن يكون العراق، وفيهنّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لعن الله المتشبّهات بالرجال من النساء، ولعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء»[١٣].

٣ - وفي رواية أبي خديجة المروية في الكافي ، عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن محمّد بن علي ، عن عليّ بن عبدالله وعبدالرحمن بن محمّد ، عن أبي خديجة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله المتشبّهين من الرجال بالنساء والمتشبّهات من النساء بالرجال ، قال: وهم المخنّثون واللّاتي ينكحن بعضهن بعضاً»(١٤) .

٤ - وفي المستدرك أيضاً عن كتاب عباد أبي سعيد العصفري ، عن العرزمي ، عن ثوير بن يزيد ، عن خالد بن معدان ، عن جوير بن نعير الحضرمي ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لعن الله وأمّنت الملائكة على رجل تأنّث ، وامرأة تذكّرت»(١٥) .

٥ - وعن الجعفريات: أخبرنا عبدالله ، أخبرنا محمّد بن الأشعث ، حدّثنا محمّد ابن بريد المقري ، حدّثنا أيّوب بن النجّار ، حدّثنا الطيّب بن محمّد ، عن عطاء ، عن أبي هريرة ، قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله مخنّثين الرجال المتشبّهين بالنساء ، والمترجّلات من النساء المتشبّهات بالرجال . . .(١٦) .

ولعلّ وجه التأييد ، أنّ تطبيق التشبيه عليهما ظاهر في اعتبار قصد التأنّث ، فلا يشمل مجرّد تلبّس كلّ من الرجل والمرأة بلباس الآخر من دون قصد التأنّث ، ولعلّ وجه التعبير بالتأييد دون القرينة والاستشهاد - كما في إرشاد الطالب - هو احتمال كون المذكور في الروايتين أقوى مراتب التشبّه ، لا تمام مراتبه(١٧) .

وعليه فالدليل على اعتبار قصد التأنّث وبالعكس ، هو الاستظهار الذي ذكره الشيخ من تشبّه الرجال بالنساء وبالعكس .

وأجاب عن التأييدات في جامع المدارك بأنّه يمكن أن يقال الأخذ بالعموم ، وتطبيق العامّ على بعض الأفراد لا يوجب التخصيص وقصور العامّ في دلالته . هذا مضافاً إلى أنّ اختصاص رواية أبي خديجة المذكور فيها لعن رسول الله - بما ذكر - لا يوجب اختصاص ذلك الخبر بما ذكر(١٨) .

وفيـــه: إنّ تقديم قوله: «وفيهنّ»، وهكذا قوله: «وهم المخنّثون»، يدلّ على الحصر، وحيث إنّ الجملة المذكورة بما لها من المعنى حصرت «فيهنّ»، فلا وجه لاختصاص ذلك بهذا الخبر دون غيره. وعليه فهذه الروايات مؤيّدة لما استظهر من عنوان التشبّه بالنساء وبالعكس، من أن يكون الغرض والداعي منه هو التأنّث أو التذكّر، وعليه فمطلق لبس لباس أحدهما ليس بمحرّم.

وبعبارة أُخرى: نعلم إجمالاً أنّ المتيقّن من صدور تلك الأخبار هو صورة القصد وأن يكون الداعي هو التأنّث وعكسه. ويؤيّد ما ذكر ،فتوى الشيخ في النهاية بجواز ارتداء الرجل ثوب المرأة في صلاته[١٩]، ودعوى شهرة المطلق منها غير ثابتة.

أدلّة الكراهـــة ومناقشتهـــا:

واستدلّ الشيخ الأعظم ﷺ لكراهة التشبّه ببعض الروايات:

منهـــا: ما رواه عن الكافي، عنه (أي أحمد بن محمّد بن خالد)، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام قال في الرجل يجرّ ثوبه، قال: «إنّي لأكره أن يتشبّه بالنساء»[٢٠].

ومنهـــا: رواه في مكارم الأخلاق عن أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزجر الرجل أن يتشبّه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبّه بالرجال في لباسها»[٢١]. بدعوى أنّ فيهما خصوصاً الأُولى ـ بقرينة المورد ـ ظهور في الكراهة[٢٢].

وفيـــه: منع؛ لأنّ الرواية الثانية ظاهرة في الحرمة، إذ الزجر لا يستعمل في موارد الكراهة، هذا مضافاً إلى أنّها مرسلة، ولأنّ الرواية الأُولى على فرض تماميّة الاستدلال بها وعدم كون المورد من موارد عدم قصد التشبّه وإن حصلت الشباهة بحسب الخارج، فغايته التخصيص في المورد المذكور كما في جامع المدارك[٢٣].

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ قوله: «إنّي لأكره» لا يساعد التخصيص؛ لظهوره في

التعميم، لا في إخراج مورد خاصّ، فتأمّل.

أمّا الاختصاص بقصد التأنّث والتذكّر فيكفي ذلك لصرف النبوي عن ظاهره الذي هو الحرمة المطلقة، كما في تعليقة الميرزا الشيرازي ﷺ.

اعتبار القصد في التشبّه:

ثمّ إنّ المراد من كلمة التشبّه هو المماثلة والمجاراة، وهما ظاهرتان في القصد عرفاً، كالتكلّم، والتفقّه، والترحّم، والتعلّل، وإن لم يثبت لزوم القصد لغةً، إذ فرّق بين الشبه والتشبّه؛ ولذلك قال في المستمسك: ظاهر التشبّه فعل ما به تكون المشابهة بقصد حصولها(٢٤).

وممّا ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة حيث قال: لا وجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبّه وصدقه، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم والالتفات -إلى أن قال:- على أنّه قد أطلق التشبّه في الأخبار على جرّ الثوب والتخنّث والمساحقة مع أنّه لا يصدر شيء منها بقصد التشبّه. ودعوى أنّ التشبّه من التفعّل الذي لا يتحقّق إلّا بالقصد، دعوى جزافية، لصدقه بدون القصد كثيراً(٢٥)؛ لما عرفت من كفاية الظهور العرفي.

هذا، مضافاً إلى عدم وضوح بعض الأمثلة المذكورة من جهة عدم القصد، على أنّ استعمال التشبّه في بعض الموارد مع عدم القصد لا ينافي الظهور العرفي، إلّا أن يكون استعمال الشارع ذلك في الشباهة كثيراً، بحيث يطمئنّ الإنسان بأنّ مراده من التشبّه هو الشباهة، ولكنّه غير ثابت، ولو سلم ذلك، فإنّ اللعن لمجرّد الشباهة لا يساعد عليه إذا لم يكن عن قصد وعن داعي التأنّث والتذكّر.

الخلاصة: فإذا عرفت ذلك، فجملة تشبّه الرجال بالنساء وبالعكس، ظاهرة في التأنّث والتذكّر كما مرّ، ولا أقلّ من الشكّ فالقدر المتيقّن هو ذلك، فلا يدلّ على حرمة الأزيد منه؛ خصوصاً بعد عدم تماميّة الأخبار سنداً أو دلالةً، وإنّما حصل العلم بصدورها إجمالاً، فاللازم هو الأخذ بالمتيقّن منها، ودعوى اشتهار المطلقات غير ثابتة.

وقد عرفت فتوى الشيخ بجواز صلاة الرجل في ثوب المرأة في حال الاختيار ، وبه رواية[٢٦] . فليس ارتداء لباس المرأة مطلقاً محرّماً على الرجل وإلّا فلا يجوز الصلاة فيه كما لا يخفى . فالمحرّم هو خروج الرجال عن زيّ الرجولية وتشبّههم بالنساء وبالعكس ، فلا تغفل .

نعم ، ينبغي الاحتياط بترك ارتداء كلّ من الذكر والأُنثى لباس الآخر ، ولو من دون قصد أو داعي التأنّث أو التذكّر .

وهنا فروع :

١ ـ **منها :** إنّه بناءً على اعتبار القصد في صدق التشبّه وأن يكون الداعي هو التأنّث والتذكّر ، يسهل الأمر في الخنثى ، فإنّه يجوز له أن يلبس لباس كلّ من الذكر والأُنثى بلا قصد التشبّه كما يلبسهما الذكر والأُنثى أحياناً ، وإنّما الإشكال فيما إذا لم يعتبر القصد في التشبّه ولم يعتبر كون الداعي هو التأنّث والتذكّر ، فإنّه حينئذٍ يجب على الخنثى الاجتناب عن كلا اللباسين من باب العلم الإجمالي بحرمة أحدهما .

ولا يرفع الإشكال ما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ بقوله : بأنّ الظاهر من التشبّه صورة علم المتشبه[٢٧] . يعني صورة علمه بأنّ هذا ليس لباسه بل لباس صاحبه ، ولولاه لم يحصل عنوان التشبّه . وذلك كما في تعليقة الايرواني ﷺ ؛ لأنّ العلم إن كان دخيلاً في تحقّق عنوان التشبّه فليس ذلك خصوص العلم التفصيلي ، بل كفى العلم الاجمالي وهو حاصل ، فإنّ الخنثى يعلم إجمالاً أنّ ارتداءه أحد اللباسين تشبّه ، فيجب عليه من باب المقدّمة العلمية تركهما .

٢ ـ **ومنها :** إنّ السيّد اليزدي ﷺ قال : مقتضى عموم النبوي حرمة التشبّه حتى في غير اللباس أيضاً من سائر الهيئات ، فيحرم على الرجل وصل حاجبيه بالوسمة ،أو تحمير وجهه بالصبغ الذى تستعمله النساء ، أو جعل شعر رأسه مثل النساء وهكذا . ولا بأس بالفتوى به وإن لم يقل به المشهور؛ لعدم القصور في دلالة الرواية ، وانجبار ضعف سندها بالشهرة[٢٨] .

وظاهره هو حرمة تزيين الرجل بمختصّات النساء ، بل في الدروس حرمة

تزيين كلّ من الرجل والمرأة بزينة الآخر[٢٩] ، وقد خصّص في المقنعة[٣٠] والنهاية[٣١] حرمة التزيّن بما يحرم عليه ، فلا يشمل غير الذهب والحرير . وكيف كان فلا دليل على حرمة التزيين بغير الذهب والحرير عدا الحـديث النبوي المذكور .

ولكن مقتضى ما عرفت من اعتبار القصد وأن يكون الداعي من ذلك هو التأنّث والتذكّر ، هو عدم حرمة ذلك بمجرّد التزيّن أو التشبّه ، بل اللازم في الحرمة هو أن يكون ذلك بذاك الداعي حتى يصدق التشبّه والتأنّث ، فاللازم هو مراعاة الأمرين: القصد ، وأن يكون الداعي هو التأنّث أو التذكّر وخروج كلّ واحد منهما عن زيّه ودخوله في زيّ الآخر ، وإن كان الأحوط هو ترك التزيين مطلقاً .

٣ ـ **ومنهـا** : إنّه ينقدح ممّا ذكر ، أنّه يجوز لبس الرجل لباس المـرأة وبالعكس لإراءته قضية أو حقيقة ، كقضية الطفّ وإقامة التعزية لسيّدنا أبي عبدالله الحسين عليه السلام ؛ لأنّ الداعي من التشـبّه ليس هـو التـأنّث أو التـذكّر ، فمقتضى الأصل هو الجواز؛ لقصور دليل الحرمة عن مثله بعد اعتبار الداعي المذكور آخذاً بظهور الجملة فيه مع تأييده بالروايات وكونه قدر المتيقّن .

قال في المستمسك: لبس الرجل مختصّات النساء لا بقصد مشابهتهنّ ليس تشبّهاً بهنّ ولا منهياً عنه ، بل يحتمل انصراف النصّ عن التشبّه اتّفاقاً في مدّة يسيرة لبعض المقاصد العقلائية[٣٢] .

وإليه ذهب المحقّق القمّي في متفرّقات جامع الشتات أيضاً .

٤ ـ **ومنهـا**: إنّ التشبّه هل يكون موقوفاً على وجود الناظر أو لا يكون؟

يمكن أن يقال مقتضى الإطلاق هو الثاني ، اللّهمّ إلّا أن يقال بانصراف الأدلّة عن مثله ، فيجوز بمقتضى الأصل ، فتأمّل .

٥ ـ **ومنهـا**: إنّ الألبسة التي سمّيت باسم الرجال أو باسم النساء ولكنّها مشتركة بينهما ، لا إشكال في جواز لبسها لكليهما؛ لعدم اختصاصها بواحد

منهما ، ومجرّد الاسم لا يكفي لشمول أدلّة الحرمة .

٦ ـ **ومنها**: إنّ الألبسة تختلف بحسب اختلاف البلاد ، فاللازم هو مراعاة البلد الذي سكن فيه ، فلو كان لباساً للأُنثى في بلد ما ، ولم يكن مخصوصاً بها في بلده ، لم يتحقّق التشبّه بلبسه ولو مع القصد كما لا يخفى .

٧ ـ **ومنها**: إنّ مقتضى الروايات المذكورة حرمة التشبّه في الفعل ، ولكن هنا روايات أُخرى تدلّ على المنع من ترك الزينة حذراً من حصول الشباهة بالرجال منها:

أوّلاً: ما رواه في مجالس المفيد عن المرزباني ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى المكّي ، عن عبدالرحمن بن محمّد بن حنبل ، قال: أُخبرت عن عبدالرحمن بن شريك ، عن أبيه ، عن عروة بن عبيدالله بن بشير الجعفي ، قال: دخلت على فاطمة بنت عليّ بن أبي طالب وهي عجوز كبيرة وفي عنقها خرز وفي يدها مسكتان فقالت: «يكره للنساء أن يتشبّهن بالرجال» الحديث[٣٣] .

قال المجلسي: لعلّ مرادها بالتشبّه هنا ترك الحلي والزينة[٣٤] .

والمسك ـ بفتحتين ـ الاسورة والخلاخل .

ثانياً: ما رواه في دعائم الإسلام عن عليّ عليه السلام ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مر نساءَك لا يصلّين معطّلات فإن لم يجدن فليعقدن في أعناقهنّ ولو السير ، ومرهنّ فليغيّرن أكفهنّ بالحنّاء ، ولا يدعنها لكيلا يتشبّهن بالرجال»[٣٥] .

ثالثاً: ما رواه في مكارم الأخلاق عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: «رخّص رسول الله صلى الله عليه وآله للمرأة أن تخضّب رأسها بالسواد ـ إلى أن قال: ـ وأمّا غير ذات البعل فلا تشبّه يده يد الرجال»[٣٦] .

إلّا أنّ هذه الروايات ضعيفة ، ويمكن حملها على الكراهة بناءً على التسامح في أدلّتها .

وكيف كان ، فهذه الروايات أدخلت في التشبّه الفرد الخفي الذي لا يكون

داخلاً بنفسه مع قطع النظر عن هذه الروايات ، لعدم القصد ولعدم الداعي ، ولعلّ ذلك للتنبيه لفداحة أمر التشبّه عند الشارع ، حتى أنّه لا يرضى حصول ذلك بترك ما اعتادت النساء عليه من الزينة بحيث تحصل الشباهة بالرجال ولو بدون القصد والداعي المذكور ، فكيف يرضى الشارع بالفعل أو الترك بقصد التشبّه مع كون داعيه هو التأنّث أو التذكّر ؟!

ثمّ لا يذهب عنك أنّ استعمال التشبّه في مثل هذه الأخبار في المعنى من دون اعتبار القصد لا يكون دليلاً على عدم اعتبار القصد . في كلمة التشبّه؛ لأنّه استعمال ، والاستعمال بالعناية لا ينافي ما استظهرناه من اعتبار القصد ، كما أنّ استعمال لفظة المعطّلة فيما لم يكن عن قصد لا يدلّ على عدم اعتبار القصد فيها .

اللّهمّ إلّا أن يكون ذلك الاستعمال كثيراً بحيث ينصرف إلى ذلك في استعمالاته ، فتأمّل .

هذا مضافاً إلى أنّ اللعن لا يناسب إرادة مجرّد الشباهة ، ولو لم يقصدها ولم يكن الداعي هو التأنّث والتذكّر ■

الملحق

قال النجاشي في المحكي عنه : «أنّ منبّه بن عبدالله صحيح الحديث[٣٧] وأنّ الحسين بن علوان عاميّ وأخوه الحسن يكنّى أبا محمّد رويا عن الصادق عليه السلام والحسن أخصّ بنا وأولى»[٣٨] .

وقال ابن عقدة في المحكي عنه: «أنّ الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا»[٣٩] .

ثمّ إنّ عمرو بن ثابت هو عمرو بن أبي المقدام ، روى عنه ابن أبي عمير وصفوان ، كما في جامع الرواة[٤٠] .

وقال في محكي النجاشي في سعد بن طريف: يعرف وينكر[٤١] ، ولكن قال

الشيخ في رجاله: أنّه صحيح الحديث[٤٢] .

قال في معجم الرجال: إنّ الظاهر وثاقة الرجل ، لقول الشيخ: وهو صحيح الحديث ، وروروده في إسناد كامل الزيارات ، وقد شهد جعفر بن قولويه بوثاقة جميع رواته ولا يعارض ذلك قول النجاشي يعرف وينكر ، وذلك لأنّ المراد بذلك أنّه قد يروي ما لا تقبله العقول العادية المتعارفة ، وهذا لا ينافي الوثاقة ولا ما عن ابن الغضائري من تضعيفه إيّاه ، فإنّا قد ذكرنا أنّه لم تثبت صحّة نسبة الكتاب إليه ، فلم يعلم صدور التضعيف منه . إذن فشهادة الشيخ وابن قولويه وعليّ بن إبراهيم بن هاشم متبعة[٤٣] ، انتهى .

ولا يخفى أنّ ما ذكر في توثيق رجال الحديث وإن كان بعضه لا يخلو من المناقشة ، ولكن يكفي بعضه الآخر للاعتماد .

الهوامش

(١) الكافي ٨ : ٧١ ، ح٢٧ .
(٢) شرح أُصول الكافي ١١ : ٤٠٢ .
(٣) الوسائل ١٤ : ٢٥٥ ، ب١٨ ، النكاح المحرّم ، ح٩ . علل الشرائع ٢ : ٣٢٨ ، باب نوادر العلل ، ح٦٣ .
(٤) الوسائل ١٤ : ٢٥٥ ، ب١٨ ، النكاح المحرّم ، ح١٠ .
(٥) تاج العروس ٥ : ١٥٨ ، مادة « أنث » . ط ـ دار الهداية .
(٦) أقرب الموارد ١ : ٢١ .
(٧) بحار الأنوار ٩٦ : ٣٠٣ .
(٨) المستدرك ١٣ : ٢٠٣ ، ب٧٠ ، ممّا يكتسب به ، ح٢ .
(٩) المصدر السابق ٣ : ٢٤٦ ، ب٩ ، أحكام الملابس ، ح١ .
(١٠) المصدر السابق : ح٢ .
(١١) جواهر الكلام ٢٢ : ١١٦ .
(١٢) علل الشرائع ٢ : ٣٢٨ ، باب نوادر العلل ، ح٦٣ .
(١٣) الكافي ٥ : ٥٥٢ ، ح٤ .

(١٤) المصدر السابق : ٥٥٠ ، ح٤ .
(١٥) المستدرك ٥ : ٢٤٠ ، ب٣٧ ، أبواب الدعاء ، ح٢ .
(١٦) المصدر السابق ٣ : ٤٦١ ، ب١٤ ، أحكام المساكن ، ح١ .
(١٧) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ١ : ١١٧ .
(١٨) جامع المدارك ٣ : ٣٥ .
(١٩) النهاية : ٩٩ .
(٢٠) الكافي ٦ : ٤٥٨ ، ح١٢ .
(٢١) الوسائل ٣ : ٣٥٥ ، ب١٣ ، أحكام الملابس ، ح٢ .
(٢٢) المكاسب ١ : ١٧٥ ، ط ـ مؤسّسة تراث الشيخ الأنصاري قدس سره .
(٢٣) جامع المدارك ٣ : ٣٥ .
(٢٤) المستمسك ٥ : ٣٩٤ ـ ٣٩٥ .
(٢٥) مصباح الفقاهة ١ : ٢١٠ .
(٢٦) جامع الأحاديث ٣ : ٣٤٩ ، ب٢٠ ، ح١٠٩٧ .
(٢٧) المكاسب : ١٧٥ ـ ١٧٦ .
(٢٨) حاشية المكاسب : ١٧ .
(٢٩) الدروس الشرعية ٣ : ١٦٣ .
(٣٠) المقنعة : ٥٩٠ .
(٣١) النهاية : ٣٦٥ .
(٣٢) المستمسك ٥ : ٣٩٥ .
(٣٣) مجالس المفيد (الأمالي) : ٩٤ . ط ـ جماعة المدرّسين .
(٣٤) بحار الأنوار ٤١ : ١٧٧ ، ح١١ .
(٣٥) بحار الأنوار ٨٣ : ١٨٨ ، ح١٧ .
(٣٦) الوسائل ١ : ٤١٠ ، ب٥٢ ، آداب الحمّام ، ح٢ .
(٣٧) رجال النجاشي : ٤٢١ . جامع الرواة ٢ : ٢٦٣ .
(٣٨) جامع الرواة ١ : ٢٤٧ .
(٣٩) المصدر السابق .
(٤٠) المصدر السابق : ٦١٧ .
(٤١) المصدر السابق : ٣٥٤ .
(٤٢) رجال الطوسي : ٩٢ . ط ـ منشورات الرضي .
(٤٣) الرجال ٨ : ٦٩ . ط ـ مدينة العلم .

التذكية الشرعية وطرقها الحديثة

ـ القسم الأوّل ـ

❑ *الأستاذ الشيخ حسن الجواهري*

المقدمة

إنّ من الموضوعات المهمّة التي طرحها مجمع الفقه الإسلامي بجدّة في دورته العاشرة هو التذكية الشرعيّة وطرقها الحديثة ، الذي سوف نتعرّض فيه إلى معنى التذكية وشروطها الشرعيّة ، لنخلص إلى أنّ الذبح بالمكائن الحديثة هل يطلق عليه ، أو يمكن أن يطلق عليه التذكية الشرعيّة إذا روعيت فيه شروط ؟ كما أنّنا سوف نتعرّض ثانياً إلى حكم ما جهل إسلام ذابحه ممّا حلّ أكل لحمه ، أو بالأحرى نتعرّض إلى حكم ما جهل تحقّق أحد شروط التذكية الشرعية ممّا حلّ أكل لحمه ، ليكون البحث أكثر نفعاً وأعمّ ممّا طرح في موضوع الذبائح .

كما أنّنا سوف نتعرّض لحكم اللحوم المستوردة التي أُبتلي بها المسلمون في هذه الأيام وغزت الدول الإسلامية . وطبيعي سوف يقتصر كلامنا على تذكية البهائم والطيور التي تقع عليها الذكاة مع القدرة عليها .

التذكية لغـــة :

التذكية هي الذبح ، وذكّيتم ، أي : ذبحتم ، والذبح ـ بالفتح ـ هو قطع الحلقوم من باطن عند النصيل ، وهو موضع الذبح من الحلق ، وأصل الذبح هو الشقّ ، وهو

مصدر قولك : ذبحتُ الحيوان فهو ذبيح ومذبوح[١] .

التذكية شرعـــاً :

وأمّا والتذكية الشرعية فقد وقع الاختلاف في معناها عند الفقهاء ، فقد ذكر مشهور علماء الإمامية أنّ التذكية عبارة عن قطع الأعضاء الأربعة التي هي :

١ ـ المريء : وهو مجرى الطعام .

٢ ـ الحلقوم : وهو الحلق ومجرى النفس .

٣ و ٤ ـ الودجان : وهما عرقان محيطان بالحلقوم .

هذا ، وذكر صاحب نهاية المرام وعن محكيّ المهذّب الإجماع عليه[٢] .

ولكن ذهب الإسكافي إلى أنّ التذكية عبارة عن قطع الحلقوم وخروج الدمّ ، وقد ذكر في الدروس أنّه يظهر من الخلاف ، ومال إليه الفاضل ، وربّما مال إليه في المسالك[٣] .

ولعلّ دليل المشهور هو صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج ، قال : سألت الإمام أبا إبراهيم ـ الكاظم عليه السلام ـ عن المروة والقصبة و . . فقال : « إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك »[٤] .

فإنّ مفهومها ثبوت البأس إذا لم تفر ـ أي تقطع ـ الأوداج .

وأمّا دليل المخالف للمشهور ، فقد ذكرت صحيحة زيد الشحّام عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : « إذا قطع الحلقوم وخرج الدمّ فلا بأس به »[٥] .

وبما أنّ النسبة بين صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج وصحيحة زيد الشحّام العموم من وجه ، حيث يجتمعان في صورة ما إذا قطع الحلقوم والأوداج الثلاثة ، ويفترقان في صورة قطع الحلقوم خاصّة ، أو قطع الأوداج الثلاثة بدون الحلقوم ، فيقع التعارض بينهما في صورة قطع الحلقوم فقط ، خصوصاً إذا نظرنا إلى أنّ التذكية حكم شرعيّ يحتاج إلى التوقيف .

وقد نقل صـاحب الجـواهـر ﷺ إمكـان أن لا تكـون مـعارضة بـين صـحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج وصحيحة زيد الشحّام . بناءً على ما ذكره المقداد « من أنّ الأوداج الأربعة متّصلة بعضها مع بعض ، فإذا قطع الحلقوم أو الودجان فلا بدّ أن ينقطع الباقي معه ، ولعلّه كذلك في الذبح المتعارف المسؤول عنه في النصوص ، لا ما إذا قصد الاقتصار على أحدها . . وحينئذٍ فالانتهاء بـالذبح المـتعارف إلى منتهى الحلقوم يستلزم قطع الجميع ؛ لأنّها مع اتّصالها به على وجه الإحاطة ونحوها لا يزيد عن عرضها على عرضه . . »[٦] .

ومع تحكيم المعارضة ، فإذا شككنا في حصول التذكية الشرعيّة بقطع الحلقوم وجريان الدم ، فالأصل عدمها ، كما أنّ التقديم يكون كما ذكره المشهور من معنى التذكية الشرعية على ما ذكره غيره ، كما هو واضح .

وقد وقع الخلاف أيضاً في معنى التذكية الشرعية عند أهل السنّة ، فقال بعض : يشترط قطع الحلقوم والمريء ، وبهذا قال الشافعي . وعن أحمد رواية أُخرى أنّه يعتبر مع هذا قطع الودجين ، وبه قال مالك وأبو يوسف ، لما روى أبو هريرة ، قال : نهى رسول الله ﷺ عن شريطة الشيطان ، وهي التي تذبح فـتقطع الجـلد ولا تفري الأوداج ، ثمّ تترك حتى تموت . رواه أبو داود . وقال أبو حنيفة يعتبر قطع الحلقوم والمريء وأحد الودجين »[٧] .

ولكن اتّفق علماء السنّة على أنّ الأكمل في التذكية هو قطع الأوداج الأربعة[٨] .

الشـروط الشرعيّة للتذكيـة :

ذكر الفقهاء شروطاً أربعة في الذبح :

الأوّل ـ إسـلام الذابـح :

وهذا شرط ذهب إليه مشهور الإمامية ، ودلّت عليه روايات كثيرة منها :

صحيحة سليمان بن خالد ، قال : سألت الإمام الصادق ﷺ عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل ؟ فقال ﷺ : « إذا كـانت المـرأة مسـلمة فـذكرت اسـم الله عـلى

ذبيحتها ، حلّت ذبيحتها ، وكذلك الغلام إذا قوي على الذبيحة فذكر اسم الله . . . »[٩]

وبما أنّ الأحكام يشترك فيها الرجل والمرأة فتدلّ على المطلوب .

أمّا ذبيحة الكافر : فإن كان وثنيّاً أو ملحداً أو مرتدّاً أو مغالياً أو ناصبيّاً ونحوهم : فذبيحته محرّمة عند الإمامية ، بل في المسالك وغيرها أنّه مجمع عليه بين المسلمين[١٠] .

وإن كان الكافر كتابيّاً : فالأقوال ثلاثة عند الإمامية ، ثالثها التفصيل بالحلّية مع السماع لتسميتهم ، والحرمة مع عدمها .

ولكنّ المشهور شهرة عظيمة ـ عند الإمامية ـ حرمة ذبيحته ، « بل استقرّ الإجماع في جملة من الأعصار المتأخّرة عن زمن الصدوقين على ذلك ، بل والمتقدّمة كما حكاه المرتضى أو الشيخ بعد اعترافهما بأنّه من منفردات الإمامية ، بل كاد يكون من ضروريات المذهب في زماننا ، مضافاً إلى أنّ النصوص المستفيضة التي إن لم تكن متواترة بالمعنى المصطلح فمضمونها مقطوع به . . »[١١] .

نعم ، هناك روايات وردت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تجوّز أكل ذبائحهم ، إلّا أنّ هذه الروايات المجوّزة مطلقاً أو المفصّلة قد بلغت من الاختلاف الشديد ـ حتى عدّ صاحب الجواهر اثني عشر طائفة من هذه الروايات[١٢] ـ ما يوجب القطع بأنّها لم تصدر لبيان الحكم الواقعي .

أقول : إنّ الأدلّة الدالّة على إسلام الذابح ، والروايات الدالّة على عدم أكل ذبائح أهل الكتاب والناهية عن ذبحهم إن كانت مرشدة إلى ميتة المذبوح ، فهي تعارض الروايات المجوّزة لأكل ذبائح أهل الكتاب ، وحينئذٍ نأخذ بروايات التحريم للترجيح . ومع تحكّم المعارضة ، فإنّ الشكّ في حلّية الذبيحة يؤدّي إلى جريان أصل عدم التذكية الشرعيّة ، خصوصاً إذا علمنا أنّ التذكية حكم شرعيّ يحتاج إلى التوقيف[١٣] .

أمّا علماء أهل السنّة : فقد اتّفقوا على حلّيّة ذبيحة الكتابي مستندين إلى

قوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ﴾[١٤] حيث فُسِّر الطعام بالذبائح، لما رواه البخاري عن ابن عبّاس ومجاهد وقتادة من أنّ طعامهم يعني ذبائحهم.

واختلفوا في ذبائح العرب من أهل الكتاب، وذبائح نصارى بني تغلب، ومن كان أحد أبويه غير كتابيّ ممّا لا تحلّ ذبيحته. وقد استدلّوا لحلّيّة ذبائحهم أيضاً بعموم الآية القرآنية[١٥].

كما قد اختلفوا فيما يذبحه الكتابيّ لكنيسته وأعياده، فحرّمه بعض؛ لأنّه أُهلّ به لغير الله، وأحلّه بعض استناداً إلى عموم آية: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ﴾[١٦].

أقول: جاء في لسان العرب: «وأهل الحجاز إذا أطلقوا اللفظ بالطعام عنوا به البُرّ خاصّة.. قال: وقال الخليل: العالي في كلام العرب إنّ الطعام هو البُرّ خاصّة»[١٧]، وهذا هو الذي يظهر من كلام ابن الأثير في النهاية[١٨].

ثمّ إنّ الروايات المروية عن أهل البيت عليهم السلام[١٩] تؤكّد أنّ المراد من الطعام في الآية هو البُرّ وسائر الحبوب، فكأنّ الروايات عن أهل البيت عليهم السلام تقول إنّ الآية نزلت على لغة أهل الحجاز.

فعلى هذا لا يشمل هذا الحلّ لحوم أهل الكتاب. على أنّ حلّيّة ذبائح أهل الكتاب من دون توفّر شروط حلّيّة الذبيحة التي منها التسمية يؤدّي إلى نتيجة قد لا يلتزم بها أحد من المسلمين، وهي كون أهل الكتاب أحسن حالاً من المسلمين عند الله تعالى؛ لأنّ المسلم إذا ذبح من دون تسمية عمداً حرمت ذبيحته، أمّا الكتابيّ الذي يذبح من دون تسمية تحلّ ذبيحته للمسلمين، على أنّ التمسّك بحلّيّة كلّ طعامهم[٢٠] يستلزم تحليل الخمر والخنزير، فهل يمكن الالتزام بهذه النتائج؟!

ولهذه النتيجة التي لا يلتزم بها مسلم ذهب الإمامية إلى أنّ حلّيّة الحبوب أيضاً جهتية، بمعنى عدم المانع من طعامهم من ناحية كونهم أهل كتاب لا من الجهات الأُخرى.

الثاني ـ تسمية الذابح :

وهذا الشرط لا خلاف فيه عند الإمامية في حلّ الأكل ، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾[٢١] . وقد خصّصت الروايات هذا الشرط في صورة التذكّر ، ففي صحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سأله عن الرجل يذبح فينسى أن يسمّي أتؤكل ذبيحته ؟ فقال عليه السلام : « نعم ، إذاكان لا يتّهم »[٢٢] ، بمعنى تصديقه بدعوى النسيان إذا كان مسلماً يرى وجوب التسمية . وعلى هذا فسيكون الجاهل بالتسمية كذلك إذا كان لا يتّهم ، بمعنى تصديقه بدعوى جهله بوجوب التسمية ، وإن كان هناك من يذهب إلى حرمة ذبيحة الجاهل ؛ لعدم النصّ على حلّيّة ذبيحته ، فيدخل تحت إطلاقات حرمة ما لم يذكر اسم الله عليه .

والتسمية عبارة عن ذكر اسم الله تعالى مع التعظيم كقوله : بسم الله الرّحمن الرّحيم ، أو بسم الله والله أكبر ونحوهما كما يفهم ذلك العرف من ذكر اسم الله تعالى . أمّا ذكر كلمة الله لوحدها فيشكّ في تحليلها ، فتجري أصالة عدم التذكية .

هذا ، وقد ذكر مشهور علماء أهل السنّة شرطيّتها في حال الذكر أيضاً وسقوطها بالسهو ، ولكن ذهب الإمام أحمد في أحد قوليه إلى استحبابها ، وبه قال الشافعي[٢٣] .

الثالث ـ الاستقبال بالذبيحة :

وقد ذهب إلى اشتراطه الإمامية وبعض من غيرهم كما سيأتي ، ففي حسنة محمّد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام ، قال : سألته عن الذبيحة ؟ فقال عليه السلام : « استقبل بذبيحتك القبلة »[٢٤] .

وصحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام وقد سئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة ؟ فقال عليه السلام : « لا بأس إذا لم يتعمّد »[٢٥] ، ويدل بمفهومه على ثبوت البأس إذا ترك الذابح الاستقبال عمداً ، وعليه تكون الذبيحة حلالاً في صورة النسيان والجهل بجهة القبلة .

ولا ريب أنّ هذا الشرط إنّما يتحقّق إذا استقبل بمقاديم الذبيحة التي منها مذبحها ، ولا يشترط استقبال الذابح معها ، خصوصاً بملاحظة النصّ القائل : « استقبل بذبيحتك القبلة » .

أمّا مشهور علماء أهل السنّة فقد جعلوا الاستقبال سنّة ، ولكن قد اشترط الاستقبال ابن حبيب ، فقد جاء في الجواهر الثمينة قوله : « وأمّا الذبح فقال محمّد : السنّة أن تضجع الذبيحة برفق على الجانب الأيسر مستقبلة القبلة ، ورأسها مشرف . . . فإن لم يستقبل القبلة ساهياً أو لعذر أُكلت ، ولو تعمّد الترك أُكلت أيضاً على المشهور . وقال ابن حبيب لا تؤكل »[٢٦] .

الرابع ـ أن تكون الآلة من حديد :

لقد ذكر الفقهاء من الإمامية عدم صحّة التذكية إلّا بالحديد مع القدرة عليه ، وقد دلّت على ذلك الروايات :

١ ـ منها صحيحة محمّد بن مسلم ، قال : سألت الإمام الباقر عليه السلام عن الذبيحة بالليطة وبالمروة ، فقال عليه السلام : « لا ذكاة إلّا بحديدة »[٢٧] .

ومنها صحيحة الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام قال : سألته عن ذبيحة العود والحجر والقصبة ، فقال عليه السلام : « قال عليّ عليه السلام : لا يصلح إلّا بالحديدة »[٢٨] .

٢ ـ ومنها : صحيحة زيد الشحّام عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : « اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة . . . »[٢٩] .

ومن هذه الروايات يفهم أنّ الإمام عليه السلام نفى وقوع الذكاة الشرعيّة بالعود والحجر والقصبة مع القدرة على الحديد .

وهذا واضح ، ولكن ما المراد من الحديد أو الحديدة ؟

والجواب : لقد ذكرت كتب اللغة للحديد معاني منها :

١ ـ الحادّ : ومنه قوله تعالى : ﴿ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾[٣٠] ، أي حاد أو نافذ ،

وهو ـ أي حديد ـ من صيغ المبالغة ، فحديد فعيل ، بمعنى فاعل أي حاد .

٢ً ـ القطعة من الحديد : وهو الفلزّ المعروف في مقابل بقيّة الفلزّات ، ومنه « خاتم حديد » واسم الصناعة الحدادة ، والحدّاد معالج الحديد[٣١] .

وحينئذٍ فهل المراد من الحديد : المعنى الأوّل الاشتقاقي ، وهو الحادّ ، ومؤنثه حديدة ، أي القطعة الحادّة القاطعة بحدّتها التي شاع استعمالها في السلاح « آلة الذبح والقتل والقطع » وهي ما يعدّ ويصنع من المعادن الصُلبة على شكل سكّين أو سيف أو مدية أو شفرة في الزمن القديم ، وعلى شكل آخر في الوقت الحاضر لأجل القتل والجرح ؟

أو المعنى الثاني ، وهو المعدن الخاصّ المعروف ، وهو معنى جامد ومؤنثه حديدة أيضاً ؟

والجواب : لقد ذهب مشهور علماء الإمامية إلى المعنى الثاني ، بل ادّعي عليه الاتّفاق والإجماع ، كما سيأتي عن صاحب الجواهر ﷺ .

ولكن نقول : إنّ المراد من الحديد هو المعنى الأوّل ، وهو الحادّ[٣٢] ، وذلك لعدّة قرائن :

الأُولى : إنّ مقتضى المقابلة بين الحديد وبين العود والحجر والقصبة في الروايات يعني النظر إلى حيثيّة الحدّة ، أمّا لو كان النظر إلى حيثيّة الفلزّ الخاصّ لكانت المقابلة بين الحديد وبين بقيّة الفلزّات من الرصاص والنحاس وغيرهما .

الثانية : إنّ بعض الروايات ذكرت السكّين بدلاً من الحديدة في سؤال السائل ، ممّا يدلّ على أنّ الحديد في تلك العصور يطلق على الحادّ القاطع بصورة واضحة ، وهو المراد من الحديد في بقية الروايات ، ففي صحيح عبدالرّحمن بن الحجاج ، قال : سألت أبا إبراهيم ـ أي الإمام الكاظم عليه السلام ـ عن المروة والقصبة والعود يذبح بهنّ الإنسان إذا لم يجد سكّيناً ؟ فقال عليه السلام : « إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك »[٣٣] .

وكذلك صحيحة زيد الشحّام قال : سألت الإمام الصادق عليه السلام عن رجل لم يكن

بحضرته سكّين أيذبح بقصبة ؟ فقال عليه السلام : « اذبح بالحجر والعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة »[٣٤] .

وهاتان الروايتان وإن وردتا في مقام عدم القدرة على السكّين ـ أي الحديد ـ إلّا أنّهما توضّحان المراد من الحديد الوارد في الروايات الأُخر ، بأنّ المراد منه السكّين القاطع ـ أي الحادّ ـ لا الفلزّ الخاصّ ؛ حيث كان سؤال الراوي في صورة عدم وجود السكّين ، وكان الجواب مبنياً على عدم وجود الحديد ، فيفهم أنّ الحديد هو السكّين الذي سأل السائل عن عدم وجوده .

الثـالثة : لا يمكن أن يكون المراد من الحديد هو الفلزّ الخاصّ المعروف وإن لم يكن حادّاً ؛ إذ لو كان الفلزّ المخصوص على شكل عصا فلا يصلح الذكاة به اتّفاقاً ، وما ذلك إلّا لأنّها ليست حديدة بالمعنى الأوّل أي الحاد . وبهذا يفهم أنّ الحديد الوارد في الروايات قد أُخذ فيه معنى الحدّة .

الرابعـة : إنّ روايات أهل السنّة ـ في هذا الشرط ـ المنقولة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يرد فيها التعبير بالحديد ، بل ورد الذبح بمحدّد يقطع أو يخرق ، وقد ذكر علماء أهل السنّة أنّه يشترط في آلة الذبح شرطان[٣٥] :

أ ـ أن تكون محدّدة تقطع أو تخرق بحدّها لا بثقلها .

ب ـ أن لا تكون سنّاً أو ظفراً .

وهذه الروايات تلقي الضوء ـ كقرينة ـ على المراد من الحديد في رواياتنا ، وأنّه هو الحادّ القاطع لا الفلزّ الخاصّ .

الخـامسة : قد وردت روايات عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مؤكّدة على لزوم تحديد الشفرة (السكّين الحادّ) وإراحة الذبيحة عند الذبح ، ممّا يؤيّد أنّ المراد من الحديد هو الحادّ ، سواء كان من جنس الحديد أو بقيّة الفلزّات . فقد روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال : « إنّ الله تعالى شأنه كتب عليكم بالإحسان في كلّ شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحدّ أحدكم شفرته وليرح ذبيحته » وفي

نبوي آخر أنّه ﷺ أمر أن تحدّ الشفار وأن توارى عن البهائم(٣٦) .

وقد ذكر في المسالك من وظائف الذبح تحديد الشفرة وسرعة القطع ناسباً لها إلى النصّ(٣٧) .

السادسة: معتبرة الحسين بن علوان ، عن جعفر بن محمّد ، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام أنّه كان يقول: « لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما ، ما خلا السنّ والعظم »(٣٨) .

ثمّ إنّه هل أخذت خصوصية الحِدَّة والفلزّ المخصوص في آلة الذبح ؟

بمعنى أنّ الروايات التي ذكرت أنّه لا ذكاة إلّا بحديد أو حديدة قد نظرت إلى كون الآلة من الفلز الخاصّ المعروف وأن يكون حادّاً ، وبهذا لا يجوز الذبح بغير الحادّ من الفلزّ الخاصّ ، كالسكّين من الذهب أو الرصاص أو غيرهما .

الجواب: إنّ بين معنى الحديد بمعنى الحادّ ، ومعنى الحديد بمعنى الفلزّ الخاصّ تبايناً ، كما أنّهما قد يجتمعان في مصداق واحد وقد يفترقان ، وحينئذٍ إذا كان المراد من الحديد كلتا الخصوصيّتين المتباينتين في المعنى ، فهو استعمال لمادّة الحديد في كلا المعنيين ، وهو غير جائز كما بيّن ذلك في الأُصول .

وحينئذٍ إمّا أن يكون المراد من الحديد الحادّ ، كما هو ظاهر المقابلة بين الحديد والحجر والقصبة ، أو يكون المراد من الحديد الفلزّ المعروف .

وبما أنّنا قد ذكرنا عدّة قرائن لإرادة الحادّ من الحديد ، فيتعيّن إرادته من الحديد .

وبهذا نخلص إلى أنّ آلة الذبح في الحالات الاعتيادية لا بدّ أن تكون حادّة قاطعة نافذة ، في قبال الحجر والقصب والعصا وأشباه ذلك ممّا لم يكن حادّاً بطبعه .

شرطية الفلزّ الخاصّ (الحديد):

قد يدّعى الإجماع عند الإمامية على خصوصية الفلزّ الخاصّ في الذبح ، وهو

الذي عليه فتوى الفقهاء المتأخّرين ، وهذا يجعلنا نشكّ في النتيجة التي توصّلنا إليها من عدم الخصوصية للحديد ـ أي الفلزّ الخاصّ ـ في الذبح وإمكان الذبح بكلّ فلزٍّ حادّ ، سواء كان حديداً أو نحاساً أو غيرهما ، فهل هذا الإجماع حجّة يمنعنا من التمسّك بالنتيجة السابقة ؟

الجواب : لقد نقل صاحب الجواهر ﷺ الإجماع ، فقال : « وأمّا الآلة فلا تصحّ التذكية ذبحاً أو نحراً إلّا بالحديد مع القدرة عليه وإن كان من المعادن المنطبعة ، كالنحاس والصفر والرصاص والذهب وغيرها ، بلا خلاف فيه بيننا ، كما في الرياض ، بل في المسالك (عندنا) مشعراًبدعوى الإجماع عليه كما عن غيره ، بل في كشف اللثام اتّفاقاً كما يظهر ؛ لأنّه المتعارف في التذكية على وجه يشكّ في تناول الإطلاق لغيره مع القدرة عليه ، فيبقى على أصالة العدم »[٣٩] .

ولكن عبارة الجواهر ـ النافية للخلاف في الرياض والمثبتة للاتّفاق في كشف اللثام ونقله لعبارة المسالك (عندنا) المشعرة بدعوى الإجماع ـ نفسها تدلّ على عدم وجود إجماع ولا دعواه عند المتقدّمين ، بل والمتأخّرين ؛ وذلك لأنّ زمان صاحب الرياض وكشف اللثام يعدّ ـ اصطلاحاً ـ من زمن متأخّري المتأخّرين ، فيكفي في عبارة الجواهر المحيط بآراء القدماء والمتأخّرين عدم نقل الإجماع عنهم .

وأمّا فتاوى العلماء من المتقدّمين والمتأخّرين فهي تابعة لتعبير الروايات ، فالمهمّ في الأمر هو معنى الروايات القائلة : « لا ذكاة إلّا بحديد » ، وقد تقدّم إنّ الظاهر منها ما يكون حادّاً في طبعه ، في مقابل الحجر والليطة وأمثالهما ممّا لا حدّة فيه بطبعة .

هـل توجد خصوصية للحـديد ؟

أقـول : ذكر المشهور وجود خصوصيّة للحديد ـ أي الفلزّ الخاصّ ـ في مقابل الحجر والقصبة والصفر والنحاس وأمثالها ، ولا بدّ أن يكون الذبح بالحديد مع القدرة عليه ، أمّا مع عدمها فيجوز الذبح بالحجارة والمروة والصفر والرصاص إذا

فريت الأوداج وسال الدمّ بصورة متعارفة .

ولكن : تقدّم منّا عدم الخصوصية للحديد ـ الفلزّ الخاصّ ـ ، بل يجوز الذبح بكلّ فلزٍّ حادّ ، سواء كان حديداً أو نحاساً أو غيرهما من الفلزّات .

أمّا الآن فنريد أن نقول بعدم وجود الخصوصية للفلزّ مطلقاً ، وإنّما العبرة بما يفري الأوداج من الأشياء الحادّة ، سواء كانت فلزّاً أو لا . والدليل على ذلك هو :

أنّ المستفاد من بعض الروايات ضابطة كلّية في الذبح ، هي : قطع الأوداج ، أو الحلقوم ، وخروج الدم المتعارف ، والروايات هي :

١ ـ صحيحة زيد الشحّام ، قال : سألت الإمام الصادق عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكّين أيذبح بقصبة ؟ فقال عليه السلام : « اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة ، إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به »(٤٠) ، فجملة « إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به » بمثابة قاعدة في حلّيّة الذبح ، ولكن هذه القاعدة واضحة وجليّة في الذبح بالسكّين والحديد ، ويخشى من الذبح بغيرها من الحجر والعود والقصب عدم تحقّقها فحصل السؤال وجاء الجواب .

٢ ـ صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج ، قال : سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروة والقصبة والعود يذبح بهنّ الإنسان إذا لم يجد سكّيناً ؟ فقال عليه السلام : « إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك »(٤١) .

والفهم العرفي من هذه الرواية هو إنّ السائل إنّما سأل عن الذبح بالقصبة إذا لم يجد سكّيناً للخشية من عدم تحقّق الذبح الصحيح من قطع الأوداج وخروج الدم المتعارف ، وهذه الخشية تحصل عادة في صورة عدم وجود الشيء الحادّ بطبعه كالسكّين ، وقد جاء الجواب من الإمام عليه السلام بأنّ اللازم هو قطع الأوداج وخروج الدم المتعارف وإن حصل من الليطة والحجر . وبهذا الفهم لا تكون عدم القدرة على الحديد قيداً في الذبح الصحيح بغير الحديد كما ذكر المشهور ، بل هو سبب لحصول الشكّ في التذكية الشرعيّة بشيء لم يكن بطبعه حادّاً قاطعاً ، فحصل

السؤال وجاء الجواب مقيّداً جواز التذكية بما هو قاطع للحلقوم وخروج الدم بصورة متعارفة ، وهو القاعدة المتقدّمة لصحّة التذكية وحلّ الحيوان ، ولا نرى معارضاً لهذا الفهم من الروايات ؛ وذلك لأنّ الروايات المعتبرة على قسمين :

القسم الأوّل : الروايات الناهية عن الذكاة إلّا بالحديد ، ففي صحيح محمّد بن مسلم ، قال : سألت الإمام الباقر عليه السلام عن الذبيحة بالليطة وبالمروة ؟ فقال : « لا ذكاة إلّا بحديدة »(٤٢) .

وهذه الرواية لم تنه عن الذبح بالليطة والمروة ، بل قرّرت أنّ التذكية لا بدّ أن تكون بشيء حادّ ، وبما أنّ الليطة والمروة على قسمين ، الأوّل : ما يكون حـادّاً والثاني : غير ذلك ، فهي قد جوّزت الذبح بالمروة والليطة الحادّتين فكأنّها قالت : لا ذبح إلّا بالحادّ .

القسم الثاني : الروايات المجوّزة للذبح بالعود والمروة وأشباههما ما عدا السنّ والعظم ، ففي معتبرة الحسين بن علوان عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبـيه ، عـن عليّ عليهما السلام أنّه كان يقول : « لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما ما خلا السنّ والعظم »(٤٣) .

وبما أنّ الذبح معناه القطع ، فيكون المعنى : لا بأس بقطع المروة والعود للأوداج إذا خرج الدم . وهذه الرواية لم تكن في صورة عدم وجدان السكّين أو الحديد ، بل هي مطلقة ، ولا حاجة لحمل المطلق على المقيّد ؛ لعدم العلم بأنّ الحكم واحد ؛ إذ يجوز أن يكون الحكم هو جواز التذكية بالحديد والسكّين ، وبالمروة الحادّة والليطة الحادّة أيضاً .

وهاتان الطائفتان من الروايات لا تعارض الروايات المتقدّمة التي فهم منها أنّ كلّ ما قطع الحلقوم أو الأوداج وأخرج الدم فلا بأس به .

ويؤيّد هذا الفهم ما أفتى به القاضي في مهذّبه ؛ حيث قال : « والذباحة لا تجوز إلّا بالحديد ، فمن خاف من موت الذبيحة ولم يقدر على الحديد جاز أن يذبح بشيء له

حدّة ، مثل الزجاجة والحجر الحادّ أو القصب . والحديد أفضل وأولى من جميع ذلك »(٤٤) .

أقول : إنّ هذا الاستظهار وإن كان يتّفق مع الفهم العرفي القائل بأنّ السكّين إن وجدت وهي حادّة وقاطعة بطبعها فالذبح إنّما يكون بها لتسهيل عملية الذبح وإجادته وإراحة الذبيحة ، وعندما لم توجد السكّين فيجوز الذبح بكلّ آلة قاطعة من الحجر أو الليطة وأشباههما ؛ إذ العرف لا يفهم بأنّ عدم وجود السكّين يكون قيداً في صحّة التذكية بالحجر الحادّ والليطة الحادّة . ولكن عندما نرجع إلى الروايات التي يُسأل فيها الإمام عليه السلام عن الذبح بالليطة والمروة ، فيأتي الجواب بصيغة : « لا ذكاة إلّا بحديدة » أو « لا يصلح إلّا بالحديدة » أو « اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة إذا لم تصب الحديدة » نرى إنّ هذه الروايات كأنّها تقيّد جواز الذبح بالحجر الحادّ إذا لم توجد الحديدة ، كما فهم المشهور .

ولكن أقول : إنّ الروايات التي أُستفيد منها القاعدة الكلّية هي روايات صحيحة السند ، وقد أكّدت أنّ قطع الحلقوم أو الأوداج وخروج الدم كافٍ في التذكية ، وهذه الروايات تكون قرينة على أنّ المراد بـ « لا ذكاة إلّا بحديدة » هو أنّه لا ذكاة مُحقّقة ومطمأنّ بها إلّا بحديدة ، وإلاّ فإنّ الذكاة بغير الحديدة قد جوّزتها الروايات المتقدّمة ، وهذا من قبيل : « لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد »(٤٥) .

إذن لم يبق عندنا إلّا مخالفة فهم المشهور فقط ، ولا بأس به مع مساعدة الدليل عليه .

وأمّا أهل السنّة : فقد اشترطوا في آلة الذبح أن تكون محدّدة بحيث تنهر الدم إذا فري الأوداج بها ـ سواء كانت من الحديد أو غيره حتى الليطة أو الحجر المحدّد بشرط أن لا تكون سنّاً أو ظفراً ـ على خلاف في السنّ والظفر على ثلاثة أقوال عندهم .

ودليلهم ما رواه رافع بن خديج عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال : « ما أنهر الدم وذُكِر

اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سنّاً أو ظفراً»[٤٦] .

وفي خاتمة هذه المقدّمة نذكّر بأنّ التذكية الشرعيّة وشروطها التي تقدّمت هي عبارة عن قطع الأوداج الأربعة من قِبل مسلم بآلة حادّة مستقبلاً للقبلة مع التسمية . وقد ذكر الأطبّاء فوائد مهمّة صحّية لهذه العملية التي هي ـ في العرف الطبّي ـ عبارة عن صدمة نزيفيّة تجتذب كلّ الدم السائل إلى الدورة الدموية ، وإخراجه من خلال العروق المقطوعة حتى يتوقّف القلب وينقطع النّفس .

التذكية بالمكائن الحديثة

بعد هذه المقدّمة في معنى التذكية وبيان شروطها الشرعيّة ، فهل يطلق على الذبح بالمكائن الحديثة الذكاة الشرعيّة أو لا ؟

والجواب : يمكن أن تطرح عدّة إشكالات ليستنتج منها عدم تحقّق التذكية ، أو عدم تحقّق الشروط المعتبرة فيها .

الإشكالات الواردة على الذبح بالمكائن[٤٧]:

الإشكال الأوّل : انتساب الذبح للآلة

من حيث إنّ الذبح إذا تمّ بالماكنة الحديثة يكون الانتساب إلى الآلة قهريّاً ، بينما ذكرت الآية القرآنية في حلّية الأكل من الذبيحة أن يكون انتساب التذكية إلى الإنسان . فقد قال تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ . .﴾[٤٨] .

هذا بالاضافة إلى أنّ التذكية هي فعل الإنسان فلا تصدق بفعل غيره ، وقد دلّت على ذلك الروايات الدالّة على أنّه لا يكفي في الحلّيّة زهاق روح الحيوان من قبل نفسه أو بفعل حيوان آخر ولو بقطع مذبحه وأوداجه ما لم يدركه الإنسان فيذكّيه ، فعن أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال : « لا تأكل من فريسة السبع ولا الموقوذة ولا المتردّية إلّا أن تدركها حيّة فتذكّى »[٤٩] .

الإشكـــال الثـاني : عدم تحقّق التسميـــة

وذلك لوجود الفاصل الزمني بين ذبح الحيوان وبين زمان تشغيل الآلة ، أو ربط الحيوان بها إذا صدرت التسمية من الذابح حين تشغيل الآلة ، أو ربط الحيوان بها لأجل الذبح ؛ إذ يكون الذبح بلا تسمية حين صدوره .

الإشكال الثـــالث : عدم تحقّق الاستقبـــال

وهذا الإشكال مبنيّ على اشتراط الاستقبال في حلّيّة الذبيحة ؛ إذ لا يحصل عند الذبح بالماكنة توجيه مقاديم الذبيحة إلى القبلة ، أو وضعها على الجهة اليسرى متوجّهة للقبلة .

الإشكـــال الـرابع : الذبح بغير الحديـــد

وهذا الإشكال يأتي في صورة كون الذبح بالماكنة المشتملة على آلة الذبح بغير الفلزّ المعروف .

الإشكـــال الخـــامس : وهو قطـع المنحر

وهذا الإشكال نتيجة وجود الروايات الناهية عن قطع المنحر ، فتكون الذبيحة محرّمة لذلك .

الإجـابة على الإشكـالات الخمسة:

جواب الإشكـــال الأوّل : وهو انتساب الذبح للآلة لا للإنسان :

فلا أرى له وجهاً بعد صدق عنوان الذبح بالماكنة ؛ إذ إنّ الانتساب إلى الفاعل عرفاً يكفي فيه أن يحصل الذبح بفعل الإنسان ويترتّب عليه ترتّباً طبيعياً ، ولذا يصدق القتل وينسب إلى الإنسان إذا سدّد رصاصته من بندقيته ، فحكم الماكنة التي يشغّلها الإنسان لأجل الذبح هو حكم البندقية والسكّينة التي تفعل القتل أو الذبح ، فيصدق عنوان القاتل أو الذابح على الإنسان إذا حصلت النتيجة بفعله من دون تخلّل شيء بين عمله وبين حصول النتيجة ، وكانت النتيجة قهرية لعمله .

جواب الإشكال الثـاني: وهو عدم تحقّق التسمية من الذابح:

إنّ الظاهر من أدلّة اشتراط التسمية هو حصولها حين الشروع في الذبح الذي هو عمل اختياري للفاعل، وإن تحقّق الذبح في الحيوان متأخّراً عن ذلك زماناً. وبما أنّ الذبح في الماكنة يكون الشروع فيه عند تشغيلها أو عند تعليق الحيوان على الشريط السيّار المؤدّي إلى الذبح، فإنّ التسمية في هذا الحين تكون تسمية عند الشروع في الذبح، فيصدق أنّه سمّى حين الشروع في الذبح.

ومثل هذا ما ورد في الصيد الذي اشترطت التسمية فيه حين رمي السهم أو إرسال الكلب المعلّم، مع أنّ الإصابة متأخّرة زماناً عن ذلك. على أنّ الفاصل الزمني إذا كان قصيراً يعدّه العرف بحكم المتّصل بزمان الذبح، فيشمله إطلاق ذكر اسم الله تعالى عليه. ويمكن أيضاً التخلّص من هذا الإشكال بتكرار الذابح للتسمية إلى حين حصول الذبح بالماكنة.

تنبيهـان:

الأوّل: بما أنّ الذبح بالماكنة يستوجب تشغيل عمّال عديدين لأجل إنجاز العمل، وأنّ التسمية لا بدّ أن تكون من الذابح، فمن هو الذابح الذي يجب عليه التسمية لأجل حلّيّة الذبيحة؟

والجواب: إنّ تعيين الذابح في الماكنة يكون بتعيين الشخص الذي يتحقّق على يده الجزء الأخير من سبب الذبح، فلو فرضنا أنّ شخصاً معيّناً شغّل الماكنة وجاء آخر وأخذ بتعليق الذبائح على الشريط المتحرّك لأجل الذبح، فإنّ الشخص الأخير يعدّ هو الذابح الذي يتحقّق الذبح بعد عمله، فيجب عليه التسمية. كما أنّنا إذا فرضنا أنّ شخصاً أخذ بتعليق الذبائح والشريط ساكن، ثمّ جاء آخر وشغّل الماكنة لأجل الذبح، فإنّ هذا الشخص الأخير المحرّك للماكنة يعدّ هو الذابح الذي يتحقّق الذبح بعد عمله ويترتّب عليه ترتّباً طبيعياً.

إذن يجب التسمية على مَن يحقّق الجزء الأخير الذي يحصل الذبح بعده[٥٠].

الثـــاني: إذا كانت الذبائح المعلّقة على الشريط الدائري للذبح كثيرة ، فهل يكفي تسمية واحدة عليها جميعاً ، أو لا بدّ من تعدّد التسمية بتعدّد الذبائح ؟

والجواب على هذا التساؤل يختلف باختلاف الماكنات المعدّة للذبح ، فإن كانت الماكنة المعدّة للذبح تذبح أعداداً كبيرة مرّة واحدة ، فيكفي للحلّ تسمية واحدة ؛ لصدق اسم الله تعالى عليها .

أمّا إذا كانت الماكنة المعدّة للذبح تذبح أعداداً كبيرة بالتدريج ، فلا يكفي للحِلّ تسمية واحدة ؛ لأنّه لا يصدق عليها حين الذبح أنّها ممّا ذكر اسم الله تعالى عليها . نعم يصدق عليها ذكر اسم الله تعالى قبل الذبح ، وهو غير كافٍ في حلّية الذبيحة . وحينئذٍ لا بدّ من تكرار الذابح للتسمية على كلّ ذبيحة حين الشروع في ذبحها .

جواب الإشكال الثـــالث: وهو عدم تحقّق الاستقبال للقبلة في الذبيحة حين ذبحها :

إمّا بناءً على اشتراط الاستقبال ـ كما ذهب إليه الإمامية وبعض من غيرهم كما تقدّم ـ فيكفي فيه أن تكون مقاديم الذبيحة حين الذبح أو يكون منحرها مواجهاً للقبلة ، فإنّه يصدق عليه أنّه ذبح لجهة القبلة . وإمّا أن يكون مضجع الذبيحة حين الذبح على شمالها أو يمينها فهذا ليس عليه أيّ دليل .

وعلى هذا فيكفي في صدق استقبال القبلة بالذبيحة أن يكون الذبح بشكل عمودي على أن توجّه المقاديم أو المنحر إلى القبلة .

وإمّا بناءً على عدم اشتراط الاستقبال في حلّيّة الذبيحة ، بل هو سنّة باعتبار أنّ جهة القبلة أفضل الجهات ، فلا إشكال في أصل عدم استقبال الذبيحة القبلة أيضاً .

جواب الإشكـــال الرابع: وهو إنّ الذبح بالماكنة يكون بغير الحديد من الفلزّات الأُخرى ، وقد ورد أنّ الذبح لا يكون إلّا بالحديد :

ما تقدّم من أنّ المراد بالحديد هو الحادّ في مقابل الذبح بشيء ليس بحادّ ، كالقصبة أو الحجارة أو غيرهما ممّا لا يكون حادّاً في ذلك الزمان ، ولذا نجد الروايات ـ والفقهاء تبعاً لها ـ قد جعلت الحديد في مقابل الزجاج والحجر والقصب ،

ولم تجعله في مقابل بقيّة الفلزّات ، حتّى يفهم من الفلزّ الخاصّ المعروف[٥١] .

وأمّا بناءً على ما ذهب إليه مشهور علماء الإمامية فلا يرتفع الإشكال إلّا بأن تكون الآلة الذابحة من جنس الحديد (الفلزّ الخاصّ) ، فإذا حصل هذا فلا إشكال من ناحية الذبح بالآلة عند الفريقين .

جواب الإشكـال الخامس : وهو إنّ الذبح بالماكنة يؤدّي إلى قطع الرأس عمداً وقد نهي عنه ، فتكون الذبيحة محرّمة :

إنّ النهي الوارد في إبانة الرأس عمداً في صحيحة محمّد بن مسلم[٥٢] عن الإمام الباقر عليه السلام ، إذ قال : « لا يقطع الرقبة بعدما يذبح » قد اختلف الفقهاء في إفادته للحرمة ، فذهب جمع إلى الكراهة ، وذهب آخر إلى الحرمة ، ولكنّ الصحيح على كلا التقديرين عدم حرمة الذبيحة بهذا الفعل . فقد ذكر الشهيد الثاني في الروضة البهيّة ، فقال : « ويكره إبانة الرأس عمداً حالة الذبح ، للنهي عنه في صحيحة محمّد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام : « لا ينخع ولا يقطع الرقبة بعدما يذبح » ، وقيل والقائل الشيخ في النهاية وجماعة بالتحريم لاقتضاء النهي له مع صحّة الخبر ، وهو الأقوى . وعليه هل تحرم الذبيحة ؟

قيل نعم ، لأنّ الزائد عن قطع الأعضاء يخرجه عن كونه ذبحاً شرعيّاً فلا يكون مبيحاً ، ويضعّف : بأنّ المعتبر في الذبح قد حصل ، فلا اعتبار بالزائد ، وقد روى الحلبي في الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام حيث سئل عن ذبح طير قطع رأسه أيؤكل منه ؟ قال : « نعم ، ولكن لا يتعمّد قطع رأسه »[٥٣] وهو نصّ ، ولعموم قوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ﴾ فالمتّجه تحريم الفعل دون الذبيحة »[٥٤] .

وقد ذهب مشهور أهل السنّة إلى حلّيّة الذبيحة بهذا الفعل ، قال في المغني : « ولو ضرب عنقها بالسيف فأطار رأسها حلّت بذلك . نصّ عليه أحمد ، فقال : لو أنّ رجلاً ضرب رأس بطة أو شاة بالسيف يريد بذلك الذبيحة ، كان له أن يأكله . وروي عن عليّ رضي الله عنه أنّه قال : « تلك ذكاة وحية » . وأفتى بأكلها عمران بن حصين ،

وبه قال الشافعي وأبو حنيفة والنوري . وقال أبو بكر لأبي عبدالله فيها قولان ، والصحيح أنّها مباحة ؛ لأنّه اجتمع قطع ما تبقى الحياة معه مع الذبح فأُبيح كما ذكرنا ، مع قول من ذكرنا قوله من الصحابة من غير مخالف »[٥٥] .

النتيجة : وبما تقدّم من ردّ الإشكالات الخمسة على طريقة الذبح بالمكائن الحديثة يتّضح أنّه لا إشكال في الذبح بالماكنة إذا حصلت التسمية من الذابح مع توجيه مقاديم بدن الذبيحة إلى القبلة إذا كان الذابح مسلماً على رأي مشهور الإمامية ، وحتّى كتابياً على رأي مشهور أهل السنّة ، وكانت الشفرة ـ أي السكّين ـ من جنس الحديد على رأي مشهور الإمامية ، أو من غير جنس الحديد على ما ذكرنا ، وذلك لتوفّر شروط حلّيّة الذبيحة .

إثارة إشكالين آخرين :

١ ـ إنّ الغالب في هذه الطريقة أن يجتمع معها الصعق بالكهرباء قبل وصول الحيوان إلى الآلة الذابحة بوقت قصير ، لغرض أن يكون الحيوان مشلولاً ومنعدم الحركة ، فإذا أضفنا إلى ذلك قول المتخصّصين بأنّ بعض الحيوانات يموت بهذا الصعق ، فحينئذٍ يحصل عندنا علم إجمالي بموت بعض الحيوانات قبل إجراء التذكية لها ، وبهذا لا يمكن الحكم بحلّ أيّ ذبيحة من هذه الحيوانات التي نعلم بحصول ميتة فيها ، وهي محصورة .

٢ ـ إنّ الذبيحة المعلّقة على الشريط الدوّار ليست كلّها على نسق واحد من ناحية الطول ، وحينئذٍ فقد تضرب الآلة الحارّة موضع الذبح ، وقد تضرب الرأس نفسه أو الصدر فتموت من أثر ذلك . نعلم إجمالاً بعدم تذكية بعضها ويجب التجنّب عن الجميع . وحينئذٍ لا يمكن الحكم بحلّيّة الذبيحة بهذه الطريقة ، إلّا إذا تأكّدنا من أنّ الحيوان الذي صعق بالكهرباء لم يمت ، وقد ذبحته الآلة الحادّة في موضع التذكية ■

الهوامش

(١) مجمع البحرين: مادّة «ذكا» و«ذبح» ١: ١٥٨ ، و ٢: ٣٤٩ . ط ـ المكتبة الرضوية . لسان العرب ٥: ٢٢ ، مادة «ذبح» .

(٢) راجع: جواهر الكلام ٣٦: ١٠٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) الوسائل ١٦: ٣٠٨ ، ب٢ من الذبائح ، ح١ .

(٥) المصدر السابق: ح٣ .

(٦) جواهر الكلام ٣٦: ١٠٦ و ١٠٧ .

(٧) المغني لابن قدامة ١١: ٤٤ ـ ٤٥ . الشرح الكبير ١١: ٥١ .

(٨) المصادر المتقدّمة .

(٩) الوسائل ١٦: ٣٣٨ ، ب٢٣ من الذبائح ، ح٧ ، وغيره .

(١٠) جواهر الكلام ٣٦: ٧٩ ـ ٨٠ .

(١١) المصدر السابق .

(١٢) راجع: المصدر السابق: ٨١ ـ ٨٥ .

(١٣) التذكية أمر وجودي ، سواء كان عبارة عن الأفعال المخصوصة التي اشترطها الشارع أو شيئاً بسيطاً حاصلاً منها .

(١٤) المائدة: ٥ .

(١٥) راجع: المغني ١١: ٣٥ . الشرح الكبير ١١: ٤٦ و ٤٧ .

(١٦) المغني ١١: ٣٧ .

(١٧) لسان العرب: مادة «طعم» .

(١٨) النهاية ٣: ١٢٥ .

(١٩) راجع: الوسائل ١٦: ٣٤١ و ٣٤٥ ، ب٢٦ و ٢٧ من الذبائح .

(٢٠) لأنّ كلمة طعام عامّة تشمل كلّ طعام لهم .

(٢١) الأنعام: ١٢١ .

(٢٢) الوسائل ١٦: ٣٢٦ ، ب١٥ من الذبائح ، ح٣ .

(٢٣) راجع: المغني لابن قدامة ١١: ٣٢ و ٣٣ .

(٢٤) الوسائل ١٦: ٣٢٤ ، ب١٤ من الذبائح ، ح١ .

(٢٥) المصدر السابق: ٣٢٥ ، ح٣ .

(٢٦) راجع: الجواهر الثمينة ١: ٥٨٩ . المغني ١١: ٤٦ . الشرح الصغير ٢: ١٧٢ .

(٢٧) الوسائل ١٦: ٣٠٧ ، ب١ من الذبائح ، ح١ .

الليطة ـ بفتح اللام ـ : وهي القشر الظاهر من القصبة .

المروة: وهي الحجر الذي يقدح النار ، قال في لسان العرب: المرو حجارة بيض براقة تكون منها النار ويقدح منها النار ، واحدتها مروة . مادة « مرا » .

(٢٨) المصدر السابق: ح٢ .

(٢٩) المصدر السابق: ٣٠٨ ، ب٢ من الذبائح ، ح٣ .

(٣٠) ق: ٢٢ .

(٣١) راجع: مجمع البحرين ولسان العرب ، مادة « حديد » .

(٣٢) إنّ هذا الرأي الذي انتهينا إليه ـ وهو أنّ المراد من الحديد الحادّ القاطع ـ لم يكن هو الرأي المتبنّى عند علماء الإمامية ، ولكن ساقنا إليه الدليل ، وقد تبنّاه آية الله السيّد محمود الهاشمي حسب ما جاء في مقالته المنشورة في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام السنة الأُولى ـ العدد الأوّل ، الصفحة ٢٩ ـ ٧٦ .

(٣٣) الوسائل ١٦: ٣٠٨ ، ب٢ من الذبائح ، ح١ ، وفي الخبر: « مَنْ ولّي قاضياً فقد ذبح نفسه بغير سكّين » مجمع البحرين: مادة « ذبح » .

(٣٤) المصدر السابق: ح٣ .

(٣٥) راجع: عقد الجواهر الثمينة ٣٦: ٥٨٦ . المغني ١١: ٤٣ . الشرح الصغير ٢: ١٥٥ .

(٣٦) سنن البيهقي ٩: ٢٨٠ .

(٣٧) انظر: جواهر الكلام ٣٦: ١٣٣ .

(٣٨) الوسائل ١٦: ٣٠٩ ، ب٢ من الذبائح ، ح٥ .

أقول: مقتضى الصناعة يدلّ على أنّ الجمع بين: «لا ذكاة إلّا بحديد» و«لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما» هو أنّ الأفضل أن يكون الذبح بآلة محدّدة، كما سيأتي ذلك.

(٣٩) جواهر الكلام ٣٦: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٤٠) الوسائل ١٦: ٣٠٨، ب٢ من الذبائح، ح٣.

(٤١) المصدر السابق: ح١.

(٤٢) المصدر السابق: ٣٠٧، ب١ من الذبائح، ح١.

(٤٣) المصدر السابق: ٣٠٩، ب٢ من الذبائح، ح٥.

أقول: إنّ صحيحة زيد الشحّام المتقدّمة قد جوّزت الذبح بالعظم، ولذا فإنّ أقوال فقهائنا استثنت السنّ والظفر، كما عليه الرواية المروية عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سناً أو ظفراً» سنن البيهقي ٩: ٢٤٧.

(٤٤) الينابيع الفقهية ٢١: ٩٨، عن المهذّب، كتاب الصيد والذباحة.

(٤٥) الوسائل ٣: ٤٧٨، ب٢ من أحكام المساجد، ح١.

(٤٦) راجع: المغني ١١: ٤٣. عقد الجواهر الثمينة ١: ٥٨٦ ـ ٥٨٧.

(٤٧) ذكر أكثر هذه الإشكالات آية الله السيّد محمود الهاشمي في مقالته حول الذبح بالمكائن الحديثة المنشورة في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام السنة الأُولى ـ العدد الأوّل.

(٤٨) المائدة: ٣.

(٤٩) الوسائل ١٦: ٣٣٣، ب١٩ من الذبائح، ح٥، وغيره.

(٥٠) وهذا شيء عرفيّ يمكن تشبيهه بالمدفع الذي يكون وضع القذيفة فيه موجب لإطلاقه، فإنّ المُطلق للقذيفة هو الواضع لها. أمّا المدفع الذي يكون وضع القذيفة فيه غير كافٍ لإطلاقه، بل لا بدّ من سحب آلة معيّنة لإطلاق القذيفة، فإنّ المطلق للقذيفة هو الساحب للآلة المعيّنة التي يحصل الإطلاق بعدها.

(٥١) راجع: عبارة المبسوط ٦: ٢٦٣. موسوعة الينابيع الفقهية ٢١: ٩٨ ـ ٢٩٠، عن كتاب المهذّب والغنية والوسيلة والشرائع والمختصر النافع والجامع للشرائع والقواعد واللمعة وغيرها.

(٥٢) الوسائل ١٦: ٣٢٦، ب١٥ من الذبائح، ح٢.

(٥٣) الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية ٧: ٢٣٣ و ٢٣٤. وراجع: جواهر الكلام ٣٦: ١٢٠ ـ ١٢٣.

(٥٤) المغني ١١: ٥٠.

(٥٥) المصدر السابق.

نافذة ـ
المصطلحات الفقهية

❑ إعداد الشيخ خالد الغفوري

آمّة

أوّلاً ـ التعريف:

لغة:

آمّة ـ بالمدّ ـ على زنة دابّة اسم فاعل، من أَمّ يؤُمّ أمّاً ـ من باب طلب[1] ـ. إذا أصاب أُمّ رأسه[2]. وأُمّ الرأس: الهامة، أو الخريطة التي تجمع الدِّماغ، أو هي الدِّماغ. وكلّ شيء يضمّ إليه سائر ما يليه فإنّ العرب تسمّي ذلك الشيء أُمّاً، من ذلك أُمّ الرأس وأُمّ الدِّماغ[3].

وأُمّ الرأس [=أُمّ الدِّماغ]: هي الجلدة التي تجمع الدِّماغ[4].

والآمّة: الشجّة التي تبلغ أُمّ الدِّماغ حتى يبقى بينها وبين الدِّماغ جلد رقيق[5]، أي تهشّم الجمجمة وتصل إلى الجلدة الرقيقة المحيطة بالدِّماغ، لكن بحيث لا تفتقها.

وقد يطلق عليها المأمومة[6]. لكن قال عليّ بن حمزة الكسائي: وهذا غلط إنّما الآمّة الشجّة، والمأمومة أُمّ الدِّماغ المشجوجة[7].

هذا، وفي المغرِّب: وإنّما قيل للشجّة آمّة ومأمومة على معنى ذات أُمّ، كعيشة راضية، أو عيشة ذات رضى[8].

اصطلاحاً:

ليس للفقهاء اصطلاح خاصّ في الآمّة، بل هم يستعملونها في المعنى

اللغوي نفسه، وقد يستعملون لفظ المأمومة بدلاً عن الآمّة أيضاً تبعاً لما ورد في الروايات.

ففي جواهر الكلام: أنّها الشجّة التي تبلغ أُمّ الرأس، وهي الخريطة التي تجمع الدِّماغ[٩].

وكذا عبارات جملة من الفقهاء[١٠]، وفي بعضها أنها التي تبلغ أُمّ الدِّماغ[١١]. هذا، ولكن في المقنع: أنّها التي تعدّت العظم ولم تصل إلى الجوف[١٢].

وعن ابن الجنيد أنّها التي تخرق عظم الرأس وتصل إلى الدِّماغ[١٣].

ثانياً ـ مقارنات:

١ ـ الدامغة: وهي الضربة التي تفتق الخريطة التي هي أُمّ الدِّماغ، فهي حينئذٍ بعد المأمومة[١٤]. هذا، ولكن قيل بترادفها مع الآمّة[١٥]، ففي فقه اللغة للثعالبي: فإذا بلغت أُمّ الرأس حتى يبقى منها وبين الدِّماغ جلد رقيق فهي الدامغة[١٦].

٢ ـ وهناك ألفاظ أُخرى وردت في أنواع الجراح والشجاج كالموضِحَة والهاشمة والمنقّلة وغيرها لكلّ منها أحكامها الخاصّة بها تُبيَّن في محالّها.

ثالثاً ـ الأحكام:

١ ـ أجمع الفقهاء على أنه لا قصاص في الآمّة؛ وذلك:

أ ـ للخطر بذلك والتغرير بتلف النفس[١٧] أو الطرف[١٨].

ب ـ ولاحتمال الزيادة عليه باعتبار تعسّر حصول المماثلة أو تعذّرها[١٩]؛ فإنه يعتبر في القصاص المماثلة وأن لا يكون أكثر من الجناية، كما دلّت عليه أدلّة القصاص من الكتاب والسنّة[٢٠].

ج ـ ولقول أمير المؤمنين عليه السلام في معتبرة إسحاق بن عمّار: «ليس في عظم قصاص»[٢١]، وفي نقل محمّد بن عيسى: «لا قصاص في عظم»[٢٢].

د ـ ولرواية أبان: «وفي المأمومة ثلث الدية ليس فيها قصاص إلّا الحكومة»[٢٣].

٢ ـ وذكر بعض الفقهاء أنّ بإمكان المجني عليه أن يقتصّ من الجاني بمقدار الموضِحَة[٢٤] ويأخذ ما بقي من الأرش الزائد[٢٥] واختاره الشيخ في المبسوط[٢٦] والمحقق في الشرائع[٢٧] والفاضل في القواعد

والتحرير[٢٨] والسيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج[٢٩].

٣ ـ واتّفقوا على أنّ مقدار الدية ثلث دية النفس؛ وقد دلّت عليه الروايات، كصحيح معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الشجّة المأمومة؟ فقال: «ثلث الدية»[٣٠] وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «والمأمومة ثلاث وثلاثون من الإبل»[٣١].

وفي الوسيلة: ديتها على الثلث من دية النفس مغلّظة في العمد ومخفّفة في الخطأ وبين بين في عمد الخطأ[٣٢].

٤ ـ لكنّهم اختلفوا في تحديد الثلث إذا كان الدفع من الإبل ـ بعد الاتّفاق على لزوم دفع الثلث تحقيقاً من غير الإبل ـ فهل يكون على وجه التحقيق بأن يدفع ثلاث وثلاثون بعيراً وثلث بعير أو كونه على التقريب فيكفي دفع ثلاث وثلاثين.

فاختار جماعة من الفقهاء ـ كالعلّامة في القواعد[٣٣] والشهيد الثاني في الروضة والمسالك[٣٤] والفيض الكاشاني[٣٥] وغيرهم ـ دفع الثلث على التحقيق حتى في الإبل تمسّكاً بظاهر الروايات التي ذكر فيها الثلث[٣٦]. وذهب أكثر الفقهاء إلى الاكتفاء بدفع ثلاث وثلاثين من الإبل، منهم العمّاني[٣٧] والمفيد[٣٨] وعلم الهدى[٣٩] والشيخ[٤٠] وابن البراج[٤١] وإبن إدريس[٤٢] والمحقق في الشرائع[٤٣] والعلّامة في التحرير[٤٤] ويحيى بن سعيد[٤٥] والشهيد الأوّل في اللمعة[٤٦] ومشهور المتأخّرين[٤٧] تمسّكاً بظاهر صحيح الحلبي المتقدم آنفاً عن الصادق عليه السلام. ونحوه خبر زرارة[٤٨].

وذهب بعضهم إلى لزوم دفع ثلث الإبل على سبيل الاحتياط كالمحقّق الأردبيلي[٤٩].

هذا، وقد صرح بعضهم باستحباب الاحتياط بدفع ثلث البعير[٥٠] أو العدول إلى النقدين[٥١] ونحوهما.

ثم إنّ هناك أحكاماً للآمة مشتركة مع غيرها من الجنايات والجراح كلّاً أو بعضاً نحو: تحمّل العاقلة ديتها في حالة الخطأ[٥٢]، وإمكان ثبوتها بشاهد ويمين؛ لكونها من الأموال[٥٣].

ولمزيد من التفصيل يرجع إلى الحدود والديات.

الهوامش

(١) المغرِّب: ٢٩.

(٢) الجمهرة ١: ٥٩.

(٣) لسان العرب ١: ٢١٩.

(٤) الصحاح ٥: ١٨٦٤.

(٥) المصدر السابق: ١٨٦٥.

(٦) المغرِّب: ٢٩.

(٧) نقله في اللسان ١: ٢٢٠، وانظر أيضاً المخصّص ٤: ١٨٢.

(٨) المغرِّب: ٢٩.

(٩) جواهر الكلام ٤٣: ٣٣٤.

(١٠) نحو: المبسوط ٧: ١٢٢. النهاية: ٧٧٥. السرائر ٣: ٤٠٧. الشرائع ٤: ٢٧٧. القواعد ٢: ٣٣٣. التحرير ٢: ٢٧٦. المهذّب البارع ٥: ٣٦٠. الروضة البهية ١٠: ٢٧٣. كشف اللثام ٢: ٥١٥. الرياض ١٠: ٥٠٨. مفاتيح الشرائع ٢: ١٥٣. تحرير الوسيلة ٢: ٥٣٥.

(١١) انظر: المقنعة: ٧٦٦. الناصريات: ٣٩١. الكافي: ٤٠٠. المراسم: ٢٥٠. الوسيلة: ٤٤٥. الغنية: ٤٢٠. الوسيلة: ٤٤٥. الجامع للشرائع: ٦٠٠.

(١٢) المقنع: ٢٣٨.

(١٣) حكاه في المختلف ٩: ٤١١.

(١٤) جواهر الكلام ٤٣: ٣٣٦.

(١٥) الوسيلة: ٤٤٥.

(١٦) فقه اللغة: ٢٦٢.

(١٧) جواهر الكلام ٤٣: ٣٣٧.

(١٨) انظر: جواهر الكلام ٤٢: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(١٩) جواهر الكلام ٤٢: ٣٥٥.

(٢٠) البقرة: ١٩٤.

(٢١) الوسائل ٢٩: ١٨٥، ب٢٤ من قصاص الطرف، ح١.

(٢٢) الوسائل ٢٩: ١٨٦، ح٢.

(٢٣) الوسائل ٢٩: ١٧٩، ب١٦ من قصاص الطرف، ح١.

(٢٤) الموضِحَة: وهي التي تكشف عن وجه العظم ـ الشرائع ٤: ٢٧٥.

(٢٥) ومقداره: ثمانية وعشرون بعيراً أو بزيادة ثلث بعير على اختلاف الرأيين؛ فإنّ دية الموضِحَة خمسة من الإبل.

(٢٦) المبسوط ٧: ١٢٢.

(٢٧) الشرائع ٤: ٢٧٧.

(٢٨) القواعد ٢: ٣٣٣. التحرير ٢: ٢٧٦.

(٢٩) مباني تكملة المنهاج ٢: ١٥٧، م٦٨.

(٣٠) الوسائل ٢٩: ٣٨١، ب٢ من ديات الشجاج، ح١٢. التهذيب ١٠: ٢٩١، ح١١٣٠.

(٣١) المصدر السابق: ٣٧٩، ح٤.

(٣٢) الوسيلة: ٤٤٥.

(٣٣) قواعد الأحكام ٢: ٣٣٣.

(٣٤) الروضة ١٠: ٢٧٤. مسالك الافهام ٢: ٣٩٩.

(٣٥) مفاتيح الشرائع ٢: ١٥٣.

(٣٦) انظر: الوسائل ٢٩: ٣٧٩، ب٢ من ديات الجراح، الأحاديث ٥، ٦، ٩، ١٠، ١٢، ١٦.

(٣٧) حكاه في المختلف ٢: ٨١٦.

(٣٨) المقنعة: ٧٦٦.

(٣٩) الناصريات: ٣٩١.

(٤٠) النهاية: ٧٧٥.

(٤١) المختلف عن (الكامل) ٢: ٨١١.

(٤٢) السرائر ٣: ٤٠٧.

(٤٣) الشرائع ٤: ٢٧٧.

(٤٤) تحرير الأحكام ٢: ٢٧٦.

(٤٥) الجامع للشرائع: ٦٠٠.

(٤٦) اللمعة (المتن): ٢٨٤.

(٤٧) انظر: كشف اللثام ٢: ٥١٥. الرياض ١٠: ٥٠٨. صراط النجاة: ٣٢١.

(٤٨) الوسائل ٢٩: ٣٨١، ب٢ من ديات الشجاج، ح١١.

(٤٩) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٥٤.

(٥٠) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ٥٣٥.

(٥١) انظر: جواهر الكلام ٤٣: ٣٣٦.

(٥٢) انظر: المصدر السابق ٤٠: ٢٧٢ و ٤١: ١٦٥.

(٥٣) انظر: المصدر السابق ٤٣: ٤٢٥.

من فقهائنا

(٥)

الفقيه الأقدم

ابن الجُنيد الإسكافي

ـ القسم الأوّل ـ

❑ *الشيخ صفاء الدين الخزرجي*

هو الفقيه المعظَّم ، الشيخ الأجل أبو علي محمّد بن أحمد بن الجُنيد الكاتب الإسكافي ، من أعلام فقهاء الإمامية ، وأعاظم مجتهديهم .

وهو ثاني القديمين اللّذين مضت ترجمة الأوّل منهما .

توطّن ببغداد ، وشارك في التكوين الأوّل للمدرسة البغدادية الكبرى في القرن الرابع الهجري ، فكان في الطليعة من الفقهاء الذين أسهموا في صياغة وتأسيس الإطار العلمي للمذهب وحفظ هويّته واستقلاله في بيئة تجانست فيها المذاهب وتنوّعت فيها المشارب في شتّى الاتّجاهات الفكرية والكلامية والفقهية والحديثية ،

فضلاً عن الأوضاع السياسية التي سعت إلى هضم الكيان الشيعي والانقضاض على أئمّته ومن يتّصل بهم من العلماء والنواب والسفراء في أُخريات العهد العبّاسي .

هذا ، وقد عُرف لابن الجنيد مكانته ومشاركته في علوم شتّى ، وفنون عديدة ، فكان الفقيه المحدّث ، والأُصولي المتكلّم ، وقد جمع إلى ذلك اطّلاعه فـي الأدب واللغة والفهرسة والكتابة . . . فلننطلق مع لمحات فرديّة ولمعات علمية عن حياة هذا الفقيه ومكوّنات شخصيّته .

كنيته وأشهر ألقـابه :

محمّد بن أحمد بن الجنيد .

وكنيته : أبو علي ، وهو المقصود بها على الاطلاق في كتب الفقهاء . نعم ، قد تطلق عندهم ـ في موارد قلّة ـ على ولد الشيخ الطوسي ولكن مع الإضافة ، فيقال (أبو عليّ ولد الشيخ) .

وأمّا ألقابه التي اشتهر وذاع صيته بها في كتب الفقهاء والرجاليّين فهي (ابن الجنيد) و (الكاتب) و (الإسكافي) نسبة إلى (إسكـاف) نـاحية بـبغداد صـوب النهروانات وينتسب إليها جماعة من العلماء[1] .

ولقِّب بالكاتب لمهارته ـ كما قيل ـ في حسن الإملاء وفنّ الانشـاء ، حـيث إنّ الاصطلاح قد استقرّ منذ القدم على التعبير عن صاحب هذه الصناعة بهذه اللفظة . وممّا يشير لصحّة هذا الاستظهار ويعضده أنّه كتب كتاباً في هذا الفنّ أسماه (علم النجابة في علم الكتابة) .

وأمّا تلقّبه بـ (ابن الجنيد) فهي نسبة إلى جدّه الأعلى (الجنيد) كما سنوضّحه عند الحديث عن أُسرته ، ولعلّه أشهر ألقابه وأعرفها . وقد يشترك معه فيه جماعة سنشير إليهم لاحقاً .

هذا ، وربّما يسمّى أيضاً بـ (الجنيدي) كما في رسالة الشيخ المفيد المسمّاة (رسالة الجنيدي إلى أهل مصر) ، وكذا في مسائله الصاغانية ، حيث عبّر عنه

المفيد والشيخ الحنفي النيسابوري بالجنيدي في عدّة مواضع منها [٢] . والذي يبدو انحصار هذه التسمية به في أيام عصره حسب ، إذ لم يعهد التعبير عنه بذلك في معاجم الرجال ومصادر الفقه .

تمييز المشتركات:

اشترك مع صاحب الترجمة جماعة من أهل عصره وغيرهم . منهم من اشترك معه اشتراكاً تامّاً في الاسم والنسب والنسبة والطبقة ، حتى كاد يذهب الوهم أنّه هو هو ، ومنهم من اشترك معه اشتراكاً جزئياً .

أمّا الأوّل ـ الاشتراك التامّ ـ فقد اشترك معه : محمّد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي الجنيدي[٣] .

التمييـــز:

١ ـ ذكروا عن هذا الرجل أنّه من أصفهان وكنيته أبو عبدالله ، ومترجمنا كنيته أبو عليّ وهو بغدادي كما عرفت ، وسيأتي توكيده عند البحث عن بيئته .

٢ ـ يروي عن أبي عبدالله القاسم بن الفضل الثقفي ، ولم نعثر في مشايخ مترجمنا على من كان بهذا الاسم .

٣ ـ أنّه قتل في بلاد الترك سنة (٣٦٠هـ) عندما بعثه والي خراسان منصور بن نوح إليها . ولم يؤرَّخ لأبي علي سفره إليها وقتله فيها . بل مترجموه بين من أهمل تاريخ وفاته ، وبين من ضبطها في سنة (٣٨١هـ) .

٤ ـ إنّ تلقّبه بالجنيد أو الجنيدي ليس نسبة لأُسرة بني الجنيد المعروفة ، وإنّما نسبة لأبيه أوجده أبو عبدالله الذي كان يتكلّم بكلام الجنيد بن محمّد البغدادي العارف الشهير ، فلُقِّب به وعرف بأبي عبدالله الجنيد .

٥ ـ أنّه من علماء العامّة ، والمترجم من علماء الإماميّة .

وأمّا الثاني ـ الاشتراك الجزئي ـ فشاركه جماعة نذكر منهم :

١ ـ أبو عليّ محمّد بن همام بن سهيل الكاتب الاسكافي ، حيث شاركه في الاسم

واللقب والكنية والطبقة .

ذكره النجاشي فقال عنه أنّه شيخ أصحابنا له منزلة عظيمة[٤] ، ووثّقه الشيخ . مات سنة (٣٣٦هـ) .

٢ ـ محمّد بن محمّد بن أحمد بن مالك الاسكافي[٥] .

٣ ـ محمّد بن عبدالمؤمن بن أحمد الاسكافي[٦] .

٤ ـ محمّد بن أحمد بن الجنيد أبو جعفر الدقّاق ، المتوفّى (٢٦٧ أو ٢٦٦هـ) ، ذكره الخطيب البغدادي[٧] .

٥ ـ أبو عليّ الاسكافي ، ويلقّب بالموفّق ، وكان مقدّماً عند بهاء الدولة فولّاه بغداد ، وتوفّي في (٣٩٤هـ) .

٦ ـ محمّد بن جنيد الكوفي ، سمع عبدالله بن عبدالملك بن أبي عبيدة . وهو نفس محمّد بن جنيد الحجّام على ما قيل[٨] .

٧ ـ محمّد بن الجنيد الصيدناني شيخ بجرجان ، روى عن محمّد بن سعيد ابن الإصبهاني[٩] .

٨ ـ محمّد بن الجنيد الواسطي ، يروي عنه يزيد بن هارون ، روى عنه أهل العراق والغرباء[١٠] .

٩ ـ محمّد بن جنيد بن سالم بن جنيد ، روى عنه الطبري ، عن أبيه ، عن راشد ابن مزيد : أنّه شهد الحسين عليه السلام وصحبه من مكّة وفي الطريق استأذنه ورجع[١١] .

أُسرتـــه :

أُسرة بنو الجنيد من الأُسر العريقة التي تتميّز بالشرف والوجاهة في مجتمعها بمدينة (الاسكاف) . وتنحدر هذه الأُسرة من الجدّ الأعلى لها وهو (الجنيد) الذي يرجع عصره إلى عهد كسرى . فهو الذي بنى الشاذروان في أيام كسرى ، ولذا فقد كان لبني الجنيد موضع الصدارة والتقدّم في مدينتهم ، حتى أنّه قد اقترنت تسميتها وعُرفت بهم ، فيقال (إسكاف بني الجنيد) . ولمّا ملك المسلمون العراق أقرّهم

الخليفة الثاني على تقدّم المواضع فيها [١٢] .

قال الحموي فيها :

إسكاف : بالكسر ثمّ السكون . . . : اسكاف بني الجنيد كانوا رؤساء هذه الناحية ، وكان فيهم كرم ونباهة فعُرف الموضع بهم ، وهو إسكاف العليا من نواحي النهروان بين بغداد وواسط من الجانب الشرقي وهناك إسكاف السفلى بالنهروان أيضاً . خرج منها طائفة كثيرة من أعيان العلماء والكتّاب والعمّال والمحدّثين لم يتميّزوا لنا . وهاتان الناحيتان الآن خراب بخراب النهروان منذ أيّام الملوك السلجوقيّين[١٣] .

وقد نصّ الفيروزآبادي والسمعاني[١٤] على انتساب جماعة من العلماء لها ، ذكر الثاني طائفة منهم في كتابه ، وهم من العامّة ، ويوجد فيها من الشيعة أيضاً كمحمّد بن همام المتقدّم وغيره .

ولادتــه:

ولد الفقيه الإسكافي في مدينة أُسرته وأجداده (الإسكاف) على ما يقتضيه ظاهر النسبة إليها . ولم تمدّنا مصادر حياته بشيء عن بدايات نشأته وتحصيله ، وهل أنّه كان فيها أم كان ذلك ببغداد ؟ كما أنّها أمسكت عن تحديد زمان ولادته ، إلّا أنّ روايته عن حُمَيد بن زياد الدهقان المتوفّى (٣١٠هـ) تساعد على أن يكون عمره وقتئذٍ في حدود العشرين عاماً على أقلّ تقدير؛ ليناسب تحمّله ونقله عن شيخه حُمَيد ، فتكون ولادته على ضوء ذلك في حدود سنة (٢٩٠هـ) . هذا كلّه على فرض روايته عنه في أُخريات سني حُميد بن زياد وإلّا لكانت ولادته قبل ذلك .

هذا ، وثمّة روايات ثلاث قد وقع في أسانيدها عبيد بن كثير العامري ، عن محمّد بن الجنيد ، كما في تفسير فرات الكوفي ومناقب الخوارزمي[١٥] . وقد كانت وفاة العامري سنة (٢٩٤هـ) ممّا يفترض في نفسه أن تتحدّد ولادة ابن الجنيد في حدود سنة (٢٥٠ إلى ٢٦٠هـ) ليناسب ذلك رواية ابن كثير عنه . وهذا يعني أنّه ممّن أدرك الإمام العسكري عليه السلام أو بدايات الغيبة الصغرى ، وهو ما لا يمكن انطباقه على

ابن الإسكافي؛ وذلك من جهات :

الأُولى : إنّ إدراكه للإمام العسكري عليه السلام أو بداية الغيبة الصغرى وبقاؤه إلى آخر سفرائها ممّا لم ينقل في نصّ أو أثر ، ولو كان لاهتمّ به كافّة من ترجم له؛ لأنّه يعتبر خصوصيّة فريدة في حياة القدماء .

الثانية : إنّ من حدّث عن الإسكافي كانوا من طبقة واحدة كالشيخ المفيد وابن عبدون والتلّعكبري ، ولم يكن في طبقتهم من هو بطبقة عبيد بن كثير المتقدّمة .

الثالثة : إنّه لو كان معاصراً لتلك الفترة ، لكان معناه أنّه قد نيّف على المئة وعشر سنين أو أكثر لما سيأتي من سؤالات سبكتكين العجمي له ، وكان قد ولي الحكم سنة (٣٦٦هـ) . ولو كان عمره كذلك لذكروه في المعمِّرين .

الرابعة : إنّه لو كان أدرك عصر الإمام العسكري عليه السلام أو النواب الأربعة لكان في مجموع ما روي عنه من الشواهد أو الوقائع ما يدلّ على ذلك ، كما هو الشأن في نقله عن الشلمغاني وما كان بينه وبين السفير الثالث الحسين بن روح الذي كان قد أدركه .

وعليه فإنّ الذي يقوى في نظرنا هو أنّ يكون المراد بـ(محمّد بن الجنيد) في هذه الروايات هو شخص آخر غير أبي عليّ الإسكافي ، خصوصاً وأنّ الغالب في من يروي عنه أن يذكر بعض القرائن الدالّة على شخصه كذكر كنيته (أبوعلي) أو اسم أبيه (أحمد) أو لقبه (الإسكافي) في حين أنّ هذه الروايات كانت مجرّدة عن كلّ ذلك .

والذي نحتمله أن يكون المراد فيها هو محمّد بن أحمد بن الجنيد أبو جعفر الدّقاق المعتزلي المتوفّى سنة (٢٦٧ أو ٢٦٦هـ) المتقدّم ذكره . وإن كان مضمون إحدى روايتي تفسير فرات في فضائل الأئمّة عليهم السلام ، ممّا قد لا يناسب مذهبه . والأمر سهل من هذه الناحية لإمكان رواية ذلك من أمثالهم .

بيئته وعصره:

مضت الإشارة إلى أنّه بغدادي البيئة والنشأة . ولم ينقل في أحواله إعراضه

وخروجه منها ، إلّا ما نُقل من سفره إلى نيسابور سنة (٣٤٠هـ) . وممّا يعزّز وجوده ببغداد وتوطّنه فيها شهادة تلميذه الشيخ المفيد الذي أكّد وجوده فيها وحلوله في جواره وعودته إليها بعد سفره لنيسابور[١٦] . وبعد هذا التصريح من الشيخ المفيد بحلوله ووجوده في بغداد ، فلا نجد محملاً لما ذكره بعض أعاظم أهل الفنّ[١٧] من التشكيك في وجوده وسكناه في بغداد من دون استناد لدليل ـ معترضاً على ما ذكره العلّامة المامقاني[١٨] الذي صرّح بسكناه في بغداد وإن لم يستدلّ لذلك بشيء ـ ومثله ما أوردته بعض مصادر ترجمته من أنّه من أهل الري[١٩] . على أنّ جملة مشايخه والرواة عنه كانوا ببغداد أيضاً ، كالشيخ المفيد وابن الغضائري وابن عبدون (ابن الحاشر) والعاصمي والشلمغاني وغيرهم .

وقد كانت بغداد آنذاك ـ وهي ثقل العالم الإسلامي وعاصمة الخلافة ـ تشهد احتداماً سياسياً وعلميّاً ومذهبيّاً حادّاً انعكست تفاصيله على مجمل الحياة البغدادية بشكل خاصّ ، وعلى العالم الإسلامي بشكل عامّ ، حيث ضعفت الدولة العبّاسيّة وتشتّت أمرها ، وتسلّط أُمراء الأقاليم على أقاليمهم ، بل لم تسلم بغداد عاصمة الخلافة من نفوذهم وقبضتهم بعد انتقال القدرة (الحقيقيّة) فيها إلى بني بويه إثر قدوم معزّ الدولة البويهي لبغداد وعزله المستكفي الخليفة العبّاسي ، وتنصيب ابن المقتدر المطيع لله محلّه شكليّاً .

ولا ريب أنّ تغيّر اتّجاه الولاء في السلطة إلى العلويّين عن طريق بني بويه حرّك الولاءات القديمة لبني العبّاس من قِبل مؤيّديهم . . . وممّا زاد الوضع وخامة وأدّى إلى تفاقم الحال فيه ، نشوب الحرب الداخلية بين أُمراء أطراف الممالك الإسلامية كأُمراء بني حمدان في الموصل والبريديّين وبني بويه[٢٠] .

وقد تأثّر البُعد المذهبي والعلمي للمجتمع البغدادي بهذه الأوضاع ، حيث بدأت الخصومات والانقسامات المذهبية تدبّ فيه ، إثر إعلان بني بويه حريّة الشعار الحسيني ، وإحياء ذكرى واقعة كربلاء ، بل ومشاركتهم فيها شخصياً ، وكذا الاحتفاء بيوم الغدير ، ممّا جرّ الأمر إلى وقوع الخصومات وربّما الفتن والقلاقل بين

شطري البيئة البغدادية ، الشيعة والسنّة .

ولم تكن الأجواء العلميّة بمنأى عن تأثيرات الوضع العامّ ، فقد توسّعت حلقات الدرس والبحث والمناظرة ، ونشطت أندية العلم ودبّت فيها الحياة بشكل ملحوظ ، كما أنّه طُرحت في الساحة العلميّة أشدّ المسائل حساسيّة في الفقه والكلام والتفسير والحديث ، وقام كلّ فريق برسم الأُطر العلميّة لمذهبه وتحصينها من الشبهات .

وكثُر التصنيف في تلك الآونة ، بل إنّها كانت بداية التصنيف العلمي المبتني على مراعاة الأُصول والقواعد العلمية .

وقد كان لابن الجنيد ـ وهو ابن تلك البيئة المترعرع في أكنافها ـ حظّاً عظيماً في عالم التصنيف والبحث كما أنّه كان يتمتّع فيها بالمكانة والوجاهة ـ كما تصفه عبارة النجاشي[٢١] ـ لا في أوساط مجتمعه فحسب بل ولدى أُمراء عصره كمعزّ الدولة البويهي (المتوفّى ٣٥٦هـ) وزير الخليفة العبّاسي الطائع ، وسبكتكين الغزنوي مؤسّس الدولة الغزنوية في (غزنة) ، فكانت بينهما وبين ابن الجنيد مراسلات سأله فيها عن جملة مسائل عُرفت بجوابات معزّ الدولة وجوابات سبكتكين العجمي[٢٢] ، ولم تنحصر شهرته ومرجعيّته العلميّة ببغداد فحسب ، بل سرت إلى بلاد المشرق ومصر وكانت تصله منها بعض الأموال[٢٣] .

توثيقه وآراء العلماء فيه:

وثّقه النجاشي فقال : وجه في أصحابنا ، ثقة ، جليل القدر[٢٤] .

وقال الشيخ الطوسي : كان جيّد التصنيف حسنه ، إلّا أنّه كان يرى القول بالقياس فتركت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها[٢٥] .

وأثنى عليه العلّامة الحلّي بقوله : شيخ الإمامية جيّد التصنيف حسنه ، وجه في أصحابنا ، ثقة ، جليل القدر ، صنّف فأكثر[٢٦] .

وقد سبق العلّامة ﷺ في ذلك شيخه المحقّق ﷺ فإنّه أكثر النقل عن ابن الجنيد ،

وعدّه في مقدّمات (المعتبر) ممّن اختار النقل عنهم من الأفاضل المعروفين بفقه الأخبار وصحّة الاختيار وجودة الاعتبار من أصحاب كتب الفتاوى[٢٧] .

ووصفه ابن النديم: من أكابر الشيعة الإمامية[٢٨] .

ووصفه الزركلي: فاضل إمامي[٢٩] .

وذكره كحالة: شيعي ، إمامي ، فقيه ، أُصولي ، مشارك في علوم[٣٠] .

ووصفه إسماعيل باشا البغدادي: إنّه من أكابر الإمامية[٣١] .

وأطراه ابن إدريس الحلّي فقال: وهذا الرجل جليل القدر كبير المنزلة صنّف فأكثر[٣٢] .

ونعته أيضاً عند بحثه في مسائل الربا من السرائر فقال: من أجلّة أصحابنا المتقدّمين ورؤساء مشايخنا المصنّفين . ثمّ قال: وأبو عليّ بن الجنيد من كبار فقهاء أصحابنا ذكر المسألة وحقّقها وأوضحها في كتابه: (الأحمدي في الفقه المحمّدي)[٣٣] .

وعدّه الشهيد الأوّل في الذكرى من أعاظم العلماء واعتبر مراسيله لوثاقته[٣٤] .

ووصفه الشهيد الثاني في المسالك بأنّه: عزيز المثل في المتقدّمين بالتحقيق والتدقيق ، يعرف ذلك مَن اطّلع على كلامه[٣٥] .

وقال السيّد بحر العلوم في شأنه: من أعيان الطائفة وأعاظم الفرقة وأفاضل قدماء الإمامية وأكثرهم علماً وفقهاً وأدباً وتصنيفاً ، وأحسنهم تحريراً وأدقّهم نظراً . متكلّم فقيه محدّث أديب واسع العلم صنّف في الفقه والكلام والأُصول والأدب والكتابة وغيرها . . . وهذا الشيخ على جلالته في الطائفة والرياسة وعظم محلّه قد حكي عنه القول بالقياس[٣٦] .

وعدّه العلّامة الكاظمي في الثقات فقال عنه: ابن الجنيد الثقة شيخ الإمامية وكبيرهم[٣٧] .

وقال عنه السيّد حسن الصدر: شيخنا الأقدم وفقيهنا الأعظم[٣٨] .

ووصفه القمّي بأنّه : من أكابر علماء الشيعة الإمامية ، جيّد التصنيف[٣٩] .

وقال المدرّس التبريزي : شيخ أجلّ أقدم ثقة فقيه أُصولي أديب متكلّم محدّث واسع العلم جليل القدر[٤٠] .

وقال المامقاني : لم يتوقّف أحد في توثيقه إلّا ولد صاحب المعالم[٤١] .

وممّا يدلّ على منزلته ووثاقته أنّه من مشايخ الإجازة التي هي في أعلى درجات الجلالة والوثاقة[٤٢] ، وممّن روى عنه الأجلّاء كالمفيد والتلعكبري كما سيأتي ذلك .

دعوى الوكالة عن الإمام عليه السلام وصلته بالسفراء:

من الأُمور المسلّمة التي لا يساورها الشكّ ولا يعلوها غبار الريب ، أنّ فقيهنا الإسكافي قد عاصر شطراً من الغيبة الصغرى ، إذ أنّه قد روى ـ كما تقدّم ـ عن حُميد بن زياد المتوفّى (٣١٠هـ) ، وعن ابن أبي العزاقر الشلمغاني المتوفّى (٣٣٢هـ) الذي ادّعى السفارة كذباً وزوراً ، ودافع في أمرها السفير الثالث الحسين ابن روح النوبختي رحمه الله .

وعلى هذا الأساس فإنّه كان معاصراً للكليني ـ الذي روى كثيراً في الكافي عن حُميد بن زياد ـ وابن بابويه القمّي المتوفَين سنة (٣٢٩هـ) وابن أبي عقيل ، وإن كانوا هم أعلى منه طبقة[٤٣] .

ولم ينقل في شيء من المصادر التأريخية والرجالية صلته في تلك الآونة بالإمام الحجّة عجّل الله فرجه الشريف ، ولا بنوّابه رضوان الله عليهم ، على الرغم من اتّحاده معهم في الموطن ببغداد ، ولم يصدر في حقّه مدح أو ذمّ .

بَيْدَ أنّ قضيّة نقلها البعض[٤٤] ، كان مصدرها كلام ذكره النجاشي حيث نقل عن بعض مشايخه سماعاً : أنّه كان عنده مال للصاحب عليه السلام وسيف أيضاً ، وأنّه وصّى به إلى جاريته[٤٥] .

وقد استشعر السيّد بحر العلوم من هذا الكلام الوكالة[٤٦] . ولربّما يؤيّده ما نقله

الشيخ المفيد في المسائل الصاغانية عن شيخ الأحناف بنيسابور عن ابن الجنيد دعواه ذلك . وإليك نصّ عبارته :

قال ـ أي الشيخ الحنفي ـ : وقد كان وصل إلى نيسابور في سنة أربعين وثلاثمئة رجل من هؤلاء الرافضة يعرف بـ (الجنيدي)؛ يدّعي معرفة بفقههم ، ويتصنّع بالنفاق لهم؛ فسلّموا إليه مالاً كثيراً ليوصله إلى إمامهم ـ الذي يدّعون وجوده الآن ، ويحيلون في ذلك على السرداب ـ وكان يذكر لهم أنّ بينه وبينه مكاتبة ، وأنّ مستقرّه بنواحي الحجاز[٤٧] .

وهذا الكلام يشترك مع سابقه في أمر (المال) ، ويفترق عنه في ادّعاء الوكالة . كما أنّه نصّ صريح في دعوى إيصال المال للصاحب عليه السلام ـ بناءً على صحّة النقل عنه ـ بعكس الأوّل فإنّه ظاهر في ذلك .

وقد حُمل نقل النجاشي في كلمات البعض على أنّه ما كان يرى صرف حقوق الإمام عليه السلام وأمواله ، بل كان يرى فيها الحفظ والإيصاء فلذا حفظ وأوصى[٤٨] ـ كما هو مذهب بعض القدماء كالشيخ في المسائل الحائرية ، وابن البرّاج ، وابن إدريس ، وأبي الصلاح ، والعلّامة[٤٩] ـ . أو أنّه أحد الأموال التي تجلب له عليه السلام من سائر الحقوق فلا يكون ذلك وكالة ولا مدحاً له[٥٠] .

إلّا أنّه قد يعارضه ما ذكره الشيخ المفيد ـ تعليقاً على كلام الحنفي المتقدّم ـ من أنّه كان يصل إليه من ناحية المشرق بعد عوده إلى بغداد ما كان يصون به وجهه عن البذلة ومسألة الناس[٥١] .

ويمكن الجمع بينهما بحمل ما ذكره الشيخ المفيد من وصول الأموال إليه على أنّه من سائر الأموال غير الأخماس فلا يكون معارضاً لمفاد نقل النجاشي باعتبار عدم كون ما يصرفه من الأموال الواصلة إليه ـ على نقل الشيخ المفيد ـ من الأخماس . على أنّ مبنى القدماء على الاحتياط في أمر الخمس سيّما سهمه الشريف عليه السلام ، فكيف يصله المال ويصرفه في أُموره الخاصّة ؟!

هذا ، ولقد حاولنا استطلاع رأيه وفتواه في الخمس حال الغيبة فلم نعثر له على

رأي فيها ، وإنّما المنقول عنه ناظر إلى عصر الحضور ، أو أنّ القدر المحرز منه هو ذلك ، فقد نقل عنه الفاضلان مناقشته دعوى التحليل المطلق للخمس بلحاظ السهمين معاً(٥٢) ، أو بلحاظ جميع الأزمنة بحيث يشمل حتى الزمان الذي لم يصدر منه تحليل من إمامه(٥٣) .

وعلى ضوء ذلك فإنّ حديث الإيصاء بالمال والسيف حينئذٍ يعدّ تجسيداً لرأيه الفقهي في الايصاء والحفظ .

وأمّا ما نقله الشيخ المفيد عن الحنفي من دعواه الوكالة ، فمعارض من وجوه :

الأوّل : ما ذكره الشيخ المفيد في معرض جوابه لمدّعي ذلك حيث قال : « لسنا نثق بك فنصدقك فيما تحكيه ، ولا نعلم كيف جرت حال الرجل الذي ذكرت وصوله إلى نيسابور؛ ويغلب في الظنّ تخرّصك فيما ذكرت عنه من قبض مال الإمام ، ونحن أعرف به منك لحلوله معنا في البلد وفي الجوار ، ووقوفنا على كثير من خفيّ أمره ، ولم نسمع عنه ـ قطّ ـ دعوى مكاتبة الإمام ، ولا العلم بمكانه من البلاد »(٥٤) .

الثاني : ما ذكره المفيد أيضاً حيث قال : « ولو كان ادّعى ذلك الموضع ـ الذي ذكرت ـ لم يخف ذلك ، وتظاهرت به الأخبار ، لمواصلة شيعة نيسابور وكثير من شيعة بغداد ، ومكاتبتهم بما يتعلّق بالديانة والاعتقاد؛ وكان ذلك ينتشر عن هذا الرجل ، في الموافقين وأهل الخلاف ، كما انتشر عن غيره ، ممّن ادّعى هذا المقام ، كالعمري وابنه ، وابن روح من الثقات عليهم السلام . والحلّاج والعزاقري وأمثالهم من المبطلين المعروفين بالفسق والخروج عن الإيمان »(٥٥) .

الثالث : إنّ النوّاب الخاصّين المنصوبين بأمر الإمام عليه السلام للناس أربعة لا غير ، وقد كانوا هم السفراء بين الناس والإمام فحسب ، ومن المعلوم انتهاء السفارة وختمها في عام (٣٢٩هـ) ، وورود ابن الجنيد لنيسابور كان في (٣٤٠هـ) كما ذكر الناقل ، أي بعد أحد عشر عاماً من انتهاء الغيبة ، فكيف كان يتّصل بالإمام عليه السلام ؟ وما هو الطريق الموصل إليه ؟ وكيف يدّعي الوكالة والوصول إليه مع أنّ من

الضرورات المعلومة انقطاع من يلتقيه بعد وقوع الغيبة الكبرى وعدم وجود وكيل خاص له فيها؟ إلّا أن يراد منها الوكالة العامّة . ولكن صراحة قرينة الإيصال إليه عليه السلام كما في مفروض كلام الناقل ، تمنع منه .

الرابع : إنّ دعوى الوكالة والإيصال إليه عليه السلام مباشرة ، تعارض نقل النجاشي من إيصاء ابن‌الجنيد جاريته بمال للصاحب عليه السلام ، إذ المال في هذه العبارة سواء فسّرناه بالمال الخاصّ للإمام وكان أودعه عند ابن الجنيد ، أو المال العامّ أي المجموع من الأموال الشرعية ، فإنّ مقتضى الوكالة تسليمه لصاحبه لا جمعه والإيصاء به .

ثقافته وآثاره:

لا شكّ أنّ تعدّد ألوان الثقافة واختلاف ضروبها من جهة وتقاطع التيّارات والمدارس الفكرية وتباينها من جهة أُخرى ، من شأنه أن يلقي بظلاله وآثاره على روّاد العلم ومن يعنيه تحمّل مسؤوليّته؛ إذ تفرض عليه الحال أن يكون ملمّاً بفنون زمانه وأطراف الثقافة فيه ، سيّما لو كان في موقع التصدّي والدفاع عن العقيدة والحقّ وتثبيت دعائمه وتشييد معالمه .

وقد كان الفقيه الإسكافي واحداً من أُولئك النفر الذين اتّسعت صدورهم للعلم فوعوه ، واستنارت نفوسهم بنور الشرع فرعوه ، ورفدت جداول العلم في محيطهم ، وهطلت غيوث السماء في أوديتهم ، فتألّق نجمهم وذاع صيتهم ، وصاروا أهلاً لما سمعوا وحفظوا .

وقد كان رحمه الله إضافة لوجوده ببغداد وتأثّره بمحيطها الموّاج بفنون العلوم والمزدحم بمختلف التيّارات والمدارس ، على جانب عظيم من النباهة والفطنة ، كما اعترف له بذلك معاصره وتلميذه الشيخ المفيد[٥٦] .

ولذا فقد تمكّن من الإلمام والإحاطة والتصنيف في جملة علوم كالفقه والأُصول والحديث والكلام ، والأدب واللغة وعلم الفهرسة والكتابة ، كما أسلفنا ذلك .

ونحن نورد جملة مؤلّفاته التي ناهزت الخمسين والتي ضاعت جميعها في الأزمنة المتأخّرة ، والذي يبدو أنّها كانت موجودة إلى بُعيد وفاته ، حيث نقل

العلّامة المجلسي عن أبي القاسم عبيدالله بن عبدالواحد الدارمي النصيبي أنّه وجد بخطّ أبي عليّ بن الجنيد بظهر بعض كتبه ثمّ نقل قصّة وقعت لأبي الوفاء الشيرازي كان قد حدّث بها ابن الجنيد[٥٧] . وعلى كلّ حال فإنّا نورد كتبه مصنّفة بترتيب الأبواب والعلوم ، معتمدين في ضبط أساميها وخصوصيّاتها ـ بالدرجة الأُولى ـ على ما أورد النجاشي من فهرس كتبه ، وعلى ما أورده الشيخ وابن النديم والسروي .

هذا ، وينبغي التنبيه على أنّ لابن الجنيد فهرساً قد وضعه لكتبه ، وقد فرّقها بحسب الأبواب ، أشار إليه الشيخ الطوسي ووصفه بأنّه طويل ، واعتذر عن عدم إيراده لخلوّه من الفائدة . . . وليته أورده لنقف على حال بعض كتبه وموضوعاتها التي أشكل الأمر فيها .

وها نحن نوردها بهذا الشكل تعويلاً على ظاهر الاسم فيها ، وعلى القرائن التي ذكرها الرجاليّون وعلماء الفهرسة .

مؤلّفـاته في الفقه:

أوّلاً : كتاب تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة : وهو كتاب واسع جدّاً قلّ نظيره في كتب القدماء ، وعدد مجلّداته عشرون مجلّداً ، حاوٍ لأبواب الفقه من الطهارة إلى الديات . وصفه الشيخ بأنّه كبير يشتمل على عدد كتب الفقه على طريقة الفقهاء[٥٨] . وفيما يلي الخطة التي اعتمدها المؤلّف في البحث :

١ـ كونه في الفقه الاستدلالي ، حيث يستدل للمسألة بأدلّة الفريقين .

٢ـ استيفاء المسائل الفرعية والأُصول .

٣ـ التعرّض لآراء المذاهب الأُخرى .

٤ـ إشراق العبارة ، وغزارة المعنى ودقّته .

هذا ما يمكن استفادته وتحصيله بجلاء من عبارة السيّد محمّد بن معد الموسوي الذي ظفر بأحد أجزاء الكتاب وشاهده وأثنى عليه غاية الثناء .

قال العلّامة الحلّي المتوفّى (٧٢٦هـ) في الايضاح : « وجدت بخط السعيد صفي

الدين محمّد بن معد الموسوي ما صورته: وقع إليّ من هذا الكتاب مجلّد واحد، وقد ذهب من أوّله أوراق، فتصفّحته ولمحت مضمونه، فلم أرَ لأحد من الطائفة كتاباً أجود منه ولا أبلغ، ولا أحسن عبارة ولا أدقّ معنى، وقد استوفى فيه الفروع والأُصول، وذكر الخلاف في المسائل، واستدلّ بطرق الإماميّة وطرق مخالفيهم. وهذا الكتاب إذا أُمعن النظر فيه وحُصِّلت معانيه وأُديم الإطالة فيه، عُلم قدره وموقعه، وحَصل نفع كثير لا يحصل من غيره. وكتب محمّد بن معد الموسوي»[٥٩].

ويُعدّ هذا الكتاب من التراث المفقود لابن الجنيد. وتدلّ العبارة السابقة على وصول بعض أجزائه إلى القرن الثامن الهجري. ولعلّ عدم نقل الفقهاء عنه يرجع إلى كبر حجمه ممّا يُعيق استنساخه ووصوله إليهم كما تدلّ عليه عبارة السيّد السالف الذكر، حيث لم يقع له منه إلّا كتاب النكاح، ولذا فإنّ مؤلّفه كان قد اختصره في كتابه (المختصر الأحمدي في الفقه المحمّدي). الذي اعتمده الفقهاء في النقل عنه.

وأمّا كتب هذا الكتاب فهي:

كتاب الطهارة

١ ـ كتاب المسح على الخفّين.
٢ ـ كتاب المياه.
٣ ـ كتاب الأواني.
٤ ـ كتاب الإنجاء والاستطابة.
٥ ـ كتاب الطهور.
٦ ـ كتاب ما ينقض الطهور.
٧ ـ كتاب ما ينجّس البدن والثوب.
٨ ـ كتاب الغسل.
٩ ـ كتاب التيمّم.
١٠ ـ كتاب طهر الحائض.

كتاب الصلاة

أبواب هذا الكتاب:

١١ ـ كتاب الأوقات.
١٢ ـ كتاب الأذان والإقامة.
١٣ ـ كتاب لباس المصلّي.
١٤ ـ كتاب استقبال القبلة.

١٥ ـ كتاب أحكام الصلاة .
١٦ ـ كتاب عدد الفرض والتطوّع .
١٧ ـ كتاب إقامة الصلاة .
١٨ ـ كتاب الجمعة .
١٩ ـ كتاب السهو .
٢٠ ـ كتاب قضاء الصلاة .
٢١ ـ كتاب صلاة السفر والسفينة .
٢٢ ـ كتاب صلاة العيدين .
٢٣ ـ كتاب صلاة الكسوف .
٢٤ ـ كتاب صلاة الخوف .
٢٥ ـ كتاب صلاة الاستسقاء .
٢٦ ـ كتاب حكم تارك الصلاة .
٢٧ ـ كتاب احتضار الميّت وغسله .
٢٨ ـ كتاب الأكفان .
٢٩ ـ كتاب الجنائز .
٣٠ ـ كتاب الصلاة على الجنائز .
٣١ ـ كتاب القبور والنياحة .
٣٢ ـ كتاب الزكاة والصدقة .
٣٣ ـ كتاب تفرقة الصدقات .
٣٤ ـ كتاب زكاة الفطرة .
٣٥ ـ كتاب الصيام .
٣٦ ـ كتاب زيادة الصلاة في شهر رمضان .
٣٧ ـ كتاب الاعتكاف .
٣٨ ـ كتاب الحجّ .
٣٩ ـ كتاب الأشربة .
٤٠ ـ كتاب المآكل .
٤١ ـ كتاب الأطعمة .
٤٢ ـ كتاب الذبائح .
٤٣ ـ كتاب الصيد .
٤٤ ـ كتاب الأضاحي .
٤٥ ـ كتاب القرعة .
٤٦ ـ التحيّر أو التخيّر .
٤٧ ـ كتاب النكاح ومايحلّ منه ومايحرم.
٤٨ ـ كتاب الرضاع .
٤٩ ـ كتاب الأولياء .
٥٠ ـ كتاب الصداق .
٥١ ـ كتاب خطبة النساء .
٥٢ ـ كتاب عِشرة النساء .
٥٣ ـ كتاب العيب والتدليس .
٥٤ ـ كتاب نكاح أهل الذمّة .
٥٥ ـ كتاب الاستبراء .
٥٦ ـ كتاب نفقات الأزواج .
٥٧ ـ كتاب أحكام الطلاق .
٥٨ ـ كتاب رجعة النساء .

٥٩ ـ كتاب التخيير والنشوز .

٦٠ ـ كتاب الايلاء .

٦١ ـ كتاب الخلع .

٦٢ ـ كتاب الظهار .

٦٣ ـ كتاب اللعان .

٦٤ ـ كتاب عدّة المطلّقات .

٦٥ ـ كتاب عدّة الوفاة والسكنى والنفقة ومن أحقّ بالولد .

كتب الأيمان والنذور والكفّارات (أربعة كتب):

٦٦ ـ كتاب الأيمان وأخواتها وما يجري بين الناس منها .

٦٧ ـ كتاب النذور .

٦٨ ـ كتاب الكفّارات .

٦٩ ـ كتاب الوقف والحبس والصدقة .

٧٠ ـ كتاب السكنى والعُمرى والطعمة .

٧١ ـ كتاب الهبات والنِحَل .

٧٢ ـ كتاب الوصايا .

٧٣ ـ كتاب العتق ، مفرداً ومشتركاً .

٧٤ ـ كتاب التدبير .

٧٥ ـ كتاب المكاتب وجناياته .

٧٦ ـ كتاب الولاء .

كتب البيوع وما يجري مجراها

٧٧ ـ كتاب أحكام البيوع .

٧٨ ـ كتاب الشرائط فيها .

٧٩ ـ كتاب الأثمان والأرباح .

٨٠ ـ كتاب الخيار والافتراق .

٨١ ـ كتاب العتق .

٨٢ ـ كتاب العيوب .

٨٣ ـ كتاب السَلم .

٨٤ ـ كتاب الربا والصرف .

٨٥ ـ كتاب الشركة والبضاعة .

٨٦ ـ كتاب الإجارة .

٨٧ ـ كتاب المزارعة والمساقاة .

٨٨ ـ كتاب الغصب .

٨٩ ـ كتاب الشفعة .

٩٠ ـ كتاب الرهون أو الرهن .

٩١ ـ كتاب اللقيط ، والضوالّ والآبق .

٩٢ ـ كتاب الوديعة .

٩٣ ـ كتاب العارية .

٩٤ ـ كتاب أُمّهات الأولاد .

٩٥ ـ كتاب الوكالة .

٩٦ ـ كتاب الكفالة والحوالة والضمان .

كتب الحدود

٩٧ ـ كتاب أحكام السرقة .
٩٨ ـ كتاب حدّ الزنا .
٩٩ ـ كتاب القذف .
١٠٠ ـ كتاب أحكام المحاربين .
١٠١ ـ كتاب المرتدّين .
١٠٢ ـ كتاب الساحر والساحرة .
١٠٣ ـ كتاب المشترك في الحدود .
١٠٤ ـ كتاب الجنايات .
١٠٥ ـ كتاب القسامة .
١٠٦ ـ كتاب الديات .
١٠٧ ـ كتاب العقل .
١٠٨ ـ كتاب جراح العمد .

كتب السِّيَر

١٠٩ ـ كتاب الجهاد للمشركين .
١١٠ ـ كتاب الأنفال والغنائم .
١١١ ـ كتاب الأسرى (الأُسَراء) .
١١٢ ـ كتاب الأمان .
١١٣ ـ كتاب الهُدْنَة .
١١٤ ـ كتاب الجزية .
١١٥ ـ كتاب قتل أهل البغي .
١١٦ ـ كتاب الفيء .
١١٧ ـ كتاب الخمس .
١١٨ ـ كتاب السرايا والجنود .
١١٩ ـ كتاب السبق والرمي .
١٢٠ ـ كتاب الشهادات .
١٢١ ـ كتاب الصلح والمُهاياة .
١٢٢ ـ كتاب التدليس .
١٢٣ ـ كتاب الجحد .
١٢٤ ـ كتاب الدعاوى والبيّنات .
١٢٥ ـ كتاب دعاوى الولد والقافة .
١٢٦ ـ كتاب القرعة .
١٢٧ ـ كتاب الاقرار والانكار .
١٢٨ ـ كتاب القسمة .
١٢٩ ـ كتاب القضاء وآدابه (أدبه) .

كتب المواريث

١٣٠ ـ العَوْل .
١٣١ ـ العَصَبة .
١٣٢ ـ الردّ .
١٣٣ ـ الصُلب .
١٣٤ ـ الكلالة .
١٣٥ ـ ذووا الأرحام .
١٣٦ ـ الوجوه المفردة .
١٣٧ ـ الولاء .
١٣٨ ـ ميراث المعتق بعضه .
١٣٩ ـ ميراث الزوجات .
١٤٠ ـ كتاب التعيش والتكسّب .
١٤١ ـ كتاب أحكام الأرش .

ثانياً: كتاب الأحمدي للفقه المحمّدي أو المختصر الأحمدي في الفقه المحمّدي:

وقد ضبطه بالشكل الأوّل النجاشي والعلّامة الحلّي الذي صرّح بوصول الكتاب إليه. وضبطه بالشكل الثاني الشيخ الطوسي. وتفرّد السيّد المرتضى فعبّر عنه بـ (الفقه الأحمدي)[٦٠] ولعلّه من المسامحة في التعبير. والذي يرجع في النظر الضبط الثاني؛ لأنّ ظاهر الشيخ الطوسي أنّه ينقل من نفس الفهرست الذي رتّب فيه ابن الجنيد كتبه وبوّبها. هذا أوّلاً، وثانياً: تصريح السيّد ابن طاووس والعلّامة الحلّي بأنّه اختصار لكتاب التهذيب السابق فكان الأنسب أن يكون ذلك اسمه.

وأمّا منهج الكتاب فقد ذكر الشيخ الطوسي أنّه في الفقه المجرّد (غير الاستدلالي)[٦١]. إلّا أنّ المتتبّع لآرائه المنقولة في مختلف العلّامة والسرائر والذكرى وغيرها من كتب الفقهاء يلاحظ أنّه في الفقه الاستدلالي.

هذا، وقد وصل الكتاب إلى زمن السيّد ابن طاووس ا لمتوفّى (٦٦٤هـ) حيث نقل عنه في الإقبال[٦٢] ويفهم من عبارته أنّه أكثر من جزء واحد لأنّه نقل عن الجزء الأوّل منه في بحث الصوم، ثمّ وصل الكتاب إلى زمن المحقّق المتوفّى (٦٧٦هـ) والعلّامة الحلّي المتوفّى (٧٢٦هـ)، حيث ينقلان عنه في المعتبر والمختلف، وإلى الشهيد الأوّل وينقل عنه في الذكرى، وإلى الشيخ حسن المتوفّى (١٠١١هـ) في «المعالم» في الفقه[٦٣]. ثمّ لم يعلم بعد ذلك عن أمره شيئاً.

قال العلّامة حول الكتاب: قد وقع إليَّ من مصنّفات هذا الشيخ المعظّم الشأن كتاب (الأحمدي في الفقه المحمّدي) وهو مختصر هذا الكتاب -أي كتاب تهذيب الشيعة- وهو كتاب جيّد يدلّ على فضل هذا الرجل وكماله، وبلوغه الغاية القصوى في الفقه وجودة نظره، وأنا ذكرت خلافه وأقواله في كتاب (مختلف الشيعة في أحكام الشريعة)[٦٤].

ثالثاً: كتاب الاستنفار.

رابعاً: كتاب تبصرة العارف ونقد الزائف، في الفقه. ذكر فيه الاحتجاج

للمذهب والردّ على المخالفين فيه والانفصال من المعارضات التي يعارضون بها في الأحكام[٦٥] .

خامساً: كتاب رسالة البشارة والنذارة والاستنفار إلى الجهاد . الصحيح هـو البدارة أو البدار ، لأنّه يناسب المقام كمال المناسبة[٦٦] .

سادساً: كتاب المسح على الخُفّين . ولعلّه نفس ما تقدّم في كتاب التهذيب .

سابعاً: كتاب مناسك الحجّ .

ثامناً: كتاب مفرد في النكاح .

تاسعاً: كتاب اشكال جملة المواريث .

عاشراً: كتاب فرض المسح على الرجلين .

حادي عشر: كتاب زكاة العروض .

ثاني عشر: الحاسم للشنعة في نكاح المتعة .

ثالث عشر: كتاب الانتصاف من ذوي الانحراف عن مذهب الأشراف في مواريث الأخلاف .

رابع عشر: مسألة في وجوب الغسل على المرأة إذا أنزلت ماءها في يقظة أو نوم .

خامس عشر: كتاب حدائق القدس ، في الأحكام التي اختارها لنفسه .

سادس عشر: كتاب الارتياع في تحريم الفقاع . وكان قد وصل إلى الشيخ الطوسي ونقل عنه في رسالة تحريم الفقاع[٦٧] .

سابع عشر: كتاب الإفصاح والإيضاح للفرائض والمواريث[٦٨] .

ثامن عشر: له نحو ألفي مسألة في نحو ألفين وخمسمئة ورقة . جميعها أو بعضها في الفقه .

تاسع عشر: النصرة لأحكام العترة .

مؤلّفاته في أُصـــول الفقه:

١ ـ الفسخ على من أجاز النسخ لما تمّ نفعه وجَمُل شرعه .

٢ ـ إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمّة العترة في أمر الاجتهاد .

٣ ـ كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس .

٤ ـ المسائل المصريّة : انفرد بذكرها الشيخ المفيد في المسائل السروية وأضاف : «أنّه جمعها وكتبها إلى أهل مصر ، وجعل الأخبار فيها أبواباً وظنّ أنّها مختلفة في معانيها ، ونسب ذلك إلى قول الأئمّة عليهم السلام فيها بالرأي »[٦٩] .

أقول: ذكر النجاشي في ترجمة الشيخ المفيد: أنّ له (النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي) كما ذكر أنّ له أيضاً (رسالة الجنيدي إلى أهل مصر)[٧٠] .

مؤلّفاته في الكـــلام:

١ ـ كتاب التحرير والتقرير .

٢ ـ كتاب الأُلفة .

٣ ـ كتاب إزالة الران (في الفهرست : الداء) عن قلوب الاخوان ، (وأضاف الشيخ : في معنى كتاب الغيبة) .

٤ ـ كتاب خلاص المبتدئين من حيرة المجادلين .

٥ ـ كتاب تنبيه الساهي بالعلم الإلهي .

٦ ـ كتاب من شنّع على الشيعة في أمر القرآن ، لعلّه ردّ على دعوى تحريف القرآن .

٧ ـ كتاب قدس الطور وينبوع النور في معنى الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم .

٨ ـ كتاب الظلامة لفاطمة عليها السلام .

٩ ـ كتاب الأسفار ، وهو الردّ على المؤبِّدة (أو المرتدّة كما في فهرست ابن النديم والمعالم) .

١٠ ـ كتاب نقض ما نقضه الزجاجيّ النيشابوري على الفضل بن شاذان .

ولعلّ من كتبه في الكلام أيضاً :

١١ ـ كتاب نور اليقين وبصيرة العارفين ، (وفي فهرست الشيخ : نوادر اليقين وتبصرة العارفين) ، (وفي فهرست ابن النديم : نور اليقين ونصرة العارفين) .

١٢ ـ كتاب الشُهب المحرقة للأباليس المستَرِقة ، يردّ فيه على أبي القاسم بن البقال .

١٣ ـ كتاب الذخيرة لأهل البصيرة .

تأليفه في علم الكتـــابة:

ـ كتاب علم النجابة في علم الكتابة .

تأليفه في علم اللغـــة:

ـ تفسّح العرب في لغاتها وإشاراتها إلى مراداتها في معنى ما الإشارات إلى ما ينكره العوام (في فهرست ابن النديم ، وفي المعالم يكره) وغيرهم من الأُسلوب (في المعالم الأسباب) .

تأليفه في الفهـــارس:

ـ فهرست كتبه . صنّفها هو باباً بـاباً وهـو طـويل كـما وصـفه الشـيخ فـي الفهرست . وقد ذكر له فيه أيضاً[٧١] وكذا النجاشي في رجاله[٧٢] في مواضع عديدة روايته وإخباره بكتب جماعة من الرواة والمحدّثين ممّا يدلّ على اطّلاعه في هذا الفنّ .

مؤلّفات لم يُعرف موضوعهـــا:

١ ـ كتاب اللطيف .

٢ ـ كتاب نثر طوبى .

٣ ـ كتاب التراقي إلى أعلى المراقي .

٤ ـ كتاب الوعظ المشترط .

٥ ـ كتاب كشف الأسرار .

٦ ـ كتاب سبيل الفلاح (وفي الفهرست : سُبل الصلاح) لأهل النجاح .

٧ ـ جوابات معزّ الدولة .

٨ ـ جوابات سبكتكين العجمي .

٩ ـ الإيناس بأئمّة الناس .

١٠ ـ كتاب استخراج المراد من مختلف الخطاب .

١١ ـ مسائل كثيرة .

١٢ ـ حديث الشيعة ، لعلّه في الحديث .

١٣ ـ النوادر (انفرد بنقله في المعالم) ولعلّه في الحديث أيضاً .

١٤ ـ الإفهام لأُصول الأحكام ، يجري مجرى رسائل الطبري لكتبه .

آراء علماء الطائفة في مصنّفاته:

١ ـ قال الشيخ النجاشي في حقّه : « أبو عليّ الكاتب الإسكافي وجه في أصحابنا ، ثقة ، جليل القدر ، صنّف فأكثر » .

فقد دلّت شهادته على (وجاهته) و (وثاقته) و (جلالة قدره) و (كثرة مصنّفاته) . ثمّ إنّه ذكر بعد إيراد كتبه ومؤلّفاته : « وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه : إنّه كان يقول بالقياس . وأخبرونا جميعاً بالإجازة لهم بجميع كتبه ومصنّفاته »[٧٣] .

وهذه الشهادة أيضاً كأُختها تدلّ على مكانة مصنّفاته لدى الأصحاب والمشايخ وروايتهم لها بالإجازة طبقة بعد أُخرى .

والظاهر من مجموع كلامه توثيق جميع مصنّفاته واعتمادها .

٢ ـ وأثنى الشيخ الطوسي على طريقته في التصنيف فقال : « محمّد بن أحمد بن الجنيد ، يكنّى أبا عليّ ، وكان جيّد التصنيف حسنه ، إلّا أنّه كان يرى القول بالقياس فتُركت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها »[٧٤] .

ويفهم من شهادة الشيخ المدح والثناء لكتبه وطريقته في التصنيف مع إخباره عن ترك كتبه وعدم التعويل عليها . إلّا أنّ هذا الترك والإهمال ليس على إطلاقه من جميع القدماء ولجميع كتبه ، وتشهد لذلك عبارة النجاشي ـ المتقدّمة ـ حيث ذكر عن شيوخه الثقات الرواية لها ـ أي كتبه ومصنّفاته ـ بالإجازة ، مع اعترافهم بقوله بالقياس ، ممّا يظهر في أنّ ذلك غير ضارٍ بوثاقته وقيمة مصنّفاته ، بل إنّ النجاشي قد صرّح بوثاقته في مبدأ كلامه ، ولمزيد اهتمامه بكتبه صرّح بأنّه ذاكَرَ في فهرست كتبه(٧٥) .

بل إنّ الشيخ نفسه من المعوّلين على كتبه ونقله ، حيث صرّح في رجاله بأنّه ينقل عنه عن طريق جماعة لم يسمّهم(٧٦) . ونقل عنه أيضاً في رسالة تحريم الفقّاع في مواضع ، ونقل فيها أيضاً عن رسالته المسمّاة بـ (الإرتياع في تحريم الفقّاع)(٧٧) ، بل إنّه صرّح في مقدّمة (الفهرست) بأنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأُصول ، ينتحلون المذاهب الفاسدة وإن كانت كتبهم معتمدة .

وقد سبق الشيخ الطوسي في النقل من كتبه واعتمادها أُستاذه الشريف المرتضى ، حيث نقل عنه في كتابه (الانتصار) وبعض رسائله(٧٨) .

٣ ـ ما أورده الشيخ المفيد في معرض كلامه عن عمل ابن الجنيد بالقياس حيث قال : « ولذلك أهمل جماعة من أصحابنا أمره واطرحوه ، ولم يلتفت أحد منهم إلى مصنّف له ولا كلام »(٧٩) .

وكلامه صريح في اعتماد جماعة على كتبه وإهمال أُخرى لها ونبذها . وقال أيضاً في المسائل السروية : « فأمّا كتب أبي عليّ بن الجنيد ، فقد حشّاها بأحكام عمل فيها على الظنّ ، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل ، فخلط بين المنقول عن الأئمّة عليهم السلام وبين ما قاله برأيه »(٨٠) .

٤ ـ ما تقدّم عن قول ابن إدريس فيه : من أنّه صنّف فأكثر ، وأنّه من أجلّة أصحابنا المتقدّمين ورؤساء مشايخنا المصنّفين .

٥ ـ ما تقدّم أيضاً عن العلّامة في إطرائه على كتابه (المختصر الأحمدي) وأنّه جيّد يدلّ على فضل الرجل وكماله وبلوغه الغاية في الفقه وجودة النظر . وكذا

ما نقله عن السيّد معد الموسوي في خصوص كتاب (التهذيب) .

٦ ـ ما ذكره السيّد بحر العلوم بعد تجليله الرجل حيث قال : واختلفوا في كتبه فمنهم من أسقطها ومنهم من اعتبرها . . وأمّا المتأخّرون من أصحابنا كالشهيدين والسيوري وابن فهد والصيمري والمحقّق الكركي وغيرهم فقد أطبقوا على اعتبار أقوال هذا الشيخ والاستناد إليها في الخلاف والوفاق . ولم أقف على من توقّف في رعاية أقوال هذا الشيخ من المتأخّرين إلّا صاحب (كشف الرموز) تلميذ المحقّق ... ـ إلى أن قال : ـ إنّ الصواب اعتبار أقوال ابن الجنيد . . . وأنّ ما ذهب إليه من أمر القياس ونحوه لا يقتضي إسقاط كتبه ولا عدم التعويل عليها[٨١] .

٧ ـ وقال القمّي عنه : بأنّه جيد التصنيف[٨٢] .

الحصيلة:

يتلخّص من نقل آراء العلماء في كتبه واعتبارها ما يلي :

أوّلاً : بالرغم من اختلاف القدماء في اعتبار تصانيفه ، فإنّ منهم من أخذ بها كالسيّد المرتضى والنجاشي ومشايخه وابن إدريس ، وهو الظاهر من الشيخ الطوسي .

ثانياً : إنّ أكثر المتأخّرين على اعتبارها والأخذ بها والنقل عنها .

ثالثاً : إنّ أساس ترك البعض لكتبه كان عبارة عن عمله بالقياس . فأسقط البعض مصنّفاته لذلك ، فيما أخذ بها البعض مع اعترافهم بعمله بالقياس ، وكأنّ ذلك لا يخدش بوثاقته ، وهو الصحيح في المقام كما عليه عامّة المتأخّرين ، إذ أنّ عمله بالقياس ـ على فرض ثبوته كما سيأتي الكلام حوله في العدد القادم ـ في بعض المسائل التي لم يرد فيها نصّ خاصّ لا يسقط كافّة مصنّفاته عن الاعتبار كما هو واضح .

وممّا يشهد لذلك أنّ بعض قدماء الطائفة أنكروا العمل بخبر الآحاد أشدّ الإنكار ، وجعلوا بطلانه والقياس على حدّ واحد من الضرورات المسلّمة في الدين ، بل إنّ

البعض منهم جعلها من المحالات العقلية واستدلّ عليه ، كما يعلم ذلك من راجع كلام الشريف المرتضى[٨٣] وابن إدريس ، بل بالغ الثاني في ردّه وإنكاره حتى قال : « فهل هدم الإسلام إلّا هي »[٨٤] ، ومع ذلك نجدهم ينقلون ويأخذون عن كتب من يرى حجّيتها كالشيخ الطوسي[٨٥] وغيره ممّن نقل عنه ذلك[٨٦] ■

الهوامش

(١) انظر: القاموس المحيط ٣: ١٥٣. والأنساب للسمعاني ١: ١٤٩.
(٢) المسائل الصاغانية (ضمن مصنّفات الشيخ المفيد) ٣: ٥٧ ـ ٦٤.
(٣) الأنساب للسمعاني ٢: ٩٩.
(٤) رجال النجاشي: ٣٧٩، ط ـ مؤسّسة النشر الإسلامي. الفهرست: ١٤١.
(٥) الأنساب للسمعاني ١: ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٦) المصدر السابق.
(٧) تاريخ بغداد ١: ٢٨٥.
(٨) الجرح والتعديل ٧: ٢٢٣.
(٩) المصدر السابق.
(١٠) ثقات ابن حبّان ٩: ١٥٠.
(١١) مستدركات علم الرجال ٧: ١١.
(١٢) انظر: السرائر لابن إدريس ١: ٤٣٠.
(١٣) معجم البلدان ١: ١٨١.
(١٤) القاموس المحيط ٣: ١٥٣. الأنساب للسمعاني ١: ١٤٩.
(١٥) تفسير فرات: ٧٣ و ٤٣٣، تحقيق محمّد الكاظم. مناقب الخوارزمي: ٩٣.
(١٦) المسائل الصاغانية (ضمن مؤلّفات الشيخ المفيد) ٣: ٥٦ ـ ٥٧.
(١٧) قاموس الرجال: الرقم ٦٣٥٤، ط ـ مؤسّسة النشر الإسلامي، ولم نحدّد الجزء والصفحة لكون النسخة المنقول عنها كانت في طريقها إلى الطباعة.
(١٨) تنقيح المقال ٢: ٦٩ (باب محمّد).
(١٩) الأعلام للزركلي ٦: ٢٠٣.
(٢٠) انظر: تاريخ الإسلام السياسي ٣: ٤٤ فما بعد.
(٢١) انظر: رجال النجاشي: ٣٨٥.

(٢٢) المصدر السابق: ٣٨٨.
(٢٣) المسائل الصاغانية (ضمن مؤلّفات الشيخ المفيد) ٣: ٥٨.
(٢٤) رجال النجاشي: ٣٨٥، الرقم ١٠٤٧.
(٢٥) الفهرست للطوسي: ١٣٤، الرقم ٥٩٠.
(٢٦) رجال العلّامة الحلّي: ١٤٥، الرقم ٣٥.
(٢٧) المعتبر ١: ٣٣.
(٢٨) فهرست ابن النديم: ٢٤٦.
(٢٩) أعلام الزركلي ٦: ٢٠٣.
(٣٠) معجم المؤلّفين ٨: ٢٤٨.
(٣١) هدية العارفين ٢: ٥١.
(٣٢) السرائر ١: ٤٣٠.
(٣٣) المصدر السابق ٢: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٣٤) ذكرى الشيعة: ٢٥٣.
(٣٥) المسالك ٢: ٢٦٩، ط ـ حجري.
(٣٦) رجال السيّد بحر العلوم ٣: ٢٠٥.
(٣٧) هداية المحدّثين (مشتركات الكاظمي): ٢٢٥.
(٣٨) تأسيس الشيعة: ٣٠٢.
(٣٩) الكنى والألقاب ٢: ٢٦.
(٤٠) ريحانة الأدب ١: ١٢١.
(٤١) تنقيح المقال ٢: ٦٧، (باب محمّد).
(٤٢) انظر: معراج الكمال للبحراني: ٦٤. الرعاية في علم الدراية: ١٩٢.
(٤٣) ولقد شكّك المحقّق التستري ﷺ ولربّما أنكر معاصرته للكليني، فإن أراد من المعاصرة تساوي الطبقة فكلامه سديد، وإن أراد مجرّد الإدراك فقد عرفت أنّه قد أدرك من ذكرنا ثلاثين سنة على أقلّ التقادير.
(٤٤) رجال العلّامة: ١٤٥. إيضاح الاشتباه: ٢٩١. الفوائد الرجالية ٣: ٢٠٥.
(٤٥) رجال النجاشي: ٣٨٥، ط ـ جماعة المدرسين.
(٤٦) الفوائد الرجالية ٣: ٢٢١.
(٤٧) المسائل الصاغانية (ضمن مؤلّفات الشيخ المفيد) ٣: ٥٦.
(٤٨) انظر: تنقيح المقال ٢: ٦٧.
(٤٩) انظر السرائر ١: ٥٠٠، حكاه عن الشيخ، وأيضاً: ٤٩٥ ـ ٤٩٦ و٥٠٣ ـ ٥٠٤. المهذّب

١: ١٨٠. الكافي: ١٧٣. المختلف ٣: ٢٢٤.

(٥٠) تكملة الرجال (للكاظمي) ٢: ٣٢٨.

(٥١) المسائل الصاغانية: ٥٨.

(٥٢) كما نقل عنه في المختلف ٣: ٢١٢ ـ ٢١٤، ط ـ مركز الأبحاث: «وتحليل ما لا يملك جميعه عندي غير مبرئ لمن وجب عليه حقّ منه لغير المحلّل؛ لأنّ التحليل إنّما هو ممّا يملكه المحلِّل، لا ممّا لا ملك له، وإنّما إليه ولاية قبضه وتفرقته في أهله الذين سمّاه الله تعالى لهم... احتجّ ابن الجنيد: بأنّ التحليل إنّما يكون بما يختصّ بالمحلِّل؛ إذ لا يسوغ تحليل ما ليس بمملوك له، إذ هو تصرّف في ملك الغير بغير إذنه.

والجواب: أنّ الإمام عندنا معصوم، وقد ثبت إباحة ما أباحوه مطلقاً، وهو لا يفعل غير السائغ فوجب أن يكون سائغاً، ولا نسلّم أنّ باقي الأصناف يملكون النصف من الخمس ملكاً مستقرّاً، وإنّما الآية سيقت لبيان المصرف، فله عليه السلام التصرّف فيه بحسب ما يراه من المصالح».

(٥٣) كما ذكر عنه المحقّق في المعتبر ٢: ٦٣٧ حيث قال: «لا يصحّ التحليل إلّا لصاحب الحقّ في زمانه، إذ لا يسوغ تحليل ما يملكه غيره. وعقّبه المحقّق بقوله: وهذا ليس بشيء لأنّ الإمام لا يُحلّ إلّا ما يعلم أنّ له الولاية في تحليله، ولو لم يكن له ذلك لاقتصر في التحليل على زمانه ولم يقيّده بالدوام». انتهى كلام المحقّق الحلّي.

لا يقال إنّ مقتضى كلام ابن الجنيد التسليم بالتحليل في كلّ زمان من قبل إمام ذلك الزمان، وقد صدر عن الحجّة عجّل الله فرجه الشريف ذلك «وأمّا الخمس فقد أُحلّ لشيعتنا وجعلوا منه في حلّ...» لمعارضته بتوقيعين آخرين وخبر الحسين عنه عليه السلام أيضاً، وهي من أخبار التحريم، بل وعدم اشتهاره بين أساطين الأصحاب مثل المفيد والشيخ وغيرهما، واشتماله على المجاهيل. (كما أفاد صاحب الجواهر ١٦: ١٦٥)، خصوصاً مع عدم النصّ وشدّة الحيرة والمحنة (كما أفاد الشيخ المفيد في المقنعة: ٢٨٧).

وعلى ذلك فلا يعلم عمل ابن الجنيد بهذا التوقيع وركونه إليه.

(٥٤) المسائل الصاغانية: ٥٧.

(٥٥) المصدر السابق.

(٥٦) المسائل الصاغانية (ضمن مؤلّفات الشيخ المفيد) ٣: ٥٨..

(٥٧) بحار الأنوار ٩٥: ٢٥٠.

(٥٨) الفهرست: ١٣٤.

(٥٩) إيضاح الاشتباه: ٢٩١.

(٦٠) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٨٩.

(٦١) الفهرست: ١٣٤.

(٦٢) الإقبال ١: ٥٨، ط ـ مركز النشر لمكتب الإعلام الإسلامي.

(٦٣) مخطوط.

(٦٤) إيضاح الاشتباه: ٢٩٢.

(٦٥) كشف الحجب والأستار: ٩٦.

(٦٦) مجمع الرجال ٥: ١٣١، الهامش من العلّامة الأصفهاني.

(٦٧) الرسائل العشر: ٢٥٩.

(٦٨) معالم العلماء: ٩٧ ـ ٩٨، الرقم ٦٦٥.

(٦٩) المسائل السرويّة (مصنّفات الشيخ المفيد) ٧: ٧٥.

(٧٠) رجال النجاشي: ٤٠٢ و ٤٠٠، الرقم ١٠٦٧.

(٧١) الفهرست: ١٢.

(٧٢) رجال النجاشي: ١٧٣، ١٣٩، ٢٠٢.

(٧٣) رجال النجاشي: ٣٨٥ و ٣٨٨.

(٧٤) الفهرست: ١٣٤.

(٧٥) بناءً على كون اللفظة (ذاكرت فيه) كما في طبعة مؤسّسة النشر الإسلامي، و(ذكرت فيه) كما في النسخة القديمة.

(٧٦) الرجال: ٥١١.

(٧٧) الرسائل العشر: ٢٥٩ و ٢٦٤.

(٧٨) الانتصار: ٧٨، ٨١، ٨٣، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٣٦، ٢٤١ ٢٤٢، ٢٤٧ ـ ٢٤٩. رسائل الشريف المرتضى ١: ١٧٩، ١٨٩ و٢: ٢٩.

(٧٩) المسائل الصاغانية (ضمن مؤلّفات الشيخ المفيد) ٣: ٥٩.

(٨٠) المسائل السروية: ٥٥، المسألة الثامنة، ط ـ النجف سنة ١٣٦٩.

(٨١) الفوائد الرجالية ٣: ٢١٢.

(٨٢) الكنى والألقاب ٢: ٢٦.

(٨٣) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٥ فما بعد.

(٨٤) السرائر ١: ٥١.

(٨٥) العدّة في الأُصول ١: ١٢٦، تحقيق محمّدرضا الأنصاري.

(٨٦) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٢.

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

QUARTERLY JURISPRUDENCE PERIODICAL

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. 9 - 1998 / 1419